

**UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Antonio José Cobo Cobo

**EL CONCEPTO DE REFLEXIÓN EN
EL JOVEN MOUNIER
1931–1939**



Granada 2006

**UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Antonio José Cobo Cobo

**EL CONCEPTO DE REFLEXIÓN EN EL
JOVEN MOUNIER
1931-1939**

Granada 2006

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Antonio José Cobo Cobo
D.L.: Gr. 1575- 2006
ISBN: 978-84-338-4066-0

Autor: Antonio José Cobo Cobo
Director: Armando Segura Naya
Editor e imprime: Luis Pardo
Encuadernación: Martín Urquiza

A mi amigo y maestro Armando Segura, su amistad y magisterio son el mejor contenido de este trabajo.

“Las cosas no dan las claves para entender al hombre, sino el hombre da la clave para entender las cosas. El ser se entiende desde la persona y el hombre se entiende desde Dios”. (Carlos Díaz).

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	13
1.1. Introducción biográfica.....	15
1.2. Síntesis de su pensamiento.....	24
1.3. Restablecer la filosofía de la existencia y de los existentes.....	28
1.3.1. Situar el existencialismo.....	29
1.3.2. El espíritu cognoscente es espíritu existente.....	32
1.3.3. El drama de la existencia humana.....	38
1.3.4. La existencia humana: Dialéctica de conversión.....	42
1.3.5. La existencia humana: compromiso y situación en el mundo.....	44
1.3.6. Existencia humana: comunicación entre existentes.....	45
1.3.7. La existencia humana: como autarquía.....	47
1.3.8. La verdad, es en la existencia humana.....	49
1.3.9. El ser trascendente de la existencia humana.....	51
1.4. Una filosofía de la existencia personal.....	54
1.4.1. Introducción.....	54
1.4.1.1. El término “personalismo”.....	54
1.4.1.2 La definición de “personalismo”.....	56
1.4.1.3. Aproximación a la historia de la filosofía personalista.....	58
1.4.2. Estructura del universo personal.....	67
1.4.2.1. La Existencia incorporada.....	68
1.4.2.2. La Comunicación.....	79
1.4.2.3. La conversión íntima.....	89
a) El sobre sí.....	89
b) El en sí.....	90
c) La intimidad.....	90
d) La afirmación y negación de sí.....	91

e) Búsqueda de la unidad viviente	92
f) Existir es expresarse	93
1.4.2.4. El afrontamiento	94
a. Existir es decir si o no	95
b. La fuerza	96
c. La persona es afirmación y elección	96
d. Lo irreductible del hombre	97
1.4.2.5. La libertad bajo condiciones	97
1.4.2.6. La eminente dignidad	101
a. La felicidad	103
b. La ciencia	104
c. La verdad	104
d. Los valores morales	106
e. El arte	107
f. La historia	107
g. Los valores religiosos	108
1.4.2.7. El Compromiso	109

2. RADICALES Y FUENTES DE PENSAMIENTO	115
2.1. Estructura tomista de pensamiento	117
2.1.1. Concepto de “persona” en Tomás de Aquino	118
2.1.1.1. La incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad, en la definición de persona	119
2.1.1.2. La relación accidente, muestra la esencia del sujeto	121
2.1.1.3. El ser de la relación y de la esencia	123
2.1.1.4. Recuperación de la persona por el personalismo	126
2.1.2. Orientación crítica de Maritain	127
2.1.2.1 Humanismo integral	129
2.1.2.2. Vuelta a la filosofía práctica	133
2.1.2.3. Antihumanismo protestante y humanismo católico	137
2.1.2.4. Caracteres del Humanismo integral	139
2.1.2.4.1. El pluralismo	140
2.1.2.4.2. La autonomía de lo temporal	145
2.1.2.4.3. La libertad de las personas	146
a) La propiedad de los bienes económicos	148
b) El papel de la mujer	153
2.1.2.4.4. La unidad de «raza social»	155
2.1.2.4.5. Una comunidad fraterna por realizar	156
2.1.2.4.6. Inspiración tomista del planteamiento de Maritain	158
2.2. El concepto marxista de alienación	159
2.2.1. El primer Manuscrito: el trabajo alienado	159
2.2.2. El primer Manuscrito: trabajo como producción universal	173

2.2.3. El primer Manuscrito: reconciliación universal de todas las antinomias	175
2.2.4. El segundo y tercer Manuscrito	178
2.2.5. La concepción dialéctica	179
2.2.5.1. Las relaciones dialécticas entre hombre-naturaleza	181
2.2.5.2. La ruptura epistemológica en Marx	184
2.3. El contexto fenomenológico existencial	187
2.3.1. El modelo de la ciencia pura	187
2.3.2. El retorno del yo y de la intuición intelectual	187
2.3.3. La percepción, punto de partida	188
2.3.4. La reducción de la existencia en favor de la esencia	189
2.3.4.1. El “ser en el mundo”	190
2.3.4.2. Los hechos y las esencias	192
2.3.4.3. La intuición de esencias	193
2.3.4.4. La existencia, “entre paréntesis”	196
2.3.4.5. Mundo y entes intramundanos	197
2.3.4.6. Sentido de la epojé	200
2.3.4.7. La fenomenología, ciencia de las vivencias	202
2.3.4.8. Los sentimientos	207
2.3.5. Existencia y simpatía del yo ajeno en Max Scheler	208
2.3.5.1. Sobre el Yo ajeno	212
2.3.5.2. La certeza originaria del tú	224
2.3.5.3. La percepción del prójimo	226
2.3.5.4. Del amor y la simpatía	237
2.3.6. El contexto existencial	241
2.3.6.1. Líneas de fuerza que convergen en los “existencialismos”	241
2.3.6.1.1. Incidencia de las filosofías irracionalistas	241
2.3.6.1.2. La decisiva traducción de las obras de Kierkegaard	242
2.3.6.1.3. Las dos crisis bélicas del siglo XX: Nacionalsocialismo y estalinismo	243
2.3.6.1.4. El papel del neokantismo	244
2.3.6.1.5. La relación ciencias positivas y ciencias humanas en Karl Jaspers	244
2.3.6.2. Formación de su pensamiento	246
2.3.6.3. La existencia del existente	250
2.3.6.4. El «es» de la cópula y los problemas ontológicos fundamentales	251
2.3.6.4.1. El estatuto de la lógica a partir de Kant	251
2.3.6.4.2. La interpretación de Hobbes	255
2.3.6.4.3. El estudio de la lógica de Mill	262
2.3.6.4.4. La teoría de la cópula de Lotze	268
2.3.6.4.5. El ser-verdad como estar-develado, condición del Dasein	272

3. EL CONCEPTO DE REFLEXIÓN EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN MOUNIER	285
3.1. La cuestión del método	287
3.1.1. Importancia del método: El consenso	288
3.1.1.1. El “Discurso mouneriano del método”	289
3.1.2. La difícil frontera entre la razón y la fe	291
3.1.3. El método de la reflexión en el marco del existencialismo religioso	295
3.1.4. Teología del verbo y esencialidad de las urgencias materiales	299
3.1.5. Teología y doctrina de la propiedad	302
3.1.6. El optimismo cristiano y los problemas de la política internacional	308
3.1.7. El método de “personalización”	312
3.2. Conflictos y problemas subyacentes	314
3.2.1. El conflicto agustinismo-tomismo	314
3.2.1.1. La reflexión agustiniana	314
3.2.1.2. La reflexión derivada en Tomás de Aquino	315
3.2.1.3. Las diversas manifestaciones del conflicto desde la perspectiva personalista.	317
3.2.2. El conflicto nominalismo-idealismo versus realismo	323
3.2.2.1. Antecedentes	323
3.2.2.2. Nominalismo y reflexión	324
3.2.2.3. La toma de posición de Mounier	325
3.2.3. El conflicto espiritualismo-materialismo	327
3.2.3.1. Antecedentes	327
3.2.3.2. Las modalidades de la reflexión en el espiritualismo y el materialismo	328
3.2.3.3. El personalismo como mediación entre reflexión idealista y materialista	329
3.2.3.4. Una cosmovisión personalizada	333
3.2.4. El conflicto relativo-absoluto	334
3.2.4.1. Planteamiento	334
3.2.4.2. La intersubjetividad y la comunidad	335
3.2.4.3. Relatividad liberal, totalización del absoluto social	336
3.2.4.4. La persona absoluto vivo intersubjetivo	337
3.2.5. El conflicto trascendencia-limitación	339
3.3. Noción mouneriana de experiencia	343
3.3.1. La naturaleza reflexiva de la experiencia	343
3.3.1.1. Las fuentes modernas de la noción mouneriana de experiencia.	344
3.3.1.1.1. Fuentes remotas	344
3.3.1.1.2. Las fuentes directas de la noción mouneriana de experiencia	346
3.3.1.1.2.1. La mística española	346

3.3.1.1.2.2. Las fuentes teológicas	347
a) La diferencia entre Teología positiva y Teología Mística	347
b) La doctrina de Tomás de Aquino sobre la reflexión	348
3.3.1.1.2.3. La influencia de la doctrina de la intuición vital de Henri Bergson	351
3.3.1.1.2.4. En el “éter” de la fenomenología	357
3.3.1.1.2.4.1. Conciencia de la deshumanización moderna	357
3.3.1.1.2.4.2. Reducción del “mundo del se”	359
a. La reducción y su historia	359
b. La reducción como personalización	361
Excursus. ¿Es el personalismo un pre fascismo?”	363
3.3.1.1.3. Sentido realista de la reflexión en Mounier	364
3.4. Estructura dinámica de la reflexión	366
3.4.1. El objeto de la reflexión: Realidad como necesidad	366
3.4.1.1. El marco crítico trascendental	366
3.4.1.2. Diversos sentidos de “necesidad” en Mounier	368
3.4.1.2.1. Necesidad como obstáculo de la libertad	368
3.4.1.2.2. Necesidad de la misma libertad	370
3.4.1.2.3. Necesidad como uniformidad	370
3.4.1.2.4. Necesidad de sistema que libere del riesgo	371
3.4.1.2.5. Las necesidades científicas frente al compromiso con las necesidades vitales	372
3.4.1.2.6. Necesidad interior liberadora	373
3.4.1.2.7. Necesidad de descentralización, de personalización	373
3.4.1.2.8. Necesidad espiritual de retiro	375
3.4.1.2.9. Necesidad del misterio	375
3.4.1.2.10. La liberación de la necesidad material condición de la libertad espiritual	376
3.4.1.2.11. Necesidad justifica el desdén de las masas por la cultura	377
3.4.1.2.12. Necesidad de la autoridad sin coacción	377
3.4.1.2.13. Necesidad de compromiso	378
3.4.1.2.14. Necesidad de adhesión	379
3.4.1.2.15. Necesidad de gratuidad	380
3.4.1.2.16. La necesidad vital combate la ideología	382
3.4.1.2.17. Necesidad de libertad	383
3.4.1.2.18. Necesidad de certeza	384
3.4.1.2.19. La necesidad como urgencia frente al intelectualismo	386
3.4.1.3. El concepto de necesidad como síntesis de sus significaciones	386
3.4.2. El momento subjetivo del proceso reflexivo: El Yo	389
3.4.2.1. Receptividad y actividad del Yo	389
3.4.2.1.1. El planteamiento aristotélico	389
3.4.2.1.1.1. ¿Se confunde el Yo con sus facultades?	389
3.4.2.1.1.2. El tema de la subjetividad humana hasta Descartes	391

3.4.2.1.1.3. La línea del objetivismo y del positivismo	392
3.4.2.1.1.4. La actividad del sujeto del entendimiento	393
3.4.2.1.1.5. Reflexión dialéctica y ciencia de la historia	394
3.4.3. Concepto mouneriano del Yo	395
3.4.3.1. El Yo y su destino	395
3.4.3.2. Los caracteres del Yo	396
3.4.3.3. La profundidad del Yo	397
3.4.4. El proceso de la experiencia del Yo	399
3.4.4.1. La toma de conciencia, “segunda respuesta”	399
3.4.4.2. La reflexión, proceso social	400
3.4.5. Reflexión del Yo en el Nosotros	402
3.4.5.1. Antecedentes fenomenológicos	402
3.4.5.2. La fenomenología hegeliana	403
3.4.5.3. En la órbita de la fenomenología scheleriana	404
CONCLUSIONES	411
BIBLIOGRAFÍA	423

Advertencias

La referencia a las obras de Mounier corresponde a la edición en español de sus Obras Completas en cuatro volúmenes, llevada a cabo por la Editorial Sígueme, Salamanca 1990.

Para mayor aclaración del lector, se ha añadido, en algunos casos el número del tomo al que corresponde la obra citada.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DEL JOVEN MOUNIER

1.1. Introducción biográfica

Emmanuel Mounier nace el 1 de Abril de 1905, en Grenoble. Contemporáneo de una generación de pensadores de renombre universal como Sartre, Raymon Aron, Henry Lefevre, Paul Nizan, Maurice Nédoncelle, Malraux, Lacroix.

De familia modesta, cristiana, y de origen montañés, sus abuelos campesinos y su padre farmacéutico en Grenoble.

Su vida¹ hasta los 15 años se desarrolla en este ambiente familiar cristiano. Habiendo cursado sus estudios primarios y secundarios en Grenoble, sus padres le inscriben en el curso preparatorio de medicina al abandonar el instituto. Y tras dos años en los que se prepara para la medicina, por obediencia a sus padres, tras unos ejercicios espirituales, se inscribe en Grenoble en los cursos de filosofía de Jacques Chevalier, que se extenderán desde 1924-1927.

Es importante la influencia de Chevalier², impregnado de la filosofía espiritualista francesa y sobre todo de Bergson.

En Grenoble, comparte el tiempo de estudio con la labor social. Es animador en grupos de reflexión y trabajo, funda un círculo de estudios católicos, y dirige reuniones semanales del grupo de estudiantes, los “platonizantes”. Entra en contacto con

¹ Cfr. F. BLÁZQUEZ, *Emmanuel Mounier*, EPESA, Madrid 1972; N. BOMBACI, *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2002; C. DÍAZ, *Emmanuel Mounier, un testimonio luminoso*, Palabra, Madrid 2000; GUISSARD, L., *Emmanuel Mounier* (trad. J. Toro), Fontanella, Barcelona 1965.

² Véase el detallado análisis de G. LURROL, sobre *las enseñanzas de Chevalier a Mounier*. E. MOUNIER, *Genése de la personne*, Editions Universitaires, París 1990, 67-95. Y el impacto de Chevalier en Mounier, 114-120.

el P. Guerry, párroco del barrio más pobre de Grenoble y de su mano palpa directamente la miseria de aquellas gentes.

Chevalier afirmará en su diario: “alma dócil, ferviente, transparente la de Mounier...espero mucho de él”³.

En este ambiente, publicará su primer artículo el 6 de abril de 1926 titulado *Un pensador francés: Jacques Chevalier*. Pero será el 23 de junio de 1927, cuando defienda su Memoria de Diplomatura sobre *El conflicto del antropocentrismo y el teocentrismo en la filosofía de Descartes*⁴, mientras tanto prepararía las oposiciones a catedrático de instituto.

Ya licenciado, marcha a París el 29 de octubre de 1927, a ampliar estudios en la Sorbona. Su paso por la Sorbona produjo en él una honda decepción. En este mundo universitario no podía aceptar un modo de filosofar, en el que estaba ausente el sentido del hombre y de lo humano. Pronto entraría en relación con el Padre Pouget⁵, lazarista. De la mano de este gran exegeta adquirió Mounier una sólida formación teológica, hasta 1933 fecha en que murió Pouget.

El 5 de Enero de 1928, recibe el golpe de la muerte de Georges Barthélemy, compañero de clase de filosofía y su único amigo. Escribirá a Chevalier sobre este suceso:

“Qué cierto es que el sufrimiento nos abre los caminos de Dios. A pesar de lo irreparable, estos días son de los más ricos: por adelantado, se los rechazaría; después no se querría haber dejado de vivirlos”⁶.

Superada la desgracia, se presenta a la cátedra de filosofía de instituto y la obtiene a finales de julio de 1928. Pero le atrae más

³ J. CHEVALIER, *Diario de Jaques Chevalier*, 22 de noviembre de 1926. *Esprit*, diciembre de 1950, 943.

⁴ Este trabajo permanece inédito, salvo algunas conclusiones publicadas en les *Etudes philosophiques* (1966, nº 3, julio –septiembre, 310-324)

⁵ Cfr. J. GUITTON, *Portrait de Monsieur Pouget*, Editions Universitaires, Paris 1990, 121-132.

⁶ E. MOUNIER, *Carta a Jacques Chevalier*, 25 de enero de 1928. IV, 486-487.

el magisterio de la pluma, el compromiso con los problemas de actualidad.

Ese mismo año 1928 planea su tesis doctoral, no tiene clara la temática, vacila entre la *mística española* (Fray Juan de los Angeles) influido por Chevalier, y *la personalidad*. Así consta en la inscripción formal de su tesis. Se decide finalmente, siguiendo el consejo de Jacques Maritain, por Charles Péguy, poeta católico comprometido, del que estudia sus obras completas.

En las Navidades de 1928-29, escribe su primer libro, en colaboración con Georges Izard y Marcel Péguy, *La pensée de Charles Péguy*, que publica en "Le Rousseau d' Or" colección dirigida por Maritain.

Contacta con Marcel, Berdiaev, y por mediación de Jean Guitton se integra en el movimiento "Les Davidées"⁷, formado por maestras cristianas de la enseñanza pública. Mounier se va decantando por la vocación filosófica más que por la enseñanza⁸.

En octubre de 1929, el catedrático y joven becario de doctorado, debuta como profesor de filosofía en el colegio de Santa María de Neuilly, dirigido por la señora Daniélou. En el curso 1931-1932, profesa como catedrático de filosofía en el instituto Saint-Omer.

Pero no ha abandonado definitivamente la idea de hacer una tesis sobre la mística española y viaja a España en abril de 1930.

En noviembre de 1930 renuncia a la tesis al serle denegada por segunda vez la beca.

En 1931 y en colaboración con Daniélou, Gabriel Marcel, Ch. Du Bos, Berdiaev, Ghéon, Arland y otros, prepara en casa de Maritain, el Movimiento y la Revista *Esprit*. En ella, siguiendo el ejemplo de Péguy trata de unir las grandes tradiciones revolucionarias francesas y sus grandes tradiciones espirituales.

⁷ Cfr. J. GUITTON, *Les Davidées*. Editions Casterman, Paris 1967.

⁸ Cfr. VVAA., *Un testimonio y un guía: Emmanuel Mounier*, Presencia de Mounier, Nova Terra, Barcelona 1966, 26.

Frecuenta en esta época, el Club Moulin-Vert, en el que unos cincuenta pensadores destacados del momento enjuician la crisis que asfixiaba al mundo occidental. Entre ellos, además de Maritain: A. Marc, N. Berdiaev, R. Aron, Cl. Chevalley, P. Boulgakov, Visser't Hooft. Según Rougemont, este Club, fue la cuna del personalismo.

La generación de aquellos años treinta iba a ser una generación seria, grave, abrumada de problemas e inquieta por el futuro. El sentimiento generalizado de crisis era percibido por gran número de jóvenes intelectuales franceses desencantados por las ideologías reinantes como el fascismo, el capitalismo y el comunismo. Cantidad de revistas en esos años preconizaban la necesidad de una revolución espiritual, de los valores.

En medio de este ambiente hay que situar el nacimiento de la revista *Esprit*, que no pretende ser de pura investigación para élites intelectuales sino un órgano de expresión donde poder reflexionar libremente lo que no es fácil escribir en otros sitios.

Las razones por las que se funda *Esprit*, son variadas, entre otras, como el mismo Mounier comentaría, porque un ciclo de creación francesa estaba ya cerrado, porque había que pensar cosas que no se podían escribir en ninguna parte, porque ve al cristianismo de la mano de “el desorden establecido”⁹ y piensa que se debe romper con esta situación. A lo que se añade la percepción de una crisis profunda de civilización bajo la apariencia de una simple crisis económica.

Esprit es ideada finalmente por cuatro jóvenes amigos: Emmanuel Mounier, Georges Izard, André Déléage y Louis-Émile Galey. Nace con vocación universal en 1932. Reunidos en una casa de campo de Font-Romeu los delegados de 40 grupos. Allí se tomó la decisión de *las direcciones espirituales del Movimiento Esprit*. Empezaba la revista, dirigida por Mounier, Georges Izard dirigiría el Movimiento y sería redactor-jefe de la

⁹ Cfr. algunos estudios sobre lo que Mounier denomina *desorden establecido* son los que hacen, R. COLL- VINENT, *Mounier y el desorden establecido*, Península, Barcelona 1969; BLAS de la ROSA, J., “Emmanuel Mounier frente al desorden establecido”, *Mundo Social*, XIII, 156 (1967) 10-15.

revista. El mismo título es expresivo: *Esprit, Revue Internationale*. El primer número de la revista aparecerá en Octubre de 1932, con un editorial de Mounier, titulado *Rehacer el Renacimiento*. Como explicará su objetivo prioritario será *disociar lo espiritual de lo político*.

Desde el principio rehusó para la revista el calificativo de “católica”. Pretendió que fuera plural, universalista, ecuménica y dialogante. Aunque fijó unos límites bien precisos que especificó con claridad:

“Desde el punto de vista metafísico, quede bien entendido que nuestro límite está al borde del ateísmo. Esa es la frontera más allá de la cual no es posible ninguna colaboración (...). Desde el punto de vista confesional, nos consideramos en gran mayoría cristianos (...). Por supuesto, yo, director, rechazaré no solamente un ataque contra la Iglesia sino, incluso, una solución temporal que esté en oposición abierta a una encíclica”¹⁰.

Al igual se opuso a cualquier forma de alineamiento político. Así las críticas a *Esprit* llegaban desde el “integrista católico” de la *L’Action Française*, que veía en esta revista un neutralismo religioso excesivo, manifiesta complicidad con el marxismo y una desafortunada defensa del progresismo cristiano.

Desde el comienzo *Esprit* fue recibida por muchos de sus lectores como una revista política: las rupturas profesadas por la revista implicaban una nueva visión del mundo y de los compromisos personales, pero, al defender los principios de una política a largo plazo y los de una ciudad armoniosa, rechazó entrar en las situaciones concretas¹¹.

La orientación política que Izard quería imprimir al movimiento *Esprit* le llevó a fundar con Deléage y Galey, una *Tercera Fuerza*, como eco amplificador de la revista y encaminado directamente a la acción política. Al principio la revista y la *Tercera fuerza* caminaron juntas durante un año

¹⁰ *Esprit*, 1932, noviembre.

¹¹ Cfr. M. WINOCK, *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, Seuil, París 1975.

hasta que en 1933, Mounier e Izard dan a conocer a los lectores de *Esprit* la ruptura entre ambas.

Tras esta ruptura con la *Tercera Fuerza*, Mounier se entrega a la tarea de convertir *Esprit* en un centro de irradiación de pensamiento personalista, internacional y ecuménico. Constituye los *Amigos de Esprit*, entre los que se encuentran Jean Lacroix, Merleau-Ponty, H. Marrou, José María Semprún..., lanza equipos de investigación, recluta colaboradores entre el profesorado, celebra multitud de reuniones con intelectuales y artistas, de las que saldrán los temas que Mounier elaborará para la revista.

Los colaboradores de *Esprit* fueron una gran variedad de profesionales especializados en disciplinas que supieron orientar a modo de pequeña república al servicio de una cultura personalista y comunitaria. Entre ellos, Raymond Aron, Karl Barth, Georges Bataille, Julien Brenda, José Bergamín, Georges Bernanos, Camilo José Cela, Jacques Chevalier, Yves Congar, Jean Daniélou, Emmanuel Lévinas, Claude Lévi-Strauss, Georg Lukacs, Paul Ricoeur, Maurice Nédoncelle, Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, entre otros.

Desde 1933 a 1939 Mounier compagina su labor en *Esprit* con la docencia en un instituto de enseñanza media de Bruselas. En esta ciudad se casa en 1935 con Paulette Leclercq.

En una conferencia pronunciada en noviembre de 1944 distinguía Mounier dos fases sucesivas en la historia de *Esprit* antes de la guerra. Un periodo doctrinario (1932-1934) y un periodo de compromiso a partir de 1934. Aunque este segundo periodo podría mejor situarse en 1936, con la formación del Frente Popular antifascista en Francia, y por la guerra civil de España, acontecimientos que llevan cada vez más a la revista a acercarse a los problemas sin juzgar la política desde el punto de vista de la estrella Sirio¹².

¹² Cfr. C. DÍAZ, *Emmanuel Mounier, un testimonio luminoso*, Palabra, Madrid 2000, 135-137.

Durante 1933-1934 aparecen en *Esprit* los grandes estudios monográficos sobre el pensamiento personalista realizados por Mounier. Como: *Ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido; el dinero, miseria del pobre, miseria del rico; El trabajo y el hombre; Los pseudos valores fascistas; El arte y la revolución espiritual, la tentación del comunismo y Por una revolución personalista.*

Temas que serían el embrión de los primeros libros publicados: *Revolución personalista y comunitaria* (1935); *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* (1936); y *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936).

Ante la amenaza de Alemania sobre el mundo entero, Mounier propone a sus colaboradores un nuevo tipo de acción, un diario bimensual, titulado *le Voltigeur*, que pretende ser una célula de acción política en cada grupo *Esprit*, en el que dos o tres miembros, se dedican al análisis de los problemas políticos y situaciones locales, a las directrices que puedan derivarse de la revista, para preparar compromisos de grupo como tal o en nombre de la célula¹³. Pero en septiembre de 1939 Mounier es movilizado y se incorpora a los cazadores alpinos como soldado de servicios auxiliares administrativos. Mientras tanto Pierre y Angéle Touchard dirigen *Esprit* hasta abril de 1940. El resto de colaboradores está movilizado, y Mounier desde su puesto militar dará instrucciones sobre la revista. En esta época se fusiona *le Voltigeur* y *Esprit*, apareciendo con dimensiones más reducidas.

A la guerra mundial se añade el dolor producido por la enfermedad de su hija Françoise. A finales de 1940 Mounier es desmovilizado y vuelve a Grenoble junto a su familia.

En estos momentos Alemania parece invencible y Mounier considera el nazismo como el enemigo absoluto, pero intenta, a pesar de los riesgos de ser mal entendido, cristianizar a los “bárbaros” colaborando con algunos escritos en el semanario *Marianne*¹⁴. De esta mal interpretada época dirá Jean Lacroix:

¹³ Cfr. M. WINOCK, *Histoire politique...*, cit., 174.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 163-166.

“Mounier no fue bien comprendido. (...) Lo que detecté en él fue un absoluto desprendimiento respecto de sí mismo, porque conservaba siempre la absoluta pureza del testimonio”¹⁵.

En julio de 1940 Mounier se instala en Lyon y llega la autorización de Vichy de reabrir *Esprit*. Y entre 1940 y 1941 van saliendo con grandes dificultades los números censurados de la revista. Pero en agosto de 1941 será prohibida por el régimen. Tiempo en el que Mounier se dedica a investigar y a escribir. En esta época colabora con las nuevas organizaciones creadas alrededor del secretariado de la Juventud de Vichy, para introducir en ellos el personalismo.

Pero en enero de 1942 Mounier será arrestado en su domicilio y encarcelado durante cinco semanas por colaborar con el grupo Combat, formado por grupos de la resistencia. En la cárcel empieza a escribir *Tratado del Carácter*, y forma un círculo de estudio con los reclusos. Puesto en libertad el 21 de febrero es sometido hasta el mes de abril a residencia vigilada en un hotel, en el que inicia una huelga de hambre de ocho días, en protesta contra su prisión y contra las leyes tiránicas del régimen de Vichy.

Finalmente será autorizado a ir a Lyon en libertad provisional y el 29 de abril el ministerio del Interior le aplica un internamiento administrativo indefinido, medida que se interrumpe el 2 de mayo con la instrucción del proceso. Finalmente el 30 de octubre de 1942, el resultado del juicio es absolutorio¹⁶.

A partir de entonces vivirá en Dieulefit, en los Alpes, hasta 1944, reponiéndose con su familia y escribiendo alguna de sus obras. Sigue en esta época en contacto con la resistencia de Lyon, colaborando con varios artículos en los *Cahiers politiques*.

¹⁵ J. LACROIX, «Face au gouvernement de Vichy», *Le Monde*, 28 de marzo de 1970.

¹⁶ Cfr. C. DÍAZ, *Emmanuel Mounier...*, cit., 184-191.

En este retiro de los Alpes tuvieron lugar dos congresos clandestinos de *Esprit*, preparando la reapertura de la revista tras la Liberación.

Después de la liberación de París el 25 de agosto de 1944, Mounier vuelve a París. Y reaparece *Esprit* en diciembre de 1944.

En este mismo año se instala en Châtenay–Malabry, donde forma una comunidad personalista de familias, con algunos de los colaboradores de *Esprit*, y que será “sede” del comité directivo.

Desde aquí Mounier emprende, durante sus últimos cinco años de vida, numerosos viajes al extranjero. La revista *Esprit* se va haciendo presente en toda Europa con creciente prestigio y adhesiones.

Será en esta época cuando el marxismo se extiende por el mundo, también en Francia, y Mounier de nuevo se alía frente a este nuevo totalitarismo. A la vez que apoya a la clase obrera que el cristianismo de vanguardia acaba de descubrir.

Finalmente en medio de lo que se llamó la “guerra fría” entre las superpotencias, URSS y USA, *Esprit* afirma su autonomía política frente al partido comunista y al mismo tiempo mantiene el rechazo al desorden del capitalismo. El 22 de marzo de 1950 moría de un ataque al corazón.

En palabras de Ricoeur:

“Emmanuel Mounier fue el pedagogo, el educador de una generación. Como Péguy. El personalismo es en su origen una pedagogía de la vida comunitaria ligada a un despertar de la persona”¹⁷.

Y añade:

“Mounier ha tenido, como ningún otro de los que supo reunir a su alrededor, el sentido pluridimensional de la persona. Pero creo que lo que nos vinculó a él es algo más secreto que un tema de múltiples aspectos –esa rara consonancia entre dos tonalidades del pensamiento y de la vida: la que él mismo llamaba la fortaleza, siguiendo a los

¹⁷ P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid 1990, 121.

antiguos moralistas cristianos, o también la virtud del enfrentamiento y la generosidad o abundancia del corazón, que corrige la crispación de la virtud de la fortaleza por medio de algo agraciado y gracioso-; es esa sutil alianza de una bella virtud “ética” con una bella virtud “poética”, que hacía de Emmanuel Mounier, ese hombre a la vez irreductible y ofrecido”¹⁸.

1.2. Síntesis de su pensamiento

El pensamiento de Mounier¹⁹ se inscribe en la mejor tradición reflexiva francesa. Su marco intelectual estaba delimitado por las que denominó “filosofías de las ideas y de las cosas” (idealismo/positivismo), contra las que reacciona desde el personalismo. Y por otro lado empezaban a tomar asiento en el ámbito académico francés: la fenomenología husserliana, el bergsonismo, la antropología scheleriana, conocida a través de P. L. Landsberg, y la filosofía neotomista encabezada por Gilson. Más tarde impondría su dominio intelectual el existencialismo.

Desde el punto de vista religioso la suya fue la época de la Nouvelle théologie, Teilhard de Chardin, Congar, De Lubac, Gabriel Marcel, Mauriac, Bermanos, etc.

Las revistas de la época *Vie Intellectuelle*, *Etudes* y *Sept*. Jacques Chevalier, convencido bergsoniano, será su primer y fundamental maestro, en Grenoble. Este le entusiasma por los griegos, especialmente por Platón. Y a una lectura renovada del tomismo, así como al descubrimiento de Henri Bergson.

En una segunda etapa será Jaques Maritain en París, quien le impulsó hacia el estudio del pensamiento de Charles Péguy.

¹⁸ *Ibid.*, 143-144.

¹⁹ Cfr. J. M. DOMENACH, *Presencia de Mounier*, Nova Terra, Barcelona 1966; *Mounier según Mounier* (trad. E. Molina), Laia, Barcelona 1973, para ampliar sobre el pensamiento mounieriano; C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier* (trad. A. R. De Izquierdo), Estela, Barcelona 1964.

En casa de Maritain se reunían mensualmente un grupo de católicos, ortodoxos y protestantes.

En Péguy encontraría el maestro indudable de una generación sin maestros. El encuentro de Péguy le llevó a él y a sus colaboradores a llevar en torno a la revista *Esprit*, el vínculo entre las grandes tradiciones revolucionarias francesas y sus grandes tradiciones espirituales.

De Péguy aprendió el hábito del inconformismo, y la lucha contra las alienaciones del dinero, el sentido de la encarnación de lo espiritual en el quehacer temporal y el sentido del riesgo que todo compromiso implica.

Propondrá unir el pensamiento y la acción. Dirá que:

“es necesario que el pensamiento se haga carne, carne de existencia, y en cada hombre carne de su existencia”²⁰.

Estará en contra de la filosofía del “yo” y a favor de la filosofía del “nosotros”. Su gran admiración por Biran, Péguy o Lacroix, se basa en que en estos pensadores la enseñanza nunca estuvo separada de la vida. Para Mounier la filosofía es la transformación por el espíritu del acontecimiento en experiencia, siguiendo a Lacroix.

El acontecimiento sería su *maestro interior*. El suyo sería un saber militante. En el prefacio de su libro *Tratado del Carácter* (1946) así lo expresa: *La acción será el sentido de nuestro pensamiento*.

Su pensamiento no es sistemático sino pedagógico, pretendiendo dar respuesta a la crisis de civilización de su época.

El primer editorial de *Esprit* lo tituló *Rehacer el Renacimiento*, todo un manifiesto al servicio del personalismo. Rehacer el Renacimiento doblemente; en sentido personalista y comunitario, porque el primer Renacimiento malogró el renacimiento personalista y desatendió el Renacimiento

²⁰ E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Obras completas, t. III., Sígueme, Salamanca 1990, 94.

comunitario. Su primera tarea sería disociar lo espiritual de lo político. En este mismo editorial escribió:

“nuestra acción política es el órgano de nuestra acción espiritual, y no a la inversa”, que “lo espiritual gobierna a lo político y a lo económico”, y que “el espíritu debe conservar la iniciativa y el dominio de sus objetivos, que van hacia el hombre por encima del hombre, y no al bienestar”²¹.

En el conjunto de su obra se pueden distinguir dos tematizaciones principales, una estratégica y otra más sistemática.

La tematización estratégica está recogida principalmente en su obra *¿Qué es el personalismo?* (1947). La fidelidad a un cierto absoluto humano con una experiencia histórica progresiva, marcarán la praxis personalista. En su inicio está la toma de conciencia de una crisis total, como primer paso de su teoría, que parte de la experiencia, como creación histórica permanente. Esto dará lugar a una filosofía del absoluto o de la trascendencia de lo humano, que proporciona sentido al sacrificio y abnegación, propios del compromiso personal y social. La intención es metapolítica, aunque *Esprit* tomará partido en las grandes causas ligadas a los Derechos Humanos y a la concepción cristiana de la vida pública.

Pretende salvar dos errores que amenazan el personalismo; el identificarlo con una filosofía individualista o bien con el opuesto materialista, para acabar colocándolo en el centro dialéctico de ambos.

La superación del materialismo, se opera, enlazando espiritualismo y comunitarismo, y componiendo dialécticamente la visión de la persona como: *sujeto de vocación comunitaria y un irreductible principio de interioridad*.

En su pensamiento es clara la voluntad de totalidad y recomposición del hombre dividido en la Modernidad, junto al deseo de contribuir al acercamiento de las diversas familias de

²¹ *Esprit*, octubre, 1932, nº1.

pensamiento. Con una clara toma de posición sobre los siguientes puntos: fin de la burguesía occidental, advenimiento de las estructuras socialistas y promoción del proletariado.

Esta estrategia personalista se resume en tres conceptos: *perspectiva, método y exigencia*.

La tematización sistemática, está en plena sintonía con la estratégica tal como viene recogida, principalmente en dos de sus obras: *Introducción a los existencialismos* (1947) y *El personalismo* (1949).

En la *Introducción a los existencialismos* (1947), pretende un diálogo entre la concepción cristiana del hombre, en el marco de una determinada tradición existencialista (Pascal, Kierkegaard, Marcel) su antropología, su visión del mundo y de la historia, y el existencialismo ateo.

El fuerte espíritu de síntesis de Mounier descubre la raíz de ambas corrientes antes de su bifurcación y sus lugares convergentes. Afirmará que la cercanía entre existencialismo y personalismo se debe a que el existencialismo ha despertado la conciencia personalista en el mundo contemporáneo. En una labor de contraste con el existencialismo, Mounier mide la diferencia y la especificidad del personalismo.

Entre los elementos sustanciales de entendimiento, cabe destacar la consideración del ser en la persona en relación con su existir, el rechazo del pensamiento objetivista y abstracto propio del positivismo, y la convicción de que la razón y su aparato cognoscitivo no es la única ni siquiera la mejor posibilidad del hombre para percibir la existencia en su problematicidad.

Se distancia críticamente del pensamiento existencial, en distintas cuestiones como la irresuelta relación entre objetividad y subjetividad, el nihilismo derivado del repliegue de la conciencia, y el vacío de una interioridad sin amarras en la exterioridad. Calificará al existencialismo de *personalismo crispado*. El resultado final desemboca en una confrontación entre ambas corrientes, que podría formularse en términos de aceptación crítica del existencialismo para una posterior superación del mismo.

Mounier busca la síntesis en el primado de la persona en la que se dan cita: sujeto y objeto, esencia y existencia, ser y existir.

Por otra parte, el existencialismo ha centrado la atención en la vida concreta del yo mismo, “cada uno en su caso”. Mounier resaltará el papel de la “llamada a la objetividad” que aporta el marxismo. Hacer compatible la interioridad y la exterioridad es su meta fundamental y su gran objetivo, simbolizado en la reconciliación de Marx con Kierkegaard²².

En *El personalismo* (1949), está la segunda parte de su pensamiento sistemático. Es una breve exposición de la antropología mounieriana y de lo que se llamará *movimiento personalista comunitario*. Su visión de la persona, estará fecundada por el acontecer histórico-cultural del siglo XX²³.

1.3. Restablecer la filosofía de la existencia y de los existentes

Para adentrarse en el pensamiento de Mounier hay que introducirse primeramente en el existencialismo, ya que como el mismo afirma:

“en rigor, no hay filosofía que no sea existencialista. La ciencia trata de las apariencias. La industria se ocupa de las utilidades. Uno se pregunta lo que haría una filosofía si no explorara la existencia y los existentes”²⁴.

²² Cfr. J. LACROIX, y otros, *Presencia de Mounier* (trad. M. Row), Nova Terra, Barcelona 1966; *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona 1971.

²³ Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, “Mounier en el panorama del pensamiento contemporáneo” (pp. 9-18), en *Mounier, a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975.

²⁴ E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 88.

Se podría caracterizar esta corriente de pensamiento moderno como:

“una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas”²⁵.

Para esta corriente,

“el hombre es el principal problema de la filosofía. Y reprocha a la filosofía tradicional haber desconocido continuamente el problema en provecho de la filosofía del mundo o de los productos del espíritu”²⁶.

En este sentido el personalismo comunitario²⁷ pretenderá completar la labor iniciada por el existencialismo.

1.3.1. Situar el existencialismo

El existencialismo²⁸ viene a unirse a una larga serie de actitudes existenciales que han aparecido en la historia.

En la Ilustración griega, frente al pensamiento cosmológico de los “fisiólogos”, la Sofística introduce el tema del hombre “medida de todas las cosas”. Sócrates, superando el utilitarismo sofístico, recuerda el *conócete a ti mismo* del oráculo de Apolo, frente a los sueños cosmológicos.

La época helenística, es un momento propicio para intentar conjugar los valores humanos con los comunitarios. Superados ya los estrechos límites de la polis griega, el estoico aspira al

²⁵ *Ibid.*, 88.

²⁶ *Ibid.*, 88.

²⁷ Una introducción al personalismo comunitario es la que hace el discípulo de Mounier, C. DÍAZ, en *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2002. Una visión general sobre el personalismo comunitario, A. RUÍZ SANCHEZ, *El Personalismo como respuesta a los problemas actuales*, CAJASUR, Jaén 1992.

²⁸ Para un interesante artículo sobre las influencias del existencialismo en el personalismo, cfr. A. PINTOR-RAMOS, “Personalismo y existencialismo” (pp. 59-86), en *Mounier, a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975.

cosmopolitismo. A la vez ese modelo de hombre universal, se plantea la vida como una lucha por la virtud que no es otra cosa que un proyecto de armonía del hombre con el cosmos.

El Cristianismo introduce, en esta temática, un sistema de conceptos nuevos y esenciales. El elemento subjetivo es el que establece la distancia con el judaísmo, que liga la salvación individual a la colectiva, dentro de una mentalidad étnica, religiosa y tribal desacorde con el espíritu del helenismo. La Encarnación de la divinidad en el hombre histórico, Jesucristo, no sólo establece la diferencia personal en el seno de la unidad sustancial de Dios, sino por esto mismo, supera el monoteísmo rígido del pensamiento hebreo. El cristianismo paulino, que acaba imponiéndose, superadas las barreras de raza, sexo, origen o ideas, hace posible la síntesis de lo más universal y lo más singular en la persona de Cristo.

La labor especulativa de los Concilios Ecuménicos, a partir del siglo III, aportan un caudal de conceptos y términos a la filosofía, que permiten la transición del mundo antiguo al medieval. El concepto de persona (hipóstasis) queda por primera vez formalizado en términos de “relación esencial subsistente”.

En la Edad Media, el pensamiento personalista viene representado fundamentalmente por San Agustín, centrado en los valores de la interioridad y la reflexión que entiende en términos comunitarios, estableciendo las bases del régimen monástico posterior. La línea agustiniana será prolongada por San Buenaventura y el pensamiento franciscano, siempre unido a una visión histórica e incluso milenarista como en el caso de Joachim de Fiore. En la Baja Edad Media, la “devotio moderna” se desarrolla en el ambiente nominalista que destaca los valores del sentimiento y de la perfección individual. Es la época de Meister Eckhart, Kempis y Tablero, tan apreciado este último, por Lutero.

La Reforma, dentro de la corriente agustiniana y nominalista, establece una relación directa del hombre con Dios sin mediación de la Iglesia concediendo gran importancia al sentimiento y a la interpretación literal de la Escritura, que no precisa por tanto de la Tradición. Esta interioridad excesiva del luteranismo,

encontrará su corrección en el movimiento pietista por un lado y en el puritanismo escocés por otro.

En la misma tradición y de la mano de Montaigne y de Descartes, inauguran el espíritu crítico y el escepticismo modernos, en un contexto de subjetividad e interioridad. En esta dirección, Pascal es el iniciador del pensamiento existencial moderno, a partir de una crisis personal que le permite superar el objetivismo de las nascentes ciencias positivas.

El pensamiento de Pascal, de gran tradición e influencia en Francia, no puede resistir el avance de las filosofías sistemáticas y de las ciencias. Serán los ilustrados, especialmente Rousseau y Kant, los que secularizan el pensamiento de la interioridad y del sujeto, alcanzando formulaciones determinantes del mundo moderno, especialmente en el terreno moral y político.

El idealismo alemán que arranca de la filosofía religiosa, de la mística protestante y del pietismo, encuentra en Fichte su pensador más original. Los grandes temas existenciales de la finitud y la infinitud, del destino del hombre y de la relación entre lo universal y lo singular, son sus temas determinantes.

El idealismo se formalizó exageradamente en Hegel y se convirtió a partir de la *Fenomenología del Espíritu* en una gradual subsunción de lo individual en lo universal, hasta el punto de establecerse las bases de las futuras ideologías nacionalsocialistas, marxistas y comunistas.

Será precisamente la reacción contra el panlogismo hegeliano el que hace surgir el pensamiento de Kierkegaard, el padre del existencialismo moderno. En Francia, este papel lo desempeñará Main de Biran, filósofo espiritualista, precursor del personalismo.

Las dos grandes corrientes existencialistas, una de ellas está injertada en el tronco cristiano, de la que forman parte Pascal, Kierkegaard y en alguna medida, la escuela fenomenológica alemana. Se trata de autores como, Scheler, Jaspers, Paul-Louis Landsberg. En el área rusa Soloviev, Chestov, Berdiaev.

El pensamiento hebreo da también de sí un fuerte pensamiento existencial: Buber.

Levinàs, Karl Barth y su teología dialéctica con la que reintroduce a Kierkegaard en el pensamiento contemporáneo. En este ambiente Péguy y Claudel, fueron los poetas. Sin olvidar a Laberthonnière y Blondel y sus alegatos a favor del método de inmanencia. Gabriel Marcel representa al existencialismo cristiano francés vivo, en sentido estricto.

Por otro lado la corriente del existencialismo ateo, del que forman parte, en sentido amplio, Nietzsche, y más estrictamente, el pensamiento que va de Heidegger a Sartre, que suele tomarse, excesivamente, por todo el existencialismo²⁹.

Ambas tradiciones son completas e influyentes, de origen común, aunque de precarios lazos. Pero con una manera de afrontar los problemas que hacen más fácil el diálogo entre ellas que con otras corrientes que tienen su origen en otros supuestos.

Los temas centrales del existencialismo, son la base del pensamiento personalista, de ahí que Mounier haga un particular análisis del mismo, en su obra *Introducción a los existencialismos*, para fundamentar sus propuestas filosóficas.

1.3.2. El espíritu cognoscente es espíritu existente

Después de Kant, especialmente, en la zona de influencia del positivismo científico, la filosofía no puede prescindir de una teoría del conocimiento, pero dándole el sentido de una herramienta o un útil de trabajo. Esto supone que se le sitúa del lado del ser de las cosas y no del ser del hombre.

El existencialismo, como también el vitalismo y la fenomenología, se oponen a entregar al hombre un instrumento antes de conocer al agente que lo va a utilizar, su ser, sus posibilidades y su significación. El valor prioritario será conocer al hombre antes que las leyes del mundo o de las estructuras lógicas. Discute el lugar común del racionalismo, que pretende

²⁹ Cfr. E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 90-91.

que el conocimiento positivo enriquece automáticamente al ser humano en cuanto tal.

Denuncia como algunos filósofos han vaciado el mundo de la presencia del hombre. Han constituido la ficción de un mundo que no lo es delante de nadie, pura objetividad sin sujeto para constatarlo³⁰. Además se sintieron molestos con la existencia misma, considerando la presencia del hombre como un mero despojo e imaginando el mundo como sistema de puras esencias, de puros posibles. Aunque guardaron una cierta película de existencia, vaciaron la noción de ser, de sustancia para rellenarla de nada. Hegel sistematizó este pensamiento esencialista, tal como fue expuesto por el último Schelling, al plantearse por primera vez el término de filosofía positiva o filosofía de la existencia.

Se había olvidado de que el espíritu cognoscente es un espíritu existente, y lo es en virtud de una decisión personal y creadora. Jaspers, Scheler y Blondel afirmarían que el existente busca una verdad que responda a sus aspiraciones, colme sus esperanzas y resuelva sus problemas.

Un existente es:

“un movimiento dialéctico de un pensamiento implícito a un pensamiento reflexivo, de una voluntad sorda y oscuramente voluntariosa a una voluntad querida, y la idea, la llamada, la orden, aunque fuesen trascendentes, deben ir a buscar en el corazón de este movimiento las disposiciones que ellas van a colmar”³¹.

Otro sistema de objetividades que se erige frente al existente, es el llamado por Kierkegaard, *universo de lo inmediato*. Son los *sistemas de tranquilidad*, en palabras de Péguy. Se fomentan las ficciones de la tranquilidad, eliminan todo riesgo y compromiso, incitan al deseo de dejar de ser existentes, libres y responsables que afrontan su destino con lucidez.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 92.

³¹ *Ibid.*, 93-94.

Ya hemos visto como otro enemigo del existencialismo, es la actitud positivista, que fomenta el desinterés filosófico, como modo superior de existencia.

Frente a estos retos, el existencialismo propone como primer acto de la filosofía, la llamada al hombre para que responda a esta vida existente, en toda su intensidad sin escapar a sus responsabilidades. Es el camino que Kierkegaard denomina interioridad o subjetividad³².

La densidad del sujeto es esencial para el éxito y la calidad del acto de conocimiento. El existencialismo tiende a desvalorizar la certeza o la seguridad subjetiva, refugio de la inmovilidad espiritual, en provecho de la pasión viviente y dinámica que une interiormente el existente a la verdad. Llegando a sostener, especialmente Kierkegaard y Jaspers, que lo importante no es la verdad sino la actitud del cognoscente en relación a ella.

El conocimiento es vano sin la actitud interior. Con frase rotunda afirma Kierkegaard que el verdadero conocimiento es el del pensador subjetivo.

“Existir es su primer cuidado; la existencia a su alrededor, su supremo interés”³³.

Sensible a la influencia de Heidegger, Mounier propone abandonar el esquema tradicional de cognoscente que se coloca delante de un mundo al que sistematiza desde fuera. Conocimiento como “ojo del espíritu”. Es tan ambigua esta imagen que tan pronto se hace de él, un receptor, como una fuente de luz que ilumina al objeto.

Marcel afirmará que:

“el mismo acto del pensamiento es un misterio, no enteramente claro para el espíritu”³⁴.

³² Cfr. S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o Un poco de Filosofía*. Traducción de Rafael Larrañeta, Trotta, Madrid 1997, 127.

³³ *Ibid.*, 208.

³⁴ G. MARCEL, *Être et Avoir I*. Traducción de Félix del Hoyo, bajo el título de *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1969, 13-14.

Además, en este acto el cognoscente no se coloca delante del mundo, para mirarlo como un espectáculo desde fuera.

Caracterizar un hombre o una cosa, es el acto más superficial del conocer. Ya que cuanto más penetramos en la realidad, más deja de ser comparable a un objeto puesto delante de nosotros, sobre el que adoptamos puntos de referencia. En su fondo, no se la puede caracterizar³⁵.

El ser es un “concreto inagotable” que no puede ser constatado, sino solo reconocido como se reconoce una persona, e incluso menos reconocido que saludado³⁶. La imagen de la posesión no logra establecer el contacto entre el cognoscente y el ser. No se posee más que lo inventariable. Pero si el ser es inagotable, es, hasta en su más ínfima parcela, lo no inventariable. Así, lo inventariable es el lugar de la desesperación.

Por eso el conocimiento que, sin unirse al libre destino de su objeto, quiere acumular sobre él los puntos de referencia y las determinaciones, es un conocimiento desesperado y desesperante, interminablemente vacío. Esta es la profunda razón que impide que la existencia pueda ser convertida en sistema. El sistema es de repertorio o de instrumento. Pero lo inagotable no se cuenta y lo inapresable no se articula. Esta es la principal dificultad con la que los filósofos existencialistas se encuentran para ajustar en sistema tales panoramas sobre los seres. La cual hace del pensamiento un encaminamiento más que una ordenación; una perforación, más que una construcción.

Dirá Marcel:

“No se trata tanto de edificar como de cavar”³⁷.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 179.

³⁶ Cfr. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*. Traducción de Alberto Gil, bajo el título de *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid 1959, 96.

³⁷ G. MARCEL, *Homo Viator: prolégomènes a une metaphysique de l'esperance*. Traducción de María José de Torres, *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sigueme, Salamanca 2005, 190.

En esta posición antisistemizadora de nuestro conocimiento del ser, Jaspers dirá que el ser está, más que diversificado o articulado, está desgarrado. Así se nos muestra, de una parte como objeto, para los sujetos, como yo, en los sujetos y en-sí, en su trascendencia: El mundo, la libertad y la trascendencia. Tres modos que se repelen y que se atraen al tiempo, en una rivalidad constante, y cada uno es desgarrado en el interior de sí mismo.

El ser sólo se descubre en perspectivas parciales y sin comunicación entre ellas.

Afirma Mounier

“Para nosotros, no hay Ser, sólo hay existentes”³⁸.

Cada existente, por sí mismo, no es pensable para el pensamiento propiamente dicho. El conocimiento solo es aplicable a una conceptualización de su pasado o de su porvenir, pero no a la matriz de la existencia que es el instante eterno en que la libertad se decide en la opción. La existencia es el acto libre, y el acto libre no es inteligible a la mirada del hombre. La existencia es lo que no deviene jamás objeto. Solo se puede evocar en términos de surgimiento. Es el surgimiento original (Ursprung) a partir del cual pienso y actúo. No es un concepto, es un índice que designa un más allá de toda subjetividad.

Se sustituye la preocupación por la totalidad, tan presente en todas las filosofías sistemáticas, por la preocupación por la intensidad, en relación a la existencia vivida o por la autenticidad, en relación a la existencia reflexiva. El conocimiento del ser, es posible describirlo o comprenderlo en sus zonas más exteriores. El ser no puede ser descifrado por la sola razón.

Marcel inicia un recorrido por el idealismo filosófico para encontrar un método adecuado al conocimiento de los existentes. Parte de la descripción de un ser completamente objetivado, enajenado de su existencia. Esta objetivación será para Berdiaev y Chestov la definición de la inexistencia. Y plantean la necesidad de descubrir un misterio, una plenitud de ser, que no se reduzca a

³⁸ E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 99.

aparición que tenemos ante los ojos. Una plenitud que me invade, me sofoca o me exalta, me interroga.

A Sartre por ejemplo le obsesiona el miedo a ser englutido por el ser.

Pero la esencia del misterio es, no estar todo entero frente a mí. La filosofía existencial nos invita a una verdadera inversión del punto de vista de la objetivación. Se plantea la filosofía como conversión, más que adquisición. Y esta conversión en dos aspectos: uno es como recogimiento³⁹ dirá Marcel, y desarrollará este como recobrar mi ser en el flujo de la vida. Y como tensión, combate incesante. Al ideal racionalista de la objetividad, de la imparcialidad, los filósofos existencialistas oponen una concepción militante de la inteligencia. La inteligencia no es neutral.

Pretenden liberarse del prejuicio de mantenerse fuera del objeto para favorecer al conocimiento. A diferencia del conocimiento de la ciencia, el conocimiento está unido a una participación íntima del sujeto cognoscente en la vida del objeto, a un riesgo corrido con su objeto⁴⁰, como señalará Landsberg.

El existencialismo niega a las categorías racionales el monopolio de la revelación de lo real. Es constante en Heidegger que estamos afectados por realidades que, sin ser propiamente inconscientes, no llegan a atravesar el umbral del conocimiento. En ese caso se desarrollan por sentimientos fundamentales (*Stimmung*), cuya capacidad de revelación es superior a la capacidad explicativa del conocimiento que los desarrolla. Sentimientos que no tienen que ver con el éxtasis de la afectividad, sino con una especie de visión a la vez global y lateral, distinta de la visión clara. Así es como conocemos nuestra situación fundamental en el mundo. Plenamente vivido por nosotros, y sin embargo no es ni clara ni originalmente conocido por nosotros.

³⁹ Cfr. MARCEL, G., *Être et Avoir I*, cit., 164.

⁴⁰ Cfr. P. L. LANDSBERG, "Réflexions sur l'engagement personnel", *Esprit*, 1937, nov.

1.3.3. El drama de la existencia humana

Todos los existencialismos viven en un clima de dramática filosófica en torno al hombre, fundamentada entre otros motivos, en las antinomias y desgarramientos permanentes que vienen implicados por la naturaleza misma de la libertad. Así lo expresa Kant al comienzo de la Crítica.

“La razón humana tiene el destino singular en uno de sus campos de conocimiento de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar, por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”⁴¹.

Tanto en su paradigma cristiano como en el ateo, el existencialismo subraya la contingencia del hombre. Para unos, cada contingencia singular es debida a la contingencia original del acto creador gratuito, y para otros a la irracionalidad pura y al absurdo brutal.

Pascal aborda el tema de la impotencia de la razón, llegando a afirmar que:

“no somos más que mentira, duplicidad, contradicciones, y nos escondemos y disfrazamos a nosotros mismos”⁴².

La mezcla de saber y no saber, forma el nudo de lo incomprensible en Pascal. La certidumbre de las certidumbres, el acto de fe central es, para la razón, una antinomia, y su solidez está compuesta por el mutuo reforzamiento que se conceden los dos polos de la antinomia. Toda filosofía existencialista es por esencia dialéctica. Y esta dialéctica se desarrollará en el desenvolvimiento histórico o en la relación trascendental, o se compondrá de ambas. Pascal sostiene la dialéctica hasta los límites de la razón, pero en contacto con ella. Lo incomprensible no es lo absurdo. Nada es puramente verdadero, no tenemos

⁴¹ I. KANT, Kr. r. V. A XVII.

⁴² B. PASCAL, *Pensées*. Traducción de Mario Parajón, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 1998, 377.

verdad y bien, más que en parte, y mezclado de malo y de falso⁴³.

La existencia misma del absurdo nos enseña que, la sinrazón del mundo tampoco es la conclusión de una indagación, sino la expresión de una opción previa tan deliberada como la de la razón. Se constituye así una filosofía de la impotencia, una privación del horizonte que precisa toda intencionalidad para cubrir su necesidad de sentido.

En medio de esta visión tan desolada del hombre, éste es arrojado a la conciencia de su desdicha, resultando un poder ser, o un impulso, un salto (Aufsprung, Absprung), un ser-por-delante-de-sí (sich-vor-weg-sein), que Jaspers y Heidegger llamarán su trascendencia.

Dentro del pensamiento existencial del siglo XX, Jaspers es uno de los representantes más significativos del paradigma cristiano. El hombre, piensa, tiende hacia un más allá de su existencia. El mundo en que se desenvuelve la vida humana es una constelación de cifras, de signos que a la vez que nos limitan apuntan más allá del límite.

Aún cuando Heidegger no suele reconocerse como ateo, él y Sartre son modelos de una concepción atea de la existencia.

Para Heidegger solo existe el mundo del hombre, y éste es proyectado hacia fuera y delante de él, sin cambiar el mundo. El ser humano no es lo que el decreto eterno e inamovible de una esencia le ha impuesto ser; es lo que él ha resuelto ser: Autodeterminación. Él es su existencia; él es lo que él se hace. Sus modos de ser son maneras concretas de existir que cada vez lo comprometen por entero y lo conducen hacia delante en la aventura de sí mismo. Pero el existente (Dasein) no es por entero ese salto creador. Este salto es potencia de reflexión o potencia de expansión, enriquecimiento considerable de su ser con

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 385.

respecto al ser bruto de la existencia pasiva e inmóvil, por tanto en su manera de ser, se revela un ser-más en el seno del ser⁴⁴.

Sartre, por su parte, afirma que el hombre, viene constituido por el ser de la conciencia, el ser-para-sí. No es un ser-más, sino una descomposición del ser. Esta descomposición solo es posible porque se ha producido una fisura en el ser por la cual se ha introducido subrepticamente la nada⁴⁵.

El salto ontológico toma, de este modo, significaciones opuestas en las dos tradiciones existencialistas. La apertura o no apertura a la transcendencia es el criterio de su discernimiento.

La alienación, es también, un lugar central en la filosofía existencialista. Se percibe la vida como una amenaza, fuera de mí, dirigida hacia mí. El hombre es un ser amenazado, sin que esta situación le sirva de señal o alerta de algo fuera, mejor que yo. La amenaza es absolutamente negativa, la negación de mi propia existencia y por ello mismo, una alienación sin referente positivo. Es la alienación (entäusserung) hegeliana sin el componente positivo de realización (emtfremdung)⁴⁶.

“Ahora bien, este obrar y este devenir en que la sustancia deviene real, es el extrañamiento de la personalidad, pues, el sí mismo, valedero de un modo inmediato, es decir, sin extrañamiento, en y para sí, es sin sustancia y juguete de aquellos elementos tumultuosos, su sustancia es su enajenación misma y la enajenación es la sustancia”⁴⁷.

Esta expoliación de mi existencia, va ligada a la finitud y a la urgencia de la muerte. La existencia humana es ser-para-la-muerte. Vivir auténticamente es vivir en la espera constante de la muerte, de su inminencia posible. Pero la muerte es la

⁴⁴ Cfr. E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 110.

⁴⁵ Cfr. J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1972, 119-121.

⁴⁶ Cfr. G. W. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1985, 287.

⁴⁷ Comenta Hyppolite: “Double mouvement qui sera caractéristique du monde de la cultura ; en s’alienan, en se formant a l’universelle, le Soi se relie a la substance et a même temps, il produit et anime cette substance même. Cfr. G.W. HEGEL, *La Phénoménologie de l’Esprit*, Aubier, Paris, trad. Jean Hyppolite, vol. II, nota 2, 30.

contingencia absoluta, no puede dar un sentido a la vida, ya que quita a la vida, toda significación.

La muerte representa mi total desposesión.

Afirmará Sartre que:

“la historia de una vida, sea cual fuera, es la historia de un fracaso”⁴⁸.

Para Heidegger la muerte es siempre una interrupción en donde se hace presente la posibilidad de lo imposible. Por esto es lo más absurdo porque el hombre se encuentra en la muerte.

“Cuanto más desembozadamente se comprende esa posibilidad, tanto más puramente, precursa, el comprender la posibilidad como el de la imposibilidad de la existencia en general. (...) “La muerte es la posibilidad de la imposibilidad”⁴⁹.

El existente es el ser escondido, privado de comunicación directa: el secreto es la reserva donde se guarece el ser.

Pero el tema principal del existencialismo es, paradójicamente, el de la nada. En Sartre, el ser de la realidad humana es más que ser, falta de ser, fisura en la plenitud del ser, es nada. Quisiéramos ser en-sí, plenitud acabada, pero quisiéramos serlo a la manera del para-sí, en el surgimiento y el progreso. Así la existencia humana es, por naturaleza, una existencia vana que alimenta una conciencia desgraciada. La existencia humana más espontánea es la decepción absoluta.

Tal es la ambigüedad de la dramática existencialista. Unas veces pone a flote una resurrección patética de la existencia; otras, el delirio de la nada.

⁴⁸ J. P. SARTRE, *El ser...*, cit., 561.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, FCE, Madrid 1984, 280.

1.3.4. La existencia humana: Dialéctica de conversión

Se da una estrecha relación entre las preocupaciones que acechan al pensamiento existencial y los centros de interés del personalismo.

Para Berdiaev la filosofía existencial es una filosofía personalista, y el sujeto del conocimiento es la persona humana⁵⁰.

El existencialismo ha servido de señal de alarma que incita el despertar de la reflexión personalista de los últimos años, un *personalismo un tanto crispado*, en expresión de Mounier. Pero, en el existencialismo, propiamente dicho, su reacción frente a todo sistema idealista o materialista, le mueve a reducir al existente a su individualidad aislada. Lo cual hace peligrar el universo del existente, produciendo en el individuo una dispersión de decisiones, arbitrarias e incommunicables, que dará lugar a un mundo invivible e impensable.

La vida espiritual del yo es el lugar de una dialéctica incesante, cuya tensión es, a la vez, irresoluble y creadora. Por todas partes aparece el llamamiento a la interiorización y el rechazo al aislamiento egocéntrico. La interioridad exige una constante componente dialéctica de exterioridad. Existir es distinto a vivir solamente la vida, mi vida. La vida personal no nace totalmente formada y acabada con la vida individual. Cada individuo debe recomenzar la conquista de sí mismo. Es la dialéctica de conversión propia de todo existencialismo. Una fuerza nos conduce a la pérdida de la existencia y otra nos llama infatigablemente a la reconciliación con nosotros mismos⁵¹.

El existente está siempre situado en la posibilidad de optar entre dos modos de vida: la vida auténtica y la inauténtica. Existe el riesgo de interpretar la existencia humana como si se tratase

⁵⁰ Cfr. N. BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, París 1936, 74.

⁵¹ Cfr. E. MOUNIER, Introducción a los..., cit., 130.

de uno más entre los objetos por los que el existente está preocupado. El hombre de la existencia inauténtica vive en el mundo del “se”, o del impersonal: rinde culto de la banalidad media, a la existencia desparramada e irresponsable. Disfruta de quietud espiritual y de seguridad vital, alienado en las cosas exteriores, ahoga en su raíz, el deseo de participación y de comprensión. El existente, el sí-mismo, desaparece bajo el “se-mismo”, anónimo e irresponsable. El ser inauténtico acaba por considerarse una cosa entre las cosas. Mantiene una huida perpetua ante la responsabilidad personal.

La muerte espiritual desencadena la indiferencia, quien quiera vivir, más allá de la pura biología, debe decidir en la elección; éste es el primer efecto de la conversión. La indiferencia no entra en la posibilidad de elegir, y es esta, la que permite pasar del vivir al existir. El elegir sustituye al simple vivir. Se pasa del vivir estético al vivir ético.

Usando la libertad, el hombre llega a ser lo que es. El primer paso de la conversión existencial, consiste en hacer que todo hombre adquiera la conciencia de que es enteramente responsable de su existencia, y de que, tomándose de esta manera a su cargo, se hace dueño y poseedor del mundo entero⁵².

En la perspectiva existencial la vida personal es ferviente y móvil, desde una perspectiva atea da vueltas y vueltas sobre la nada y desde la perspectiva cristiana, se eleva a plenitud. El lazo común de estas diversas tendencias es el predominio de la voluntad de liberación sobre el cuidado de organización⁵³.

⁵² Cfr. J.P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*. Traducción de Francisco Caballero Quemades y Miguel Corella Lacasa, *El existencialismo es un humanismo*, Santillana, Madrid 1996, 24.

⁵³ Cfr. E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 136.

1.3.5. La existencia humana: compromiso y situación en el mundo

Los filósofos existencialistas comparten el movimiento general de reacción frente al subjetivismo moderno. Proponen la imagen del surgimiento, de la irrupción. El hombre es ser-en-el-mundo, siempre situado, de antemano. Las dos corrientes del pensamiento existencial, se aproximan en este punto, al entrar en contacto con la condición del hombre.

Es un error querer que el hombre se comporte con indiferencia ante el mundo. Pues, yo nazco con una situación en el mundo y este puesto es el mío, es “mi” situación. Mi situación me inserta en mi mundo, que es, a la vez, mundo percibido y mundo sobre el que actúo. Es imposible para el existente un ponerse fuera del mundo para abarcarlo en su totalidad, como un dato exterior. Lo que yo tomo por mundo objetivo es un compromiso entre diversas visiones del mundo y la mía. Yo no soy espectador.

Mi situación no es una concurrencia de circunstancias objetivas que yo pudiera expresar en esquemas claros. Yo estoy en mi situación antes de elucidarla y de elucidarme con ella, y el mundo, está de la misma manera, con nosotros. Ni es tampoco una visión subjetiva; el mundo siempre desborda la conciencia que pueda hacerme de aquella situación, me conduce delante de mí y de mis representaciones. Me apremia como en un determinismo, sin embargo solo será mía si la asumo con mi libertad.

No hay mundo sin sujeto, ni sujeto sin mundo. Es el hombre el que da al mundo su significación de mundo, uniéndolo a sí mismo. El ser del hombre es un ser histórico. No hay historia más que en referencia a una existencia humana. Y no hay existencia humana más que en la historia. Yo habito en el mundo hasta sus extremos y él me habita hasta en mi intimidad. Sus presiones son provocaciones, ya que los problemas que me plantea dependen de las mismas respuestas que yo les doy.

En el existencialismo tiene tanta importancia el mundo de la interiorización como el del compromiso. No se trata de afirmar la subjetividad frente al mundo objetivo, sino de realizar la salvación de la interioridad en y por el nuevo mundo técnico. El objeto es objeto para el hombre. El mundo lo es ante el hombre. Pero en este ser-para, del mundo, el existencialismo subraya demasiado exclusivamente el “para”, con menoscabo del “ser”. Se hace necesario reconciliar las posturas que se adoptan por parte del Marxismo y del Existencialismo.

El marxismo originario, el de los Manuscritos de París, era un humanismo más que un naturalismo, mientras que el existencialismo contemporáneo se muestra preocupado por integrar la existencia objetiva⁵⁴.

1.3.6. Existencia humana: comunicación entre existentes

El problema de “el otro” es una conquista de la filosofía existencial. En la filosofía clásica había sido desplazado, mientras que en el existencialismo ocupa un puesto central. La preocupación por la naturaleza de la relación que une una existencia con otra existencia, no solo a su organización social, es clave en el existencialismo⁵⁵.

En este sentido apunta la crítica, al peligro de alienación que amenaza a todo existente cuando considera sus relaciones con los hombres, únicamente, en el plano de la organización. La comunicación directa y exterior de contenidos constituidos a priori, entre existente y existente, está excluida como medio de comunicación propio de los existentes.

Sartre hace un análisis de esta comunicación. El otro no es solamente aquel que yo veo, sino que es el que me ve. Yo veo el

⁵⁴ Cfr. E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 145.

⁵⁵ Cfr. M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1998.

otro-objeto, pero al mismo tiempo soy visto por el otro-sujeto, como un objeto.

Llega a afirmar Sartre que:

“la mirada del otro me constituye, pues, en objeto dentro de su campo. El otro es para mí -un sistema ligado de experiencias fuera de mi alcance, en el cual yo figuro como un objeto entre los otros-”⁵⁶.

Y añade:

“Ante él, me convierto en un ser-para-el-otro; yo lo soy pero no dispongo de mí. El otro se convierte para mí en una amenaza. Por el otro caigo literalmente en el mundo, todo mi ser se ha salido de mí y se ha quedado expuesto sin defensa”⁵⁷.

La respuesta debe consistir en recuperarme como libertad, volver a tomarme por sujeto y fijar al otro en objeto y no dejarle oportunidad de ser sujeto. En Sartre la relación con el otro es el origen de la culpabilidad y del odio.

Para Sartre la comunicación entre dos existentes es la relación entre dos propietarios que disputan unos bienes, jamás entre dos existencias que intercambian su superabundancia. En Sartre solo se considera el ser-para-otro como usurpación, apoderamiento del bien y avasallamiento de la persona. Es un mundo de obsesión posesiva. El mal que impide la comunicación de las libertades o de las existencias es un mal que suscito yo mismo, desde el momento que me hago indisponible. Es el *en-sí* de Sartre, inmóvil e improductivo.

La salida a esta situación, propuesta por Gabriel Marcel, se abre a la esperanza. Cuando me coloco en relación a mí mismo y al otro, en actitud de disponibilidad, estoy abierto al mundo y al otro, yo me presto a su influencia, sin desconfianzas sistemáticas. Sentimientos como la admiración⁵⁸, dirá Marcel, que me arrancan de mí mismo, la fidelidad creadora, en la que los datos

⁵⁶ J. P. SARTRE, *El ser...*, cit., 283.

⁵⁷ *Ibid.*, cit., 321.

⁵⁸ Cfr. G. MARCEL, *Filosofía concreta*, cit., 76.

de mi compromiso se modifican perpetuamente, hacen que el otro aparezca como manantial bienhechor y necesario, de renovación y creación.

La mirada del otro, desde esta disponibilidad me trastorna, en cuanto que me despoja de mi opacidad egocéntrica, como obstáculo que soy para mí en la soledad. Solos, no nos conocemos bien y nos juzgamos mal. El pudor o la vergüenza me recuerdan que no soy solamente el instrumento pasivo de la naturaleza y de sus fines. Tengo vergüenza, luego existo, en el sentido pleno de la palabra. Existo como un ser trascendente, hecho para liberarse perpetuamente de sí mismo, de sus acciones, de sus pasiones, de sus perfecciones paralizantes.

El con-el-otro, el nosotros, sigue rigurosamente a la concepción que nos habíamos hecho del para-otro. Es diálogo, encuentro, comunicación de los sujetos, donde trato al otro como libertad, colaboro a su libertad y él para la mía. En el tú, nosotros nos descubrimos y por él nos elevamos. El reencuentro en el nosotros, crea un universo de experiencia que no tendría realidad sin este encuentro⁵⁹.

Al individuo solo puede colmarle el diálogo de existente a existente. Para entrar en él, tengo que asegurar primero mi existencia, y esto no lo puedo hacer más que con el otro y por el otro, queriendo que él mismo esté en su verdad tal como yo me esfuerzo en estar en la mía. La soledad del impulso existencial hace que esta cooperación sea, a la vez, combate y desgarramiento, tanto como amor y comunión. Aunque la comunión no puede nunca superar por completo el desgarramiento del ser.

1.3.7. La existencia humana: como autarquía

La existencia humana se presenta en estado de tensión entre una hiperactividad del sujeto por la fuerza de su responsabilidad

⁵⁹ Cfr. M. NÉDONCELLE, *La Réciprocité des Consciences*, Montaigne, París 1942.

eterna o solitaria, y este fuerte impulso, también eterno, hacia la inactividad, que se puede comparar con el movimiento hacia el no-saber, la *docta ignorantia*, por donde las teorías místicas del conocimiento, introducen en el saber, una dimensión de trascendencia. Para los existencialistas el plano de la conducta es, al contrario, el de la decisión, del compromiso, de la aceptación de lo trivial, de la transfiguración del fracaso, de la responsabilidad total y prospectiva.

Sartre precisa que en el hombre no hay datos, sino tan solo conductas; para la realidad humana, ser se reduce a hacer⁶⁰. Esa realidad no recibe sus fines ni de fuera ni de una naturaleza interior, sino que los produce.

Sartre afirma que:

“Somos una libertad que elige, no elegimos ser libres, estamos condenados a la libertad. La libertad está limitada por lo que ella es. De esta manera sea cual fuere el plano en que nos situemos, los límites que una libertad encuentra, los encuentra en una libertad. Todo me es una oportunidad. Mi libertad depende enteramente de la libertad de los otros”⁶¹.

Pero la libertad vivida no encuentra verdaderamente el obstáculo, puesto que es ella la que lo pone, y no encuentra jamás sus límites supremos. Estos no le vienen de fuera, sino de una especie de flojedad de su propia naturaleza⁶². Aunque aquí la libertad es una perpetua interiorización de la contingencia, es indigencia de ser. En definitiva la libertad es una simple aceptación del destino, una necesidad comprendida y asumida.

La oposición entre las dos modalidades de existencialismo es clara. El existencialismo trascendente y cristiano de Kierkegaard, Jaspers y Marcel, coloca la acción en tensión entre una superabundancia creadora y un recogimiento purificador. Mientras que el existencialismo de la inmanencia y ateo, la pone

⁶⁰ Cfr. J. P. SARTRE, *El ser...*, cit., 555.

⁶¹ J. P. SARTRE, *El existencialismo...*, cit., 83.

⁶² Cfr. J. P. SARTRE, *El ser...*, cit., 619.

en disputa entre una ética de la acción por la acción y un consentimiento en la necesidad del mundo, necesidad de lo absurdo. El hombre, pasión inútil que alimenta una pasión vana.

El peligro de una acción desprovista de todo orden previo al que considera envolvente, es, el de estar abierta sin defensa a lo inhumano.

Y se hace necesaria:

“una cierta idea de hombre revelada en la historia, pero trascendiendo a la historia”⁶³.

1.3.8. La verdad, es en la existencia humana

Ante la cuestión de la verdad, el existencialismo oscila entre dos polos. El polo kierkegaardiano que desconfía de la objetividad y el polo de los fenomenólogos que han intentado unir una teoría del ser a la teoría de la existencia, salvando a un tiempo, autenticidad y verdad.

Para Kierkegaard la objetivación asfixia la existencia misma. Entiende por ella, el sistema, y tras de él, la inmovilidad espiritual de la certidumbre, en la cual la verdad vivida deviene, objeto-cadáver.

La naturaleza de esta la configura como destinación de un existente, que la aprehenda por creencia y no por certidumbre. La certidumbre eliminaría el factor riesgo y la pasión, no estaría abierta a la libertad, sino que llevaría solamente a derrumbarse en un objeto, en un registro muerto.

Por esto la filosofía debe renunciar a la tentación de la idea tradicional de verdad, que conlleva una estrechez profunda; debe renunciar a la organización. La verdad jamás me conduce a “la” verdad, sino a “mi” verdad de existente en busca del sentido de la existencia, a través de mi propia existencia. Yo no puedo salirme de esta verdad, me mantengo englobado en ella; ella es para mí

⁶³ E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 172.

solo verdad, despertar y vida. Ella es invocación, llama hacia el otro, puede despertar a otro a “su” verdad. No hay sino esos existentes concretos que hay ahí. Toda expresión de la existencia, surgida de lo inefable, es ambigua. Aunque una filosofía de la condición humana es siempre una filosofía de la esencia.

El objetivo es una nueva posición de la objetividad, en cuanto, mediación o aparecer de la existencia. Toda la filosofía existencial está trabajada interiormente por la preocupación de unir la existencia y la verdad. La crítica existencial al esencialismo, desestima la manera de presentar la esencia como un objeto tan abstracto, de modo que la esencia que no existe, parezca ofrecer la misma naturaleza y consistencia que la esencia que existe y que la existencia no sea más que un simple complemento contingente de la esencia. El esencialismo desde Avicena, y en clara referencia a Platón, desemboca en esta hipertrofia de la quiddidad y olvido del existir. La crítica existencial nos ha acostumbrado a considerar que, toda esencia real es la esencia de un acto, y que, por tanto, la esencia es el complemento de la existencia, y no a la inversa⁶⁴.

Una vez revitalizada o re-existencializada la esencia de este modo, no hay en ella ese corte mortal que obligaría a la existencia a afirmarse contra toda inteligibilidad. La existencia y su ser inteligible bajo la mirada del hombre, nos conduce hacia la verdad.

Aunque el existente no conoce jamás la verdad sino un pequeño número de verdades, y aunque no busque la verdad en general, está unido a un espíritu de verdad que le arrastra a romper la complacencia de sí y perseguir el universal viviente, indisolublemente Vida y Verdad.

El horizonte de verdad que descubre de este modo, es cada vez más ancho, a medida que se desprende de su *sí mismo*. Se aparta del marco impersonal en el que el existente se convertiría, de espíritu subjetivo en espíritu “objetivo”. Ese horizonte de

⁶⁴ Cfr. E. GILSON, *L'Existence*, Gallimard, Paris 1946.

verdad es una relación suprapersonal con la cual queda ligado en una relación personal⁶⁵.

Por esta razón, porque el horizonte de verdad es interpersonal, el método existencialista de aproximación a la verdad, sólo puede ser dialéctico.

1.3.9. El ser trascendente de la existencia humana

El pensamiento moderno está desde Nietzsche, obsesionado y atenazado por la fobia del “trasmundo”. Y es que el ser, en su vida más íntima nos sugiere un ser-de-detrás, un espesor ontológico.

La idea de ser nos acerca a aquello de lo que no puedo disponer cuando me coloco delante de él, y que me es dado en parte. Desde el interior, es aquello que sobrevive a sí mismo. Aceptar el ser es aceptar que haya, delante de mí, otro distinto de yo mismo, y en el ser, otro-ser que el ser actual. Tenemos ahí una potencia positiva del movimiento: la plenitud no actual, movida por una superabundancia interior. La plenitud creadora ocupa una situación central en la ontología existencial. Expresa, a la vez, la abundancia y la carencia que caracteriza nuestra experiencia del ser⁶⁶. Hay pues, en la dialéctica existencial un eco de la erótica platónica⁶⁷. El deseo, símbolo del filosofar, hijo de la Miseria y la Conquista⁶⁸.

Sartre rompe en dos esta dialéctica de plenitud y movilidad interior en el ser. Por un lado, el ser-en-sí, en él, todo está en acto, es una fatal inmovilidad. Ese constituye como plena positividad, sin reserva, algo insólito, insolente, que está de

⁶⁵ Cfr. E. MOUNIER, *Introducción a los...*, cit., 179-180.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, 182.

⁶⁷ Cfr. El estudio de A. VALLEJO CAMPOS, “El fantasma de Helena: el papel de la razón en la concepción platónica del amor”, *Revista de Filosofía*, n° 30, 2001.

⁶⁸ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, Labor, Barcelona 1982.

más⁶⁹. Se define al ser bajo el aspecto del objeto, arrojando del mismo toda espontaneidad e interioridad. Se elimina, por otra parte, al *para-sí* que es la *nada-del-ser-en-sí*, la huida del *en-sí*. Hay en Sartre un rechazo constante al encuentro. De ahí que constituya el ser que está frente al hombre, de modo que no tiene nada que ofrecerle, sino el afán de atraparle para reabsorberlo. En el fondo, trasluce el rechazo a descubrir y dejarse acompañar, arrastrar por el ser, que me lleva a una trascendencia de la que ni soy el autor ni el dueño. Esa huída del ser desemboca en una ontología de la nada. Es el movimiento de ir siempre más lejos, que atraviesa el ser como su movimiento interno.

Aparece por todos los caminos del existencialismo, la noción de trascendencia, aunque en cada corriente, toma sentidos radicalmente heterogéneos. Trascender es sobrepasar en un movimiento. Es el *superar* (*aufheben*) hegeliano. A pesar del distinto sentido que cada cual, le da a la trascendencia, se mantienen tres nociones irreductibles: La *noción estática* de corte o fisura ontológica de la que Sartre hace un gran uso. La *noción prospectiva* de proyecto, es la *trascendencia* del ser humano perpetuamente arrojado delante de sí, sin por ello ser elevado a un modo de ser superior o a una plenitud más acabada, de modo que puede entenderse como inmanencia proyectiva, ya que el existente se proyecta hacia sí mismo, sentido usado por Heidegger. Y por último, la *trascendencia propiamente dicha*, que late en el corazón de la existencia, la experiencia de un movimiento infinito, o al menos indefinido hacia un ser-más, movimiento inherente al ser.

Las dos primeras nociones son comunes a todo el existencialismo. Para el existencialismo, la naturaleza da saltos de un orden a otro, de un estadio espiritual al otro, de un modo de ser al otro. Todos presentan la movilidad prospectiva del ser humano. Pero la trascendencia, propiamente dicha, solo se encuentra en el existencialismo cristiano.

⁶⁹ Cfr. J. P. SARTRE, *El ser...*, cit., 11-33.

La trascendencia, tomada en este último sentido, se presenta como inexhaustibilidad del ser, rebasamiento, riqueza no descubierta del ser, que aparece más inagotable cuanto más se extiende mi investigación.

Se añade la experiencia del desbordamiento, en la que yo no puedo contener mi existencia. No son todas las experiencias del ser percibidas como plenitud, sino también como desdicha. Pero hasta esos límites con las que tropiezo sin poder dominar, me revelan el lejano absoluto, lo inabordable. El tener que elegir introduce el límite en la existencia y convierte la experiencia del límite, en un doble inseparable de la experiencia de superabundancia. El límite no invita a detenerse sino al salto. La existencia es libertad y por eso, no totalmente formalizable racionalmente. El ser trascendente no puede, bajo el punto de vista del pensamiento, inmovilizarse como si fuera un objeto. El existencialismo cristiano tiene su modelo en la fe, modo específico que tiene el existente de aprehender la existencia. La fe se contrapone a la seguridad. La trascendencia viene exigida porque el ser no puede producir una verdad clara, agotable y perfectamente comunicable. Esta impotencia del ser le obliga a salir fuera de sí, a trascender.

Únicamente, un pensamiento dialéctico puede expresar esta mezcla de ser y nada, de saber y no-saber, que es el mundo del ser trascendente. El tormento de la existencia, exige un contrapunto de lenguaje, puesto que la lógica, la gramática y el estilo clásico, son insuficientes.

Se evidencia el denominador común de la reacción existencialista al esencialismo, que ha supuesto una tarea mediadora entre la razón y el espíritu, empujando al hombre hacia la plenitud de la existencia.

1.4. Una filosofía de la existencia personal

1.4.1. Introducción

Después de analizar, las claves de reflexión existencialista de las que parte Mounier, nos interesa adentrarnos en su aportación original.

Esta pretende conciliar dos fuerzas, a las que la revista *Esprit*⁷⁰, desde 1932 da continuidad a través de sus investigaciones y estudios: la renovación existencialista y la renovación marxista. La primera, ha reavivado la temática personalista, afrontando los problemas de la libertad, la interioridad, la comunicación, el sentido de la historia. Y la segunda, ha procurado liberar al pensamiento contemporáneo de las mistificaciones idealistas y vincular la filosofía con los problemas de la ciudad moderna.

1.4.1.1. El término “personalismo”

La palabra “personalismo”⁷¹, empezó a ser utilizada por Renouvier en 1903 para calificar su propia filosofía, aunque cayó luego en desuso.

Algunos pensadores norteamericanos la han empleado después de la publicación de la obra del poeta Walt Whitman *Democratic vistas* (1867). Reapareció en Francia hacia 1930

⁷⁰ *Esprit* se fundó en 1932. Cfr. Su colección y E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Aubier, 1936 (Obras I); *¿Qué es el personalismo?* 1947 (Obras III). Sobre un aspecto particular: *Personalismo católico: Esprit* (febrero-marzo-abril de 1940) retomado en *Libertad bajo condiciones*, 1947 (Obras I).

⁷¹ Para una introducción general y actual al personalismo, cfr. J. M., BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

para designar los primeros artículos de la revista *Esprit* y está presente en el interés de algunos grupos cercanos (Ordre Nouveau, etc.) durante la crisis política y espiritual que atravesaba, entonces, Europa.

En el Vocabulario Filosófico de Lalande, aparece en su 5ª edición de 1947: “Doctrina moral y social, fundada en el valor absoluto de la persona y expuesta en el *Manifeste du personnalisme* (1936) de Emmanuel Mounier y desarrollada en la revista *Esprit*...”⁷².

En contra del uso corriente, el Diccionario Larousse, convierte el término en un sinónimo de egocentrismo. La significación de esta expresión, sigue un recorrido zigzagueante y disperso. Refleja una inspiración original de Renouvier y Mounier, que busca y ensaya sus caminos.

Pero lo que hoy llamamos personalismo, no es una novedad. El universo de la persona es el universo del hombre. No sería concebible haber esperado al siglo XX para explorar ese universo, aunque fuese bajo otro prisma y otras denominaciones. El personalismo más actual se inserta, como veremos, en una larga tradición.

La filosofía de la persona, es más que una actitud, aunque no se presenta como sistema. No rehuye la sistematización, pues, el orden del pensamiento es indispensable: Conceptos, lógica, esquemas de unificación, no son útiles solamente para fijar y comunicar ideas que sin orden, se disolverían en intuiciones opacas y aisladas; más allá de esta necesidad metodológica, sirven para sondear la profundidad de esas intuiciones: Son instrumentos de descubrimiento al mismo tiempo que de exposición. Porque determinan estructuras.

A partir de su afirmación central: la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de las estructuras personales y sociales un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva. Nada hay que pueda repugnar más profundamente a Mounier, que la predilección, tan

⁷² A. LALANDE, *Vocabulario filosófico*, 5ª edición, PUF, Paris 1947.

común, por un aparato de pensamiento y de acción que funcione como un distribuidor automático de soluciones y de consignas, barrera para la investigación, seguro contra la inquietud, la prueba y el riesgo⁷³.

En realidad, es más apropiado hablar de “personalismos”. Se han dado en el siglo XX, un “personalismo cristiano” y un “personalismo agnóstico”, que difieren en sus conceptos básicos aunque son abundantes las aproximaciones que les hace merecedores de ser incluidos en el término genérico de “personalismo”.

1.4.1.2 La definición de “personalismo”

No comienza el personalismo definiendo el concepto de persona. La razón, que tiene ya implicaciones importantes en el campo de la fenomenología, porque solo se definen los objetos exteriores al hombre y que pueden colocarse bajo la mirada. La persona, por el contrario, no es un objeto. Es más bien, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto. Es un error que el personalismo exige superar, creer que, se debe tratar a los hombres en serie, sin tener en cuenta las sutiles diferencias individuales.

Afirma Mounier que:

“La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto al que conoceríamos desde fuera, como a los demás. Es la única realidad que podemos conocer y que al mismo tiempo hacemos desde dentro. Presente en todas partes, no está dada en ninguna”⁷⁴.

Sin embargo, no queda la persona confinada en el territorio de lo indecible. Una experiencia rica que penetra en el mundo se expresa mediante una creación incesante de situaciones, de reglas y de instituciones. Esta naturaleza propia de la persona

⁷³ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo...*, cit., 451-452.

⁷⁴ *Ibid.*, 453.

tiene un carácter indefinido, en el sentido que siempre queda como posibilidad de elección, como virtualidad, nada que pretenda expresarlo y determinarlo, lo agota, y nada de cuanto lo condiciona lo somete. Así como no es objeto visible, tampoco es un residuo interno, una sustancia oculta bajo nuestros comportamientos, un principio abstracto de nuestros gestos concretos: Esto sería todavía una manera de ser objeto, o fantasma de objeto.

“Es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto como movimiento de personalización”⁷⁵.

Nadie puede ser condicionado ni obligado a realizar esta experiencia sin caer en flagrante contradicción.

Hay, pues, dos maneras de expresar la idea general del personalismo.

Se puede partir del estudio del universo objetivo, mostrar que el modo personal de existir es la más alta forma de la existencia, y que la evolución de la naturaleza prehumana converge sobre el momento creador en que surge esta culminación del universo. Se dirá, entonces, que la realidad central del universo es un movimiento de personalización y que las realidades impersonales, (la materia, las especies vivientes, las ideas), no son más que “pérdidas de velocidad” o “desfallecimientos” de la naturaleza en el camino de la personalización.

En la medida en que una tal descripción sigue siendo objetiva, no presenta sino en forma imperfecta, una realidad que, primordialmente, no es objetiva.

Las referencias de Mounier a la obra de Teilhard de Chardin, son suficientes, para mostrar la huella de su influencia o por lo menos, de un modo de pensar paralelo⁷⁶.

⁷⁵ *Ibid.*, 453.

⁷⁶ Cfr. E. MOUNIER, *Tratado del caracter...*, cit., 83. Se compara la curvatura en física con la curvatura de la personalidad.

Se advierte ya la paradoja central de la existencia personal, en cuanto modo específicamente humano de existencia. Frente a la inercia de la materia, en la que está inserta, la persona, debe ser incesantemente conquistada; la conciencia misma, sólo de manera lenta se libera del mineral, de la planta y del animal que pesan en nosotros. La historia del personalismo en sentido amplio será, pues, paralela a la historia de la persona. No se desarrollará solamente sobre el plano de la conciencia, sino, en toda su amplitud, sobre el plano del esfuerzo por humanizar la humanidad⁷⁷.

1.4.1.3. Aproximación a la historia de la filosofía personalista⁷⁸

En la Antigüedad hasta los inicios de la era cristiana, el hombre es absorbido por la naturaleza, la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses. La esclavitud no choca a los espíritus más altos de aquellos tiempos. Los filósofos sólo estiman el pensamiento impersonal y su orden inmóvil, que gobierna la naturaleza lo mismo que a las ideas. La aparición de lo singular es como una imperfección en la naturaleza y en la conciencia.

Platón pretende reducir el alma individual a una participación de la Idea, por parte de la naturaleza y de la ciudad. La inmortalidad individual, para él como para Sócrates, no es más que una bella hipótesis.

Aristóteles, por el contrario, afirmará que sólo es real lo individual, pero su dios no quiere con una voluntad particular, ni conoce por esencias singulares, ni ama con un amor de elección.

⁷⁷ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 453-454.

⁷⁸ Un estudio reciente sobre los autores más representativos del personalismo, es el que hace C. DÍAZ en *Treinta nombres propios (las figuras del personalismo)*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2001. Cfr. M. MACEIRAS, C. DÍAZ, *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975.

En Plotino hay como un defecto originario en toda individualidad. La salvación sólo es posible en un retorno apasionado a lo Uno y lo Intemporal.

Estos planteamientos, contradicen el agudo sentido de la dignidad del hombre que tenían los griegos. Su gusto por la hospitalidad, su culto a los muertos son ya testimonio de ello. La razón de esta contradicción está en reservar tal dignidad al ciudadano de la polis, al hombre libre. Ni los esclavos, ni los niños, ni las mujeres ni los bárbaros gozaban de tal dignidad. Sócrates sustituye el discurso utilitario de los sofistas por el sondeo de la ironía que trastorna al interlocutor; lo vuelve a cuestionar al mismo tiempo que a su conocimiento. El “conócete a ti mismo” es la primera gran revolución personalista conocida. Pero con efectos limitados debido a las resistencias del medio cultural. La teoría aristotélica de la virtud, en la *Ética a Nicómaco* y el ideal del Sabio en los estoicos y su conmovedor concepto de la *charitas generis humani*.

El impacto cristiano aportará una visión nueva y decisiva de la persona. No somos conscientes aún, en toda su magnitud, del escándalo total que significa esa noción, para el pensamiento y sensibilidad de los griegos.

La multiplicidad era un mal inadmisibles para el espíritu, el cristianismo hace de ella un absoluto al afirmar la creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada persona. El Ser Supremo trae al hombre a la existencia por amor. La unidad del mundo ya no se constituye por la abstracción de una idea, sino por una capacidad infinita de multiplicar indefinidamente esos actos de amor singulares. Lejos de ser una imperfección, esta multiplicidad, lleva en sí la superabundancia por el indefinido intercambio del amor. Durante mucho tiempo, el escándalo de la multiplicidad de las almas estará en pugna, con las supervivencias de la sensibilidad antigua⁷⁹.

⁷⁹ Cfr. J. PLAQUEVENT, « Individu et personne, Esquisse des notions », *Esprit*, 1938, enero.

El individuo humano, por otra parte, no es un resultado del cruce de generalizaciones (materia, forma, ideas, etc.), sino un todo indisociable cuya unidad supera a la multiplicidad, porque arraiga en lo absoluto. Por encima de las personas no reina la tiranía abstracta de un destino, de un cielo de ideas o de un Pensamiento Impersonal, indiferentes a los destinos individuales, sino un Dios que no se afirma, como piensa el ateísmo contemporáneo, sobre lo que quita al hombre, sino, por el contrario, otorgándole una libertad análoga a la suya.

Desde ahora, el movimiento profundo de la existencia humana no consiste en asimilarse a la generalidad abstracta de la Naturaleza o de las Ideas, sino en cambiar “el corazón de su corazón” a fin de introducir en él y de irradiar sobre el mundo, un Reino transfigurado, donde se decide, por la elección personal, esta transmutación del universo. La persona se revela así como un dominio inviolable, que nadie puede juzgar y que, salvo Dios, nadie conoce. El hombre es llamado libremente a este movimiento de liberación. La libertad es, ahora, constitutiva de la existencia creada⁸⁰.

Este absoluto de la persona no separa al hombre ni del mundo ni de los demás hombres. La Encarnación confirma la unidad de la carne y el espíritu, el valor redentor de la obra humana, una vez asumida por la gracia. Por vez primera, la unidad del género humano es plenamente afirmada y dos veces confirmada: Cada persona es creada a imagen de Dios, cada persona, es llamada a formar una inmensa solidaridad de amor.

La historia colectiva de la humanidad adquiere un sentido cósmico, de modo que la Naturaleza se prolonga en la Historia y por ella, cobra sentido. La concepción misma de la Trinidad, que alimentó dos siglos de debates, aporta la idea de un Ser Supremo en el que dialogan, íntimamente, personas, y que es la negación de la soledad. Este paradigma es demasiado nuevo y radical, todavía, para producir inmediatamente todos sus efectos.

⁸⁰ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 455-456.

En la Edad Media, la doctrina evangélica debe hacer frente a la persistencia de la mentalidad antigua en las estructuras sociales y en el devenir histórico. Esta lenta transformación del concepto naturalista del hombre en un concepto personalista, es lenta, si la vemos desde la óptica de un individuo o de una generación, pero se hace visible, en dos milenios.

Varios siglos serán necesarios para la abolición de la esclavitud; sin que hayamos deducido aún, de la igualdad de las almas, la igualdad de oportunidades sociales para todas las personas. La condición pretécnica de la época feudal, impide a la humanidad medieval liberarse de las excesivas servidumbres del trabajo y del hambre. La realización del ideal cristiano se relega a los monasterios que se convierten en avanzadas de la cultura y del espíritu comunitario. Las ciudades carecen de importancia hasta finales del siglo XII y el medio rural viene estructurado en torno a estamentos rígidos, en donde los ciudadanos libres son una ínfima minoría, manteniendo por ello las mismas resistencias históricas, que antes, había ofrecido el paganismo. La tensión dualista que tuvo en el platonismo y neoplatonismo su máximo exponente, fue afrontada en clave teológica, por los Padres y los concilios. La lucha contra el gnosticismo y contra las doctrinas que consideraban al cuerpo de Cristo como meramente aparente, son una muestra de esa lucha. No obstante, el concepto de persona humana y las nociones ontológicas se resienten de aquel dualismo hasta el siglo XIII. La Alta Edad Media conserva un prolongado extravío platónico, detenido por el realismo albertiano-tomista, reafirmando la dignidad de la materia y la unidad del compuesto humano. El aristotelismo cristiano de Tomás de Aquino sienta las bases para la integración metafísica de la realidad, incluyendo la realidad antropológica. La noción de persona, se irá precisando poco a poco, a la luz de estos desarrollos, a través de las controversias trinitarias y cristológicas del siglo II al VI.

Cada gran pensamiento ha supuesto un nuevo matiz. Piensa Mounier, que el aparato lógico y conceptual heredado de los

griegos, centrado sobre la clase y sobre la generalidad, no facilitaba su expresión⁸¹.

En la Modernidad, se le atribuyen a Descartes el racionalismo y el idealismo modernos, que disuelven la existencia concreta en las ideas. El *cogito* cartesiano, supone el olvido del elemento decisorio y de la compleja riqueza personal. Acto de un sujeto, intuición de una inteligencia, afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se afirma con autoridad en la existencia.

El voluntarismo, desde Ockam a Lutero, preparaba estas líneas de pensamiento. En adelante, la filosofía se torna subjetivista, aunque no personalista, proponiendo una meditación personal que propone a cada uno la tarea de buscar la verdad, para que la rehaga por su cuenta.

Comienza Descartes, dentro de una atmósfera socrática, proponiendo una conversión a la existencia individual. En ese tiempo, la joven burguesía, exalta al individuo aislado y arraiga ese individualismo económico y espiritual. Asimismo, inicia el personalismo racionalista que se prolongará desde Leibniz hasta los kantianos.

Hegel, volviendo al modelo griego⁸², será el arquitecto del imperialismo de la idea impersonal⁸³. Todas las cosas, todos los seres, se disuelven allí en su representación, una consecuencia será la sumisión total del individuo al Estado. Aunque el personalismo debe a Leibniz y Kant, y a la dialéctica de la persona, todo el esfuerzo reflexivo del pensamiento idealista. Pascal, será el padre de la dialéctica y de la conciencia existencial moderna, aunque el pensamiento jansenista le desvía hacia la religión solitaria y altiva que retendrá también a Kierkegaard.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 456-457.

⁸² Cfr. W. DILTHEY, *Hegel y el Idealismo*, FCE, México 1944.

⁸³ Cfr. P. RICOEUR, *Historia y verdad*. Traducción de Eugenio Imaz, Encuentro, Madrid 1990.

Rousseau introduce elementos nuevos en la Ilustración excesivamente centrada en la divulgación y propagación de los ideales científicos. De la mano de la filosofía del sentimiento moral inglés, perfila las bases de la pedagogía moderna que atiende más al corazón que al aprendizaje. El contrapunto al romanticismo individualista, fundamenta la teoría política, delimitando los ámbitos del individuo y el estado, y anticipa el pensamiento moral kantiano. Para el personalismo, que es un pensamiento anclado en la Modernidad, Rousseau, aporta, elementos y actitudes que tienen que ver con la acentuación del sentimiento moral, precisamente, en la consideración de la persona y sus relaciones con la comunidad, tema nuclear del personalismo.

En el *Fausto* de Goethe se establece el principio de lo que será el idealismo romántico alemán: ¡En el principio era la acción! El personalismo moral kantiano se transformará en una metafísica de la acción, que influirá decisivamente, a través de la izquierda hegeliana, en la formación del pensamiento marxista. Más cerca del humanismo⁸⁴ feuerbachiano y marxista que del economicismo de *El Capital*, Mounier asimila esta veta voluntarista, política y activista.

La Revolución Francesa inicia una etapa importante en la liberación política y social, aunque limitada por su contexto individualista. En la fase del creciente auge del capitalismo, se da un terreno favorable al individualismo que se desarrolla rápidamente. El Estado liberal lo cristaliza en sus códigos y sus instituciones. La influencia del personalismo moral (con tinte kantiano) y político (según el modo de la democracia liberal burguesa), deja la condición concreta de las masas urbanas a merced de la servidumbre social, económica que pronto será también, política.

El Romanticismo desarrolla la pasión por el individuo en todos los registros de su afectividad, pero en el aislamiento al que lo

⁸⁴ Cfr. Para una aproximación al humanismo cercano a los planteamientos de Mounier, A. DOMÍNGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Cincel, Madrid 1985.

confina, no le permite tareas prácticas de realización social. El aislamiento, genera angustia y el determinismo del deseo. Retrocediendo ante la angustia y temiendo las imprudencias del deseo, el mundo pequeño burgués instauro el reino del “individualismo precavido”. Durante este tiempo, el fenómeno de las nuevas técnicas, y la nueva organización social, obliga al individuo a rebasar sus límites estrechos e instala por todas partes, los grandes espacios donde se despliegan las relaciones colectivas.

El individualismo burgués, se atemoriza, ante la anarquía en la que está sumido y a la vez, ante el colectivismo que le amenaza. Tiende a cubrir con la “defensa de la persona” sus operaciones de retaguardia. Ya Renouvier denunciaba como igualmente amenazadoras, la pasión metafísica y la búsqueda política de la unidad. Para él, la persona es ante todo el no, la negación a adherirse, la posibilidad de oponerse, de dudar, de resistir al vértigo mental y, correlativamente, a toda forma de afirmación colectiva, ya sea teológica o socialista. Es una sana reacción contra ciertos peligros, pero que va a polarizarse, infructuosamente, en las tentaciones anárquicas. Son éstas, las que han esterilizado parcialmente, la gran obra de Proudhon.

En el siglo XIX debemos subrayar tres nombres que alcanzaron la gloria en el siglo siguiente⁸⁵.

Maine de Biran es el precursor moderno del personalismo francés. Denuncia la mecánica mental de los ideólogos, que disolvían la existencia concreta en los falsos “elementos” del pensamiento y busca el yo en el esfuerzo que nos impulsa a proyectarnos en el mundo. La unidad de la iniciativa interior y del movimiento paralelo corporal, le revela la experiencia de que en el corazón de toda conciencia, emerge una relación de exterioridad y de objetividad. Conciencia y espacio no se contraponen, pues, toda conciencia es espacializante, se afirma en el espacio. El pensamiento de Maine de Biran ha iluminado notablemente las raíces de la persona y sus raíces existenciales.

⁸⁵ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 457-458.

Kierkegaard por su parte, representa para Mounier, el precedente del lado subjetivo y “libertario” del personalismo. Frente al “Sistema”, simbolizado por Hegel, defiende la irreductible impronta de la libertad. Su obra que adquiere tonos patéticos de profeta bíblico, utiliza como método, la paradoja dramática contra el optimismo de la comodidad burguesa y de la razón fácil. Su soledad, todavía dentro de la atmósfera romántica le aprisiona. No alcanza a reunir, en su singularidad, el aspecto relacional, tan importante en el personalismo comunitario: la adaptación a la sociedad y al mundo. En medio de una sociedad-época seducida por la servidumbre a cambio de una especie de felicidad vegetativa, Kierkegaard, ha llevado al paroxismo el sentido de la libertad en su enlace radical con lo absoluto.

Marx acusaba a Hegel, en paralelo con Kierkegaard, de constituir como sujeto de la historia, al espíritu abstracto, y no al hombre concreto. Piensa Mounier que es un acierto de Marx, señalar el error de reducir la realidad viviente de los hombres, a la Idea. Esta alienación traduce a sus ojos la del mundo capitalista, que trata al hombre trabajador como un objeto en la historia y lo expulsa de sí mismo, a la vez, que de la naturaleza.

Parece como si lo que se podría llamar revolución socrática del siglo XIX, contra todas las fuerzas modernas de despersonalización del hombre, se hubiese dividido en dos ramas. Por un lado Kierkegaard, llama al hombre moderno, aturdido por el descubrimiento de la explotación, a la conciencia de su subjetividad y de su libertad; por otro, Marx, denuncia las mistificaciones a que lo arrastran las estructuras sociales injertadas en su condición material, y le recuerda que su destino no está solamente en su corazón, sino en sus manos⁸⁶. En adelante, las dos líneas se irán separando. Uno de los *leit motiv* del pensamiento mounieriano, va a ser la reconciliación de los aspectos positivos que especialmente desde la Revolución rusa, caminaban en dirección opuesta.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 458.

El anarquismo pasional, nacido de Nietzsche, dramatiza la apuesta, pero fomenta la misma actitud forzada de negación que se vuelve a dar en ciertas formas del existencialismo.

Las primeras traducciones al francés de Max Scheler y de Martín Buber son contemporáneas de los primeros libros de Berdiaev, quien no quiere sacrificar ni la libertad del espíritu ni la técnica, del mismo modo que, poco antes, Bergson no quería abandonar ni la emergencia de la libertad ni el rigor de las ciencias.

Es el pensamiento del *élan vital* bergsoniano, un vitalismo pregnante de misticismo y dinamismo, un elemento importante en los aspectos del personalismo ligados a la teoría de la acción. En esta línea, Maurice Blondel define una dialéctica del espíritu y de la acción que destruye completamente los decorados espiritualistas⁸⁷. En plena polémica del modernismo y en un contexto de ruptura con la tradición más anquilosada, el pensamiento francés proporciona un cauce y un lenguaje connatural a Mounier.

Mientras que Péguy hace brotar de su lirismo todos los temas que vamos a abordar y Maritain, aplica a los problemas más actuales el realismo desmitificador que toma de santo Tomás, Gabriel Marcel y Jaspers, uno cristiano, el otro agnóstico, aportan su contribución capital a la descripción de las estructuras del universo personal. A estas investigaciones personalistas, la revista *Esprit* da continuidad desde 1932.

Aquí convergen, una corriente tangencial del existencialismo, muy cercana al personalismo, (Berdiaev, Landsberg, Ricoeur, Nédoncelle), y también una línea del humanismo marxista, a menudo coincidente con la primera, y además una filosofía tangente más clásica, en la tradición reflexiva francesa (Lachière-Rey, Nabert, La Senne, Madinier, J. Lacroix).

El desarrollo del personalismo en el mundo, fuera de Francia, se despliega en varias direcciones, en corrientes que se remiten al personalismo. Otras están próximas a él, sin invocarlo. En

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 459.

Inglaterra, el nombre es reivindicado por una o dos revistas y por el *Personnalist Group* de J. B. Coates. Se han inspirado, principalmente, en John MacMurray, John Middleton Murria, N. Berdiaev y Buber.

El contexto de subjetivismo religioso, de liberalismo político, y de anti-tecnicismo ruskiniano (H. Read) los han alejado del clímax del personalismo francés, pero da lugar a un diálogo fecundo.

En Holanda, nacido en 1941 en un campo de rehenes, el movimiento personalista, sólo se desarrolló en el campo político, intentando realizar un nuevo socialismo por el *Movimiento popular neerlandés* que asume el poder con ocasión de la liberación, antes de fusionarse con el partido socialista.

En Estados Unidos se desarrolla una fuerte corriente, seguidora de Royce y Howinson con nombres como Bornes, Brightman y Flewelling. En Suiza donde no se ha olvidado a Secretán, se publican los *Cahier Suisse Esprit*. En los países liberados de los fascismos se forman agrupaciones, también de inspiración cercana.

1.4.2. Estructura del universo personal

Después de esta somera referencia a la perspectiva de Mounier sobre aquellas fuentes que más le influyen, debemos encarar la tarea de analizar los conceptos claves respecto a lo que entiende, nuestro autor, por persona humana, por personalismo y por comunitarismo.

Puesto que la persona no es un objeto que se separe o se mire, sino un centro de reorientación del universo objetivo, debemos centrar nuestra investigación en torno a ese universo personal⁸⁸, estudiando los diversos planos y niveles de significado que configuran su estructura. En el fondo, no son sino aspectos

⁸⁸ Cfr. este estudio acerca del *universo personal* en Mounier, de M. MACEIRAS, "La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier" en Lucas, J. de S., *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 3ª ed., 1983.

diferentes de una misma realidad. Cada uno tiene su verdad unido a todos los demás⁸⁹.

1.4.2.1. La Existencia incorporada

El realismo personalista rompe el esquema de los espiritualismos modernos. Estos dividen al mundo y al hombre en dos grandes ámbitos: la materia y el espíritu. Piensa Mounier, que dejan sin explicación el eslabonamiento entre esos dos mundos. Las consecuencias del espiritualismo, son la negación de toda realidad al mundo material y un exaltado paroxismo del mundo del espíritu.

“El hombre es totalmente “cuerpo” y totalmente “espíritu”. De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: la cocina, el arte de amar. Pero un dolor de cabeza detiene al gran filósofo. Mis humores y mis ideas son conformados por el clima, la geografía, mi situación en la superficie de la tierra, mis herencias, y más allá, por el flujo masivo de los rayos cósmicos”⁹⁰.

Este enlace del alma con el cuerpo es central en el pensamiento cristiano. Para él, el “espíritu”, en el sentido complejo, propio del espiritualismo moderno, que designa, a la vez, el pensamiento, el alma, y el soplo de vida, en el mundo existencial, se hace una sola cosa con el cuerpo. Cuando éste tiende a arrastrar al alma, lejos de la vocación sobrenatural del hombre, el cristianismo llama a este movimiento: “carne”, responsable de la pesadez del alma de los sentidos. Cuando el impulso lleva hacia Dios, cuerpo y alma juntos colaboran en el reino de lo espiritual, que no es un reino etéreo sino real.

El pecado original ha herido la naturaleza humana, es decir el compuesto humano en su totalidad. El cristianismo que habla con desprecio del cuerpo y de la materia, lo hace, pues, contra su tradición más consolidada. Según la teología medieval, nosotros

⁸⁹ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 454-460.

⁹⁰ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 463.

no podemos llegar ordinariamente, a las más altas realidades espirituales y a Dios mismo, sino atravesando la materia y gracias a la violencia⁹¹ que ejercemos sobre ella. De hecho, este pensamiento, es heredero del desprecio griego por la materia, que se ha transmitido de siglo en siglo hasta nuestros días fundamentando estos criterios en erróneas interpretaciones del pensamiento cristiano.

“La naturaleza (naturaleza exterior prehumana, inconsciente psicológico, participaciones sociales no personalizadas) no constituye el mal del hombre: La encarnación no es una caída. Pero como es el lugar de lo impersonal y de lo objetivo, es una ocasión permanente de alienación”⁹².

El hombre, ser natural, hundido en la naturaleza, surgiendo de ella, la trasciende. Nuestro espíritu se resiste a representarse una realidad que, mediante su inserción en la existencia concreta, esté enteramente sumergida en otra, y tenga, sin embargo, un superior nivel ontológico.

Se descarta, también, el mito materialista que concibe la Naturaleza como una Persona impersonal, de poderes ilimitados, el mito romántico de la Madre benevolente, sagrada, inmutable, de la que no hay que apartarse so pena de sacrilegio y de catástrofe.

La visión maniquea de la vida y el panteísmo de la Naturaleza, someten al hombre personal y activo a una ficción impersonal. De hecho, la Naturaleza no proporciona a nuestro saber racional sino una red infinitamente complicada de determinaciones, de las que ni siquiera sabemos si son inteligibles, mediante una unidad lógica. Introducimos en la Naturaleza unos sistemas y categorías con la pretensión de asegurar nuestra orientación en el mundo. Si se quiere comprender a la humanidad, es necesario aprehenderla en su ejercicio viviente y en su actividad global.

⁹¹ Cfr. M. ZURDO PIORNO, *La verdad sobre Manuel Mounier. De Mounier a la teología de la violencia*, Impta. Hijos de Vicente Mas, Madrid 1969.

⁹² E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 464.

“El hombre es un ser natural, pero un ser natural humano”⁹³.

Ahora bien, el hombre se singulariza gracias a una doble capacidad de romper con la naturaleza. Sólo él conoce este universo que lo devora y sólo él lo transforma: él, el menos armado y el menos poderoso de todos los grandes animales. El hombre es capaz de amar, lo que supone una perfección ontológica mucho mayor. El cristiano agregará un elemento esencial a esta situación: El hombre es hecho capaz de Dios⁹⁴ y cooperador suyo.

Los determinismos que nos rodean, es decir las determinaciones con las que clasificamos los fenómenos de nuestro mundo, son una palabra vana. El determinismo y las categorías tienen su lugar en la ciencia, pero a partir de la crisis del positivismo en el siglo XIX, tiene una significación muy diversa.

Los fenómenos observables en el campo de la física subatómica y los avances de las ciencias biológicas en materia de genética, desbordan su significado originario. En la física subatómica, no hay más que una “causalidad débil”, de tal manera que una misma causa puede producir uno u otro de entre varios efectos posibles, con solo una cierta probabilidad de que se produzca tal efecto y no tal otro, para De Broglie⁹⁵.

El hombre, piensa Mounier, ya no está bloqueado en un destino irreversible. Si bien permanecemos determinados por numerosas causas, cada nueva ley limitativa que el científico descubre, es una posibilidad más en nuestro horizonte de alternativas. El recurso a la fatalidad es solamente, la dejación ante un mito que siempre intenta justificar una dimisión. La

⁹³ K. MARX, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 1970, 78.

⁹⁴ Cfr. SAN AGUSTIN., *De civitate Dei*. Traducción de Lorenzo Riber, CSIC, Madrid 2002.

⁹⁵ Cfr. L. BROGLIE, *Materia y luz*. Traducción de Xavier Zubiri, Espasa Calpe, Buenos Aires 1938.

emergencia de la persona creadora, puede leerse en la historia del mundo, como una lucha entre dos tendencias contrarias.

La tendencia permanente a la despersonalización. Ataca a la vida, rebaja su impulso, la percibe como una repetición de ejemplares que se repiten indefinidamente, la hace degenerar y reducir en automatismos que una y otra vez se empeña en descubrir, repliega la audacia vital que se atrevería a reformular sistemas sociales anquilosados, con lo que se alejan las posibilidades de invención, mantiene por inercia movimientos que inmediatamente se vuelven contra su verdadero objetivo. Detiene la vida social y la vida del espíritu por relajamiento del hábito, de la rutina y de las ideas universales⁹⁶.

Por otra parte es un movimiento de personalización que, en rigor, sólo comienza con el hombre, pero cuya preparación⁹⁷ puede advertirse a través de toda la historia del universo.

En los fenómenos radioactivos, por ejemplo, se puede observar una primera ruptura en las fatalidades monótonas de la materia. La vida aparece luego, como una acumulación de energía cada vez más organizada sobre modalidades de indeterminación cada vez más complejas; abriendo así el abanico de posibilidades que los dispositivos biológicos ofrecen a la libre elección del individuo, y prepara la formación de centros personales.

La partícula atómica, desprovista de cualidades, según Mounier, no puede individualizarse, ni siquiera por su posición en el espacio, desde el momento en que las teorías cuánticas no permiten ya atribuirle una localización precisa y constante. Un germen de individualidad comienza con el átomo, estructura de partículas y de ondas.

La individualidad animal es más lenta y constante que los átomos. La naturaleza, sin embargo, le testimonia poca consideración, la multiplica con prodigalidad derrochando

⁹⁶ Cfr. E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 466.

⁹⁷ Cfr. sobre esta preparación los escritos de Teilhard de Chardin.

energía, masivamente; por ejemplo, sólo dos individuos de entre dos millones de huevos de mosca, alcanzan la edad adulta. El animal carece de reflexión y de intersubjetividad. En caso de conflicto, la suerte del individuo está siempre subordinada a la de la especie.

Con la persona humana, todo este movimiento no halla, ciertamente su explicación, pero sí su significación. El surgimiento del universo personal no detiene la historia de la naturaleza; la une, más bien, a la historia del hombre, sin someterla enteramente a ella. A veces hablamos del «hombre primitivo», como si estuviera hundido en el confín de las edades.

“Cuando cobremos viva conciencia de la realidad personal, nuestros orígenes nos parecerán todavía muy próximos. Representamos una comedia mundana y moral que regulan sórdidamente los instintos, los intereses, las necesidades; lo que se llama la «vida del espíritu» emplea buena parte de sus actividades en montar ante estos oscuros actores un telón de justificaciones y de prestigios”⁹⁸.

El materialismo tiene razón parcialmente, cuando cobra sentido histórico y se refiere a momentos puntuales. No en lo absoluto de los valores, sino para la etapa de la humanidad en que nos hallamos y para la mayoría. Existen condiciones restrictivas, como nuestra situación biológica y económica, que dirigen aún nuestros comportamientos, aunque muchos individuos y vastos movimientos han roto estas servidumbres. El universo personal no existe todavía sino en estado de islotes individuales o colectivos, y su conquista progresiva es la historia del hombre.

Las conclusiones que se deben asumir y las medidas que se deben adoptar para superar esta condición humana, tal como la ha descrito Mounier, son, entre otras, las siguientes.

a) No dificultar la integración de la ciencia de la «materia» y la ciencia del «espíritu» con menosprecio o exaltaciones sin valor, en el plano de la realidad.

⁹⁸ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 467.

b) Afirmar que el personalismo no es un espiritualismo; ya que quiere aprehender cualquier problema humano en toda su amplitud y concreción, desde la más humilde condición material a la más alta posibilidad espiritual. Es cierto, pues, que la explicación por el instinto (Freud) y la explicación por la economía (Marx) son una vía de aproximación a todos los fenómenos humanos, incluso a los más elevados. Pero, en cambio, ninguno, ni siquiera el más elemental, puede ser comprendido sin los valores, las estructuras y las vicisitudes del universo personal, inmanente a todo espíritu humano, en calidad de fin y que impregna su trabajo con la naturaleza. El espiritualismo y el moralismo son impotentes porque descuidan las servidumbres biológicas y económicas. Pero no lo es menos, el materialismo, por la razón inversa.

Como dice Marx:

“«materialismo abstracto» y «espiritualismo abstracto» se juntan; no se trata de elegir uno u otro, sino «la verdad que los une a ambos, más acá de su separación»⁹⁹.

La ciencia y la reflexión, cada vez en mayor medida, nos presentan un mundo que no puede privarse del hombre, y un hombre que no puede privarse del mundo. En todo problema práctico es necesario asegurar la solución en el plano de las infraestructuras biológica y económica si se quiere que las medidas tomadas en otro sean viables.

“Recíprocamente, la solución biológica o económica de un problema humano, por próximo que se halle a las necesidades elementales, es incompleta y frágil si no se han tenido en cuenta las más profundas dimensiones del hombre. También lo espiritual es una infraestructura”¹⁰⁰.

Una estructura económica excepcionalmente racional, si menosprecia las exigencias fundamentales de la persona, está abocada al fracaso.

⁹⁹ K. MARX, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo, Ediciones Nuevas, Buenos Aires 1968,183.

¹⁰⁰ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 468.

“El personalismo se opone al idealismo cuando primero reduce la materia (y el cuerpo) a una apariencia del espíritu humano...y cuando disuelve el sujeto personal en un cañamazo de relaciones geométricas o inteligibles, de donde su presencia es expulsada, o le reduce a un simple receptor de resultados objetivos”¹⁰¹.

Para el personalismo la materia existe con una existencia irreductible, autónoma, hostil a la conciencia. No puede resolverse en una relación interior de conciencia, conforme a la fenomenología hegeliana. Por el contrario, ella se ajusta al realismo más tradicional, a un realismo que no se priva de incluir los elementos válidos de la crítica idealista. Lo único que es radicalmente extraño a la conciencia es la dispersión pura, ciega y opaca. No se puede hablar de un objeto, y con mayor razón, de un mundo, sino en relación con una conciencia que lo perciba. Nada significa reducir la materia a un tejido de relaciones. La relación dialéctica de la materia para con la conciencia es tan irreductible como la existencia de la una y de la otra.

“Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi asentamiento personal. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos”¹⁰².

Las dos experiencias no están separadas: Yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sola y misma experiencia¹⁰³.

“No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: Yo estoy expuesto por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, a la problemática del mundo y a las luchas del hombre. Por la sollicitación de los sentidos, me lanza al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el

¹⁰¹ *Ibid.*, 468.

¹⁰² *Ibid.*, 469.

¹⁰³ Tema esencial en Gabriel Marcel y Maine de Biran. Cfr. también G. MADINIER, *Conciencia y movimiento*.

peso de su servidumbre, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu”¹⁰⁴.

Se puede decir con Marx que un ser que no es objetivo no es un ser¹⁰⁵, añadiendo a esta afirmación que:

“un ser que fuera solamente objetivo le faltaría este cumplimiento del ser: La vida personal”¹⁰⁶.

La persona se vuelve hacia la naturaleza para transformarla e imponerle progresivamente, la soberanía de un universo personal. En un primer momento, la conciencia personal se afirma asumiendo el medio natural. La aceptación de lo real es el primer paso de toda vida creadora. Quien rechaza la realidad, desvaría y su acción es infructuosa. Adaptarse demasiado a la naturaleza es entregarse a la servidumbre de las cosas: cosificarse. El hombre reducido a su función productora o social, es sólo la pieza de un engranaje. La explotación de la naturaleza no está destinada a imponernos una red de determinismos, sino a abrir ante la libertad creadora, más elevadas posibilidades de humanidad. La fuerza de afirmación personal, es la que rompe el obstáculo. Para ello, debe negar la naturaleza como dada y afirmarla como obra personal y soporte de toda personalización. Entonces:

“la pertenencia a la naturaleza se convierte en dominación de la naturaleza, y el mundo se anexa a la carne del hombre y a su destino”¹⁰⁷.

Todavía hay que asignar sentido a esta acción del hombre sobre la naturaleza. No consiste en imponer a las cosas una relación de amo a esclavo¹⁰⁸. La persona sólo se libera liberando a las cosas lo mismo que a la humanidad. La familia es un

¹⁰⁴ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 469.

¹⁰⁵ Cfr. K. MARX, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 1970, 77.

¹⁰⁶ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 469.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 470.

¹⁰⁸ En referencia a la dialéctica hegeliana por su importancia en todo el contexto personalista.

ejemplo de ese poder discrecional que queremos ejercer sobre las cosas: Se actúa sobre la materia, para liberarla, por la generación y luego por la educación. El marxismo es “humanista”, en la medida en que piensa que la misión del hombre consiste, en elevar la dignidad de las cosas humanizando la naturaleza¹⁰⁹. Aquí está próximo al cristianismo.

El valor central que adquiere en Marx la actividad práctica del hombre (praxis) es una especie de secularización del valor central que adquiere en la tradición cristiana el trabajo¹¹⁰.

“La relación de la persona con la naturaleza no es, pues, una relación de pura exterioridad, sino una relación dialéctica de intercambio y de ascensión”¹¹¹.

El hombre ejerce presión sobre la naturaleza para vencerla. Desde su primer gesto, colocado sobre la tierra para «utilizar la tierra» (Gen 2,15) y dar nombre a todas las cosas, el hombre hace que ya no haya más naturaleza pura, sino una naturaleza que comienza a humanizarse. La naturaleza está tejida con nuestros artefactos desde el comienzo de los siglos.

Se trata de un giro capital, anunciado en tono triunfante por las Tesis sobre Feuerbach, “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” Tesis XI.

La sabiduría debe emparar la industria. Producir es una actividad esencial de la persona, a condición de dar a la producción esa perspectiva total, propia de la actividad humana. Primero, ocupada en la satisfacción inmediata de las necesidades elementales, y luego, la producción debe llegar a ser una actividad liberadora, una vez amoldada a todas las exigencias de la persona.

¹⁰⁹ Es inevitable la referencia a la teoría de la alienación tal como la expone Marx en los Manuscritos de 1844. Cfr. K. MARX, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 1970.

¹¹⁰ Cfr. *Esprit*, número especial: “El trabajo y el hombre” 1933, julio.

¹¹¹ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 470.

“Bajo esta condición, allí donde reina el primado de lo económico hay ya un primado de lo humano. Pero la producción sólo tiene valor por su más alto fin: El advenimiento de un mundo de personas. No lo obtiene ni de la organización de las técnicas, ni de la acumulación de los productos, ni de la instalación pura y simple de la prosperidad”¹¹².

Este es el sentido profundo del desarrollo técnico. El hombre sólo inventa útiles para unirlos luego, en un sistema de máquinas que modela un cuerpo colectivo para la humanidad. Puesto que el poder de abstracción de la máquina es muy grande, puede hacer olvidar a los hombres que pone en juego y que le proporcionan su auténtica finalidad. El sistema de máquinas, perfectamente objetivo, totalmente explicable, hace perder el hábito de la intimidad, de lo secreto, de lo inexpresable; por añadidura nos divierte para distraernos de sus mismas crueldades. Abandonada a su peso ciego, es una fuerza poderosa de despersonalización. Pero sólo ocurrirá tal cosa, si se la separa del movimiento humano que la suscita, instrumento de liberación del hombre respecto de las sujeciones naturales, y del objetivo de reconquistar la naturaleza¹¹³.

La actitud negativa ante el desarrollo técnico surge de un análisis insuficiente. La edad técnica, ciertamente, hará peligrar el movimiento de personalización, pero ninguna maldición particular puede llevar a tal fracaso. Lejos de ser,

“un error funesto de las comarcas europeas, es, acaso, el medio por el cual el hombre invadirá un día el universo, desarrollará allí su reino, y dejará de ser, incluso para la imaginación, una paradoja perdida en el espacio”¹¹⁴.

La obra de personalización no es automática. A cada instante se le presentan nuevas dificultades, por la elección personal de cada uno de nosotros. Cada uno de nuestros abandonos lo

¹¹² *Ibid.*, 471.

¹¹³ *Cfr. Ibid.*, 471.

¹¹⁴ *Ibid.*, 472.

compromete. La materia es rebelde, y no meramente pasiva; ofensiva y no meramente inerte.

Allí donde la persona lleva su luz, la naturaleza, cuerpo o materia, insinúa su opacidad. Allí donde alza el vuelo la libertad, la entorpece con mil lazos. Allí donde se propone la intimidad, la naturaleza exterioriza, expone, generaliza. Las cualidades sensibles representan la decadencia de la sensación, lo mismo por lo que las especies son la mengua de la vida; los hábitos, la detención de la invención, y las reglas, el enfriamiento del amor¹¹⁵.

Investida por el universo personal, la naturaleza amenaza constantemente con investir a su vez, a éste. Nada, hay en la relación del hombre con la naturaleza que pueda evocar la perfecta armonía de los mundos que postulaba Leibniz.

La inseguridad, la preocupación, son nuestro lote. Nada hace prever que esta lucha pueda acabar en un plazo apreciable¹¹⁶, nada nos insta a dudar de que ella sea constitutiva de nuestra condición. La perfección del universo personal encarnado, no es desde ese momento, la perfección de un orden, como lo quieren todas las filosofías (y todas las políticas) que piensan que el hombre, pueda un día totalizar el mundo. Es la perfección de una libertad combatiente, y que combate con ardor. El camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que halla su justa medida, dentro de un panorama de grandeza y de lucha¹¹⁷.

Se adivina entre líneas, no solamente, la dialéctica hombre-naturaleza, al estilo hegeliano. Hay acentos vitalistas, tanto de Nietzsche como de Bergson y también de Blondel.

¹¹⁵ Para el asunto de la objetivación: Cfr. sobre todo BERDIAEV, especialmente, *Espíritu y libertad*, en *Je sers*; *El destino del hombre*, en *Je sers*; *Cinco meditaciones sobre la existencia*, en Aubier.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 472.

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 463-472.

1.4.2.2. La Comunicación

La comunicación queda atrofiada por la necesidad de poseer y someter, en Heidegger y Sartre. Presentan a cada miembro de la pareja como tirano o esclavo. La mirada del prójimo me roba mi universo, la presencia del prójimo congela mi libertad, su elección me traba. El amor es una infección mutua, un infierno.

Estas afirmaciones presentan una parte de las relaciones humanas. El mundo de los otros es una permanente provocación a la lucha, a la adaptación y a la superación. Reaparece el riesgo y el sufrimiento allí donde alcanzábamos la paz. Además, el instinto de autodefensa reacciona negándolo.

“Los unos lo olvidan, suprimen toda superficie de contacto. Los otros se fabrican, con personas, útiles manejables y utilizables; los pobres, del filántropo; los electores, del político; los niños, de éste; los obreros, de aquél: El egocentrismo se aturde con ilusiones altruistas”¹¹⁸.

El individuo oscurece la comunicación por su sola presencia, por una especie de opacidad, que parece llevar encima. Allí donde se instala mi cuerpo me da la imagen más evidente de esta opacidad.

Sobre esta abstracción separadora, la cultura desarrolla máscaras hasta no distinguirse ya, el rostro del individuo. Son para él, un doble y único medio de engañar, a los otros y a sí mismo, con el fin de evitar esa zona de verdad que nace con el encuentro de la mirada del prójimo y de la mirada interior.

El individualismo es un sistema que se organiza sobre actitudes de aislamiento y defensa. Viene generado por la ideología y la estructura dominante de la sociedad burguesa occidental, entre los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, se vuelve hacia los otros con desconfianza, con cálculo y por reivindicación. Es una

¹¹⁸ Ibid., 473.

civilización que agoniza, la antítesis misma del personalismo, su adversario más próximo.

Cuando se oponen, para distinguirlos, los conceptos de persona y de individuo, se corre el riesgo de separar la persona de sus ataduras concretas. Sin embargo, la persona no crece sino purificándose incesantemente del individuo que hay en ella. No lo logra a fuerza de atención sobre sí, sino tornándose disponible, y por ello, más transparente para sí misma y para los demás. Todo ocurre entonces, como si, no estando ya *ocupada de sí misma*, se tornase *plena de sí misma*, y solamente entonces, se vuelve capaz de acoger al otro, como si entrase en gracia.

El primer movimiento del individualismo es centrar al individuo sobre sí; mientras; para el personalismo, en cambio, su objetivo es descentrarlo de sí, para situarlo ante las perspectivas abiertas de la persona, que se afirman desde muy temprano.

Ya en la primera infancia, se desvela un movimiento hacia el otro. Sólo más tarde, llegará la primera ola de egocentrismo reflexivo. Cuando pensamos en la persona, nos colocamos habitualmente ante ella como ante un objeto. Mientras por experiencia interior¹¹⁹, la persona se nos aparece entonces como una presencia volcada hacia el mundo y las demás personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las demás personas no son su límite, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino orientada hacia los otros, se conoce por los otros, no se encuentra sino en los otros.

“La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él, el nosotros, preceden al yo, o al menos lo acompañan. Es en la naturaleza material (y nosotros estamos parcialmente sometidos a ella) donde reina la exclusión, porque un espacio no puede ser ocupado dos veces”¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier; BUBER, *Yo y tú*, Aubier; MADINIER, *Conscience et amour*, PUF. Los alemanes dicen: mi ser es ser-con, *Mitsein*, o bien ser-hacia, *Zusein*. En latín adsum se usa para decir (a otro): «hème aquí» (ante vosotros, a vuestra disposición).

¹²⁰ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 475.

La persona se realiza, se despliega, por el movimiento que la hace ser. Es por naturaleza, la única realidad que puede comunicar y ser comunicable. Así el filósofo que se encierra primero en el pensamiento, jamás hallará una puerta hacia el ser, y aquél que se encierra primero en el yo, no hallará jamás el camino hacia los otros. Cuando la comunicación se corrompe, yo mismo me pierdo. El otro –alter– se vuelve *alienus*, yo me vuelvo a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros de modo que, en última instancia, ser es amar.

Estas verdades son el personalismo, que persigue crear una civilización personalista y comunitaria¹²¹. Frente al individualismo y al idealismo persistente, afirma que el sujeto no se nutre por autodigestión; en realidad, no se posee sino lo que se da, o aquello a lo que se da; nadie alcanza su salvación totalmente solo, ni social ni espiritualmente.

El primer acto de la persona es, formar con otros una sociedad de personas, en la que las estructuras, costumbres, sentimientos y las instituciones, estén marcadas por su naturaleza de personas.

La persona se funda en una serie de actos originales sin equivalente dentro del universo:

El acto de *salir de sí*. La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros. Para la tradición personalista (particularmente la cristiana), la ascesis de la desposesión es central en la vida personal; sólo libera a los otros o al mundo aquel que primero se ha liberado a sí mismo.

El acto de *comprender*, que consiste en dejar de colocarme en mi propio punto de vista, para situarme en el punto de vista de otro. No buscarme en algún otro elegido, semejante a mí, sino

¹²¹ Fórmula empleada en *Esprit*, febrero-marzo-abril (invierno del 32-33), en los números especiales *Revolución personalista*, *revolución comunitaria*, I, retomada muchas veces después. Cfr. el estudio sobre la revolución mounieriana en, R. COLL-VINENT, “La revolución en el pensamiento de Emmanuel Mounier”, *Hechos y Dichos*, XXXV (1970) 4-8.

abrazar su singularidad con mi singularidad, en un acto de acogimiento y un esfuerzo de concentración. Ser todo para todos sin dejar de ser yo, pues hay una manera de comprenderlo todo que equivale a no amar nada y a no ser ya nada: Disolución en los otros, no comprensión de los otros.

El acto de *tomar sobre sí*, asumir el destino, la pena, la alegría, la tarea de los otros.

El acto de *dar*. La fuerza del impulso personal es la generosidad o la gratuidad, es decir, en última instancia, el don sin medida y sin esperanza de devolución.

“La economía de la persona es una economía de don y no de compensación o cálculo. La generosidad disuelve la opacidad y anula la soledad del sujeto, incluso cuando no reciba respuesta: contra el ámbito estrecho de los instintos, de los intereses, de los razonamientos es, estrictamente hablando, perturbadora. Desarma el rechazo ofreciendo al otro un valor eminente ante sus propios ojos, en el momento en que podía esperar ser rechazado como un objeto indócil, y lo arrastra en su contagio; de ahí el valor liberador del perdón, de la confianza”¹²².

El acto de *ser fiel*. La consagración a la persona, el amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. No es despliegue, repetición uniforme como ocurre en el mundo de la materia o de la generalidad lógica, sino continuo resurgir. La fidelidad personal es una fidelidad creadora¹²³.

La dialéctica del comercio personal confirma el ser de cada participante. Yo trato al prójimo como un objeto cuando lo trato como a un ausente, como a un repertorio de informaciones para mi uso, o como un instrumento a mi disposición; cuando lo catalogo sin apelación, lo cual significa, estrictamente hablando, desesperar de él. Tratar al prójimo como a un sujeto, como un ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperanzas, y que sólo

¹²² *Ibid.*, 476-477.

¹²³ Sobre la fidelidad, cfr. G. MARCEL, *Être et avoir, Du refus à l'invocation*.

él, dispone de ellas: es concederle crédito. Desesperar de alguien es desesperarlo¹²⁴.

También se dice, equivocadamente, que el amor identifica. Esto sólo es verdad en la simpatía¹²⁵, en las afinidades electivas, donde buscamos aún un bien para asimilar, una resonancia de nosotros mismos en un semejante. Mientras que el amor pleno crea distinciones, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro. La simpatía es todavía una afinidad de la naturaleza, el amor es una nueva forma de ser. Se dirige al sujeto por encima de su naturaleza, quiere su realización como persona, como libertad, sean cuales sean sus dones o sus deficiencias.

La comunión libera y confirma a quien llama.

“El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el cógito existencial irrefutable: Amo luego el ser es y la vida vale la pena de ser vivida”¹²⁶.

Me confirma principalmente por el ser que en él, el otro me concede. Sartre reconoce la mirada del otro como mirada que fija y congela mi presencia como una usurpación que me despoja y me sojuzga, que atropella mis seguridades, mis hábitos, mi sueño egocéntrico, pero aún hostil, es el más seguro revelador de mí mismo. De este modo, la relación interpersonal positiva es una provocación recíproca, una fecundación mutua.

La comunicación tropieza con varios fracasos: Siempre escapa algo del otro, a pesar de nuestro más completo esfuerzo de comunicación. En el más íntimo de los diálogos, nada me asegura jamás, salvo en raros momentos, que no encierre algún malentendido. La soledad del amor; se percibe con mayor intensidad cuanto más perfecto es.

En el fondo de nosotros, algo resiste al esfuerzo de reciprocidad. Nuestra existencia misma transcurre en una

¹²⁴ Cfr. G. MARCEL, *Homo viator...*, cit., 50-55.

¹²⁵ Que Scheler distingue netamente del amor: *Naturaleza y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005.

¹²⁶ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 477.

opacidad irreductible y la indiscreción, con frecuencia, intercepta habitualmente el intercambio. Cuando hemos constituido una alianza de reciprocidad, ésta no tarda en alimentar un nuevo egocentrismo y levantar una nueva barrera entre hombre y hombre.

En el universo en que vivimos, la persona está más expuesta que protegida, desolada que comunicada. Su avidez de presencia, permanece para ella, masivamente ausente, en el mundo entero de las personas. Una nada detiene la comunión entre dos sujetos.

Las estructuras de nuestra vida social inficionan aún, nuestra imagen de la persona; sólo otras estructuras nos permitirán eliminar los residuos de individualismo.

El personalismo es a veces presentado, en la forma anglosajona del “personalism”, como reacción antiolektivista. Con esta denominación, se opone a veces lo comunitario a lo colectivo. En esta actitud, subyacen graves malentendidos. Cada vez que el hombre ve extenderse su radio de acción, es presa del mismo pánico, del mismo sentimiento de amenaza y de relicción.

Ocurre este fenómeno, cada vez que invoca levantar sociedades «a la altura del hombre». La crítica del gigantismo social opone una inquietud saludable al extravío de la lógica y del poder que piensa a los hombres como masas, como materia o instrumento. Pero si esta crítica nos induce a articular las relaciones sociales, a conservar la noción de escala o de *optimum* en materia de agrupaciones humanas, no nos ordena imponer, de una vez para siempre, un módulo uniforme a las sociedades humanas. La escala humana difiere según la relación humana que está en juego; evidentemente, no es el mismo tipo de relación, la que, en la amistad, se limita a enlazar dos extremos y aquella que establece las estructuras de la sociedad económica moderna.

Ese antiolektivismo espiritual, para Mounier, enmascara la nostalgia de una imposible sociedad de puras personas. De hecho, la comunión, es habitualmente soslayada, el plano místico de la función de las libertades desciende al plano social de la cooperación de las actividades y de la organización de las

estructuras. La estructura social empobrece evidentemente la relación personal, puesto que, sólo puede asegurar la continuidad mediante la repetición. Una familia supone también, una coacción psicológica y jurídica; una economía humana, implica una red de reglamentos y de necesidades. Este imperialismo parcial de las estructuras constituye una amenaza, pero representa un papel, en relación con el impulso de comunión. La estructura es lo que el cuerpo individual, al impulso de la personalización: la necesaria resistencia y apoyo. Rechazarlo a causa de su ambivalencia es querer eludir la condición humana. Los sueños anárquicos oscilan entre la impotencia, el catastrofismo y el conformismo ingenuo.

“El personalismo se niega, pues, a lastrar con un coeficiente peyorativo la existencia social o las estructuras colectivas. Distinguirá solamente una jerarquía de colectividades, según su mayor o menor potencial comunitario, es decir, según su más o menos intensa personalización”¹²⁷.

Lo que Heidegger llama el mundo del *se*, es aquel en donde nos dejamos aglomerar cuando renunciamos a ser sujetos lúcidos y responsables. Mundo desvitalizado y desolado, donde cada persona ha renunciado provisionalmente a sí misma como persona para volverse uno cualquiera, no importa quién, intercambiable. El mundo del *se*, no constituye ni un nosotros ni un todo. No está ligado a tal o cual forma social; es, en todas, una manera de ser.

“El primer acto de la vida personal es la toma de conciencia de esta vida anónima y la rebelión contra la degradación que representa”¹²⁸.

Las sociedades vitales permanecen, sin embargo, ligadas a determinadas funciones; pero las funciones, si bien coordinan, no unen profundamente. Además, las sociedades vitales, insuficientemente personalizadas, forman un bloque homogéneo, con tendencia a sucumbir a la hipnosis colectiva, a la arrogancia

¹²⁷ *Ibid.*, 480.

¹²⁸ *Ibid.*, 480.

y a la guerra. Suelen formar un todo que corroe el nosotros. Mientras que cuando son absorbidas por un orden superior permanecen abiertas a la persona.

El siglo XVIII presentó a las pasiones, como única vía para escapar de las sociedades irracionales, una sociedad racional, erigida sobre el acuerdo de los espíritus en un pensamiento impersonal, sostenido por el acuerdo o pacto de las conductas, en un orden jurídico formal.

Se quiso fundar la paz universal por medio de la instrucción obligatoria, la organización industrial o el reino del derecho. Pero el derecho formal puede encubrir en los individuos, desórdenes rebeldes que llevan, como la pasión, a la crueldad y a la guerra. No se puede establecer la universalidad sobre el olvido de la persona. Lo cual ha arrojado a las masas en estos últimos años a un furor, pleno de irracionalismo.

Esta neurosis colectiva no se curará, en opinión de Mounier, con el retorno a las ilusiones racionalistas. Tampoco desestimando las mediaciones racionales.

Un pensamiento emerge e irradia, si está entrañado en un sujeto. Si el pensamiento no se hace comunicable, no es pensamiento sino delirio. La ciencia y la razón son soportes indispensables de la intersubjetividad, precisamente porque se basan en la comunicabilidad universal de sus hallazgos. El derecho es un mediador necesario: Frena el egoísmo biológico, garantiza la existencia de cada uno, asegura el mínimo de orden y de seguridad en medio del caos de los instintos, lo que permitirá los primeros pasos del universo personal. Es clara la necesidad absoluta de estas mediaciones y su insuficiencia impide asegurar una plena comunidad personal.

Esta, al menos en la etapa actual de nuestra experiencia, sólo puede darse entre dos, o entre un pequeño número de personas. Este agotamiento rápido del impulso comunitario amenaza a las mejores de estas realizaciones con degradarse en sociedades cerradas. Para que el impulso comunitario de las relaciones personales no se degrade se hace necesario que se mantengan virtualmente abiertas a la universalidad de las personas.

El orden de la persona aparece en su tensión fundamental en un doble movimiento, aparentemente contradictorio y fundamentalmente dialéctico. De una parte afirmando absolutos personales resistentes a toda reducción y de otra edificando una unidad universal del mundo de las personas.

Esta unidad no puede ser unidad de identidad, ya que la persona es lo que no puede ser repetido dos veces.

Existe el mundo de las personas, pero si se constituyeran en una pluralidad absoluta, resultaría imposible pensarlas juntas, enlazar el “yo” con el “vosotros”, sería imposible pronunciar este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común.

En nuestra época se rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, debido a las posibilidades inexploradas de nuestra condición. La «naturaleza humana» las limitaría de antemano. Pero no podemos negar al hombre, como a menudo piensa el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre, no es sino lo que se hace, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad.

“Por ello el personalismo presenta entre sus ideas claves la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y en el tiempo, presentida por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmada en la tradición judeo-cristiana. Para el cristianismo no hay ni ciudadanos ni bárbaros, ni amos ni esclavos, ni judíos ni gentiles, ni blancos ni negros ni amarillos, sino hombres, creados todos a imagen de Dios y llamados todos a la salvación por Cristo. La idea de un género humano con una historia y un destino individual, es una idea maestra de los Padres de la Iglesia. Laicizada, anima al cosmopolitismo del siglo XVIII y luego al marxismo. Se opone a la hipótesis de una discontinuidad absoluta entre las libertades (Sartre) o entre las civilizaciones (Malraux, Frobenius). Se opone a todas las formas de racismo y de castas, a la eliminación de los anormales, al desprecio del extranjero, a la negación totalitaria del adversario político y, en general, a la fabricación de réprobos: Un hombre, aún diferente, incluso envilecido, sigue siendo un hombre a quien debemos permitir que prosiga una vida humana”¹²⁹.

¹²⁹ *Ibid.*, 482-483.

La idea moderna de igualdad, está transida del sentido de la humanidad una e indivisible. Se forjó para redescubrir en profundidad el principio de toda comunidad.

La idea contemporánea de justicia tomó asimismo, en un primer momento, la forma de la reivindicación individualista, puesto que la justicia debe ser siempre reconquistada “contra” la naturaleza que recrea sin cesar la desigualdad. Estas ideas llegan a mucha mayor hondura de la que admite la crítica tradicionalista. Esta crítica sobreestima las fuerzas de la razón formal y del derecho positivo, desconociendo por un lado, la fuerza del instinto y por otro, la originalidad del amor, que hombres como Renouvier y Proudhon, tendían a colocar más acá de la razón, del lado de la naturaleza vital, y no más allá de ella. Se vieron llevados a endurecer el pluralismo de los individuos, desconfiando de las mistificaciones pasionales o totalitarias. Hoy necesitamos volver a colocar esta temática en su lugar.

Hay que pensar en una finalidad común a toda la humanidad, desligándola de sus asociaciones biológicas, como fue preciso desligar la idea de igualdad de su resonancia aritmética. En el mundo vivo, la finalidad expresa una estrecha subordinación de las partes al todo y de las partes entre sí, mediante un juego de fuerzas complementarias.

Una estructura sin finalidad, no puede regular una sociedad de sujetos espirituales, en donde cada uno de los cuales tiene su fin en sí mismo, al mismo tiempo que en el todo. Tal estructura, introduciría un totalitarismo de la organización.

La organización no es posible más que por las personas, y en el campo estructural de un universo de personas. Si no, en lugar de liberar al hombre, da origen a un nuevo estado de naturaleza, el reino de las «masas».

“El totalitarismo ha elegido bien su nombre: Un mundo de personas no se totaliza”¹³⁰.

¹³⁰ *Ibid.*, 484.

1.4.2.3. La conversión íntima

La persona es originariamente «ser-hacia», y desde otro aspecto complementario, se nos presenta caracterizada como mundo de subjetividad, de vida interior o de interioridad. Esta no es lo opuesto al movimiento de comunicación, sino una pulsación complementaria.

a) *El sobre sí*

El hombre puede vivir a la manera de una cosa. Es la «diversión» de Pascal, el «estado estético» de Kierkegaard, la «vida inauténtica» de Heidegger, la «alienación» de Marx, la «mala fe» de Sartre. El hombre de la diversión vive como expulsado de sí, confundido con el tumulto exterior: Así el hombre prisionero de sus apetitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae. Vida inmediata, sin memoria, sin proyecto, sin dominio, es la definición misma de la exterioridad, y, en un registro humano, de la vulgaridad. La vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de recobrase, de recuperarse, con miras a recogerse en un centro, a unificarse¹³¹.

Lo que aparenta ser un movimiento de repliegue, no es sino la concentración, la conversión de las fuerzas de la persona para saltar mejor.

El recogimiento, nos recuerda, el movimiento de conquista activa, lo contrario a la confianza ingenua en la espontaneidad. Nuestro primer enemigo, es la falsa seguridad de lo que nos parece «muy natural», dirá Marcel; lo que va de suyo, según el instinto o el hábito. No somos personas ingenuamente.

El movimiento de la meditación es un movimiento simplificador, no es refinamiento psicológico, ni tiene relación con la introspección mórbida.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, 485.

b) *El en sí*

“La persona no es «algo» que se encuentra en el fondo del análisis ni una combinación definible de caracteres. Esta es el lugar de lo no inventariable (G. Marcel). Si fuera inventariable sería determinable: Pero es el lugar de la libertad. Es una presencia más que un ser, una presencia activa sin fondo”¹³².

La psicología contemporánea ha explorado en la conciencia, algunas de sus profundidades, descuidando en su investigación, sus abismos superiores, donde se hunden la exaltación creadora y la vida mística. La vida personal esta unida por naturaleza, a un cierto secreto. Las personas totalmente volcadas al exterior, no tienen secreto, ni densidad, se agotan pronto. Mientras que la discreción, es el homenaje que la persona rinde a su infinitud interior. Al no poder comunicarse por comunicación directa, prefiere hacerlo por medios indirectos.

El tema del pudor, sigue estando presente en los pensadores personalistas. Este sentimiento preserva a la persona de agotarse en sus expresiones y de estar amenazada en su ser por quien tome su existencia exterior y manifiesta por su existencia total. El pudor físico significa que yo soy infinitamente más que este cuerpo mirado o tomado. El pudor de los sentimientos significa que cada uno de ellos, me limita y traiciona. Contraria al pudor, es la vulgaridad, que consiente en ser únicamente, lo que ofrece la apariencia inmediata, al exponerse a la mirada pública.

c) *La intimidad*

El sentimiento de intimidad nos redescubre las fuentes interiores y nos facilita disfrutar en ellas. Mientras que el gusto por una vida cerrada y protegida la dificulta. El sentimiento de intimidad encierra una profunda ambivalencia, ya que señala el momento en el que me retiro del combate personal y retorno al lugar donde se establece la zona de lo privado. Delimita el campo donde trato de mantener, en mi ser social, la paz de las

¹³² *Ibid.*, 486.

profundidades, la intimidad compartida de persona a persona. Pero es también el lugar de la tibieza vital, de la pasividad nutritiva, la despensa biológica. Se hace necesario vigilar el momento en que la pesadez vegetativa ahoga la vivacidad espiritual.

“La estructura misma de la vida personal ordena aquí: La reflexión no es sólo una mirada interior replegada sobre el yo y sus imágenes; es también intención, proyección de sí. La conciencia íntima es presencia secreta, irradiadora hacia el universo entero”¹³³.

Junto a la intimidad, el pensamiento existencial, piensa Mounier, habla mucho de angustia. A menudo, no es sino el signo o reflejo sociológico de una época desorientada. Junto a esta angustia patológica existe una angustia esencial unida a la existencia personal como tal, al misterio aterrador de su libertad.

d) La afirmación y negación de sí

“La vida personal es afirmación y negación sucesivas de sí, en todas sus operaciones. Lo personal es una perpetua labor de asimilación de aportaciones exteriores. Se elabora elaborándolas. Una subjetividad pura es impensable para el hombre”¹³⁴.

Es para la persona una necesidad elemental, disponer para sí de un cierto campo de objetos y personas. Afirmarse es darse un campo. Tener y ser, son dos polos entre los cuales se tiende la existencia incorporada.

“No es posible ser sin tener, aunque su ser sea potencia indefinida de tener, y no se agote jamás en sus haberes y los desborde a todos por su significación”¹³⁵.

Poseer es entrar en contacto, renunciar a ser pasivo. El idealismo moral pretende una existencia no lastrada por nada, contra natura, que termina en la inhumanidad.

¹³³ *Ibid.*, 488.

¹³⁴ *Ibid.*, 489.

¹³⁵ *Ibid.*, 489.

La propiedad, como la intimidad, es una exigencia concreta de la persona. Ella expresa esta doble y solidaria vocación de la persona: centrarse, desplegándose.

El tener, constituye la densidad de nuestro ser, pero es también, su lastre. El poseedor es poseído por sus bienes muertos, sólo goza del prestigio que éstos le conceden y muere sediento en el desierto de su abundancia¹³⁶.

En el actual régimen de bienes no hay tan sólo una alienación histórica contingente. Es en el centro de toda posesión humana, donde se da una alienación. En ella, se degrada a los seres y a los objetos de que me apropio, bloqueando su disponibilidad y la mía.

Al hablar del «despliegue de la persona», se suele exaltar la posesión del mundo como si fuera liberadora por sí misma. Por el contrario, la dialéctica personalista del tener, debe partir de esta entropía o de esta involución del tener.

“El despliegue de la persona implica como condición interna una desposesión de sí y de sus bienes que despolarice el egocentrismo. Ya que la persona sólo se encuentra perdiéndose”¹³⁷.

e) Búsqueda de la unidad viviente

“La vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada. Soy un ser singular, tengo un nombre propio”¹³⁸.

Esta unidad no es la identidad de lo inerte, ni la identidad de un todo, expresada en una fórmula. No es algo dado, como mi herencia o aptitudes, ni pura adquisición. No es algo objetivo y evidente. Se hace necesario descubrir en sí, el deseo mismo de

¹³⁶ Cfr. esta dialéctica más ampliamente analizada en E. MOUNIER, *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, I, 501-579. Cfr. también *Tratado del Carácter*, II, capítulo X.

¹³⁷ *Ibid.*, I, 490.

¹³⁸ *Ibid.*, 490.

buscar esta unidad viviente, sin estar jamás seguro de poseerla. En este sentido se asemeja a la nada.

El término *vocación*, es el más adecuado para explicar la naturaleza de esta búsqueda viviente. Para el cristiano, es la llamada envolvente de una Persona. Dentro de la perspectiva personalista equivale a pensar que toda persona tiene una significación tal, que no puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas¹³⁹. La magnitud de la persona es tal, que la dota de la dignidad de un universo; a la vez, que toda persona es equivalente en dignidad.

El perpetuo descifrar de su vocación, transforma a la persona en gratuidad misma, y hace que un hombre no pueda ser utilizado.

“El personalismo dará siempre el primado a las técnicas de educación y de persuasión sobre las técnicas de presión, de astucia o de engaño: Pues el hombre sólo se halla bien allí donde se vuelca por entero. La unidad de un mundo de personas sólo puede obtenerse en la diversidad de las vocaciones y la autenticidad de las adhesiones”¹⁴⁰.

f) Existir es expresarse

Es constante en la vida personal la dialéctica entre un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización. La persona objetivada se ve liberada de la prisión de las cosas por el recogimiento interior. Pero demasiada interioridad y solicitud para nosotros mismos, instala al egocentrismo. El yo reemplaza al yo vivo; el yo, como si fuera un objeto para sí, se mira vivir, sólo tiene interés por el efecto que produce o por el efecto que se produce a sí mismo. Cultivar esta imagen del yo, se vuelve su único horizonte vital. El origen de este error, está en que la vida «captativa» supera aquí a la vida «oblativa» y falla la adaptación a lo real y al otro. Se hace necesario recordar al sujeto que sólo le será posible encontrarse y

¹³⁹ Cfr. sobre todo revista *Esprit*, primero de abril de 1938: Jean Gosset, « Vocation et destination ».

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, 491.

fortalecerse, por la mediación del objeto: Hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad.

“La persona es un «adentro» que tiene necesidad del «afuera». La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse”¹⁴¹.

Es la tendencia que nos impulsa a exteriorizar nuestros sentimientos en la mímica o la palabra. Procuramos dejar la impronta de nuestra acción en obras visibles, intervenir en los asuntos del mundo y de los otros.

“Todas las dimensiones de la persona se sostienen y se conciertan en un todo. Sin la vida exterior la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera, por su parte, desvaría”¹⁴².

1.4.2.4. El afrontamiento

La persona es rostro “πρόσωπον”, que mira adelante, que afronta, al encontrar hostilidad. Su actitud de oposición y protección se halla inscrita en su condición misma. Ser persona es singularizarse.

Una personalidad bien definida, es un original, la diferencia se erige en su valor fundamental. Se cree amenazada cuando se la uniforma, ya que la persona es lo que no se repite. Pero la búsqueda de la originalidad es un subproducto de la vida personal. El personalismo no es una ética¹⁴³ aristocrática de un nuevo tipo, como es la posición de Nietzsche.

La persona se cumple persiguiendo valores situados en el infinito, pero está asimismo, llamada a lo extraordinario en el corazón de la vida cotidiana.

¹⁴¹ *Ibid.*, 492.

¹⁴² *Ibid.*, 492.

¹⁴³ Cfr. este estudio de C. DÍAZ, *Mounier: ética y política*, Edicusa, Madrid 1975, en el que aborda la ética mounieriana.

Para Kierkegaard, recuerda Mounier, el hombre verdaderamente extraordinario es el verdadero hombre ordinario.

a. *Existir es decir si o no*

Existir es adherirse, pero, a menudo, es saber decir no. La existencia más humilde es ya, separación, decisión. Cada lazo traba mi libertad, cada obra me entorpece con su peso, cada noción inmoviliza mi pensamiento. No guardo mi libertad de ser, sino a condición de cuestionarlo todo, en todo momento. La ruptura, el rechazo, son ciertamente categorías esenciales de la persona.

Toda categoría personal, corre el riesgo de desvirtuarse al aislarlas. En algunas concepciones del personalismo, se acentúan peligrosamente, tales categorías, sin llegar a desnaturalizarlas. Principalmente, en Heidegger y Sartre, o en el anarquismo¹⁴⁴ político.

El individuo, en estas desviaciones, se siente cada vez menos dueño de su medio, el cual por su parte, se desarrolla y organiza como fuera de él, a una velocidad vertiginosa. Se desarrolla una suerte de paranoia mundial, que se traduce en filosofías o en políticas, con su raíz en una situación de inadaptación y de fracaso. Estas concepciones limitan en exceso, el modelo humano y el desvío que provocan, se esboza en varios planos.

“En el plano individual, revela con frecuencia un fracaso precoz del contacto afectivo con la comunidad, por obra de una educación demasiado vejatoria, cerrada o solitaria o, por lo contrario, demasiado liberal y complaciente. En el plano social, denuncia, ya una sociedad, ya un grupo, en los que el hombre se asfixia. Más profundamente aún, expresa una ruptura íntima del sentido de la existencia”¹⁴⁵.

En Heidegger, la existencia no es recepción en el ser interior, sino negación de la nada, negación de la muerte. Por su parte,

¹⁴⁴ Cfr. Este artículo perfila algunas de las imbricaciones del personalismo y el anarquismo, J. GOMEZ CASAS, “Emmanuel Mounier y el anarquismo”, *Cuadernos para el Diálogo* 13 (1975) 63-65.

¹⁴⁵ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 495.

Sartre, entiende que el ser humano está asediado por un ser amenazador, y no existe sino en el alarde que lo arranca de él. Estos pensadores describen la fuerza de ruptura concentrada en la persona, pero desconocen las disposiciones de expansión, de acogida, de don, que son también, constitutivas de su ser.

b. La fuerza

Afirma Mounier:

“el amor es lucha, la vida es lucha contra la muerte, la vida espiritual es lucha contra la inercia material y el sueño vital. La persona toma conciencia de sí misma no en un éxtasis, sino en una lucha de fuerzas. La fuerza es uno de sus principales atributos”¹⁴⁶.

La fuerza humana, es interior, eficaz, espiritual y manifiesta, emparentada con la generosidad misma del ser. La victoria interior sobre la muerte, reúne estas dos zonas de la energía. Una persona es madura cuando ha elegido fidelidades que valen más que la vida. La sociedad nace y vive sostenida por una fuerza. El derecho es un ensayo para racionalizar la fuerza. La utopía de un estado de reposo y armonía, es la aspiración de una tarea infinita e interminable como podemos encontrar en Kant¹⁴⁷.

Tenemos al mismo tiempo, la vocación de luchar contra el imperio de la fuerza y la instalación de estados de fuerza. En la vida personal, querer extirpar toda agresividad de la educación, ahogar demasiado pronto la fuerza viril en ensueños idealistas, es despojar de fuerza al ideal.

c. La persona es afirmación y elección

Ser es amar y también es afirmarse. Resultado de un cultivo complejo y de un equilibrio frágil.

¹⁴⁶ E. MOUNIER, “Eloge de la force”, *Esprit*, 1933 febrero.

¹⁴⁷ Cfr. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid 1986.

Obrar es elegir, y adoptar, rehusar, rechazar. El no excluir a nada ni a nadie, refleja la incapacidad de seleccionar y conceder amplitud a la confusión que resulta de ello, puesto que edificar es sacrificar. La decisión es la persona plena ligada a su porvenir, concentrada en un acto duro y rico, que resume su experiencia e integra en ella una experiencia nueva. Los rechazos de que viene acompañada, son renunciaciones reales, y desgarradoras. Es la plenitud creadora y exigente, que no indigente. Negar a la persona la vocación de la elección responsable, es eliminarla¹⁴⁸.

d. Lo irreductible del hombre

Si el no de la persona es, sobre todo, dialéctico y solidario de una recuperación, cuando el ser mismo de la persona está en juego, el momento dialéctico viene siempre de los rechazos irreductibles. Hay en la persona una pasión indomable que define al hombre libre. Aunque la masa de hombres prefiere la servidumbre en la seguridad al riesgo en la independencia, la vida material y vegetativa a la aventura humana. Empero, la revuelta ante el amaestramiento, la resistencia a la opresión, el rechazo del envilecimiento, son el privilegio inalienable de la persona, su último resorte cuando el mundo se lanza contra su reino. Aunque los poderes definan y protejan los derechos fundamentales que garantizan la existencia personal, las colectividades siempre discutirán las fronteras en que esos derechos tienen que avenirse con el bien común¹⁴⁹.

1.4.2.5. La libertad bajo condiciones

Cada vez que se aísla la libertad, de la estructura total de la persona, se la deforma. La libertad es afirmación de la persona. En el mundo objetivo no cabe la libertad, y por eso el determinismo la considera un defecto.

¹⁴⁸ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 497.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 498.

Se pueden distinguir dos modos de libertad. La libertad de indiferencia, que consiste en no ser nada, no desear nada y no hacer nada; es la indeterminación total.

Otra concepción de la libertad, es consecuencia del indeterminismo físico.

La ciencia moderna establece que el universo no es totalizable ni formalizable¹⁵⁰ en el plano del determinismo, donde se buscaba esta totalización. Además la naturaleza, revela una preparación lenta y continua de las condiciones de la libertad.

Pero por encima de estas condiciones:

“es la persona quien se hace libre, después de haber elegido ser libre. En ninguna parte encuentra la libertad dada y constituida. Nada en el mundo le asegura que ella es libre si no penetra audazmente en la experiencia de la libertad”¹⁵¹.

La libertad no es objetiva ni tampoco implica una subjetividad absoluta, sólo se capta desde dentro y de raíz, surgiendo con ella. Es afirmación absoluta, total y sin límites, por el solo hecho de que es. Es un mito una libertad que se hace y me hace, haciéndose, en la que y por la que me invento, e invento conmigo mis motivos, valores y el mundo mismo, sin apoyo ni ayuda.

La noción de naturaleza expresa que la existencia, es al mismo tiempo surgimiento y densidad; creación y don. Soy más que lo que hago, el mundo no es sólo lo que quiero. Me soy dado a mí mismo y el mundo me es previo.

Mi libertad tiene límites que proceden de mí ser particular, y del mundo. Su gravitación es universal. Si esto se olvida, tiende a volverse una idea sin consistencia, que acaba considerándose como absoluta.

¹⁵⁰ En este sentido Cfr. K. GÖDEL, *Teorema de Gödel*. Obras Completas, Alianza, Madrid 1989, 123-125.

¹⁵¹ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 500.

La libertad que surge como puro hecho, recuerda una necesidad, es una naturaleza ciega.

Para Marcel, la libertad le es propuesta al hombre como un don y hombre libre es aquél que puede prometer, y aquel que puede traicionar.

En cambio algunos autores anarquistas piensan que no soy verdaderamente libre, sino cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son totalmente libres. No me vuelvo libre sino por la libertad de los otros. Esta cooperación de las libertades, está excluida de un mundo donde cada libertad no puede unirse a la libertad del otro, como lo piensa Sartre, sino avasallándola.

Afirmará Mounier que:

“la libertad de la persona crea en torno de ella la libertad por una suerte de levedad contagiosa, tal como la alienación, a la inversa, engendra la alienación”¹⁵².

El pensamiento de Mounier, a este respecto, muestra una gran nitidez. La libertad del hombre es la libertad de una persona, y de esta persona, constituida y situada en sí misma así, ante el mundo y ante los valores. Esto implica que está condicionada y limitada por nuestra situación concreta.

La libertad no progresa, al igual que el cuerpo, sino gracias al obstáculo, a la elección, al sacrificio. Aunque la conciencia es promesa e iniciativa de liberación, este comienzo apenas es aún humano. Por tanto, es prioritario, asegurar las condiciones comunes de la libertad -biológicas, económicas, sociales, políticas-, que nos permitan participar en los más altos llamamientos de la humanidad. Defender «la libertad» sin más precisión, es condenarla a su desaparición.

“Nuestra libertad es la libertad de una persona situada, pero es también la libertad de una persona valorizada. No soy libre por el mero hecho de ejercitar mi espontaneidad; me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del

¹⁵² *Ibid.*, 502.

mundo y de mí mismo... Mi libertad no es sólo un surgir; está ordenada, o mejor aún, es invocada”¹⁵³.

Las libertades son oportunidades ofrecidas al espíritu de libertad, que es una lucha infatigable para rastrear y reabsorber mis alienaciones, aquellas situaciones en que me entrego como un objeto a fuerzas impersonales. Hay que contar con ellas, porque las sujeciones que hieren nuestra existencia, hacen que no haya situación humana que no suponga una alienación.

“Para vernos liberados de toda alienación sería necesario que la naturaleza fuese plenamente inteligible, la comunión permanente, universal y perfecta, y total la posesión de nuestros ideales. Ni siquiera las alienaciones históricas, las que sólo duran un tiempo, nos dan tregua; sobre una que se derrumba, surge otra nueva; toda victoria de la libertad se vuelve contra ella y reclama un nuevo combate: La batalla de la libertad no conoce fin”¹⁵⁴.

Al elegir esto o aquello, me elijo cada vez indirectamente a mí mismo, y me construyo en la elección.

“Por ella el mundo avanza y el hombre se forma. Ninguna organización técnica la reemplazará: Muy al contrario, más técnica reclama más libertad”¹⁵⁵.

El centro de gravedad de la libertad está en la liberación consecutiva a la elección feliz y no en la sola conquista de la autonomía que vuelve al individuo opaco y no disponible. El movimiento de libertad es una distensión permeable con el medio, en disponibilidad, y que, finalmente, se convierte en adhesión.

“El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: Es el hombre responsable. La libertad, es la manera como la persona es todo lo que es, y lo es más plenamente que por necesidad”¹⁵⁶.

¹⁵³ *Ibid.*, 504.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 505.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 505.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 506.

1.4.2.6. La eminente dignidad

La existencia de una realidad más allá de las personas es negada por algunos personalistas, Mounier, por el contrario, afirma que:

“la realidad trascendente es una realidad superior en calidad de ser y que la otra no puede alcanzar por un movimiento continuo, sin un salto de la dialéctica y de la expresión”¹⁵⁷.

La trascendencia de la persona se manifiesta en la actividad productora, en la praxis. En ella el sujeto productor, no se basta a sí mismo. No se puede reducir esta actividad, a mera fabricación, pues, fracasaría ante situaciones fundamentales como el aspecto receptivo del conocimiento, la admiración, el testimonio, lo irracional, lo intencional.

Cuando se afirma, la persona, experimenta que sus actos más profundos, sus creaciones más altas, surgen en ella, a pesar suyo. Es aspirada hacia el otro. La libertad misma viene como dada, en los momentos de distensión y de ofrecimiento, ante una libertad encontrada o un valor amado. Esta superación del ser no es el impulso vital.

“La aspiración trascendente de la persona es la negación de sí como mundo cerrado, insuficiente, aislado en su propio surgimiento. La persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y sólo es consistente en el ser que divisa”¹⁵⁸.

Esta riqueza íntima de su ser, le da una continuidad de superabundancia.

“El pudor dice: Mi cuerpo es más que mi cuerpo; la timidez: Soy más que mis gestos y mis palabras; la ironía: La idea es más que la idea. En mi percepción, el pensamiento perturba a los sentidos; en el pensamiento, la fe perturba a la determinación, como la acción perturba a

¹⁵⁷ *Ibid.*, 507.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 508.

las voluntades que la afirman, y el amor a los deseos que lo despiertan. El ser personal es generosidad”¹⁵⁹.

La superación de la persona es más que proyecto. El ser personal es un ser hecho para sobrepasarse, y que al perder altura cae muy por debajo del animal.

El movimiento de sobrepasamiento o trascendencia, en el hombre se dirige hacia los valores, según algunos pensadores contemporáneos pertenecientes al campo de la fenomenología. Se habla de «valores» como de realidades absolutas (Scheler, Hartmann). Por el contrario la mayoría de los filósofos personalistas intenta personalizar estos valores. El personalismo cristiano¹⁶⁰, agrupa los valores bajo la llamada singular de una Persona suprema.

Los valores difieren por completo de lo que es una idea general. El valor es fuente viva e inagotable de determinaciones, la exhuberancia; es una apelación irradiante. Lo cual revela una semejanza con el ser personal originario más que una aproximación a la generalidad.

El valor tiende a incorporarse a un sujeto concreto, individual o colectivo. Los valores más duraderos tienen una existencia histórica. La historia sitúa el valor en lo general, aunque su verdadero lugar es el corazón vivo de las personas. Las personas sin los valores, no existirían plenamente, pero los valores no existen para nosotros sino por el asentimiento que de ellos hacemos. No constituyen un mundo hecho que se realiza en la historia. Se revelan en el entramado de la libertad, y maduran con el acto que los elige.

Los valores son subjetivos, en cuanto existen en relación con sujetos y son engendrados por ellos. No están ligados a ningún sujeto, pero sirven de mediación entre todos, arrancándolos de su aislamiento, desplegándolos en lo universal. No son proyecciones

¹⁵⁹ *Ibid.*, 508.

¹⁶⁰ Cfr. C. DÍAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978.

del yo, sino signo de que la persona no es una realidad local, separada, que puede abarcar el universo.

“La persona es movimiento hacia un transpersonal que anuncia simultáneamente la experiencia de la comunicación y la de la valorización”¹⁶¹.

Este movimiento es un movimiento combativo, y no hay valor que no nazca en la lucha y se establezca en la lucha.

Existimos, desde el momento en que nos hemos constituido un cuadro interior de valores o de abnegaciones, respecto del cual sabemos que la amenaza misma de la muerte no prevalecerá contra él.

Las grandes direcciones de valor y su articulación en la vida personal, son principalmente la felicidad, la ciencia, la verdad, los valores morales, el arte, la historia y los valores religiosos.

a. La felicidad

Actualmente los valores biológicos y económicos tienen una importancia excepcional, tal interés procede, de que si decaen, todo el organismo humano queda trastornado. Es necesario, defiende Mounier, sacar al hombre de la miseria fisiológica y social con el objetivo de permitirle acceda a valores superiores. Sería contraproducente, hacer de este objetivo, un valor supremo y un fin último. Las sociedades “bienestantes”, piensa Mounier, adormecidas espiritualmente, cuando se sienten amenazadas, caen en el pánico, la locura, y la ansiedad colectiva. Cuando se separa la felicidad de todo su contexto humano, parece irremediabilmente entre el egoísmo individual y el mecanicismo colectivo. Se reemplaza la libertad por la seguridad, es la deserción de la humanidad¹⁶².

¹⁶¹ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 511.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, 512.

b. La ciencia

Es el segundo ideal de los últimos dos siglos. Al considerar el universo y el hombre desde el punto de vista de la determinación objetiva, la ciencia, al reducir la realidad al objeto y método específico de cada disciplina, se declara incompetente para investigar sobre la realidad específicamente humana. Puede ocurrir que caiga en la tentación de declarar inexistente la realidad personal, según aquella advertencia de Kant de que el entendimiento declara inexistente lo que no entiende.

“La ciencia es un disolvente de las realidades personales. Efectivamente, no las capta en absoluto, pero las amenaza si, saliendo de su papel, pretende negarlas”¹⁶³.

El movimiento de objetivación es un momento importante del movimiento total de la existencia; en el extremo opuesto, el existencialismo ha conducido frecuentemente sus análisis como si la ciencia no existiera.

Es un rasgo del pensamiento de Mounier ese afán de complementariedad más que de síntesis que es un elemento esencial de su metodología.

c. La verdad

Algunos racionalismos construyen la ficción de un mundo que no lo es ante nadie, espectáculo sin espectador, verdad que no sería verdad para nadie, sin referencia a una libertad que requiere y que en él se da. La persona queda destinada a desaparecer. En estas filosofías se persigue una universalidad ajena al mundo de las personas. Eliminan radicalmente al espectador como existente personal y libre, y por el contrario, mantienen frente a él, la fuerza de las generalidades científicas. Sólo dejan subsistir un espectador «objetivo», es decir, indeterminado, que explica todo, comprende todo, admite todo. Es la tónica dentro del pensamiento liberal.

¹⁶³ *Ibid.*, 512.

Hay que advertir que la objetividad no carece de valor, pero se precisa integrar el valor de la objetividad científica en el contexto del cognoscente, en cuanto tal. La historia de la ciencia como cualquier otra historia, la hacen los historiadores, tanto como los científicos. Los condicionamientos sociales y personales moldean al sujeto epistémico y en alguna medida, contribuyendo a formar sus categorías.

Fuera del ámbito de la determinación científica, dirá Mounier:

“el espíritu cognoscente no es un espejo neutro, ni fábrica de conceptos en estado de secesión en el seno de la personalidad total; es un existente indisolublemente ligado a un cuerpo y a una historia, llamado por un destino, comprometido en una situación precisa por todos sus actos, entre ellos los actos de conocimiento. El se renueva con cada uno de ellos y los nutre con su renovación. El compromiso del sujeto cognoscente, es un medio indispensable del conocimiento verdadero. No hay, para las personas, impresión automática o autoritaria de la verdad”¹⁶⁴.

La verdad siempre es asimilada por un sujeto, y tiene exigencias más estrictas que las meramente técnicas, pide siempre una conversión. No por esto, la verdad es subjetiva. El pensamiento existencialista sustituye el valor objetivo de la verdad por la intensidad apasionada del sujeto cognoscente.

La trascendencia de los valores, las necesidades de la comunicación y la continuidad temporal de la persona implican, como hemos visto, una perspectiva de objetividad. El personalismo, exigirá frente al positivismo, la valoración de la persona y frente al subjetivismo, la valoración objetiva.

Las lógicas clásicas son lógicas de lo impersonal, no permiten al individuo expresarse en orden a la comunicación intersubjetiva, objetivan al sujeto.

A diferencia de una lógica personalista que:

“no puede ser tampoco una lógica de la pura identidad; la superación introduce en el sujeto la negación y el

¹⁶⁴ *Ibid.*, 513.

desgarro, la ambivalencia o la tensión de los contrarios”¹⁶⁵.

De aquí que,

“los peligros que amenazan esta dialéctica son el fijarse en un mecanismo automático, objetivado y objetivante, matando el principio creador de la persona; detenerse en el momento de la alternativa, de la indecisión; o encastillarse en el eclecticismo”¹⁶⁶.

d. Los valores morales

El universo personal define al universo moral¹⁶⁷; en este sentido, la culpa es efecto y condición de la libertad. La dejación del hombre a los automatismos impersonales del instinto o del hábito, a la dispersión, al egocentrismo, a la indiferencia y a la ceguera moral, dan lugar al mal moral. El conocimiento objetivo de lo bueno y lo malo no puede bastar para disipar la perversión profunda de la libertad, se necesita una conversión.

El combate moral se prosigue en dos direcciones, que sostienen el drama de la libertad. Sustituir la libertad por la legalidad, elimina la creatividad moral y socializa el criterio moral clasificando a buenos y malos según la observancia formal.

“Mediadora entre la práctica y la invención, entre la interioridad absoluta de la elección moral y la comunicación en la generalidad de la idea moral, la ley, pilotada por la libertad, es instrumento de nuestra integración progresiva en un universo de personas morales. La tensión entre la ética de la ley y la ética del amor sitúa el vasto campo de la moralidad personal entre la trivialidad de la regla y la paradoja de la excepción, entre la transfiguración paciente de lo cotidiano y los locos arranques de la libertad exasperada”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 513.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 514.

¹⁶⁷ Cfr. el estudio que hace C. DÍAZ, “Para una ética personalista”, *Arbor*, LXXXV (1973) 47-60.

¹⁶⁸ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 515-516.

e. *El arte*

El arte es protesta contra el realismo de un mundo objetivo, de la percepción inmediata, en nombre de la realidad total dividada en sus experiencias marginales.

“Es la expresión sensible de su íntima gratuidad; desconcierta las visiones habituales, arroja sobre lo cotidiano un rayo de luz divina, e introduce en lo más sublime la presencia de lo familiar”¹⁶⁹.

Ciertamente plantea un problema de comunicación, con el riesgo de perderse en la complicación, el enigma, o el cálculo.

El arte para Mounier es:

“«realista» por naturaleza, es por naturaleza «abstracto», si es verdad que la trascendencia sólo se comunica por signos indirectos. Y en esta traducción sobrehumana no puede eludir la oscuridad y la soledad”¹⁷⁰.

f. *La historia*

Si las personas fuesen libertades que surgen solitarias, no hay entre ellas una historia, son, más bien, historias incomunicables. Si hay una historia, es porque hay una humanidad que es su sustrato y su sujeto, de modo que los sucesos históricos encuentran en las personas su hilo conductor.

Si el sentido de esa historia estuviera escrito a priori, no habría libertad y si no lo estuviera, sería ilegible. La historia con una estructura totalmente acabada se torna objeto, no puede ser ya valor, no puede ser elegida ni amada y vuelve inhallable la libertad del hombre bajo la dialéctica colectiva. La historia es creación común de hombres libres, que elabora sus estructuras a partir de unos condicionamientos. La asunción de la historia por la humanidad es su gran obra. Nadie puede imponer una lectura

¹⁶⁹ *Ibid.*, 516.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 517.

unilateral de ella. Así el destino común de la humanidad es uno de sus más altos valores¹⁷¹.

g. Los valores religiosos

Un personalismo cristiano, subraya la estructura personal de la relación de fe y la no pertinencia de toda demostración puramente objetivista¹⁷².

El cristianismo es la religión de una trascendencia que se encarna en un universo de personas incorporado e histórico, sometido a condiciones de especie, de lugar y de tiempo. De ahí la necesidad de purificar esta inspiración trascendente y separarla de las amalgamas que forma con el ambiente de cada momento histórico.

Se hace necesario velar, para que no se llegue a fijar lo eterno en formas caducas, para prepararle continuamente caminos en cada pasaje histórico nuevo¹⁷³. El personalismo cristiano subrayará el carácter comunitario, reencontrando el equilibrio de la subjetividad y de la objetividad.

Fracaso en el valor:

“Pero el fracaso surge sobre las altas obras humanas. La muerte corta su carrera. Los valores se desgarran entre sí y no logran formar una totalidad armoniosa”¹⁷⁴.

La vida, desde el punto de vista de los valores, oscila entre un nivel lírico y un nivel dramático. La alegría y el sufrimiento son inseparables de la vida. Aunque el mal comienza con la persona, este hecho nos recuerda que si bien la persona aspira a la plenitud, no es posible la plenitud del ser, dentro de los límites de la condición humana.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 517.

¹⁷² Sobre esta descripción personalista de la fe, cfr. J. MOUROUX, « *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi* ». *Revue des Jeunes*, Paris 1949.

¹⁷³ Cfr. E. MOUNIER, *Personalismo y cristianismo*, I, 727.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 519.

En opinión de Mounier, una confianza gozosa unida a una expansión de la experiencia personal nos inclina a ser optimistas, guiados por una fe que desborda toda experiencia¹⁷⁵.

1.4.2.7. El Compromiso

Una de las intuiciones maestras del pensamiento contemporáneo es que la existencia es acción. Muchos reducen la acción a impulso vital, a la utilidad, o al devenir. La acción, desde el punto de vista antropológico, designa, más bien, la experiencia espiritual integral; mientras que desde el punto de vista ontológico, su fecundidad íntima.

Podemos concluir: Lo que no actúa no es. Blondel desarrollará ampliamente estas ideas. Una teoría de la acción, central en el personalismo.

La acción supone libertad. Por ello una doctrina materialista o determinista, no puede sin abuso apelar a la acción, y a una acción orientada. Urge reafirmar el significado de la responsabilidad personal y destacar la gran energía que puede desplegar cuando tiene fe en sí misma.

La persona no está aislada. El esfuerzo hacia la verdad y la justicia es un esfuerzo colectivo. Sólo con la personalización adquiere el número, la muchedumbre, su sentido humano. Se asegura, entonces, la cooperación de las libertades y de los dones, controla los delirios y los engaños a los que el aislamiento arrastra al individuo. No hay más acción válida que aquella donde cada conciencia particular, madura a través de la conciencia total, dentro del drama total de su época.

Ante la falta de sentido y la ausencia de valores, la naturaleza humana es propensa a ejercitar la acción por la acción. Hay diversas modalidades de esta alternativa: Unos eligen darse

¹⁷⁵ Cfr. K. JASPERS. Y desde la órbita cristiana véase este aspecto del problema en, *El pequeño miedo del siglo XX*, Obras completas, t. III, Sígueme, Salamanca 1990.

valores, en ocasiones, con gran arbitrariedad. Otros concluirán rechazando la acción, ya que nada aporta, en un mundo absurdo.

Consecuencias de estos planteamientos son la repugnancia al compromiso y la impotencia para toda realización eficaz. A veces se derrumba en el extravío de una acción liberada de toda regla. La ansiedad por alcanzar la vida más intensa posible los conduce a una especie de delirio de la acción por la acción, exaltación por la exaltación y la ambición por el poder, poder en los individuos más fuertes.

En opinión de Mounier, el personalismo exige a la acción que:

“modifique la realidad exterior, que nos forme, nos acerque a los hombres, y que enriquezca nuestro universo de valores”¹⁷⁶.

El hacer (ποίησις), es el comportamiento que tiene por fin dominar y organizar una materia exterior. Es el caso, por ejemplo, de la acción económica. Acción del hombre sobre las cosas, acción del hombre sobre el hombre en el plano de las fuerzas naturales o productivas. Esta es la esfera de la ciencia aplicada a los asuntos humanos, en la industria en el sentido amplio de la palabra. Su fin y su medida propia es la eficacia.

Pero el hombre no se satisface con fabricar y organizar. Es en el ámbito de lo político¹⁷⁷, en el que se debe anudar el rigor de la ética sobre el rigor de la técnica. A ese nivel es donde debe personalizarse lo económico mediante la institucionalización de lo personal.

El obrar (πράττειν), es la acción que pretende formar al agente. Es la acción ética. Tiene su fin y su medida en la autenticidad. Los pensadores existencialistas tendrán muy viva esta cualidad. Importa más cómo es la acción y aquello en que se convierte al hacerlo, el nivel ontológico que adquiere.

¹⁷⁶ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 523.

¹⁷⁷ Cfr. este estudio acerca de la aceptación de la política en el personalismo comunitario, F. GOGUEL–J. M. DOMENACH, *Pensamiento político de Mounier*, Trad. M. Pérez Turrado, Zero, Madrid 1966.

La elección ética actúa sobre el orden económico. En este registro, la eficacia es el factor determinante; todo medio que logra éxito es bueno, a este nivel, por el simple hecho de lograrlo. La eficacia regula el aspecto técnico de los problemas. Hay que insistir que la relación interpersonal jamás se establece en un plano puramente técnico.

El hombre, una vez presente, actúa hasta por la cualidad de su presencia. Los medios materiales se vuelven medios humanos, en cuanto el hombre está presente en ellos. Los medios técnicos, son un producto humano que nace con él y lo modifica, de modo que el hombre y la naturaleza por mediación de la técnica se integran en un proceso total. Comprometen con alcance más o menos largo el resultado. Por ello la ética es, desde el punto de vista mismo de los resultados, tan importante como el cálculo de fuerzas.

“Técnica y ética son los dos polos de la inseparable cooperación de la presencia y de la operación en un ser que no hace sino en proporción a lo que es, y que no es sino haciendo”¹⁷⁸.

La acción contemplativa (θεωρεῖν), es la actividad que explora los valores y se enriquece con ellos. Esta acción contemplativa es un comportamiento del hombre entero, que aspira a un reino de valores que invada y envuelva toda la actividad humana. Su fin es perfección y universalidad, pero a través de la obra finita y de la acción singular. Esta acción no pretende directamente la organización de las relaciones exteriores entre las cosas y entre los hombres, pero toda actividad humana, recibe su primera influencia de los condicionamientos naturales.

La contemplación, a la vez, actúa sobre el campo de la práctica de modo indirecto. Es la inducción contemplativa.

El contemplativo, actúa sobre la práctica de modo profético. Este asegura la unión entre el sujeto contemplativo y su práctica, así como la acción política, enlaza lo ético y lo económico. El gesto profético puede estar acompañado de la voluntad

¹⁷⁸ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., 524.

consciente de hacer presión sobre una situación, aunque por medios que provienen de la fe en la eficacia trascendente de lo absoluto, más que de la puesta en juego de la eficacia técnica. El profeta no desprecia la eficacia pero no calcula la eficacia como el político; lanza delante de sí la fuerza invencible de su fe, seguro de que si no alcanza alguna meta inmediata logrará al menos mantener la fuerza viva del hombre en el único nivel en que se abren siempre las brechas de la historia¹⁷⁹.

Finalmente, la dimensión colectiva de la acción es indispensable para su humanización integral. No basta, con todo, afirmar de modo general la solidaridad entre la teoría y la práctica. Es necesario saber todo lo que debe ser unido y cómo. Ninguna acción es viable si descuida la preocupación por la eficacia o, a la vez, la aportación de la vida espiritual. Se aspira frecuentemente a la pureza, como exposición de la idea general, de un principio abstracto, de una situación soñada, de los buenos sentimientos.

El sentido de lo absoluto se consume aquí en una cristalización psicológica ambigua. Nosotros no sólo no conocemos jamás situaciones iniciales, sino que lo más frecuente es que no elijamos las situaciones que sirven de punto de partida y desde la cual nuestra acción se ve solicitada. Se habla de comprometerse como si dependiera de nosotros; pero nosotros ya estamos comprometidos, de antemano, embarcados, preocupados. Por esto la abstención es ilusoria. El escepticismo es aún una filosofía; y quien «no hace política» hace pasivamente la política del poder establecido.

Si bien el compromiso¹⁸⁰ es consentir en las inevitables limitaciones no puede consagrar la abdicación de la persona y de los valores a los que ésta sirve. Su fuerza creadora nace de la tensión entre la imperfección de toda causa y la fidelidad absoluta a los valores implicados. La acción es medio de conocimiento y

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 526.

¹⁸⁰ Un estudio sobre el *compromiso* en Mounier es el que realiza M. J. CRIADO, *Persona y compromiso en Mounier*, Zero, Madrid 1969.

alcanza su verdad quien está dispuesto a reconocerla y ejercerla.
La acción es siempre dialéctica¹⁸¹.

¹⁸¹ Sobre estos temas cfr. *Esprit*, número especial: « *Notre action* », octubre de 1938, especialmente, L. LANDSBERG, « *Le sens de l'action* » (en dicho número), y « *Réflexions sur l'engagement personnel* »: *Esprit* (noviembre de 1937). Este tema del *compromiso*, que por otra parte remonta a Scheler y Jaspers, ha sido difundido en Francia por *Esprit* antes del 1939, antes pues de ser retomado por el existencialismo en 1945, allí explotado luego hasta el abuso. Cfr. también *Introducción a los...*, cit.

SEGUNDA PARTE
RADICALES Y FUENTES DE PENSAMIENTO

2.1. Estructura tomista de pensamiento

Aunque la concepción sobre la persona humana en Tomás de Aquino es tratada en el *De Homine*, el paradigma de la personalidad de la que la persona humana participa es la persona divina, tal como se expone en estas cuestiones que estudiamos. Debemos advertir, por muy obvio que parezca, que el tema es estrictamente teológico, lo que significa que su último fundamento es la fe revelada. No obstante la incidencia histórica de un concepto teológico y aún más todavía, la eficacia histórica de la fe viva del Cristianismo, al incidir en la filosofía desde la época patrística tiene consecuencias determinantes en la antropología. Mucho más todavía si se trata de la filosofía personalista del siglo XX, en cuyo marco debemos situar a Mounier.

La doctrina tomista sobre la vida íntima de Dios, su carácter personal y sus relaciones inmanentes, se desarrolla en las cuestiones 28 y 29 de la primera parte de la Suma Teológica, en el Tratado *De Trinitate*. En él se describen aspectos centrales para la fe cristiana, y de los que son deudores, directa e indirectamente, como expondremos, el personalismo de Mounier y los demás personalismos cristianos.

Los términos básicos utilizados por Tomás de Aquino pueden reducirse a tres: *procesiones de origen*, *relaciones subsistentes* y *persona*.

En este texto se mantiene que para que haya distinción y diferencia entre las personas, no podemos fundamentarla en la unidad de la naturaleza divina. La diferencia, entre las personas no existe en cuanto a la igual naturaleza divina por lo que la única diferencia radica en las procesiones de una persona desde la otra.

2.1.1. Concepto de “persona” en Tomás de Aquino

La exposición tomista de lo que es la persona aparece desarrollado en la q. 29, de la primera parte de la Suma.

Para Tomás, la persona es un modo de ser que eleva la perfección del viviente humano. Esta perfección proviene del lado de la esencia, naturaleza o substancia, más que de la existencia. Así habla de la persona como de totalidad, plenitud, independencia e incomunicabilidad en el existir. La persona es la substancia completa, en si misma subsistente, con independencia de todo otro sujeto¹.

La aportación fundamental del tomismo a la filosofía de la persona es su exposición acerca del constitutivo propio de ésta, que es afirmación de ser, que no depende de la existencia sino que esta es el acto de la esencia personal. Tomás de Aquino es rotundo en este punto afirmando que la existencia pertenece siempre a la esencia. Así el constitutivo de la persona se identifica con la substancia individual, sujeto incomunicable de la existencia.

La persona es el sujeto que en sí tiene, de manera indivisible, independiente e incomunicable, además de la naturaleza individual, la existencia y todos los accidentes.

La persona dice orden a la existencia como la potencia al acto, pero no es subsistente por la existencia, ni porque actualmente la tenga, sino porque la recibe y puede recibirla en sí misma y por si misma con total independencia de otro sujeto y entera incomunicabilidad².

Para Tomás de Aquino, como término extrínseco de la persona, la existencia pertenece a la constitución integral de la persona”³.

¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, c.29, a.1-2.

² Cfr. *Ibid.*

³ Cfr. *Ibid.*

Amplía, a continuación, su definición de persona, partiendo de la definición boeciana, como:

“entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona. Por eso en la definición de persona que se ofreció (sustancia individual de naturaleza racional) entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales”⁴.

A la definición boeciana de persona se añaden importantes precisiones. Así dirá en el *Comentario al Libro de las Sentencias*:

“individuo distinto subsistente en la naturaleza intelectual”⁵.

Y en el *De Potentia*, precisa:

“subsistente distinto en la naturaleza humana”⁶.

Esta doctrina queda resumida en la Suma de teología, la persona es el ser singular que subsiste en la naturaleza racional.

2.1.1.1. La incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad, en la definición de persona

Para entender esta doctrina del Aquinate, son imprescindibles, como hemos mencionado los caracteres de *incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad*.

Incomunicable y distinto vienen a ser lo mismo, y se incluyen ambos en el concepto de individuo. Este lleva consigo

⁴ *Ibid.*, I, c. 29, a. 1 resp.

⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 1 d. 23 q.1 a.4.

⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* c.9 a.4.

intransferencia o incomunicabilidad. Así al hablar de persona se refiere a algo completo⁷.

Solo merece el nombre de persona el individuo perteneciente a una naturaleza racional, los individuos de cualquier otro género de sustancia los calificará de hipóstasis o sustancias primeras.

Al hablar del carácter de *subsistencia* referido a la persona, es la formalidad por la que una naturaleza racional se constituye en sustancia. No es lo mismo que existencia. Las sustancias existen por si mismas, mientras que los accidentes tienen sus existir en otro. En este sentido Tomás de Aquino entiende *individuo* como ser *subsistencia*, en este sentido dirá que:

“subsistir es propio de los individuos”⁸.

Y precisará:

“Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad o la individualidad del que subsiste en la naturaleza”⁹.

La razón por la que el nombre de individuo se pone en la definición de persona es:

“con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las sustancias particulares”¹⁰.

En último lugar el carácter de *intelectualidad* determina al individuo que subsiste con plena autonomía en una naturaleza racional¹¹. La intelectualidad da a la sustancia subsistente su autonomía de acción. Haciéndola dueña de sus actos, obra por si misma con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con los demás. El pensamiento hace posible que el

⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 1 d.25 c.1 a.2 ad 1; *Suma* I c.30 a.4.

⁸ *Ibid.*, 1 d.23 q.1 a.1 ad 2.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q.9 a.6.

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*,cit., I c. 29 a.1 ad 3.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, I q. 29 a.1;a. 3 ad 4.

mundo se ordene bajo principios, y revele sus valores, y tenga sentido.

De este modo, el sujeto intelectual puede optar libremente, y goza de la responsabilidad de sus elecciones.

Aquí el concepto tomista de persona entra en diálogo con la concepción moderna de persona, que subraya los caracteres de razón y libertad.

2.1.1.2. La relación accidente, muestra la esencia del sujeto

El término “procesión” de origen claramente neoplatónico sirvió a los Padres del siglo II y IV para acuñar los conceptos básicos que se debatieron en los Concilios sobre la Trinidad, dentro de la revelación cristiana. Procesión es una relación inmanente que va de persona a persona que no supone movimiento ni físico ni metafísico.

La relación de causalidad entre las tres personas no es posible porque las tres son divinas, no es concebible que una sea causa de la otra, a pesar de que se hable de *principio*, en cuanto el padre es Principio del Hijo, este término se utiliza en el sentido de un orden de origen.

Igualmente se habla de *procesión* en sentido analógico. Del mismo modo que una idea procede de la mente de un hombre y permanece en él. Así las *procesiones divinas* no son hacia fuera de Dios sino que permanecen inmanentes a su divinidad. Estas son más semejantes a la actividad intelectual, de manera que lo que procede no tiene que ser necesariamente distinto de su fuente, incluso cuanto más perfectamente proceda más cerca estará de su propia fuente, así cuanto más perfecto más inmanente.

Dos son las procesiones que la teología cristiana mantiene que existen en Dios, la de *generación*, por la que el Hijo procede

del Padre, y la de *espiración* por la que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un principio común.

Ambas procesiones establecen en Dios la relación de paternidad y filiación, por un lado y de espiración activa y pasiva por otro. En la vida íntima de Dios, dichas relaciones son reales en el sentido de que arrancan de la misma naturaleza divina, única e indivisible, y como reales, constituyen los términos distintos de relación, resultando que la paternidad no es filiación¹².

A las objeciones de Boecio¹³ de que estas relaciones no son reales sino de razón, Tomás de Aquino parte de la exposición que hace Agustín de la doctrina católica frente al arrianismo de Eunomio, diciendo :

“los nombres personales, Padre, Hijo y Espíritu Santo, no significan ni la sustancia ni un accidente...estos significan relativamente. Mejor, son nombres relativos. El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre”¹⁴.

Tomás de Aquino responderá que:

“en las personas divinas, realmente hay determinadas relaciones... y estas en su propia razón de ser llevan implícita la relación a otro. Esta relación a veces se encuentra en la misma naturaleza de las cosas; así sucede con algunas cosas que por su misma naturaleza tienden a una relación recíproca por estar ordenadas unas a otras. Estas relaciones necesariamente tienen que ser reales... Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el del que procede, concuerden en un mismo orden; siendo necesario también que su relación mutua sea real”¹⁵.

La vida es actividad y el universo creado un proceso de cambio, de adquisición de perfecciones. La nota fundamental de todo este proceso es la inmanencia: A mayor inmanencia mayor

¹² Cfr. W. FARREL, *Guía de la Suma teológica*, I. Palabra, Madrid 1982. 147-148.

¹³ Cfr. BOECIO, *De Trinitate*.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 6, 16; *De Civitate Dei* XI, 10, 1.

¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, cit., I. c. 28 a.1.

perfección vital puesto que la inmanencia supone mayor grado de sustancialidad, de ser en sí y en el caso de Dios, de ser además por sí (aseidad). La vida intelectual es la de mayor actividad inmanente y la más perfecta, y consta de inteligencia y voluntad; sus actos propios, son el conocer y el amar.

Así es como Dios, conociéndose eterna y perfectamente a Sí mismo con sublime inmanencia, genera el Verbo eterno, (el Hijo perfección del Padre), así también, el amor inmanente y eterno del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre es el Espíritu Santo, amor divino subsistente.

Santo Tomás afirmará en este sentido que:

“si se considera la relación como accidente, entonces es algo inherente al sujeto teniendo en sí mismo un ser accidental. Y lo que en las cosas creadas tiene ser accidental, al trasferirlo a Dios tiene ser sustancial, pues en Dios nada está como el accidente en el sujeto, sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia”¹⁶.

2.1.1.3. El ser de la relación y de la esencia

En este texto expone Tomas de Aquino que en Dios es uno y lo mismo, el ser de la relación y el ser del sujeto, de manera que las relaciones divinas no son accidentales sino subsistentes. Por el contrario en las criaturas, la relación o su ser relacional es un accidente inherente al sujeto. Aquí tiene su origen parte de la reflexión personalista, a la hora de desarrollar la dimensión relacional, intersubjetiva.

En la constante comparación que hace el Aquinate entre “la relación” en Dios y en la criatura, afirma que:

“en las cosas creadas en lo llamado relativo no solo se encuentra relación a algo, sino incluso algo absoluto...lo que se encuentra en la criatura, además de lo contenido en el significado por relativo, es otra cosa. En cambio en Dios no es otra cosa, sino una y la misma, que no se expresa

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, cit., c. 28, a.2. ad 1.

totalmente con el nombre de relación, pues desborda su significado”¹⁷.

De este modo expone la carencia de ser propia de la criatura, que se perfecciona con la relación, y que no es el caso en Dios. En este sentido discurre toda la filosofía de las relaciones interpersonales, como enriquecimiento personal, que tiene su origen en la exposición tomista.

Aborda Tomás de Aquino, (q. 28, a. 3) la distinción real de las personas divinas, y afirma que:

“Por el hecho de que algo se atribuye a alguien, es necesario que se le atribuya todo lo referido a su razón de ser... .A la razón de relación pertenece la relación de uno con otro en cuanto que en lo relativo se opone uno a otro. Así, pues, como en Dios realmente hay relación, como ya se dijo (a.1) es necesario que haya oposición. La oposición que se da en lo relativo implica distinción”¹⁸.

Esta argumentación está en función de la diferencia tan defendida por la filosofía personalista entre individuo y persona, basándose en la distinción entre relaciones opuestas como la de paternidad y filiación que Tomás de Aquino aplica a Dios, en la q. 28. Aplicada a la criatura humana tiene un papel determinante en las relaciones intersubjetivas.

Mientras que el individuo es diverso de otro individuo por la materia (*materia signata quantitate*), la persona humana, además de ser un individuo es un sujeto de relaciones intersubjetivas, de las cuales la más importante es la de su relación con Dios que Zubiri ha llamado “religación”¹⁹.

Tratar de la persona es tratar de un ser constituido como tal también en virtud de su relación con los demás seres, que la constituye como tal persona humana. De aquí se deriva en parte la reflexión personalista de los adecuados o inadecuados modos de relación de la persona en virtud de su esencia humana. Por

¹⁷ *Ibid.*, c.28, a.2. ad. 2.

¹⁸ *Ibid.*, c.28, a.3. resp.

¹⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Nacional, Madrid 1959.

mucho que estos “modos” tengan connotaciones existenciales, en Mounier, así como en Marcel, Levinas y otros pensadores creyentes el verdadero fundamento es teológico, aunque expresado en un contexto filosófico.

Más adelante aborda los tipos de relación que se dan en Dios, y afirma que son reales solo tres, pues solo éstas se oponen entre sí: –paternidad, filiación y procesión-, lo que explica la triple personalidad divina.

Aplicada a las relaciones personales humanas por analogía, la explicación que da Tomás de Aquino es la que sigue:

“las relaciones reales en Dios no pueden ser tomadas más que en cuanto acciones por las que la procesión de Dios no es hacia fuera, sino hacia el propio interior. Y estas son dos (q.27 a.5.) la procesión de la Palabra, es tomada en cuanto acción del entendimiento; la otra, la procesión de amor, es tomada en cuanto acción de la voluntad...por cada una de estas procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una, de lo que procede a su principio, y otra del principio a lo procedente. La procesión de la Palabra se llama “generación”, conforme a la relación propia con que la generación compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama “paternidad”, así como la relación de lo que procede de principio se llama “filiación”²⁰.

En este texto se expone análogamente como la paternidad y la filiación humanas, no son relaciones de razón sino que hacen referencia a la esencia de la persona humana.

La teología de la Trinidad está latente en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, haciendo del propio hombre y del mundo material, un principio tan increado como Dios. Así podemos comprobarlo especialmente en la filosofía del idealismo alemán especialmente en Fichte.

La Modernidad, especialmente el Idealismo del siglo XIX, impregnado de Romanticismo, quiere para sí la perfección de la inmanencia sin contar con los límites de la realidad creada que sí tuvo en cuenta la Ilustración. El personalismo cristiano, es

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, cit., q.28, a.4. resp.

consciente de estos límites, que adquieren su sentido en referencia a Dios, evitando la orientación del personalismo ateo a una filosofía del absurdo²¹.

El hecho de que el personalismo tenga presente, a modo de inspiración, la teología de la Trinidad, no significa que pretenda racionalizarla, siguiendo, por ejemplo, el modelo hegeliano. Movidado por la teología va incorporando sus aciertos especulativos a su filosofía de la persona.

Los distintos intentos filosóficos de trasponer la vida trinitaria a la vida humana, han dado entre otros resultados, el olvido de la trascendencia y del valor real del mundo, encerrándose en el solipsismo estéril, como es visible en la fenomenología, o por el contrario el olvido del mundo de la persona que queda absorbido por el universo en el que el hombre está situado fatalmente, generando la constante inseguridad y el terror ante la vida tal como observamos en algunos existencialismos.

Ante esta situación el personalismo proporciona un equilibrio personal equidistante de los determinismos cósmicos y de los tecnológicos.

2.1.1.4. Recuperación de la persona por el personalismo

La dimensión dinámica, intersubjetiva, relacional de la persona ha sido más estudiada por la Modernidad, reduciendo la persona a estas dimensiones. La ruptura con la filosofía escolástica a partir de Descartes ha llevado a la filosofía moderna a distintos desequilibrios, al subjetivismo e idealismo, por ausencia de una ontología de la que se derive el obrar. Por esta razón la ontología deja paso a la ética, utilitarista y pragmatista que hace de la verdad “un resultado”²².

²¹ Cfr. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990.

²² Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Prólogo, FCE, México 1985.

El personalismo vuelve a la noción de *naturaleza* como principio del obrar de modo que las normas éticas se fundamenten en los fundamentos ontológicos.

La asimilación del tomismo, por el personalismo, en el caso de Mounier, a través de Maritain y Garrigou Lagrange, le han facilitado una mayor comprensión del concepto de persona, incluyendo en esta los desarrollos válidos de la modernidad, como los referentes a la autonomía del sujeto, sus derechos, su libertad y la reflexión sobre la economía y la organización política y social.

En este sentido afirma Ebner:

“El yo, es un descubrimiento tardío del espíritu humano que reflexiona sobre sí y se revela a sí mismo como la idea. La filosofía antigua no sabía todavía nada de él. Porque fue por el espíritu del cristianismo por lo que por primera vez despertó el hombre a la conciencia de sí”²³.

Se puede decir que el personalismo pretende ser una combinación en desarrollo de elementos válidos del realismo tomista, en síntesis con elementos válidos de la Modernidad, especialmente los referentes a la fenomenología de la vida personal y sus dimensiones intersubjetivas.

2.1.2. Orientación crítica de Maritain

Maritain nació en París en 1882 y murió cerca de Toulouse en 1973, educado en el protestantismo, desde joven se despertó en él la vocación por la filosofía. No encontrando en ninguna de las filosofías que conoció inicialmente la verdad que buscaba, entró en una crisis existencial que le derivó al agnosticismo. En estos momentos de su biografía fueron decisivos los encuentros con León Bloy, cristiano-asceta-literato que influyó mucho en él y en su mujer Raïssa (judía de origen ruso), especialmente en la conversión de ambos al catolicismo.

²³ F. EBNER, *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995, 25.

También el encuentro con Bergson fue decisivo en su pensamiento. Bergson le planteaba la capacidad de conocer verdaderamente lo real, que por medio de la intuición alcanzamos lo absoluto.

En palabras de su esposa Raïssa:

“nosotros traducíamos que podíamos conocer verdaderamente, absolutamente; conocer lo que es. Poco nos importaba entonces que eso sucediera a través de la intuición que trasciende los conceptos o por medio de la inteligencia que los forma; lo importante, lo esencial, era el resultado posible: alcanzar lo absoluto”²⁴.

Después de Bergson será fundamental el encuentro con Tomás de Aquino.

Llegará a firmar:

“Experimenté entonces -dirá más tarde Maritain- como una iluminación de la razón. Mi vocación filosófica me era restituida en plenitud”²⁵.

Descubrió en Tomás de Aquino al intelectual que razonaba su fe católica de neófito y que daba respuesta a sus inquietudes filosóficas acumuladas durante años. Este encuentro marcará decisivamente su pensamiento filosófico. Maritain será un pensador tomista a lo largo de su dilatada trayectoria filosófica.

Desde este encuentro su estabilidad vital y su enraizamiento intelectual le permiten comenzar una labor filosófica que se ve reflejada en las abundantes publicaciones, que obtuvieron un importante éxito y pondrán de manifiesto la brillantez y lucidez de este intelectual.

²⁴ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, París 1949, 94-95. Trad. de la cita, del prólogo de J. M. BURGOS, a la obra de J. MARITAIN, *Humanismo integral, Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999, 6.

²⁵ J. MARITAIN, *Le philosophe dans la cité*, Oeuvres complètes, vol. XI, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse. 27-28. Trad. de la cita, del prólogo de J. M. BURGOS, a la obra de J. MARITAIN, *Humanismo integral, Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999, 6.

2.1.2.1 Humanismo integral

Su obra *Humanismo integral* 1936 es la más conocida. Este libro plantea tesis definidas y muy pensadas que han provocado importantes polémicas. Maritain pretendió diseñar un nuevo proyecto de acción política y social para los cristianos del siglo XX que rompiera de una vez por todas con el paradigma de la Cristiandad Medieval como modelo, al que se debía aspirar, de unión entre cristianismo y sociedad. Constató el ocaso irremisible de lo medieval. Ese ocaso se produjo por la caducidad que acompaña toda cultura.

Maritain constata que su época vive en un mundo moderno desde un punto de vista ideológico, social e institucional. Y considera perjudicial para la inculturación del cristianismo en la sociedad, continuar pensando en la Cristiandad Medieval como el paradigma al que la acción cristiana debía aspirar. Lo cual producía el divorcio entre fe y razón.

Plantea en primer lugar, analizar por qué la sociedad europea se había descristianizado parcialmente a pesar de haber sido completamente cristiana en la Edad Media; y después analiza qué elementos positivos había producido la sociedad europea a partir del Renacimiento y la Reforma, pretendiendo integrarlos en un nuevo proyecto para las décadas futuras.

Criticó matizadamente a la sociedad medieval. Pues en ciertas ocasiones lo sagrado había fagocitado a lo humano y ésa fue la causa de que, por reacción, surgieran y se impusieran en la Europa moderna toda una nueva serie de valores: la rehabilitación de lo humano propia de la Reforma y del Renacimiento; la lícita petición de autonomía de lo profano respecto a lo sagrado con la consiguiente separación entre Iglesia y Estado; la emergencia de la pluralidad de la que se dedujeron consecuencias políticas; la toma de conciencia de que el nivel cristiano de una sociedad depende esencialmente de la actitud y de la calidad personal de los cristianos y no de una estructura institucional.

Todos estos valores eran positivos y que, por lo tanto, debían ser asumidos en cualquier proyecto político y cultural futuro. No eran males menores que debían ser tolerados sino valores positivos que había que asumir. Maritain era plenamente consciente de que habían surgido en ocasiones en un ambiente ajeno u hostil al cristianismo y a la religión en general. Era cierto en buena medida que la sociedad post-medieval había redescubierto al hombre, pero lo había hecho olvidándose de Dios y lo que proponía era un humanismo antropocéntrico en el que la dimensión trascendente no tenía cabida.

Maritain propone asumir esas conquistas y completarlas con la dimensión que han perdido, la trascendente. Propone la necesidad de un humanismo integral, que no olvide lo humano, pero que se dé cuenta de que el hombre sólo se realiza plenamente en Dios²⁶.

“En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios». El punto clave es que «la criatura sea verdaderamente respetada en su enlace con Dios y porque lo tiene todo de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación”²⁷.

Este humanismo se caracteriza por la asunción y puesta en práctica de una serie de valores sociales y políticos: la aceptación del pluralismo; la importancia esencial de la acción de los laicos en la transformación cristiana de la sociedad; la distinción entre valores cristianos comunes y posturas personales que serán necesariamente distintas; la autonomía relativa de lo temporal; etc.

Estos cambios sociales serían fruto del comportamiento de los protagonistas de la sociedad. Se atrevió a decir que ese nuevo proyecto de cristianización de la sociedad moderna debía ser una tarea de santos. La modernidad había sido en su raíz más honda,

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 11-12.

²⁷ *Ibid.*, 104.

una crisis del cristianismo, la renovación no podía provenir más que de una nueva vitalidad del cristianismo, de una nueva cristiandad.

“Una renovación social vitalmente cristiana será así obra de santidad o no existirá; y me refiero a una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblos que han sido santos? Si una nueva cristiandad surge en la historia, será obra de una tal santidad”²⁸.

La repercusión de esta obra fue grande y su recepción se puede dividir en tres posturas²⁹. La de los intelectuales católicos de diversos países que aceptaron, discutieron y asimilaron buena parte de las tesis de la obra y llevaron posteriormente las ideas de Maritain a muchos foros diversos en los que influyó en mayor o menor grado: grupos políticos de inspiración cristiana; el Concilio Vaticano II; las Constituciones de diversos países, etc.

Otra corriente de pensadores dio inicialmente la bienvenida a la obra pero estimaron que carecía de fuerza y radicalidad para desprenderse del pasado. La actitud de estos hacia Maritain se fue haciendo cada vez más crítica al negarse éste a subirse en la rueda de la renovación sin control y sin fidelidad a la Iglesia que caracterizó los años 60 y el post-concilio. La ruptura total de este frente con Maritain tuvo lugar con la publicación de *El campesino del Garona* (1966), en el que reafirmó su adhesión a todos los puntos centrales de la filosofía realista y del cristianismo.

Una tercera corriente rechazó *Humanismo integral* por considerar que era una rendición a la modernidad y a la secularización. Consideraban que su proyecto de la nueva cristiandad, en lugar de favorecer el cristianismo, producía en realidad un aumento de la secularización.

²⁸ *Ibid.*, 160.

²⁹ Cfr. de J. R. CALO y D. BARCALA, *El pensamiento de Jaques Maritain*, Pedagógicas, Madrid 1987, cap. VII.

Estos consideraron esta obra como una ruptura con el Maritain metafísico y gnoseológico al que habían apoyado con entusiasmo y desde entonces mantendrían una actitud distante

En el caso de España las reacciones ante *Humanismo integral* se complicaron por la postura de Maritain ante la guerra civil española y por su rechazo de la actitud política de Franco. Rechazó el uso del apelativo de «cruzada» para la participación en la Guerra y, junto con otros personalistas, firmó manifiestos en favor de los nacionalistas vascos³⁰. Así durante los años 40 y 50 España estuvo cerrada al pensamiento de Maritain y al de otros personalistas. A pesar de ello, *Humanismo integral* logró traspasar esta barrera, probablemente porque la relevancia que esta obra adquirió en toda Europa hizo que los círculos intelectuales españoles no se pudieran sustraer al debate que suscitó. Años más tarde, con la preparación de la transición, parte de sus obras volverían a entrar de nuevo débilmente en España.

Esta obra fue escrita en 1936 para responder a un contexto cultural diferente del actual. La sociedad europea en situación de preguerra, un cristianismo en declive que pugnaba por liberarse del paradigma medieval para encontrar su camino en el mundo moderno; unos movimientos sociales pujantes y en buena medida anticatólicos, como el marxismo y el liberalismo extremo, etc. Maritain pretende con esta obra orientar al cristiano de esas fechas que deseaba realizar una acción social y política, ofreciéndole un análisis de la historia, de las instituciones políticas y del mundo moderno. *Humanismo integral* posee el valor de un análisis, desde un punto de vista radicalmente cristiano, de toda la evolución social y política del mundo moderno desde el Renacimiento hasta nuestros días que incluye una descripción de cómo han surgido y cuál es el valor de muchos de los conceptos sociales y políticos propios de la modernidad: pluralismo, tolerancia, separación Iglesia-Estado, autonomía de

³⁰ Cfr. J. TUSSELL y G. QUEIPO DE LLANO, *El catolicismo mundial y la guerra de España*, BAC, Madrid 1993.

lo temporal, etc. Ofrece también un proyecto de una acción social y política inspirada en el cristianismo³¹.

2.1.2.2. Vuelta a la filosofía práctica

En *Humanismo integral* se tratan cuestiones, en palabras de Maritain:

“pertenecientes a aquella parte de la filosofía llamada por Aristóteles y santo Tomás *filosofía práctica*, por envolver de manera general toda la filosofía del humano obrar; parte de la filosofía cuya naturaleza propia es, en nuestros días, ordinariamente desconocida al pretender aniquilarla por absorción de todo el saber en un conocimiento ordenado esencialmente y en sí mismo a la transformación del mundo y de la vida. La filosofía práctica sigue siendo filosofía, conocimiento de modo especulativo; pero, a diferencia de la metafísica y de la filosofía de la naturaleza, se ordena desde el principio a un objeto que es la acción; y por grande que en ella sea la parte de comprobación, aunque haya de tener en cuenta las condiciones y las fatalidades históricas, es ante todo una ciencia de la libertad”³².

Afirmando con claridad que su fuente de inspiración ha sido la doctrina y el espíritu de Tomás de Aquino, deja claro en el prólogo de la edición de 1936, que pretende una tarea de purificación.

“El mundo procedente del Renacimiento y de la Reforma está desde aquella época minado por energías potentes y ciertamente monstruosas, en que el error y la verdad se mezclan íntimamente y se nutren recíprocamente: hay verdades que mienten y «mentiras que dicen la verdad». A quien ame el saber corresponde el intento de purificar esas producciones anormales y mortíferas y salvar las verdades que ellas hacen delirar”³³.

³¹ Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo...*, cit., 8-20.

³² *Ibid.*, 22.

³³ *Ibid.*, 23.

Reconoce que con las nuevas orientaciones comunistas - latentes en su época- que tanto interés suscitaron respecto a un *humanismo socialista*, se pusieron de moda cuestiones de importancia central. Pero plantea la necesidad de abordar múltiples problemas al tomar posición sobre el humanismo. Y subraya que el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura, tomadas ambas palabras como sinónimos.

Afirma que:

“la palabra humanismo es un vocablo ambiguo. Lo que aparece claro es que quien lo pronuncia compromete de golpe toda una metafísica y que, según haya o no en el hombre algo que respire por encima del tiempo y una personalidad cuyas necesidades más profundas superen todo el orden del universo, tendrá resonancias bien diferentes la idea que se forje del humanismo”³⁴.

Para Maritain el humanismo es resultado de una larga tradición que procura principalmente hacer al hombre,

“más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia («concentrando al mundo en el hombre» -como decía aproximadamente Scheler- y «dilatando al hombre en el mundo»); requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad”³⁵.

De este modo el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura, que vienen a ser sinónimos.

Frente a la extendida opinión de muchos de que solo es posible un humanismo antirreligioso Maritain hace algunas puntualizaciones.

“desde comienzos del Renacimiento, el mundo occidental ha pasado progresivamente de un régimen de heroísmo sacro cristiano a un régimen humanista. Pero el humanismo occidental tiene fuentes religiosas y «trascendentes» sin las cuales resulta incomprendible a sí mismo. Denomino

³⁴ *Ibid.*, 26.

³⁵ *Ibid.*, 27.

«trascendentes» a todas las formas de pensamiento, tan diversas como por lo demás puedan ser, que supongan, al principio del mundo, un espíritu superior al hombre; en el hombre, un espíritu cuyo destino va más allá del tiempo; y una piedad natural o sobrenatural en el centro de la vida moral. Las fuentes del humanismo occidental son fuentes clásicas y fuentes cristianas»³⁶.

Para Maritain la cristiandad medieval con una espiritualidad encarnada contenía un humanismo implícito que se hizo manifiesto en los siglos XII y XIII con el esplendor de una belleza ávida de existir, pero las desavenencias entre la cultura medieval y el humanismo clásico ensombrecerían por algún tiempo la concordancia profunda del cristianismo y el humanismo considerados en su esencia.

“En los tiempos medievales, la comunión -en una misma fe viva- de la persona humana con las demás personas reales y concretas -y con el Dios que amaban y con la creación entera-, en medio de no pocas miserias, hacía al hombre fecundo en heroísmo, en actividad de conocimientos y en obras de belleza; mientras en los corazones más puros, un gran amor, exaltando en el hombre la naturaleza por encima de sí misma, extendía aun a las cosas el sentido de la piedad fraternal. Un san Francisco comprendía entonces que la naturaleza material, antes de ser explotada en provecho nuestro por nuestra industria, reclama en algún modo ser amansada por nuestro amor. Quiero decir que, amando a las cosas -y al ser en ellas-, el hombre las atrae a lo humano, en lugar de hacer pasar lo humano bajo la medida de aquéllas”³⁷.

Otra aportación fundamental de Maritain es el haber descubierto, en el humanismo occidental en sus formas contemporáneas aparentemente más emancipadas de toda metafísica de la trascendencia, la subsistencia de un resto de humanismo.

“concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, es la herencia de ideas antigua-

³⁶ *Ibid.*, 29.

³⁷ *Ibid.*, 30.

mente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados³⁸.

Son energías cristianas desplazadas las que de hecho, existencialmente, sean lo que fueren las teorías, mueven el corazón de los hombres e impulsan a éstos a la acción.

Lo sorprendente es que tales energías estén, en este humanismo liberal, al servicio de planteamientos opuestos al cristianismo.

En esta coyuntura plantea Maritain la oportunidad de suscitar así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la historia y de ayudar a los hombres. Teniendo el apoyo de una sana filosofía social y de la historia moderna.

“Los cristianos trabajarían en la sustitución del régimen inhumano que agoniza a nuestra vista, por un nuevo régimen de civilización que se caracterizase por un *humanismo integral* y que para ellos representaría una nueva cristiandad, no ya sacra, sino profana...Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna”³⁹.

Se quiere promover así un dinamismo cuyo sentido es conseguir una vida mejor, en sentido integral, para la comunidad. Se eleva así la amistad fraterna al orden social y al plano de las estructuras de la vida común. No otra era la significación que Aristóteles daba a la virtud de la amistad, para este la amistad y justicia se refieren a los mismos objetos. En toda asociación parece hallarse la justicia y por consiguiente, la amistad⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, 31.

³⁹ *Ibid.*, 31.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159 b.

“Un humanismo tal, es capaz de engrandecer al hombre en la comunión; y por ello no podría dejar de ser un humanismo heroico”⁴¹.

2.1.2.3. Antihumanismo protestante y humanismo católico

La dialéctica del humanismo moderno ha dado lugar, piensa Maritain, a la posición cristiana pura, en la cual se reconoce no ya al Dios de los filósofos, sino al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; en la cual es conocido el hombre como hombre del pecado y de la Encarnación, centrado en Dios, y no en sí mismo; regenerado por la gracia.

En el pensamiento cristiano se evidencian dos posiciones fundamentales ante el pensamiento moderno. La una reaccionaria, con voluntad de purificación, y la otra integralista y progresiva.

La primera, pertenece a cierta escuela protestante contemporánea, caracterizada por el retorno al calvinismo primitivo. Afirma un antihumanismo fundamental, en definitiva, una doctrina atravesada por una dialéctica muy inteligente y muy nutrida de experiencia, de aniquilamiento del hombre ante Dios.

Es la doctrina del teólogo protestante Karl Barth, que ha cambiado enteramente las posiciones del protestantismo, gracias a las ideas de Kierkegaard y por una reanudación violenta del espíritu luterano primitivo, equipado con la lógica lineal de Calvino. Se remite, en último término, al romanticismo de Schleiermacher, el racionalismo crítico de Hamack, el liberalismo y el racionalismo religiosos, clásicos en el siglo XIX.

El catolicismo sufre su crítica por asignar demasiado espacio a lo humano. Es la vuelta al pesimismo puro del protestantismo primitivo.

⁴¹ J. MARITAIN, *Humanismo...*, cit., 32.

“Quiere escuchar a Dios solo, y sólo quiere escuchar a Dios; rehúsa y desconoce el carácter instrumental de lo humano en la Iglesia. Pero entonces, cuando habla -y cuanto más habla para proclamar que el hombre debe escuchar a Dios- es él mismo quien habla, es a él a quien se escucha y es su personalidad la que conmueve a las gentes”⁴².

El mismo error de Lutero y de Calvino: creer que la gracia no vivifica. Para los calvinistas la libertad humana queda muerta bajo la gracia.

La otra posición cristiana pura, la «integralista» y «progresiva», es la del catolicismo y encuentra sus armas conceptuales en Tomás de Aquino. Se impone la tarea para el cristiano de salvar las verdades «humanistas» desfiguradas por cuatro siglos del humanismo antropocéntrico, en el momento en que se corrompe la cultura humanista y periclitán estas verdades conjuntamente con los errores que las viciaban y oprimían.

“de lo que se trata es de rehacer totalmente nuestras estructuras culturales y temporales, formadas en el clima del dualismo y del racionalismo antropocéntrico; de transformar substancialmente dichas estructuras. Que es pasar a una nueva edad de civilización”⁴³.

Los principales problemas para la filosofía de la cultura, desde el punto de vista de la cristiandad medieval, y desde el punto de vista del humanismo clásico según el Renacimiento y la Reforma, son los siguientes: Partiendo de la actitud práctica de la criatura frente a su destino, habla Maritain de la *criatura rehabilitada en Dios*.

Las objeciones que se presentan a este planteamiento de Maritain son referentes al desprecio de las criaturas mostrado por los santos, del que tanto se habla en la literatura hagiográfica. A lo que él responde:

“Es un desprecio de enamorado para lo que no es el ser amado. Y cuanto más desprecia a las criaturas en cuanto rivales de Dios u objeto de una posible opción contra Dios, más las quiere en cuanto amadas de Dios y hechas, ciertamente por

⁴² *Ibid.*, 102.

⁴³ *Ibid.*, 103.

él, buenas y dignas de ser amadas. Pues amar a un ser en Dios y por Dios no es tratarlo como un puro medio o una pura ocasión de amar a Dios; es amar a éste y tratarle como un fin, porque *merece* ser amado, en cuanto este mismo mérito y esta dignidad derivan del soberano Amor y de la soberana Amabilidad de Dios. Así se comprende la paradoja de que finalmente el santo envuelva con un amor universal, de amistad y de piedad -incomparablemente más libre y también más tierno y más dichoso que el amor de concupiscencia del voluptuoso o del avaro-, a todo lo que pasa en el tiempo y a toda la debilidad y la belleza de las cosas: a todo lo que ha abandonado”⁴⁴.

Es más que una actitud de desprecio, de asunción y transfiguración de las cosas, en un amor superior a las cosas, que respondería a esa *rehabilitación de la criatura en Dios*, característica de una nueva edad de cristiandad y del nuevo humanismo, esencialmente diverso del humanismo antropocéntrico.

A Maritain le interesa un tipo de cristiandad específicamente distinto del medieval e inspirado en otro ideal histórico que el del Sacro Imperio, el ideal de una cristiandad nueva hoy concebible.

2.1.2.4. Caracteres del Humanismo integral

El nuevo ideal histórico de Maritain, implica una concepción profano-cristiana de lo temporal, a diferencia de la cristiandad medieval.

Y como él mismo afirma:

“Así habrán de ser sus notas características, al propio tiempo, opuestas a las del liberalismo y del humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que hemos advertido en el ideal histórico medieval del *sacrum imperium*; habrán de responder a lo que pudiera ser

⁴⁴ J. MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1963, 664-666.

llamado un humanismo integral o teocéntrico, valedero por sí mismo en adelante”⁴⁵.

En esta concepción histórica el mundo sobrenatural será

“la idea de la *santa libertad* de la criatura, unida a Dios por la gracia. La libertad del liberalismo sólo era la caricatura y a veces el escarnio de tal libertad”⁴⁶.

2.1.2.4.1. *El pluralismo*

Se pretende la vuelta a una estructura política que implique un cierto pluralismo, mucho más acentuado que el de la Edad Media. En concreto una estructura pluralista de la ciudad.

“Pensamos sobre todo en una heterogeneidad orgánica en la estructura misma de la sociedad civil, trátase, por ejemplo, de ciertas estructuras económicas o de ciertas estructuras jurídicas institucionales. Por oposición a las diversas concepciones totalitarias del Estado actualmente en uso, nos ocupamos de la concepción de una ciudad pluralista, cuya unidad orgánica comprenda una diversidad de agrupaciones y estructuras sociales que encarnen libertades positivas”⁴⁷.

Plantea que la sociedad civil no se compone únicamente de individuos, sino de sociedades particulares formadas por ellos; una ciudad pluralista reconocerá a estas sociedades particulares una autonomía tan amplia como sea posible, diversificando su propia estructura interna según las conveniencias típicas de su naturaleza.

Un pluralismo económico, es imprescindible, teniendo en cuenta las condiciones creadas por la moderna evolución económica y técnica, y el estatuto de cada tipo de economía en particular, ya sea industrial o agrícola, etc.

“Supóngase, en lugar del régimen capitalista, un régimen por venir, en el cual el espíritu y la estructura económica fuesen conformes a la concepción comunitaria-personalista de la vida

⁴⁵ J. MARITAIN, *Humanismo...*, cit., 205.

⁴⁶ *Ibid.*, 205.

⁴⁷ *Ibid.*, 206.

social: el estatuto de la economía industrial no suprimiría en él esa colectivización, la organizaría según un tipo completamente diferente, en beneficio entonces de la persona humana”⁴⁸.

Por otra parte subraya como:

“el estatuto de la economía rural, más fundamentalmente que la economía industrial y cuyo bien debería ser ante todo asegurado en una sociedad normal, tenderá a una renovación y vivificación de la economía familiar y de la propiedad familiar, bajo formas modernas y utilizando las ventajas del maquinismo y de la cooperación”⁴⁹.

Propone la vuelta a la relación primitiva de la propiedad con el trabajo humano, al tono afectivo de la persona que la economía industrial desconoce desde la aparición del maquinismo. También le parece básico el pluralismo jurídico.

“En la Edad Media, los infieles estaban fuera de la ciudad cristiana. En la ciudad de los tiempos modernos, fieles e infieles están mezclados. Y sin duda hoy en día, la ciudad totalitaria pretende de nuevo imponer a todos una misma regla de fe, en nombre, sin embargo, del Estado y del poder temporal; pero tal solución es inaceptable para un cristiano. De suerte que una ciudad cristiana, en las condiciones de los tiempos modernos, habrá de admitir que dentro de ella los infieles vivan como los fieles y participen en el mismo bien común temporal”⁵⁰.

En temas en los que la ley civil se enfrenta con una concepción del mundo y de la vida, la legislación habrá de reconocer un diferente estatuto jurídico, a las diversas familias espirituales de una misma ciudad. El legislador buscará en su acción el bien común y la paz de un pueblo dado, habrá de tener en cuenta el estado de tal pueblo y el ideal moral, más o menos deficiente, pero existente de hecho, de las diversas familias espirituales que lo componen. En concreto Maritain propone:

“para evitar mayores males, la ciudad puede y debe tolerar en su ámbito (y tolerar no es aprobar) maneras de adorar que se apartan más o menos profundamente de la verdadera: *ritos infidelium sunt tolerandi*, enseñaba santo Tomás; maneras de

⁴⁸ *Ibid.*, 208.

⁴⁹ *Ibid.*, 208.

⁵⁰ *Ibid.*, 209.

adorar y también maneras de concebir el sentido, de la vida y maneras de comportarse. La ciudad debe en consecuencia conceder a las diversas familias espirituales que viven en su seno, estructuras jurídicas que ella misma, en su prudencia política, adapte, por una parte, al estado de aquéllas y, por otra, a la orientación general de la legislación hacia la vida virtuosa y a las prescripciones de la ley moral, a cuyo cumplimiento dirige en cuanto es posible esa variedad de formas. La estructura jurídica pluriforme de la ciudad se orientará, pues, aun en sus grados más imperfectos y más alejados del ideal ético cristiano, hacia la perfección del derecho natural y del derecho cristiano; dirigiéndose hacia un polo positivo cristiano integral, del cual se apartan más o menos los diversos escalones de aquella estructura, según una medida determinada por la prudencia política”⁵¹.

La unidad de tal civilización es más material que formal, es una unidad de orientación; que atraviesa capas de cultura heterogéneas, algunas de las cuales pueden ser muy deficientes, Esa unidad procede de una común aspiración a la forma de vida colectiva más en armonía con los intereses supratemporales de la persona. El papel de agente de unidad y de formación lo detentará, en esta ciudad, según propone Maritain:

“la parte más experimentada políticamente y la más abnegada de los seculares cristianos, respecto al nuevo orden temporal en cuestión”⁵².

Los elementos políticos ilustrados en quienes deposita la función animadora y formativa han de ser personas puras y buenas, virtuosas, firmemente constituidas en estado de rectitud moral, lo que supone, los dones de la gracia y de la caridad⁵³. Hace referencia aquí a las virtudes cristianas y al principio universal de la realeza de Cristo, aun cuando el sujeto en que se den, ignore o desconozca la profesión cristiana.

El axioma de que sin Cristo nada firme y excelente se puede edificar, incluso en el orden político, se aplica aquí con toda verdad, no según el modo exteriormente manifestado en el más alto grado

⁵¹ *Ibid.*, 210.

⁵² *Ibid.*, 212.

⁵³ Cfr. J. MARITAIN, *Ciencia y Sabiduría*, Desclée, Buenos Aires 1944, 241-254.

de visibilidad, como en el caso de la civilización medieval, ni según la manera aparente y decorativa que fue la de la edad moderna sino según un modo real y vital, aunque menos espectacular, en las estructuras y en los símbolos que caracterizan la vida social.

Otra cuestión que se plantea a propósito de esta temática propia de la filosofía política, es el de la organización de la cosa pública. Desde su propio punto de vista, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo, han respondido ya a semejante cuestión. Así por ejemplo, en los países en que el Estado es comunista, se pretende asegurar el poder, tanto más cuanto que el Partido se comporta animando al Estado a la manera de una *spiritualis auctoritas*.

Maritain postula que:

“en una ciudad pluralista y personalista, se realizarían según un tipo original, ...tales formaciones existirían sobre la base de libertad y serían múltiples; he ahí el punto capital. Diferirían, sin embargo, de los partidos «parlamentarios» de hoy por su estructura esencial y su disciplina moral, así como por el esfuerzo personal y espiritual que solicitarían de sus miembros (y porque, además, en un régimen representativo sanamente concebido, en el que los poderes legislativo y ejecutivo fueran suficientemente independientes de las asambleas deliberantes, desaparecería la posibilidad misma de usar el poder para satisfacer a coaliciones de intereses y de ambiciones). En definitiva, las fraternidades cívicas de que hablamos serían al Estado y a su estructura, en el dominio profano, lo que en el dominio sagrado las diversas órdenes regulares son a la Iglesia y a su estructura jerárquica: con la diferencia de tratarse aquí de un «régimen mixto», principalmente monárquico, en el que las órdenes religiosas están ligadas a la jerarquía (al menos, a la cabeza de la jerarquía) por una estricta dependencia, mientras que allá se trataría de un «régimen mixto» principalmente democrático, en el que las fraternidades políticas constituirían formaciones independientes del Estado, sometidas solamente a las disposiciones generales concernientes al derecho de libre asociación”⁵⁴.

⁵⁴ J. MARITAIN, *Humanismo...*, cit., 215.

En este sentido la unidad de la ciudad pluralista sería una unidad mínima, cuyo centro de formación y de organización estaría situado en la vida de la persona, en el mismo plano temporal. Por ello, esta unidad temporal y/o cultural no requiere *por sí* la unidad de fe y de religión; y puede ser cristiana, acogiendo en su seno, a los no cristianos.

Afronta Maritain el hecho de que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia como, por ejemplo, la *tolerancia civil*, suele servir de máscara o de pretexto al error para incrementar sus energías y se alzan como, verdades cautivas, contra el cristianismo.

“es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ganado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan apresuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado”⁵⁵.

La solución pluralista multiplica las libertades; la medida de éstas, no es uniforme; varía según un principio de proporcionalidad, lo que conduce de nuevo a la unidad de la comunidad temporal, que esencialmente y por naturaleza, es una simple unidad de amistad.

Lo que en tiempos de la cristiandad sacra era participación de la unidad perfecta del Cuerpo místico de Cristo, teniendo por fuente la unidad de fe, en la Europa del Barroco, trató de conservarse bajo la cobertura del absolutismo. En la época moderna ha sido la filosofía la que intentó desempeñar la función cultural que la fe desempeñaba en la Edad Media. Así Descartes, Leibniz, Hegel o Comte, esperaban obtener de la razón el principio de unidad supratemporal que no hallaban en la fe, con resultados decepcionantes.

“nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un *mínimum* filosófico. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea, dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y aquella búsqueda de un común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una

⁵⁵ *Ibid.*, 216.

carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad”⁵⁶.

En este sentido defiende cierta unidad en la pluralidad, como presupuesto de la posterior especificación ética sin la cual la ciudad carecería de bien común verdaderamente humano. De aquí se derivaría la simple unidad de amistad que configuraría ese cuerpo social, que en su propuesta concreta sería de forma cristiana.

Para lograr esta unidad es necesario que:

“los depositarios de esta concepción cristiana habrán tenido suficiente energía espiritual, fuerza y prudencia políticas para mostrar prácticamente, a los hombres capaces de comprenderlo, que tal concepción es conforme a la sana razón y al bien común... y conducirlos, con autoridad de verdaderos jefes, y ejercer el poder en una ciudad que hay que imaginar provista de una estructura política orgánicamente constituida”⁵⁷.

Esta estructura política procurará que los intereses concretos y el pensamiento político de las personas y de los cuerpos sociales y regionales subordinados unos a otros, estén representados cerca de los órganos gubernativos encargados del *iudicium ultimum* y del *imperium*, y libres de toda preocupación que no sea el bien común.

Maritain es consciente de las dificultades que se van a presentar a la hora de hacer efectivas estas tesis.

2.1.2.4.2. La autonomía de lo temporal

En segundo lugar propone su concepción cristiana del Estado profano y laico como una consecuencia lógica de la tesis defensora de la autonomía de lo temporal.

Constatará como el orden temporal se ha situado, en la Modernidad, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal que de hecho, excluye cualquier subordinación.

⁵⁶ *Ibid.*, 218.

⁵⁷ *Ibid.*, 218.

En parte Maritain acepta esta autonomía obtenida históricamente pero matizando que:

“Lo temporal estará subordinado o sometido a lo espiritual, mas no a título de agente instrumental, como ocurría tan frecuentemente en la Edad Media, sino a título de agente principal menos elevado; y el bien común terrestre no será ya tomado como simple medio para la vida eterna, sino como es esencialmente a este respecto, es decir, como fin intermedio o infravalente”⁵⁸.

Las expresiones de *ciudad laica vitalmente cristiana* o de *Estado laico cristianamente constituido*, hablan de un Estado en donde lo profano y lo temporal tengan plenamente su función y su dignidad de fin y de agente principal, aunque no de última instancia ni de agente principal.

Así al hablar de *Estado laico*, el cristiano entiende que el estado no es la Iglesia, pero sería erróneo interpretar el término como que,

“el Estado es o neutro o antirreligioso, es decir, que está al servicio de fines puramente materiales o de una contrarreligión”⁵⁹.

2.1.2.4.3. La libertad de las personas

Abundando en la autonomía del orden temporal respecto la instancia espiritual, habla de la extraterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos, en referencia a la conquista o realización de la libertad, entendida esta como:

“la libertad de autonomía de las personas, que se confunde con la perfección espiritual de éstas”⁶⁰.

Muy lejos de la concepción kantiana y hegeliana de libertad, emerge el orden de la dignidad y la libertad espiritual de la persona, por encima del orden temporal y político resultando un

⁵⁸ *Ibid.*, 221.

⁵⁹ *Ibid.*, 222.

⁶⁰ *Ibid.*, 223.

cambio radical de perspectiva y de estilo en la organización temporal.

Para el cristiano el Estado tiene deberes para con Dios y debe colaborar con la Iglesia. Aunque el modo de efectuarse esa colaboración puede variar según las diversas condiciones históricas.

Para Maritain:

“En el caso de una civilización de tipo profano, la ciudad temporal cristiana cumple su deber con la Iglesia, a título de agente principal (supeditado), realizando su propio fin (infravalente); entonces la ciudad ayuda a la Iglesia a cumplir su misión integrando más bien, según el modo pluralista que se ha descrito, las actividades cristianas en la obra misma temporal (por ejemplo, dando su justo lugar a la enseñanza cristiana en la estructura del régimen escolar, o invitando a las instituciones religiosas de misericordia a participar en las obras de asistencia social) y recibiendo así ella misma, como agente autónomo en libre acuerdo con un agente de orden más elevado, la ayuda de la Iglesia”⁶¹.

En esta ciudad terrenal que propone Maritain, se favorecerá más la vida espiritual de la persona como *sujeto*, cuyo privilegio de extraterritorialidad respecto del plano social, resulta elevado a más alto nivel.

En este sentido se garantizarían las mismas libertades para todas las personas de un modo eficaz, y en consonancia con el valor que el cristiano otorga a la persona.

“Si la libertad de la persona emerge más sobre la estructura política de la ciudad, es en virtud de la naturaleza propia de lo que denominábamos antes Estado laico vitalmente cristiano; y no en virtud de neutralismo alguno, de la idea según la cual deba el Estado ser neutro; sino en virtud de un sentido auténtico de la libertad, no de una doctrina liberalista o anárquica”⁶².

En sintonía con lo expuesto propone la manera pluralista de reglamentar las libertades y afirma que:

⁶¹ *Ibid.*, 225.

⁶² *Ibid.*, 226.

“Toda regulación externa es vana si no tiene por finalidad desarrollar en la persona el sentido de la comunión. No disminuye la libertad el sentirse responsable de sus hermanos; esto más bien le atribuye un peso mayor”⁶³.

Maritain habla de una *ciudad autoritaria* en la que la ley:

“volvería a encontrar su oficio moral, su oficio de pedagogo de la libertad que casi enteramente ha perdido en la ciudad liberal. Y entonces, sin duda, los supremos valores por los que regularía la escala de sus prescripciones y de sus sanciones ya no serían los valores sacros de los que dependía el bien común de la ciudad medieval, pero aún conservarían algo de sagrado; no los sagrados intereses materiales de una clase, ni el sagrado prestigio de una nación; menos aún la sagrada producción de una colmena estatista, sino algo ya verdaderamente sagrado, la vocación de la persona humana por la realización espiritual y la conquista de una verdadera libertad, con las reservas de integridad moral que ésta requiere”⁶⁴.

En este contexto, añade una reflexión sobre la propiedad de los bienes terrenales y sobre la condición de la mujer en el matrimonio.

a) La propiedad de los bienes económicos

La propiedad⁶⁵ de los bienes materiales por exigencia de la dignidad de la persona, deben valorarse como producto del trabajo que actúa sobre la materia, transformándola, dándole la forma de la razón. La apropiación de los bienes debe ser privada. En atención al destino original y común de los bienes que han de subvenir a las necesidades de la especie humana, cada persona, tiene derecho al uso de los bienes, individualmente apropiados, en orden al bien común. El uso de esos bienes es necesario para poder dirigirse hacia su último fin.

Así se podrá dar a cada persona la posibilidad real y concreta de acceso a las ventajas de la propiedad privada de los bienes

⁶³ *Ibid.*, 228.

⁶⁴ *Ibid.*, 228.

⁶⁵ Cfr. el trabajo de J. F. FONTECHA, “Dimensión espiritual y humana de la propiedad en el pensamiento de Mounier”, *Lumen X* (1961) 193-215.

terrenales; pues el mal reside en que tales ventajas queden reservadas a una minoría de privilegiados.

Maritain, en esta línea, objeta a Marx que:

“está radicalmente preocupado por el hombre y lo humano; diríase que las cosas de la persona -de la persona humana que es individual y en cuanto lo es constituye un universo- no las percibe. De ahí la congénita endeblez de su humanismo. De ahí su concepción extrañamente monista e inmanentista del trabajo mismo como una especie de substancia común y absoluta en la que se actualiza la esencia del hombre y que no se refiere a los objetos ni a los bienes especificativos, ni a la actividad creadora de la persona como tal con sus exigencias propias”⁶⁶.

Para Maritain la forma «societaria» que la propiedad debería tomar en la esfera económico-industrial, haría que el régimen de la propiedad substituya allí tanto como fuera posible al de salariado y que la servidumbre impuesta por la máquina fuese compensada por la participación de la inteligencia obrera en la administración y en la dirección de la empresa.

Así se pretende dar solución a las teorías socialistas, que resultan económicamente tan poco eficaces y moralmente, tan discutibles. En definitiva, el socialismo tiene su punto débil en la audiencia de motivación laboral, propia de la producción colectivista. Esta incitación provendría entonces para Maritain:

“del interés mismo, traspuesto bajo formas nuevas y no necesariamente egoísta y codicioso, sino que ligado ante todo al asentimiento de la responsabilidad operadora; provendría también del interés del propietario o más bien co-propietario que la persona obrera tendría en la buena marcha de la empresa; lo que supone una organización de ésta según una serie en cierto modo biológica de encadenamientos y de subordinados, donde la molécula individual estaría directamente interesada en la vida de la célula -del taller, por ejemplo-, la célula por la vida del tejido, éste por la vida del órgano, éste por la vida del todo... El problema no consiste en suprimir el interés privado sino en purificarlo y ennoblecerlo, aprehenderlo en sus estructuras sociales ordenadas al bien común, y también (y éste es el punto capital) transformarlo

⁶⁶ J. MARITAIN, *Humanismo...*, cit., 231.

interiormente por el sentido de la comunión y de la amistad fraterna”⁶⁷.

La *forma societaria de propiedad* industrial, hace referencia a una sociedad de personas radicalmente diferente de las sociedades de capitales, en las que:

“la copropiedad de ciertos bienes materiales (medios de producción): 1) sería ante todo garantía de una posesión humanamente más importante, la del «título de trabajo» si así puede llamarse; 2) tendría por fruto la constitución y el desarrollo de un patrimonio común”⁶⁸.

Por ello para que una forma colectiva de propiedad ayude eficazmente a la personalidad, es preciso que no tenga como resultado una posesión despersonalizada. La copropiedad de los *medios de trabajo* debería servir de base material a una posesión personal, a la posesión no ya de una cosa en el espacio, sino de una forma de actividad en el tiempo, a la posesión de un «cargo» o *título de trabajo* que asegurase al hombre que su empleo es efectivamente suyo, ligado a la persona por vínculo jurídico; y que su actividad operativa podrá seguir progresando bajo su control; debería servir para obtener la garantía social del valor de lo que fundamental e inalienablemente, es propiedad del trabajador, sus fuerzas personales, su inteligencia y sus brazos.

“Tal posesión interesa en nosotros los sentimientos primordiales que se sitúan en la base de la moralidad natural: el cuidado de la obra bien ejecutada, el sentido de la dignidad del trabajo; representa, para quien goza de ella, una efectiva armadura económica- de la actividad y de la libertad de la persona, que esencialmente requieren no estar a merced del instante; implica también la participación de la inteligencia obrera en la gestión de la empresa”⁶⁹.

Estas concepciones suponen una organización corporativa de la producción, sin la cual no sería posible que la persona del obrero accediera a una «cualificación» progresiva. Esta organización debería, naturalmente, implicar, el derecho de los trabajadores

⁶⁷ *Ibid.*, 233.

⁶⁸ *Ibid.*, 234.

⁶⁹ *Ibid.*, 235.

asociados en las empresas, a la posesión de un patrimonio común corporativo, que en la práctica se traduciría en prestaciones personales de diversa naturaleza, y que tendría, para el trabajador y su familia, significación personal e interés directo.

“La organización corporativa debe ser concebida como estableciéndose de abajo arriba, según los principios de la democracia personalista, con sufragio y participación personal activa de los interesados, en la base; y como emanante de ellos y de sus sindicatos; coordinándose los órganos superiores del cuerpo total de la producción a los del cuerpo total del consumo, por una regulación «endógena» de la vida económica, en relación con las regulaciones más universales referentes al bien común de los hombres (considerados como ciudadanos y no sólo como productores y como consumidores), aseguradas por los órganos superiores del cuerpo total de la vida política”⁷⁰.

Estamos hablando de una corporación completamente distinta de la corporación estatal propia del totalitarismo político contemporáneo vigente desde la época de entreguerras, hasta la caída del Muro de Berlín. Dicha corporación gozaría de una personalidad moral autónoma, subordinada, al mismo tiempo al interés general. No suprime las libertades sindicales, antes bien emana de ellas, y supone la previa liquidación del capitalismo moderno y del régimen de primacía del beneficio económico. Para ello se hace necesario un cambio radical en la estructura no solamente material sino moral y una acentuación de los principios espirituales de la economía.

“En la civilización actual todo se refiere a una medida que no es humana, sino exterior al hombre; ante todo, a las leyes propias de la producción material, de la dominación técnica sobre la naturaleza y de la utilización de todas las fuerzas del mundo para la fecundidad de la moneda. En un estado de cultura verdaderamente humanista, las cosas del mundo se referirían al hombre y a su medida; y la vocación del hombre es suficiente y sus deseos bastante susceptibles de acrecentarse para que se esté seguro de que tal medida no implicaría una renuncia a su grandeza”⁷¹.

⁷⁰ *Ibid.*, 235.

⁷¹ *Ibid.*, 237.

Para Maritain esta grandeza del hombre requiere a un tiempo abundancia y pobreza.

“debemos pedirlo en el orden social a las nuevas formas de civilización, es que la pobreza de cada cual (no penuria ni miseria, sino suficiencia y libertad, renuncia al espíritu de riqueza, alegría del lirio de los campos), que una cierta pobreza privada cree la abundancia común, la superabundancia, el lujo, la gloria para todos”⁷².

En resumen hay que aplicar la ley del *usus communis* de modo que todo hombre, al entrar en el mundo, pueda efectivamente gozar, en alguna medida, de la condición de heredero de las generaciones precedentes.

La organización sindical, corporativa y cooperativa de la producción y del consumo, se movería en las coordenadas de la filosofía cristiana. Esa es la gran tarea que el porvenir impondrá para superar los regímenes totalitarios, por un lado y la pretensión del liberalismo, por otro, que parece hacer inevitable la lucha por el beneficio:

“garantizar contra toda estatización el carácter de persona moral que conviene, sobre todo en una sociedad pluralista, al sindicato y a la corporación; y en segundo lugar, bien que asegurando a la comunidad las ventajas de tal régimen, defender a la persona *contra* la colectividad corporativa: es decir, por un lado, asegurar los bienes necesarios a la vida humana y, ante todo, los bienes elementales, a los individuos no incorporados o no incorporables en las formaciones sindicales y corporativas; por otro lado, garantizar en el seno mismo de estos organismos los derechos y la libertad de la persona”⁷³.

La técnica debe subordinarse al hombre, pues, la máquina y la industria no es obra de la ciencia, como ha pretendido el racionalismo y el humanismo antropocéntrico, sino de la sabiduría. La obra suprema de la civilización no es del orden de la actividad transitiva, sino de la actividad inmanente. Pues para poner realmente la máquina, la industria y la técnica al

⁷² *Ibid.*, 238.

⁷³ *Ibid.*, 240.

servicio del hombre, hay subordinarlas a una ética de la persona, del amor y de la libertad.

Sería un grave error repudiar la máquina, la industria y la técnica, que son buenas en sí mismas, pero es suponen un riesgo de no comprender que hay que escoger entre la idea de una civilización esencialmente industrial y la de una civilización esencialmente humana, para la cual, no sea realmente la industria más que un instrumento sometido, por ello, a leyes que no son las suyas.

Así en la economía, la organización y racionalización han de ser obra de:

“una sabiduría política y económica que no es una sedicente previsión matemática universal sino, ante todo, una ciencia de la libertad, que procede según el dinamismo de los medios a los fines, en continuidad con la naturaleza del ser humano; que se aplica a regular la industria no según las leyes solas de la propia industria, sino según leyes supraordinadas; que regula siempre, en primer lugar, el movimiento de la producción por el de las necesidades reales y las capacidades reales del consumo”⁷⁴.

Maritain tiene presente que el aspecto técnico de la vida social es constantemente cambiante, y principalmente sugiere que:

“las dominantes éticas supraordinadas a las dominantes técnicas son las que dan su última especificación y su morfología típica a una estructura económica; y si se adopta una filosofía cristiana del hombre, del trabajo, de la propiedad de los bienes materiales, la manera de plantearse los más importantes problemas económicos cambia, por así decir, de sentido”⁷⁵.

b) El papel de la mujer

También se hace referencia al papel de la mujer en el matrimonio desde el punto de vista del personalismo cristiano⁷⁶.

⁷⁴ *Ibid.*, 242.

⁷⁵ *Ibid.*, 242.

⁷⁶ Para ampliar como abordan este tema otros autores personalistas como Nédoncelle. Cfr. A. SARMIENTO, “La fidelidad matrimonial -para una lectura personalista del amor en el matrimonio-”, *Scripta theologica* 36 (2004) 433-469.

“Lugar común, por lo demás muy exacto, es decir que el cristianismo ha dado a la mujer (tratada, sobre todo en Oriente, como objeto de propiedad) el sentido de su dignidad y de su libertad personal”⁷⁷.

A partir del Renacimiento, constata Maritain, se ha producido un importante retraso en ese avance de logros encaminados a reconocer la dignidad de la mujer.

En este sentido afirma que:

“En la crisis actual del matrimonio y de la familia, crisis debida principalmente a causas económicas, mas también a cierta ideología moral, puede decirse que es como caricatura y burla del personalismo cristiano aquel seudo individualismo destructor de la sociedad doméstica, por el cual la mujer reivindica una igualdad con el hombre, en cierto modo cuantitativa y material, comprensible como reacción contra la concepción no cristiana sino burguesa de la familia”⁷⁸.

Los teóricos marxistas anuncian para la sociedad futura como una transformación radical de la familia y del matrimonio, en la que la igualdad de condiciones económicas entre el hombre y la mujer dará a sus relaciones afectivas una dignidad y una libertad propiamente paradisiacas. La nueva cristiandad de que habla Maritain, podría aprovechar, a su vez, las experiencias de nuestro tiempo, aunque rectificándolas en sentido totalmente diverso.

Así la mujer -después de haber pasado de la condición jurídica de cosa (condición imputada al Antiguo Régimen) a la condición de *individuo*, centrada en sus reivindicaciones y en sus rebeldías, típicas de la época burguesa, debe pasar por fin a la plena condición jurídica de *persona*: este proceso únicamente puede realizarse en una civilización de estilo cristiano, pues esa plena condición *jurídica* de persona es correlativa a la condición *espiritual* de persona instaurada desde el principio por el Evangelio.

En la concepción personalista de Maritain, según la regla de una igualdad cualitativa y de *proporción*, la mujer casada no

⁷⁷ J. MARITAIN, *Humanismo...*, cit., 242.

⁷⁸ *Ibid.*, 243.

tiene, salvo en casos excepcionales, las mismas funciones económicas que el hombre y afirma que:

“ejerce su primacía en el orden de la vida privada, en todo lo que el dominio de las relaciones entre personas privadas implica de humanidad, de vigilancia y de firmeza y de tonalidad afectiva... la mujer ha adquirido conciencia, en su propia actividad temporal, de esa personalidad que las concepciones paganas del matrimonio y, en particular, la concepción burguesa le discutían tan ásperamente... Si en el orden de las relaciones económicas referente a los bienes materiales es normal que la mujer casada sea *alimentada* por su marido, no perderá por ello el sentido de su libertad de persona, que deberá dar lugar, además, a un completo reconocimiento jurídico que lleva consigo la igualdad de derechos en todo cuanto afecta a la institución matrimonial”⁷⁹.

Finalmente señala que el trabajo realizado por la mujer *en su casa*, particularmente en su función de educación maternal, tiene un valor económico indiscutible, que le da, aun a título de tal, un derecho sobre las ganancias del marido, ganancias ordenadas por sí, a la comunidad familiar.

Todas las riquezas de espiritualidad encerradas en el estado de matrimonio cristiano, tan regularmente desconocidas en nuestros días, pueden alcanzar en el futuro su pleno florecimiento.

2.1.2.4.4. *La unidad de «raza social»*

Otra nota esencial del planteamiento de Maritain es el hecho de hallar:

“en la base de las relaciones de autoridad y de la jerarquía de las funciones temporales (trátase de la autoridad política o de otras especies de autoridad social), una cierta paridad de esencia entre el dirigente y el dirigido, es decir, una paridad esencial en la común condición de hombres consagrados al trabajo”⁸⁰.

En el orden económico y laboral, en el marco de la nueva cristiandad, propone Maritain una específica forma institucional,

⁷⁹ *Ibid.*, 245.

⁸⁰ *Ibid.*, 246.

correspondiente a la asociación natural entre colaboradores de una misma obra.

La palabra democracia tan equívoca, tiene para Maritain el sentido:

“más bien afectivo y moral, por el que se designa la dignidad de persona que la multitud siente en sí misma, no ciertamente como poseída o merecida en efecto, sino como vocación; esa conciencia cívica popular excluye por ello la denominación heterogénea (aunque fuera buena) de una categoría social sobre la masa del pueblo considerada como menor; implica en el propio plan de la vida social el respeto a la persona humana en los individuos componentes de esa masa”⁸¹.

Este respeto a la persona en cada individuo de la masa, lo han profesado de hecho las democracias modernas casi siempre bajo formas simbólicas y figurativas, a veces engañosas. Ha sido el intento de la revolución comunista, pero apostilla Maritain que:

“sólo el cristianismo -socialmente vivido- podría verdaderamente obtenerlo, haciendo que se convierta en realidad lo que es por ahora mero símbolo y figura... únicamente en una nueva cristiandad por venir podría *realmente* salvarse el valor ético y afectivo de la palabra democracia, que responde a lo que podría llamarse sentimiento cívico popular”⁸².

2.1.2.4.5. Una comunidad fraterna por realizar

La última nota del humanismo de Maritain que puede mover a la realización de estos postulados es la introducción en la sociedad de un algo divino, la fuerza del amor.

El principio dinámico de la vida común y de la obra común no sería ya, el ideal medieval de un imperio de Dios, edificable aquí abajo; y aún menos, lo sería el mito de la clase, de la raza, de la nación o del Estado.

⁸¹ *Ibid.*, 248.

⁸² *Ibid.*, 249.

“Sería la idea -no estoica ni kantiana, sino evangélica- de la dignidad de la persona humana y de su vocación espiritual y del amor fraternal que se le debe”⁸³.

Una atención a las cuestiones meramente materiales e incluso, biológicas, aquellas que fundan la comunidad de intereses y de pasiones que configuran la “animalidad social”, es indispensable a la vida común. Se puede esperar de la ciudad que:

“tenga ella misma estructuras sociales, instituciones y leyes buenas e inspiradas en el espíritu de amistad fraternal, y que oriente las energías de la vida social hacia tal amistad, tanto más poderosamente cuando ésta es más difícil...la amistad fraterna, como un principio dinámico esencial en nuestra nueva cristiandad, que se aplicaría propiamente a una obra común profano-cristiana...”⁸⁴.

A las dificultades características de la vida política del ser humano, aporta su planteamiento en la línea personalista:

“siendo el bien común temporal un bien común de personas humanas, por ello mismo, cada una, subordinándose a la obra común, se subordina a la realización de la vida personal de las otras personas. Pero esta solución no puede adquirir un valor práctico y existencial más que en una ciudad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida, reconociendo al mismo tiempo, como Aristóteles lo había previsto, el valor y la importancia política de la amistad fraterna”⁸⁵.

El mayor enemigo de la política, afirma Maritain, es la desconfianza mantenida a la idea de amistad fraterna. La realización de una *obra práctica común*; obra profana y cristiana, a la par, ha de tener en cuenta a los no cristianos, pero entendiendo que sólo en el misterio de la Encarnación redentora, percibe el cristiano lo que significa la dignidad de la persona humana y lo que cuesta. Esta se prolonga hacia el infinito y alcanza su sentido absolutamente pleno, en Cristo.

⁸³ *Ibid.*, 250.

⁸⁴ *Ibid.*, 252.

⁸⁵ *Ibid.*, 253.

Ahora bien, en esta obra común no se exige para entrar en ella, la profesión de todo el cristianismo.

“entre sus rasgos característicos hay un pluralismo que hace posible el *convivium* de cristianos y no cristianos en la ciudad temporal. Y si por el hecho de ser obra cristiana supone por hipótesis que sus iniciadores sean cristianos, teniendo la concepción total y plena del fin por alcanzar, llama sin embargo a la obra a todos los obreros de buena voluntad, a todos aquellos a quienes una percepción más o menos parcial y deficiente -quizás extremadamente deficiente- de las verdades que el Evangelio conoce en su plenitud, permita entregarse prácticamente, y sin ser quizá los menos generosos y abnegados, a la obra común en cuestión”⁸⁶.

2.1.2.4.6. *Inspiración tomista del planteamiento de Maritain*

En resumen su doctrina en torno a una nueva civilización se expone en estas líneas:

“La civilización moderna es un vestido muy usado, al que no pueden coserse piezas nuevas; se trata de rehacerlo de manera total y como substancial, de sustituir los principios de la cultura, puesto que se trata de llegar a una primacía vital de la calidad sobre la cantidad, del trabajo sobre el dinero, de lo humano sobre lo técnico, de la sabiduría sobre la ciencia, del servicio común de las personas humanas sobre la codicia individual de enriquecimiento indefinido o la ambición estatal de poderío ilimitado”⁸⁷.

No oculta Maritain que su fuente de inspiración es el tomismo, en su doble actitud:

“contra el instinto de *inercia acumulativa* de una escolástica retrasada, vinculada en la tradición cristiana a elementos accidentales y perecederos; por otra parte, contra un instinto de *disociación desgastadora*, representada en su época por el movimiento averroísta, que dio más tarde sus frutos en el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos”⁸⁸.

⁸⁶ *Ibid.*, 254.

⁸⁷ *Ibid.*, 255.

⁸⁸ *Ibid.*, 255.

Resaltando especialmente la intuición tomista central de la analogía como instrumento vital y universal de investigación y de verdad. En un momento crucial, salvó a la catolicidad elaborando una doctrina perfectamente libre y pura, que fundamenta todas las verdades, sin despreciar ninguna, de las riquezas del pensamiento pagano.

Su propuesta de una filosofía de la cultura y de la civilización, en la línea tomista según la instancia última de la analogía de lo real, es la de llevar a cabo un ideal histórico de existencia efectiva, liberándose de imágenes caducas, que fueron eficaces y necesarias en otros tiempos pero hoy son incapaces de existir. Ese ideal histórico tiene como horizonte, la aspiración a la verdad como adecuación de las personas y las cosas a la realidad.

2.2. El concepto marxista de alienación

2.2.1. El primer Manuscrito: el trabajo alienado

Durante 1844 Marx trabaja en París en dos obras: una crítica de la economía política y *Die Heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik gegen B. Bauer und Consorten* (La Sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica, contra B. Bauer y compañeros). La segunda fue publicada en 1845; la primera quedó en estado de manuscrito y no fue editada hasta 1932. En los Manuscritos⁸⁹ trabaja desde marzo (fecha de la supresión de los *Deutsche Französische Jahrbücher*) hasta septiembre; de septiembre de 1844 a febrero de 1845 (cuando es expulsado de París y se traslada a Bruselas) escribe *La Sagrada Familia*.

⁸⁹ Para ver la génesis de los *Manuscritos*, cfr. A. SEGURA NAYA, *Marx y los neohegelianos*, Miracle, Barcelona 1976.

En agosto de 1844 pasa diez días con Engels; era la segunda vez que lo veía: la primera fue en octubre de 1842, un trato superficial. El joven Marx a sus 26 años, había leído con interés un artículo publicado por el joven Engels, en los *Anales franco-alemanes: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie (Esbozo de una crítica de la economía política)*. Las conversaciones con Engels acabaron por convencer a Marx de la necesidad de llevar a cabo una crítica de la economía liberal y eso será lo que se propone en los *Manuscritos*.

En el prólogo de estos, Marx hace constar que esa crítica de la economía es sólo una parte de la crítica general (del derecho, de la moral, de la política, etc.); hará cada una separadamente y afirma que:

“finalmente intentaré representar en un trabajo particular, tanto la conexión del conjunto, como la relación entre las partes entre sí”⁹⁰.

Los materiales con que cuenta Marx al escribir los *Manuscritos* son: filosofía alemana (Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Bauer, Weitling, Hess); comunistas y socialistas anteriores a él (Owen, Fourier, Proudhon, Cabet, Saint-Simon, Considérant, Blanqui, Pecqueur, etcétera); teóricos de la economía política (principalmente Adam Smith, James Mill, Say, Ricardo). A excepción de algunas secciones más elaboradas, todo este material está presente en los *Manuscritos* en forma acumulativa. En total son tres manuscritos. El primero trata del salario, del beneficio del capital, de la renta de la propiedad rústica y del trabajo alienado; el segundo se ocupa de la relación social implícita en la propiedad privada; el tercero se ocupa de la propiedad privada y trabajo; propiedad privada y comunismo; necesidad, producción y división del trabajo; el dinero.

Los *Manuscritos* terminan con una crítica de la dialéctica y, en general, de la filosofía de Hegel. Aunque la obra no es excesi-

⁹⁰ K. MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1970, 47.

vamente extensa, unas 55.000 palabras, era lo más importante, que Marx había escrito hasta entonces.

El primer- manuscrito contiene una de las secciones más elaboradas de todo el proyecto: la que trata del *trabajo alienado*. Pero ni en éste ni en los otros temas analizados -salario, beneficio del capital, renta de la propiedad de la tierra- hay atisbos del pensamiento fundamental. En la parte dedicada al salario, el estilo es aforístico y casi todos los temas están sólo apuntados como en un programa. Marx tiene la tendencia a desarrollar estilísticamente sólo las metáforas o las expresiones hirientes, llamativas.

En sustancia- dice que:

“el salario está determinado por el conflicto entre el capitalista y el obrero, conflicto en el que la victoria del capitalista está asegurada porque el capitalista, además de capital, puede contar con las rentas de la propiedad de la tierra y el obrero no cuenta nada más que con el salario que, según A. Smith ⁹¹, «es, el más bajo que sea compatible con una simple -humanité, es decir, con una existencia animal”⁹².

Y continúa:

“La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como de cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho más grande que la demanda, una parte de los obreros es reducida a la mendicidad o muere de hambre... El obrero se ha convertido en una mercancía y es para él una suerte encontrar alguien que lo adquiera”⁹³.

Seguidamente Marx analiza las diversas situaciones en las que puede encontrarse la economía (producción de riqueza decreciente, creciente o estacionaria) para concluir que:

“en una situación social regresiva la miseria del obrero es progresiva; en una situación progresiva la miseria es

⁹¹ A. SMITH, *La riqueza de las naciones*, vol. I. Garnier, París 1802, 138.

⁹² K. MARX, *Manuscritos de economía...*, cit., 51-52.

⁹³ *Ibid.*, 52.

compleja; en una situación estable la miseria es estacionaria”⁹⁴.

Estas conclusiones las deduce Marx necesariamente de los presupuestos ofrecidos por la economía-política (en la figura de A. Smith). Se basa en Smith para afirmar con radicalidad:

“Como una sociedad, según Smith, no es feliz donde la mayoría sufre, y como el estadio de mayor riqueza de la sociedad conduce a este sufrimiento de la mayoría y la economía política (en general, la sociedad fundada sobre el interés privado) conduce a este estadio de mayor riqueza, hace falta concluir que la no felicidad es el objetivo de la economía política”⁹⁵.

La parte dedicada al salario continúa como un elenco de quejas, más que como una demostración, con el deseo de afirmar que esa situación desastrosa está admitida inconscientemente por los autores de la economía política, y así:

“Mientras la renta de la tierra del terrateniente ocioso asciende en la mayor parte de los casos a la tercera parte del producto de la tierra, mientras que el beneficio del capitalista emprendedor llega incluso al doble del interés del dinero, el máximo que el obrero gana; en el caso más afortunado, asciende a una cantidad con la que, de cuatro hijos, dos deben morir de hambre”⁹⁶.

En el fondo esta presente la convicción de que la situación no tiene por qué ser necesariamente así, sino que es resultado del trabajo en las actuales condiciones. Y se plantea dos preguntas, aunque en los *Manuscritos* no encontrarán respuesta:

“Levantémonos ahora por encima de la economía política e intentemos responder a dos preguntas que se basan en el desarrollo precedente, presentado casi con las mismas palabras de la economía política: 1) en el desarrollo de la humanidad, ¿qué sentido tiene esta reducción de la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto?; 2) ¿cuáles son los errores que cometen los reformadores en détail (detallistas) que, o quieren elevar el salario y con ello mejorar las condiciones de la clase obrera, o consideran la

⁹⁴ *Ibid.*, 59.

⁹⁵ *Ibid.*, 57-59.

⁹⁶ *Ibid.*, 57.

igualdad del salario (como Proudhon) como el objetivo de la revolución social?”⁹⁷.

No intenta Marx, una corrección de la situación sino su transformación radical. El resto del texto dedicado al salario son nueve páginas de citas continuas de autores de la época sobre las difíciles condiciones de vida de los trabajadores de la industria que Marx las interrumpe sólo para comentar:

“La economía política conoce al obrero sólo como animal de trabajo, como una bestia reducida a las más elementales necesidades de la vida”⁹⁸.

El segundo fragmento, trata sobre el beneficio del capital. El núcleo de estas páginas se basa también en unas palabras de Smith⁹⁹:

“¿Qué es el capital? Una cierta cantidad de trabajo, amasada y reservada (A. Smith). El capital es trabajo acumulado”¹⁰⁰.

Continúa con unas consideraciones sobre: el beneficio del capital; el interés que lleva al capitalista a emplear su capital; la competencia entre los capitalistas y la acumulación del capital; glosando varios textos de Adam Smith. De este modo, hace su análisis intercalando las citas de Smith, con afirmaciones que resultan de cierto tono ético, aunque lejano todavía de los análisis científicos de *El Capital*. La crítica al capitalismo es más bien una crítica a los vicios de la economía política.

De este modo los presupuestos de Smith se denuncian a partir de sus consecuencias históricas que corroboran la idea ya preestablecida. Acaba de este modo el análisis original de Marx; el resto de esta sección son citas de Smith, Schulz, Ricardo, Sismondi, utilizadas con la técnica acomodaticia

⁹⁷ *Ibid.*, 59.

⁹⁸ *Ibid.*, 61.

⁹⁹ Cfr. A. SMITH, cit., vol. II. 312.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 69.

acostumbrada, y datos sobre la miseria real de los obreros en Inglaterra. No hay elementos suficientes para decidir si Marx se refiere a una situación existente, pero coyuntural, o a una situación necesaria con un desarrollo igualmente necesario. Puestas las premisas podrá obtener la conclusión:

“El último resultado es, por tanto, la reducción de cualquier diferencia entre capitalista y terrateniente, de modo que, en conjunto, resulta, que sólo hay dos clases de población: la clase de los trabajadores y la clase de los capitalistas”¹⁰¹.

A continuación hace una elegía a la desaparición de la propiedad de la tierra porque significa el abatimiento del feudalismo. Marx abandona a los autores de la economía política y habla él mismo, con lenguaje literario y moralizante.

“Nosotros no nos unimos a las sentimentales lágrimas que los románticos versan sobre esta historia... Ya en la propiedad feudal de la tierra se presenta [la propiedad] como una potencia extraña por encima de los hombres. El siervo de la gleba es un elemento accidental de la tierra. El mismo señor de un mayorazgo, el hijo primogénito, pertenece a la tierra. La tierra lo hereda (...). El feudo adquiere una propia individualidad juntamente con su señor. Aparece como el cuerpo inorgánico de su señor. Es necesario que esta apariencia (romántica) venga suprimida, que la propiedad de la tierra, la raíz de la propiedad privada, sea atraída completamente hacia el movimiento de la propiedad privada y se transforme en mercancía, que el señorío del propietario aparezca como el puro y simple señorío privado, del capital, despojado de cualquier valor político; [es necesario] que la relación entre propietario y trabajador se reduzca a la relación económica entre explotador y explotado; que desaparezca cualquier relación personal del propietario con su propiedad y que ésta se transforme en riqueza puramente real, material; que en lugar del matrimonio de honor con la tierra se dé un matrimonio de interés”¹⁰².

Hacia el final de la sección, Marx recobra de nuevo un lenguaje más técnico para referirse a la cuestión de la división de la propiedad de la tierra. La argumentación es paralela a la

¹⁰¹ K. MARX, *Manuscritos de economía...*, cit., 98.

¹⁰² *Ibid.*, 99.

que usó en la sección anterior para la competencia entre capitalistas. Marx describe -aunque elevándolas filosóficamente a leyes de la propiedad- las transferencias de riqueza que tienen lugar en Europa en las fases de creciente industrialización. Y concluye:

“La propiedad de la tierra tenía que desarrollarse en cada una de estas formas, para experimentar en cada una, su necesaria decadencia; del mismo modo que la industria tenía que decaer en la forma del monopolio y en la de la competencia, para aprender a creer en el hombre”¹⁰³.

De este modo anuncia la próxima sección, que trata del trabajo alienado. Estilísticamente la diferencia más notable con las secciones anteriores es la ausencia de citas de Say, Smith, Ricardo, etc. Se trata de una elaboración original de Marx, que toma como base los análisis anteriores. No aparecen términos económicos (salario, precio, demanda, competencia, etc.), sino una difícil enucleación filosófica. Marx a esta sección atribuye una importancia primordial:

“Hemos partido de los presupuestos de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos considerado la propiedad privada, la separación entre trabajo, capital y tierra y también entre salario, beneficio del capital y renta de la propiedad de la tierra, como también la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Partiendo de la misma economía política, y valiéndonos de sus mismas palabras, hemos mostrado que el obrero decae en mercancía, en la más miserable de las mercancías; que la miseria del obrero está en relación inversa con la potencia y la calidad de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos y, por tanto, la más terrible reconstrucción del monopolio; que al final desaparece la diferencia entre capitalista y terrateniente así como desaparece la diferencia entre obrero agrícola y obrero de fábrica, y toda la sociedad entera debe escindirse en dos clases: los propietarios y los obreros sin propiedad”¹⁰⁴.

¹⁰³ *Ibid.*, 103.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 103-104.

Marx procurando evitar los defectos de la economía política dirá:

“Nosotros partimos de un hecho de la economía política de un hecho presente. El obrero se hace tanto más pobre cuanto mayor es la riqueza que produce, cuanto más crece su producción en potencia y en extensión. El obrero convierte en una mercancía tanto más vil cuando mayor es la cantidad de la mercancía que produce. La desvalorización (Entwertung) del mundo del hombre crece en relación directa con la valorización (Verwertung) del mundo de las cosas: El trabajo no produce sólo mercancías: produce como mercancía, a sí mismo y al trabajador, precisamente en la misma proporción en la que produce mercancías, en general”¹⁰⁵.

Este es «el hecho». En el estado de la economía en régimen de propiedad privada, el trabajador asalariado -reducido a obtener sólo un salario de hambre y produciendo, cada vez cosas más valiosas, pero no para él - es comparable a las mercancías que produce, y sale perdiendo en la comparación, porque es tratado como la más vil de las mercancías. Marx, como filósofo educado en el hegelianismo da, a continuación, una expresión filosófica del mismo hecho.

“Este hecho no expresa otra cosa sino esto: el objeto producido por el trabajo, el producto del trabajo, se contrapone a él como un ser extraño, como una potencia independiente del que la produce. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, se ha convertido en una cosa, es la objetivación (Vergegenständlichung) del trabajo (...). La realización del trabajo es su objetivación”¹⁰⁶.

La afirmación «la realización del trabajo es su objetivación» es, según Marx, una proposición válida en cualquier régimen económico, porque es natural, necesaria, humana. No es, por tanto, algo específico de la Economía política o del capitalismo.

Así dirá:

¹⁰⁵ *Ibid.*, 105.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 105.

“Esta realización del trabajo aparece, en el estadio de la economía política, como anulación del obrero; la objetivación aparece como pérdida y esclavización del objeto; la apropiación [aparece] como extrañamiento (Entfremdung), como alienación (Entäusserung)”¹⁰⁷.

Presenta un nuevo concepto, el de “apropiación” que tampoco es específico de la economía política. El proceso natural del trabajo es pues “objetivación” o “apropiación de la objetivación”. En el estado de la economía de propiedad privada, según Marx, se da en cambio la siguiente situación: la realización es anulación del obrero; la objetivación es pérdida del objeto; la apropiación es extrañamiento, alienación.

De todos estos términos, el más empleado será el de “alienación” tomado de Hegel. En Hegel aparece en las *Leciones sobre filosofía de la Historia*, aplicado a la concepción religiosa que, según él, imperaba en el Medioevo. Hegel considera la etapa medieval como una etapa de “Entfremdung”, es decir de extrañamiento o alienación de la conciencia religiosa: lo Absoluto (Dios) no es apropiado por la conciencia humana; es visto como algo exterior, extraño, que a su vez, da origen a una situación de enajenación en el sentido de estar fuera de sí, y no en posesión de uno mismo.

Hegel utiliza el término, en función de contraste, para referirse a su filosofía como completa autoconsciencia del hombre, que es la autoconsciencia del Absoluto, Dios inmanente al mundo, en su particular panteísmo.

En otras obras, como *Fenomenología del espíritu*, Hegel hablaba de la Idea que tiene una (exteriorización) en la Naturaleza para luego reapropiarse a sí misma en el Saber Absoluto. La conciencia es, por tanto: autoproducción, objetivación, extrañamiento y exteriorización (alienación); finalmente, reapropiación ¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 105-106.

¹⁰⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología...*, cit., 167.

Marx sin modificar el proceso y el método, coloca el ser sensible, material, donde Hegel ponía la autoconsciencia de la Idea. En el texto sobre el trabajo alienado, Marx utiliza ampliamente tanto el término de “extrañamiento” (Entfremdung) como “exteriorización” (Entäusserung). Ambos términos tienen, en alemán como en castellano, un sentido jurídico: enajenar o alienar un bien, un patrimonio, etc. Pero Entfremdung connota -dentro del ámbito de una acción que produce algo- que lo producido aparece como algo no sólo fuera de uno, sino además, extraño, es decir opuesto a uno mismo.

Mientras que Entäusserung connota simplemente que está fuera, la exteriorización. En castellano, Entfremdung se traduce bien por enajenación, pero para quitar todo sabor jurídico o psiquiátrico, se usa el neologismo extrañamiento. Entäusserung puede traducirse por el término usual de alienación. Sin embargo, la distinción tiene importancia relativa, ya que Marx utiliza muchas veces los dos términos como sinónimos; traducir los dos por alienación es siempre posible, sin que se altere el sentido de la frase.

El texto de Marx continúa:

“La realización del trabajo se presenta como anulación en tal modo que el obrero es anulado hasta morir de hambre. La objetivación se presenta como pérdida del objeto, en tal modo que al obrero se le roban los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino también para el trabajo (...). La apropiación del objeto se presenta como extrañación en tal modo que, cuantos más objetos produce el obrero, tanto menos puede él poseer de ellos y tanto más acaba por caer bajo el dominio de su producto, el capital”¹⁰⁹.

Lo más inmediato y visible parece ser la situación, en la que el obrero llega a encontrarse tanto respecto al *producto de su trabajo* como respecto a un objeto *extraño*, en el sentido obvio de que él no lo posee como suyo:

“en efecto, partiendo de ese presupuesto está claro que cuanto más se consume el obrero en el trabajo, tanto más potente se hace el mundo extraño, objetivo, que él se crea

¹⁰⁹ K. MARX, *Manuscritos...*, cit.,106.

delante de sí, tanto más pobre se hace él mismo y tanto menos le pertenece su mundo interno”¹¹⁰.

Para Marx, siendo el hombre un ser de naturaleza, sensible, material, su mundo interno equivale a la objetivación de sí, por medio del trabajo y a la completa apropiación del producto de su trabajo, que es él mismo, el hombre se hace por el trabajo, transformando la naturaleza de la que forma parte: humanizándola. Este tema será el nervio fundamental en los *Manuscritos*.

“El obrero pone su vida en el objeto; pero de ahora en adelante su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. Por tanto, cuanto más grande es esta actividad tanto más privado de objeto está el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no es él mismo. Cuanto más grande es este producto, más pequeño es él (el obrero). La alienación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se hace un objeto, algo que existe fuera, sino que eso existe fuera de él, independiente de él, extraño a él, y se hace una potencia frente a él, algo que se sostiene en sí mismo; significa que la vida que él ha dado al objeto, se le contra-pone, hostil y extraña”¹¹¹.

No toda *exteriorización u objetivación* es alienación, se concluye. El hombre, *por el trabajo*; pone siempre su vida en el objeto, porque el hombre se hace a sí mismo por el trabajo. La alienación empieza cuando no puede apropiarse el objeto, cuando -como en la economía política- no hay apropiación sino *extrañación*.

Un tema, latente hasta ahora, va a aparecer cuando Marx se propone:

“considerar más de cerca la objetivación (es decir), la producción del obrero, y en ella la extrañación, la pérdida del objeto, de su producto”¹¹².

Marx se hace más explícito diciendo que:

¹¹⁰ *Ibid.*, 106.

¹¹¹ *Ibid.*, 106.

¹¹² *Ibid.*, 106.

“El obrero no puede producir nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensible. Esta es la materia sobre la que realiza su trabajo, sobre la que el trabajo obra, trabajo desde el que y por medio del cual, él [el obrero] produce. La naturaleza suministra al trabajo los medios de subsistencia, en el sentido de que el trabajo no puede subsistir sin objetos a los que aplicarse; y la naturaleza suministra también los medios de subsistencia en el sentido más estricto, es decir, los medios para el sostenimiento físico del mismo obrero. Por tanto, cuanto más el obrero se apropia con su trabajo del mundo externo, de la naturaleza; sensible, tanto más se priva de los medios de subsistencia, en el siguiente doble sentido: antes que nada, por el hecho de que el mundo externo cesa cada vez más de ser un objeto que pertenece a su trabajo, un medio de subsistencia de su trabajo; y después porque por el hecho de que el mismo mundo externo cesa cada vez más de ser un medio de subsistencia, en el sentido inmediato, es decir, un medio para su sostenimiento físico”¹¹³.

Marx se centra sólo en las condiciones de la Economía política, en la que:

“cuanto más el obrero produce, menos tiene para consumir (...); cuanto más hermoso es su producto, más deforme se hace el obrero (...); cuanto más espiritual es el trabajo, tanto más él se hace material y esclavo de la naturaleza”¹¹⁴.

Pero a la alienación del obrero en relación con los "productos de su trabajo", Marx añade la alienación también en el acto de la producción, dentro de la misma actividad productiva. Es más, parece que este otro aspecto de la alienación es el central, porque:

“¿cómo podría el obrero volverse extraño en el producto de su actividad si él mismo no se extrañase de sí mismo en el acto de la producción? Por tanto, si el producto del trabajo es alienación, la misma producción debe ser la alienación activa, la alienación de la actividad, la actividad de la alienación”¹¹⁵.

¹¹³ *Ibid.*, 107.

¹¹⁴ *Ibid.*, 107.

¹¹⁵ *Ibid.*, 108.

Al referirse a lo que llama la alienación en el acto de producción, Marx evoca de nuevo su concepción materialista, también cuando habla de “*espíritu*”. Y afirmará que en el acto de la producción:

“el trabajo es exterior al obrero, es decir, no pertenece a su ser y por tanto, él no se afirma en su trabajo, sino que se niega; no se siente satisfecho, sino infeliz; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que acaba con su cuerpo y destruye su espíritu”¹¹⁶.

Y ese trabajo o acto de producción le es *exterior* en otro sentido, además:

“el trabajo no es suyo, sino de otro. No le pertenece, y él, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Del mismo modo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro humano y del corazón humano influye en el individuo independientemente del individuo, como una actividad extraña -divina o diabólica-, así la actividad del obrero no es su propia actividad. Pertenece a otro; es la pérdida de sí mismo”¹¹⁷.

A continuación explica una tercera dimensión del trabajo alienado: la alienación entre hombre y hombre. Se notará el carácter filosófico del texto, dependiente de Feuerbach, y de sus planteamientos en *La Esencia del Cristianismo*¹¹⁸.

“El hombre es un ser genérico (Gattungswesen) no sólo porque hace de la especie -tanto de la propia como de la especie de las otras cosas-, teórica y prácticamente, el propio objeto, sino también (y se trata sólo de una expresión diversa para decir la misma cosa), porque se comporta en relación a sí mismo como en relación a la especie presente y viviente, porque se comporta en relación a sí mismo como en relación a un ser universal y, por tanto, libre”¹¹⁹.

¹¹⁶ *Ibid.*, 109.

¹¹⁷ *Ibid.*, 109.

¹¹⁸ Cfr. L. FEUERBAH, *La esencia del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1995. Vid. introducción, capítulos I y II.

¹¹⁹ K. MARX, *Manuscritos de economía...*, cit., 110.

Se puede extraer de este texto la idea de que el hombre pertenece, es parte integrante de una especie viviente determinada, precisamente la humana; su horizonte teórico y práctico es naturalmente el de la totalidad de la especie y lo que hace *un* hombre lo hace por el Hombre y en el Hombre,-es decir, en la especie como universalidad, como todo; al no haber nada fuera de la especie, la actuación particular es universal y, por tanto, es libre, porque nada hay fuera que pueda limitarlo. La especie es el único horizonte de la actividad física y espiritual (actividad del cerebro, de la fantasía, del amor) del hombre.

La especie humana es *natural* en el sentido de que toda su actividad es un intercambio con la naturaleza: el mundo externo, sensible. Pero hay algo más que un intercambio:

“La universalidad del hombre aparece prácticamente precisamente en aquella universalidad que hace de la integridad de la naturaleza el cuerpo inorgánico del hombre, tanto porque ella 1) es un medio inmediato de subsistencia, como porque 2) es la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre: precisamente la naturaleza en cuanto no es ella misma cuerpo humano. Que el hombre viva de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe estar en constante relación para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre esté unida a la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza está unida con sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza”¹²⁰.

Es este uno de los textos claves de los *Manuscritos*; sin él no se entiende por qué el trabajo alienado significa, para Marx, la pérdida total, sin residuo, del hombre. Por qué la abolición de la propiedad privada será la salvación definitiva y completa del hombre. Marx, coherentemente, explica a continuación cuáles son las deformidades a las que lleva el trabajo alienado. Pero antes ha de tenerse en cuenta algo que apareció en las páginas anteriores y que Marx da aquí por supuesto: el hombre se hace a sí mismo objetivándose en los objetos que hace (y que toma de la materia-naturaleza) y apropiándose esos objetos, lo que significa apropiarse de sí mismo; ya que él es una parte de la naturaleza.

¹²⁰ *Ibid.*, 111.

2.2.2. El primer Manuscrito: trabajo como producción universal

Ya que el trabajo alienado hace extraños para el hombre 1) la naturaleza y 2) el mismo hombre, es decir, su propia función activa, su actividad vital, hace que resulte extraña al hombre la especie; hace de la *vida de la especie* un medio de la vida individual. En efecto, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* aparecen al hombre en primer lugar sólo como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar la existencia física, particular, aislada, no universal. Esto es una deformidad porque, en realidad, la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida que produce la vida. En una determinada actividad vital está completamente el carácter de una *especies*, está su carácter específico; y el carácter [específico] del hombre es la actividad libre y consciente. ¿Qué quiere decir actividad libre y consciente? Que el hombre, a diferencia del animal, se distingue de lo que produce, en el sentido preciso de que hace de su actividad vital el mismo objeto de su voluntad y de su consciencia. Si el actuar con voluntad y consciencia es lo *específico* del hombre, sólo puede pertenecer a su determinada especie actuando conscientemente. Y a la inversa, actuando según su propia actividad vital, conscientemente, realiza su esencia de ser perteneciente a una especie. El trabajo alienado invierte esta relación, en cuanto que el hombre, precisamente porque es un ser consciente (y *puede* hacerlo), hace de su actividad vital, de su *esencia* sólo un medio para su *existencia* particular, aislada¹²¹.

Una demostración de que el hombre pertenece a una *determinada especie*, la humana, es la diferencia que existe entre la producción animal de cosas (nidos, cuevas, etc.), y la producción humana de objetos. El hombre *transforma* la naturaleza inorgánica (que, por lo demás, es su propio cuerpo), crea un mundo de objetos, es decir; *objetivo*. El animal produce en forma singular; el hombre en forma universal, también cuando no tiene estricta necesidad, también según las leyes de la

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, 112-113.

belleza; el hombre es capaz de construir objetos también a la medida de otras especies; el hombre, sobre todo, se coloca libremente frente a su producto; el animal, en cambio, no se distingue de su actividad vital: es esa misma actividad vital.

Sólo en la transformación del mundo objetivo, el hombre se muestra, por tanto, realmente como un ser que pertenece a una especie. Esta producción es su vida activa como ser perteneciente a una especie. Mediante esa actividad, la naturaleza aparece como su obra [del hombre], como su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida del hombre como ser perteneciente a una especie, en cuanto que él se duplica no sólo como en la conciencia, intelectualmente, sino también activamente, realmente, y se mira [a sí mismo] en un mundo que él ha creado.

Se comprenderá entonces, piensa Marx, que:

“por eso, el trabajo alienado, quitando al hombre el objeto de su producción, le quita su vida de ser perteneciente a una especie, su objetividad real específica, y trastoca su primado respecto a los animales en la desventaja de que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada”¹²².

La consecuencia inmediata es la extrañación del hombre respecto al (otro) hombre.

“En general, la afirmación de que, para el hombre; se ha hecho extraño su ser en cuanto perteneciente a una especie, equivale a decir que un hombre ha sido hecho extraño (alienado) al otro hombre y que cada uno de los hombres está alienado respecto al ser del hombre”¹²³.

¹²² *Ibid.*, 113.

¹²³ *Ibid.*, 113.

2.2.3. El primer Manuscrito: reconciliación universal de todas las antinomias

Marx deja sentado este principio, que le permitirá referirse más adelante al comunismo como reconciliación universal de todas las antinomias, también, y sobre todo, la que enfrenta al del hombre con el hombre.

Y aunque filosóficamente, partiendo de *un hecho* de la Economía política (el obrero no se apropia el producto de su trabajo), Marx ha descrito hasta aquí *el* trabajo alienado.

La pregunta siguiente sería: “Si el producto del trabajo me es extraño, si está frente a mí como una potencia extraña, ¿a quién pertenece? Si una actividad que es mía no me pertenece a mí, y es una actividad de otro, una actividad coaccionada, ¿a quién podrá pertenecer? Y la respuesta es:

“A un ser diverso de mí”. Pero, ¿quién es este ser?. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, y frente a él hay un poder extraño, eso es posible sólo por el hecho de que él [el producto del trabajo] pertenece a otro hombre extraño al obrero. Si su actividad [del obrero] es para él un tormento, debe ser un gozo para otro, debe ser la- alegría de la vida de otro. No los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser este poder extraño, que está por encima del hombre”¹²⁴.

Y por tanto:

“en consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad,

¹²⁴ *Ibid.*, 114 -115.

posesiona al extraño de la actividad que no le es propia”¹²⁵.

Así, pues:

“mediante el trabajo enajenado crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”¹²⁶.

Si el salario es la consecuencia inmediata del trabajo alienado y éste es la causa inmediata de la propiedad privada, con la caída de uno [el salario] debe caer también la otra [la propiedad privada]. Marx atribuirá a este análisis una importancia central.

“Habiendo encontrado mediante el análisis el concepto de la propiedad privada partiendo del concepto del trabajo alienado, ahora podemos, con la ayuda de estos dos factores, desarrollar todas las categorías de la economía política; y encontraremos en cada categoría como, por ejemplo, el intercambio, la competencia, el capital, el dinero, sólo una expresión determinada y desarrollada de estos dos primeros conceptos fundamentales”¹²⁷.

Este párrafo muestra un cierto apriorismo en los *Manuscritos*, que para él no es ningún apriorismo, ya que considera el trabajo alienado como un hecho. Concluirá este primer Manuscrito planteando dos cuestiones a resolver.

“Primero determinar la esencia general de la propiedad privada, evidenciada como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la propiedad verdaderamente humana y social. En segundo lugar, hemos aceptado el extrañamiento del trabajo, su enajenación, como un hecho y hemos realizado este hecho. Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el hombre a enajenar, a extrañar

¹²⁵ *Ibid.*, 115.

¹²⁶ *Ibid.*, 116.

¹²⁷ *Ibid.*, 117-118.

su trabajo? ¿Cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución humana?”¹²⁸.

Marx afirma tener prácticamente la solución del problema:

“al haber transformado la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de propiedad privada se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución”¹²⁹.

Marx elabora una argumentación, que esta contenida en estas últimas frases del primer Manuscrito, y que seguirá desarrollando en los dos siguientes:

“El trabajo enajenado se nos ha resuelto en dos componentes que se condicionan recíprocamente o que son sólo dos expresiones distintas de una misma relación. La apropiación aparece como extrañamiento, como enajenación y la enajenación como apropiación, el extrañamiento como la verdadera naturalización. Hemos considerado un aspecto, el trabajo enajenado en relación al trabajador mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación hemos encontrado la relación de propiedad del no-trabajador con el trabajador y con el trabajo. La propiedad privada como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo. Si hemos visto, pues, que respecto del trabajador, que mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder extraño, consideremos ahora la relación de este hombre extraño al trabajo y al trabajador con el trabajador, el trabajo y su objeto”¹³⁰.

¹²⁸ *Ibid.*, 118.

¹²⁹ *Ibid.*, 118.

¹³⁰ *Ibid.*, 118-119.

2.2.4. El segundo y tercer Manuscrito

El *Segundo Manuscrito* está incompleto. Falta todo lo comprendido entre el punto 27, donde termina el primero, y el 40, donde comienza éste. El tema que lo titula es: «Relación de la propiedad privada». En realidad, no añade nada nuevo a cuanto llevaba ya expuesto sino que recuerda que en la economía política la existencia del obrero depende -según él- de la existencia del capital, y toca nuevamente el tema de la transformación del propietario de bienes raíces en capitalista.

En el *Tercer Manuscrito* Marx tratará en primer lugar de la relación existente entre propiedad privada y trabajo. Según él, la esencia subjetiva de la propiedad privada es, el trabajo. La crítica que hace aquí es continuación de la que ya había hecho al referirse al trabajo alienado. Según Marx, la Economía política había descubierto que la esencia del hombre es efectivamente el trabajo. Pero después, en sus desarrollos y aplicaciones, aliena al hombre y no pone los medios para conservar ese carácter humano del trabajo que había descubierto. Es una economía cínica, dirá. El trabajo ha sido abstraído -y con él, el hombre- y se convierte en puro medio para ganar dinero.

En el segundo capítulo -propiedad privada y comunismo- expone cómo el único modo de conseguir que el trabajo recobre su dignidad humana es suprimir la propiedad privada. Ataca a los comunismos que él denomina vulgares porque pensaban que era suficiente generalizar la propiedad privada para suprimir la alienación, y concluye que sólo suprimiendo verdaderamente cualquier manifestación de propiedad se recuperará la auténtica dignidad del trabajo y, por tanto, del hombre.

En el tercer capítulo expone cómo la alienación que sufre el hombre incide tanto sobre sus necesidades como sobre la producción (trabajo que media la relación hombre-naturaleza). La única necesidad que crea la economía es el dinero, y para conseguirlo el capitalista, que también está alienado, es capaz de las cosas más viles. Es el reino del egoísmo, cuyo más claro exponente es la teoría malthusiana sobre la población, recogida por James Mill.

En el cuarto capítulo -el dinero-, Marx sigue desarrollando estas ideas. Considera el dinero como la abstracción de la necesidad que produce la alienación. El hombre pierde por su causa, dirá, su propia individualidad y será lo que su dinero pueda comprar. En el último capítulo, [crítica de la dialéctica] y de la filosofía de Hegel en general tras señalar los aciertos fundamentales de la filosofía de Feuerbach, ataca a Hegel por considerarle un pensador abstracto, en el sentido de que recurría a una Idea trascendente y fundante del proceso dialéctico. En este punto, se declara partidario de Feuerbach, reduciendo al hombre a lo sensible, a su conciencia sensible. Sin embargo, una vez garantizado este carácter sensible, materialista, del hombre, se desliga de Feuerbach y retorna a Hegel para recuperar nuevamente la dialéctica, cuyo movimiento, según Marx, se sucederá ya no en el pensamiento, sino dentro de la misma realidad sensible.

En el prólogo de estos Manuscritos se entrevé que Marx es un filósofo que trata de justificar su concepción filosófica con unos conocimientos económicos poco precisos. Al ser, para él, la economía la estructura misma de lo «real» (la realidad se reduce a relaciones de producción), no es difícil que viese en la doctrina económica de esos autores la misma pretensión de totalidad que él quería para su filosofía.

2.2.5. La concepción dialéctica

El análisis económico de Marx está expresamente determinado por su concepción dialéctica: cuanto más crece el capital, necesariamente ha de crecer su negación, que es el proletariado como clase fundamentalmente desposeída. El método dialéctico exige esa polarización.

Desde este punto de vista se entiende mejor el criterio con el que Marx recoge a esos autores en esta obra. Todas las citas están encadenadas de tal modo que muestran la inevitabilidad de esa contradicción necesaria. El determinismo de Marx se trasluce

en todas las páginas del libro: no queda sitio para la libertad humana.

En esta línea se explica que en muchas ocasiones señale, por ejemplo, que el *único* motivo que mueve al propietario de un capital a emplearlo en la agricultura o en la industria es el beneficio propio, que su interés *nunca* coincide con el de la sociedad, etc. La concepción que Marx tiene del capitalista es inamovible: *todo* capitalista actúa *siempre* así.

En realidad, atribuye lo que puede ser una nota del capital al capitalista: personaliza al capital y despersonaliza al capitalista¹³¹.

Su teoría de la sucesiva proletarización de la sociedad aparece reflejada cuando afirma que en la competencia entre capitalistas y propietarios de bienes raíces, que *necesariamente* se resuelve a favor de los primeros, el resultado final es la extinción de la diferencia entre capitalista y terrateniente, lo que reduce ahora a dos las clases de la población: la clase obrera y la clase capitalista.

Este tipo de afirmaciones, son postulados de los que parte como consecuencia de su concepción dialéctica.

Respecto de las distintas alienaciones que sufre el hombre, piensa que hay que atender a la última: la alienación económica, causa y fundamento último de todas las restantes.

Marx critica la religión porque para él es el reducto donde el hombre, víctima de las circunstancias económicas y sociales, esconde su infelicidad.

A continuación critica la filosofía especulativa, en cuanto le parece que implica una situación de proyección imaginaria de problemas materiales y prácticos en el mundo de las ideas, dando así lugar al desdoblamiento de la acción en teoría y praxis.

Después critica la política y el Estado, ya que la existencia política -dice- se caracteriza por una escisión entre la vida

¹³¹ Este criterio es corregido en *El Capital*, al final del prólogo a la primera edición en donde afirma: "aquí no nos referimos a las personas sino en cuanto personificación de las categorías" K. MARX, *El Capital*, vol. 1. FCE, México 1973.

del ciudadano (el hombre como sujeto de relaciones públicas, como súbdito del Estado) y la vida del hombre como elemento del mundo de las necesidades, del trabajo y de las relaciones sociales.

Seguidamente critica la alienación social, que consiste en la oposición no resuelta entre la apariencia de una sociedad universal y la división radical en clases. Los hombres se identifican con su clase, pero esa clase no representa sino una parte de lo que ellos son en cuanto hombre: el hombre como colectividad. La única manera de *recuperar* al hombre, en su íntima unidad frente a todo lo que le divide, sería destruyendo la alienación más profunda que sufre y que es la que hace posible la ruptura-oposición del hombre (colectividad histórico-social) en clases: la alienación económica.

La economía es para Marx, la sustancia y ve en la vida económica, en las relaciones de producción, la-estructura misma de la realidad. Por esta razón, si el fundamento de lo real se plantea de tal modo que implique la alienación del hombre, se impone la crítica misma de la Economía política, en cuanto ciencia normativa, radicalmente falseada. Sólo normalizando estas relaciones económicas el hombre podrá ser recuperado, se habrá alcanzado la auténtica *infraestructura* de la realidad. La economía adquiere, pues, el carácter de una ontología.

No es fácil saber exactamente qué entendía Marx por trabajo. Puede decirse, sin embargo, que dentro de la dialéctica del hombre y la naturaleza, el trabajo es la relación mediadora, la acción del hombre sobre la naturaleza.

2.2.5.1. Las relaciones dialécticas entre hombre-naturaleza

En la doctrina marxista, las relaciones que existen entre el hombre y la naturaleza, tienen un punto de partida “dialéctico”: el hombre se concibe como un ser de necesidades, y la naturaleza, como objeto de satisfacción de esas necesidades. Conviene

tener siempre presente que, para Marx, el hombre es mera actividad “sensible”. Según Marx, la naturaleza sin el hombre no tiene sentido: la naturaleza está en función del hombre. Dentro de esta dialéctica, el hombre está fuera de la naturaleza, pero al mismo tiempo es parte de ella, y al final lo humano se identifica con la naturaleza física y viceversa.

Esta dialéctica *subjetiva* (hombre-naturaleza) puede ser contemplada también desde el punto de vista *objetivo*: la necesidad es relación con el *objeto* que me satisface, *por lo que*, también hay una dialéctica *objetiva* (objeto-hombre).

El objeto, en cuanto objeto, no existe sin el hombre, que objetiva la naturaleza, individuándola en función de su necesidad. *Mediante* el trabajo, ese objeto se hace algo propio del hombre. El hombre se objetiva, a su vez, en la naturaleza, dando concreción a lo que antes se presentaba como amorfo. De este modo se *supera*, se *sintetiza* lo que al inicio aparece como opuesto: el objeto y el sujeto, en cuanto que el hombre, al hacer suyo el objeto lo subjetiviza, y haciéndolo suyo él se objetiviza. En estas armoniosas relaciones entre el hombre y la naturaleza incide, la Economía política, generando la alienación del trabajo.

Al observar lo que sucede cuando el capitalismo desvirtúa el trabajo del obrero, distingue la triple alienación.

Uno de los conceptos que tomó de Hegel fue precisamente el de «alienación». La peculiaridad del concepto en el contexto marxista es que restringe la dialéctica especulativa al terreno privilegiadamente económico.

Para Hegel la alienación conserva un cierto carácter positivo, ya que la escisión sujeto-sustancia en la que consiste la alienación hegeliana es recuperada y unificada en la conciencia mediante el saber absoluto. Para Hegel suponen un sucesivo enriquecimiento¹³² dialéctico del Yo de la conciencia. Para Marx, en cambio, se trata de *situaciones* en las que el hombre

¹³² Cfr. La nota sobre el “superar” (aufheben) en G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Hachette-Solar, Buenos Aires 1968, 97.

se ha perdido, que no le enriquecen, sino que le empobrecen, en cuanto impiden la identidad absoluta y monista del mundo.

A diferencia de Hegel, Marx distingue la objetivación de la alienación: aunque para Marx, toda alienación es objetivación, no toda objetivación es alienación, sino sólo cuando a la objetivación se añade la propiedad ajena. De ahí que para Marx toda alienación del hombre parece ser, en el fondo, alienación del hombre respecto a otro hombre (es una relación humana), respecto de una totalidad en devenir.

“No hay alienación sin objetivación; pero si la supresión de la alienación supone supresión de la objetivación, ¿cómo puede decirse en ningún instante que la objetivación sea la condición fundamental de lo real?”¹³³.

Marx entiende por alienación la existencia del hombre no ya sólo *para los otros*, sino *en función* de los otros, entendidos como expresión de la esencia humana que consiste en conjunto de necesidades sociales¹³⁴ que siempre son materiales y sensibles.

Es éste un término que Marx no utiliza apenas después de sus escritos juveniles, pues en adelante «criticará la tesis clásica de una *naturaleza* o *esencia* del hombre, presente en cada individuo, que forma la humanidad del hombre. Desde 1845, acabará resolviendo al hombre en el conjunto de sus relaciones sociales, pasando a la idea de la humanidad colectiva, idea ya incipiente en los *Manuscritos*¹³⁵. El término alienación hace pensar en connotaciones morales que Marx no admitirá en adelante, salvo en términos de moralidad colectiva¹³⁶.

Es ilustrativo en este sentido un texto de Engels:

¹³³ J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid 1962, 700.

¹³⁴ Cfr. Tesis VI sobre Feuerbach.

¹³⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero político contemporáneo*, I. Lezioni sul marxismo, Giuffrè, Milano 1972, 30-31.

¹³⁶ Así por ejemplo cuando postula “la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo”, no hace más que desplazar la propiedad del capital de un sujeto a otro. La propiedad y su sujeto, quedan intactos. Cfr. K. MARX, cit., I, 649.

“Nosotros rechazamos cualquier intento hecho para imponernos un sistema cualquiera de moral dogmática como ley moral eterna, definitiva, inmutable, con el pretexto de que el mundo moral tiene también él sus principios permanentes superiores a la historia y a las diferencias étnicas. Nosotros afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral ha sido hasta ahora, en último término, el producto de la situación económica de la sociedad en la época correspondiente”¹³⁷.

2.2.5.2. La ruptura epistemológica en Marx

No hay que pensar en una progresiva «deshumanización» de Marx. En Marx no hay, con el tiempo, una fractura propiamente dicha ni una pérdida de valores «humanos». Hay un simple proceso de decantación de unos conceptos, exigidos por sus presupuestos; proceso que ha dado lugar a hablar de una *ruptura epistemológica*, que Althusser sitúa en 1845¹³⁸. En realidad, Marx no hace sino llevar a sus últimas consecuencias algunos aspectos de la filosofía de Hegel, que encerraban en sí gran parte de las conclusiones a las que Marx llegó.

El humanismo de Marx es el humanismo de Feuerbach, purificado del carácter transcendente (*homo homini Deus*) que éste quiso darle: es el hombre, a secas, el *homo homini*. Marx acepta de Hegel y Feuerbach lo que sirve a su propósito y lo purifica de todo lo que atente a la tesis de su ateísmo positivo, constructivo, del que el joven Marx partió.

Así el verdadero comunismo sería para Marx el que realiza la superación *positiva* de la *propiedad privada* como *alienación humana* y por tanto, como *real apropiación* de la *esencia humana* por y para el hombre; por tanto, como el retorno del hombre para sí como para el hombre *social*, es decir, humano.

¹³⁷ F. ENGELS, *Anti-Düring*, I, Ciencia Nueva, Madrid 1968, 136.

¹³⁸ Cfr. A. SEGURA NAYA, *El estructuralismo de Althusser*, Diosa, Barcelona 1976.

La supresión de la propiedad privada no ha de entenderse como un disfrute inmediato, unilateral, en el sentido de poseer, de tener. Esto para Marx es una deformación producida por la misma propiedad. El tener es una categoría que ha llegado a suplantar a los sentidos físicos, espirituales, alienándolos. En realidad, Marx se limitará ya a ir desarrollando el contenido implícito de su noción de propiedad privada del capital. En esta línea, lo hace con férrea coherencia. Partiendo de donde lo hace, es lógico llegar a las conclusiones a las que llega.

El problema estriba en la validez misma del punto de partida. ¿Por qué no puede remontarse uno al origen mismo de la propiedad privada? Por coherencia con el materialismo del que se parte, ya que la propiedad implica en sentido estricto espiritualidad del sujeto que posee. Por coherencia con la dialéctica hegeliana, para la que la interioridad es la exterioridad, y el individuo, una abstracción. En este caso la coherencia es el fruto del «sistema», pero el precio que hay que pagar consiste siempre en una prohibición de indagar acerca de los postulados ya que el sistema se justifica a sí mismo por el mero hecho de haberse construido.

“El pensador únicamente puede ejercer señorío sobre el ser por medio del sistema, en el caso de que el ser realmente caiga bajo su dominio. Pero mientras el origen del ser esté más allá del ser mundano, mientras no sea posible comprender perfectamente el ser eterno con el instrumento del conocimiento intramundano y finito, mientras sólo podamos pensar en el ser divino por medio de la *analogía entis*, es imposible construir un sistema... Quien sistematice el ser no debe admitir preguntas que puedan anular el sistema como forma de pensar”¹³⁹.

No es extraño, por tanto, que Marx condene la propiedad privada del capital, pues es la consecuencia social de la distinción entre el espíritu y su trabajo y la prioridad dada a lo espiritual. Si el hombre es trabajo, carente de espíritu, de valor personal, y si la sociabilidad es intrínseca al trabajo, el régimen de la propiedad privada será, para Marx, en consecuencia, un régimen de servidumbre.

¹³⁹ E. VOEGELIN, *Ciencia política y gnosticismo*, Rialp, Madrid 1973, 57.

“La crítica de la propiedad privada y el consiguiente comunismo dependen en Marx de la crítica a la categoría – privado- (crítica de la espiritualidad), entendida en sentido metafísico”¹⁴⁰.

El resultado de la concepción marxiana del hombre queda así expuesto en la descripción del comunismo auténtico que hace en los *Manuscritos*.

Este comunismo se presenta como un naturalismo perfecto que es idénticamente humanismo, y en cuanto humanismo perfecto que es, idénticamente naturalismo, es la verdadera resolución de la lucha entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género.

La identificación que Marx hace aquí entre humanismo y naturalismo plantea el problema de la distinción entre el hombre y la naturaleza y de la distinción entre el individuo y la especie. Siguiendo en un primer momento la interpretación del hombre dada por Feuerbach, Marx parte de la reducción del hombre a lo sensible efectuada por éste. Ciertamente, más adelante le achacará el haberse detenido en una concepción estática del hombre, en un materialismo mecanicista. Marx lo «supera» al dar, mediante la introducción de la dialéctica, una visión dinámica: De este modo, reducirá el hombre a *actividad práctico-sensible*, a sujeto de necesidades sensibles que puede satisfacer transformando la naturaleza mediante el trabajo. El hombre es esa actividad sensible que es el trabajo : el hombre es trabajo. Por eso instrumentalizar el trabajo es en definitiva, instrumentalizar al hombre, alienarlo ¹⁴¹.

¹⁴⁰ A. DEL NOCE, *I caratteri generali...*, cit., 48.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 42 ss.

2.3. El contexto fenomenológico existencial

2.3.1. El modelo de la ciencia pura

Aparece la fenomenología con el inicio del s.XX. En sus *Investigaciones Lógicas* en 1900, Husserl habla de “psicología descriptiva”, no usa el término “fenomenología”¹⁴². En esta época, el influjo de la tradición idealista estaba muy disminuido, desde los años del positivismo, y se desarrollan algunas tendencias contrarias a la metafísica. Dominaba la psicología asociacionista de corte inglés, que había impregnado la filosofía con el *psicologismo*.

Husserl en este contexto se sitúa frente al psicologismo. El escepticismo y relativismo resultante de la lógica psicologista, le parecen incompatibles con su ideal de ciencia pura que tiene como modelo la ciencia matemática y propone como alternativa, la lógica pura que trata únicamente de los objetos ideales. Se trata de elaborar una *ciencia de objetos ideales*, una ciencia *a priori*, *universal*, *ciencia de la esencia y de sus “vivencias”*.

La lógica habla siempre de algo ideal. Por eso habla de, validez objetiva, ideal, y no de validez, meramente psicológica.

2.3.2. El retorno del yo y de la intuición intelectual

La fenomenología se presenta como un nuevo tipo de filosofía trascendental, como un neocartesianismo radicalizado, siguiendo de cerca la filosofía trascendental kantiana¹⁴³. Husserl

¹⁴² Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1976.

¹⁴³ Cfr. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1942. En esta obra tratará de superar el solipsismo y de afrontar en la 5ª Meditación, el tema de la intersubjetividad.

representa la forma más sutil del idealismo iniciado por Descartes.

El método se cifra en la evidencia, en que las cosas están presentes “las mismas”, siguiendo la tradición moderna de la intuición intelectual de la que solamente Kant y Hegel se había librado. La perfección máxima de la evidencia se alcanza bajo la forma de evidencia apodíctica que confiere una indubitabilidad absoluta, del orden de la que poseen los axiomas matemáticos. La evidencia apodíctica no alcanza al mundo, en cambio el *ego cógito*, es el principio último y apodícticamente cierto, sobre el que se debe fundar toda filosofía radical.

Este planteamiento representa una vuelta de Husserl al *cógito* de Descartes, con la salvedad de que la reducción fenomenológica, que, analiza el fenómeno, poniendo entre paréntesis la cosa misma. La vivencia psicológica concibe la esencia ideal mientras que la *epojé*, elimina su valor existencial, remitiéndose al yo trascendental como centro de gravedad del movimiento de la conciencia.

2.3.3. La percepción, punto de partida

Partiendo del pensador aristotélico Brentano, para quien la percepción interna era evidente, adecuada e infalible, Husserl se sumerge en el análisis de los procesos de conciencia.

Para Husserl lo indubitable es la percepción como tal. Lo demás que le acompaña, como es el caso de la existencia, es puesto entre paréntesis. Esta actitud es heredera del concepto moderno que identifica la esencia y la existencia desde Escoto y Suárez, haciendo de la existencia un mero apéndice del que se puede prescindir, desde el punto de vista de la ciencia. Puede esperarse que los problemas inherentes a las relaciones existenciales (el destino del hombre de carne y hueso y las

relaciones intersubjetivas, van a quedar por lo menos originariamente, al margen de la fenomenología¹⁴⁴.

El yo puro, es un resultado del método de la reducción fenomenológica, muy cerca del *Ich denke* kantiano, que no es un sujeto histórico ni psicológico o empírico, sino un foco de las vivencias, la conciencia pura, es decir, reducida fenomenológicamente, en relación a la cual adquieren sentido las vivencias de la conciencia pura.

2.3.4. La reducción de la existencia en favor de la esencia

En *Ideas para una fenomenología pura y una fenomenología transcendental* (1913), Husserl presentaba a la filosofía como una más de las ciencias exactas. Debía buscar sus principios al modo de las matemáticas, como términos ideales, fijos, independientes del flujo de la experiencia, sin preocuparse de su génesis psicológica.

La fenomenología es ciencia de la esencia o ciencia eidética, su principio consiste en tomar simplemente las cosas que se ofrecen originariamente a la intuición, tal como se dan en ella. De hecho, la más ingenua y habitual de las intuiciones del mundo nos aporta un flujo de acontecimientos y de términos fijos que los significan, íntimamente entrelazados, que aparecen y desaparecen, pero que se mantienen inmutables.

Son esencias inmutables al modo de las ideas platónicas, conocidas por una intuición particular: la intuición de esencias. Esta intuición de la esencia, es una intuición a priori, e independiente de la experiencia. Solo puede ser aislada, mediante el análisis fenomenológico. Similar a la dialéctica platónica, el análisis fenomenológico está atento a lo que se nos da en el fenómeno con toda evidencia, aceptándolo como se ve y

¹⁴⁴ Habrá que esperar a desarrollos posteriores. Heidegger, Marcel, Sartre y más tarde Levinas, de los que en parte, Mounier es deudor.

tal como se ve. Todo lo que no es dado de modo directo o indirecto, es “puesto entre paréntesis”.

La esencia misma del pensamiento o de la intencionalidad, se obtiene excluyendo su existencia. La existencia de estos objetos se muestra irrelevante y de ellos, sólo se conserva, la dirección de la conciencia que apunta intencionalmente hacia ellos. Por esto, es posible partir de datos concretos pero no necesariamente reales. La ficción concreta permite extraer las mismas esencias que la real.

De este modo el “yo puro” y el objeto o “cosa en sí”, (Gegenstand) nunca son tematizados y hacen el papel de límites y horizontes transcendentales del conocimiento. Sin ellos es imposible conocer, pero ellos mismos no son objetos de conocimiento.

2.3.4.1. El “ser en el mundo”

Husserl al tratar de los hechos y de las esencias dadas a la conciencia, defiende que el conocimiento natural empieza y permanece dentro de la experiencia. El mundo, el horizonte ideal de estas indagaciones, de modo paralelo a la Idea transcendental kantiana. Lo natural o es dado a la conciencia fenomenológica o no es posible tratar de ello.

Las ciencias que adoptan esta actitud son las ciencias del mundo. En ellas los conceptos “ser verdadero”, “ser real” coinciden, por su parte, lo real se resuelve en la unidad del mundo, y es por ello, “ser en el mundo”.

A toda ciencia le corresponde un dominio de objetos, que constituye el campo de sus investigaciones. Todos sus conocimientos se corresponden con ciertas intuiciones, en las que se dan los objetos del dominio. En su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* afirma que:

“la ciencia es una realización espiritual humana... (que) presupone tomar como punto de partida el mundo de la

vida circundante intuitivo...siendo para todos en común...y para el científico en su modo correspondiente. Pero surgió la idea de una ciencia universal, que abarca todo posible conocimiento en su infinitud, idea conductora de la modernidad. Una ilustración explícita de la validez objetiva y de toda la tarea de la ciencia exige primeramente se interrogue el mundo previamente dado...este mundo es el constante suelo de validez”¹⁴⁵.

Este mundo de vida, tiene un sentido para los hombres que viven en él. Los hombres no tienen siempre intereses científicos, ni los científicos están siempre ocupados con tareas que los especifican como tales. El mundo de la vida existía para la humanidad antes de la ciencia, al igual que prosigue su forma natural de ser en la época de la ciencia.

El problema del modo de ser del mundo de la vida cabe estudiarlo dejando fuera de juego (poniendo entre paréntesis) las opiniones y conocimientos objetivo-científicos. Se impone la correcta concepción de la “esencia” del mundo de vida y su tratamiento “científico”¹⁴⁶.

La percepción es la intuición de la primera esfera del conocimiento “natural”. Así, darse algo real, “intuirlo” simplemente y “percibirlo”, son una sola cosa. Por tanto la,

“experiencia originaria de las cosas físicas la tenemos en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o la expectativa. Experiencia originaria de nosotros mismos y nuestros estados de conciencia, la tenemos en la percepción interna o auto percepción. Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este es un acto de intuición, en el que se -da- algo, pero no en el que se -dé- algo originariamente. Del prójimo y su vida psíquica se tiene conciencia como -estando ahí él mismo- a

¹⁴⁵ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Una introducción a la filosofía fenomenológica), Crítica, Barcelona 1990, 127-128.

¹⁴⁶ Obsérvese el juego lingüístico: “la ciencia del mundo de la vida exige prescindir de la ciencia”, pues el nivel de la “ciencia” de la esencia del mundo de la vida no es el nivel de la ciencia de objetos científicos. El mundo del matemático (formado por los objetos de la ciencia matemática) no es el mundo dentro del cual está el matemático. Cfr. M. HEIDEGGER, SZ § 14.

una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este mismo, como algo que se da originariamente”¹⁴⁷.

El mundo es, en este contexto, el conjunto total de los objetos de la “experiencia posible” y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales, son cognoscibles en un pensar teórico justo.

Las ciencias naturales son las ciencias de la naturaleza material, pero también las de los seres animados que estudian su naturaleza psicofísica, o lo que es lo mismo son ciencias naturales, la fisiología, la psicología, y todas las ciencias del espíritu, historia, y otras ciencias culturales y disciplinas sociológicas.

2.3.4.2. Los hechos y las esencias

En esta perspectiva son inseparables los hechos y las esencias. Las ciencias empíricas son ciencias de “hechos”.

“Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como individual, como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en este punto del tiempo tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, en esta forma física, pudiendo la misma cosa real, bajo el punto de vista de la esencia peculiar, existir igualmente en cualquier otro lugar, con cualquier forma, o alterarse con cualquier forma”¹⁴⁸.

El ser individual es “contingente”. Es así, en su singularidad, pero pudiera, por esencia, ser de otra manera.

Contingencia equivale a “facticidad”. Sin embargo un objeto individual, siendo contingente, no es solo -eso que está ahí- tiene

¹⁴⁷ E. HUSSERL, *Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de cultura económica, México 1962, 18.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 18.

en cuanto constituido -en sí mismo- de tal o cual manera, su índole peculiar, una carga de predicados esenciales que le convienen necesariamente, en cuanto es tal como es, -en sí mismo-, para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas. Es necesaria una “sujetualidad” principal en donde se sostengan los predicados menos esenciales.

Del mismo modo:

“toda cosa material tiene su propia forma esencial y en la cima, la forma universal -cosa material en general-”¹⁴⁹.

Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo otro individuo, y los supremos universales esenciales, acotan -regiones- o -categorías- de individuos.

La esencia pues, se demuestra como universal pero referida siempre a un individuo singular, pues la esencia de lo singular incluye algo o mucho común a muchos.

2.3.4.3. La intuición de esencias

“Se designa “esencia” a lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*”¹⁵⁰.

Pero todo “*lo que*” hay de semejante puede *trasponerse en idea*. Una intuición empírica o individual, puede convertirse en intuición esencial (ideación) -posibilidad que no debe considerarse como empírica sino como esencial-. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o eidos.

Esta intuición en que la esencia se da, puede ser “adecuada”, como por ejemplo, es el caso de la esencia “sonido”; pero puede ser “inadecuada”; tales por ejemplo, en las esencias que se refieren a cosas. En las intuiciones inadecuadas, las esencias correspondientes no se dan “por todos lados”, solo por algunos.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 20.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 20.

La misma forma espacial de la cosa física, solo puede darse en meros “escorzos” visibles por un solo lado, resultando que toda propiedad física nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia. Toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas nuevas determinaciones de la cosa y así *ad infinitum*.

Cualquiera que sea la índole de la intuición individual, adecuada o no, puede tomar el giro de la intuición esencial, y esta adecuada o no del modo correspondiente, el carácter de un acto en que se da algo. Lo cual implica que la esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura. Y también la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La correlación de conceptos “intuición” y “objeto” es requerida por la naturaleza de las cosas.

La intuición empírica, en el marco de la experiencia en general, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva, “hace que -ese objeto- se dé” al sujeto; más aún, en cuanto percepción, “hace que se dé originariamente” –es decir, la conciencia atrapa el objeto “originariamente”, en su identidad “personal”.

Del mismo modo, la intuición esencial es conciencia de algo, de un “objeto”, de un algo al que se dirige su mirada y que en ella “se da en sí mismo”; pero que luego, cabe la posibilidad, a través de otros actos, de “representarse”, pensar en ello, vaga o distintamente, y convertir el objeto de su mirada en sujeto de predicaciones verdaderas o falsas, como todo “objeto” en el sentido de la lógica formal.

Husserl afirma que:

“todo objeto tiene sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, lo alcanza en su identidad personal, lo aprehende, antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial es también intuición en sentido plenario. Siendo una intuición en que se da originariamente la esencia o que aprehende esta en su

identidad personal. Aunque es una intuición de índole peculiar y nueva, frente a la intuición individual”¹⁵¹.

La intuición esencial tiene por base un ingrediente de intuición individual, un ser visible o individual. De modo que no es posible la intuición esencial sin la posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda, y viceversa, no es posible la intuición individual sin la posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mirada, en ella, a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible. Lo cual no altera el hecho de que las dos intuiciones sean en principio distintas.

A las distinciones específicas entre intuiciones, corresponden las relaciones esenciales entre “existencia” y “esencia”, entre “hecho” y “eidos”. En efecto, aprehendemos con evidencia intelectual las esencias conceptuales correspondientes a estos términos, y desde ahora, las aprehendemos coordinadas con toda precisión.

Se llega así al conocimiento de esencias independiente de todo conocimiento de hechos.

“El eidos, la esencia pura, puede ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos, en datos de la percepción, del recuerdo, etc. pero también en meros datos de la fantasía. Por lo cual podemos aprehender una esencia en sí misma, a partir de las correspondientes intuiciones empíricas, pero igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, meramente imaginativas. Por tanto es indiferente que tales cosas se hayan dado o no en una experiencia actual”¹⁵².

El poner y ante todo, el aprehender intuitivamente esencias no implica en lo más mínimo poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas *solas*, la más insignificante verdad de hecho.

¹⁵¹ *Ibid.*, 22.

¹⁵² *Ibid.*, 23.

“Así como pensar y enunciar hechos necesita de la experiencia como fundamento, de igual manera es necesario el pensar sobre esencias puras de la intuición esencial como base en que se funde”¹⁵³.

2.3.4.4. La existencia, “entre paréntesis”

El fenomenólogo no ha de hacer afirmación alguna de existencia referente a las vivencias que flotan ante él como vivencias ejemplares para posteriores ideaciones. En estas ideaciones tan solo se contemplan las ideas de aquello que tiene, como ejemplo ante sus ojos, justo en acto e inmediatamente. La esencia aprehendida es solo esencia de la vivencia reflejada, y es completamente infundado pretender llegar mediante la mera reflexión, a conocimientos válidos mediante la reflexión. Esto afecta a toda forma de reflexión en relación con las vivencias en general.

“En el método fenomenológico, se tiene especialmente en cuenta los ingredientes materiales que entran en la vivencia de percepción, como objetos, a los que se dirigen las funciones noéticas. Son objetos pero no independientes. Su -esse- consiste en su percipi-”¹⁵⁴.

Lo intencional en cuanto tal, es lo que es, en cuanto componente de la conciencia, en todas las formas de conciencia, que siempre son conciencia de él.

A pesar de su no-independencia, este “nóema” de “lo intencional”, se puede considerar separadamente por sí, y compararlo con otros nóemas.

Pasamos de esta manera desde la actitud natural a la desconexión de la misma.

¹⁵³ *Ibid.*, 24.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 24.

“Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo “en actitud natural”¹⁵⁵.

2.3.4.5. Mundo y entes intramundanos

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. “Tengo conciencia de él”, significa que lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc. en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial para mí, simplemente ahí delante, en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención en ellas o no.

También están, en ese mundo, seres animados, hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro, los oigo, estrecho su mano... También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos.

“... sin poder evitarlo me encuentro en todo momento de la vigilia, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí, -ahí delante-, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico. Encuentro las cosas ante mí pertrechadas de valor, de cualidades,... En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la mesa, con sus libros, el vaso. También esos caracteres de valor y caracteres prácticos son inherentes constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo para los objetos que para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis amigos o enemigos, extraños o parientes...”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 64.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 66.

A este mundo en que me encuentro y que es a la vez, mi mundo circundante, se refieren, pues, las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia formando organizaciones complejas: en suma, a ese mundo se refiere, la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer.

“Todos ellos, contando los simples actos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo como algo que está inmediatamente ahí delante, están comprendidos en la sola palabra cartesiana *cogito*”¹⁵⁷.

En el natural *dejarse vivir*, vivo constantemente en esta forma fundamental que se da en toda vida “actual”, enuncie o no el cogito, diríjame o no “reflexivamente” al yo y al cogitare. Si lo hago, entra en la vida un nuevo cogito, que por su parte no es reflejado, es decir, no es para mí un objeto.

“Constantemente me encuentro conmigo como con alguien que percibe, se representa, piensa, etc., al encontrarme así conmigo, me encuentro la más de las veces referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda. Pero no todo cogito en que vivo tiene cosas, hombres, objetos, de mi mundo circundante, por *cogitatum*. Ya que me ocupo, por ejemplo, con números puros y sus leyes: nada análogo hay ahí delante en el mundo circundante. Este estar ahí de los números y su mundo aritmético solo está para mí ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética”¹⁵⁸.

Pero el mundo natural, en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí, ahí mientras me dejo vivir naturalmente. Estando en esta actitud natural, puedo, sin embargo, adoptar otras actitudes sin que le estorben.

“Todo lo que es aplicable a mí mismo es aplicable a los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 67.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 67.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 68.

Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-“yos” de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural. Pero de tal suerte que concibo su mundo circundante y el mío, como siendo objetivamente un mismo mundo, del que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante, por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera. También son para cada uno diversos los campos de percepción. Acerca de todo esto nos entendemos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos*.

Pero lo que se da en la actitud natural es anterior a toda “teoría”.

“Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a la que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro como *estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. “El” mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí distinto de lo que presumía yo; tal o cual cosa, debe ser borrada de él, a título de apariencia o alucinación, de él que es siempre un mundo que está ahí*”¹⁶⁰.

Las ciencias de la actitud natural tienen como meta conocer ese mundo circundante, más completo, seguro y perfectamente, de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua y resolver los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo.

Lo percibido, es decir, todo aquello propio del mundo natural de que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar, ostenta en su unidad total y en todas sus articulaciones y relieves, el carácter de “ahí”, “delante”; carácter en el que un juicio de existencia expreso (predicativo) es esencialmente susceptible de fundarse y que forma una sola cosa con él. Si enunciamos este

¹⁶⁰ *Ibid.*, 69.

juicio, nos hemos limitado a tomar por tema lo que en la primitiva experiencia, había ya, con el carácter del “delante”, sin tomarlo por tema, sin pensar propiamente en ello.

Partimos de la duda metódica de Descarte, es decir de ese dato de hecho, pero solo como instrumento metódico para sacar a la luz ciertos aspectos inmersos en su esencia. El dudar de todas y cada una de las cosas, pertenece al reino de nuestra absoluta libertad. En la esencia de un acto semejante, se implica el dudar de un “ser”.

“Pero no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser”¹⁶¹.

2.3.4.6. Sentido de la *epojé*

Es claro que el intento de dudar de algo de lo que tenemos conciencia como *estando-ahí delante*, acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis. La tesis experimenta una modificación: mientras sigue siendo la que es, la colocamos “entre paréntesis”. Es decir la tesis es una vivencia pero no hacemos de ella ningún uso, se trata de un modo, sui géneris, de conciencia, que se agrega a la tesis primitiva para darle el valor nuevo de un modo justo, sui géneris. Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos, en que el pensar toma posición, pudiendo coordinarse con la tesis, pero conciliarse con ella, solamente, en la unidad del “a la vez”.

“En el intento de dudar sobre una tesis, una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, o sea, con la posición del no ser, la cual constituye así la otra base del intento de dudar”¹⁶².

¹⁶¹ *Ibid.*, 71.

¹⁶² *Ibid.*, 72.

En Descartes prevalece esta otra base negativa hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es un intento de negación universal.

En referencia a toda tesis, podemos practicar esta peculiar, a modo de un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción de la verdad no quebrantada y en ciertos casos, inquebrantable, por ser evidente.

No se debe identificar esta forma de conciencia con un mero imaginarse. Ni se trata de suponer algo, a modo de una hipótesis (“suppositio” o “fictio”). Es más aceptable la imagen de “colocar entre paréntesis” la esfera del objeto. También el hablar de “poner fuera de juego”, se ajusta mejor a la esfera del acto o de la conciencia.

En sus *Investigaciones Lógicas*, Husserl vuelve sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”. Y trata de la conciencia como consistencia fenomenológica del Yo tal como aparece en una percepción interna.

En psicología se habla mucho de la conciencia, de sus contenidos y vivencias, en especial, al tratar de la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos. El problema que se plantea al fenomenólogo es definir, el concepto de acto psíquico con arreglo a su esencia fenomenológica.

Husserl distingue:

“Tres conceptos de conciencia emparentados en realidad: La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de “actos psíquicos” o “vivencias intencionales. Aunque estas distinciones no agotan todos los equívocos del término en cuestión”¹⁶³.

¹⁶³ E. HUSSERL, *Investigaciones ...*, cit., 475-476.

2.3.4.7. La fenomenología, ciencia de las vivencias

El psicólogo moderno, define su ciencia como la ciencia de los individuos psíquicos como unidades concretas de conciencia, o también como la ciencia de las vivencias de conciencia de ciertos individuos, o bien, la ciencia de los contenidos de conciencia de estos.

Las vivencias y contenidos son, para él, acontecimientos reales, que enlazándose, constituyen la unidad real de la conciencia del individuo psíquico correspondiente.

En este sentido son vivencias o contenidos de conciencia, las percepciones, las representaciones de la imaginación, y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones, las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y los temores, los deseos y las voliciones, etc., tal y como tienen lugar en nuestra conciencia. Este concepto de “vivencia”, puede tomarse de un modo fenomenológico puro, de tal suerte que resulte eliminada toda referencia a una existencia empírico-real (de los hombres o de los animales de la naturaleza).

“Por ejemplo, en el caso de una percepción externa, una visión concreta, es un contenido vivido o consciente, como el carácter del percibir y como el total fenómeno perceptivo del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente, ni tampoco la coloración percibida en él”¹⁶⁴.

A veces se confunden la sensación de color, y el colorido objetivo del objeto.

“Es equívoco llamar fenómeno a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto y al objeto aparente como tal. Pero el equívoco desaparece cuando nos damos cuenta de que el fenómeno de la cosa (la vivencia), no es la cosa aparente, la cosa que se halla frente a nosotros en su propio ser”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 477.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 478.

Vivimos los fenómenos, como pertenecientes a la conexión de la conciencia; se nos ofrecen aparentes las cosas como pertenecientes al mundo fenoménico. Los fenómenos no aparecen: son vividos.

“Nuestro concepto de vivencia no coincide con el popular. Teniendo en cuenta la distinción entre contenido real y el intencional. Por ejemplo, vivir los procesos externos quiere decir tener ciertos actos de percibir, de saber, dirigidos a esos procesos”¹⁶⁶.

Este “tener” de nuestras vivencias ofrece un ejemplo de vivir fenomenológicamente y nos dice que ciertos contenidos son componentes de una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológicamente unitaria de la conciencia, de un yo empírico.

Este yo es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de esas partes se llama “vivida”. En este sentido lo que el yo o la conciencia, viven es, justamente, su vivencia.

No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma. Por ejemplo, “lo sentido”, es la sensación. Pero cuando una vivencia se refiere a un objeto, por ejemplo, la percepción exterior de algún objeto percibido, la representación nominal se refiere al objeto nombrado¹⁶⁷,...este objeto no es vivido o consciente, sino percibido, nombrado.

“El contenido de la conciencia es el conjunto total de las vivencias presentes, y contenidos, esas vivencias mismas, todo lo que constituye como parte real la respectiva corriente fenomenológica de la conciencia”¹⁶⁸.

Brentano admite dos clases principales de fenómenos: psíquicos y físicos. Proporciona varias definiciones de fenómeno, una de ellas, indica directamente la esencia de los fenómenos

¹⁶⁶ *Ibid.*, 479.

¹⁶⁷ En las *Investigaciones* VI § 9-10, afirma: “cuando percibo cosas, no percibo percepciones, percibo cosas”. De ahí es posible abrir paso a un cierto realismo a nivel de percepción.

¹⁶⁸ E. HUSSERL, *Investigaciones ...*, cit., 480.

psíquicos o actos. Por ejemplo: en la percepción es percibido algo, en la representación imaginativa es representado algo. Así Brentano considera que todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos llamaron –inexistencia intencional de un objeto–, y que nosotros llamamos –la referencia a un contenido–, o –la dirección hacia un objeto– (no tiene por qué ser una realidad) o la –objetividad inmanente–. De esta manera, todo fenómeno psíquico contiene en sí, como objeto algo, aunque no todo. Esta referencia de la conciencia a un contenido, en la representación, es representativo, en el juicio, judicativo, etc.

La mayoría de los actos son vivencias complejas, y las intenciones, con frecuencia, son múltiples.

La referencia intencional, de modo puramente descriptivo, es la peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los fenómenos psíquicos o actos. La definición de Brentano, según la cual, “los fenómenos psíquicos son aquellos que contienen intencionalmente un objeto”¹⁶⁹, es una definición esencial, cuya realidad está asegurada por los ejemplos.

Considerada de un modo fenomenológico puro: la ideación verificada sobre casos particulares, ejemplares de estas vivencias, nos da la idea fenomenológica pura del género vivencia intencional o acto, como nos da también la de sus especies puras.

Otra valiosa definición de Brentano de fenómenos psíquicos es la de que “son representaciones, o descansan en representaciones”¹⁷⁰ “Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado”¹⁷¹, siempre que entendamos por representación el acto de representárselo.

¹⁶⁹ J. BRENTANO, *Psicología*, trad. De J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1935, 32.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 25.

¹⁷¹ *Ibid.*, 15.

Aunque Husserl hace suya la definición de Brentano, rechaza su terminología. No habla pues de fenómenos psíquicos, ni en general, de fenómenos, tratándose de las vivencias de la clase a que se refiere.

Para Husserl todas las vivencias tienen los mismos derechos. Y el término fenómeno está gravado con multitud de equívocos.

Las vivencias intencionales se refieren de diverso modo a los objetos representados, en el sentido de la intención.

“En las vivencias no es vivido el objeto y junto a él, el objeto intencional se dirige a él. Sino que solo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es la intención respectiva. Esta constituye representar este objeto”¹⁷².

El objeto es mentado, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada.

El objeto -inmanente-, -mental-, no pertenece al contenido descriptivo (real) de la vivencia, no es inmanente ni mental. Tampoco existe *–extra mentem–*. No existe, simplemente. En el caso de que existiese el objeto intencional, nada cambiaría desde el punto de vista fenomenológico.

Para la conciencia, es exactamente igual, que lo dado exista, que el objeto representado sea fingido o incluso sea un contrasentido.

La vivencia es entonces una vivencia fenomenológica pura, puesto que se ha eliminado también, su apercepción psicológica.

“Los contenidos inmanentes son meramente intencionales, y los contenidos verdaderamente inmanentes, pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, no son intencionales; integran el acto, hacen posible la intención, pero ellos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. (No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas...)”¹⁷³.

¹⁷² E. HUSSERL, *Investigaciones...*, cit., 495.

¹⁷³ *Ibid.*, 496.

Hablando con propiedad debemos decir: “objetos intencionales” y no “objetos inmanentes”.

Lo que se ofrece descriptivamente en la vivencia real es un acto compuesto, que contiene la representación del yo como primera parte, y el representar, juzgar, desear... la cosa correspondiente, como una segunda parte.

Desde el punto de vista objetivo, también desde el de la reflexión natural, es exacto decir que el yo, en todo acto suyo, se refiere intencionalmente a un objeto.

El yo no es para nosotros nada más que la unidad de la conciencia, la unidad continua real, que se constituye intencionalmente como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en las vivencias, estados psíquicos.

“En el yo fenomenológico (compleción concreta de vivencias) se halla presente realmente cierta vivencia, llamada por su peculiar naturaleza específica -representación del objeto respectivo-”¹⁷⁴.

Los -actos- son vivencias intencionales. Por ejemplo al ver una caja, veo una cosa pero no veo mis sensaciones. Veo siempre esta caja, una y la misma, como quiera que se la ponga. Tengo siempre el mismo contenido de conciencia, llamando así al objeto percibido. Sin embargo, en cada movimiento tengo un nuevo contenido de conciencia, si quiero llamar así a los contenidos vividos. Son -vividos- contenidos muy diversos, y es percibido el mismo objeto. Por tanto el contenido vivido no es el objeto percibido. Además el ser o no ser real el objeto es indiferente para la esencia propia de la vivencia de la percepción. Vivimos la conciencia de la identidad, como ese creer que aprehendemos una identidad.

“Nada más evidente que la distinción entre contenidos y actos: Contenidos de la percepción -sensaciones expositivas- , y actos de percepción -intención apercipiente- , intención que constituye, en unidad con la

¹⁷⁴ *Ibid.*, 498.

sensación apercebida, el pleno acto concreto de la percepción”¹⁷⁵.

Las sensaciones y los actos que las perciben, son vividos, pero no aparecen objetivamente, no son percibidos en ningún sentido. Los objetos, por el contrario, aparecen, son percibidos pero no son vividos.

Téngase en cuenta que a cada modo, lógicamente distinto, de representar intelectualmente un objeto, corresponde una variedad de intención.

El contenido de la conciencia es una vivencia que constituye realmente la conciencia; la conciencia misma es la compleción de las vivencias. Pero el mundo, por ejemplo, no es nunca una vivencia del sujeto pensante. La vivencia se da, en el “mentar el mundo”, pero el mundo mismo es sólo, el objeto intencional.

2.3.4.8. Los sentimientos

Muchas vivencias que designamos, en general, como sentimientos, poseen realmente una referencia intencional a un objeto. Por ejemplo el agrado causado por una melodía, o el desagrado de un pitido estridente. Según esto, es acto, todo placer o displacer, que es placer o displacer, por algo representado.

El caso de los sentimientos ha producido ciertas dudas. Hay quienes piensan que los sentimientos son meros estados, y no actos, porque no implicarían intenciones.

La afirmación de que:

“el sentimiento, considerado en sí mismo, no contiene nada de intención, no apunta por encima de sí mismo a un objeto sentido; solo uniéndose con una representación entra en cierta referencia a un objeto, referencia que está determinada solamente por esa relación de enlace con una

¹⁷⁵ *Ibid.*, 452.

referencia intencional y no puede ser considerada ella misma como referencia intencional”¹⁷⁶.

Cuando nos dirigimos con complacencia hacia una cosa, nos la representamos. No tenemos la representación y además el sentimiento, sino que el agrado se dirige al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir.

Así afirmará Husserl que:

“La relación intencional no es una relación causal. El objeto intencional, que es apercibido como causante, solo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí”¹⁷⁷.

Todo sentimiento es sensible, por ejemplo, el dolor de quemarse, está referido a objetos; por una parte al yo, o a la parte corporal afectada y por otra al objeto ardiente. Pero estas sensaciones no son vivencias intencionales. Estas sensaciones no son actos aunque con ellas se constituyen actos.

Una parte de los sentimientos debe contarse entre las vivencias intencionales; la otra parte, debe considerarse entre las no-intencionales. Por ejemplo cuando los hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término, y ya no son percibidos afectivamente, incluso, cuando ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo. No funciona como representante de una propiedad agradable del objeto sino que es referida al sujeto sensible, o es ella misma, un objeto representado y agradable.

2.3.5. Existencia y simpatía del yo ajeno en Max Scheler

Max Scheler, formado bajo la dirección de R. Eucken y O. Liebman, entró en contacto con la fenomenología tanto por su

¹⁷⁶ *Ibid.*, 506.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 507.

insatisfacción ante la filosofía trascendental y también frente a las orientaciones psicologistas. Influidos por el vitalismo de Nietzsche, Dilthey y Bergson. Es muy importante el influjo de la corriente agustiniana y el interiorismo filosófico de Mallebranche y Pascal. Fue en Bergson en quien Scheler encuentra un nuevo modo de captación de la realidad y la superación del criticismo racionalista. En Bergson se recupera una profunda confianza en todo lo que se da inmediatamente, dejando que el yo siga tras la intuición y dejando libre la natural tendencia de amor hacia el mundo.

A diferencia de Bergson, Scheler insiste, en la independencia de la “intencionalidad emocional” respecto de la “intencionalidad intelectual” y encontrará en la “lógica del corazón” de Pascal un fundamento decisivo para su concepción de lo real.

En su primera etapa, bajo la dirección de Eucken, escribe *Sobre la relación entre los principios lógicos y los principios morales* (1899), y *El método trascendental y el método psicológico* (1900).

Más adelante, entre 1916 y 1923, se acercará a la Iglesia Católica. En este periodo escribe *Ética material de los valores* (1916), *La revolución de los valores* (1919), *Lo eterno en el hombre* (1921), y *Esencia y formas de la simpatía* (1923).

En esta última obra, realiza un análisis sobre la vida emocional, junto con otras obras sobre la relación de la ética con los sentimientos.

Las investigaciones de orientación fenomenológica sobre las emociones se inician en 1912 con *Los ídolos del autoconocimiento* y *El Resentimiento en la moral*.

En la *Esencia y formas de la simpatía* y en su *Ética*, establece la teoría fundamental sobre la persona y las emociones.

Después de describir los estratos y modos de sentir, Scheler se ocupa de aquello que en los demás nos mueve a simpatía. En su analítica de las formas emotivas análogas a la simpatía, establece su diferencia específica frente al mero contagio afectivo, o a la comunicación afectiva, o la misma comprensión de las

emociones de los demás e incluso del sentir lo mismo que el otro. Esta diferencia consiste en que nos presenta la emoción del otro sin vivirla. La simpatía está relacionada con el sentimiento del otro como tal, y no como fusionado con el que simpatiza. Dicho de otro modo nos cae bien que el otro sea como es y le amamos simplemente porque existe. Le amamos porque existe.

Los sentimientos, meramente instintivos o pasionales del otro no entran dentro de las posibilidades de nuestra simpatía ya que para sentirlos, los tenemos que reproducir. En cambio sí podemos simpatizar con los sentimientos vitales, principalmente los anímicos y espirituales.

La simpatía nos permite el conocimiento del “yo ajeno en general” como un yo que tiene la misma realidad que el nuestro propio. Tenemos conocimiento del estado de ánimo del prójimo sintiendo lo mismo que él pero no por ello, alcanzamos el conocimiento de la realidad del otro. La simpatía es reactiva ante seres que sienten, mientras que el amor es espontáneo.

La cuestión del “yo ajeno” está íntimamente vinculada a la cuestión más general de la percepción y de lo psíquico en general. La novedad de las tesis schelerianas en este campo consiste en postular el realismo husserliano que afirma la intencionalidad del sujeto apuntando directamente, no a las percepciones de las cosas sino a las cosas mismas¹⁷⁸. Este realismo lo aplica al ámbito de la percepción externa en la esfera de lo psíquico, propio o ajeno.

Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* afirma que las sensaciones no implican juicios. Lo que supone que no hay una primacía epistemológica de la percepción interna sobre la externa, y afirma en este sentido:

“es seguro, en general, que no pueden coincidir los dos pares de conceptos: percepción interna y externa, evidente y no evidente”¹⁷⁹.

¹⁷⁸ E. HUSSERL, *Investigaciones...*, cit., VI.

¹⁷⁹ *Ibid.*, I y II, 774.

Pudiendo resultar, por tanto, que existan percepciones externas evidentes y percepciones internas que no lo son.

Para Scheler, el yo ajeno y su vivenciar pueden percibirse interiormente del mismo modo que el yo propio, ya que existe una corriente del vivenciar indiferente, a partir de la cual, se van diferenciando progresivamente, las vivencias propias y ajenas.

En la Edad Moderna algunos autores ingleses empezaron a analizar los sentimientos de simpatía: Schaftesburg, Hutcheson, Hume y Adam Smith, entre otros. Todos ellos tienen en común el análisis de los fenómenos, solamente, desde el punto de vista empírico-genético. La finalidad de estos análisis está subordinado a la fundamentación de la ética.

Los fenómenos de la simpatía, piensa Scheler, son de tal naturaleza que muchos de sus aspectos no caen bajo un análisis meramente ético. Sin embargo la psicología descriptiva y la psicología genética del individuo y de la especie, son los métodos adecuados para tratar los fenómenos de la simpatía.

Estas áreas temáticas y métodos correspondientes se amplían la sociología y la psicología social, puesto que todas las modalidades de grupos humanos adquieren cohesión gracias a estructuras de conducta simpática, específicas de cada caso.

La psicología social, por ejemplo, se ocupa de la caracterización de estas estructuras, investigando los actos del alma individual, socialmente relevantes.

La función gnoseológica de la simpatía, se ha situado en primer plano a partir del intuicionismo de Bergson. Otros autores se han opuesto a esta tesis, descartando la legitimidad de la intuición como fuente que pueda suministrar materiales para el conocimiento de los fenómenos vitales. Tal es el caso de Radl¹⁸⁰.

Max Scheler ha postulado por su parte que la simpatía por el contrario es indicio de la existencia de una unidad supraindividual de la vida. Se ha detenido en el estudio de la función cognitiva de

¹⁸⁰ Cfr. E. M. RADL, *Historia de las teorías biológicas*, vol.1, hasta el siglo XIX. Introducción de José María López Piñero. Alianza, Madrid, 1988.

la simpatía. De este modo los fenómenos en los que se muestra la posibilidad de vivir lo mismo que otro, sentir lo mismo que otro, pueden entrar en el campo de la psicología comprensiva y en las ciencias históricas del espíritu. Y pueden adquirir la categoría de fuente prelógica para el conocimiento de la realidad de otros sujetos de conciencia, ajenos a nosotros.

Algunos autores como Th. Lipps, E. Husserl, E. Spranger, y E. Troeltsch, Husserl, así como Troeltsch, han reconocido que el problema del “yo ajeno”, su realidad y comprensibilidad es el problema fundamental de toda teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu.

A este respecto es muy ilustrativa la experiencia de Husserl en las Conferencias de París que fueron luego publicadas con el título de *Méditations cartésiennes*. Dictadas las cuatro primeras, la sospecha de que no podía superar el solipsismo idealista le llevó a añadir una quinta conferencia en el que se trata de llenar el problema de la subjetividad. Es generalizada la opinión de que su esfuerzo no alcanzó su objetivo¹⁸¹.

2.3.5.1. Sobre el Yo ajeno

En algunos autores se ha subrayado que la solución al problema de los fundamentos esenciales, existenciales y cognoscitivos de los lazos entre los yos humanos y las almas humanas puede servir para acentuar una concepción más filosófica a la sociología. Uno de ellos es Dilthey¹⁸², quien ha reconocido la importancia de estas cuestiones para las ciencias del espíritu, en especial para la gnoseología de la comprensión del prójimo.

La comprensión del otro, del ajeno, esta fundada en nuestro saber de la naturaleza, en el valor de realidad que le atribuyamos,

¹⁸¹ Cfr. E. HUSSERL, *Meditaciones...*, cit.

¹⁸² Cfr. W. DILTHEY, *El mundo histórico*, Fondo de cultura económica, México 1944.

en cuáles sean los límites de nuestra comprensión del prójimo en general; y cuáles los límites específicos en cada una de las distintas formas esenciales de grupos sociales y totalidades históricas.

En este sentido Max Scheler afirma que:

“La solución de los problemas axiológicos de la relación entre el individuo y la comunidad implica necesariamente, una solución de esta cuestión, tanto en el aspecto óntico-metafísico, como en el gnoseológico”¹⁸³.

Las ciencias que estudian el psiquismo humano, la psicología empírica o la psiquiatría precisan de una fundamentación gnoseológica. Estas ciencias presuponen la existencia y cognoscibilidad de los procesos psíquicos ajenos; esta consideración acrítica de sus propios presupuestos no les permite resolver por sí, los problemas filosóficos que se refieren al yo ajeno.

Los límites de toda psicología en general, y de la psicología experimental en particular, pueden delimitarse, objetivamente, cuando se ha conseguido previamente, fijar con exactitud la naturaleza y los estratos del ser anímico-espiritual hasta donde pueden llegar la «observación» en general.

Deben además, considerarse como pertenecientes al ámbito de la gnoseología y la metafísica de la biología, como ha mostrado H. Driesch¹⁸⁴, la noción de “medios de conocer” y de «criterios» para admitir «conciencia» en la «sensación», y en lo «psíquico» en general, en los organismos vivos. Estos conocimientos filosóficos previos, ayudados de la observación, las que pueden enseñarnos la amplitud con qué se extiendan la conciencia por el mundo, las fuerzas vitales y anímicas y a las diversas formas de enlace y variantes a que dan lugar.

¹⁸³ M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005, 288.

¹⁸⁴ Cfr. la conclusión de H. DRIESCH, *Filosofía de lo orgánico*, / *Philosophie des organischen*: Gifford-Vorlesungen: gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908 / W. Engelmann, Leipzig 1921.

También la filosofía de la expresión, y dentro de ella, la filosofía de los signos y símbolos, la semiótica, están interesadas en mostrar cuán profundamente penetra esta cuestión en los problemas ontológicos más elevados. Desde Descartes, las diversas disciplinas se han apoyado recíprocamente, reforzándose en mostrar los riesgos de un erróneo materialismo metafísico de tipo mecanicista que quisiera explicar los organismos vivos como mecanismos y las discutibles teorías de la empatía proyectiva, que quisieran alcanzar mayor comprensibilidad de las manifestaciones de la vida.

Afirma Scheler que :

“Lo que en general el hombre pueda ser para el hombre, o lo que pueda llegar un día a ser, y lo que no -sea en el amor o en el odio, en el unirse y el entenderse bajo todas las formas o en la lucha-, lo que el hombre pueda «comprender» y cómo lo pueda, lo que pueda comprender y lo que no pueda comprender, sino sólo «explicar»; en qué formas fundamentales de posible agrupación pueda percibir y valorar éstas o aquellas capas de la existencia y de las vivencias del convivente y del prójimo: todo esto depende de las formas de últimos encadenamientos ónticos que existen y puedan existir entre hombre y hombre en las diversas esferas de la relatividad existencial del ser-hombre mismo, y, en último término, de la esfera absoluta de la existencia”¹⁸⁵.

La concepción metafísica que el hombre tenga del hombre, la manera como se entiendan las formas de relación de los seres vivos, tanto desde el punto de vista tanto ontológico como gnoseológico, y su relación con al origen del universo, son, en última instancia, los elementos que decide sobre lo que un hombre sea y signifique para otro hombre. A lo largo de la historia los sistemas de conocimiento metafísicos y religiosos han influido en todas las doctrinas sociales y en los sistemas sociales reales. Sin embargo sólo muy esporádicamente ha sido intentada una meta-sociología de dirección puramente objetiva.

Dirá Scheler:

“Es un gran error de toda teoría del conocimiento (no sólo de la del alma ajena) el creer que se ha resuelto en alguna

¹⁸⁵ M. SCHELER, *Esencia y formas...*, cit., 289-290.

forma el problema de la naturaleza de la realidad y de su manera de darse, simplemente cuando se han sentado criterios para discernir en qué condiciones cabe atribuir realidad a un objeto de determinada esencia (o a un ente que no puede ser objeto, por ejemplo, «acto», «centro de actos», «persona»), o a la inversa, atribuir una determinada esencia a la realidad previamente dada de algo»¹⁸⁶.

En el problema del origen de la conciencia de la comunidad y del prójimo en general, subyace el problema psicológico-transcendental del conocimiento de los yo ajenos. Es la cuestión del contexto en que se inicia la conciencia de una comunidad y la conciencia de los otros yo, y el lugar que ocupan dentro del orden de «fundamentación» de las intenciones del saber.

Para Scheler:

“nuestro primer saber de una naturaleza es un saber de la expresión de seres vivos, o sea, que los fenómenos anímicos se dan primariamente siempre en unidades de expresión. Es previo al saber de un mundo corpóreo (muerto). Es simultáneo al saber de una forma orgánica (en el hombre, el «cuerpo vivo») y de todo lo dado esencialmente con ella (medio, movimiento espontáneo, etc.) En una dirección, hacia el cuerpo físico-cuerpo vivo, y en otra hacia un «mundo interior» del prójimo”¹⁸⁷.

Scheler trata de delimitar con claridad los ámbitos pertenecientes a la lógica formal y los propios de la lógica transcendental. En efecto, las leyes del orden de fundamentación de los actos dirigidos a los objetos de una misma esencia, dejan entre paréntesis, toda «fase» del desarrollo empírico y asimismo el desarrollo interindividual promovido por las disposiciones heredadas. Estas leyes no tienen nada que ver con la estructura lógica del juicio por medio del cual expresan la verdad y falsedad; son sin embargo, la cuestión por excelencia de la teoría transcendental del conocimiento.

En el origen del saber acerca del mundo psíquico, también influyen las diversas formas esenciales de agrupación, que se

¹⁸⁶ *Ibid.*, 292.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 293.

distinguen en la teoría sobre la esencia de los grupos sociales humanos. Las diferencias de profundidad en la comprensibilidad, están rigurosamente ligadas a las formas de los grupos. También existen relaciones semejantes en los actos de conocimiento del pasado de una comunidad supraindividual, como podemos encontrarlos, examinando las disposiciones para comprender, heredadas genéticamente, o por tradición o por la mera comprensión histórica a través de símbolos y signos.

Por esto afirma Scheler que:

“Ha sido un error en los trabajos filosóficos gnoseológicos hechos hasta aquí en torno a la cuestión del origen del saber del yo ajeno, el haber dado frecuentemente soluciones que, por ejemplo, sólo pueden tomarse seriamente en consideración para grupos humanos muy precisos. De aquí el que se hayan tenido por teorías de una validez absoluta teorías frecuentemente contradictorias entre sí, que sólo poseen una validez relativa dentro de relaciones y grupos de una determinada estructura”¹⁸⁸.

La teoría que expone Scheler con el nombre de «teoría de la percepción del yo ajeno», depende de la forma en que se encuentran los seres humanos en una específica «comunidad de vida». De esta relatividad de las distintas teorías propuestas hasta aquí no se sigue, naturalmente, en modo alguno que en general sólo pueda haber teorías relativas o convencionales respecto del origen del saber del otro yo. Antes bien, hay una teoría absoluta, que sólo tiene que ser lo bastante formal para abrazar en su seno estas teorías relativas como teorías parciales para casos especiales de agrupaciones esenciales y/o de fases del desarrollo de las relaciones humanas.

Por otra parte la impotencia de la psicología empírica para encontrar un acceso a las cuestiones filosóficas aquí tratadas, resulta evidente. Al comenzar cualquiera de sus investigaciones supone que hay, efectivamente, otros seres humanos cuyo ser anímico puede ser conocido. Se presupone tal existencia, en el mismo sentido que hay un decurso real de vivencias en el tiempo objetivo; que hay no sólo los elementos de conciencia de las

¹⁸⁸ *Ibid.*, 295.

vivencias que son por su esencia exclusivamente presentes, sino también vivencias reales presentes, pasadas y futuras, que precisamente en estos elementos de conciencia advierten a la «conciencia» y gradualmente a la percepción interna, a la atención, y a la observación.

Supone, finalmente, la comunicabilidad de todo aquello que se ha fijado por medio de una percepción y un acto interno, o de una función de reflexión, y lo que se ha fijado por medio de la observación ejercida sobre la retención inmediata de las vivencias y se ha aprehendido luego en los juicios que se enuncian; y supone la «inteligibilidad» de estas comunicaciones.

La naturaleza de la percepción interna, las condiciones de posibilidad de la síntesis perceptiva de una pluralidad de actos, cómo se garantiza la identificación del mismo objeto percibido a partir de una pluralidad de sujetos percipientes, nada de esto puede precisar la psicología empírica por sí misma. Sería necesaria para alcanzar tales objetivos elaborar una ontología de la esencia de lo psíquico y una teoría crítica del conocimiento de la psicología en general¹⁸⁹.

Afirma Scheler:

“Solo una psicología realista en la que se distinga exactamente entre el contenido de la percepción interna y lo percibido, esto es, el contenido psíquico real, permite llegar más allá del presente inmediato de la conciencia”¹⁹⁰.

Conciencia que según las leyes de su esencia, es tan sólo un presente de conciencia. La teoría del conocimiento de la comprensión es otro supuesto de la psicología empírica, que queda inexplicado. Las «afirmaciones» del sujeto experimental sobre lo que ha encontrado, por ejemplo, en una auto observación apoyada en un experimento, tienen que ser «comprendidas», e incluso co-pensadas y re-pensadas por el sujeto del experimento, antes de que lo afirmado alcance su pretensión de quedar fijado como «hecho científico». La más

¹⁸⁹ Cfr. M. SCHELER, *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca 2003.

¹⁹⁰ M. SCHELER, *Esencia y formas...*, cit., 297.

rigurosa observación empírica de un objeto, acepta ingenua e inmediatamente las condiciones del sujeto y de sus funciones cognitivas e incluso lingüísticas. La validez de las estructuras lingüísticas, la naturaleza y reglas de la percepción y la comprensión se aceptan acríticamente como elementos dados. No es la psicología empírica quien puede aclarar esta comprensión, este co-pensar y re-pensar: tales actos son un presupuesto gnoseológico-social de su actividad.

No queda claro qué parte de lo psíquico y de lo noético tiene posibilidades de ser objeto de observación. E incluso, sólo en una parte muy pequeña del área objetivable puede, a su vez, ser observada y repetirse (sin alteración esencial) y por último, sólo es posible influir experimentalmente con una finalidad y con un previo análisis eidético de sus variables, en una pequeña parte de aquel objeto psíquico observable. Estas limitadas posibilidades de observación de lo psíquico son perfectamente comprendidas por los investigadores de la psicología experimental, que, a la vez, defienden la necesidad de obtener experiencias objetivas de toda realidad psíquica.

En contra de esto Scheler afirma :

“que la totalidad de los actos noéticos ni son «perceptibles» interiormente, ni cabe notarlos, fijarse en ellos y observarlos, ni mucho menos son, ni pueden ser nunca asequibles a la influencia del experimento”¹⁹¹.

La psicología más reciente ha empezado a reconocer la limitación del esquema mecánico-asociativo.

Y es que:

“la persona (espiritual) qua persona no es en absoluto un ser capaz de ser objeto, sino exactamente como el acto (y persona es tan sólo una ordenación arquitectónica de actos, intemporal e inespacial, cuya totalidad hace variar cada acto particular, o como yo suelo decir, persona es «sustancia de actos»), un ser sólo susceptible de que se participe ónticamente en su existencia por obra de co-ejecución

¹⁹¹ *Ibid.*, 299.

(pensar, querer, sentir con otro, pensar, sentir lo mismo que otro, etc.)”¹⁹².

Esta participación óptica, es lo que ocupa aquí el lugar del saber de objetos ya que el saber mismo es tan sólo una variedad de participación óptica en el ser capaz de ser objeto, mientras que «conciencia» en sentido subjetivo, es tan sólo, una especie del «saber», el saber por obra de una reflexión sobre el contenido de los actos, que proporcionan el saber. La persona y su noesis, solamente es comprensible por su esencia y sus correlatos de actos noéticos. En definitiva el saber objetivo es un modo de ser el cual no puede ser conocido objetivamente salvo participando en la actividad noética lo que significa, participar del ser del otro, conociendo los contenidos que conoce el otro y según sus procedimientos.

«Comprender», es por tanto una fuente de hechos y datos intuitivos tan claramente original como «percibir» (incluyendo el percibir «interior»), que por otra parte, ocupa un lugar privilegiado en la génesis de los actos, el de presupuesto de toda observación interior y auto observación. La comprensión no es, en modo alguno, exclusivamente comprensión del prójimo. Es, originariamente, auto comprensión. Comprender es la forma fundamental de participación de un ser espiritual en la esencia de otro espíritu, una forma distinta del percibir y que no se funda de ninguna manera en la percepción. De igual modo la identificación del yo y la co-ejecución es la forma fundamental de participación en la existencia de otro espíritu. El otro será comprendido en la medida en que lo identifique y obre con él.

Por eso, la psicología comprensiva, como conocimiento de personas concretas y de las complejidades singulares con sentido de sus “noémata”, no puede limitarse a las exigencias del método empírico. Es necesario partir de un punto de vista óptico. La psicología de observación experimental no puede lograr, en ningún estadio de su desarrollo, lo que quiere lograr una psicología comprensiva como base de las ciencias del espíritu.

¹⁹² *Ibid.*, 300.

“Es fundamental que persona y espíritu representen un ente que es por su esencia transinteligible a todo conocer espontáneo (en el más tajante contraste con el ser muerto y con todo lo «vital»), puesto que entra en su libre albedrío el hacerse perceptible en el sentido antes indicado y el darse a conocer o no”¹⁹³.

La naturaleza, en su totalidad no puede «callar». Por tanto, la naturaleza con inclusión de lo vital-psíquico, que tiene siempre un miembro paralelo rigurosamente unívoco en los procesos fisiológicos, es por lo menos en principio, cognoscible espontáneamente. La psicología empírica tiene unos límites muy marcado es esta cuestión. Una teoría completa del conocimiento de la comunidad y del yo ajeno (yo real, alma) tendría que implicar, también, la metafísica de este conocimiento y con ella, las relaciones de acción de alma sobre alma (alma espiritual y vital).

“Las «verdaderas» cadenas causales continuas de naturaleza física, agentes de todo lo dado epifenoménicamente en la conciencia, serían en la causalidad intra e interindividual sólo diferentes según su longitud. El paralelismo idealista o rigurosamente monista no podría menos de hacer esperar una telepatía óptica y fenoménica, el último al menos de los fenómenos de la telepatía, y ambas doctrinas harían literalmente un «milagro» constante del hecho de la mediación física real que normalmente tiene lugar siempre en el conocimiento humano del prójimo”¹⁹⁴.

Un razonamiento de analogía como «fundamento» de derecho no sería propio de ninguna de ambas hipótesis metafísicas, pues, la metafísica siempre parte de que de los otros no nos es dado primariamente el todo concreto del cuerpo animado sino que primariamente sólo nos son dados los «signos físicos» propios del cuerpo físico que es el cuerpo animado.

“La teoría del razonamiento de analogía responde, a una determinada metafísica: la doctrina de Descartes y de Lotze,

¹⁹³ *Ibid.*, 301.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 302.

de las dos sustancias y del influjo mutuo, sin la hipótesis de lo psíquico supraindividual”¹⁹⁵.

En estas condiciones, resultaría un “milagro” «injustificado» admitir en general la realidad de un yo ajeno. Por tanto se hace necesario para Scheler, una unidad de estilo lógico, entre la teoría gnoseológica y la metafísica, y no cabe suponer que sea aquí compatible toda teoría del conocimiento con toda metafísica.

Las soluciones que puede proporcionar la metafísica del saber del prójimo, se halla unida al problema de la relación entre el alma y el cuerpo, el viejo tema de la “comunicación de las sustancias”, en el contexto del racionalismo del siglo XVII.

“La base común tanto de la investigación gnoseológica como de la metafísica ha de ser, primero, el conocimiento eidológico, o con abstracción de toda existencia, de la relación esencial entre el yo y la comunidad en general; segundo, la exacta indagación de la situación de hecho dentro de la idea natural del mundo. A ella continúa inmediatamente la cuestión gnoseológica del origen del saber del yo ajeno, y a esta cuestión sigue la fundamentación en derecho de este saber, en el caso del conocimiento empírico, por la crítica del conocimiento. Únicamente despachadas ambas cosas se puede y debe oír a la psicología comprensiva y de observación”¹⁹⁶.

El problema del conocimiento de las relaciones del individuo y la comunidad y el del «yo» y los «otros» como sujetos anímicos es planteado como, un problema de valor, tanto en el terreno ético como jurídico.

Algunos filósofos han intentado justificar, la existencia de los sujetos personales ajenos, partiendo únicamente de este aspecto; consideran cualquier otra manera de poner la existencia de los mismos sujetos ajenos, exclusivamente como una conclusión derivada a partir de la idea de un «ser responsable» como J. G. Fichte.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 303.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 304.

En esta perspectiva, que desarrolla la razón práctica kantiana en sentido metafísico, el Yo, vendría configurado originariamente como la conciencia del deber ser. Hay que «exigir» la forzosa existencia de sujetos ajenos con el carácter, de yo «para los cuales» «yo» pueda tener deberes (cualesquiera). Toda idea teórica acerca de la existencia del yo ajeno, es dependiente de esta evidencia práctica de mi conciencia del deber, anterior a toda posición teórica de una existencia.

Pero Scheler considera que las teorías exclusivamente éticas y las jurídicas, deben rechazarse en todos los casos, porque:

“Representan la pura inversión de la identificación antigua, platónica y aristotélica, del «bien» con lo «existente» (omne ens est bonum), del grado positivo del valor con el grado del ser”¹⁹⁷.

En el orden óntico, reconoce Scheler, la existencia de la persona precede necesariamente a su valor, pero, en el orden esencial, el valor, guarda simultaneidad con la esencia y es dado siempre con anterioridad a la existencia contingente.

Considera que:

“la conciencia moral por sí sola es, en efecto, una «garantía» indirecta,... no sólo del posible valor, sino también de la existencia de las personas ajenas... en la medida en que está encerrada intencionalmente con ellos la referencia esencial a otros seres y personas morales, remiten de hecho y ya de suyo, en virtud de su naturaleza de actos, a seres y personas ajenos, sin que por ello estas personas ajenas tengan que estar dadas ya previamente en la experiencia contingente...”¹⁹⁸.

Estos actos y vivencias muestran que la sociedad está interiormente presente a la conciencia de todo individuo. De ese modo, la sociedad resulta parte esencial del hombre como un modo de ser esencial. El hombre sería esencialmente un ser-en sociedad.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 305.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 306.

La referencia del yo singular-individual a una “posible” comunidad antes e independientemente de todo acto empírico y accidental, el tomar conocimiento de los demás hombres puede encontrarse en el contenido esencial de actos de todo yo. Es una idea que está ya en la concepción hegeliana del fenómeno del “estar-en-el-mundo” y en la analítica existencial heideggeriana. El yo no se encuentra en la sociedad como una consecuencia de su voluntad y de su conocimiento *histórico-empírico*, del contexto donde se encuentra sino que es el contexto el que lo define y determina antes de que la observación y la voluntad puedan entrar en juego.

Por tanto:

“a toda teoría del conocimiento del yo ajeno corresponde, según lo antes dicho, una determinada metafísica de las relaciones sociales ónticas, de análoga manera corresponde también a ambas, a su vez, un sistema idealmente paralelo de ética social y un sistema religioso (o antirreligioso) idealmente paralelo”¹⁹⁹.

Por lo cual no es posible negar la existencia metafísica sustancial de la persona espiritual como Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, etc., considerándola como un modo o una función de uno y el mismo Espíritu infinito. Tampoco se le puede conceder el sentido del personalismo e individualismo del valor privilegiándolo sobre el todo de la comunidad del que es miembro. O a la inversa: afirmar esta existencia sustancial y a la vez, ser socialista del valor en el sentido de que la persona recibe su valor, únicamente en función de la relación que guarda con el todo de una comunidad, en la línea de Wundt, Marx, Hobbes.

“la esencia del hombre es el conjunto de relaciones sociales”²⁰⁰.

Debe reconocerse los aciertos parciales de las teorías sociales siempre cambiantes en relación con las estructuras de la simpatía

¹⁹⁹ *Ibid.*, 308.

²⁰⁰ K. MARX, *Tesis VI sobre Feuerbach*.

pero, según Scheler, deben ser rechazadas como teorías aspirantes a una validez universal ²⁰¹.

2.3.5.2. La certeza originaria del tú

Se plantea Scheler la posibilidad de un ser humano que nunca hubiese visto seres semejantes a él mismo, ni hubiera percibido señales ni huellas de ellos de ninguna manera, ni hubiera tenido la experiencia de la existencia de tales seres, si tal «Robinsón» podría tener o no, un saber de la existencia de una comunidad y de sujetos psíquico-espirituales análogos a él mismo; -y si podría saber, además, que «pertenece» a semejante comunidad. Responderá positivamente a ambas cuestiones, afirmando que tal «Robinson» jamás pensaría que: «no hay ninguna comunidad y yo no pertenezco a ninguna; yo estoy solo en el mundo»; ni tampoco le faltaría la intuición de la esencia y la idea de una comunidad en general; sino que pensaría

“yo sé que hay comunidades y que pertenezco a una, o a varias; pero no conozco a los individuos que las constituyen, ni los grupos empíricos de aquellos por quienes están compuestas las comunidades existentes”²⁰².

En su *Ética*²⁰³, Scheler, imagina que su “Robinsón” posee justamente una *base intuitiva* precisa, respecto de la existencia de un «tú» en general, y de su pertenencia a una comunidad. La conciencia precisa y bien delimitada en el *vacío*, dicho de otro modo la conciencia de la no existencia de otros sujetos en orden a actos emocionales como los actos propios de las «genuinas» formas del amor al prójimo. En lo que respecta a los actos de tendencia, se podría decir, también: «la conciencia de falta de algo», la «conciencia de no estar lleno». Esa conciencia de

²⁰¹ M. SCHELER, *Esencia y formas...*, cit., 311.

²⁰² M. SCHELER, *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001. 314.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*

vacío sólo es posible si se tiene conciencia de aquello de lo que se está vacío.

“De estos vacíos esencialmente emergería para él la intuición e idea superlativamente positiva de algo que no estaría ahí como esfera del tú y de lo que tan sólo no conocería ningún ejemplar. No se trata de ideas innatas, ni tampoco de ninguna «certeza intuitiva de algo que no se puede experimentar», puesto que ciertamente son determinadas experiencias de sí mismo -aunque intuitivas y consideradas eidológicamente, a partir de las cuales o a partir del «punto muerto» de las cuales Robinsón se forma esta idea del «tú», esta idea de la «comunidad en general» ”²⁰⁴.

Para Scheler, el mundo del tú o el mundo de la comunidad, pertenecen a una esfera esencial del ser, exactamente tan independiente como otras esferas, a saber: la esfera del mundo exterior, la esfera del mundo interior, la esfera del cuerpo vivo y su medio, la esfera de lo divino.

Determinadas esferas del ser, viene constituidas por un darse previo. Dichas esferas se hallan, en rigurosa correlación, con clases de actos, formando un supuesto general de eidología del conocimiento, válida para toda la teoría del conocimiento que profesa Scheler.

No precisa muy bien la profunda diferencia que existe entre la manera de darse los centros unitarios vitales psicofísicos ajenos y la manera de darse los centros espirituales personales ajenos. Tampoco se precisa hasta qué punto entra un factor a priori o prejuicio, en el admitir unos y otros centros o aunque se tratase de una de las dos clases. Considera lícito suscitar la cuestión de un previo darse a priori del «tú» en general, en todas aquellas formas vitales psíquicas del saber (instinto) y del tender (en el caso de factores impulsivos con una «dirección» primitiva) que poseen un ser, una esencia y unas leyes totalmente independientes de los actos noéticos y de sus leyes.

La excitación de los instintos e impulsos de toda clase, precede a la sensación y percepción del cuerpo ajeno. Esos previos condicionamientos supervisan el umbral de la sensación y

²⁰⁴ *Ibid.*, 314-315.

de la percepción siempre meramente «posibles». Esta precedencia de la excitación, es un efecto de los estímulos y procesos sensoriales. Son, de este modo, capaces, preempíricamente, de captar e «interpretar el sentido», digámoslo así, de contenidos perceptibles del cuerpo vivo, como, por ejemplo, los órganos sexuales y manifestaciones condicionadas sexualmente. En este caso, es lícito considerarlos como factores vitales *preempíricos* para el tener de la psique vital ajena.

2.3.5.3. La percepción del prójimo

Para Scheler tenemos conciencia de nuestros movimientos expresivos, exclusivamente, en la forma de intenciones de movimientos y consecuencias de sensaciones de movimiento y de posición, mientras que de otros seres sólo nos son dadas, en primer lugar, las imágenes ópticas de estos movimientos, que no son iguales o parecidas en *nada* a aquellos otros datos nuestros. Resultando así que sólo hacemos «razonamientos de analogía» donde suponemos ya la existencia de algunos seres animados y tenemos alguna noción de sus vivencias. Al darse movimientos expresivos semejantes a los de otros seres mejor conocidos por nosotros, tenemos dudas acerca de si a un movimiento le corresponde el sentido de un movimiento expresivo (así, por ejemplo, con los animales inferiores). Admitimos la existencia de animación, incluso en aquellos animales cuyos movimientos expresivos (y «acciones») en nada se parecen a los humano. Así, por ejemplo, en los peces, aves, etc.

El razonamiento de analogía -aun cuando existiese el material necesario para hacerlo, y se hiciese siempre que se admite la animación- no conduciría en ningún caso al contenido de la suposición que está en cuestión. Sería lógicamente correcto el razonamiento de analogía sólo cuando dijera que si existen movimientos expresivos iguales a los que yo llevo a cabo, *existiría allí también, mi yo, pero no un yo ajeno y distinto*. Si el razonamiento pone un yo ajeno, distinto de mi yo, es un razonamiento falso. Esta suposición implica que hay otros

individuos anímicos que en cuanto tales, son distintos de mi yo. Ahora bien, el razonamiento de analogía sólo podría, en todo caso, conducir a la suposición de yos ajenos en la medida en que éstos fuesen iguales a mi yo; jamás, pues, a la existencia de individuos anímicos ajenos.

Pero tampoco conduce a la meta la *teoría de la creencia y de la empatía*. Esta ofrece una hipótesis sobre el proceso por el cual se llega a la suposición. Pero jamás podrá garantizar la legitimidad de esta suposición. Sólo una «creencia» ciega, no una evidencia, ni siquiera una suposición fundada, como el razonamiento de analogía, es lo que haría comprensible la teoría. La coincidencia del proceso de la empatía con una animación real de los cuerpos con los que «empatizaríamos», sería aquí. una pura «casualidad». Por eso, tampoco logra la teoría de la empatía señalar de ningún modo alguna diferencia existente entre aquel círculo de casos en que, erróneamente, empatizaríamos con un yo ajeno y los otros casos, en que hay una efectiva animación, al margen de la empatía.

La teoría de la empatía no confirma la suposición de la existencia de yos ajenos, no lograría sino dar apoyo a la simple creencia en la existencia de mi yo «también» allí, pero jamás a la de que este yo, fuese un yo distinto de los otros. No sólo sabemos que hay individuos anímicos con un yo ajeno, sino que también sabemos que jamás podemos aprehenderlos adecuadamente, en su peculiar esencia individual. Aprehendemos al yo ajeno como una individualidad singular, no sólo porque vivenciamos el yo aprehendido como perteneciente a otro cuerpo, sino que sabemos que también el yo mismo es un «individuo» que aprehendemos, y un individuo distinto de nuestro yo, y sólo por esto sabemos que es «otro», lejos de que sea para nosotros un individuo por ser «otro». Para saber de la existencia de un yo individual, no se necesita en absoluto del saber de su cuerpo. También allí donde se nos dan cualesquiera *señales y huellas* de su actividad espiritual, como, por ejemplo, una obra de arte o la sensible unidad de una acción voluntaria, aprehendemos sin más un yo individual activo.

En general, sería una suposición falta de todo fundamento, la de que la conciencia se presente como un yo individual. Sólo puede admitirse tal hipótesis, si se presenta la conciencia del yo singular, por medio de su actividad de expresión, o a través de la conciencia de un *cuerpo vivo*, perteneciente a ella -desde el punto de vista objetivo, o bien se presente a través de los fenómenos corporales correlativos en el sistema nervioso y su pertenencia a un cuerpo físico determinado- o también, si se presenta gracias a los *contenidos* empíricos particulares de las vivencias, como se dan en la percepción interna. En caso contrario e independiente de estos factores diferenciales, sería tan sólo la *idea* de una «conciencia» en general, la mera «forma de una conciencia».

Se puede conceder sin embargo, que cuerpos físicos junto con sus contenidos de conciencia, podrían ser, incluso enteramente iguales, referidos a individuos psíquicos diferentes. También una «conducta» y un «comportamiento» iguales, pueden poseer correlatos psíquicos sensibles, enteramente diversos.

Aquello que yo pienso, siento, quiero, etc., es decir, el contenido de mi conciencia, no determina la individualización del yo. Exactamente las mismas vivencias (como se presentan a una percepción interna idealmente perfecta) podrían pertenecer a yos individuales diversos.

Un «individuo» anímico no es nunca el mero «conjunto» o la «suma» de sus vivencias; o una «síntesis» de ellas cuyo sujeto sólo fuese ya una actividad de conciencia «supraindividual», una «conciencia en general». Antes bien, a la inversa, es toda vivencia una vivencia concreta (ya no el mero concepto o aspecto de una vivencia tal) sólo porque yo aprehendo *en ella* simultáneamente un individuo que es un yo, o porque me resulta un símbolo de la existencia de un individuo tal²⁰⁵.

Lo primero que aprehendo del otro es siempre el carácter psíquico que refleja la *totalidad* del individuo plasmado en su

²⁰⁵ Cfr. M. SCHELER, *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca 2003. Igualmente H. BERGSON, *Introducción a la metafísica: la intuición filosófica*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1973.

expresión total. Pero Scheler se pregunta si basándose únicamente en este modo de darse, se llega, de algún modo, a la suposición de que está animado, y por lo tanto, a la certeza que confirme la suposición de la existencia del yo ajeno.

Si dejamos, seriamente, a un lado todas las suposiciones realistas, y hacemos pura fenomenología, dirá Scheler:

“Nada es entonces más cierto que esto: que podemos pensar tanto nuestros «pensamientos» como los «pensamientos» de otros, sentir (en el simpatizar) nuestros sentimientos tanto como los de otros”²⁰⁶.

Las mismas vivencias pueden darse «como nuestras» y «como las de otros», pero se puede dar también el caso de que una vivencia se «da» de un modo indeterminado, *sin darse aún como propia o como ajena*; así ocurre, por ejemplo, siempre que dudamos entre las dos alternativas

Lo que siempre funciona en este proceso como conexión de esencia es:

“Que toda vivencia pertenece a un yo en general; y siempre que se da una vivencia, se da con ella también un yo en general; que este yo es por necesidad esencial un yo individual que está presente en toda vivencia en tanto se da adecuadamente, que, por tanto, no está constituido por el «conjunto» de las vivencias; que hay en general el yo y el tú. Pero qué yo individual sea aquel al que pertenezca una vivencia «vivenciada», si el nuestro propio o uno ajeno, no está necesariamente dado con el darse primario de las vivencias”²⁰⁷.

Predomina en el ser humano la inclinación a vivenciar vivencias ajenas como nuestras propias. Es decir, «ante todo» vive el hombre más en los *otros* que en sí mismo; más en la comunidad que en su individualidad. Podemos encontrar muchos ejemplos de esta inclinación en la vida infantil.

El niño que está fundido en el «espíritu de la familia», ignora, ante todo, su propia vida casi por completo. Muy lenta y gradualmente, emerge la cabeza de su propio espíritu por

²⁰⁶ M. SCHELER, *Esencia y formas...*, cit., 327.

²⁰⁷ *Ibid.*, 329.

encima de aquel contexto familiar. Se encuentra a sí mismo como un ser que también tiene, a veces, sentimientos, ideas y tendencias propias. Esta conciencia, únicamente tiene lugar en la medida en que el niño, *objetiva* y gana «distancia», con ello, respecto de las vivencias de su mundo circundante «en» las cuales vive, al convivir con ellas. Mucho antes de que un niño sea capaz de practicar una neta *distinción* entre él mismo y el mundo psíquico circundante, está ya llena, su conciencia de ideas y vivencias cuyo origen efectivo, le es perfectamente oculto. Cuando empieza a aprehender sus propias vivencias, situadas más allá de este primitivo umbral colectivo, las puede emplear también para comprender el mundo circundante, porque ellas mismas tienen en él, su origen.

Esta misma fusión en el alma de la comunidad y en los esquemas y formas de esta corriente, se muestra también, especialmente en la humanidad primitiva. El poder del lenguaje penetra profundamente en la vida del alma, y allí donde falta la síntesis de la proposición o cualquier otra forma socialmente válida de expresar una vivencia, ésta misma no suele diferenciarse por separado de la corriente genérica del vivenciar. El individuo así, vive ante todo mucho más en la comunidad que en sí mismo²⁰⁸.

A pesar de todo Scheler insiste en que:

“yo puedo «percibirme exteriormente» «a mí mismo» tanto como a cualquier otro. Cada mirada que dirijo a mi cuerpo físico, cada contacto con el propio cuerpo vivo enseña esto. La intuición interna es, pues, una dirección de actos en la que podemos llevar a cabo los actos correspondientes frente a nosotros mismos y a otros. Esta dirección de actos abarca, en cuanto a sus «posibilidades», de antemano el yo y el vivenciar del otro tan exactamente como abarca mi yo y mis vivencias en general y no sólo el inmediato «presente»”²⁰⁹.

Se necesitan ciertas condiciones para que en el acto de la intuición interna se me presenten vivencias ajenas. Pero tales

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.* 330-331.

²⁰⁹ *Ibid.*, 332.

condiciones se necesitan no menos para que se me presente una vivencia propia.

Scheler destaca algunas leyes esenciales:

“Que a todo acto de posible percepción interna es inherente un acto de posible percepción externa; que al acto de la percepción externa es inherente de hecho también una base «sensible» externa”²¹⁰.

Las teorías que quieren derivar el conocimiento de los yo ajenos a partir de «razonamientos» o procesos de «empatía», se inclinan a infravalorar, la dificultad de percibir el yo, y tienden a sobreestimar la percepción del prójimo. De este modo caen en un grave error. No se comprende que, justamente, el «conocimiento de sí mismo» se haya designado desde antiguo como el «más difícil», justo porque, prácticamente, es «para sí mismo el más cercano» dirá Scheler.

Una vivencia no llega a destacarse en el contexto del torrente total de la vida, de modo inmediato, ni siquiera ante la intuición interna dirigida a nosotros, sino sólo emerge la vivencia, por mediación de la su acción sobre el estado del cuerpo vivo. En el fondo no existe ninguna distinción radical entre la percepción de sí mismo y la del prójimo. En ambos casos, sólo se llega a una percepción del yo, en la medida en que el estado del cuerpo vivo es modificado de alguna manera, y el estado del yo percipiente se traduce en alguna forma de expresión o en alguna modificación del cuerpo vivo.

Llegado aquí, Scheler descarta,

“una idea totalmente errónea la de que primero nos percibiríamos simplemente a nosotros y nuestras vivencias, para luego experimentar, en una mera agregación aditiva, nuestras tendencias y movimientos expresivos y nuestras acciones, así como sus efectos sobre los estados de nuestro cuerpo vivo. Semejante percepción de sí mismo puramente «intra anímica» es una mera ficción”²¹¹.

²¹⁰ *Ibid.*, 333.

²¹¹ *Ibid.*, 335.

La dirección específica de la percepción de sí mismo en cada caso, y la selección de lo que percibimos y no percibimos en nosotros, depende de criterios previos que orientan la atención del mundo que circunda a nuestro yo. El lenguaje y sus unidades psicológicas de significación, arrojan su red organizadora, estableciendo conexiones, entre nuestra percepción y nuestro modo de vivenciarla. De lo que resulta que donde hay un término que expresa nuestro vivenciar, que, a su vez, entre como una vivencia más, de la percepción de nosotros mismos, la vivencia de su percepción es totalmente distinta de la de aquello que es «indecible».

En este sentido Scheler dirá del arte que:

“La misión de todo arte genuino no es reproducir lo dado, ni crear algo en un juego subjetivo de la fantasía, sino avanzar en el universo del mundo exterior y del alma, para hacer ver y vivir objetos y seres que escondían hasta entonces las convenciones y las reglas establecidas. La historia del arte es en este sentido una sucesiva marcha conquistadora del mundo de la intuición -del mundo interior y del exterior- para la aprehensión posible; y para una forma de aprehensión que no habría ciencia capaz de dar”²¹².

Las teorías metafísicas de la relación entre el alma y el cuerpo que dificultan superlativamente la comprensión de los hechos del conocimiento de la vida anímica ajena, son principalmente dos para Scheler.

“Por un lado la antigua idea del influjo mutuo entre dos sustancias, que sólo por medio de acciones causales podría influir sobre el cuerpo correspondiente, y por medio de la acción de éste sobre otros cuerpos. Y la teoría del llamado «paralelismo psico-físico», en la que toda vivencia psíquica de A debe tener en el cuerpo de A un correlato unívoco, o sea, una acción psíquica de A sobre B no podría sino ser producida por medio de la acción de los cuerpos de A y B uno sobre otro”²¹³.

Estas teorías menosprecian los fenómenos y excluyen la posibilidad de una percepción interna del prójimo. De este modo

²¹² *Ibid.*, 337.

²¹³ *Ibid.*, 337.

todo ser humano viviría en la propia cárcel psíquica y tendría que esperar a que el nexo causal metafísico introdujera por encanto en ella el elemento relacional.

El cuerpo vivo en conjunto es, para Scheler, un analizador del darse del yo en el mundo exterior, detectando, también, la emergencia de aquello que se «destaca» de él, y de la corriente psíquica que tiende constantemente a desbordar sus límites. Es decir, el cerebro y el sistema nervioso y todos los procesos que tienen lugar en él, es lo único decisivo para la percepción, aunque no, para la producción y el contenido de los procesos anímicos. Así se distinguen con nitidez el lado meramente sensible del que percibe y los contenidos eidéticos que acompañan a la percepción.

“No existe, pues, una concatenación causal inmediata, ni siquiera una cadena de dependencia unívoca, entre la vivencia anímica y el proceso en el sistema nervioso. Antes bien, existe exclusivamente una relación de dependencia indirecta entre el contenido particular de cada caso de percepción del sentido interno y aquellos procesos”²¹⁴.

Lo que nunca podremos «percibir» por medio de la percepción del prójimo, son los estados del cuerpo del prójimo vivenciados por éste, ante todo, las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles enlazados con ellas. Éstos sentimientos determinan las diferencias entre hombre y hombre lo que las teorías metafísicas mencionadas, admiten para la totalidad de las vivencias anímicas. Los estados cambiantes del cuerpo en cuanto a la sensación y el sentimiento que le acompaña, están precisa y absolutamente, ligados al cuerpo determinado del individuo. Las sensaciones orgánicas que se intercalan en la vista y el oído, sólo puede vivirlas el poseedor de estos órganos.

Por tanto, para Scheler:

“en la medida en que un hombre vive de un modo preponderante en los estados de su cuerpo, ha de permanecerle cerrada la vida anímica de sus semejantes (e incluso sin duda su propio vivenciar anímico). Y sólo en la medida en que se eleve por encima de ellos y tenga

²¹⁴ *Ibid.*, 338.

conciencia de su cuerpo como un objeto, purificadas sus vivencias anímicas de las sensaciones orgánicas siempre dadas con ellas, se extenderá ante su vista el campo del vivenciar ajeno”²¹⁵.

Vistas las cosas desde el acto de la percepción interna y de su esencia, así como en relación a la esfera de hechos que se presenta a la percepción interna, todo el mundo puede aprehender el vivenciar de sus semejantes exactamente de la misma manera inmediata (y mediata) que el suyo propio.

Algunas teorías muestran que en la «idea natural del mundo», en la cual «ante todo» estamos íntegramente sumidos en el marco referencial del mundo exterior, sucumbimos con frecuencia a la ilusión de tomar por vivencia psíquica lo que de hecho, sólo se nos da como objeto físico.

Ha sido por otra parte Bergson el que ha mostrado cómo todos nosotros, nos inclinamos a introducir una multiplicidad espacial en la multiplicidad, “*toto coelo diversa*” del alma²¹⁶.

Esta particular tendencia de la percepción interna al autoengaño, convierten estas teorías la vivencia psíquica, en la «condición de la experiencia psíquica en general». De este modo, tienden a ver la serie causal unívocamente determinante e independientemente variable, de cuya secuencia es «dependiente» el curso mismo de la vida anímica en el cuerpo vivo y sus alteraciones, en lugar de una condición meramente restrictiva de la percepción de la vida anímica real.

Si lo psíquico fuera dado en cada caso «sólo a uno», nunca podría ser comunicable. Esta teoría, afirma de lo psíquico en general, lo que de hecho, sólo es válido para las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles. Su desarrollo desemboca en el sensualismo, en el imposible intento de reducir la totalidad de las vivencias a «sensaciones» y sus derivados. Y es precisamente

²¹⁵ *Ibid.*, 340.

²¹⁶ Cfr. H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999.

inexacto que no sea identificable una vivencia psíquica en una pluralidad de actos.

“Quien sostiene que es inherente a la esencia de lo psíquico el no poder ser nunca idéntico en una pluralidad de actos, confunde desde luego la esfera de los fenómenos psíquicos con la realidad psíquica; pero confunde además la esfera de los fenómenos en general, es decir, lo dado inmediatamente en cada reino de objetos, con lo psíquico”²¹⁷.

Sin embargo, precisamente porque lo psíquico puede darse también en una pluralidad de actos, puede un mismo “algo” psíquico, darse a diversos individuos. Quien sostiene que lo psíquico sólo es dado a uno, en cada caso, jamás podrá hacer comprensible costumbres, lenguaje, mito, religión, etc. Estas teorías confunden el contenido vivencial de su yo psíquico (y el de todos los demás) dado a cada cual por el sentido interno, con la existencia y la esencia de lo psíquico en general.

“Es una objeción esencial contra la tesis de que anímico es lo dado «sólo a uno» la de que, si las razones de esta tesis fueran justas, las mismas razones tendrían que conducir también a la tesis de que asimismo la naturaleza se da «sólo a uno». A esta tesis conduce, en efecto, el «idealismo subjetivo»²¹⁸.

Es evidente la existencia del yo momentáneo del solipsista. Todo el que niega la perceptibilidad de los yos ajenos y de sus vivencias tiene que negar con las mismas razones también la perceptibilidad de la materia.

Hace aquí Scheler una fina observación:

“en la historia de la filosofía se ha negado la existencia de una naturaleza real muchas más veces que la existencia de un yo ajeno -aun cuando nadie ha negado la perceptibilidad de la naturaleza y casi todos la perceptibilidad de la vida anímica ajena-. Se comprende por el hecho de que nuestra convicción de la existencia del yo ajeno es más profunda que

²¹⁷ M. SCHELER, *Esencia y formas...*, cit., 342.

²¹⁸ *Ibid.*, 344.

nuestra convicción de la existencia de la naturaleza y anterior a ésta”²¹⁹.

Para Scheler:

“lo que percibimos en los seres humanos ajenos con quienes vivimos no son «ante todo» ni «cuerpos físicos ajenos» (mientras no nos encontremos metidos precisamente en un estudio médico externo), ni «yos» ni «almas» ajenas, sino que son *totalidades unitarias* que intuimos, sin que el contenido de estas intuiciones esté ante todo «dividido» en las direcciones de la «percepción externa» e «interna»”²²⁰.

En la unidad del cuerpo vivo individual, que nos es «dada» «ante todo», se nos da en general un posible objeto accesible a una percepción interna y a otra externa, lo cual está fundado en la conexión esencial de estos contenidos de la intuición, aunque no es el fruto de la observación y la intuición practicadas sobre mí mismo. Conexión que es válida sin excepción para el ser de formas vivas en general.

Aunque los «fenómenos» que se presentan en esta unidad del cuerpo vivo individual, se pueden dividir por el análisis abstracto, sin embargo, toda «unidad de expresión» de los grados del fenómeno, es una unidad que está coordinada al todo como es propio de un organismo vivo.

En este sentido para Scheler en principio, se entiende fácilmente que sólo es posible «percibir» «cuerpos físicos ajenos». A fin de cuentas se pueden «percibir» cuerpos ajenos, pero no yos ajenos. Quien piense que el contenido de la «percepción» es un complejo de sensaciones y derivados de ellas, que no se imagine poder «percibir» un cuerpo ajeno.

En efecto, recordemos con Husserl que se perciben cuerpos no “percepciones” de cuerpos”. Es tan imposible percibir sensaciones ajenas como yos ajenos.

²¹⁹ *Ibid.*, 344.

²²⁰ *Ibid.*, 346.

La necesidad de que lleguen a mi cuerpo, estímulos físicos, químicos, etc., que partan del cuerpo del prójimo, no requiere en modo alguno la necesidad de que se me dé también un cuerpo ajeno. El hecho de que se me «den» conscientemente, fenómenos sensoriales aislados, correspondientes a estas unidades de estímulos, sonidos, colores, olores, etc., no implica que se den antes de que se me dé, por ejemplo, una «expresión de amistad», etc. En consecuencia, debo entender que el sustrato material de la expresión significativa, analizable hasta el infinito, no es una condición, no es previa a su expresión. Se perciben totalidades no elementos abstractos aislados.

“Siempre y en todas partes, nos son «dadas» y lo son también al animal y al primitivo, primariamente *estructuras totales*, y fenómenos sensoriales, sólo en la medida en que funcionan como fundamento de estas estructuras, en que pueden tomar sobre sí, además, funciones significativas y simbólicas de estas totalidades”²²¹.

2.3.5.4. Del amor y la simpatía

Ha sido frecuente, piensa Scheler, reducir los hechos del *amor y odio* a la simpatía, poniendo en primer término la compasión y colocando en lugar del «amor» el llamado «*querer bien*» sin más. Ahora bien, el «querer bien» no es, en absoluto amor.

El dirigirse al «bien» no es, en modo alguno, esencial y necesario para el amor. El amor se dirige íntegramente a valores personales positivos y también al «bien» sólo en tanto se convierte en el portador de un valor personal. El amor a los hombres puede conducir a «quererles bien»; pero esto es una consecuencia del amor²²².

Tampoco el «querer bien» a alguien es lo mismo que «quererle bien», entendidos ambos hechos como fenómenos. En el

²²¹ *Ibid.*, 349.

²²² Cfr. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1998.

«querer bien» hay un cierto «favorecer», que excluye ligeramente el amor. Hay una distancia análoga a la que puede percibirse en la habitual «compasión por otro» si comparamos el fenómeno con el de «padecer con otro». En el fenómeno del «querer bien» se encuentra una tendencia cuyo objetivo es el «bien» del otro pero no un «quererle a él» propiamente tal, sino más bien un movimiento impulsivo. Mientras que en la esencia del amor no se encuentra en absoluto un impulso instintivo, aunque ciertamente amor y tendencia sean movimientos naturales, el primero a un fin, el segundo a un objeto que al estimular condiciona y suprime la libertad propia del amor.

“En el acto del amor no «tendemos» a nada, como tampoco en el acto del odio lo «repelemos». El amor es un movimiento hacia un valor positivo, pero la previa existencia o inexistencia de este valor es para el amor indiferente, mientras se trata de su esencia. En el amor falta por completo la «meta» de un contenido a realizar inmanente a toda tendencia (en el caso del querer es un «fin»)»²²³.

El amor sigue una ley opuesta a la de la tendencia. La tendencia se extingue y aquietta con su «satisfacción», en el acto del amor la «satisfacción» no tiene sentido alguno, a menos que no se entienda algo totalmente distinto, a saber, la «satisfacción» o el «sentirse feliz» en el llevar a cabo el acto mismo del amor.

La relación efectiva entre la simpatía y el amor para Scheler consiste en que,

“el amor en sí está referido a un valor; y ya por esto no es en ningún caso un simpatizar. También el «amor a sí mismo» está, en oposición al mero egoísmo, referido al valor y no puede ser por su propia índole ningún «simpatizar consigo». En segundo lugar, el amor no es un «sentir» (es decir, una función), sino un acto y un «movimiento»)»²²⁴.

El sentir es un recibir, tanto el sentir valores como estados de conciencia, es una *función*. El amor es un movimiento del

²²³ M. SCHELER, *Esencia y formas...*, cit., 202.

²²⁴ *Ibid.*, 203.

ánimo y un acto espiritual. El concepto de «acto» no está ligado al «yo», sino a la persona, jamás susceptible de ser objeto. El amor puede darse también como «incentivo», como «invitación» por parte de su objeto, lo que con respecto al sentir es imposible. El amor en Aristóteles tiene esta significación: «Dios mueve el mundo como lo amado mueve al amante» (*Metafísica*).

El amor es un acto espontáneo, mientras que todo simpatizar, es por el contrario una conducta reactiva. Sólo se puede tener simpatía por seres que sienten; más el amor está totalmente libre de esta limitación.

Aunque todo simpatizar está fundado en un amor y sin un amor cesa; ese proceso que no se da a la inversa. Y concluye Scheler:

“Luego, la capa de la centralidad del objeto al que se refiere el simpatizar (estados periféricos o el fondo de la persona; sentimientos sensibles, vitales y espirituales) está plena y totalmente dirigida por el objeto previamente dado del amor que es fundamento del simpatizar, es decir, por la dirección del amor a la correspondiente capa”²²⁵.

Es patente que simpatizamos sólo en la medida y sólo con la profundidad con que amamos. Donde no amamos profundamente, el objeto con que simpatizamos, pronto ve decaer nuestra simpatía y con seguridad ésta no llega al centro de la persona. Lo cual no quiere decir que tengamos que amar también el objeto con que simpatizamos. Se trataría de una ley de fundamentación de los actos tomados como esencias.

El objeto al que se endereza el amor no necesita ser intencionalmente el mismo que el objeto de la simpatía. Sin embargo, el acto de simpatizar tiene que estar inmerso en un acto de amor que lo abarque, si ha de llegar a ser más que un mero «comprender» y «sentir lo mismo que otro». Justamente porque es válida esta adición, es muy posible simpatizar con alguien a quien no amamos; pero queda excluido el no simpatizar allí donde se ama.

²²⁵ *Ibid.*, 203.

“El acto del amor es, pues, lo que determina radicalmente con su propio radio la esfera en que es posible la simpatía. Esto hace comprensible que resulte esencialmente excluido odiar y simpatizar en un acto total. Allí donde odiamos tenemos alegría en el dolor y el daño, y se produce la serie de los sentimientos heteropáticos de valor negativo: envidia, alegría del mal ajeno, etc. Y por otra parte, comprendemos que cuando en verdad amamos, pero no el mismo objeto con que simpatizamos, se despierta en el compadecido la conciencia del «orgullo ofendido», de la «vergüenza», del «rebajamiento»”²²⁶.

En otro caso el compadecido siente que el amor (que es el fundamento de la compasión) no se dirige a él en concreto, sino a un objeto en general. Este «universal» o «todo», que aquí todavía es amado y que funda indirectamente el movimiento de compasión suscita la vergüenza que acompaña siempre al desplazamiento de un valor radicado en la íntima sombra de la individualidad hasta la esfera de una forma cualquiera de «universalidad».

“También la seguridad con la que disminuye el grado de exigencia por parte del objeto de simpatizar con él cuando desciende su grado de ser amado, tal como lo experimentamos a diario, es un indicio seguro de que con el grado 0 de ser amado de algo que *encierra*, aún indirectamente, el objeto de la simpatía, también la simpatía descendería a 0. Por esto, vemos a su vez que todo exteriorizar compasión sin amor a una persona es sentido como algo brutal incluso por la propia persona compasiva cuando tiene una sensibilidad fina”²²⁷.

Cuando esta persona no puede amar al mismo tiempo al objeto que compadece, ocultará su movimiento de compasión, quedando aquí clara la confusión que consiste en reducir el amor a simpatía.

Es cierto, entonces, que

“el amor no se dirige al padecer del que padece, sino a los valores positivos de que esté investido, y tiene sólo por consecuencia el hecho de socorrerle en su padecer”²²⁸.

²²⁶ *Ibid.*, 204.

²²⁷ *Ibid.*, 205.

²²⁸ *Ibid.*, 205.

Al vivir el fenómeno de la compasión, a la vez, llena de amor por otro, lo que anuda nuestro corazón con el ajeno, no es únicamente el hacer el bien, sino que es el propio amor y el quererle bien quienes hacen feliz y son meramente “delatados” por la compasión; no es ésta mas que una exteriorizada que opera, tan sólo, como base de conocimiento.

2.3.6. El contexto existencial

2.3.6.1. Líneas de fuerza que convergen en los “existencialismos”

El término “existencia” y los derivados: “existencialismo”, existencial, etc. denotan más una actitud o tonalidad ante los problemas del ser humano que a un intento clasificatorio que tenga que ver con la lógica formal. Esa actitud “existencial” ante la existencia, admite matices, “caracteres” y rasgos peculiares de cada pensador o escuela.

2.3.6.1.1. Incidencia de las filosofías irracionalistas

Algunos retrotraen la filosofía de la existencia en el siglo XX a la *Carta de S. Pablo a los Romanos* de Kart Barth de tanto influjo en el ámbito teológico. Sin embargo es preciso remontarse a las reacciones antihegelianas especialmente a Schelling y Kierkegaard y a los precedentes del método fenomenológico como Dilthey y Bergson, sin olvidar los aspectos voluntaristas, nihilistas y “rompedores” de Schopenhauer y Nietzsche. En todas estas corrientes hay un rechazo del espíritu de sistema e incluso del espíritu de método. Los problemas de la vida humana se plantean en directo en la inmediatez, incluso, no se plantean como problemas sino tragedias que forman el “éter” y la atmósfera en las que está sumergido el pensador. De todo este entorno más afectivo que científico, debe ser excluida la fenomenología propiamente dicha (Husserl y Max Scheler)

aunque han proporcionado elementos esenciales de la filosofía de la existencia desde la aparición de *Sein und Zeit* en 1927.

Estas peculiaridades y esos caracteres distintivos dentro de la actitud afectiva común, depende de motivaciones propias de cada filósofo.

2.3.6.1.2. *La decisiva traducción de las obras de Kierkegaard*

La traducción de toda la obra del pensador danés, favoreció su difusión y contribuyó al movimiento que se llamaría “filosofía existencial”.

Kierkegaard, caracterizado por su crítica al idealismo especulativo de Hegel, opta por la “existencia” en este contexto. La palabra “existencia” cobró una fuerza impactante y un cambio de significado gracias a Kierkegaard, y que a comienzos del s. XX empezó a ser influyente en Alemania.

Influenciado por el pensamiento de Schelling, y sus especulaciones sobre la relación de Dios con su creación, pretende desvelar la esencia de la libertad humana.

Su primera obra *O esto - o aquello*, expresaba en su mismo título de modo programático, lo que faltaba a la dialéctica especulativa de Hegel, la decisión entre esto o aquello, sobre la que se basaba la existencia humana y más específicamente la existencia cristiana. El concepto de “existencia” se orientará hacia el elegir y decidir, fuera de la reflexión o mediación dialéctica. Kierkegaard prolongaba, en realidad, la actitud de Pascal después de su conversión. Pascal será uno de los referentes fundamentales del existencialismo, especialmente del cristiano²²⁹.

Esta crítica a Hegel en la primera mitad del XIX, tomará nueva vida en el XX gracias a la catástrofe que supuso para la conciencia cultural europea la Primera Guerra Mundial.

²²⁹ Cfr. H-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2003, 16.

2.3.6.1.3. *Las dos crisis bélicas del siglo XX: Nacionalsocialismo y estalinismo*

En la Gran Guerra, vivida por el pueblo alemán y especialmente por los intelectuales como un hecho sin sentido que llevó a la muerte a millones de jóvenes, fue seguido por un período turbulento que mostraba los síntomas de la decadencia y la putrefacción social. La sensación de angustia, absurdo y humillación que siguió a la Gran Guerra, fue el caldo de cultivo del pensamiento existencial.

El nacionalismo representaba la búsqueda de un proyecto positivo no sólo para Alemania sino para todo Occidente y así fue vivido en otros países. Una situación crítica con espíritu de revancha de expansionismo y de retorno a los valores que tenía un lejano modelo en los rasgos de los héroes griegos y de los campeones olímpicos. La República de Weimar vivía un caos permanente en donde los grupos paramilitares y las fuerzas obreras se disputaban el territorio ante la expectativa impotente del estado democrático. El mismo Oswald Spengler ejerció sobre los ánimos, un efecto casi revolucionario con su obra *La Decadencia de Occidente*²³⁰.

Desencadenada la Segunda Guerra por Hitler después de la inmediata violación del Pacto de Munich, el régimen nazi desarrolla su programa de exterminio de las minorías en los campos de concentración, hábito que practicó el estalinismo. La experiencia de la vida en dichos campos, de muchos intelectuales judíos, católicos y comunistas tuvo repercusiones en todos los terrenos. La Escuela de Frankfurt, el freudomarxismo y la contracultura de los sesenta, así como el pensamiento de Merleau Ponty, Marcel, Edith Stein, Levinas y el propio Mounier fueron muy afectados por ella.

El sentimiento de angustia, las reacciones de los estratos más elementales del psiquismo ante las situaciones absurdas, el desprecio por la persona humana y por la vida del “ajeno”, produjeron una literatura existencial que va desde el hegel-

²³⁰ Cfr. O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid 1976.

marxismo de la Escuela de la Sorbonne (Hypolite, Wahl, etc.) a las obras de Sartre y Gabriel Marcel.

2.3.6.1.4. *El papel del neokantismo*

La filosofía neokantiana, la de los maestros de Heidegger como Rickert, idealizaba los valores culturales de espaldas a la realidad social. Tanto el marxismo como el nacionalsocialismo eran cada vez más partidarios de la acción directa y violenta, como una resonancia de la reciente revolución rusa. El pensamiento idealista de Kant²³¹, hizo en esta época el mismo papel de verdades fijas y dogmáticas que Schelling, Kierkegaard, Marx y Schopenhauer veían en Hegel.

Los valores en la versión neokantiana y en los desarrollos no sólo éticos y morales sino estrictamente lógicos, ontológicos y lingüísticos, sirvieron a la fenomenología primero y a la hermenéutica heideggeriana de referente principal. En el terreno de la filosofía, el neokantismo proponía una filosofía científica que era la trasposición en el ámbito humano de muchos criterios del positivismo.

Concretamente el positivismo jurídico expuesto de modo sencillo y sistemático por Hans Kelsen²³² influido por la Escuela neokantiana de Marburgo, preocupada por distinguir el ser del deber ser, la moral del derecho. Tal distinción acababa revalidando el hecho jurídico al margen de toda consideración moral. Es un modelo de concepción positivista en las ciencias humanas.

2.3.6.1.5. *La relación ciencias positivas y ciencias humanas en Karl Jaspers*

En 1920 Jaspers y Heidegger, se conocen en el sesenta cumpleaños de Husserl. Ambos contemplan con distanciamiento

²³¹ Cfr. H-G. GADAMER, *Los caminos...*, cit., 18.

²³² Cfr. H. KELSEN, *Teoría General del Derecho*, Editora Nacional, México 1924, 1981.

y crítica, la vida universitaria y el escolasticismo filosófico, dando lugar a una inicial amistad filosófica.

Jaspers había iniciado una nueva postura filosófica, publicando *Psicología de las concepciones del mundo*²³³, en donde concedía un amplio lugar a Kierkegaard. Heidegger reaccionó con una dura crítica a esta obra. Jaspers había analizado las diversas visiones del mundo en figuras representativas. Pretendía mostrar como las diferentes visiones del mundo eran diversas posiciones de voluntad, basadas en decisiones existenciales. Estas diversas posiciones pueden diferenciarse mediante el concepto de “situación-límite”. Tales situaciones que demostraban la limitación de la ciencia positiva y su afán de dominación científica del mundo, en los momentos cruciales de la existencia humana. Algunos ejemplos de esta clase de límites eran: la muerte que cada uno ha de morir, la culpa que cada uno ha de asumir, el conjunto de la organización personal de la vida en la que cada uno ha de realizarse.

Solo en estas situaciones-límite resalta propiamente lo que uno es. Este salir al exterior de la existencia social, es lo que constituye el concepto de existencia.

Jaspers había podido tematizar estas situaciones-límite en su dedicación crítica a la ciencia, concretamente a la psiquiatría, que le obligan a reconocer los límites de esta.

Jaspers conoció a Max Weber al que cuestionó en algunos aspectos. Este sociólogo e historiador de insobornable conciencia científica e ímpetu apasionado, separaba, por principio, al hombre que actúa, del hombre que toma decisiones definitivas; pero comprometiéndolo a ese hombre de acción, que se mueve en el ámbito de la ciencia objetiva, con el deber de saber, con la “ética de la responsabilidad”. Así Weber se convirtió en fundador de una sociología neutral, frente a la filosofía neokantiana de los valores.

²³³ Cfr. K. JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967.

Este planteamiento de Weber, condujo a Jaspers a profundizar en los límites de la concepción científica del mundo y a potenciar la racionalidad que trasciende sus límites. En su obra *Psicología de las visiones del mundo* y en los tres tomos de su libro fundamental *Filosofía*²³⁴, elabora un minucioso desarrollo conceptual en torno a la existencia, la transcendencia, las cifras y los límites. Se refleja en su obra, no sólo su *pathos* personal, lo que las obras de Max Weber le permitieron comprender.

2.3.6.2. Formación de su pensamiento

La formación de Heidegger era muy diferente. No se había educado en las ciencias naturales ni en la medicina, como Jaspers. Aunque había seguido desde joven la actualidad de las ciencias naturales a nivel académico, para él, el verdadero interés estaba en el mundo histórico, principalmente, en la historia de la teología, a la que se había dedicado intensamente, y a la historia de la filosofía. Fue discípulo, como hemos dicho, de la escuela neokantiana representada por Heinrich Rickert y Emil Lask. Más tarde fue el discípulo preferido de Husserl, al que tomó como modelo de una excelente técnica analítica y de una mirada atenta a las cosas concretas.

También estudió a Aristóteles, cuestionando la moderna interpretación hecha por el neoescolasticismo católico, que intentaba aproximarse al espíritu científico. Para atender las exigencias de sus preguntas filosóficas y religiosas, quiso volver a lo que él entendía por Aristóteles original y por pensamiento griego, anterior a la exégesis moderna.

Influido por Bergson, Simmel, y Dilthey, no tan directamente por Nietzsche, va detrás de una filosofía que supere el neokantismo, convirtiéndose en portavoz de una nueva manera de hacer filosofía.

²³⁴ Cfr. K. JASPERS, *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1958.

En esta postura filosófica antidealista de la cultura erudita, se le une Karl Barth con su teología dialéctica, problematizando el discurso teológico. Siguió de cerca las tesis de Franz Overbeck, que rechazaba la compatibilidad del mensaje cristiano con la investigación histórica, defendida por la teología liberal. Esta era una consecuencia más de la lucha contra el positivismo científico. Participó, por supuesto, de la crítica al idealismo que supuso el redescubrimiento de Kierkegaard.

La crisis de la física clásica y toda la evolución de la ciencia a partir del s. XIX, proporcionan un marco coherente con su pensamiento. También le atrajo la obra de Dostoievski, su radicalismo en la representación de los seres humanos, su apasionado cuestionamiento de la sociedad y del progreso, aquella sugestiva e intensa evocación de la obsesión humana y de los caminos interiores del alma, rasgos que, sin duda, desempeñaron un papel destacado en su época.

En el pensamiento filosófico general, se condensaba el concepto de “existencia” expuesto en una nueva forma muy próximo al sentimiento de absurdo y angustia que se extendía por todas partes. La poesía coetánea, en torno al surrealismo y al dadaísmo, las nuevas formas de la pintura, el cubismo, entre otras, obligaban a buscar respuestas²³⁵.

Jaspers y Heidegger, con puntos de partida del todo diferentes, conceptualizaron filosóficamente el sentimiento existencial de aquellos años.

Jaspers, psiquiatra y observador crítico experimentado, se nutrió de su rica experiencia en el campo de la investigación científica en cuanto tenía relevancia filosófica. Supo ver los nexos, por ejemplo, entre su conciencia del seguimiento de la investigación empírica y la conciencia moral o con la misma escrupulosidad de su pensamiento, lo que le permitió comprender que el carácter finito de la existencia individual y la validez objetiva de sus decisiones ponen límites infranqueables a la investigación meramente científica.

²³⁵ Cfr. H-G. GADAMER, *Los caminos...*, cit., 21-22.

Reconstruyó, en el contexto contemporáneo, la antigua distinción kantiana que había marcado los límites de la razón teórica, fundamentando de nuevo, el auténtico reino de las verdades filosófico-metafísicas a través de la razón práctica y sus implicaciones.

Volvió a establecer una fundamentación de la posibilidad de la metafísica al referir la gran tradición de la historia occidental, su metafísica, su arte y su religión a la llamada por de la existencia cuando toma conciencia de su propia finitud, de su condición específica de estar expuesta y abandonada, en situaciones-límite, a sus propias decisiones existenciales²³⁶.

Después de la guerra, adoptó la actitud del moralista, ante los acontecimientos del momento, que dirigía su llamada a la conciencia pública y tomaba posición con argumentos filosóficos ante problemas tan polémicos como el que representaba la bomba atómica²³⁷. De este modo su pensamiento tomó la forma de una transposición de experiencias personales al escenario de la comunicación pública.

Mientras por otro lado la verdadera intención de Heidegger no consistía en una llamada moral a la autenticidad de la existencia. Su preguntar filosófico surgió sin duda del deseo de clarificar la profunda inquietud que le había causado el sentimiento de quiebra de su propia vocación religiosa, que se debía tanto a la insatisfacción ante la teología como ante la filosofía de su tiempo.

La pregunta que le estimulaba era la más antigua y primera de la metafísica, la pregunta por el ser.

“La pregunta de cómo esta existencia humana finita, caduca y consciente de su muerte, podía entenderse en su ser a pesar de su temporalidad, y concretamente como un ser que no solo es privación y carencia, un mero peregrinaje fugaz del morador de la Tierra a través de esta vida hacia una participación en la eternidad de lo divino,

²³⁶ Cfr. *Ibid.*, 22.

²³⁷ Cfr. K. JASPER, *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona 1955.

sino como un ser experimentado como aquello que distingue su ser-humano”²³⁸.

Esta intención fundamental de Heidegger, suponía un diálogo constante con la metafísica, con los griegos, con el pensamiento de Tomás de Aquino, Leibniz, Kant y Hegel, aunque su pretensión filosófica no siempre fue percibida por su contemporáneos.

La amistad inicial entre Jaspers y Heidegger, conforme se fueron articulando sus respectivos pensamientos, derivó hacia situaciones de tensión.

Jaspers siempre fue crítico ante el anquilosamiento escolástico pero también ante la pregunta heideggeriana por el ser. Mantuvo esta actitud crítica, toda su vida, debida en parte, al desafío que Heidegger supuso para él.

En su primera gran obra *Ser y tiempo*²³⁹, Heidegger ofrecía dos aspectos innovadores.

Por un lado, un tono crítico y casi revolucionario para con los valores de su época y el compromiso existencial que tal como se expresaba en el vocabulario de herencia kierkegaardiana.

Por otro, se apoyaba en el idealismo fenomenológico de Husserl. Aunque su pensamiento experimentaría un viraje, desde el momento que trató de encontrar un nuevo lenguaje que expresara adecuadamente su pensamiento en el tema del arte, por ejemplo, en la interpretación de Hölderlin y en el análisis crítico de la forma extrema de pensamiento de Nietzsche.

Nunca reivindicó el ser el representante de una doctrina nueva. El lema elegido al aparecer la edición de sus escritos fue: “Caminos, no obras”. Sus investigaciones de la última época bucearán nuevos caminos de pensar.

Tras su error político de vinculación con el nazismo, fue en la época de la reconstrucción material y espiritual de Alemania,

²³⁸ *Ibid.*, 23.

²³⁹ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, Madrid 1984.

cuando su pensamiento volvió a estar presente de manera arrolladora.

En su *Carta sobre el humanismo*²⁴⁰ hace una renuncia formal al irracionalismo, al pathos existencial, al efectismo dramático que anteriormente acompañaba a su pensamiento, como un halo pero que nunca fue su auténtica aspiración. Como tampoco le pareció conforme a su manera de entender la filosofía, los desarrollos ulteriores del existencialismo francés.

Sus lectores echaban en falta en Heidegger, el tema de la ética. Se defiende exponiendo que la misión de pensar le imponía preguntas más radicales. Su aspiración era devolver el pensar a su sitio, sacándolo del utilitarismo social, que lo había sido degradado en mero cálculo y en superficial operatividad.

De modo similar, la presunta ausencia de preocupación por los problemas sociales del nosotros, y todo lo relativo al mundo de la intersubjetividad.

En su crítica a la onto-teología, Heidegger cuestionó como un prejuicio el concepto de sujeto, incorporando en su pensamiento la crítica a la conciencia, de Marx, Nietzsche y Freud.

“Significaba que el ser-ahí era tan originario como el ser-con. Este ser-con significa una forma originaria del ser-nosotros, es decir que el yo abarca un estar-con-los-otros originario, que no basta pensarlo a la manera de Hegel como -espíritu-”²⁴¹.

2.3.6.3. La existencia del existente

Heidegger llegó a considerar su obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*²⁴² como la segunda parte de *Ser y tiempo*. En ella elabora la pregunta por el ser propia de

²⁴⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1966.

²⁴¹ H-G. GADAMER, *Los caminos...*, cit., 25.

²⁴² M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000.

la ontología fundamental, pregunta que orienta la analítica del Dasein. Principalmente desconecta la comprensión del ser de la filosofía de la existencia o de la fenomenología de la conciencia.

Un problema básico discutido una y otra vez en filosofía, ha sido la cuestión del ser en el sentido del «es», o sea, de la cópula en la proposición enunciativa, en el logos. El «es» ha sido designado como «cópula» en razón de la posición que ocupa en la proposición: S es P, una posición intermedia entre el sujeto y el predicado, que los une a ambos. En correspondencia con esa posición del “es” en medio de la proposición, como la estructura misma del “logos”. Al mismo tiempo y en continuidad con la dirección y los desarrollos de este problema en la ontología antigua, se trató del «es» como cópula en la ciencia del logos, en la lógica. Con esa operación, un problema básico, el del ser, quedaba relegado al ámbito de una ciencia auxiliar, a un “organon” como la lógica. La lógica se desarrolló como una disciplina separada dentro de la filosofía, llegando a ser la disciplina que más sufrió la insensibilización y el alejamiento respecto de los problemas básicos de la filosofía.

2.3.6.4. El «es» de la cópula y los problemas ontológicos fundamentales

2.3.6.4.1. El estatuto de la lógica a partir de Kant

Kant fue el primero en devolver a la lógica su función filosófica básica, a costa de la ontología y, sin eliminar de la lógica su superficialidad.

Incluso el intento de Hegel de considerar otra vez la lógica como filosofía, fue más una elaboración de los problemas y doctrinas tradicionales que una comprensión de la lógica como tal.

El siglo XIX, recayó otra vez en la lógica académica, mezclando cuestiones de naturaleza epistemológica y psicológica con los problemas específicamente lógicos.

Entre las elaboraciones más importantes de la lógica en el siglo XIX hay que mencionar a J. St. Mill, Lotze, Sigwart y Schuppe.

En sus *Investigaciones Lógicas* (1900–1901) Husserl volvió a sacar a la luz la lógica y sus problemas. No llega a concebir la lógica filosóficamente sino como una ciencia particular, separada de la filosofía, en tanto que disciplina formal. La lógica misma, no fue capaz de ir a la par que el desarrollo de la fenomenología. Piensa Heidegger que son apreciables, dos obras peculiares de Emil Lask que muestran un gran impulso filosófico: *La lógica de la filosofía* (1911) y *La doctrina del juicio* (1912). Aunque Lask trata los temas de modo muy formal y según los esquemas conceptuales del neokantismo, en la mayor parte de su obra, sin embargo, emprende una comprensión filosófica de la lógica, de forma consciente y así, necesariamente vuelve, por la fuerza de las cosas mismas, a los problemas ontológicos.

En este contexto Heidegger plantea que:

“El problema de la cópula, del «es», precisamente por que es tratado en la lógica, se encuentra necesariamente separado de los auténticos problemas de la filosofía como ciencia del ser. El problema no avanzará mientras la lógica misma no sea reintegrada en la ontología, esto es, mientras no se comprenda a Hegel, que, a la inversa, disolvió la ontología en la lógica; y esto siempre quiere decir superarlo y, a la vez, apropiárselo, mediante una radicalización de su planteamiento”²⁴³.

La cuestión es dar solución al problema de la relación del «es» como cópula con las preguntas ontológicas fundamentales.

El interrogante aparentemente simple que plantea el «es», envuelve distintos aspectos y permite examinar como la temática derivada de los diferentes intentos de solución y de interpretación del «es» ha de comprenderse originariamente a partir de la unidad con el planteamiento ontológico.

El Dasein cotidiano comprende siempre algo como el ser, puesto que, en el habla cotidiana, empleamos, siempre con una

²⁴³ *Ibid.*, 222.

cierta comprensión, la expresión «es» y, en general, expresiones verbales con distintas flexiones. Kant reconocía un concepto aun más general de ser.

En estas consideraciones el ser significa la propiedad de “estar puesto” [Gesetztheit] de la relación sujeto–predicado, es decir, el carácter de “estar puesto” propio de la unión que se pone en el formal «yo uno» que pertenece al juicio.

Aristóteles se planteó el problema del “es”, como relación o unión de sujeto–predicado, en su tratado *Sobre la interpretación*. Al tratar el tema del logos o proposición, afirma que su función consiste en mostrar el ente tal como es. Distingue, por una parte, entre el logos en general, es decir, una oración que significa y que tiene una forma que puede ser una súplica, una petición, o una queja, y, por otra, la oración que tiene como función específica, la de, simplemente, mostrar: proposición enunciativa. De este modo, define el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, como un sonido articulado en palabras, capaz de significar algo, de modo que las partes de este complejo verbal, significan ya algo por sí mismas: el concepto sujeto y el concepto predicado.

No todo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, oración, tiene la función de ostentar al ente tal como es.

Sólo es ostensiva la oración en la cual tiene lugares juicio que distingue el ser–verdad o el ser–falso. El ser–verdad es siempre, un determinado ser.

En el logos como proposición enunciativa se encuentra, de acuerdo con su forma: S es P, el «es», el ser como cópula.

Todo logos, además, como proposición enunciativa, es verdadera o falsa. Su ser–verdad, o su ser–falsa, está en una determinada vinculación con el «es», se identifica con él o se distingue de él.

Aristóteles habla, también, de los verbos, que cosignifican tiempo, como por ejemplo, ir, hacer, golpear, entonces son nombres infinitivos sustantivados, y significan algo: el ir, el hacer. Quien pronuncia palabras como esas detiene su pensamiento, es decir, se mantiene en algo, en lo entendido con estas palabras.

Y, correlativamente, quien oye palabras como ir, estar, yacer, se para, hace un alto en lo que entiende con ellas. Todos estos verbos mientan algo, pero no dicen si lo mentado es o no es. Si digo: ir, levantarse, con ello no queda dicho si alguien efectivamente va o se levanta.

Y subraya Heidegger:

“Ser, no ser, no significa una cosa –diríamos que no significa algo que ello mismo sea. Tampoco si pronunciamos la palabra «ente», (Τὸ ὄν), totalmente desnuda, por sí misma, pues la determinación ser en la expresión «ente» no es nada, o sea, el ser no es un ente. Mas, sin duda, la expresión cosignifica [mitbedeuten] algo, y, claro es, que significa una cierta unión, que no puede ser pensada a menos que lo que ya está unido o es unible haya sido o sea pensado. Sólo al pensar en lo unido, en lo unible, puede la síntesis, la unión, ser pensada. En la medida en que el ser significa esta unión en la proposición S es P, el ser tiene un significado sólo en el pensamiento de lo que se une. El ser no tiene un significado independiente, sino, cosignifica, significa en relación con el significar y el pensar significativo de los términos tal como están relacionados entre sí. De este modo, el ser expresa la relación misma. Expresa una cierta unión. Kant dice también que ser es un concepto de unión”²⁴⁴.

El «es» significa el ser de un ente y no es él mismo una cosa subsistente.

“En la proposición enunciativa «la pizarra es negra», tanto el sujeto, pizarra, como el predicado, negro, significan algo subsistente: la cosa que es la pizarra y algo así como lo ennegrecido, lo negro que subsiste en ella. El «es», por el contrario, no significa algo subsistente, que subsistiera como la pizarra misma y lo negro en ella”²⁴⁵.

Acerca de este «es» dice Aristóteles:

“Lo que el «es» mienta no es un ente, que se da entre la cosas, algo subsistente como ellas, sino que es en el

²⁴⁴ *Ibid.*, 225.

²⁴⁵ *Ibid.*, 226.

pensar. Este «es» es síntesis y de hecho, como dice Aristóteles, es unión de lo que es pensado en el pensar”²⁴⁶.

Está hablando de la síntesis del S y P, una proposición, cuya unión es expresada por el «es», la cual es efectuada por el entendimiento en tanto que unitivo. Y este «es» significa algo que no se da entre las cosas, no un ente, sino, por así decir, un estado del pensar. No es un ente externo al pensar, no es algo que, por sí mismo, sea independiente.

Podríamos decir correctamente entre estas determinaciones, que el ente designado por el «es» y el «ser» no está entre las cosas, sino en el entendimiento. Sólo si tenemos claro qué quiere decir aquí entendimiento y sujeto y cómo ha de ser definida la relación fundamental del sujeto con lo subsistente, esto es, sólo si podemos aclarar qué significa ser-verdadero y qué tiene que ver con el Dasein.

Afirma Heidegger, en consecuencia, que se da una intrínseca afinidad de las doctrinas de Kant y de Aristóteles.

“El ser en el sentido de la cópula es, según Kant, respectus logicus, y, según Aristóteles, es síntesis en el logos. Puesto que, para Aristóteles, este ente, este ens, no se da entre las cosas, sino, significa no un ens reale, sino un ens rationis, como dice la escolástica”²⁴⁷.

2.3.6.4.2. La interpretación de Hobbes

La interpretación de la cópula y de la proposición que ofrece Hobbes está influida también por la tradición aristotélico-escolástica. Se suele describir su concepción de la lógica como un ejemplo del nominalismo más radical.

El nominalismo parte del pensamiento expresado en la proposición enunciativa, tal como se manifiesta como un complejo verbal hablado: palabras y nombres. El nominalismo orienta todos los problemas hacia el complejo de palabras que

²⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, E 4, 1027 b 25 ss.

²⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 226.

surgen en relación con la proposición y, por tanto, también el problema del ser-verdad y la cuestión de la cópula.

Desde muy pronto, entre los griegos, la reflexión sobre la proposición y del conocimiento se centró, en el logos, y, por consiguiente, la reflexión sobre el conocimiento mismo, acabó transformándose en lógica.

Ya en la lógica antigua, en Platón y Aristóteles, se extendió una forma de nominalismo, la de los sofistas, y posteriormente, en la Edad Media, revivieron diferentes variedades de esta tendencia de pensamiento, en especial, entre los pensadores franciscanos ingleses. Ockham, como representante más radical del nominalismo de la escolástica tardía, con sus planteamientos nominalistas, influyó decisivamente en los problemas teológicos, que evolucionaron hacia las interpretaciones de Lutero y las dificultades inherentes que se derivaron.

Hobbes ofrece su explicación de la cópula, en conexión con su exposición de la proposición, en la primera parte de su tratado *Del cuerpo*²⁴⁸.

El «es», es un simple constituyente de la proposición, S es P. De acuerdo con esto, el «es» recibe su determinación más específica a partir del concepto de proposición, de proposición enunciativa.

Define Hobbes la *propositio*, partiendo de Aristóteles: todas estas oraciones son signos de los movimientos del espíritu, según su concepción peculiar.

El carácter verbal de las formas proposicionales, muestra que son signos de algo anímico. Pero no impone en relación estas oraciones con su estructura.

Considera la *propositio*, como:

“una oración de dos nombres emparejados, mediante la cual el que habla muestra que entiende que el segundo nombre, o sea, el predicado, designa la misma cosa que

²⁴⁸ T. HOBBS, *Elementorum philosophiae*, sectio I. *De Corpore*, I Computatio sive Logica, cap. III ss. *De propositione*.

también nombra el primero; o lo que es lo mismo: entiende que el primer nombre, el sujeto, está contenido en el segundo. Por ejemplo, la oración: el hombre es un ser vivo, en la que están emparejados dos nombres mediante el verbo «es». Esta oración representa una afirmación”²⁴⁹.

Hobbes piensa, desde el principio, que el sujeto y el predicado son solamente, dos nombres y ve la proposición de un modo totalmente externo: Dos nombres, “S es P”. En esta proposición, P es el posterior, S es el nombre anterior, el «es», sin embargo, es la cópula del primero y el segundo. Hobbes caracteriza la enunciación como una secuencia de palabras, una serie de palabras que se siguen unas a otras y el todo de la secuencia es un signo de que quien las usa comprende algo o sea: que los dos nombres de que consta la proposición se refieren a la misma cosa.

«Ser vivo» mienta lo mismo que «hombre». En consecuencia, el «est», el «es», es también un signo.

Aborda el problema como Aristóteles, que comienza la exposición de su tratado *De Interpretatione* con la caracterización general:

“La articulación verbal es, pues, un símbolo, un signo para el conocimiento de un estado psíquico y, de la misma manera, lo escrito es, a su vez, un símbolo, un signo, de la articulación verbal”²⁵⁰.

En Aristóteles hay una conexión entre lo escrito, lo hablado y lo pensado: escritura, palabra, pensamiento. Pero, sin embargo, esta conexión es concebida por él, sólo con la guía del concepto totalmente formal de signo. En Hobbes el sentido del término “signo” es tomado de forma más superficial todavía.

En la primera de sus *Investigaciones Lógicas*, “Expresión y Significado”, Husserl ofrece las determinaciones esenciales que conciernen al signo [Zeichen], la señal [Anzeichen] y a la

²⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 228.

²⁵⁰ ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 16 a 3 s. Trad. De Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña, Tecnos, Madrid 1999.

designación [Bezeichnung], por un lado, y al significar [Bedeutung], por otro. La función de signo que desempeña lo escrito respecto de lo hablado es totalmente distinta que la función de signo que tiene lo hablado respecto de lo significado en la oración, e, inversamente, de lo escrito, de la escritura, con respecto a lo significado por ella.

El primer nombre en la proposición es el *subjectum*; el segundo es el *praedicatum*, el «es» es la cópula.

El emparejamiento, dice Hobbes, no tiene necesariamente que ser expresado mediante el «est», “*nam et ille ipse ordo nominum, connexionem suam satis indicare potest*”²⁵¹, pues ya la misma secuencia de los nombres puede indicar suficientemente su conexión.

El signo del emparejamiento, cuando es expresado por la cópula o por una flexión verbal, tiene, por su parte, una determinada función de signo. El emparejamiento, sin embargo, o su signo, la cópula, a la vez, induce a pensar en la causa por la cual estos nombres consecutivos, son atribuidos a una y la misma cosa. La cópula no es, sin más, el signo de una unión, un concepto unitivo, sino la marca de aquello en lo que se funda (causa) la unión.

Hobbes reduce la función de signo de la cópula a significar lo que es el ente mencionado, la reduce a la pregunta por aquello que constituye las diferencias, en la cosa que es nombrada, en virtud de las cuales, es llamada precisamente así y no de otro modo, a diferencia de todas las demás. Al preguntarnos por el “*esse aliquid*”, por la *quidditas*, por la *quiddidad* de un ente.

Hobbes considera a la cópula, una indicación del fundamento del emparejamiento de los nombres, lo cual es signo de que, en la *propositio*, pensamos en la *quidditas*, en la *quiddidad* de la cosa.

Pronunciar el “es” en la proposición, pensar en la cópula, equivale a pensar en el fundamento de la idéntica referencia,

²⁵¹ TH. HOBBS, *Logica*, cap. III, 2.

posible y necesaria, del sujeto y el predicado a lo mismo. Lo pensado en el «es», el fundamento, es la *quidditas* (realitas). Por ello, el «es» notifica la *essentia* o a la *quidditas* de la res de la que se habla en la proposición²⁵².

A partir de la estructura de la *propositio*, entendida de este modo, se hace comprensible, según Hobbes, una división fundamental de los nombres, *in nomina concreta y abstracta*. Es una antigua convicción de la lógica que los conceptos se desarrollan a partir del juicio y se determinan mediante el juicio. Lo concreto es el nombre de algo que es pensado como subsistente. Por ello, se usa para decir “concreto”, también la expresión *suppositum, subiectum*. Tales son, por ejemplo, nombres como cuerpo (*corpus*), móvil (*mobile*) o similar (*simile*).

“El nombre abstracto designa el fundamento del nombre concreto que subsiste en la cosa que subyace. Nombres abstractos son corporeidad (*esse corpus*), movilidad (*esse mobile*) o similitud (*esse simile*). Los nombres abstractos designan el fundamento del nombre concreto, no la cosa misma. Por ejemplo, a un cuerpo concreto que esté ahí lo llamemos de tal o cual modo tiene su fundamento en que lo que se nos da es extenso, es decir, está determinado mediante la corporeidad. Dicho desde el punto de vista de la proposición, los nombres concretos son anteriores y los abstractos, posteriores”²⁵³.

Para Hobbes, los nombres abstractos, que expresan la *quidditas*, la *quidditas*, no podrían ser, si no hubiera el «es», la cópula, surgen a partir de la cópula.

La característica de la cópula es mostrar el fundamento de la posible referencia idéntica del sujeto y el predicado a la misma cosa. Con este signo del fundamento se menciona la *quidditas* de la cosa y, por consiguiente, la cópula, el «es» expresa la *quidditas*. Hobbes niega que el «es» exprese, en algún sentido, algo así como el «existe», el «es subsistente» u otra cosa semejante.

²⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 231.

²⁵³ TH. HOBBS, *Lógica*, cit., cap. III, 3.

La cópula indica el fundamento de la atribución de distintos nombres a la misma cosa. El «es» dice: existe un fundamento para la referencia identificativa del nombre-sujeto y del nombre-predicado a una cosa. Esto tiene consecuencias ulteriores para la determinación más precisa de la *propositio*. El ser verdad o el ser falso se encuentran en la proposición enunciativa y existe cierta relación entre el ser en el sentido del «es» y el ser verdad. La relación, tal como la entiende Hobbes, se expresa en la siguiente proposición:

“Es verdadera toda proposición enunciativa en la que el emparejamiento de los nombres, sujeto y predicado, se refiere a la misma cosa; falsa, en cambio, es aquella en la que los nombres emparejados mientan cosas distintas”²⁵⁴.

Hobbes ve la verdad de la proposición enunciativa en la relación identificativa adecuada de los miembros de la proposición enunciativa con la misma cosa, en tanto que ella es el fundamento unitario de la unión. En el mismo sentido, define la cópula como la verdad. El «es» es, a la vez, en tanto que cópula, la expresión del ser-verdad en la proposición.

De acuerdo con esta definición de la verdad, Hobbes puede decir:

“estas palabras: verdadero, verdad, proposición verdadera, significan lo mismo. La verdad es siempre proposición verdadera. La verdad tiene su ser en lo dicho como tal, no en las cosas”²⁵⁵.

La tesis aristotélica afirma que el ser verdad, no está en las cosas, sino en el pensamiento. En cambio, Hobbes, de acuerdo con su tesis nominalista extrema, dice: la verdad está en el pensamiento *expresado* en la proposición.

Este concepto de verdad debe referirse a la auténtica verdad, esto es, a la verdad de la proposición. Hobbes nos recuerda algo conocido por tradición: que también hablamos, por ejemplo, de un hombre «verdadero» un hombre «efectivo» frente a un hombre

²⁵⁴ *Ibid.*, cap. V, 2.

²⁵⁵ *Ibid.*

pintado, dibujado o reflejado en el espejo. Este significado de verdadero, en el sentido de “efectivo” no tiene, para Hobbes, un significado primario, sino que se reduce a la *veritas* en la *propositio*; una tesis que, en lo fundamental, también defiende Tomás de Aquino.

Hobbes subraya de manera totalmente unilateral: la verdad es una determinación de la proposición, hablamos sólo impropriamente de cosas verdaderas. Llamamos verdadera a una cosa sólo porque la proposición enunciativa sobre ella es verdad. El ser-verdad, dicho de las cosas, es un modo de hablar secundario. Llamamos verdadero al ente, por ejemplo, verdadero hombre, a distinción de uno aparente, porque la proposición sobre él, es verdadera. Con esta tesis, Hobbes clarifica la significación del nombre «verdad».

A la explicación en la que reduce la verdad de las cosas a la verdad de las proposiciones sobre las cosas, Hobbes añade esta observación característica:

“suelen decir los metafísicos que ser ente, ser uno y ser verdadero son la misma cosa es un hablar pueril y trivial, pues quién no sabe que hombre, un hombre y un hombre efectivo significan lo mismo”²⁵⁶.

En definitiva Hobbes niega toda verdad de las cosas y atribuye la determinación de la verdad únicamente a la proposición enunciativa.

Las tesis de Hobbes, son de particular importancia para la comprensión de la lógica contemporánea pues ella también se adhiere a esta tesis.

“Por esto se comprende que el lugar de la verdad y la falsedad es sólo en los seres vivos que hacen uso de la oración. Porque la proposición enunciativa es una oración, una serie de palabras, y el lugar de la verdad se halla en la proposición enunciativa, hay verdad sólo donde hay seres vivos que hacen uso de la proposición enunciativa”²⁵⁷.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.* cap. III, 8.

Hobbes toma la proposición enunciativa como una pura secuencia de palabras, aunque se ve forzado necesariamente a relacionar esta secuencia verbal con alguna *res*, pero sin poder interpretar con más detalle esta referencia específica de los nombres a las cosas y la condición de posibilidad de dicha referencia: El carácter significativo de los nombres ²⁵⁸.

Para Hobbes el «es» significa también algo más que un mero fenómeno fonético o gráfico, intercalado de algún modo entre otros. La cópula, como emparejamiento de las palabras, es el signo del pensar en el fundamento de la referencia identificativa de dos nombres a la misma cosa. El «es» significa la *quididad* de la cosa sobre la que se hace la proposición enunciativa.

“Por tanto, más allá de la pura secuencia verbal, surge una multiplicidad que pertenece a la proposición enunciativa en general: la referencia identificativa de los nombres a una cosa, la aprehensión de la *quididad* de la cosa en esta referencia identificativa, el pensamiento del fundamento de la referencia identificativa”²⁵⁹.

Hobbes abandona cada vez más su inicial aproximación, algo característico de todo nominalismo.

2.3.6.4.3. *El estudio de la lógica de Mill*

Por su parte John Stuart Mill (1806-1873) desarrolló su teoría de la proposición enunciativa y de la cópula en su obra principal: *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*²⁶⁰. Una exposición de los principios fundamentales de la teoría de la demostración y de los métodos de la investigación científica. Las principales secciones que interesan a nuestro problema se encuentran en el

²⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 236.

²⁵⁹ *Ibid.*, 237.

²⁶⁰ J. ST. MILL, *System der deduktiven und induktiven Logik*, Leipzig 1884, traducción de Th. Gomperz (incluida en la versión alemana de las obras completas de Mill, *John Stuart Mills gesammelte Werke* (Fues, Leipzig, 1868 ss.) de la que hay una reedición actual (Scientia, Aalen 1968). Versión española debida a Eduardo Ovejero y Maury, Jorro, Madrid 1917.

volumen 1, libro I, capítulo 4, «*Sobre las proposiciones*» y capítulo 5, «*Sobre el contenido de las proposiciones*».

John Stuart Mill está influido por el empirismo inglés, Locke y Hume, y además por Kant, pero principalmente por la obra de su padre, James Mill (1773-1836), *El análisis de los fenómenos del espíritu humano*.

La Lógica de Mill alcanzó una gran importancia en la primera y segunda mitad del siglo XIX. Determinó de forma esencial toda obra lógica elaborada tanto en Francia como en Alemania.

En el primer libro de Mill, es fácil reconocer un nominalismo, sin embargo, en el libro cuarto, donde elabora en la práctica sus convicciones teóricas respecto de la interpretación de los métodos de la ciencia, aparece una forma de ver las cosas que es la opuesta a esa teoría y, por tanto, no nominalista, de modo que, finalmente, se revuelve tajantemente contra todo nominalismo, incluso también contra Hobbes.

El punto de partida es que el sujeto y el predicado se yuxtaponen como nombres, pero se necesita un signo de que esta yuxtaposición de palabras es una predicación. Habitualmente esta función de señalar la predicación se lleva a cabo mediante la palabra “es”, cuando se quiere dar a entender una afirmación y mediante “no es”, cuando, una negación; o por alguna otra parte del verbo ser.

La palabra que sirve al propósito de ser un signo de la predicación se la llama, como hemos observado anteriormente, la cópula. Cabría suponer que la cópula es algo más que un mero signo de la predicación; que también significa existencia [subsistencia]. Esto muestra que hay una ambigüedad en la palabra “es”; una palabra que no sólo lleva a cabo la función de la cópula en las proposiciones enunciativas afirmativas, sino que también tiene un significado propio, en virtud del cual puede por sí misma convertirse en predicado de una proposición.

El uso de ella como cópula no incluye necesariamente la afirmación de la existencia²⁶¹, lo cual se muestra a partir de una proposición que afirme la existencia de una cosa no real.

“La concepción de la cópula que tiene Mill se encuentra en que cree que, en la cópula, en el «es», hay una ambigüedad, dado que, por una parte, tiene la función de unión, o la función de ser un signo, pero al mismo tiempo significa existencia. El intento de juntar estos dos significados de la cópula, su función de unión, o carácter de signo, y su significación como expresión de la existencia, convierte la filosofía en misticismo”²⁶².

Sin embargo, Mill se opone con firmeza a la concepción del juicio entendido como unión de representaciones o incluso de meras palabras. Dice:

“Desde luego, es totalmente verdad que en cualquier juicio, por ejemplo, cuando juzgamos que el oro es amarillo, tiene lugar en nuestra conciencia un proceso... Debemos tener la representación del oro y la representación del amarillo y estas dos representaciones deben unirse en nuestros espíritus”²⁶³.

Mill admite la interpretación empirista del pensamiento como una cierta combinación de representaciones en el alma.

“Sin embargo, ante todo, esto es, evidentemente, sólo una parte del proceso que tiene lugar [en el juicio];...pero mi creencia [es decir, el *assensus*, como dice Descartes, el asentimiento que está presente en el juicio] se refiere no a las representaciones, sino a las cosas. Lo que yo creo [aquello a lo que asiento, aquello a lo que digo sí en el juicio] es un hecho”²⁶⁴.

En la proposición, el «es» expresa la *factualidad* de la cosa, su subsistencia, en vez de ser sólo un signo de una unión de nombres. Por un lado, esto quiere decir que la proposición se

²⁶¹ Cfr. I. KANT, Kr. r. V. B 626: “La existencia no es un predicado real”.

²⁶² M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 239-240.

²⁶³ *Ibid.*, I, V, 1.

²⁶⁴ *Ibid.*, I, V, 1.

refiere a los hechos, pero, por otro lado, se dice que el «es» es un signo de la unión de los nombres.

Mill intenta solventar esta equívocidad de la cópula mediante la introducción de una clasificación de todas las proposiciones posibles.

Un juicio esencial es siempre verbal, es decir, un juicio esencial sólo explica el significado de la palabra. No se refiere a los hechos sino al significado de los nombres.

Puesto que los significados de los nombres son totalmente arbitrarios, también las proposiciones que explican palabras no son, tomadas estrictamente, ni verdaderas ni falsas. No tienen el criterio de verdad en las cosas, sino que dependen sólo del acuerdo con el uso lingüístico. Las proposiciones verbales o esenciales son las definiciones.

“La definición de un nombre... es la suma total de todas las proposiciones esenciales que cabe formar con ese nombre como sujeto. Todas las proposiciones, cuya verdad está contenida en el nombre [Mill no tenía realmente razón para decir esto], todas aquellas de las que somos nosotros conscientes tan pronto como percibimos el nombre, están incluidas en la definición si esta es completa”²⁶⁵.

Todas las definiciones son definiciones de nombres, pero:

“en algunas definiciones es patente que no se pretende nada más que explicar el significado de una palabra; mientras que, en otras, además de explicar el significado de la palabra, también se quiere dar a entender que existe una cosa que corresponde a la palabra. Si, en un caso dado, se pretende o no esto [o sea, expresar la subsistencia de aquello sobre lo que se hace la proposición enunciativa] no puede ser apprehendido a partir de la mera forma de la expresión”²⁶⁶.

Rompe el presupuesto nominalista y Mill vuelve al contexto de lo significado en esa secuencia de palabras. El modo de distinguir entre dos proposiciones que aparentemente tienen el mismo carácter consiste en que, en una proposición, el «es» puede ser

²⁶⁵ *Ibid.*, I, VIII, 2.

²⁶⁶ *Ibid.*, I, VIII, 6.

sustituido por la expresión «significa». Y en otras, el «es» no quiere decir meramente «significa», sino que contiene dentro de sí una proposición enunciativa de existencia.

Utiliza así la posibilidad de reemplazar el «es» por el «significa» en las diferentes proposiciones como criterio para distinguir las puras definiciones, que son explicaciones verbales, de las proposiciones que asevera la existencia.

“Mill intenta interpretar el «es» en el sentido de «significa» en las proposiciones denominadas verbales o esenciales. Estas proposiciones tienen como sujeto la palabra sujeto. La palabra sujeto es lo que ha de ser definido como palabra, por ello las denomina proposiciones verbales. Pero las proposiciones que afirman el «es» en el sentido de «existe» son proposiciones reales porque quieren significar la efectividad. Esta se identifica con la existencia, como en Kant”²⁶⁷.

Mill trata de evitar la ambigüedad de la cópula y, así, acabar con la cuestión de los diferentes sentidos de ser en el «es». Pero con la sustitución, en las proposiciones esenciales, del «es» por el «significa», todavía está presente la cópula en la forma flexionada del verbo «significar» que se ha introducido.

“Está claro que en todo significado de un nombre, se encuentra alguna referencia a las cosas, de modo que no pueden ser completamente separadas las supuestas proposiciones verbales de Mill del ente que mientan. Todas las significaciones, incluidas aquellas que son aparentemente meras significaciones verbales, surgen de las cosas. Toda terminología presupone algún conocimiento de las cosas.”²⁶⁸.

En este sentido, no cabe establecer una separación entre las proposiciones verbales y las proposiciones reales. Todas las proposiciones verbales son sólo proposiciones reales atrofiadas. El propio Mill se ve forzado a hablar en contra de su distinción y de su teoría; ya en su explicación más precisa de la definición tiene que recurrir al hecho de que todas las proposiciones

²⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 242.

²⁶⁸ *Ibid.*, 243.

enunciativas verbales se refieren también a la experiencia de las cosas.

“Cómo hemos de definir un nombre puede no sólo ser una investigación de considerable dificultad y oscuridad, sino ser una investigación que deba profundizar en la naturaleza de las cosas que son denotadas por ese nombre”²⁶⁹. Y añade: “La única definición adecuada de un nombre es... una que declare los hechos, y la totalidad de los hechos que el nombre implica en su significación”²⁷⁰.

Se dice que incluso las proposiciones verbales se refieren a los hechos. Pero además, que el “significa”, con el que Mill sustituye el “es” en las proposiciones verbales exprese también una proposición enunciativa sobre el ser, puede verse fácilmente a partir del término que Mill emplea para las proposiciones verbales cuando las denomina proposiciones esenciales; se llaman así porque expresan la *essentia* de una cosa, la quiddidad de una cosa [Wassein], lo que es esa cosa.

Para Mill, la proposición, en tanto que proposición real, expresa algo sobre lo existente.

“Para Hobbes el “es”, el “est”, quiere decir lo mismo que *essentia*, para Mill lo mismo que *existentia*. En la discusión de la segunda tesis, vimos que estos dos conceptos de ser van juntos de algún modo y determinan a todo ente”²⁷¹.

Resultando pues que una teoría ontológica sobre el ser tiene consecuencias sobre las distintas teorías posibles de la lógica sobre «es».

Mill reconoce tres categorías diferentes, tres ámbitos de lo efectivo: primero, los sentimientos o estados de conciencia; segundo, sustancias de tipo corporal o espiritual; y tercero, los atributos. En su teoría se subraya especialmente el significado del «es» en el sentido de «existe».

²⁶⁹ J. ST. MILL, *System der deduktiven ...*, cit., I, VIII, 7.

²⁷⁰ *Ibid.*, I, VIII, 4.

²⁷¹ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 244.

2.3.6.4.4. La teoría de la cópula de Lotze

Heidegger estudia, también, la teoría de la cópula de Lotze, que se ocupó desde muy pronto de los problemas de la lógica.

Lotze elaboró dos tratados: *La Lógica pequeña*²⁷²(1843) que surge de una controversia con Hegel. Y *La Lógica grande* (1874; 2ª. edición, 1880), mucho más extensa y en donde se mueve con mayor independencia en la exposición.

En la *Lógica pequeña*, habla de la «cópula» “que une tanto como separa”²⁷³. Vuelve el pensamiento de Aristóteles y en consecuencia se detiene a penetrar en la naturaleza del juicio en el que la cópula desempeña un papel esencial.

El «es», en tanto cópula, tiene en principio, la función de unir. En este orden de cosas se plantea la posibilidad de la cópula negativa.

Lotze concluye que una cópula negativa es imposible²⁷⁴, puesto que una separación (negación) no es un modo de unión.

De aquí parte para elaborar una teoría esencial para la gran *Lógica posterior*.

“En el juicio negativo, la negación no es en realidad más que un nuevo juicio; un segundo juicio sobre la verdad del primero, que propiamente ha de ser pensado siempre como positivo. El segundo juicio es un juicio sobre la verdad o falsedad del primero. Esto lleva a Lotze a afirmar que todo juicio es, por así decir, un juicio doble. «S es igual a P» quiere decir: S es P, sí, esto es verdad. «S no es igual a P» quiere decir: no, no es S igual a P. «S es P» siempre se encuentra como juicio positivo subyacente”²⁷⁵.

En su *Lógica grande*, Lotze dice:

“Ahora es ya claro que sólo se podrán dar para nosotros tantas formas esencialmente distintas de juicio cuantas

²⁷² H. LOTZE, *Logik*, 1843.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 245.

significaciones esencialmente distintas de la cópula, o sea, diferentes pensamientos anexos, haya. Formamos estos pensamientos anexos acerca del modo en que el sujeto y el predicado están unidos y los expresamos, de un modo más o menos completo, mediante la forma sintáctica de la proposición”²⁷⁶.

Respecto de la proposición enunciativa categórica S es igual a P, que es la que sirve con mayor frecuencia como ejemplo en la lógica, Lotze observa:

“No hay apenas nada que decir de esta fórmula cuya construcción parece totalmente evidente y simple. Es preciso solamente mostrar que esta claridad aparente es totalmente enigmática y que la oscuridad que planea sobre el sentido de la cópula en el juicio categórico constituirá motivo constante de transformación de las futuras obras lógicas durante largo tiempo”²⁷⁷.

Una peculiar mezcla de las ideas de Lotze con la renovación epistemológica de la filosofía kantiana llevó a excluir todavía más, desde 1870 aproximadamente, el problema de la cópula del ámbito de la investigación ontológica.

“La tesis de Hobbes según la cual conocer es juzgar se convirtió en una convicción de la lógica moderna y de la teoría del conocimiento. Aquello hacia lo que el conocimiento se dirige es el objeto [Objekt, Gegenstand] del juicio”²⁷⁸.

Tras la revolución copernicana efectuada por Kant en la teoría del conocimiento, según la que el conocimiento no ha de regirse por el objeto, sino, al contrario, el objeto por el sujeto de conocimiento; el conocimiento, esto es, la verdad del juicio, se convierte en pauta para medir el objeto, o, más precisamente, la objetividad.

“Pero, como muestra la cópula, en el juicio siempre se expresa un ser. El juicio verdadero es conocimiento del objeto. El ser juzgado con verdad determina la objetividad

²⁷⁶ H. LOTZE, *Logik*, 1874, 59.

²⁷⁷ *Ibid.*, 72.

²⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales...*, cit., 246.

del objeto conocido. La objetividad es aquello que el conocimiento, en el sentido del juicio sobre algo, alcanza del ente. El ser del ente se identifica con la objetividad y la objetividad no quiere decir otra cosa más que el ser juzgado con verdad”²⁷⁹.

Ha sido Husserl quien ha mostrado, en sus *Investigaciones Lógicas*, que en un juicio hay que distinguir entre el efectuar el juicio y la situación objetiva juzgada. Lo juzgado, lo que se mienta al efectuar el juicio, es lo que es válido, o también el contenido proposicional, el sentido del juicio o, simplemente, el sentido. Sentido quiere decir lo que es juzgado como tal en un juicio verdadero. El sentido, es lo que es verdadero, y lo que es verdadero no constituye sino la objetividad. El ser- juzgado en una proposición enunciativa verdadera es igual a la objetividad, igual al sentido.

Esta concepción del conocimiento, que está orientada hacia el juicio, se eleva a lógica del conocimiento. Esta orientación de la verdad y del ser hacia la lógica de la proposición es uno de los principales rasgos distintivos del neokantismo. La convicción de que el conocimiento es igual al juicio, la verdad igual al ser juzgado, e igual, en definitiva, a la objetividad, y por tanto, al sentido válido, llegó a ser una tesis tan dominante que incluso la fenomenología fue contaminada por esta insostenible concepción del conocimiento, tal como aparece en la investigación posterior de las obras de Husserl, sobre todo en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Pese a esto, la interpretación de Husserl no debe ser identificada sin más con la interpretación neokantiana²⁸⁰.

Heidegger resume las diferentes interpretaciones de la cópula:

“Primero, el ser en el sentido del «es» no tiene una significación independiente. Esta es la antigua tesis aristotélica: significa algo sólo en un pensamiento unitivo. Segundo, de acuerdo con Hobbes, este ser significa el ser el fundamento de la unificabilidad del sujeto y el predicado. Tercero, ser significa la quiddidad, el esse

²⁷⁹ *Ibid.*, 247.

²⁸⁰ *Ibid.*, 247.

essentiae. Cuarto, en las proposiciones que se llaman verbales, el ser se identifica con el significar, pero también quiere decir lo mismo que la existencia, en el sentido de ser subsistente, *esse existentiae* (Mill). Quinto, en el pensamiento anexo que se enuncia en todo juicio, el ser quiere decir ser-verdad o ser-falso. Sexto, el ser-verdad -y con esto volvemos a Aristóteles- es la expresión de un ente que es sólo en el pensamiento pero no en las cosas. En el «es» está implicado: el ser-algo [Etwas-sein] (contingente), la quiddidad, el ser-un-qué [Was-sein] (necesario), el ser-cómo [Wie-sein], el ser-verdadero [Wahr-sein]. El ser del ente quiere decir el ser-un-qué, el ser-cómo, el ser-verdad. Dado que todo ente está determinado mediante el qué y el cómo y, como ente, es develado en su ser-un-qué o *quiddidad* y en su ser-cómo, la cópula es necesariamente ambigua. Esta ambigüedad no es un «defecto», sino sólo la expresión de la estructura intrínsecamente múltiple del ser de un ente; y, por consiguiente, de la comprensión del ser en general”²⁸¹.

La pregunta por el ser como cópula está orientada, según las exposiciones precedentes, al fenómeno de la unión de las palabras, en tanto que formando una proposición enunciativa exteriorizada en una secuencia de palabras.

Pero en toda proposición enunciativa está siempre contenido que la proposición enunciativa contiene muchas determinaciones y que dicha enunciación no es sólo un sonido verbal y una serie de palabras, tal como postula un nominalismo radical. El logos no es sólo una o una totalidad fonética, sino que, a la vez, mediante estas palabras, se mientan los significados que son pensados en el pensamiento que, al mismo tiempo, piensa cosas que son. A la completa constitución del logos pertenece, desde el principio, la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y el ente.

“Sea lo que sea la relación entre la palabra y el significado, la relación entre el significado y lo pensado en el significado es, a su vez, diferente de la relación entre la palabra y lo pensado; y la relación entre lo pensado en el significado y el ente que es mentado en lo pensado es a su

²⁸¹ *Ibid.*, 251.

vez diferente de la relación del sonido verbal con el significado y con lo pensado”²⁸².

2.3.6.4.5. El ser-verdad como estar-develado, condición del Dasein

En la medida en que la proposición enunciativa enuncia algo sobre el ente, al entramado de representaciones que subsiste en el pensar le debe corresponder una cosa, o mejor, un entramado de cosas físicas.

Este planteamiento, está motivado por el hecho de que la proposición enunciativa es tomada ante todo como una secuencia de palabras. Este punto de partida se ha consolidado como elemento tradicional de la gnoseología hasta hoy.

Al concepto completo del logos, pertenece: el significado, lo pensado y el ente. Y la conexión específica de los fenómenos que pertenecen esencialmente a la totalidad del logos no puede surgir, únicamente después, por la fuerza de las cosas, mediante un proceso de yuxtaposición, sino que la totalidad de las relaciones entre la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y el ente deben determinarse primariamente de antemano.

“La proposición enunciativa tiene un doble significado característico: significa tanto el enunciar [Aussagen] como lo enunciado [Ausgesagtes]. El enunciar es un comportamiento intencional del Dasein. Por su esencia, es un enunciar sobre algo y, por tanto, está referido intrínsecamente al ente. Incluso si aquello sobre lo que se hace un enunciado resultase que no es, apareciese como una vana apariencia, la intencionalidad de la estructura de la proposición enunciativa no se vería socavada, sino, más bien, quedaría demostrada. Incluso cuando juzgo sobre lo aparente, me refiero al ente”²⁸³.

Lo aparente y lo falso no es una nada, sino un ente sí, pero afectado de un defecto.

²⁸² *Ibid.*, 253.

²⁸³ *Ibid.*, 254.

Ya vimos anteriormente que toda relación intencional tiene, dentro de sí una comprensión específica del ser del ente, con el que se relaciona ese comportamiento intencional como tal. Para que algo pueda ser el objeto posible de una proposición enunciativa, aquello sobre lo que ésta trate debe estar ya dado de antemano a la proposición enunciativa como develado [Enthülltes] y accesible de algún modo.

La proposición enunciativa como tal, no devela primariamente, sino que, de acuerdo con su sentido, se refiere siempre a lo previamente dado como develado. Con esto se dice ya, que la proposición enunciativa como tal, no es conocimiento en el sentido estricto. El ente debe estar dado de antemano como develado para servir como aquello sobre lo que se hace la proposición enunciativa.

Pero en la medida en que un ente se da de antemano a un Dasein como descubierto [Entdecktes], tiene, como hemos mostrado antes, el carácter de la intramundanía.

“Únicamente gracias a que el Dasein existe en el modo de ser-en-el-mundo, algún ente se le devela junto con su existencia, de forma que lo develado puede convertirse en un objeto posible de una proposición enunciativa. En tanto que existe, el Dasein está siempre confrontado con un ente, que se le descubre de algún modo y en alguna medida. Y no sólo es descubierto el ente con el que se confronta el Dasein, sino que, al mismo tiempo, está develado el ente que el Dasein mismo es”²⁸⁴.

Al hablar sobre algo, el Dasein se expresa a sí mismo como existiendo-en-el-mundo, como confrontándose con el ente y en trato con él. Sólo el ente que existe, es decir, que es en el modo de ser-en-el-mundo, comprende el ente. En la medida en que el ente es comprendido, es comprendido algo como entramados de significados y se articula mediante esta comprensión. Estos entramados de significados tienen la posibilidad de ser expresados en palabras. No hay primero palabras que se acuñen como signos de los significados, sino que, a la inversa, a partir del Dasein que comprende el mundo y se comprende a sí mismo,

²⁸⁴ *Ibid.*, 255.

o sea, a partir de un entramado de significados ya develado, se atribuye en cada caso una palabra a estos significados.

El todo, que tenemos que ver de antemano para obtener una visión general del entramado de relaciones entre las palabras, los significados, lo pensado y el ente, no es más que el propio Dasein o existente.

“El carácter primario de la proposición enunciativa como ostensión [Aufweisung], determina la estructura predicativa de la proposición enunciativa. Por consiguiente, la predicación es primariamente un explicitar [Auseinanderlegen] lo dado previamente, y, sin duda, un explicitar manifestativo”²⁸⁵.

Este explicitar es apofántico: es decir, manifiesta la común pertenencia de las múltiples determinaciones del ente dado. Explicitación y determinación pertenecen, de forma igualmente originaria, al sentido de la predicación, que por su parte es también apofántico.

Este determinar explicitativo, por ser ostensivo, se refiere siempre a un ente ya develado. Lo que se hace accesible de este modo en la ostensión determinativa, puede ser comunicado en la proposición enunciativa que es proferida. La proposición enunciativa es la manifestación de la particular estructura del determinar explicitativo y esto puede ser comunicación.

La proposición enunciativa, en tanto que proferida, es comunicación. También el carácter de la comunicación debe ser entendido apofánticamente.

La comunicación no significa un transmitir palabras, ni siquiera representaciones, de un sujeto a otro, como si ocurriese un intercambio entre los procesos psíquicos de sujetos diferentes.

Afirma Heidegger:

“Que un Dasein, al expresarse, se comunique con otro quiere decir que, mediante una proposición enunciativa que muestra alguna cosa, participa con otro Dasein de la misma relación de comprensión respecto del ente sobre el

²⁸⁵ *Ibid.*, 257.

que versa la proposición. Las comunicaciones no son un tesoro de proposiciones acumuladas, sino que han de entenderse como posibilidades mediante las que uno puede acceder con otro a la misma relación fundamental con el ente, que es develado de la misma manera.”²⁸⁶.

Es preciso que el ente esté ya develado, previamente, para que sea posible una proposición enunciativa sobre él. Así esta proposición resulta como manifestación que determina y comunica. Y con la manifestación se fija el momento primario de la estructura de la proposición enunciativa.

El «es» se presenta como si fuera una expresión del ser. Quien enuncia una proposición enunciativa se comporta respecto del ente y lo comprende en su ser, ya antes de la proposición y con vista a ella. El Dasein que ostenta, existe ya en tanto que existente, se comporta en cada caso respecto de un ente y lo comprende.

Al Dasein le pertenece esencialmente el ser-en-el-mundo y porque a la vez el Dasein se devela a sí mismo, todo Dasein que existe tácticamente, y esto quiere decir que habla y que se expresa, comprende necesariamente ya una multiplicidad de entes distintos en su ser.

El «es» en la proposición puede llevar consigo esta indeterminación de su significado porque, en tanto que expresado, surge del Dasein, que se expresa y que ya comprende, de este o de aquel modo, el ser mentado en el “es”.

Antes de ser proferido en la proposición, el «es» ya ha recibido su diferenciación en la “comprensión fáctica”. En la medida en que, en la comunicación, se fija de antemano el ente del que se habla, se da así previamente también, la comprensión del ser de ese ente y se fija el significado del “es”.

Escribe Heidegger:

“En la comprensión del ente que precede a la proposición enunciativa, de forma latente se comprende siempre la *quididad* del ente que ha de ser develado y este ente se

²⁸⁶ *Ibid.*, 257.

entiende en un determinado modo de su ser, por ejemplo, en el de la subsistencia. Si, por el contrario, se toma, como punto de partida para la aclaración del «es», la proposición que es expresada, no hay ninguna posibilidad de comprender positivamente, en cada caso, el carácter de este «es», su indiferencia específica, a partir de su origen y en su necesidad y posibilidad”²⁸⁷.

La diferenciación del significado del «es» que se realiza ya en la función ostensiva del logos puede quedar indeterminada en la proposición enunciativa como comunicación, porque la ostensión misma presupone el estar-develado el ente y, con ello, la diferenciación de la comprensión del ser. Si se parte de la secuencia verbal, entonces sólo queda la posibilidad de caracterizar el «es» como palabra unitiva.

En la idea de ser se encuentra presente algo como la unión, tomado de forma totalmente superficial, y no es accidental que el «es» adquiera el carácter de cópula. Salvo que entonces la caracterización del «es» como cópula no es ni fonética ni verbal, sino puramente ontológica, comprendida a partir de aquello sobre lo que la proposición enunciativa es proposición enunciativa.

“Cuanto más nos aproximamos a este «es», más misterioso se vuelve. La determinación del «es» por medio de la proposición proferida no nos conduce al ámbito de la investigación ontológica apropiada. El «es», que está indiferenciado en su figura lingüística, siempre tiene ya en el discurso vivo un significado diferenciado”²⁸⁸.

El «es» expresa el ser-verdad de la proposición enunciativa proferida. Este ser-verdad de la proposición enunciativa, que a veces, se expresa también en el «es» recalcado al proferirla.

Para Aristóteles, el ser-verdad de la proposición enunciativa está, no entre las cosas, sino en el entendimiento. La verdad no es un ente que aparece entre las demás cosas subsistentes.

²⁸⁷ *Ibid.*, 259-260.

²⁸⁸ *Ibid.*, 261.

Con esto se dice que la verdad en cierto sentido pertenece a las cosas, aunque ella misma no sea una cosa entre las cosas, aunque no sea algo subsistente. A la inversa, la verdad no está en el entendimiento si el entendimiento se concibe como un proceso de un sujeto psíquico subsistente.

Por eso Heidegger afirma que:

“la verdad no es ni subsiste entre las cosas, ni se produce en un sujeto, sino que se encuentra en el medio, “entre” las cosas y el Dasein”²⁸⁹.

El ser-verdad ha de tener su propia existencia dentro del sujeto, que es el develar, función fundamental de la proposición enunciativa, que constituye el carácter tradicionalmente designado como ser-verdad.

De acuerdo con el contenido *quiditativo* del ente sobre el que se hace la proposición enunciativa y de acuerdo con el modo de ser del objeto enunciado, es diferente el modo de develación que le corresponde.

“Llamamos a la develación de lo subsistente, por ejemplo, de la naturaleza en su sentido más amplio, descubrimiento [Entdecken]. No denominamos a la develación del ente que somos nosotros mismos y que tiene como modo de ser la existencia, o sea, a la develación del Dasein, descubrimiento, sino revelación, apertura [Erschließen, Aufschließen]”²⁹⁰.

La definición de ser-verdadero como develación, es la única que nos proporciona la comprensión de la expresión del fenómeno de la verdad tal como los griegos la entendieron tanto en la comprensión precientífica como en la filosófica. Para ellos la verdad significa “quitar lo que cubre”, descubrir, develar.

Heidegger concibe el ser-verdad como develación, en este sentido totalmente formal, sin especificarlo en relación con un determinado ente y con su modo de ser. El ser-verdad como develación se da como un modo de ser del Dasein mismo, de su

²⁸⁹ *Ibid.*, 263.

²⁹⁰ *Ibid.*, 264.

existencia. En la medida en que el Dasein existe -y esto significa para nosotros, de acuerdo con lo anterior: en la medida en que hay un ente cuyo modo de ser es ser en un mundo, hay verdad, es decir, con el mundo develado, se le devela, se le abre, se le descubre siempre ya el ente.

De este modo el descubrimiento de lo subsistente se funda en que, el Dasein en tanto que existente, se comporta, ya en cada caso, respecto de un mundo, que está revelado. Al existir, el Dasein comprende algo como su mundo y, con el estar -revelado su mundo, a la vez, él se devela a sí mismo.

El estar revelado uno mismo, que es propio del Dasein, la comprensión de sí mismo, alcanzada primero fácticamente, se obtiene gracias a que el Dasein se comprende a sí mismo a partir de las cosas, descubiertas en algún sentido, con las que se confronta en tanto que existente.

Porque pertenece a la índole del Dasein, el que él mismo esté revelado y a la vez con su estar revelado el que el ente intramundano esté descubierto, podemos decir que el Dasein existe en la verdad, es decir, en el estar-develados él mismo y el ente respecto del que se comporta. Sólo porque, al existir, está ya esencialmente en la verdad, puede como tal, errar y hay encubrimiento, simulación y velamiento del ente.

“El ser -verdad es develación; la develación es un comportamiento del yo, y, por ello, se dice, el ser -verdad es algo subjetivo. A esto replicamos: sin duda, es «subjetivo», pero en el sentido de un concepto de «sujeto» bien entendido, como Dasein existente, es decir, como Dasein que es en el mundo”²⁹¹.

Al Dasein, en tanto que develación, le pertenece esencialmente algo develado en su estar develado, o sea, el ente al que se refiere el develar de acuerdo con su estructura intencional. A la develación le pertenece, como a todo comportamiento intencional, una comprensión del ser de aquello a lo que se refiere ese comportamiento como tal.

²⁹¹ *Ibid.*, 265.

La verdad y el ser-verdad, en el sentido de estar-develado y de develación tienen el modo de ser del Dasein. De acuerdo con su índole, la verdad no es nunca subsistente, como una cosa, sino que existe. El ser -verdad, para Aristóteles, no es algo entre las cosas, no es nada subsistente.

Sin embargo, necesita la tesis aristotélica un complemento y una determinación más precisa. Pues, precisamente, porque la verdad se da sólo en la medida en que existe, o sea, en que tenga el modo de ser del Dasein, y porque a ella le pertenece también el estar develado de aquello a lo que se refiere, la verdad no es nada subsistente, sino que, en tanto que es un estar-develado de aquello a lo que se refiere la proposición enunciativa, es una determinación posible del ser de lo subsistente. Es una determinación del ser de lo subsistente en la medida en que este es develado, por ejemplo, en una proposición enunciativa develativa²⁹².

En este sentido Heidegger mantiene que el estar-develado no es una determinación subsistente en lo subsistente, no es una propiedad suya, sino que pertenece a la existencia en tanto que develativa. Sin embargo, en tanto que determinación de aquello que es enunciado, el estar -develado es una determinación del ser de lo subsistente.

El ser -verdad no subsiste ni en las cosas ni en un alma. Pero, por otra parte, la verdad, en tanto que develación, está tanto en el Dasein como una determinación de su comportamiento intencional, como está también en el ente, en lo subsistente, como una determinación suya respecto de su ser en tanto que develado. De aquí se sigue que el ser -verdad es algo que se encuentra «entre» el sujeto y el objeto.

El estar-descubierto no es algo subsistente en el propio subsistente, sino que lo subsistente se encuentra dentro del mundo de un Dasein, mundo que se abre para el Dasein existente.

²⁹² Cfr. *Ibid.*, 266.

“La verdad, como develación, y también el estar-develado que pertenece a lo develado, pertenecen al Dasein; la verdad existe, porque a la verdad le es propio el modo de ser del Dasein, o sea, de acuerdo con su índole, el de lo trascendente, es también una determinación posible del ente que encontramos dentro del mundo”²⁹³.

Hay verdad, develación y el estar-develado sólo cuando existe el Dasein y mientras existe éste. Si no hay un sujeto, claro está en el sentido bien entendido de un Dasein existente, no hay ni verdad ni falsedad. La verdad pertenece a la constitución del ser del Dasein mismo.

“Las leyes de Newton, sólo se convirtieron en verdaderas con su ser-descubiertas y gracias a él, pues esto es su verdad. Antes de su descubrimiento las leyes de Newton no eran ni verdaderas ni falsas”²⁹⁴.

La proposición «dos por dos igual a cuatro», en tanto que proposición enunciativa verdadera, es sólo verdadera mientras exista el Dasein, porque el que algo esté descubierto como verdad sólo puede existir con el Dasein que existe y que descubre.

“No tenemos nosotros necesidad de presuponer que en algún lugar hay una verdad «en sí», que haya valores trascendentes que flotan en algún lugar o sentidos válidos, sino que la verdad misma, o sea, la constitución fundamental del Dasein, es la que nos presupone, es la que es presupuesto de nuestra propia existencia”²⁹⁵.

El ser-verdad, el estar-develado es la condición fundamental para que podamos ser tal como existimos, como Dasein. La verdad es el presupuesto para que, en general, podamos presuponer algo. Y es que presuponer es, en cualquier caso, la posición develativa de algo como siendo. La presuposición presupone en general la verdad.

²⁹³ *Ibid.*, 268.

²⁹⁴ *Ibid.*, 269-270.

²⁹⁵ *Ibid.*, 270.

Para Heidegger resulta una evidencia que el develar y el estar-develado, o sea, la verdad, están fundados en la trascendencia del Dasein, existen sólo en la medida en que el Dasein existe.

La verdad no es algo subsistente, pero es, sin duda, una determinación posible del ser de lo subsistente en la medida en que este subsistente es descubierto.

Si el ser de algo subsistente tiene que ser determinable mediante el estar-descubierto, también el ser de un ente o, para decirlo con mayor precisión, el modo de ser de todo ente, debe tener el carácter de ser de la verdad. El ente es y tiene un ser, pero, sin embargo, el ser no es un ente.

Mantiene Heidegger que:

“ya en la proposición «el ser no es un ente» predicamos el «es» del ser. El significado que tiene la cópula en todas las proposiciones ontológicas, es el misterio central sobre el que meditó Kant en su *Crítica de la razón pura*, aunque esto no sea visible sin más desde fuera. En algún sentido debe darse algo como el ser si hablamos de él con sentido y si nos comportamos respecto del ente, comprendiéndolo en tanto que ente, o sea, en su ser”²⁹⁶.

Mediante la discusión crítica del “es” y de su equivocidad, se llega a la cuestión ontológica fundamental, ante todo en la perspectiva de su relación con el ser-verdad. Se puede concluir que el concepto de ser no es en absoluto simple ni tampoco comprensible de suyo.

Y es que como afirma Heidegger:

“El sentido del ser es de lo más embrollado y el fundamento del ser es oscuro. Es preciso desenredar lo embrollado y aclarar lo oscuro”²⁹⁷.

Los diferentes problemas ontológicos han reconducido el planteamiento siempre a la cuestión por el ente que somos nosotros mismos. Por tanto, el ente que somos nosotros mismos,

²⁹⁶ *Ibid.*, 272.

²⁹⁷ *Ibid.*, 273.

el Dasein, tiene dentro de la problemática ontológica su marca distintiva propia. Por ello, habla Heidegger de una primacía ontológica del Dasein.

De este modo resulta que incluso donde parece que se trata primaria y únicamente de la ontología de la naturaleza,

“se hace referencia al νοῦς, el espíritu, a la ψυχή, el alma, al λογος, la razón, la *res cogitans*, la conciencia, el yo, el espíritu; y a este ente es hacia donde se orienta en algún sentido toda la aclaración del ser”²⁹⁸.

En definitiva Heidegger pone de relieve el fundamento de la primacía ontológica del Dasein. En su constitución más íntima, este ente está estructurado de tal modo que pertenece a su existencia la comprensión del ser, y todo comportamiento respecto del ente, ya sea el ente subsistente ya sea él mismo, sólo es posible gracias a dicha comprensión.

Si captamos el problema fundamental de la filosofía, el sentido y el fundamento del ser, debemos entonces tratar metódicamente lo que hace accesible algo como el ser: la comprensión del ser que pertenece al Dasein.

Dado que la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, éste y el ser mentado y comprendido en él, se hacen tanto más adecuada y originariamente accesibles cuanto más originaria y completamente se ponga a la luz la constitución del ser del Dasein mismo y la posibilidad de su comprensión del ser.

Si el Dasein, en razón de la comprensión del ser que le pertenece, tiene una primacía en toda la problemática ontológica, se precisa, consecuentemente, efectuar una investigación ontológica preparatoria que ofrezca el fundamento de toda la problemática posterior, que incluye en sí, la cuestión por el ser del ente en general y el ser de los distintos ámbitos de ser.

“Así mediante la ontología fundamental, que tiene como tema ontológico el Dasein, el ente que somos nosotros mismos, se sitúa en el centro de la problemática filosófica.

²⁹⁸ *Ibid.*, 273.

A esto se le puede llamar una filosofía antropocéntrica o subjetivo-idealista”²⁹⁹.

Que el Dasein sea el tema de la ontología fundamental surge de la necesidad y del contenido *quiditativo* de su idea de ser en general. Heidegger, en la obra que hemos analizado, en lo concerniente al tema de la verdad en relación con la cópula del juicio, pretende, principalmente, establecer una orientación sobre el problema fundamental de la ontología, algo indispensable si se pretende un concepto adecuado de la filosofía, tal como desde Parménides ha permanecido viva en nuestra historia.

²⁹⁹ *Ibid.*, 273.

TERCERA PARTE

**EL CONCEPTO DE REFLEXIÓN EN EL PENSAMIENTO
DEL JOVEN MOUNIER**

3.1. La cuestión del método

Para entender, con mayor rigor, el pensamiento de Mounier es preciso estudiar su método filosófico. Este se ha orientado más a la acción que a la mera especulación. Su obra responde más bien a las exigencias del movimiento personalista, intelectualmente fundamentado, que a un sistema de pensamiento, aspecto, por otra parte, común con los existencialismos y los vitalismos.

Desde su juventud decide separarse del mundo académico, en el que no encuentra este método por el que ha optado.

Su obra está escrita en continuo diálogo con el *acontecimiento*, al que denominará su *maestro interior*. A la vez que es buen conocedor de la tradición y las fuentes filosóficas. De ello dan buena cuenta algunas de sus obras como la *Introducción a los existencialismos*.

Algunas de sus expresiones nos indican lo que podemos considerar como su método filosófico: «Primado de lo espiritual», «revolución moral», «técnica de los medios espirituales». Estas líneas metodológicas le sitúan en el ámbito de la filosofía de la acción de su época, dominada por los materialismos de distinto signo, por la filosofía de la vida. Frente a los espiritualismos, a los que engloba bajo el título de *desorden establecido*, se posiciona desde el compromiso cristiano revolucionario, en el ámbito social y económico.

El pensamiento de Mounier tiene rasgos novedosos. Un método filosófico original que consiste en aproximarse a la realidad, por un lado y al pensamiento ajeno vigente, por otro, con quien dialoga, en busca de la fidelidad a lo esencial del hombre, huyendo de todo afán pasajero de novedades.

El centro de todas sus especulaciones es la persona humana y dar respuesta a las alienaciones y deformaciones de las que es víctima.

3.1.1. Importancia del método: El consenso

En Mounier es habitual una constante lectura e interpretación de la historia, en la que pretende descubrir deficiencias y aportaciones anteriormente no tenidas en cuenta.

Como heredero de la Modernidad, a la que valora y critica, analiza lo positivo y negativo con la que ésta incide sobre la persona humana.

Su principal aspiración filosófica es *Rehacer el Renacimiento*¹, apelando a la verdad y a un orden de valores. Para ello propone un método de consenso y de búsqueda de convergencias al servicio de la persona.

Este espíritu de convergencia está muy lejos en Mounier de los cosensualismos políticos, de frágil entidad. Su objetivo último es favorecer, consensuadamente, la plenitud espiritual del hombre, con un lenguaje revolucionario, al servicio de la transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas, que oprimen a los seres humanos.

Es propio de su método de consenso personalista, el devolver la libertad a las verdades que están presentes en cualquier postura. Desde su posición doctrinal, huye de la condena precipitada y extrae de posiciones a las que se enfrenta, como el

¹ Cfr. E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, Obras completas t. I. Sígueme, Salamanca 1990, 169.

marxismo materialista o el anarquismo, las propuestas que le parecen acertadas para su propia concepción.

La fe cristiana es fuente de inspiración de todo su pensamiento y de su actitud “encarnacionista”.

3.1.1.1. El “Discurso mounieriano del método”

A la hora de fijar los perfiles que delinean el método filosófico de Mounier, nos encontramos con la influencia de Charles Péguy, que fue en gran parte inspirador su método.

En su obra juvenil *El pensamiento de Charles Péguy*², Mounier afirma que:

“El método es en Péguy más que una táctica intelectual un enderezamiento moral; voluntad de limpieza interior y de rejuvenecimiento espiritual, una técnica de la probidad. En efecto, la probidad es para él un instrumento de acceso a la verdad más seguro que cualquier otro, hasta el punto de que le da preferencia en el método sobre la perfección de las técnicas”³.

En Péguy sigue apoyándose para resaltar otro aspecto de su método, al que califica como *flexible*. Frente al intelectualismo se había posicionado, también, la filosofía de Bergson, y le sigue Péguy aunque sin renunciar a la función principal de la inteligencia, siguiendo el criterio de Péguy, para quien una filosofía nunca puede aportar más que razones⁴. La defensa de la *flexibilidad* aplicada al método filosófico significa para Mounier siguiendo a Péguy que:

“un espíritu perpetuamente constreñido y agudo, no puede ser asimilado al humor embrollón de esos inagotables

² Cfr. E. MOUNIER, *El pensamiento de Charles Péguy*, Obras completas t.I. Sígueme, Salamanca 1990, 31-159.

³ *Ibid.*, I, 48.

⁴ Cfr. CH. PÉGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana: seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, Emecé, Buenos Aires 1946.

balbucesadores tibios que toman por articulaciones de pensamiento los ritmos desiguales de sus sensibilidad”⁵.

Esta *flexibilidad* se distingue, metodológicamente, del romanticismo y del excesivo enfrentamiento entre razón y sensibilidad, que ha dejado en un segundo plano a la razón frente a la sensibilidad como verdadera fuente de conocimiento. De Péguy tomará Mounier lo que este a su vez, aprendió de Bergson: la tendencia a conducir la razón, según aquel método que le permita alcanzar la realidad.

También, a partir de Péguy, Mounier, subraya la nota de *fidelidad a la realidad*, como criterio apropiado para juzgar las aportaciones de las demás filosofías. Es un retorno a la realidad frente a la dialéctica idealista sin objeto, haciendo una dura crítica al intelectualismo, en el que las ideas fijas quieren encorsetar a priori, la realidad.

Esta *fidelidad a la realidad* consiste en acomodar nuestro espíritu a lo real. Y lo real es complejo, por tanto:

“Todas las cosas que son distintas sin estar separadas, unidas sin ser confusas, como el amigo con el amigo...la violencia que hacemos a las cosas nos impide ver otros parentescos y otras distinciones que son la organización misma del ser”⁶.

Siendo fiel a la realidad compleja, espiritual y material, el sujeto debe desenvolverse. Enfrente se encuentran diversos métodos: el existencial, que emplea, generalmente, la fenomenología y la hermenéutica, el racionalismo, el idealismo y el materialismo histórico; su propuesta será la vuelta a un realismo muy influido por el pensamiento de Tomás de Aquino en la versión de Jacques Maritain.

La vuelta al realismo lleva directamente a la recuperación de la noción tradicional de verdad, a la integración de los conceptos ontológicos y antropológicos con los éticos. Igual que encontramos en Péguy, lleva esta integración a tal extremo que

⁵ E. MOUNIER, *El pensamiento de...*, cit., 50.

⁶ *Ibid.*, 58.

el método coincide con una ética, una ética que conlleva, a su vez, una ascética que buscará, la “probidad intelectual que entraña infaliblemente la probidad moral”⁷.

Como dirá Mounier de Péguy, y será luego su mismo *modus operandi*:

“inclinaba no solamente su inteligencia, sino la devoción de su alma religiosa, ante la verdad. Todo su método cabía en una palabra: sentido del respeto, de todos los respetos, del ser mismo del respeto”⁸.

Esta propuesta, pretende reformar la inteligencia desbordando los límites de la inteligencia.

3.1.2. La difícil frontera entre la razón y la fe

El personalismo de Mounier está inspirado en la fe cristiana, en sus aportaciones conceptuales con relación a la libertad humana y a la problemática que surge de la intersubjetividad, y en definitiva, a la comprensión de una realidad humana integrada consigo mismo, con la realidad y con los demás hombres. Como Péguy, la fe cristiana le sitúa ante la realidad con una actitud religiosa y mística.

Aunque defensor de los derechos de la razón, se muestra enemigo de la filosofía sistemática y científica, en la misma línea que el propio Péguy; en este sentido afirma:

“Permitir ese entendimiento del todo en el fragmento es el secreto de lo real. El mundo moderno se niega a esos abreviados metafísicos que revelan demasiado manifiestamente la instantaneidad del espíritu. Quiere lo real a la medida de los métodos científicos...el intelectual ha querido someter la inteligencia a su prejuicio”⁹.

⁷ *Ibid.*, 79.

⁸ *Ibid.*, 79.

⁹ *Ibid.*, 94.

Lo que la fe proporciona a la razón es, la hostilidad frente a las constricciones ideológicas y la pasión por la libertad interior.

El diálogo fe-razón, tal como lo entiende Mounier, lleva también, consigo una crítica severa a los *espiritualismos* y *angelismos* de distinto signo. Esta actitud explica la recuperación de la doctrina cristiana de la encarnación.

En su obra *Revolución personalista y comunitaria* (1935), al hablar de sus líneas de posición afirma:

“denunciaremos más profundamente el fascismo como un tipo de actitud humana y como la dimisión más peligrosa que nos pueda hoy en día ser propuesta. Pseudohumanismo, pseudoespiritualismo que doblégan al hombre bajo la tiranía de los más pesados «espiritualismos» y de las «místicas» más ambiguas: culto de la raza, de la nación, del Estado, de la voluntad de poder, de la disciplina anónima, del jefe, de los éxitos deportivos y de las conquistas económicas. A fin de cuentas, nuevo materialismo, si el materialismo es reducir y avasallar, en todos los aspectos, lo superior a lo inferior”¹⁰.

Mounier al referirse a la técnica de los medios espirituales para alimentar la acción, propone una revolución espiritual, en la que, se alían, los medios que proceden de la fe y aquellos otros que se mueven en un plano natural. Los instrumentos humanos y temporales, encarnan y materializan a los espirituales. Esta técnica, supone Mounier, puede ser eficaz contra el mundo del dinero, y la tiranía del individualismo y del colectivismo¹¹. Y aclara:

“Nos equivocariámos de igual modo si se interpretara una técnica de los medios espirituales como un procedimiento para huir de los compromisos temporales, de las solicitudes inmediatas, de los deberes que obligan y cansan sin remedio, de los trabajos desagradables... .La

¹⁰ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, Obras completas t. I. Sígueme, Salamanca 1990, 259.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 354-355.

acción, como el pensamiento, está encarnada, y es aquí donde reside la dificultad del juego”¹².

Es ilustrativa la nota aparecida en la revista *Esprit* en febrero de 1936, en la que expone la relación entre cristianos e increyentes. En los diversos artículos de esta revista, Mounier expone que:

“El universo temporal cristiano se opone radicalmente a las perspectivas inmóviles del helenismo o de cierto idealismo, por cuanto que está anudado en una historia irreversible de la humanidad y de cada persona, teniendo como clave a un Dios histórico y encarnado. Nada le resulta más contrario, aunque se presente como espiritualismo, que un cierto desprecio de las condiciones materiales, y, en el campo de la historia, que cierto resentimiento contra todo lo que es nuevo, no todavía consagrado, que cierto descrédito sistemático y más o menos milenarista arrojado sobre su época”¹³.

La fe cristiana, piensa pues Mounier, favorece una atención generosa a los juicios que derivan de la razón natural. Explica el espíritu de esta relación entre fe y razón, o lo que para él es análogo, en la colaboración entre creyentes y no creyentes en el ámbito científico en que se puede mover la revista:

“por parte del no creyente...que reconozca al cristiano tan capaz como a cualquier otro de llevar a cabo una obra positiva sin traicionar ni su fe ni la honradez científica. Por parte del cristiano...en su trabajo debe estar imbuido por dos preceptos esenciales: 1. Que la creencia en un absoluto no otorga ningún derecho a simplificar la complejidad de lo relativo ni a zanjar perentoriamente los problemas humanos, eludiendo las dificultades; 2. Que no se reemplaza el conocimiento técnico de los datos de cada problema por consideraciones seudoteológicas de moral general o por elocuencia piadosa”¹⁴.

La fe y la razón son fuentes de conocimiento específicamente distintas y autónomas relativamente, que pueden trabajar en colaboración para establecer, no una filosofía común sino

¹² *Ibid.*, 356.

¹³ *Ibid.*, 496.

¹⁴ *Ibid.*, 497.

elementos comunes de filosofías paralelas, al servicio de una concepción integrada de hombre.

De esta nota de *Esprit* que comentamos, se desprenden algunas matizaciones respecto el diálogo fe-razón. Entre ellas, el respeto mutuo entre estos dos niveles de conocimiento, a los que considera ámbitos que conservan una independencia fundamental, y que colaboran en un sentido *pluralista*¹⁵. Este pluralismo significa reconocimiento por parte de cada fuente de conocimiento, de que las otras, abarcan aspectos distintos de la realidad, que pueden confluir al servicio de la verdad antropológica. De esta colaboración pueden partir soluciones para el conflicto realismo-idealismo, materialismo-espiritualismo, entre otros.

El *pluralismo*, afirma Mounier, se distingue de la colaboración totalizante pero también, del colaboracionismo liberal. Sin embargo se muestra a favor de una concepción total del hombre y del mundo desde la fe cristiana. El movimiento personalista solo pretende descubrir nuevas formas de cultura y civilización donde los hombres puedan hallar condiciones de vida personal, en diálogo con posturas no creyentes.

Por el contrario no acepta la relación liberal entre fe y razón:

“para la cual no existen verdades sino solo puntos de vista relativos en perpetua evolución y cuyo eclecticismo es regla”¹⁶.

Este repudio neto del liberalismo le coloca en una “tercera vía” entre liberalismo y comunismo. El utilitarismo, la filosofía del sentimiento moral que acaban configurando la Economía política, forman un contexto lejano de aquel en el que se mueve Mounier.

Una de sus preocupaciones será delimitar con claridad esta tercera vía para no quear en la confusión respecto de los fascismos de su época. De hecho sabemos de su oposición

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 500.

¹⁶ *Ibid.*, 499.

frontal a estos movimientos, lo que dejó bien claro en su postura a favor de la República, en la Guerra civil española¹⁷.

3.1.3. El método de la reflexión en el marco del existencialismo religioso

Mounier es heredero del existencialismo, tan importante en su época, aunque en su obra de madurez, *Introducción a los existencialismos*, marcará sus posiciones críticas frente a este *personalismo crispado* como lo denominará.

Con el existencialismo comparte las preocupaciones existenciales y personalistas, que han despertado la reflexión contemporánea.

La relevancia que concede Mounier a las necesidades del existir, le mueve a rechazar el pensamiento objetivista y abstracto. Tiene la convicción de que la razón y su aparato cognoscitivo, no es ni la única ni siquiera la mejor posibilidad del hombre para percibir la existencia en su problematicidad. La posición de Mounier es de asimilación crítica y de superación frente al existencialismo.

La noción de existencia como “acto de ser”, que está en el núcleo del tomismo, es completada con una metodología descriptiva, en la línea fenomenológica, mediante la que quiere aproximarse emotiva y comprensivamente, vitalmente a los problemas del hombre de su tiempo.

Mounier se opone al sentido nihilista a que abocan ciertas filosofías existenciales por su repliegue en la conciencia y frente a ello afirma un pensamiento en el que el sujeto no sea sino en relación con el ser en sí y más allá de sí. En definitiva un pensamiento abocado a la transcendencia.

¹⁷ Aspecto muy controvertido e incomprensido en los medios conservadores del catolicismo español. Los intelectuales católicos franceses en su mayoría siguieron este camino con excepciones notables como la de Paul Claudel, por ejemplo.

La perspectiva cristiana le inclina a una estrategia de presencia y de afirmación, *como respuesta*. Mounier converge con el existencialismo en su oposición a que el sujeto se ahogue en el mundo de las cosas y la objetividad, pero al mismo tiempo, se preocupa de evitar que la persona enloquezca o se marcheite en el vacío de una interioridad sin amarras con la exterioridad, en la cual, sobre todo, está el otro, con quien algunos existencialismos no le relacionan.

El existencialismo no ha sabido resolver la relación entre objetividad y subjetividad. Es preciso encontrar la síntesis en la persona y su primado, en quien se dan cita sujeto y objeto, esencia y existencia, ser y existir.

Gabriel Marcel representa al existencialismo cristiano vivo en Francia; a él pertenecen algunos de los primeros ensayos del pensamiento personalista. Puede ser considerado como el eslabón entre el existencialismo kierkegaardiano y el personalismo de Mounier.

De esta corriente existencialista cristiana, Mounier recoge el deseo de volver a las regiones del espíritu, abandonadas por las filosofías idealistas y positivistas. Valora de Marcel el haber despertado al hombre a sus regiones interiores.

“El sujeto no está encerrado en su *yoísmo*, sino enfrentado al mundo entero, «hecho infinito en una eternidad y al mismo tiempo, y más que nunca, él mismo»”¹⁸.

En el teatro de Marcel¹⁹ hay una anticipación de las investigaciones del existencialismo posterior. Mediante la representación literaria, puede impresionar a quienes, sin un sentimiento religioso explícito, han despertado a la presencia, al mundo del espíritu.

¹⁸ E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Obras completas, t. III, Sígueme, Salamanca 1990, 95-96.

¹⁹ Cfr. Para un estudio más detallado del teatro de Marcel, cfr. C. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, tomo IV. Gredos, Madrid 1960; y la obra de J. L. CAÑAS, *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, Palabra, Madrid 1998.

algo inagotable ese más allá que el amor despierta en nosotros, infundiéndonos el sentimiento de vencer a la muerte.

Mounier encuentra en Marcel un existencialismo cristiano personalista²², que habiendo corregido los extremos de Kierkegaard, será aplicable a su reflexión religiosa personalista.

3.1.4. Teología del verbo y esencialidad de las urgencias materiales

Tras haber dialogado con el existencialismo y extraído elementos positivos que enriquecen su propia reflexión religioso-filosófica personalista, el siguiente paso, será el desarrollo filosófico y teológico del tema de la Encarnación, en función de afrontar la relación entre el mundo del espíritu y el mundo material.

Mounier entiende la Encarnación del Verbo, en función del interés que el Dios de los cristianos tiene por el mundo y sus cosas, principalmente, por el hombre.

“por la condescendencia del Hijo con nuestra carne, ha validado toda naturaleza, toda persona, y toda carne que se une a él, al permitirles subordinarse renunciando a sí mismas, pero sin destruirse y para mejor reencontrarse”²³.

Para Péguy el sentido de lo real es el sentido mismo de Dios. Dios no es algo abstracto, a modo de un concepto, sino vivo. Lo abstracto se nutre incesantemente de lo concreto, y lo concreto está incesantemente iluminado por lo abstracto²⁴.

²² Cfr. Para un estudio sobre esta filosofía, cfr. CAÑAS, J. L., *Metodología de lo trascendente en G. Marcel: la fidelidad, el amor y la esperanza, experiencias metafísicas*, Tesis Doctoral, Complutense, Madrid 1988.

²³ E. MOUNIER, *El pensamiento de Charles Péguy*, Obras completas t. I. Sígueme, Salamanca 1990,132.

²⁴ Cfr. *Ibid.*

Desde el primer *Journal métaphysique*²⁰, a Marcel le atormenta el problema de la creencia. En su tesis doctoral plantea, ¿en qué condiciones puede el pensamiento religioso ser pensado, es decir, inteligible? Es necesario superar el objetivismo y el subjetivismo. En su primera época el idealismo de Marcel expresa a Dios como el *inverificable absoluto*, más allá de la verdad y de la existencia, un tanto kierkegaardiano. Es imposible que este Dios entre en el proceso de la historia. La fe no se vincula a nada existencial, es demasiado desencarnada, subjetivista, en esta primera época. En el fondo hay una verdad, y es que Dios no es una cosa.

Pero si el -objetivismo- suprime la trascendencia, el -subjetivismo- suprime la realidad. Ambos destruyen la participación entre Dios y el creyente, que es lo esencial de la fe.

En este sentido Marcel prepara el paso a la teología de la encarnación, tan presente en Mounier, como veremos más adelante.

El descubrimiento del *misterio* en su obra teatral, representó un cambio de rumbo en su vida, al experimentar en *Être et Avoir*²¹ la presencia de Dios. La travesía discurrirá ahora, desde el mundo de Kierkegaard-Unamuno en que Dios es la hipótesis límite, incognoscible, al de Platón y San Agustín, regido por una presencia iluminadora.

Así como no podemos salir del amor vivido, para juzgarlo mejor, porque somos nuestro amor, tampoco es lícito salir de Dios, en quién tenemos la vida, el movimiento, el ser, para juzgarle desde el exterior. Dios no es un objeto.

Pero tampoco es una creación subjetiva, porque su presencia una vez aceptada, nos hace experimentar nuestra existencia

²⁰ Cfr. G. MARCEL, *Journal métaphysique*. Trad. De José Rovira, bajo el título de *Diario metafísico*. Losada, Buenos Aires 1957.

²¹ Cfr. G. MARCEL, *Être et Avoir I*. Trad. De Felix del Hoyo bajo el título, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1969; *Être et Avoir II*. Trad. Fabián García- Prieto bajo el título de *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971.

como inagotable. Tendríamos que negarnos a nosotros mismos, si quisiéramos negar a Dios.

Dios no es nada para nosotros si no creemos en Él, porque solo nuestra fe nos abre a su presencia. Al mismo tiempo esta fe encuentra un respondiente absoluto. El Trascendente no se deja descubrir en Sí mismo, sino en la claridad que ilumina toda nuestra existencia. Dios está próximo pero con una presencia velada. Es la luz en que nos vemos envueltos, de una realidad que nos supera y nos fundamenta.

Dios se revela en las mediaciones sensibles del amor, como signo sensible de su benevolencia soberana. El encanto de un ser, disponible, ofrecido, abierto a nosotros, es lo que en el plano religioso corresponde a la gracia. En un plano filosófico Marcel se refiere a la gracia como el ofrecimiento del Tú absoluto, la llamada que resuena constantemente a través de la vida de la condición humana. La misión de la libertad es aquí abrirse a la gracia, como en el amor abandonarse al encanto.

En el plano humano el gesto de acoger al huésped, que es misterio humano, en vez de rehusarlo, es en el plano religioso la oración. Aunque Dios no nos conceda lo que le pedimos, sabemos que nuestra oración es escuchada siempre, somos nosotros los que no escuchamos a Dios.

Marcel se niega a incluir a Dios en la cadena de la causalidad, porque esta es un elemento del mundo del objeto, del problema.

Tampoco acepta –la psicología divina– imaginarse los pensamientos de Dios, medir las respuestas de Dios, o sus faltas de respuesta. La invocación es una oración adoradora, es la apertura de un crédito ilimitado, el ofrecimiento del alma amante, que se da y se crea al darse.

El *encuentro* al que tanto relieve otorga Marcel, en el plano humano se transforma en la *conversión* en el plano religioso. Ambos son totalmente fortuitos, llenos de naturalidad.

Ese encuentro ha cambiado el rumbo de su vida. Y sabe que en la medida que se abra al asombro, se enriquece, alcanza ese

Lo que equivale a afirmar que lo espiritual se alimenta de lo temporal y lo temporal está constantemente iluminado por lo espiritual. Lo humano es para Mounier, en continuidad con Péguy, la más próxima vía hacia Dios.

Afirma Mounier, que Péguy:

“sabía que en el orden natural de este mundo el espíritu nunca está separado de una materia y el conocimiento natural quiere que sea del empuje de lo particular de donde surja la contemplación de lo universal”²⁵.

Esta aportación de la fe cristiana a su filosofía será uno de los ejes del pensamiento y del método personalista, el armonizar pensamiento y acción²⁶, Verbo y carne, espíritu y materia.

De aquí parte, como venimos subrayando desde distintos prismas, la aproximación de Mounier a los materialismos, en los que quisiera encontrar la esencialidad de las urgencias materiales, y la necesidad de armonizarlas con el espíritu, en un sentido encarnacionista.

“Tendremos nuestra propia manera de ser «marxistas»: ésta consistirá en reencontrar la universalidad de la encarnación y en darle nuestra presencia”²⁷.

Acude a la teología de la Encarnación, como aquel ámbito especulativo por excelencia, que se da en la historia, para explicar la condición humana encarnada.

“Que la condición humana sea la condición de un ser encarnado, en ningún sitio este resultado del análisis reflexivo recibe un soporte tan sólido, con tantas posibilidades de extrapolación, como en la religión del Verbo Encarnado”²⁸.

²⁵ *Ibid.*, 132-133.

²⁶ Cfr. el estudio de U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990.

²⁷ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 453.

²⁸ E. MOUNIER, *Personalismo y cristianismo*, Obras completas t. I. Sígueme, Salamanca 1990, 897.

La filosofía cristiana, frente al platonismo ha defendido un concepto de persona como una sustancia completa, unidad de alma y cuerpo. Tras el realismo medieval ha sido el pensamiento cartesiano, siguiendo la mentalidad del nominalismo bajo-medieval, el que ha vuelto a fracturar esta unidad sustancial. El resultado de este rechazo del realismo por la Modernidad ha dado lugar a:

“Dos aventuras sin salida, a saber, la aventura de una materia al servicio exclusivo de la técnica que desarrolla ciegamente una virtuosidad sin finalidad, pronto dominada por pasiones tranquilas o inquietas, pero igualmente feroces, del confort y del poder; y la carrera de un espíritu desencarnado, sin objeto, sin memoria, puntilloso de su independencia, deslumbrado por el éxito de la ciencia y de la técnica, y dándose a sí mismo, por mimetismo, la imagen de un mecanismo para construir conceptos sin objeto, cada vez más sutiles; o bien entregándose a unos sueños venidos, sin saberlo, de la oscuridad de esta carne rechazada; o, simplemente, dándose a la elocuencia”²⁹.

Mounier es continuador, en esta recuperación de la tradición encarnacionista, que procede de Maine de Birán. Cuando habla Mounier del cuerpo humano, lo explica como una continuación del universo en cada persona.

“Pensemos en este vasto cuerpo que nos propone el universo. A él también estamos íntimamente mezclados, desde la influencia de los elementos sobre nuestros humores hasta los ritmos de la vida que laten bajo nuestra piel en unión con él, en esta película de materia organizada que ponemos a nuestro servicio... Vinculado a un universo, yo soy aún un ser vivo en el tiempo.... Pero esta transfiguración, que nosotros debemos mantener, no arranca el tiempo a su esencia progresiva. La Encarnación, que le da una promoción infinita, le confirma al mismo tiempo en su realidad”³⁰.

Después de considerar la teología de la encarnación, Mounier quiere asentar en ella la esencialidad de las urgencias materiales. Hace una nítida crítica a los *espiritualismos desencarnados* que han dado lugar a las tiranías de la materia.

²⁹ *Ibid.*, 897.

³⁰ *Ibid.*, 899-900.

“Rechazamos toda solidaridad con ese «espiritualismo» combatido por Marx, y demasiado ligeramente asimilado por él en el fuego de la acción a toda forma posible de espiritualismo, y sobre todo a la pura tradición cristiana. El espiritualismo burgués, ya lo hemos dicho en estas páginas, es el rechazo del contacto con el ser, el rechazo de la presencia de espíritu (más profundo aún que el acto). Marx, al atraer la atención sobre las condiciones materiales de la vida del espíritu y sobre sus servidumbres actuales, ha servido a la verdad contra el espiritualismo inhumano, aun cuando la ha comprometido de inmediato en una reacción sistemática”³¹.

Mounier aclara su postura, en medio del pleno materialismo científico de su época, acentuando la *primacía de lo espiritual*, y de la *técnica de los medios espirituales*. El hombre ha de ser liberado de la obsesión por la acumulación material, para poder abrirse a otros valores por esencia superiores y que posibilitan el máximo de posesión de sí. Pues sólo se posee realmente lo que se entrega; y sólo puede darse el que se posee.

3.1.5. Teología y doctrina de la propiedad

Otro aspecto de la realidad personal que desarrollará Mounier es el referido a la propiedad, como actualización de la encarnación del espíritu humano en relación a los bienes materiales.

El hombre necesita poseer para vivir, pero eso no significa poner su vida al servicio de la posesión, que le degradaría: el poseedor se convierte en poseído. La propiedad es, por el contrario, la que garantiza una existencia digna, respeta la tierra, generaliza el reparto y liga libertad y solidaridad, evitando la miseria.

En su obra *De la propiedad capitalista a la propiedad humana (1934)*, Mounier desarrolla principalmente su filosofía personalista.

³¹ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 453.

Al describir su teoría hace algunas precisiones.

“El problema de la propiedad, antes de ser un problema de bienes a repartir, es el problema de una situación humana. Es menos un problema de las propiedades que un problema del propietario”³².

Se detiene en analizar la degradación a que puede llegar la posesión de los bienes económicos en el mundo moderno, partiendo de su definición del “tener” como:

“...un sustituto degradado del ser. Se tiene lo que no se puede ser, pero no se lo tiene con posesión humana más que en la medida en que se trata de estar con ello, es decir, de amarlo. El mal burgués quiere tener para evitar ser”³³.

La persona queda limitada continuamente, por los objetos, los individuos, las masas, que alimentan un deseo de lo otro, y a la vez la exigencia de no perderse en ello totalmente. Se quieren objetos y a la vez, la propia libertad, lo que es claramente contradictorio. La propuesta de Mounier, en la línea general de su pensamiento, es la de integrar estas dos posiciones extremas que han sido radicalizadas en la Modernidad.

Expone las etapas de degradación de la posesión:

“la posesión-conquista... en los valores más sumarios de la victoria y del éxito, en fin, de la dominación y de la exclusividad, que anuncian la coronación de la victoria, puesto que tienden a instalar una seguridad indiscutida sobre un objeto perfectamente sometido. El capitalismo ha favorecido tal coronación utilizando las facilidades del mecanismo que multiplican los objetos de posesión y su acceso, sobre todo inventando la fecundidad del dinero, que multiplica sin fin los medios de poder. Entonces, cuando las conquistas se han hecho muy fáciles, nos deslizamos a la posesión-disfrute, este disfrute pasivo que se niega a elegir o ser fiel para dejarse poseer por el objeto más de lo que él posee a éste... Cuando el poseedor está totalmente poseído, se degrada en la posesión-confort. El ideal del bien deseable es entonces el bien mecánico, impersonal, distribuidor automático de un

³² *Ibid.*, 323.

³³ *Ibid.*, 323.

placer sin excesos ni peligros (arquetipos: la máquina y la renta). El ideal de la posesión se ha convertido en costumbre pasiva, recubierta de un sentimiento de seguridad y de inviolabilidad: el poseedor poseído. Toda realidad llega a desvanecerse de la posesión y del objeto poseído; el perfecto propietario en moral burguesa ya no se aferra sino al prestigio de una posesión vacía y a los derechos que ella le confiere. Es el estadio que llamaremos de la propiedad-consideración, y luego de la propiedad reivindicación”³⁴.

La verdadera posesión, afirmará Mounier, es acoger un mundo de cosas ordenado al desarrollo de las personas y no condicionar las personas a las cosas. Por eso sólo “se posee lo que se da”, pues el don libera al que lo entrega de las limitaciones de lo dado:

“Eso equivale a decir que sólo se posee lo que se ama. Hay que ir hasta el fin, pues el amor mismo tiene sus retrocesos egoístas. Sólo se posee aquello a lo que uno se entrega, y en ciertos casos no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da”³⁵.

La finalidad de la propiedad, tiene su cumplimiento consigue su meta, en la inserción de la persona en la comunidad. De la que dice:

“la propiedad no está hecha ni para el «individuo» ni para la «sociedad», sino para la persona y las comunidades que la realizan. La propiedad es una función a la vez personal y comunitaria. Tal es la regla de su uso. Estas dos funciones se interpenetran en una posesión puramente espiritual”³⁶.

Mounier expone los que a su juicio son los obstáculos del capitalismo en relación a la propiedad personal.

“En primer lugar desposee al trabajador asalariado de la garantía legítima, de la propiedad legal y del dominio personal de su trabajo. Desposee al empresario libre de su iniciativa en beneficio de los trust centralizados. Desposee al director técnico del dominio de su empresa bajo amenaza permanente de las decisiones de la especulación y

³⁴ *Ibid.*, 324.

³⁵ *Ibid.*, 324.

³⁶ *Ibid.*, 325.

de las ententes financieras. Desposee al consumidor de su poder de compra, apoderándose regularmente del ahorro mediante especulaciones catastróficas. Todo ello en beneficio de dinero anónimo e irresponsable”³⁷.

Frente a estas deformaciones, propone una *economía personalista* que regule la ganancia por el servicio realizado en la producción, la producción por el consumo, y el consumo por una ética de las necesidades humanas situadas en la perspectiva total de la persona³⁸.

Al referirse a la propiedad en relación al Estado y a la persona aclara Mounier que:

“El Estado no tiene dominio sobre las cosas. Sólo poseen las personas individuales o las personas colectivas naturales. El Estado no es una persona colectiva, sino un árbitro entre las personas colectivas y las individuales. No ha de poseer... Su cometido normal es estimular, dirigir, vigilar, contener, arbitrar, y su cometido excepcional relevar al individuo o a una colectividad que fallen, pero con la decisión de esfumarse lo más pronto posible y preparar un orden que prevenga los fallos. Por tanto, no pensamos que el Estado pueda mañana desposeer sistemáticamente a los usurpadores afirmando en su provecho un derecho de propiedad anterior a la usurpación de aquellos. El Estado no es parte civil contra las personas; la parte civil son las personas, y el bien común, del que el Estado no es más que tutor”³⁹.

Ahondando en la influencia que la teología tiene en los planteamientos de Mounier sobre la propiedad, es significativa la aportación que recoge de la encíclica *Quadragesimo Anno*, al afirmar que:

“los bienes, cuya libre posesión es así reconocida al poseedor, no tienen más que dos títulos de legitimidad

³⁷ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Obras tomo I. Sígueme, Salamanca 1990, 696.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, 696.

³⁹ E. MOUNIER, *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, Obras tomo I. Sígueme, Salamanca 1990, 570.

para ser adquiridos: la ocupación de un bien sin dueño y el trabajo”⁴⁰.

Apoyándose en Tomás de Aquino afirma que la asignación de las cosas a unos o a otros no viene determinada intrínsecamente por las cosas que correspondan más bien a este que aquel, sino que están hechas para todos.

En continuidad con la encíclica *Quadragesimo Anno*, afirma que:

“Su pertenencia a tal o cual propietario es una decisión de los hombres, depende de las condiciones de tiempo y lugar, y sobre todo, no es conforme al orden sino a condición que satisfaga todas las exigencias del derecho natural”⁴¹.

A estas afirmaciones añade la importancia que la doctrina cristiana otorga al uso dado a los bienes que poseemos. Esta se puede resumir en que:

“El uso de los bienes es común de derecho natural, y la exclusión del otro, necesaria en la administración de esos bienes, se torna ilegítima en ese uso”⁴².

Para Mounier el fundamento de la propiedad es inseparable de la consideración de su uso, de su finalidad. Y este uso solo se lo puede dar una persona individual, centro indivisible de creación y de acogida, que establece una especie de filiación sobre las riquezas que le rodean. Por el contrario no puede dárselo la persona tal como la conciben las doctrinas materialistas, que la reducen a mero consumidor. El pensamiento moderno ha desconectado al individuo de cualquier universo moral, de cualquier orden en que él tenga participación y sentido:

“ha puesto frente a frente riquezas inertes, pasivas con una pasividad sin aspiraciones, vacío prolífico, y unos

⁴⁰ *Ibid.*, 538.

⁴¹ *Ibid.*, 539.

⁴² *Ibid.*, 541.

individuos reducidos a simples posibilidades de deseos, sin vínculos ni jerarquía”⁴³.

A esto añade la necesidad de plantear el problema de la propiedad en relación a las comunidades intermedias en las que se despliega la actividad de la persona. Y en este sentido afirma que:

“La propiedad, como se dice a veces, tiene una doble función individual y social. Yo preferiría que se dijese personal y comunitaria, pues lo individual es cosa de la reivindicación, lo social es cosa de la opresión, y ambos son cosa de la fragmentación, y por tanto de la materia”⁴⁴.

Resalta Mounier la importancia primordial que otorga Tomás de Aquino a esta ley del uso común, que nos recuerda que los bienes de la tierra están destinados al hombre en general.

Todo el fundamento teológico de la doctrina de la propiedad está justificado en base a que para él:

“la doctrina cristiana (de la propiedad) es la única que ofrece un conjunto completo y matizado y que no ha pactado en su rectitud original con las desviaciones liberal y capitalista”⁴⁵.

A lo largo de toda su obra es patente la importancia que otorga a la fe cristiana y el gran servicio que está puede prestar al hombre. Su postura en relación a los no creyentes es de respetuoso diálogo, en el que deben tenerse en cuenta las aportaciones que estos pueden hacer en la dirección de dignificar a la persona.

El concepto mounieriano de propiedad puede quedar encuadrada en esta afirmación:

“Nada más significativo de la decadencia de una noción, que esta expresión (propiedad) que congela un acto vivo en la inmutabilidad, la impenetrabilidad y la pasividad de la materia. No se posee más que aquello que se da. Ese bien

⁴³ *Ibid.*, 510.

⁴⁴ *Ibid.*, 531.

⁴⁵ *Ibid.*, 532.

espiritual que lo une todo dejando distintos aquellos a los que él une es el amor. Sólo se posee aquello que se ama... El amor sólo se consume con la donación. A las cosas, que la ley de degradación y de envejecimiento arrastra por la pendiente de la materia, les tenemos que aportar, sustituyendo a la causalidad creadora, la superabundancia, que es la ley propia del espíritu”⁴⁶.

3.1.6. El optimismo cristiano y los problemas de la política internacional

Otro ámbito de la realidad personal en el que la aportación de fe cristiana puede ser positiva es el de la política internacional. El método *encarnacionista* está presente en sus afirmaciones sobre este tema.

En primer lugar dirá que:

“La concepción abierta y ya comunitaria de la patria y de la nación, diseña por anticipado el lugar que ocupa en la doctrina católica la realidad de la comunidad internacional. Esta comunidad no es simplemente contractual. «En la medida en que la sociedad política internacional se organiza, corresponde a la autoridad que la rige controlar la fidelidad de los diversos Estados a las exigencias del bien común universal. Mucho más le corresponde juzgar si los actos de los Estados particulares respetan los derechos de la persona humana y de las minorías nacionales”⁴⁷.

Se condena, pues, la pretendida soberanía absoluta de los Estados, pero una vez aceptada la realidad de la comunidad internacional, afirma que:

“los católicos podrán discrepar con toda libertad de juicio sobre la oportunidad, la pureza, las posibilidades o los errores de tal o cual institución internacional. Pero que la autoridad unánime de los teólogos y de la filosofía social cristiana está comprometida en la afirmación de una sociedad natural de naciones, en la consecución de una «asociación universal concreta del género humano»

⁴⁶ *Ibid.*, 520.

⁴⁷ E. MOUNIER, *Los cristianos ante el problema de la paz*. Obras completas, t. I. Sígueme, Salamanca 1990, 954.

(Taparelli), en la elaboración de un derecho internacional natural y de instituciones de jurisdicción internacional, eso es imposible negarlo y mantener aún el nombre de cristiano. Aquí ya no se trata de libres opiniones de los católicos, se trata de la unanimidad del propio catolicismo”⁴⁸.

Un problema muy presente a lo largo de toda su obra es el de la guerra, y los conflictos internacionales. Acude a la doctrina católica que aborda estos temas, para ofrecer vías de solución desde el prisma cristiano. Despliega un elenco de fuentes autorizadas en materia de guerra y paz, que le inspiran.

“La teología, tan completa como desconocida, elaborada por los jesuitas y los dominicos españoles del siglo XVI, sobre todos los problemas de la sociedad internacional y de la colonización (Vives, Vitoria, Soto, Suárez); después la obra de Taparelli, a comienzos del siglo XIX; y finalmente las encíclicas pontificias, principalmente las de Benedicto XV y las de Pío XI; también hay que señalar una importante consulta escrita de ocho teólogos de diversos países reunidos en Friburgo en 1931 sobre la Paz y la guerra”⁴⁹.

El optimismo cristiano aporta a estas cuestiones de política internacional, criterios que se alimentan de la reflexión teológica. Frente al móvil político del prestigio que determina las relaciones internacionales, la doctrina cristiana fomenta la virtud de la benevolencia. En este sentido va la petición de Benedicto XV en 1917, pidiendo la abolición del reclutamiento militar general y obligatorio.

Hace mención también Mounier a las condenas de otros pontífices a la *paz armada*.

“León XIII en el año 1894, Pío X en 1911, y Pío XI en 1931, los cuales denuncian las aplastantes cargas que hacen sufrir a las finanzas del Estado y de los ciudadanos...La multiplicación amenazante de los ejércitos es incluso más propia para excitar que para suprimir las rivalidades...Por eso es necesario buscar a la paz unos

⁴⁸ *Ibid.*, 954.

⁴⁹ *Ibid.*, 955.

fundamentos más firmes y más en relación con la naturaleza”⁵⁰.

Subraya Mounier el respeto a los tratados internacionales solicitado por los pontífices, reafirmando la obligación inviolable de guardarlos⁵¹. También hace mención de la denuncia del imperialismo económico, como fuente de conflictos internacionales. En concreto la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) muestra la conexión entre el imperialismo económico y las guerras en que se embarca el imperialismo internacional.

“El nacionalismo e incluso el imperialismo económico por una parte y el internacionalismo o imperialismo internacional del dinero por otra, son igualmente funestos y detestables. Con éste, allí donde esté el interés está también la patria; (con aquél), los diversos Estados ponen sus fuerzas y su poder político al servicio de intereses económicos de los nacionales, (o) se aprovechan de su fuerza y de su poder económico para zanjar sus diferencias políticas. Conviene (pues) que las diversas naciones, tan estrechamente solidarias e interdependientes en el orden económico, pongan en común sus reflexiones y sus esfuerzos por acelerar, aprovechando compromisos e instituciones sabiamente concebidas, el advenimiento de una bienhechora y afortunada colaboración económica internacional”⁵².

Señala como desde 1919, los pontífices han advertido sobre el peligro de la carrera de armamentos, proponiendo que la fuerza material de las armas sea sustituida por la fuerza espiritual del derecho, y han insistido en el desarme como el único medio de evitar el peligro de la guerra.

A esta doctrina integral de la paz, Mounier añade la doctrina de la *guerra justa*, que expone en las siguientes condiciones para que se pueda dar.

“debe ser primeramente pública, declarada por la autoridad legítima, de acuerdo tanto como sea posible con el pueblo. Debe, en segundo lugar, tener una causa justa,

⁵⁰ *Ibid.*, 956.

⁵¹ Mensaje de Pío X, 11 de febrero de 1906.

⁵² *Ibid.*, 957.

a saber, la reparación de una injusticia grave; además, el motivo de la guerra no sólo ha de ser justo en sí, sino además proporcional a los riesgos y a los males que la guerra puede acarrear. La guerra debe, en tercer lugar, ser hecha con intención recta, es decir, no ser emprendida y conducida más que con vistas a la paz, y a una paz justa. En fin, no está justificada más que si aparece como el único medio de reparar la injusticia. Precisemos que esas condiciones forman un bloque indisociable; la falta de una sola de ellas basta para tachar de ilegítima una guerra”⁵³.

Pero matiza en relación a las reflexiones de los teólogos reunidos en Friburgo (1931, para tratar sobre la paz y la guerra), que las circunstancias de la Edad Media en que surge esta doctrina, no son las actuales, aunque constata que en relación a los conflictos no se ha avanzado mucho y podría seguir considerándose válida, dada la debilidad en la que siguen estando las instituciones internacionales.

Aplicando esta doctrina a las actuales circunstancias afirma en sintonía con los teólogos de Friburgo que:

“la guerra que un Estado desencadenara por su propia autoridad sin haber recurrido previamente a las instituciones jurídicas existentes no podría ser un procedimiento legítimo. Parecería condenable, no solamente en Derecho Público, sino ante la conciencia... Con mucha más razón no podría ser un procedimiento legítimo la guerra moderna, la guerra tal y como se la entiende y practica hoy. Pues esta guerra, por su técnica y por una especie de necesidad que debe a su propia naturaleza, entraña tan grandes ruinas materiales, espirituales, individuales, familiares, religiosas, y alcanza a ser tal calamidad mundial, que deja de ser un medio proporcionado al fin, al único fin que sólo podría eventualmente justificar el empleo de la fuerza, a saber: La instauración de un orden más humano y la paz”⁵⁴.

De lo expuesto se concluye que las posibilidades de una guerra justa que se adecuen a la definición escolástica, son cada vez menores.

⁵³ *Ibid.*, 959.

⁵⁴ *Ibid.*, 961.

Por último aborda la doctrina de la *guerra de legítima defensa*. En relación a este caso se apoya en la doctrina de Pío XI que afirma:

“el derecho de defensa tiene unos límites y unas moderaciones que debe guardar con el fin de que la defensa no sea culpable”⁵⁵.

Las complejas formas del Estado en la Edad moderna, han hecho cada vez más difícil la reflexión teológica en relación a estas cuestiones de política internacional. Este modo de reflexión permanece atento al desarrollo de las condiciones históricas, en consonancia con el principio encarnacionista, permaneciendo inalterado en sus planteamientos fundamentales.

3.1.7. El método de “personalización”

Los rasgos fundamentales del método específico de la filosofía personalista, los expone Mounier en el *Manifiesto al servicio del personalismo*.

Ante todo debe comprometerse al máximo, en transformar la realidad a la luz de los principios asumidos. El personalismo es un modo de pensar y vivir. Frente al liberalismo que ha disociado a la persona en espíritu y materia, ideal y real, reduciendo la conciencia de lo real al pragmatismo de la acción improvisada, propone las siguientes pautas:

“Tomar conciencia de todo aquello que es instintivo o interesado en mis adhesiones y mis repugnancias...enfrentarse a los mitos de las ideologías de soluciones, de orden lógico, que no deja margen a la ignorancia, al riesgo, a la libertad... Que toman la necesidad de la certeza por la necesidad de la verdad... Dar primacía a las actitudes rectoras sobre las soluciones aprendidas... Meditar pausadamente, ser antes que obrar, conocer antes que actuar”⁵⁶.

⁵⁵ Pío XI, alocución a la enfermeras católicas, 27 de agosto de 1935.

⁵⁶ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 745-745.

Esta revolución espiritual precisa fundamentarse en la inteligencia como principio de la acción, aunque no sea una revolución de intelectuales. Afirma:

“La revolución personalista, entre la espiritualidad de la persona, el pensamiento, y la acción, reanuda el vínculo interior que el idealismo había cortado, y que el marxismo se niega a restablecer. A fuerza de haberse refugiado en el pensamiento y de haber suspendido su juicio, el idealismo ha extendido la creencia de que el pensamiento es inútil para la acción, de que la búsqueda de la verdad es una distracción, y no un acto. La acción ha proseguido desde entonces su camino a ciegas y los hombres se han puesto a pensar con todos sus poderes confusos, con sus datos heredados, con sus reflejos, con sus gestos, con sus emociones, menos con el pensamiento. Ya no hay lenguaje común, ni palabra que diga lo que quiere decir, ni explicación que no embrolle aún más las mentes”⁵⁷.

Se propone corregir estos aspectos negativos que conducen a la confusión, alentando los elementos de unidad y los de pluralidad, con esfuerzo, autocrítica y la voluntad de comprender a las personas, una a una.

El método personalista propicia una convergencia de voluntades y se pone a su servicio, sin interferir en su diversidad, para buscar los medios de pesar eficazmente en la historia, en orden a edificar una civilización centrada en la persona.

El personalismo no aporta soluciones definitivas, sino que aúna esfuerzos, que tienen consecuencias económicas y políticas, pero que pretende sustancialmente la reconstrucción en profundidad de toda una civilización.

Esta revolución se sirve de una técnica proporcionada a los fines que se propone:

“Una técnica de los medios espirituales. Una ascesis de la acción basada en las exigencias primarias de la persona. La acción personalista supone: el sentido de la meditación y del retiro necesarios para librar la acción de la agitación.

⁵⁷ *Ibid.*, 747.

Y el sentido del desposeimiento, que es una ascesis del individuo”⁵⁸.

Finalmente recogemos una afirmación de Mounier que nos ilustra acerca de la relación fe-razón :

“las exigencias temporales del personalismo no son en rigor apremiantes más que si la persona es ontológicamente trascendente a lo biológico y a lo social, y solo una metafísica cristiana asegura esta trascendencia”⁵⁹.

3. 2. Conflictos y problemas subyacentes

A lo largo de lo ya expuesto aparecen conflictos subyacentes que afectan a todo el pensamiento de Mounier, y que, por otra parte son los mismos problemas latentes a principios del siglo XX cuando se gesta esta nueva filosofía. El estudio de estas tensiones especulativas nos ayuda a valorar en mayor medida su contribución a la solución de estas tensiones filosóficas seculares.

3.2.1. El conflicto agustinismo-tomismo

3.2.1.1. La reflexión agustiniana

Desde el punto de vista del concepto de reflexión, San Agustín es el maestro de la interioridad, de la autoconciencia, del *contemptus mundi* y de las “dos ciudades” entendidas no como

⁵⁸ *Ibid.*, 751.

⁵⁹ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 856.

una dualidad de ámbitos autónomos, sino en términos morales. La ciudad de Dios se guía por el desprecio de sí y amor de Dios y a la inversa, la ciudad terrestre tiene por norma el desprecio de Dios y el amor propio.

Reflexión, en San Agustín, es un término de muchos matices: gnoseológicos, morales, ascéticos.

El lado subjetivo y “personal” de su concepción, que por otra parte esta configurado sobre la teología de la Trinidad y sobre el concepto de “conversión”, va a influir en Mounier.

La reflexión agustiniana es una “conversión” o el inicio de la misma en la línea socrático-platónica en la que abundará más tarde el neopitagorismo y el neoplatonismo. Es la luz de Dios, por tanto la Belleza divina la que “hace reflexionar”, a partir de los aspectos negativos de la vida contingente y finita.

No queda todo en una conversión filosófica, según el modelo socrático, sino que respetando la estructura de este modelo, la reflexión sabe de donde viene y a donde va, viene de Dios y vuelve a Dios. El mundo hace el papel de apeadero, de estación intermedia y provisional.

3.2.1.2. La reflexión derivada en Tomás de Aquino

Si el proceso circular típico del Neoplatonismo, permite encuadrar el concepto agustiniano de reflexión, en Tomás de Aquino, la idea central le corresponde al concepto de “naturaleza”. Los dos conceptos son griegos, el primero aparentemente, más dinámico, el segundo más estático. Sin embargo, el dinamismo del misticismo agustiniano se puede transformar en inmovilismo, mientras el aparente fijismo tomista lleva dentro de sí el dinamismo del concepto aristotélico de sustancia que sigue, para estructurar su metafísica en realidad, un modelo vivo e incluso biológico.

El *De anima* es un libro de física, puesto que la *Physis*, consiste en el crecimiento propio del ser vivo. Todo lo que tiene

vida tiene Physis desde la planta más elemental hasta Dios. Esta noción común de Physis, en latín “natura”, es el concepto clave del aristotelismo que hereda Tomás de Aquino.

En el libro III del *De Anima*, en donde desarrolla la concepción sobre el alma intelectual, sobre el *nous*, Aristóteles no habla de reflexión sino de abstracción. La abstracción es el procedimiento gracias al cual el entendimiento humano que es esencialmente en potencia, se mueve a comprender los aspectos inteligibles que las imágenes ocultan, ese movimiento del aprender la verdad intelectual tiene una causa o motor que el Estagirita denomina “entendimiento agente”. La definición de entendimiento agente es muy fuerte: “la verdad en acto de todos los inteligibles”. Esa definición que recogerá Tomás, supone un innatismo, un principio a priori indudable. Es decir, el ser humano lleva dentro de sí la luz de la verdad, la inteligencia, que no se deja engañar por las imágenes aparentes y que permite desvelar en ellas la ley inteligible.

Este planteamiento que prolonga Tomás de Aquino, conecta paradójicamente con la idea agustiniana de la verdad interior. La razón está en el origen socrático de ambos pensamientos, Sócrates es el verdadero referente.

En el *Menon*, Sócrates demuestra que el esclavo ya llevaba en su interior el teorema de Pitágoras, solamente que no lo recordaba, la enseñanza le hace recordar, le hace comprender que la verdad, para salir a la luz necesita de la reflexión.

Desde un punto de vista técnico la noción de reflexión derivativa del Aquinate, descarta todo amago de reflexión originaria al estilo del idealismo moderno, a partir de Descartes, pero no suele caerse en la cuenta que la reflexión tiene en Tomás de Aquino un lado originario, un a priori, el entendimiento agente, que es algo divino puesto que es la verdad en acto. La verdad pues no está tanto fuera como dentro. Sin recaer en el platonismo, Tomás mantiene que en todo lo existente hay verdad⁶⁰, incluso en la sensación, pero se trata de grados

⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Qu. Disp. De Veritate*, Roma, Leonina, vol. XXII, 1970, I,1.

inferiores de verdad. La verdad plena está dentro de nosotros en la inteligencia y para usar de la inteligencia hay que desengañarse de las imágenes que sería la modulación fenomenológica⁶¹ de la teoría de la abstracción.

Esa reflexión hacia la luz interior, no suele comprenderse por la obsesión general por una concepción naturalista del aristotelismo que olvida que la naturaleza fundamental es interior, divina y además es autoconciencia, pensamiento de pensamiento⁶².

3.2.1.3. Las diversas manifestaciones del conflicto desde la perspectiva personalista.

Por un lado la tradición agustiniana representa en palabras de Mounier:

“un sentido tan vivo de abrasamiento de todas las cosas por la gracia de Dios, que tiende a consumir la naturaleza en el fuego devorador de la sobrenaturaleza, y toda realidad viviente en la unidad y la aspiración del *coelum*, sin que nada pueda sustraerse a ello. Si la persona ni tiene otro interés próximo ni otro modo de realidad que su aspiración hacia Dios, no queda ya lugar para lo profano, ni para su gobierno”⁶³.

Esta estructura mental apenas deja autonomía a lo profano y determinará, en ocasiones, el teologismo y el régimen teocrático derivado del *agustinismo político*. Este deslizamiento de lo teológico en lo político ha absorbido el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia.

En este conflicto entre naturaleza y sobrenaturaleza, las posiciones cristianas fundamentales están representadas por

⁶¹ Cfr. el estudio de U. FERRER, *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca, 1992.

⁶² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII. Espasa Calpe, Madrid 1981.

⁶³ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 879.

Tomás de Aquino y Agustín de Hipona. Entre ambos hay gran sintonía y a la vez unos presupuestos filosóficos muy diversos.

Agustín se mueve con soltura en el platonismo cristiano mientras que Tomás se centra en la tradición aristotélica.

A pesar de las diferencias de método y mentalidad, Mounier es consciente de la proximidad entre estas dos posiciones afirmando que:

“Aunque siendo el principal artífice de cada operación, de toda creatura, Dios ha dado, sin embargo, a la persona un poder de actuar que le permite afirmarse como verdadero autor de su acción. La apreciación de los límites de este poder ha variado entre los teólogos. El tomismo le ha concedido el máximo. Y se ve a los mismos agustinianos, que tienden a disminuir la actividad propia del hombre, sostener enérgicamente esta posición fundamental”⁶⁴.

Mounier está convencido de la necesidad de una metafísica y una antropología que fundamente la doctrina personalista. Su crítica, por un lado critica los idealismo que reducen la verdad a la conciencia pero también lo hace con los materialismos que ignoran el valor de la conciencia personal. El conocimiento de la persona lleva un elemento de misterio que le hace inaccesible al objetivismo científico.

“constituida por la vida de una intención divina singular prolongándose en un diálogo inexpresable de anticipos y respuestas entre una voluntad libre y la insondable acción de la Providencia, su cumbre será por definición inaccesible y su esencia inexpresable”⁶⁵.

Tanto el agustinismo como el tomismo coinciden en esta actitud fundamental. El conflicto surge al entrar en las aplicaciones a los distintos espacios en que se desenvuelve la vida humana.

La tradición agustiniana en el ámbito político:

“se ha creído en el deber de concluir que la institución política está vinculada al pecado original, de modo que ella

⁶⁴ *Ibid.*, 856.

⁶⁵ *Ibid.*, 856.

no pertenecería a la condición humana más que exteriormente y por accidente”⁶⁶.

Mientras que la tradición tomista afirma que:

“La autoridad civil ha seguido siendo la misma bajo la ley de la gracia”⁶⁷.

Refiriéndose a la doctrina sobre el Estado y su finalidad, Mounier afirma que la corriente tomista asigna al Estado:

“una «naturaleza» individual y colectiva que, aunque íntimamente subordinada a lo sobrenatural (y en ello consiste el legado inalienable del agustinismo), tiene, sin embargo, su valor propio y constituye un orden determinable, aunque siga inacabado y abierto”⁶⁸.

Se puede constatar que la articulación entre orden natural y sobrenatural, encierra tensiones y que se corre el riesgo de caer o en el teocratismo o en el naturalismo laicista, proponiendo como solución:

“ver allí (en el Estado) más bien un intermediario, un universo de enlace entre la animalidad y la espiritualidad. Es el lugar mismo del derecho. De este orden proceden el Estado y su finalidad. El Estado no es un ministro de Dios, es una sociedad natural destinada a asegurar un bien común temporal. Su fin no es la felicidad sobrenatural de las personas, sino su felicidad política”⁶⁹.

Mounier va a defender la tesis tomista por la cual el poder público no considera la felicidad eterna como su fin específico, ni la Iglesia, persigue en esta vida la felicidad temporal de sus miembros⁷⁰.

El Estado, pues, es autónomo y fomenta la libertad personal dentro del ámbito temporal subordinado al fin último propio de la

⁶⁶ *Ibid.*, 881.

⁶⁷ *Ibid.*, 882.

⁶⁸ *Ibid.*, 882.

⁶⁹ *Ibid.*, 883.

⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q.3 a.2 ad 3.

política que es la conservación de la paz interior y exterior y de la justicia legal que es la que concierne a la realización del bien común⁷¹.

Mounier defiende el servicio que ha hecho la Iglesia a la libertad de los hombres en lo espiritual moderando la fuerza expansiva a los Estados, aunque a veces haya podido, ella misma excederse.

El personalismo afirma la necesidad del pluralismo institucional, salvando la necesaria cohesión de la ciudad, adaptándose con flexibilidad a las distintas familias ideológicas que la componen. Y en esta línea propone la conveniencia de que:

“Sería necesario en nuestra época un nuevo santo Tomás o un nuevo Suárez para extraer de las dificultades que ella plantea, la teología de esta ciudad nueva”⁷².

Se observa la influencia directa del primer ensayo que realizó Maritain en su obra *Humanismo integral*⁷³.

Para Mounier el desarrollo de la civilización toma sentido si el ejercicio progresivo de la libertad, conlleva inseparablemente, un adecuado enriquecimiento espiritual.

“Al liberalismo, y al espíritu totalitario, el catolicismo opone una actitud cuyos elementos constituyentes no han alcanzado quizá al mismo tiempo la conciencia histórica de sus exigencias y de su solidaridad, pero que son inseparables: Un compromiso total, en una liberación continua”⁷⁴.

La persona es por voluntad de Dios un cierto absoluto ontológico en el orden de la naturaleza, perfeccionada además por la vida de la gracia, es llamada al infinito, sin olvidar todas las

⁷¹ Cfr. E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 883.

⁷² *Ibid.*, 884.

⁷³ Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999.

⁷⁴ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 885.

servidumbres de tiempo y lugar, a que está sometida en la historia. En la antropología católica, dirá Mounier:

“el hombre que ella nos presenta es un ser cuya naturaleza no ha sido radicalmente viciada, ...aunque en la intimidad de esta naturaleza lleva una profunda herida ontológica que, ...la ha dejado en sus mismos atributos como aquejada de una debilidad que sólo la gracia puede volver a alzar”⁷⁵.

De este modo se opone a las utopías del optimismo moral y social y a los pesimismos rigurosos herencia del luteranismo. Proponiendo como postura razonable un humanismo político siempre inquieto, abierto al debate legítimo entre agustinistas y tomistas.

La noción en liza es la de “naturaleza”. Para la tradición tomista :

“no posee nada que no proceda de Dios, pero una vez constituida por Dios y asistida por Él contiene en sí misma la razón suficiente de sus aspiraciones; que una única forma no puede unirse más que a una única materia de manera que, cuando están unidas, la materia ha satisfecho completamente el apetito de la forma, la forma agota íntegramente todas las posibilidades de esta materia, y de ella sale un ser completo, saturado, que no contiene ya en reserva ninguna posibilidad de desarrollo”⁷⁶.

Desde esta concepción de la naturaleza es fácil dar el paso a un conservadurismo integral, afirma Mounier. La concepción de “naturaleza” de Buenaventura, representante en el siglo XIII de la tradición agustiniana, es más abierta y posibilita más las iluminaciones e intervenciones de Dios.

En san Buenaventura, anota Mounier:

“la unión de una materia a una forma da impulso al compuesto, en cuanto que la forma considerada posee unas virtualidades en reserva, las razones seminales, que las materias a las que ella se ha unido no le han permitido

⁷⁵ *Ibid.*, 893.

⁷⁶ *Ibid.*, 894.

desarrollar, y que son la materia posible de una organización más elevada”⁷⁷.

Tomás de Aquino está más preocupado por determinar la constitución ontológica de la criatura, alejando toda posible tentación de endiosamiento. Mientras San Buenaventura preocupado por el mismo problema se centra más en delimitar la naturaleza de Dios que todo lo envuelve, de manera que la finitud de la criatura quede asegurada.

Estas dos mentalidades han dado lugar al naturalismo y al sobrenaturalismo. Del primero el cristianismo conserva, según Mounier:

“la afirmación del humanismo cristiano que es su alma, que mantiene contra el luteranismo, para quien la naturaleza es una masa de perdición, contra la Ortodoxia para quién ella es, en sí, un proceso de corrupción, y contra el pesimismo de los políticos “realistas”. Además la idea de que las construcciones del hombre deben fundamentarse sobre un suelo primario, sobre lo natural”⁷⁸.

El racionalismo moderno, por el contrario, reduce al hombre a razón instrumental sin límites en su creatividad y sin fundamento en la naturaleza.

La tradición tomista tiene en cuenta la voluntad humana en relación a la naturaleza, armonizando la noción griega de naturaleza con la idea cristiana de libertad creadora y de progreso.

En definitiva, será la idea católica de Encarnación continuada, la que equilibra estas dos corrientes católicas y a la que Mounier se inscribe.

La propuesta intermedia de Mounier es:

“Restaurar y profundizar con rigor la antropología y la teología, las únicas que nos darán la regla fundamental y el sentido último de toda acción de civilización, y después, sin acercamientos prematuros, sin incluir a destiempo lo

⁷⁷ *Ibid.*, 895.

⁷⁸ *Ibid.*, 895.

sagrado, cuidándose del moralismo o del simple movimiento de elocuencia que cubre el escamoteo de una dificultad, aprender su oficio de hombre de acción...con honradez y sometimiento a la realidad; tratar de plegar este dato histórico al máximo de servicio cristiano de que es actualmente capaz...ahí está nuestro realismo...lo tiene casi todo por hacer”⁷⁹.

3.2.2. El conflicto nominalismo-idealismo versus realismo

3.2.2.1. Antecedentes

El nominalismo es una corriente de pensamiento que encontramos ya en la Sofística griega. La afirmación fundamental de que lo real es exclusivamente lo individual, lleva consigo repercusiones en todos los campos de la filosofía. La negación del valor real de los universales es la mayor de todas.

En distintos planos, el nominalismo afecta al valor del lenguaje, implica el relativismo epistemológico y moral, subraya el papel de la experiencia y de la intuición sensible, es un factor de disgregación de las relaciones sociales a favor del acuerdo intersubjetivo y un largo etc.

En realidad la historia del nominalismo es la de la filosofía misma. Es uno de esos puntos “calientes” de la secuencia histórica que en cada período histórico emerge de nuevo.

Por lo que respecta a la Modernidad, el nominalismo del siglo XIV que tiene a Guillermo de Ockham como principal impulsor (*princeps nominalistarum*), parte de la concepción aristotélica de la sustancia prima como única realidad existente y por lo tanto individual. De este punto de partida surge la crítica a la metafísica, la aurora de la ciencia natural y el pensamiento moderno.

⁷⁹ *Ibid.*, 904.

3.2.2.2. Nominalismo y reflexión

Descartes, en el que recaen influencias escolásticas de la Edad Media tardía, al separar la *res cogitans* de la *res extensa*, establece un nominalismo de principio. El fundamento de la certeza es exclusivamente la intuición esencial-existencial que consiste en el *cogito ergo sum*. El “sum” de Descartes como objeto de una evidencia intelectual es un ser de pensamiento y como dirá Kant, “no es un predicado real”⁸⁰

El mundo de la “realidad exterior”, es un mundo “deducido a partir de la idea de mundo o de *res extensa*. La conclusión viene de la mano del nominalismo: Sólo podemos conocer del exterior lo que nos evidencian nuestras ideas. El exterior en sí mismo, concluirá Kant es un perfecto desconocido.

El idealismo implícito en todo el pensamiento cartesiano convierte la reflexión en una relación del yo consigo mismo, meramente “intelectual”. La moral no puede ser, en estas condiciones, objeto de verdadera ciencia y Descartes la silencia o la deja al margen como moral provisional. No hay una relación teoría-praxis de doble dirección, en donde la realidad de la experiencia proporcione datos y problemas y la reflexión lo suma y proponga soluciones.

Esta concepción lleva al teoricismo, al relativismo moral, y a una defundamentación de las instituciones sociales y políticas, tema que Descartes deja a la costumbre y a la conveniencia de no desestabilizar el orden con que cada filósofo se encuentre en su país a la hora de comenzar su búsqueda de verdad.

En la negación del valor real de la cópula⁸¹ en el juicio, se juega precisamente la posibilidad de que esa búsqueda alcance buen término.

⁸⁰ I. KANT, I. Kr.r.V. B 626.

⁸¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid 2000.

3.2.2.3. La toma de posición de Mounier

El nominalismo es un punto de vista sobre lo real que permanece históricamente inalterable y de modo progresivo en la Modernidad, Mounier se siente obligado a examinarlo.

En palabras del gran amigo y maestro de Mounier, Jaques Maritain⁸²:

“gran cantidad de tendencias –neokantianos, neopositivistas, idealistas, pragmatistas, neoespinozistas, etc.- son nominalistas y desconocen a fondo el valor de lo abstracto, de esa inmaterialidad más dura que las cosas, aunque impalpable e inimaginable, que el espíritu busca en el corazón de las cosas, de modo que abrazan el nominalismo porque teniendo el gusto de lo real, carecen del sentido del ser”⁸³.

Estas tendencias se identifican, en la época de Mounier, con el idealismo frente al personalismo definido como *realismo espiritual*.

Del nominalismo arranca la tradición idealista y que en palabras de Mounier:

“encierra el espíritu, pues todavía se le encierra, a pesar del campo que se le da, en un poder indefinido de crearse a sí mismo creando la realidad del mundo. Para ella, cuando hablamos de un objetivo real, nos engañamos con una ilusión. Proyectamos delante de nosotros nuestra conciencia futura, que imaginamos realizada en un mundo inmóvil, parecida al de nuestro conocimiento actual pero consolidado en un ideal o en un dios. ...El pensamiento es para él mismo su propio objeto, no encuentra nada, se termina en sus límites provisionales, es inmanencia pura. No hay, pues, verdad, ni grandes elecciones absolutas. Le es suficiente al espíritu funcionar bien, siguiendo ciertas reglas constitutivas, y por otra parte maleables, para concordar consigo mismo”⁸⁴.

⁸² Cfr. el reciente estudio de J. M. BURGOS, *Para comprender a Jacques Maritain*, Instituto Mounier, 2006.

⁸³ J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1963. § 2.

⁸⁴ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 199.

Para Mounier el idealista se retira de la realidad, dispensando a la persona de comprometerse en actos responsables. Además caracteriza a este idealismo el horror a la diversidad, fomentando el ideal de concentración. En política se desliza hacia una democracia que tiende a la centralización. El individuo resultante del idealismo es en palabras de Mounier:

“Trasposed al individuo la operación por la que el hombre habría inventado el absolutismo divino y ya tenéis el individuo del idealismo, un dios en miniatura, un Estado en miniatura, una abstracción sin realidad pero tan separada y amenazadora para las libertades como piensa el anarquismo a Dios o al Estado verdaderos”⁸⁵.

La concepción personalista de Mounier es de una realismo integral:

“atento a lo inferior como a lo superior, acepta e integra la existencia de las colectividades naturales y de las necesidades históricas que la técnica moral individual no tiene competencias para resolver por si misma. ...Los determinismos deben plegarse, a los fines humanos superiores, y que las mismas colectividades naturales no se consuman en sus propias leyes, sino que están subordinadas a la eclosión y a la realización de las personas”⁸⁶.

En Mounier hay una valoración matizadamente positiva del marxismo en cuanto ha supuesto una cierta aproximación de la filosofía al realismo, y lo expresa diciendo que:

“La denuncia por el marxismo del idealismo burgués y de su hipocresía social era, o habría podido ser, una aportación considerable al humanismo que buscamos...Ha tomado al hombre en su centro de miseria, por donde pasa el eje de su destino. Ha comprendido la importancia histórica del movimiento proletario y ha dado de él la primera justificación global apoyándola frecuentemente, por otra parte sin saberlo, en postulados morales más duraderos que ciertas deducciones científicas. Sobre la

⁸⁵ E. MOUNIER, *Anarquía y personalismo*. Obras completas tomo I. Sígueme, Salamanca 1990, 824.

⁸⁶ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 649.

formación de las ideologías y sobre la alienación del hombre moderno se acerca a un terreno sólido”⁸⁷.

Acepta lo que hay de aprovechable en esta “reacción materialista”, pero antepone salvar la realidad espiritual del hombre, a toda ideología. Mounier señala que el marxismo:

“no haya sabido distinguir entre materialismo y realismo y oponer a un espiritualismo desencarnado un realismo espiritual integral del que la filosofía clásica, anteriormente a su desviación idealista, le ofrecía las líneas maestras, muestra hasta qué punto era estrecha la imagen que se hacía de la realidad del hombre”⁸⁸.

En el planteamiento personalista, la vocación central del hombre no es la dominación de las fuerzas de la naturaleza, sino transfigurarlas e integrarlas en la persona. Y por ello:

“Está tan en contra de la purificación por el vacío de los idealistas como del abandono al instinto de los realistas. Se trata de dos formas de una misma relajación”⁸⁹.

3.2.3. El conflicto espiritualismo-materialismo

3.2.3.1. Antecedentes

En Francia y desde mediados del siglo XIX se desarrollan corrientes espiritualistas, que podemos considerar claros antecedentes del personalismo mounieriano. Estas corrientes son a la vez, metafísicas y con momentos místicos. Son las filosofías de Louis Lavelle, Maine de Biran, que influyen directamente en Mounier.

Al filo del 1900, el espiritualismo toma otra orientación, por un lado el intuicionismo místico de Bergson, del que ya hemos

⁸⁷ *Ibid.*, 616-617.

⁸⁸ *Ibid.*, 617.

⁸⁹ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 360.

mencionado su influencia en Mounier. Por otro lado la fenomenología sobre todo en Max Scheler, tendrá un foco espiritual y personalista muy marcado.

Todas estas corrientes se enfrentan al positivismo objetivista de las ciencias en un momento -el de la crisis del positivismo- que parece muy propicio.

Pero Mounier tiene un contacto muy intenso con el marxismo, con la óptica con que plantea las relaciones sociales y con su “metafísica” de fondo, el materialismo histórico y dialéctico.

Esta modalidad de materialismo no es menos influyente que el primero aunque a finales del siglo XX se va a fundir-*mutatis mutandis*-con el materialismo científico en un ideal común utilitarista y pragmático que subyacen en la sociedad del bienestar o de consumo.

Mounier tiene todo este frente materialista presente y su filosofía es en buena parte, toda ella en conjunto, un intento de superar la batalla del materialismo sin recaer en el angelismo que se margina de los problemas reales.

3.2.3.2. Las modalidades de la reflexión en el espiritualismo y el materialismo

En el espiritualismo, entendido en un sentido muy amplio, que incluya todas las filosofías antipositivistas que hemos mencionado, suele caer del lado del idealismo y representan para Mounier un peligro y un obstáculo no sólo a la búsqueda de la verdad sino además y consecuentemente en la búsqueda de la justicia.

De *reflexión*, en términos de *intuición vital*, habla Bergson y de *reflexión transcendental*, Husserl y Scheler. El gran problema que presentan estas modalidades de reflexión es que son poco reflexivas puesto que no piensan los problemas de la realidad natural y social sino que en el fondo sus problemas son

los problemas de la reflexión misma. Poco antes de morir Mounier, la escuela de la Sorbona, dentro del marco del hegelomarxismo-Hypolite, Wahl, etc.- intentan establecer un puente entre la dialéctica idealista y la materialista. La misma fenomenología puede ser utilizada en esta dirección como en el caso de Merleau-Ponty⁹⁰.

Este mismo autor permite enlazar con ciertas modalidades del marxismo que manejan la noción de reflexión generalmente bajo la orientación hegeliana o fenomenológica, o de ambas a la vez.

En esta línea encontramos a Sartre, a Lefebvre, a Garaudy, especialmente.

Mounier tiene que dar una respuesta al reto de estos métodos de la reflexión de los que toma, como es su habitual manera de actuar, los aspectos que le interesan. De la reflexión idealista tomará los elementos de la forma de la reflexión mientras que de la reflexión materialista, hará suyos muchos elementos de su contenido y su intención.

3.2.3.3. El personalismo como mediación entre reflexión idealista y materialista

La tensión entre espiritualismo y materialismo es otra cuestión cercana a la que acabamos de tratar, muy presente a lo largo de toda la obra de Mounier, ya desde sus escritos juveniles.

Su filosofía vuelve a ofrecerse como mediadora en este conflicto, postulando un materialismo que podríamos llamar “encarnacionista”, o “cristiano”, como solución a los espiritualismos desencarnados y a los materialismos inhumanos. La expresión utilizada por Mounier es la que resume su postura, un *personalismo comunitario*.

⁹⁰ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1994.

Establece una clara distinción entre su postura de “primacía de lo espiritual” frente a los espiritualismos, precisando aquello en lo que no consiste el espíritu:

“El espíritu no se reduce a la exaltación de las energías vitales: Raza, fuerza, juventud, disciplina, tensión nacional, éxito deportivo y trabajos públicos... el falso espiritualismo fascista, es desviar el impulso espiritual sobre las formas más grávidas y más peligrosas. El espíritu no se reduce a la cultura. Separada de toda vida interior, la cultura puede ser el juego superficial de un espíritu que no se compromete en ningún sitio y goza sin amar... El espíritu no se reduce a la libertad. La libertad de elegir su destino y los medios de realizarlo, contra todas las dictaduras espirituales, es una conquista fundamental del hombre, y no dejaremos que se ponga en duda. Pero ella sólo tiene sentido en vistas a una adhesión y sólo es un valor relacionado con la pureza y la profundidad de esta adhesión”⁹¹.

Una vez aclarados estos extremos, expone su posición a favor de lo espiritual, estableciendo una escala de valores en la que prima lo vital sobre lo material, los valores de la cultura sobre los valores vitales, y sobre todos ellos los valores de amor, de la bondad, de la caridad. Incluye en esta escala los valores específicamente cristianos que suponen la existencia de un Dios trascendente.

Esta escala de valores:

“está encarnada en unas personas destinadas a vivir en comunidad total. Quién desarrolla la persona, en esa misma medida prepara la comunidad. Inversamente, no se darán comunidades profundas y duraderas a no ser que estén compuestas por personas”⁹².

Frente a los regímenes políticos espiritualistas o materialistas, propone desarrollar las fuentes profundas de la personalidad y la comunidad, e instaurar el régimen *personalista y comunitario*.

Para Mounier el espiritualismo:

⁹¹ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 250-251.

⁹² *Ibid.*, 251.

“deriva parcialmente del pensamiento burgués, y sobre todo del idealismo racionalista que rechaza, con el misterio, los compromisos con lo real”⁹³.

Su postura está del lado de la *primacía de lo espiritual* pero en orden a la acción. No pretende tanto adoptar una posición intermedia entre materialismo y espiritualismo, como salvarse de ambos adoptando una doble posición:

“Carnal (en el hermoso sentido que gustaba a Péguy) por su atención al mundo, por su diligencia en el testimonio probatorio de cada una de sus palabras, y en asegurar la calidad de su presencia a los hombres próximos y a los objetos amables; espiritual por el deseo de transfigurar indefinidamente a medida que integra, y ello sin fin”⁹⁴.

El verdadero pecado del espiritualismo es, no vivir en el interior de compromisos reales sino, como herencia del idealismo, construir sistemas de seguridad para huir de las dificultades cotidianas de la vida real.

De la crítica de Marx al espiritualismo admite la que este hace al espiritualismo burgués, que es principalmente rechazo de contactar con el ser, y Mounier añade su crítica a este, por su rechazo de la presencia del espíritu. Pero valora positivamente que Marx haya criticado el espiritualismo inhumano, aunque para él esta crítica es muy limitada por su concepción empobrecida de lo que es el hombre.

En su propuesta personalista hay constantes derivaciones a la política, y en este ámbito describe el espiritualismo que adoptan ciertas posiciones políticas.

“Desde la óptica de los políticos, que se burlan de la verdad o del error y toman por realidad histórica los sucesos cotidianos, el resultado visible e inmediato, o el acontecimiento cargado de pasiones sin futuro, es fácil distinguir una civilización que comienza por diseñar sus perspectivas en cierto absoluto espiritual. Más bien existirá la tentación de arrojarla entre las ideologías y las utopías. Aquí es donde será preciso librar a nuestro

⁹³ *Ibid.*, 267.

⁹⁴ *Ibid.*, 360.

método del error congénito de la mayoría de espiritualismos”⁹⁵.

Estas “políticas espiritualistas” parten de un sistema que imponen a la historia por la fuerza exclusiva de la idea, sin respetar la historia viva o la realidad del hombre. Frente a esta civilización racionalista-espiritualista Mounier afirma que:

“Una civilización es, ante todo, una respuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad. Civilización es estrictamente progreso coherente de la adaptación biológica y social del hombre a su cuerpo y a su medio; cultura es la ampliación de la conciencia, la soltura que adquiere en el ejercicio de la mente, su participación en cierta forma de reaccionar y pensar, particular de una época y de un grupo, tendente a lo universal; y espiritualidad es el descubrimiento de la vida profunda de su ser o de su persona”⁹⁶.

De este modo expone las etapas de un *humanismo total*, frente al humanismo espiritualista o el materialista, una espiritualidad encarnada y metafísicamente orientada. Y además matiza la relación peculiar en el hombre entre espíritu y materia diciendo que hablar del hombre es hablar de un espíritu muy relacionado en cantidad y diversidad, en tres niveles:

“Bajo él, la sociedad de la materia a la que debe llevar la chispa divina; al lado de él, la sociedad de los hombres, que su amor debe atravesar para reunir su destino; por encima de él, la totalidad del espíritu que se ofrece a su acogida y le empuja más allá de sus limitaciones. En ese sentido real, que abarca toda la amplitud de su vida, es verdaderamente un ser social por esencia, hecho para la amistad, la amistad del maestro y del compañero sustentadas por la amistad del testigo, que es al mismo tiempo el servidor y el fiel”⁹⁷.

A la renuncia del hombre a alguna de estas tres misiones como ser espiritual le llamará Mounier *materialismo*.

⁹⁵ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 584.

⁹⁶ *Ibid.*, 586.

⁹⁷ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 185.

3.2.3.4. Una cosmovisión personalizada

Por último, interesa resaltar la matización que hace Mounier sobre lo que denomina “naturalezas íntimas”. Al analizar las posibilidades e imposibilidades del materialismo, advierte una afirmación sobre la materia como omnipotente. Y descubre en esta postura, a primera vista rechazable, una nostalgia en los materialismos, de presencia, de solidez, de auténtico sentido de la realidad del espíritu, que es persona. En este sentido afirma:

“descubrimos pronto en esta materia, en efecto nada estúpida, una naturaleza íntima de las más ricas, tanto que la materia quizás ya no podría contenerla, y en esta negación dialéctica de los orígenes una intervención trascendente cuyo inicio habría que buscar”⁹⁸.

Esta nostalgia es la aspiración del universo hasta el hombre y que en la materia es:

“una predisposición elemental, que la última palabra de la ciencia define como indeterminismo, a la inserción de múltiples posibilidades, y luego su creciente organización hacia la individualidad, que resulta la más grande posibilidad de elección y de aventura”⁹⁹.

La idea de la ley natural, libera a la ciencia del universo, haciendo posible la visión de una curvatura estructural que forzaría poco a poco a la materia entera a preparar el lugar de la persona para luego someterse a ella, frente a una ciencia que solo hace al hombre un sitio inhumano en el universo en medio de sus determinismos.

Es inevitable recordar la cosmovisión de Teilhard de Chardin, que conoció Mounier y que, como tantas otras perspectivas incorporó en buena parte.

Lo material y lo espiritual, las virtudes y la fuerza, el corazón y la materia deben integrarse.

⁹⁸ E. MOUNIER, *Anarquía y...*, cit., 819.

⁹⁹ *Ibid.*, 821.

“verdadera ciencia del universo en marcha, investigando las intenciones que, no como virtudes abstractas y por ello doblemente inoperantes, sino como una presencia en el corazón mismo de las cosas, escudriñan la materia. ...una ciencia plenamente positiva, fiel a sus objetos más que a métodos preconcebidos”¹⁰⁰.

3.2.4. El conflicto relativo-absoluto

3.2.4.1. Planteamiento

En la naturaleza misma de la reflexión y si tenemos en cuenta el paradigma teológico que hemos mencionado en su momento, plantea múltiples problemas que han sido muy visibles especialmente en la historia del idealismo.

El conflicto nace cuando la reflexión es una relación del absoluto con lo trascendente. Por tanto en el caso del personalismo se da necesariamente la dificultad de cohonestar el carácter absoluto de la reflexión como interiorización y la relación con la materia, puesto que es precisamente la reflexión materializada o “encarnación” el postulado teórico-práctico del personalismo.

El conflicto se plantea en dos niveles, el de las cosas y en el plano de la intersubjetividad y de la comunidad. El primer aspecto ya ha sido tratado anteriormente. Veamos los problemas de la reflexión intersubjetiva en el ámbito de la comunidad política.

3.2.4.2. La intersubjetividad y la comunidad

Para Mounier en una comunidad perfecta se daría una colaboración perfecta.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 821-822.

“cada uno se realizaría allí según sus exigencias propias, y en ese desarrollo de sí, a la vez ordenado y supremamente libre, coincidiría con todos los demás en una misma concepción exhaustiva del universo y del hombre. Tal es el vínculo propiamente religioso”¹⁰¹.

En el fondo late siempre la existencia de la verdad proyectada en una comunidad universal, a la que todos aspiramos. Los trabajos dispersos del hombre tienen una finalidad :

“Un hombre no es plenamente hombre si no es cuando está en permanente alerta para unir todos sus actos y pensamientos en la unidad de un mismo fin, y en constante deseo de ampliar su comunicación en la aproximación hacia ese fin”¹⁰².

El planteamiento liberal entiende la verdad como una serie de puntos de vista relativos en constante evolución. La vida del espíritu implica no llegar nunca a ninguna conclusión, pues esta sería una detención de la inteligencia. Todas las doctrinas son válidas, el eclecticismo es la regla de no tener regla. El resultado es un espíritu desencarnado, inteligencia sin carácter, capaz de comprender todo sin entregarse a nada.

Por el contrario Mounier dirá que para el personalismo comunitario:

“La perfección sigue siendo para nosotros una comunidad totalizante. Creemos, en efecto, en una realidad espiritual y en una verdad que deba finalmente unirnos. Esta verdad es compleja y oscura, hay caminos diferentes para aproximarse a ella o, si se quiere, modos diferentes de circular sobre sus caminos; por tanto, no debe ser confundida con los dogmatismos miopes, exige un gran respeto por la libertad de las personas y sus búsquedas: es una referencia, una llamada, un centro vivo, al menos presentido y deseado, de toda aproximación”¹⁰³.

¹⁰¹ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 245.

¹⁰² *Ibid.*, 246.

¹⁰³ *Ibid.*, 246.

3.2.4.3. Relatividad liberal, totalización del absoluto social

En Mounier la referencia a lo absoluto equivale a lo totalizante, y la referencia a lo relativo a lo liberal. Afirma que solo en una concepción totalizante del hombre y el mundo, puede este realizarse. A lo largo de su obra está presente la idea de que la filosofía es capaz de absoluto y de verdad. Y esta idea de absoluto va en Mounier dirigida hacia la verdad de la persona, en cuanto que no puede ser considerada como medio¹⁰⁴, y que tiene una vocación personal, a la que corresponde una libertad espiritual, que no puede ser nunca violentada por cierto relativismo objetivador¹⁰⁵.

Sin embargo la defensa de una verdad absoluta es para Mounier respetuosa con las verdades relativas. Así afirma que es necesario distinguir para unir, para ello propone que:

“la experiencia constituya para él una especie de revelación natural, y la historia una especie de ascesis propuesta a su sagacidad para que mantenga siempre vivo, atento al mundo y a los hombres, el servicio a esas realidades”¹⁰⁶.

Su afirmación de unas verdades absolutas proviene de estar presente en el mundo, de un realismo espiritual, del que hemos tratado anteriormente.

De aquí que afirme:

“Que la creencia en un absoluto no otorga ningún derecho a simplificar la complejidad de lo relativo ni a zanjar perentoriamente los problemas humanos, eludiendo las dificultades”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cfr. I. KANT, Kr. Prk.V.

¹⁰⁵ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 209.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 440.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 497.

3.2.4.4. La persona absoluto vivo intersubjetivo

Con la afirmación de un *absoluto vivo*, tenemos una *prueba histórica permanente*, de la solución del conflicto absoluto-relativo. La persona es esa prueba puesto que es un fin en sí mismo que se realiza precisamente en relación con las demás personas en régimen de libertad. Esta es una muestra más de la originalidad que ha supuesto para la historia del pensamiento la reflexión cristiana sobre la persona.

“la afirmación de un cierto absoluto de existencia, de un cierto valor de singularidad, de una cierta independencia inalienable respecto de cualquier colectividad, para ver en ello una de tantas aportaciones específicas del cristianismo al pensamiento y a la vida espiritual de Occidente”¹⁰⁸.

Orientada la persona hacia la aseidad absoluta de Dios que le impulsa a grados cada vez más elevados de independencia, hacia el destino de la autosuficiencia total que es la característica del concepto metafísico de substancia.

Pero afirma Mounier:

“si Dios puede bastarse a sí mismo porque El es el Ser, y separarse de toda dependencia porque es la interioridad pura, el hombre puede liberarse de todas las cosas salvo del Ser”¹⁰⁹.

Al referirse Mounier al Ser absoluto y al ser relativo, que es el hombre, afirma que este Ser absoluto es:

“El que es en plenitud, y no tiene nada: *Sum qui sum*. *Adsum*, le responde el santo: Yo soy, ya no tengo nada, y soy una oración hacia Ti”¹¹⁰.

El Absoluto no condiciona, sino que libera de la relatividad al ser relativo, su ser absoluto nos enriquece en el ser, liberándonos de las relatividades del tener. En este sentido Marcel¹¹¹ ha

¹⁰⁸ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 851.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 875.

¹¹⁰ *Ibid.*, 869.

¹¹¹ Cfr. G. MARCEL, *Ser y tener*. Caparrós, Madrid 2003.

desenmascarado la contradicción existente entre las ansias de reivindicación moderna de autonomía moral o política, lo que también ha subrayado Mounier¹¹², y una reivindicación de posesión absoluta de sí mismo. Es el afán de dirigirse uno a sí mismo sin control, separándose de la realidad-humana y divina-como una cosa extraña a las demás cosas, y aplicarse a dirigir sus ganancias reforzando esta fragmentación individualista que no hace más que generar conflicto social.

La persona es considerada por el Ser absoluto como:

“un absoluto, en cuanto que, por su modelo y por la perfección ontológica que está llamada a realizar plenamente más allá del tiempo, ella es «lo más perfecto que hay en la naturaleza», perfección que la vida de la gracia sobreeleva además al infinito. Es tal, que no sólo nada en la naturaleza puede prevalecer contra ella, sino que el mismo Dios, habiéndola superacabado y hecho en potencia como connatural a El, se vincula por su creación, por su Redención, y no quiere ni destruirla ni tratarla de otra forma que como persona”¹¹³.

El absoluto personal, por el hecho de serlo, no queda liberado de las condiciones de servidumbre, de tiempo y lugar. Por ello:

“La existencia concreta de la persona está de este modo particularizada

en un doble registro: Su estatuto ontológico, y su estatuto histórico”¹¹⁴.

La línea de la ontología antropológica¹¹⁵ y la línea de la reflexión histórica, reflejan también, el conflicto entre lo absoluto y lo relativo, en cuanto que la personalidad no se mueve como una autoconciencia separada del tiempo y de la historia sino

¹¹² Cfr. E. MOUNIER, *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*. Obras completas, t. I. Sígueme, Salamanca 1990, 501-578.

¹¹³ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 891.

¹¹⁴ *Ibid.*, 892.

¹¹⁵ Cfr. en este sentido dos obras recientes de T. MELENDO, *Las dimensiones de la persona*, Ediciones Palabra, Madrid 1999; e *Introducción a la antropología: la persona*, EIUNSA, Pamplona 2005.

como inmersa en la temporalidad y en la historicidad como apunta Heidegger¹¹⁶.

3.2.5. El conflicto trascendencia-limitación

Como ya pudimos exponer en la primera parte de este trabajo, en la filosofía existencialista, de la que está claramente influido Mounier, hay un constante recurso al conflicto trascendencia-limitación, en relación a la existencia personal, del que también se hace eco el personalismo comunitario.

El idealismo alemán ha desarrollado la temática dentro de su campo incurriendo con frecuencia en la negación de la trascendencia y la reducción de la realidad a la autoconciencia. Hegel relativiza ambos conceptos en lo verdadero que es una inmanencia que vive de la trascendencia interior.

La distinción hegeliana entre infinito matemático e infinito verdadero establece las reglas del juego entre estos dos conceptos. El infinito matemático es siempre deficiente e imaginando alcanzar la trascendencia por la vía de la multiplicación del punto de partida no alcanza nunca la trascendencia. Su salir fuera de sí es la repetición que no llega a la verdadera diferencia.

El infinito “verdadero” se centra en la curvatura de la diferencia sobre la identidad abstracta. Cada momento de la historia en la medida en que mueve es la verdad del anterior porque es el despliegue del anterior como la flor es el despliegue del brote y de la semilla. El modelo biológico aristotélico determina la noción hegeliana de verdad que es la manera que tiene Hegel de tomar posición frente a la civilización positivista del racionalismo propio de la *Mathesis Universalis*.

¹¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, Madrid 1984, §13.

En su obra de juventud *Revolución comunitaria y personalista*, hay una definición de lo que es trascendencia en su posición filosófica, frente a las demás filosofías:

“La filosofía de la tercera persona se denomina panteísmo o filosofía de la inmanencia pura. La inmanencia, en una comunidad personalista, es la compenetración de personas entre sí, que siguen siendo yo y tú; ella implica siempre una separación, un aparte, un secreto del corazón. En el caso único de la relación de la persona creada con el Tú absoluto, Dios, esta separación, única a su vez, se llama trascendencia”¹¹⁷.

Frente a la doctrina marxista, en la que la razón científica prolongada por la industria, hace del hombre dueño y poseedor de la naturaleza, como un dios inmanente, compuesto de espíritu físico matemático, de técnica, hierro y cemento, dirá Mounier que en la persona:

“Este esfuerzo de trascendencia personal constituye la cualidad misma del hombre y distingue a los hombres entre sí no sólo por la singularidad de sus vocaciones inconmensurables, sino sobre todo por esa cualidad interior que confiere a cada uno, y que selecciona a los hombres mucho más allá de sus herencias, de sus talentos, o de su condición, en el corazón mismo de su existencia. Así restituida desde el interior, la persona no tolera ninguna medida material o colectiva, que es siempre una medida impersonal”¹¹⁸.

Es cierto que muchos, en la consideración de la «trascendencia», se han dejado embaucar por una imagen absolutamente material que identifica trascendencia con exterioridad, con pura heteronomía. Por ejemplo para el héroe heideggeriano la trascendencia es:

“la trascendencia de una amenaza, la de la nada y la muerte del ser en el tiempo, siempre dispuesto a minar las defensas de la Vida”¹¹⁹.

Mounier, en cambio, piensa que, la trascendencia es:

¹¹⁷ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 227-228.

¹¹⁸ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 633.

¹¹⁹ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 864.

“la persona en expansión, el trabajo en ella de la trascendencia y su impulso hacia lo eterno”¹²⁰.

Pero al mismo tiempo el personalismo no esconde las situaciones que la atan y la entorpecen. Desde la antropología cristiana afirma, en primer lugar, la trascendencia de cada uno respecto de sus condiciones empíricas. Aunque a la vez la situación de criatura constituye a la persona en relación con una realidad infinita, que la desborda, de la que ella depende, de la que ella se nutre¹²¹.

Así se reconoce la condición limitada de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra capacidad de acción. Dirá Mounier que:

“la fuerte tensión entre la trascendencia de mi vida personal y sus ataduras concretas, es un elemento de incomodidad y de angustia ontológica que suministra uno de los temas esenciales de la reflexión religiosa, desde la tradición pascaliana hasta las filosofías de Kierkegaard, de Heidegger y de Jaspers. Tales son los límites ontológicos que se oponen a la expresión indefinida de las aspiraciones de la persona. Llevar a Dios sin poder ser Dios es quizá la aceptación primera que se le pide al hombre”¹²².

Desde la limitación humana, podemos ascender a la perfección divina, en la propuesta de Mounier:

“Así como un acontecimiento o un culmen personal nos ofrecen frecuentemente la llave de nuestro pasado, así el conocimiento del hombre nos permite lanzar sobre su génesis una hipótesis de interpretación que aclara la concentración progresiva de la indeterminación de la materia en espontaneidad, después en poder de elección, con una emergencia final en la trascendencia recibida de la Persona”¹²³.

¹²⁰ *Ibid.*, 891.

¹²¹ *Cfr. Ibid.*, 892.

¹²² *Ibid.*, 892.

¹²³ *Ibid.*, 899.

La clave de solución de este conflicto trascendencia-limitación en la persona, viene a ser resuelto por la posición encarnacionista, que afirma:

“La eternidad, emergiendo en él por la presencia de la Encarnación, le conmueve con una Presencia trascendente que le llama desde los cuatro rincones de la historia, y le reagrupa totalmente, con la duración singular de cada uno de nosotros, en el acto salvador del Gólgota, punto de confluencia de la historia total del universo humano. Pero esta transfiguración, que nosotros debemos mantener, no arranca el tiempo a su esencia progresiva. La encarnación, que le da una promoción infinita, le confirma al mismo tiempo en su realidad terrestre”¹²⁴.

La ausencia de toda trascendencia en una filosofía del hombre, le reduce a una historia biológica complicada con instituciones sociales, sin más medida común, que un fin general y deseable, consistente en la adaptación biológica y social. Un amortiguamiento del impulso espiritual que se ha venido a llamar «felicidad».

3.3. Noción mouneriana de experiencia

3.3.1. La naturaleza reflexiva de la experiencia

El pensamiento moderno introduce el método que le es propio por dos vías: la de la experiencia interior y la de la experiencia exterior. La primera procede a partir del sentido interno y reflexiona formalmente sobre los datos que le proporciona. La segunda parte de las impresiones y sensaciones que le vienen dadas por la sensibilidad externa y los organiza

¹²⁴ *Ibid.*, 900.

según las reglas de la razón. El primer método da lugar al racionalismo, el segundo al empirismo.

Estas dos vías no son originales sino que las encontramos bien explícitas en Roger Bacon que refiere la matemática (y la mística) a la experiencia interior mientras la ciencia experimental se remite a la experiencia exterior.

El nominalismo del s. XIV separa ambos procesos, aislando el interior del exterior, sentando las bases del idealismo moderno. Las reglas de la experiencia interna no son las de la externa y la comunicación entre ambas es prácticamente nula.

De estos antecedentes podemos concluir que tanto racionalismo como empirismo elaboran una reflexión meramente formal, es decir, “retornan” al dato que fue inmediato por el método reflexivo. La reflexión es pues, la capacidad específicamente humana de elevar el dato (interno o externo) a “forma” es decir a inteligencia de su esencia.

Más adelante y a partir de Kant, se genera un nuevo método reflexivo que da nombre a su filosofía: la reflexión trascendental¹²⁵, que establece las condiciones de posibilidad, y que en el sujeto fundamentan toda “experiencia posible”. De este método, tomara Husserl las líneas fundamentales de la fenomenología.

Tras la célebre polémica sobre la *cosa en sí*, los discípulos de Kant, eliminan la realidad exterior y la experiencia es reducida toda a interioridad que produce el mundo de los fenómenos. Este nuevo método idealista de reflexión se llamará “especulativo” especialmente, a partir de Hegel.

¹²⁵ Cfr. J. HYPOLITE, *Logique et Existence*, Trad. *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona 1996.

3.3.1.1. Las fuentes modernas de la noción mouneriana de experiencia.

3.3.1.1.1. Fuentes remotas

El concepto de experiencia atraviesa toda la Historia de la Filosofía desde la *empereia* griega a la experiencia medieval. A partir del s. XIV, y en virtud del triunfo del nominalismo en todas las universidades europeas, en los próximos dos siglos¹²⁶, la *notitia* intuitiva occamista es considerada la fuente esencial del conocimiento científico de la naturaleza.

También en este mismo contexto histórico y algo anterior Raimundo Lulio piensa como Roger Bacon, en el marco de las dos líneas de experiencia antes mencionadas. La experiencia mística, la intuición, la matemática, la lógica y las ciencias naturales forman una unidad¹²⁷.

El siguiente paso lo dan los artistas del Renacimiento muy ligados a todo el movimiento reformador del siglo XVI y a los estudios de anatomía y de instrumental útil para su labor artística, pero sobre todo en la síntesis que en Leonardo se realiza entre la naturaleza, el modelo, la técnica y la expresión.

La Ciencia moderna es obra de investigadores que tratan de conceder a la realidad empírica su verdad sin forzar los hechos mediante presupuestos o prejuicios. Esta búsqueda de la verdad conduce a Copérnico, al *De revolutionibus* en donde presenta, tácticamente¹²⁸ como mera hipótesis, lo que pensaba como verdad de hecho.

A finales del XVI y principios del XVII se abre paso la nueva astronomía y la nueva física por obra de Kepler, Galileo y su consumación por Isaac Newton. Comienza su andadura el

¹²⁶ Cfr. J. A. MERINO, *Historia del pensamiento franciscano*, BAC, Madrid 1993.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*

¹²⁸ Cfr. N. COPÉRNICO, *De revolutionibus orbium coelestium*, Trad. preparada por Carlos Minguez y Mercedes Testal, *Sobre las Revoluciones de los Orbes Celestes*, Editora Nacional, Madrid 1982.

positivismo científico para el que la única verdad es la de los hechos verificados experimentalmente y formalizados matemáticamente.

El positivismo de las ciencias naturales será uno de los referentes de Mounier que con frecuencia lo menciona como “pensamiento hecho” “pensamiento intelectual” y del que denunciará sus extrapolaciones. Desde el punto de vista filosófico el paso más importante dado por la ciencia moderna es la sustitución del ente como objeto de la ciencia por la fuerza y por la materia. Esto es lo que llevará a Mounier a referirse a la ciencia como la representación del ser con la que hay que contar. La objetividad que la ciencia ofrece, es el ser, mientras que las nociones metafísicas del ente en tanto ente, no desaparecen en absoluto pero no interfieren con la objetividad científica. Uno de los méritos de Mounier es haber conseguido síntesis entre metafísica y ciencia, que en sus escritos no aparece de ningún modo extraña a la realidad.

El empirismo inglés inicia una noción de experiencia que está dentro de lo que se llamará positivismo, y tiene una fundamentación subjetivista. Los hechos de experiencia no llevan a verdades universales y necesarias sino a meras probabilidades, pero esos hechos no son más que asociaciones subjetivas y por eso mismo carecen de universalidad y necesidad. Curiosamente el Empirismo es una corriente predominante en el seno de la Ilustración. Mounier la equiparará al racionalismo en cuanto ambos reducen la realidad y la parcelan. Sin embargo, siguiendo su afán integrador, todo elemento de verdad es empleado para una concepción sintética y equilibrada.

El idealismo alemán introduce un nuevo concepto de experiencia, desde la “experiencia posible”, de la Crítica kantiana, entendida como una lógica de las condiciones de la experiencia, la experiencia entendida por Fichte como intuición intelectual creadora en donde la pasividad de la intuición es entendida como producción idealista y libre a partir del Yo y la concepción de experiencia fenomenológica hegeliana que desemboca en una lógica del mundo y de la historia perfectamente sistemática y milimetrada.

Mounier considera al Idealismo desde la perspectiva de los antihegelianos.

Podemos encontrar elementos de Schelling, a través de Kierkegaard, elementos de Schopenhauer y Nietzsche en toda la teoría de la acción y elementos quizá aún más determinantes de Bergson y la fenomenología. Es fácil ver en la obra de Mounier la misma actitud de Marx contra Heidegger, de Freud contra el falso moralismo y espiritualismo y de Heidegger frente a la cristalización de la metafísica en un positivismo científico.

El concepto de experiencia del joven Mounier tiene elementos de todas las corrientes anteriores como ya hemos visto en la primera parte de esta investigación. Su capacidad de síntesis que no alcanza nunca la pretensión de un sistema cerrado o de una “ciencia en sentido estricto”, tiene pues un mérito notable.

3.3.1.1.2. Las fuentes directas de la noción mounieriana de experiencia

3.3.1.1.2.1. La mística española

Es importante la decantación de nuestro autor por las lecturas de mística española. Posiblemente la influencia de su maestro Jacques Chevalier, pensador e historiador de la filosofía, católico, le condujo en esa dirección que por otra parte coincidía con su formación personal y sus gustos. Su intención de dedicar su tesis doctoral al estudio de la obra de Fray Juan de los Ángeles ya indica sus preferencias. Fue, precisamente, Maritain el que le desaconsejó seguir ese camino¹²⁹.

Las razones que pudiera tener Maritain se pueden conjeturar fácilmente. Las exigencias de la formación universitaria en el marco del sistema educativo francés, las querencias del propio Maritain, que desconfiaba de la mística como suele ocurrir con los pensadores razonadores y sistemáticos, si exceptuamos el propio Tomás de Aquino. Como suele ocurrir la filosofía y la mística coinciden en el manantial del que proceden y se

¹²⁹ Cfr. C. DÍAZ, *Emmanuel Mounier, un testimonio...*, cit., 52.

diversifican en el objetivo filosófico de sistematizar la vida. Este será uno de los *leit-motif* del pensamiento de Mounier.

La Mística española, sobre todo en sus representantes más ilustres, Juan de la Cruz en especial, le permiten asimilar esa convergencia de experiencia y acción que forman el eje de su noción de verdad. Una mística de otro estilo como la flamenca o la protestante germánica del tipo de Óveme, le hubiera llevado en otra dirección.

3.3.1.1.2.2. Las fuentes teológicas

a) La diferencia entre Teología positiva y Teología Mística

Aunque es cierto que la Mística es conocida por los especialistas como Teología Mística o Teología experimental, por teología se suele entender con más frecuencia la sistematización racional de las verdades de fe tal como las propone la Iglesia y aparecen en las fuentes de la Revelación. Representa pues la teología un momento posterior de la mística puesto que la mística se coloca en el nivel de la revelación misma con la única diferencia (muy importante) que lo que entendemos por mística, es una revelación privada mientras que la teología se apoya en las fuentes de la revelación pública que es el fundamento de la fe cristiana.

Desde el punto de vista de la estructura gnoseológica, la mística es un tipo de revelación a todos los efectos y la diferencia brota no de la estructura psicológica y cognoscitiva de aquel escritor sagrado al que se revela una verdad, que en esto puede ser igual a la de cualquier místico, cuanto en la eficacia pública de aquella revelación que forma la fe de la Iglesia. Esta adquiere un valor universal y necesario mientras la mística tiene un valor particular y contingente.

No obstante el valor de la mística es muy grande como fuente de vitalidad espiritual en donde se forman los grandes cambios en las personas, en la sociedad y en la historia.

La teología de Tomás de Aquino, tal como la interpreta y desarrolla Jacques Maritain, es la teología de Mounier. Sin

embargo es tal el número de factores ideológicos que reinciden en su pensamiento que ese sistema básico más que transformado es enriquecido en múltiples puntos.

Sabemos que la teología tomista supone una estructura filosófica que aunque aristotélica en sus líneas fundamentales, la visión cristiana la transforma fundamentalmente en aspectos que nos son muy relevantes en esta investigación. Es la persona, concepto central de este pensamiento y la misma noción de experiencia que se configura siguiendo los conceptos básicos del Angélico.

b) La doctrina de Tomás de Aquino sobre la reflexión

En el *De Veritate*, Tomás de Aquino se plantea como tema de investigación el conocimiento que el alma tiene de sí misma y distingue dos modos de autoconocimiento: aquel por el cual el alma se conoce a sí misma en lo que le es propio y aquel otro por el cual el alma se conoce a sí misma por lo que tiene de común a otras almas.

“El conocimiento que tiene el alma en cuanto a lo común con todas, es aquel por el que se conoce la naturaleza del alma y la que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio, es aquel por el que se conoce como existente en tal individuo. Así por este conocimiento se conoce si existe el alma como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus propiedades” ¹³⁰.

El conocimiento de la naturaleza del alma, como conocimiento de lo común no puede ser verdadera reflexión, puesto que el conocimiento de lo común es el conocimiento de una relación que será de analogía. Tal relación de analogía, supone el conocimiento previo de lo que soy yo, en cuanto alma, para que pueda, a continuación comparar y establecer la relación.

El conocimiento del alma en cuanto a lo que le es propio permite dos objetos. El primero se identifica con lo común

¹³⁰ SANTO TOMÁS de AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a 4 c.

puesto que lo propio es también común. Nos referimos, por ejemplo a que sí el alma tiene una intimidad propia, todas las almas tienen su propia intimidad. Por lo tanto lo más propio es también común. Si hablamos de lo propio en el sentido de lo “diferente”, evidentemente que tal diferencia no puede ser esencial pues la esencia es común sino que afectará a aquellas determinaciones que proceden de la *materia signata quantitate* y que la individualizan y aquellas otras determinaciones que proceden de la determinación de la forma y la personalizan. En consecuencia el conocimiento de lo que personaliza y me individua, parece ser precisamente el conocimiento de lo que yo soy.

Puede observarse los siguientes extremos:

En primer lugar ambos modos o vías del conocimiento del alma por sí misma presuponen la existencia del alma y por ello mi conciencia de mi mismo es de segundo grado pues recae sobre algo previo que debe existir que es el alma del que en un segundo momento adquiero conciencia. No hay pues lugar a una reflexión originaria tipo idealista ni a una deducción de la existencia del alma a partir del pensamiento, según el método cartesiano.

“Por lo que atañe al conocimiento existencial se ha de distinguir entre el conocimiento en hábito y el conocimiento en acto”¹³¹.

La expresión “existencial”¹³² ofrece muchos riesgos y sólo puede tener un valor didáctico. No trata aquí de la existencia, que sería el acto de la esencia sino que trata también del hábito. Tanto el hábito como el acto son modalidades del existir que no se reducen a la mera *quiddidad*.

En cuanto al conocimiento actual por el cual alguien conoce que él tiene actualmente, alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Cfr. Seguimos la trad. de J. GARCÍA LOPEZ, *Estructura de la metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona 1976.

vive y que existe en cuanto que percibe que el siente y entiende y tiene otras operaciones semejantes¹³³.

Si el alma se conoce por sus actos, solamente después de conocer los actos de uno mismo se puede reflexivamente, retrotraerse al principio de esos actos y puede concluirse que es el alma. Ya se ve que esta reflexión tiene de común con la reflexión transcendental kantiana ese volver desde el objeto al sujeto. La diferencia fundamental es que la reflexión transcendental kantiana es meramente lógica y la del texto tiene valor ontológico.

Se cita un texto nítido de Aristóteles:

“En el hecho de que nosotros sentimos que sentimos y entendemos que entendemos sentimos y entendemos que nosotros existimos”¹³⁴.

Comenta Tomás:

“Pero nadie percibe que él entiende sino a partir de que él entiende algo porque primero es entender algo que entender que uno entiende y por tanto el alma viene a la percepción actual de que ella existe por el hecho de que entiende o siente”¹³⁵.

Es interesante comprobar que por percepción actual puede entenderse el acto metafísico de la percepción, el *actus essendi* o actualización de la esencia y el acto de una percepción en el tiempo que se correspondería con una percepción psicológica, inserta en la serie temporal y verificable empíricamente. Tomás se refiere al *actus essendi*. El acto de entender es percibido después de realizado pero tanto la realización del acto como la percepción del acto realizado y objetivado están en la serie temporal y son psicológicos en el sentido de la psicología empírica.

¹³³ Cfr. *Ibid.*

¹³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. Del griego por Patricio de Azcárate, Espasa Calpe, Madrid, 1978.

¹³⁵ SANTO TOMÁS de AQUINO, *De Ver.* Q. 10 a. c.

Por el contrario los actos u operaciones del alma que se dan en el tiempo, no son el acto de mi alma sino una especificación temporal y empírica de aquel acto ontológico, *actus essendi*, el cual no puede estar en el tiempo.

La conclusión de esta argumentación nos lleva a la idea que sin reflexión a partir de los actos empíricos temporales, “existenciales”, no se llega ni al conocimiento del alma, del sujeto que los ha causado ni tampoco al conocimiento de lo que es el *actus essendi* de la esencia del alma. No hay ontología sin experiencia temporal, no hay experiencia temporal sin ontología.

Este planteamiento nos parece esencial para entender a Mounier y como su propósito de enlazar las especificaciones concretas de la temporalidad y la historia, con las necesidades sociales y las urgencias de la justicia, están posibilitadas por el tomismo que le inspira y que en el Angélico son sólo presupuestos, que en el contexto de su tiempo era imposible desplegar.

3.3.1.1.2.3. La influencia de la doctrina de la intuición vital de Henri Bergson

Es imposible que un pensador francés no resulte heredero de Descartes. Mounier, al igual que Descartes, ha pretendido conducir bien la propia razón. Bergson también ha procurado conducir bien la razón en orden al alcance de la realidad¹³⁶. En este sentido el bergsonismo ha sido un nuevo racionalismo. Un retorno a la realidad como reacción a la dialéctica sin objeto.

Péguy defendió los derechos de la inteligencia apoyando la causa del espíritu, y de este modo, pretendía, criticando el intelectualismo, desenmascararlo de sus deformaciones. Para Péguy el bergsonismo ha hecho la gran denuncia de un intelectualismo universal, caracterizado por la pereza intelectual, sirviéndose de lo *ya hecho*, oponiendo la duración en devenir con la duración ya consumada.

¹³⁶ Cfr. E. MOUNIER, *El pensamiento de...*, cit., 52.

La actitud crítica de Bergson frente al pensamiento *ya hecho*, en Péguy es respetuosa con el pensamiento conceptual, que es encuentro con el ser, adaptación única, esencial. A diferencia de la idea *ya hecha* que es para él, una medida decretada por nosotros¹³⁷.

Si bien esta orientación que resulta la personalidad frente a la mediocridad, no se arroja al extremo individualista y solipsista que representa Heidegger. Mounier es consciente que el pensamiento moderno, a partir de Descartes y siguiendo la influencia de la escolástica tardía de Escoto a Suárez ha mantenido la escisión nominalista entre ser y pensar, entre extensión y pensamiento, entre el ser como objeto de la metafísica y el ser real individual al que no alcanza las ciencias especulativas.

Si la cultura de masas es entendida como profundamente conservadora. Mounier, piensa la libertad en términos de proyecto y de personalización.

A esta inclinación, típica del positivismo, hacía lo *ya hecho*, Péguy la calificará como la concupiscencia del pensamiento, que se opone a la libre modelación de nuestro espíritu por lo real. Pretende desenmascarar la indiferencia hacia la verdad defendiendo las situaciones netas. Y así distingue entre complacencia y deferencia, entre cortesía y respeto, entre la libertad de creer y el no creer para no dañar al que tampoco cree.

De aquí que Mounier afirme:

“la confusión prepara no solamente la unidad brutal de la fuerza, sino el peor yugo, que es la renuncia a uno mismo en una mediocridad sumisa. En la ciudad armoniosa, los sentimientos, las voluntades y las ideas no son idénticos en todos los miembros por una especie de sufragio común, sino diversos con cada uno, porque cada uno cree libremente según la ley de su personal belleza: Así en el universo”¹³⁸.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, 54.

¹³⁸ *Ibid*, 57.

La llamada del joven Mounier por la diferencia, por la diversidad frente a la mediocridad de la cultura masificada, coincide con el punto de vista de las corrientes vitalistas y fenomenológicas. No sólo con Bergson sino también con Ortega¹³⁹, no sólo con Husserl sino también con Heidegger y su crítica al “se” (man) y proponiendo la antropología del Dasein (“jede”, cada uno en su caso)

Péguy, tenía, también, en esa línea, muy presente la necesidad de distinguir las cosas sin separarlas, unir las sin confundirlas, aportación que no es más que distinguir la organización misma del ser, frente a la tendencia intelectual a dislocar la realidad en bloques opuestos.

Veamos como entiende Mounier, la síntesis a priori ontológica que no es otra cosa que un eco de la analogía tomista del ser:

“La síntesis es, en lo real, anterior a las dos tesis. Cuando nosotros mismos queremos hacer síntesis, ellas son por lo general mucho menos logradas que la síntesis real inicial previa, porque hay alguien que tiene mucho más espíritu que el señor Todo el Mundo, quien a su vez tiene mucho más espíritu que el señor Voltaire: Es lo real. Pero simplemente hay que leer el mapa del ser bajo el mapa de la apariencia, las geologías bajo las geografías. Bajo las palabras, las órdenes diferentes que ellas enmascaran”¹⁴⁰.

Péguy, había escrito que el filósofo debe:

“perseguir paralelamente en todos los reinos, en todos los órdenes, en todas las disciplinas, una cierta resituación del pensamiento frente a esas realidades paralelas”¹⁴¹.

Estos dos textos que nos parecen muy significativos, nos desvelan el fondo común en la concepción metafísica de Péguy y

¹³⁹ Cfr. J. ORTEGA y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid 1930.

¹⁴⁰ E. MOUNIER, *El pensamiento de...*, cit., 59.

¹⁴¹ Ch. PÉGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana: seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, Emecé, Buenos Aires 1946, 12-13.

su discípulo Mounier. Es el realismo moderado, una concepción del mundo en donde todas las diferencias conservan una autonomía relativa, una “dependencia independiente” respecto a la síntesis ontológica que no es un constructo voluntarista, sino una característica de la realidad misma, a priori de nosotros, siempre de antemano a la conciencia, al cogito.

La personalidad de Bergson llena desde la aparición de sus *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1888) hasta su muerte en 1941. Su influencia en la filosofía francesa llena toda una época e influye de manera indirecta en la aparición de la fenomenología. El mismo Husserl decía a Heidegger, nosotros somos bergsonianos coherentes.

Es la doctrina del “élan vital” y la teoría de la intuición, la que tienen más relevancia en orden a indagar aquellas connotaciones del concepto de reflexión de Mounier.

La idea central de Bergson, común con la fenomenología, es la diferencia entre el mecanicismo propio del positivismo y la intuición viviente de las cosas que nunca se deja acuñar ni cosificar en términos, conceptos y fórmulas. Es el concepto diltheyano de vivencia el que priva y en el que Husserl se va a apoyar para enfrentarse al conocimiento objetivista propio del positivismo.

Mounier se mueve en esta atmósfera humanista, vital, activa que parece inclinarse a veces, más por el lado de la irracionalidad y otras por el lado de la vitalización de lo racional.

En esta época en que escribe Bergson en el terreno de las formas y teorías artísticas se da el surrealismo, el dadaísmo y la confusión de la vitalidad con los desvaríos de la fantasía que siempre pueden servir de materiales a los artistas.

Mounier, piensa el asunto en términos muy equilibrados considerando que tanto el lado de la vida como el lado de la razón son esencialmente necesarios y se co-implican. Una posición que desarrolla también Ortega y que en realidad está en el aire de la época como una reacción a la creciente atmósfera masificadora, socializante y cosificadora de la realidad.

Es Charles Péguy, el vehículo que aproxima a Mounier a Bergson.

Péguy es consciente de que lo que entiende por reflexión, no tiene la unidad orgánica de un sistema de pensamiento. También en este aspecto Mounier recibirá notable influencia.

En su modo de escribir hay, como es más natural, más cercanía con la poesía que con la filosofía, máxime si pensamos en la filosofía sistemática. Es la suya una filosofía fruto de la vida. El orden que le preocupa es el del hombre individual, porque de su interior cabe esperar brote el orden social. De Bergson conserva Péguy, el afán liberador de la persona, la herencia clásica y la influencia de la mística española en el tronco hebreo de su pensamiento.

El mismo Bergson dirá de Péguy:

“Tenía un don maravilloso para franquear la materialidad de los seres, para sobrepasarla y penetrar hasta el alma. Así ha sido como ha conocido mi pensamiento más secreto, como yo no lo he expresado pero hubiera querido expresarlo”¹⁴².

Es asombroso leer estas afirmaciones de uno de los pensadores más brillantes de las letras francesas. Difícilmente se puede encontrar una filosofía expresada con la riqueza de matices que Bergson sabía emplear y que seducía inmediatamente.

Bergson, al descubrirse ante Péguy nos indica tanto la valoración de la vida íntima del sujeto como la capacidad del poeta para expresar aún mejor que el filósofo, los más íntimos sentimientos. Esta confesión nos coloca en la tarea de pensar el concepto de reflexión en el joven Mounier en este medio espiritual que empieza siendo la poesía de Péguy y la mística experiencia y pre-fenomenológica de Bergson.

La esencia del personalismo mounieriano se está gestando aquí. Es imposible tener vida interior, que es el brotar de la

¹⁴² J. y J. THARAUD, *Notre cher Péguy*, I, Plons, París 1960, 265-266.

verdad sentido, y no expresarla. Sin la expresión de la interioridad no hay comunicación. La verdad del hombre queda reducida a un mero conato puesto que la verdad del hombre como ya entendió Aristóteles se consume en la comunidad. Sin lenguaje expresivo no hay comunicación y la verdad íntima es un mero intento. Nadie puede ser verdadero sólo para sí mismo.

En este sentido descubrió en Bergson un defensor amoroso de la inteligencia.

Y afirmará:

“Hay quien ha fingido creer que la querella contra el intelectualismo era una querella contra la razón, contra la sensatez, contra la lógica. Y contra la inteligencia. Error. La filosofía bergsoniana no ha consistido en «cambiar de sitio unos reinos» mediante una traslación externa, en destronar la razón para entronizar el instinto. No es un deslizamiento ni una rebelión, sino, en cada orden, una revolución, y propiamente una reorganización. No se ha de decir que el bergsonismo era una filosofía patética ni una filosofía de lo patético, ni que opone lo patético o el patetismo a lo lógico, o a lo matemático, o a lo científico, o a lo racional, o a la sensatez, ni que intenta ni que se propone sustituir todo eso por lo patético. Es en el interior mismo de lo patético donde opera, como, paralelamente, en el interior de lo lógico y de lo matemático”¹⁴³.

El buen entendimiento de la intuición bergsoniana como la penetración vital.

3.3.1.1.2.4. En el “éter” de la fenomenología

3.3.1.1.2.4.1. Conciencia de la deshumanización moderna

En sus primeros escritos, Mounier deja huellas de una cierta influencia de la temática fenomenológica, concretamente le preocupa el tema de la deshumanización, la masificación, en torno al concepto heideggeriano del “se”.

“Reino del se, del «se dice» y del «se hace», despersonalización, irresponsabilidad, desorden y opresión mezclados; es suficiente con caricaturizar un poco los

¹⁴³ Ch. PÉGUY, *Nota conjunta sobre...*, cit.,13.

rasgos para reconocer en ellos el rostro de la democracia liberal y parlamentaria bajo la forma en que aún se mantiene en algunas naciones de occidente. Es contra esta democracia contra la que nos sentimos demócratas, si entendemos por democracia, como muchos de sus fundadores, el régimen por excelencia de la responsabilidad personal”¹⁴⁴

Si prescindimos del contenido filosófico-político del texto, Mounier emplea la crítica heideggeriana a la masificación (que anteriormente ya había realizado Ortega brillantemente), en función de su noción de persona.

La estructura de la tesis vitalista y luego fenomenológica (Bergson, Ortega, Husserl) lleva a retomar el valor de las vivencias personales, de la intimidad y de la propia identidad frente a la pérdida de perfiles y definición de las masas de nuestro tiempo. En definitiva la reflexión fenomenológica no es otra cosa que un retorno al sujeto, un poner entre paréntesis el mundo del “se” y retomar el mundo de la subjetividad.

En Heidegger la crítica oblicua al idealismo fenomenológico, aunque referido directamente al positivismo y a la escolástica, va mucho más de ese repliegue husserliano al sujeto transcendental. El camino de Heidegger hacia el humanismo y su estrategia frente a la masificación, se centra en una reducción del hombre a “estar en el mundo”, en donde el *estar ahí*, es distinto “cada vez” y “cada uno en su caso”. La extrema masificación encuentra en Heidegger a la suma singularidad como respuesta.

Desde un punto de vista gnoseológico no se trata de que la universalidad y la singularidad son los dos polos irreconciliables. La masificación no es la universalidad de la escolástica sino la del positivismo. El hombre masa que habla el lenguaje del “se dice” no es el hombre griego y medieval, ni mucho menos, sino el hombre concebido según la antropología de Descartes, Hobbes y Spinoza como una porción de la *res extensa*, como un cuerpo igual a todos los cuerpos.

¹⁴⁴ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 232.

Heidegger, en su aparente afirmación de la pura singularidad en el Dasein, en su planteamiento aparentemente historicista y en la disolución del sujeto en el tiempo, confunde todos los tiempos en un tiempo homogéneo en donde todo es positivismo, todo es metafísica y da igual que se trate de Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel o Husserl. Hay un solo contexto, en el que se mueve con toda libertad.

Mounier, como es habitual, examina la crítica heideggeriana y toma de ella lo que considera más próximo a su propia concepción.

El sujeto mounieriano no es el sujeto transcendental husserliano, último eco de la filosofía moderna del sujeto ni menos aún el Dasein heideggeriano que pretende en su absoluta distinción situarse en el extremo opuesto del fenómeno deshumanizador.

Estamos en una reflexión cuyo sujeto no es un constructo idealista ni una existencia que está en el mundo pero no “es” el mundo, el sujeto de la reflexión es la persona que interioriza el mundo y sobre todo las demás personas como otros “yo mismo” en una reflexión derivada y no originaria según el paradigma de la concepción cristiana tal como sistematiza Tomás de Aquino¹⁴⁵ y como despliega en el primer tercio del siglo XX, Jacques Maritain¹⁴⁶.

3.3.1.1.2.4.2. Reducción del “mundo del se”

Hay tres conceptos claves que Mounier toma de Heidegger y que modula según el foco nuclear de su pensamiento: el concepto de “reducción” y el de “responsabilidad” al que añade un concepto que podemos encontrar en Max Scheler al que nuestro autor siempre ha tenido muy presente.

a. La reducción y su historia

¹⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Suma Th.* I, q. 28 y 29.

¹⁴⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999.

La acción vital frente a la masificación es la reducción del “se” en nosotros.

“La primera acción de la vida cristiana es la reducción en nosotros de esta zona que Heidegger llama el «mundo del Se»”¹⁴⁷.

Es sugerente analizar el “método” que propone Mounier. El concepto fenomenológico de Husserl es aquí situado en el contexto de la “acción de la vida cristiana”. No vamos a entrar ahora en el problema de la distinción entre fe y razón en la manera de pensar filosóficamente de Mounier, asunto muy complejo. Nos quedamos con la expresión técnica de “reducción”.

La “reducción” fenomenológica, el “poner entre paréntesis” los fenómenos, es un acto de la libertad y como tal un acto del sujeto viviente. Es un acto libre y liberador porque coloca la voluntad del sujeto por encima de la presión del ambiente, de la presencia inevitable de los estímulos que en forma de torrente atractivo, tratan de disolvernos en la turba multa en donde todos se disuelven, en el “se” en donde todos están. Es una afirmación de nuestra libertad “desatender” las presiones, dejar al margen sin que eso signifique en modo alguno olvidar los problemas. Por el contrario si no somos libres como condición previa será imposible solucionar ningún problema.

La expresión “acción vital”, nos pone evidentemente en uno de los rasgos del pensamiento de Mounier, un pensamiento que distingue entre teoría y práctica pero no los separa. En múltiples ocasiones defenderá la idea de que no vale el pensamiento sin la acción ni a la inversa.

No es una mera recomendación sobre la conveniencia de tal método sino que hunde sus raíces, en el pensamiento bergsoniano, que como hemos visto, a través de Péguy, es su principal fuente en este período y en el ambiente del

¹⁴⁷ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 859.

pensamiento cristiano de principios del siglo XX, por ejemplo en Blondel¹⁴⁸.

Es una época en que el catolicismo toma ante los problemas sociales una posición activa que huye del activismo y que entronca con la tradición tomista. Es la época del nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia a partir de la *Rerum Novarum*¹⁴⁹, el mismo que recomendó a los católicos franceses la colaboración con las instituciones democráticas¹⁵⁰, el mismo papa que promovió el resurgimiento del tomismo¹⁵¹. La Democracia cristiana, el tomismo y la Doctrina Social, van de la misma mano. En continuidad con esta atmósfera Pío XI fundará la “Acción Católica” que estuvo ligada estrechamente a la Democracia Cristiana especialmente en Francia, Alemania, Italia e incluso en España.

La reducción como liberación no es un hallazgo original de Husserl. Directamente entronca con la reflexión trascendental kantiana y con lo que entiende Kant por libertad especulativa y con la duda metódica cartesiana.

En tanto metódica, la duda exige la voluntad de dudar pues en ningún caso se trata de una perplejidad psicológica a la que haya que aplicar alguna teórica. Descartes duda porque quiere dudar y quiere dudar porque de este modo puede reducir toda presencia que limite su libertad de pensamiento. En este sentido Descartes manifiesta a través de la duda metódica, su original idealismo de la libertad.

En contextos más antiguos, la reducción tenía el nombre de “purificación”, desde el pitagorismo al platonismo, desde el

¹⁴⁸ Cfr. M. BLONDEL, *L'Action*, 1893, Trad. introducción y notas de Juan María Isasi y César Izquierdo, *La acción, ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996. Blondel influye en el personalista Jean Lacroix aunque Maritain, inspirador directo de Mounier criticó su concepto racionalista de razón frente a la cual opondría un cierto irracionalismo de la acción. Cfr. J. MARITAIN, *Reflexión sur l'intelligence*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1924.

¹⁴⁹ LEÓN XIII, Encíclica *Rerum Novarum*, 1891.

¹⁵⁰ LEÓN XIII. “Ralliement” Encíclica *Libertas* de 1888.

¹⁵¹ LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, de 1875.

escepticismo al neopitagorismo y neoplatonismo, con su influencia determinante en el pensamiento posterior.

El método reductivo encuentra en S. Agustín y en los agustinianos, expresiones emblemáticas. La reflexión siempre va ligada al voluntarismo y a la liberación respecto de los límites materiales. Esta interiorización liberadora rebrota en el siglo XIV en la corriente escotista y occamista. El nominalismo y su influencia en la aparición de la *devotio moderna*, *devotio* subjetiva e individual, es vista en términos de *contemptus mundi*, desprecio del mundo dentro de los cánones de la ascética medieval. Todas estas corrientes centran la liberación en la interiorización y llevan consigo el voluntarismo, el individualismo y la crítica a la metafísica, o sea elementos fundantes del pensamiento moderno.

b. La reducción como personalización

La personalización ha asumido, se ha impregnado de esa separación del “mundo del se” que Husserl y Heidegger proponen, los hace suyos pero para proporcionar algo más positivo que el simple aislamiento de la masa. Personalizar es hacer persona y es una labor pedagógica de formación y una labor de actividad social. Formar personas no es formar individuos, que es el tema de la educación física, de la medicina, de la seguridad social, es más bien la tarea de la formación de cada uno en el espíritu de las relaciones interpersonales. Es la formación del “yo para el tú”, es decir el proceso inverso de la alienación.

La personalización emerge en la Ciudad, en donde los ciudadanos no son individuos que no tienen más remedio que convivir estableciendo unas normas mínimas que evitan la destrucción de todos por todos. La Ciudad, por el contrario es una estructura de “yoes” cuyo fin último es realizarse así mismos pensando y actuando al servicio de los demás.

Mounier reconoce el origen de estas ideas :

“Se sabe que esta dialéctica del tú es común a varios pensadores contemporáneos: un Scheler, un Buber, un Gabriel Marcel”¹⁵².

Pero de todos estos pensadores es sin duda de Scheler con quien hay mayor empatía:

“El vínculo de la persona con la comunidad es tan orgánico que se puede decir de las verdaderas comunidades que son, realmente y no de forma figurada, *personas colectivas, personas de personas*”¹⁵³.

El concepto organicista de la sociedad que tiene en Hegel su mayor expresión, es modulada en el siglo XX de modo muy diferente tanto al hegelianismo como al marxismo.

Herbert Marcuse en un artículo publicado en esta época¹⁵⁴, hace una crítica del organicismo, en la forma totalitaria que comenzaba a despuntar en Alemania. El estado orgánico era concebido como el desarrollo último del liberalismo, en donde los miembros del estado no son más que individuos al servicio de una “misión histórica”. Marcuse pone sobre aviso de esta concepción.

Las críticas de Marcuse contra el naturalismo en política, hacen referencia siempre a la concepción liberal del individuo de origen anglosajón y que es un remedio de la noción personalista del estado.

El organicismo naturalista que se denuncia en 1934, apunta directamente a las concepciones de la personalidad moral e histórica que encontrarían en el estado nazi su acabada realización y más tarde en el marxismo soviético al que también analizó en una obra posterior¹⁵⁵.

¹⁵² E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 889.

¹⁵³ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 229.

¹⁵⁴ Cfr. H. MARCUSE, *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*, Editorial Tiempo Nuevo, Colección Fuegos cruzados, Caracas, 1970, 15-44.

¹⁵⁵ Cfr. H. MARCUSE, *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid 1984.

Desde la filosofía de la vida, representada por Dilthey y Nietzsche va examinando todas las líneas filosóficas que según él convergen en el naciente nacionalsocialismo, una mezcla de hombre del Renacimiento, mística alema y militarismo prusiano. El adversario de esta corriente que propone al héroe histórico como modelo frente al pequeño burgués del siglo XX, que ataca la racionalización industrial y el progreso tecnológico, es un referente de nuestra investigación.

Entre diversos autores de la época como Steiner o Sombart (del que Mounier recoge algunos análisis sociológicos¹⁵⁶), se cita a Scheler:

“Esta tendencia conduce al Naturalismo irracional. La interpretación del acontecer histórico social en términos de un acontecer orgánico-natural de la historia va más allá de los resortes reales, (económicos y sociales) y entra en la esfera de la naturaleza eterna e inmutable”¹⁵⁷.

¿Qué tanto de intención implica la crítica a Scheler e indirectamente a la fenomenología? Y lo que más nos interesa ¿En qué lugar queda situado el personalismo de Mounier?

Excursus. ¿Es el personalismo un pre fascismo?”

Si entramos en la dilucidación de esta cuestión, es en función de la noción mounieriana de reflexión que tiene como sujeto de esa autoconciencia derivada a la persona humana, según el concepto que toma de Aquino y de Maritain. ¿Es esa reflexión de la persona sobre las urgencias materiales y esa espiritualización que propone Mounier, un modelo organicista que se pueda incluir en las críticas marxistas?

El reduccionismo marxista de la crítica marcusiana, no debe impedir ver ciertos elementos de interés que entrarán a formar parte del pensamiento de Mounier y que encontramos también en Scheler.

¹⁵⁶ Cfr. E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 252 y 269.

¹⁵⁷ H. MARCUSE, *La lucha contra...*, cit., 16-17.

Entre ellos podemos enumerar: la noción de naturaleza orgánica, la noción de espíritu, la de persona colectiva o corporativa, la noción de misión histórica (o “vocación”), la crítica al tipo de “pequeño burgués”, la crítica al liberalismo, el talante existencial, un cierto elemento irracional o de instancia hacia niveles (sobrenaturales) más allá de la razón, la equiparación naturaleza-obligación, el recurso al sacrificio, la entrega (compromiso), etc.

3.3.1.1.3. Sentido realista de la reflexión en Mounier

Para despejar todas las dudas, debemos centrarnos en la noción que Mounier nos da de naturaleza:

“si por natural se entiende lo espontáneo, nada hay más justo. Sucede que nuestra naturaleza profunda se manifiesta al primer impulso, que a veces viola las obligaciones adquiridas y traiciona la más bella flor de un alma. Sin embargo lo más frecuente es que ese primer impulso no parta sino de una naturaleza accidental y parásita, o de esa segunda naturaleza que es el hábito. El ser que yo soy es el ser de la segunda respuesta y del más lejano pensamiento; pureza, sencillez, soltura, son otros tantos resultados largamente encauzados. Ahora bien, es seguro que pensamos por generalizaciones apresuradas, por simplificaciones imprudentes, por evidencias prejuizadas antes de prestar a cada idea una atención tan delicada como electiva es su intención”¹⁵⁸.

En este párrafo de la primera obra de Mounier (1931) sobre Charles Péguy, puede observarse una de las características de su pensamiento que podríamos denominar: “equilibrio estructural”. Existe el nivel del impulso, de lo espontáneo, que no se considera una degradación de la naturaleza, que ocupa un lugar necesario, la espontaneidad y su fijación en el hábito son sin duda, naturaleza.

Cuando se trata de definir, más bien de expresar bellamente el “ser que yo soy”, es decir el nivel más profundo de la personalidad, lo expresa en términos de reflexión. Es el ser de la “segunda respuesta”, “del más lejano pensamiento”.

¹⁵⁸ E. MOUNIER, *El pensamiento de...*, cit., 55.

A continuación lamenta como frecuentemente el apresuramiento que supone una caída de la reflexión, es la que mueve nuestros actos.

La estructura antropológica que se muestra no es nada original y responde a la formación basada en el concepto cristiano de naturaleza, en último término acuñado por Tomás de Aquino.

Por lo que respecta al individuo humano, tal diseño no responde ni de lejos al vitalismo exacerbado de Nietzsche. Participa de conceptos que, aquellos autores que se mueven en el ámbito de la fenomenología como Scheler, cuyo concepto de persona es marcadamente del mismo perfil.

Tal vez pudieran quedar dudas sobre la proyección política de esa concepción reflexiva del yo que no se remite en ningún caso al idealismo alemán. Veamos este otro texto:

“Pero es preciso no materializar esta «naturaleza» razonable en un universo que existe por sí mismo. Conviene ver allí más bien un intermediario, un universo de enlace entre la animalidad y la espiritualidad. El es el lugar mismo del derecho. De este orden proceden el Estado y su finalidad. El Estado no es un ministro de Dios, es una sociedad natural destinada a asegurar un bien común temporal. En cualquier otra esfera su poder es ilegítimo. Su fin no es la felicidad sobrenatural de las personas, sino su felicidad política”¹⁵⁹.

Teniendo en cuenta el contexto teórico, es decir, el concepto de ley y de autoridad de Tomás de Aquino, este concepto de “estado”, no es organicista ni vitalista ni hunde sus raíces en una misión histórica, sino que es un producto de la razón humana para la felicidad política de los hombres.

Como la ley es una ordenación de la recta razón, en el marco del intelectualismo del Angélico, para quien una ley o una autoridad contraria a la ordenación racional decae de su legitimidad¹⁶⁰.

¹⁵⁹ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 883.

¹⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS de AQUINO, *Suma Th.*

En resumen, podemos concluir en este punto que la crítica de Marcuse, como suele ocurrir en el ámbito del marxismo, adolece de grave simplificación en donde todas las filosofías se reducen a una en la medida en que no resuelven el problema de la propiedad privada de los medios de producción según las tesis de Marx.

3.4. Estructura dinámica de la reflexión

3.4.1. El objeto de la reflexión: Realidad como necesidad

3.4.1.1. El marco crítico trascendental

En el proceso reflexivo, si nos situamos en la perspectiva idealista y concretamente en Kant, la realidad en tanto enfrentada al sujeto, en tanto resistencia con la que se encuentra el sujeto es el objeto (Gegenstand) que es preciso vencer. El ver la realidad “exterior”, como algo no solamente exterior (außer) sino “extraño” y que por tanto se “enfrenta” a nosotros, señala el ámbito de por donde se van poder establecer las diversas teorías de la alienación.

La realidad exterior es la cosa en sí, el obstáculo a la plena realización del sujeto, consecuente con el imperativo de su libertad. Si el yo es libertad, la cosa en sí tiene que plantearse como necesidad.

Es cierto que el concepto estricto de “realidad” y de necesidad en Kant, tienen el papel de conceptos puros y a priori que se aplican a los fenómenos y no a la cosa en sí. Sin embargo esto

sólo significa que el fenómeno en tanto representación ocupa un lugar vicario de la cosa en sí y si queremos entender a la cosa en sí debemos aplicar a su representación aquellas categorías.

El hecho de que la realidad y la necesidad sean funciones del sujeto transcendental parecen, de nuevo, ponerlos al servicio del sujeto y no como algo enfrentado al sujeto. Pero esto nos indica, de nuevo, que sólo puedo entender las cosas en cuanto fenómenos cuya realidad y necesidad he de vencer, y que entender que los fenómenos son reales y necesarios es entenderlos y que el entenderlos es ya un primer momento, el momento especulativo, de la liberación.

Este planteamiento que rige en toda la secuencia idealista hasta Marx incluido, es en el que se mueve Mounier, pues es el planteamiento que de hecho se encuentra en la vida cotidiana, en la opinión pública, en la polémica y en el diálogo con los compañeros de su acción pública. Es una cuestión de hecho, no es un principio específico de su pensamiento.

“Así se comprende que toda nuestra tarea humana sea una tarea negativa y preparatoria. En este intercambio de libertades del cielo a la tierra, el universo mismo se transfigura. Bajo el mundo estrecho, avaro, y feo de la necesidad, levanta un mundo nuevo, invisible excepto para los corazones puros. En él, la gracia se refleja en un arriate de símbolos”¹⁶¹.

Nos podríamos llevar a error si este texto lo tomásemos unilateralmente, pues las acepciones del concepto de necesidad en Mounier son mucho más amplias.

3.4.1.2. Diversos sentidos de “necesidad” en Mounier

3.4.1.2.1. Necesidad como obstáculo de la libertad

“Nunca quizás la cosa, en el sentido en que repugna a nuestros espíritus modernos, lo absolutamente extraño, ha

¹⁶¹ E. MOUNIER, *El pensamiento de...*, cit.,153.

sido tan agudamente pensada como por la opinión común de entonces. Había, lo sé bien, ese sueño poblado que corría por las fuentes y los bosques, pero era un bastardo de la poesía y del negocio. Ninguna fe se vincula a él, y mucho menos todavía ninguna comunión; los mismos dioses son allí cómplices y espías en una tierra extraña”¹⁶².

El término obstáculo permite dos significados complementarios. La necesidad es un obstáculo en cuanto que la inercia de la materia es un límite a la acción libre. Se trata pues del célebre conflicto entre las dos causalidades de la tercera antinomia kantiana y que vuelven a presentarse en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*.

“Puede que sólo se quebrante con la necesidad; pero tan pronto como se lance, observad qué velocidad adquieren las cosas. La necesidad resuelve los obstáculos uno por uno, a medida que toman contacto con ella, salvando en cada ocasión, la complejidad inagotable de los problemas, que no significa en ciertas manos respeto por la verdad, sino el no comprometerse con ella en el presente. Como si el esparcimiento no fuese la materia, como si la grandeza del espíritu no consistiese en juzgar y en instaurar”¹⁶³.

El conflicto se plantea entre las leyes de la moralidad y las leyes de la naturaleza, o sea de la física. Kant piensa que el conflicto a nivel especulativo sólo tiene una solución ideal en la Idea transcendental Mundo. En la razón práctica, el lugar de esa Idea lo ocupa el Deber que tampoco puede ser realizado nunca a la perfección. El ser humano es una tensión por cumplir el deber, en punto intermedio entre el ángel y la bestia.

La integración, a partir de Fichte de la razón teórica y la práctica, mediante la intuición intelectual, primero y en Hegel mediante la reflexión especulativa plantea el conflicto en otro plano y con otra significación.

En efecto, la conciencia no es meramente contemplativa sino activa y la experiencia vital consiste en “superar” la diferencia, lo

¹⁶² E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 186.

¹⁶³ *Ibid.*, 181.

otro que le limita. Esta superación (*aufhebung*) es una identidad de las diferencias, una asunción de los obstáculos.

La posición de Mounier ante la necesidad está en la línea hegeliana, aunque tomada indirectamente de *los Manuscritos de Marx*. La necesidad no es una determinación fatal que acaba con nosotros sino que es un reto y una oportunidad para realizar nuestra libertad, mediante el esfuerzo de nuestra actividad libre. Las necesidades sociales pueden ser resueltas porque solamente una conciencia libre tiene sentido de la necesidad. La conciencia animal no distingue entre necesidad y libertad.

A pesar de esta interpretación, debemos añadir que Mounier como Marx y en definitiva como Kant, en este punto específico, piensa que la resolución de las necesidades humanas no acaba nunca y que es un proceso *ad indefinitum*. Nunca se mostró partidario de un fin de la historia, por lo menos en la vida terrena.

“Si la revolución consiste en derribar periódicamente por necesidad dialéctica o por predisposición romántica, no sólo el orden establecido, sino la historia más esencial; si la revolución consiste en tomar al hombre, sus instituciones, su universo interior y trastocarlo de pies a cabeza, nosotros decimos: concepción material, sensible, y fácil de la revolución; y si vosotros afirmáis que la pasión de la historia subyace debajo, nosotros responderemos que la libertad del hombre consiste en establecer una historia continua entre las sacudidas y discontinuidades de su historia material; el materialismo histórico es la psicología de las épocas inhumanas”¹⁶⁴.

3.4.1.2.2. Necesidad de la misma libertad

Existe una constante filosófica que en Grecia tiene al estoicismo como representante ilustre y que se prolonga en la concepción materialista de Hobbes y Spinoza según la cual, la libertad es la fuerza de la necesidad o como definirá Hobbes:

¹⁶⁴ *Ibid.*, 472.

“la fuerza irresistible de la Naturaleza”¹⁶⁵.

Esta necesidad de la materia que se presenta como fuerza *contus*, más que como inercia, la refiere el autor a los atomistas griegos:

“El hombre de la antigüedad nunca consiguió establecer una amistad confiada con la naturaleza. Esta juega, a su lado, su juego de átomos y de elementos bajo el muro de una necesidad inhumana y hostil”¹⁶⁶.

La Naturaleza y el Destino son fuerzas incluso superiores a los dioses, cuanto más a los hombres.

Este pensamiento recurrente, volvería a elevarse con la dialéctica hegeliana y marxista. La moral kantiana sería por otra parte, la doctrina directamente antagónica.

Cabe otro sentido de la relación de libertad y necesidad, entendiendo psicológicamente la necesidad. Mounier, que se mueve muy a menudo con esta perspectiva lo afirma.

3.4.1.2.3. Necesidad como uniformidad

Percibida la uniformidad como defecto, equivalente al mundo del “se”, masificado y deshumanizado. Se indagan las causas de la masificación, de la igualación por el nivel más bajo:

“La confusión se apoya en una metafísica: el monismo. Pero ¿dónde se ha aprendido que el espíritu humano tuviese necesidad de unificar el mundo? «Cuanto más adelante, más descubro que los hombres libres y los acontecimientos libres son variados. Precisamente los esclavos, las servidumbres y los yugos no son variados...”¹⁶⁷.

La causa de la uniformidad la encuentra en una “metafísica” que apunta evidentemente, a Hegel y a Spinoza y que revierte en

¹⁶⁵ Th. HOBBS, *Leviatan*, Trad. De Antonio Escohotado, Losada, Buenos Aires 2003.

¹⁶⁶ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 185.

¹⁶⁷ E. MOUNIER, *El pensamiento de...*, cit., 57.

Marx. El monismo es el a priori por el que se consideran los hombres desde el punto de vista, exclusivamente material. Siendo todos cuerpos cuyas diferencias son meramente accidentales, la uniformidad es equivalente a la justicia.

Frente al monismo, propone una filosofía de la libertad como diferencia. Donde hay libertad hay forzosamente desigualdades que son la consecuencia natural del trabajo o del mérito.

“En realidad, toda esa gran necesidad de fijar el espíritu es una necesidad de pereza y la expresión misma de la pereza intelectual. Quieren, ante todo, estar tranquilos. Quieren, ante todo, ser sedentarios. Esa misma tentación de pereza, esa misma fatiga, esa misma necesidad”¹⁶⁸.

3.4.1.2.4. Necesidad de sistema que libere del riesgo

La crítica al espíritu pequeño-burgués lleva a una consecuencia interesante. El espíritu moderno de sistema, el racionalismo unívoco que se inicia con Descartes y culmina en Spinoza, es interpretado en función de la clase social que lo genera. Un ejemplo más de la crítica mounieriana de las ideologías.

Es novedoso que Mounier denuncie el espíritu de sistema, cosa que no harán Hegel y Marx. Es novedoso que el peor defecto de este espíritu es el conservadurismo que refleja, la huida del riesgo y de la aventura. La novedad consiste en que la crítica de las ideologías no es aquí una herramienta de la lucha de clases sino que se pone al servicio del vitalismo de la formación humana de la persona que tiene en el burgués acentuado el defecto.

“su aversión hacia las aventuras del arte y de la metafísica, es una necesidad de asegurar al espíritu contra todo riesgo intelectual, de ponerse a salvo para siempre de la «gloriosa inseguridad del presente». Por ser una transposición del espíritu burgués al comercio de la inteligencia, quiere un

¹⁶⁸ *Ibid.*, 99.

sistema de pensamiento y un modo de vida que descarten la incertidumbre”¹⁶⁹.

Esa “gloriosa necesidad del presente” recuerda sin duda a Bergson y a Nietzsche. Es también el espíritu de Kierkegaard y Pascal que encuentran en la fe, la garantía de no caer en el “aburguesamiento”.

3.4.1.2.5. Las necesidades científicas frente al compromiso con las necesidades vitales

En la misma línea, piensa que la ciencia pura y el preciosismo de los intelectuales bloquean todo impulso generoso a comprometerse con las necesidades de las clases más necesitadas.

“Que barra todo ese bazar de teatro, la tesis y la hipótesis, la teoría y la práctica, y esa gran máquina de teatro, que atrae al estúpido: la complejidad inagotable de los problemas, significa en ciertas manos respeto por la verdad, sino comprometerse con ella en el presente”¹⁷⁰.

Es un reflejo del conflicto no sólo marxista sino que late en todo el idealismo alemán entre teoría y práctica y que quizá se hace más patente en el dualismo kantiano.

La verdad exige el compromiso y la expresión misma implica un poner en riesgo nuestra propia vida en actualizar la justicia no en los libros y en los laboratorios o en los cenáculos sino en la vida real de la calle.

3.4.1.2.6. Necesidad interior liberadora

El tema del intelectual “orgánico”, de la “cultura oficial” tiene en el marxismo dos interpretaciones. Una negativa y consiste en la denuncia de los intelectuales burgueses que se ponen al servicio del poder, legitimándolo. La positiva, desde el punto de vista marxista, desemboca en lo mismo, en la instrumentalización

¹⁶⁹ *Ibid.*, 98.

¹⁷⁰ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 181.

de la cultura al servicio del Partido, de la minoría dirigente que es la conciencia del proletariado.

El planteamiento de Mounier huye de ambas alternativas y vuelve a situar el centro de gravedad de su tesis en la persona.

“Por ese vacío interior la cultura burguesa se inclina del lado del poder. Como escribía Denis de Rougemont: «No hay ejemplos en la historia de que una literatura sin necesidad interior no haya sido finalmente utilizada... Todo lo que no está ya al servicio de los hombres, está ya al servicio de aquello que los oprime». Alerta a la cultura dirigida que el acto último de la cultura sea comprometerse y servir”¹⁷¹.

La necesidad interior es la terapia recomendada. Como los grandes novelistas rusos Dostoyevsky¹⁷², Tolstoi, el sufrimiento, la miseria, la insoportable carga del mal en el mundo sobre la conciencia es la que puede liberar del oficialismo de la cultura. El oficialismo es en el caso del intelectual burgués, fruto de la cobardía y de la propia inferioridad moral, en el comunismo es más bien fruto de una dogmática equivocada que no tiene un concepto correcto de la persona humana y la reduce a un punto en el sistema de relaciones sociales.

3.4.1.2.7. Necesidad de descentralización, de personalización

La peculiar posición de Mounier entre el liberalismo y el marxismo y también frente al estatalismo fascista, le posiciona en un área cercana al anarquismo. No sólo por razón de la crítica del error colectivista sino del vitalismo y de los métodos de acción directa, que son propios del anarquismo.

“Aunque se demostrase incluso que ciertos servicios públicos deben ser de todas formas estatizados, esto no será más que una concesión estrictamente limitada que podrá hacerse a una necesidad: Es todo lo contrario de una economía colectivista (en el sentido clásico) en donde la estatización es el movimiento propio y cuyos planes de

¹⁷¹ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 678.

¹⁷² Cfr. El interesante estudio sobre Dostoyevsky que hace H. De LUBAC en *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990.

economía mixta para un «período de transición» no son más que las paradas transitorias en un movimiento de fondo. Una economía personalista es una economía descentralizada hasta el nivel de la persona. La persona es su principio y su modelo”¹⁷³.

La propuesta de una economía personalizada, en el contexto de los años treinta, sugiere muchas connotaciones equívocas. Mounier no comparte ninguna de las formas fascistas que pudo conocer y específicamente el “nuevo estado” que surge de la guerra civil española. Hay muchos elementos del personalismo comunitario, que pueden confundirnos: la noción de “democracia orgánica”, el sindicalismo cooperativista, la defensa de los ideales de trabajo familia patria e Iglesia, nos pueden sonar como familiares.

El personalismo de Mounier, como tantas teorías sociales no alcanza nunca una realización histórica y tiene solamente su fundamento en el “catolicismo social” y en el tomismo de Maritain y de los intelectuales católicos franceses.

La prueba más evidente de ello es su enfrentamiento con la Francia de Vichy en la que sufrió prisión. Petain, representaba en Francia un sistema fascista relativamente “blando” donde algunos de esos conceptos estaban vigentes. La defensa a ultranza de la libertad personal y de la democracia representativa y sobre todo su praxis política impiden confundirlo.

3.4.1.2.8. Necesidad espiritual de retiro

Entramos aquí en el terreno de la espiritualidad mounieriana. No se trata de la mística, propiamente dicha, sino de lo que entendemos y él también entendía por “vida interior”. Es un tema pascaliano: El “divertissement” era para Pascal un esconder la cabeza bajo el ala en la superficialidad y en los goces sensibles. Tampoco se trata de retirarse al desierto sino de crear un mundo interior, que en la religión cristiana se encuentra con relativa

¹⁷³ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 709.

facilidad, de manera que la acción exterior este impregnada de valor personal.

El lenguaje identifica frecuentemente vida personal y «vida interior», la expresión es ambigua. Dice claramente que la persona tiene necesidad de un retiro, de meditación; que la espiritualización de la acción se acomoda mal con una preponderancia dada a la sensación, a la diversión, a la agitación¹⁷⁴.

La actitud de Mounier como la de Pascal rechaza el *modus vivendi* de un Voltaire por ejemplo, en donde la actualidad ya es lo que la opinión lleva en las revistas, en las afectadas conversaciones de los salones y en los panfletos del siglo XVIII. La opinión que mueve la historia en cada momento presente no es la exigencia de una vivencia intensa del presente en la línea de Bergson.

3.4.1.2.9. Necesidad del misterio

¿Por qué es necesario el misterio?

Descartadas las interpretaciones sofisticadas de lo misterioso como lo esotérico, lo morboso, el misterio viene de la mano de la fe que sabe ver oculto en las cosas más triviales la mano suave de Dios.

Pero cuidado con entenderlo mal. El misterio no es lo misterioso, ese decorado de cartón en el que se complace cierta vulgaridad vanidosa compuesta de impotencia intelectual, de necesidad de singularidad fácil, y de un horror sensual a la firmeza. No es la complicación de las cosas mecánicas. No es lo raro y lo confidencial, o la ignorancia provisionalmente consagrada. Es la presencia misma de lo real, tan trivial, tan universal como la poesía, a la que con más gusto se abandona. Es en mí donde yo lo conozco, más puramente que en otro sitio, en la cifra indescifrable de mi singularidad¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Cfr. E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 661.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 633.

En las cosas sencillas y triviales, está Dios, esto significa que todo tiene un sentido “personal”, una llamada y una vocación, un sentido. En mi mismo, en mi singularidad personal encuentro el misterio como en ningún otro lugar porque mi interior no está vacío, está lleno del paso de Dios.

3.4.1.2.10. La liberación de la necesidad material condición de la libertad espiritual

Encontramos aquí un enfoque espiritual que motiva la lucha social: Sin la cobertura de las necesidades materiales mínimas no es posible la vida del espíritu. Es doctrina de Tomás de Aquino.

“Eliminemos algunos malentendidos. Sabemos que millones de hombres se hallan aún encadenados; el trabajo es su yugo, y hasta se les llega a negar en masa; la escasez de los productos de primera necesidad constituye su preocupación cotidiana; les falta, en resumen, el mínimo de condiciones materiales necesarias a unas fuerzas medias para la eclosión de una vida espiritual”¹⁷⁶.

Aunque en las condiciones materiales más penosas es posible la vida interior, esa posibilidad es claramente heroica y no se puede pedir a la mayoría. La lucha por mejorar las condiciones sociales no es fruto de un dogma filosófico o de un espíritu de revancha social sino del amor a los hermanos que se ahogan en la miseria y para los que queremos lo mejor, el desarrollo interior al que no pueden llegar porque la subsistencia de cada día es su problema más urgente.

3.4.1.2.11. Necesidad justifica el desdén de las masas por la cultura

El ejemplo de las revoluciones sociales, a partir de la *Commune* y luego de la revolución rusa, las informaciones que le llegan de la guerra en España, le hacen reflexionar en lo excusable de la destrucción de obras de arte o de monumentos. Las masas no pueden entender que la cultura sea patrimonio de

¹⁷⁶ *Ibid.*, 617.

unos pocos y puesto que no está en sus manos gozarla, la desdeñan. Cuando se nos niega lo que más queremos, la reacción es excusable.

Esta condición de las masas proletarias basta para excusar, si no para justificar, el desdén brutal de estas masas por una cultura o por unos valores espirituales que no se les presentan desde hace mucho tiempo más que como un paraíso artificial e inaccesible de sus explotadores¹⁷⁷.

No se justifica la venganza o los “desastres de la guerra”. Solamente se pone un punto de excusa para aquellas personas que sin ninguna formación y sufriendo toda una clase de privaciones, no han podido evitar lo que nadie les enseñó a evitar.

3.4.1.2.12. Necesidad de la autoridad sin coacción

Mounier es un profeta de nuestro tiempo aunque no desde luego el único. Hay otros muchos, Max Weber, Ortega, Heidegger, etc. Hay elementos conceptuales de esos tres autores en su concepción.

“... la doble necesidad de la autoridad basada en el mérito y la dedicación personal; quitemos a la disciplina su coacción y sin dificultades encontraremos aquí y allá un alma personalista cautiva por realizaciones opresivas”¹⁷⁸.

La creciente inseguridad que sufrió la Europa de entreguerras, Alemania en primer lugar, pero también Italia y España desembocó en unos sistemas totalitarios indignos del ser humano. Ese resultado histórico tenía una etiología y una terapia. Los pueblos precisan de autoridad, la “auctoritas” que supone la legitimidad que da la competencia en un oficio, no el simple carné profesional. A un autoridad legítima, no en el sentido legalista sino en el sentido profundamente moral, los pueblos no

¹⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, 617.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 603.

sólo conceden con gusto el “imperium” sino que exigen que lo ejerza.

La inseguridad ciudadana tiene como prerequisite la inseguridad jurídica. Hay inseguridad jurídica cuando, vaciada de toda moralidad, el derecho se convierte, primero en legalismo y poco después en arbitrariedad. El Estado justifica su existencia en la “auctoritas” que si no ejerce su “imperium” pierde la propia “auctoritas”. Del mismo modo un “imperium” sin “auctoritas” es un estado sin ley en el que los ciudadanos sobreviven por la buena voluntad del “conductor” de turno.

Añade Mounier la explicación psicológica de ese fenómenos social. El verdadero problema es conseguir que las personas adquieran libre y voluntariamente una disciplina moral. Es la solución que podemos encontrar en la teoría aristotélica de virtud. Allí donde hay una persona moralmente sana el correlato entre la autoridad y la fuerza se aceptan fácilmente.

La democracia moderna al igualar a todos los uniformiza y masifica y siguiendo las leyes del mercado surgen naturalmente unos individuos que son más individuos que los demás que controlan el poder económico y se constituyen en la oligarquía dominante. Con todo hay que tener muy presentes las actuales condiciones en donde la coacción no es la de un señor sobre un siervo sino las de una masa que desde su pensamiento único coacciona mediante los instrumentos políticos de control a cualquier que aspire a ser persona.

3.4.1.2.13. Necesidad de compromiso

“Un resurgir de la juventud y la simplicidad; una necesidad de reintegrar a todo el universo en una vida desde hace mucho tiempo carente de consistencia; un desdén colérico para el engañoso vacío de las palabras y el preciosismo donde acaban por prostituirse los últimos vestigios del espíritu; una necesidad de compromiso, de solidez, de fecundidad, salida de las entrañas de la vocación humana...”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit.,596-597.

En este pasaje encontramos unidas todas las características de lo que Mounier entiende como “compromiso”¹⁸⁰.

Es en primer lugar una necesidad espiritual sin la cual el hombre carece de posibilidad de comunicación que no sea manipuladora. La comunicación que no se rige por las leyes de la gratuidad es siempre manipuladora y por lo tanto está al servicio de la explotación del hombre y de su reducción a mero objeto. En la sociedad de la comunicación la explotación se realiza básicamente a través de los medios. Son estos medios los que distraen a la persona de los problemas de la vida real convirtiendo la realidad virtual en el sustituto de la real. El siervo no es el que recibe la amenaza a muerte del señor, en la dialéctica de la Fenomenología, sino que lo que recibe son imágenes manipuladores para destruir su capacidad de resistencia, su elevación moral, su personalidad en suma.

La relación poder mediático - poder político, es la forma actual de aquella constante histórica que reflejó Hegel situándola en la Antigüedad griega.

El poder mediático está dirigido directamente a inhibir toda capacidad de compromiso, de riesgo, asunción de las necesidades del otro como propias.

3.4.1.2.14. Necesidad de adhesión

La “adhesión” en los años treinta era un término más bien utilizado en el lenguaje de los fascismos. En ciertos países, treinta años después, era una retahíla protocolaria el exigir la “inquebrantable adhesión” a las Leyes Fundamentales de un Régimen autoritario.

Estas connotaciones negativas no tienen aquí su lugar propio.

Su sentido es más bien el de compromiso de un ser libre que se pone a pensar y a actuar para resolver las necesidades de la sociedad.

¹⁸⁰ Cfr. El estudio de M. J. CRIADO, *Persona y compromiso en Mounier*, Zero, Madrid 1969.

En este texto puede perfilarse muy bien toda la concepción personalista.

El individuo de Rousseau en unión libre con otros individuos genera de la nada un estado mediante el contrato social. Son individuos cuya calidad moral y personal son irrelevantes. El individualismo se edifica sobre la ruina de la persona y la igualdad es la manifestación del conservadurismo más radical propio de la sociedad liberal.

Este *consensus* no es, como en Rousseau, un contrato salido de la exclusiva decisión de las voluntades individuales y creador de un ser colectivo *ex nihilo*; es una adhesión libre y creadora a una necesidad natural que posee una estructura ya diseñada anteriormente a ese acto, pero que espera de ese acto una consagración y una facilidad que sin él no podría poseer. En una palabra, esta «adhesión» es totalmente extraña a la alienación y a la masificación, está hecha sobre el modelo del acto personal que actúa sobre realidades o condiciones previas¹⁸¹.

La adhesión es el extremo opuesto de la alineación porque implica que la persona pone libremente toda su capacidad al servicio de las necesidades, no delega en el Estado ninguna de sus responsabilidades y es incompatible con la masificación sustrato del “pensamiento único”.

3.4.1.2.15. Necesidad de gratuidad

El gusto por la paradoja, al estilo de Kierkegaard, salta a la vista de continuo. ¿Qué sentido tiene la necesidad de gratuidad?

Primeramente hay que observar que en muchas ocasiones, aunque no en todas ni mucho menos, Mounier, toma necesidad en sentido psicológico. Esta significación podría equipararse al *eros* platónico o incluso a la causalidad final aristotélica que se alimenta de la privación.

¿Qué diferencia cabe establecer entre la necesidad física o la instintiva y la necesidad psicológica?

¹⁸¹ Cfr. E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 882.

El ser humano es una arquitectura que consta de múltiples estratos. Participa del instinto como los animales pero en sus estratos superiores, la inteligencia toma conciencia de su desvalimiento incluso físico cuando una presión material exterior, le ata, le impide expresarse o actuar en consecuencia con sus concepciones. La necesidad psicológica no es simplemente una carencia o defecto psíquico que puede analizar un especialista sino algo mucho más profundo. La falta de un elemento vital para la vida humana en cuanto tal por la presión de un estado totalitario crea un deseo esencial, un deseo cuasi metafísico de eliminar aquella presión. No es el hambre no es la sed no es la desnudez, es la impotencia en educar a los hijos según nuestras convicciones o la impotencia de conducirnos de espaldas al “pensamiento único” que físicamente condiciona el espíritu. El espíritu siempre es libre pero el hombre no es espíritu sino una síntesis integradora, un organismo corpóreo espiritual en donde cuando el cuerpo sufre, el alma siente necesidad y cuando el alma siente necesidad, el cuerpo se desorganiza.

La necesidad de gratuidad está en este orden de cosas.

La gratuidad es la virtud del hombre bueno que da sin esperar recompensa que posee aquella alegría del dar que es mayor que la del recibir.

La mercantilización universal y el materialismo economicista seguido del consumismo, hace que en el corazón del hombre noble surja como un torrente el deseo de encontrar esa gratuidad que es condición indispensable del amor. Un hombre sin gratuidad, que no la aprecie o no la encuentre es un hombre mutilado, un hombre más desgraciado que el enfermo o el hambriento.

Pero como está dirigida hacia un otro distinto de ella misma, es en él una especie de peso: *Amor meus, pondus meus*. En la Beatitud, ella irá hacia Dios por una necesidad íntima, sin dejar de ser libre. El cristianismo da, por tanto, más allá del tiempo una salida a este deseo de gratuidad que inquieta al mundo

contemporáneo. No obstante nuestra acción se desarrolla en el tiempo¹⁸².

3.4.1.2.16. *La necesidad vital combate la ideología*

Encontramos un ejemplo de crítica a las ideologías en el siguiente fragmento:

“Los intelectuales tenían en su mayor parte una formación burguesa, y toda una inteligencia patentada, decorada, reinante, que da a los actos de la burguesía un carácter de cosa consagrada « como la Iglesia la daba a los de la nobleza». Sus invenciones sólo favorecen a la burguesía. Todo esto resultaba sospechoso` - Los mejores corren el riesgo de aproximarse al proletariado con ideas generales-vanas y abstractas, no por una necesidad vital que les habría conferido «la comprensión real y viva de sus males reales»`. Sería deseable que trabajaran un poco con sus manos como los otros”¹⁸³.

Los intelectuales “exquisitos” los que se marginan de los problemas sociales representan el mismo papel de la Iglesia en quien la nobleza pensaba encontrar su legitimidad. Los intelectuales consagran la burguesía.

Tomando el sentido marxista del trabajo, Mounier piensa que la ocupación real de las personas determina su conciencia, de manera que si los intelectuales salieran de sus abstracciones y se pusieran a trabajar la conciencia de la necesidad vital les haría cambiar las ideas.

Es una clara muestra de materialismo histórico y de crítica de las ideologías que sin duda, Mounier, reducía a una recomendación psicológica sin pretensión de asumir la concepción marxista global, como es perfectamente evidenciado en el contexto.

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, 876.

¹⁸³ E. MOUNIER, *Anarquía ...*, cit., 838.

3.4.1.2.17. Necesidad de libertad

La reflexión recae sobre la materialidad de las necesidades sociales y esas necesidades no son estrictamente económicas. La necesidad de libertad es una urgencia tan fuerte como puede ser el hambre. La reflexión permite racionalizar esa urgencia de libertad. El pensamiento de Mounier no es un espontaneísmo o un voluntarismo puesto que el clima del tomismo filosófico le exige conceder a la inteligencia un momento imprescindible que debe preceder a la acción.

La expresión aparentemente contradictoria es, psicológicamente, perfectamente comprensible. Aquí la necesidad tiene el sentido que también le dan los utilitaristas y la Economía Política de “deseo”. Sentir tal necesidad es un tema importante de reflexión.

Los hombres que más necesidad tienen de libertad en razón de su desgracia son los mismos que, debido a su ignorancia y a su decaimiento, aspiran a las formas sumarias de autoridad. Es el pueblo, cuando está lo suficientemente envilecido, el que reclama al tirano. En este sentido pudo decir Alain que la resistencia al poder hace bueno y es señal de santidad. Pero es un nivel por debajo del cual ya no encuentra resorte¹⁸⁴.

Es una crítica a los fascismos y al comunismo y en general a los regímenes autoritarios, en los que el hombre que no quiere luchar es el que reclama autoridad. De ahí que la resistencia civil sea un síntoma de salud espiritual.

La crítica a las libertades burguesas, también lugar común de fascismos y comunismos es ridiculizada:

“En las instituciones y las costumbres de la edad moderna, arde en la impaciencia de una libertad sin límites; no implica con ello solamente la posibilidad de elegir nuestras conductas sin sufrir la presión de una violencia exterior, sino la ausencia radical de necesidad interna, venga de una

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 782.

vocación trascendente del individuo, o de las fidelidades que progresivamente él ha ido anudando en torno a sí”¹⁸⁵.

La libertad aparente de algunas democracias se convierte en un aparato de represión de la capacidad que tiene cada persona según su propia responsabilidad a elegir la conducta que ha de seguir.

Sesenta años después de su muerte, la presión mediática y de los grupos de presión económicos y políticos tiende a dirigir las conciencias, a bloquear la resistencias y a uniformizar a la población impidiendo todo proceso de personalización. El enorme poder de los medios de comunicación que transmite continuamente mensajes de dejación de la conciencia, de relajación, contribuye a que el universo personal decaiga en picado.

3.4.1.2.18. Necesidad de certeza

La crítica del pequeño burgués, tema frecuente en la época de entreguerras y que emplea tanto el fascismo como el marxismo, es un *leitmotiv* en el pensamiento mouneriano.

La certeza es un elemento fundamental en toda teoría del conocimiento. El pensamiento moderno comienza en la certeza cartesiana superadora de la duda metódica.

La certeza es el objetivo de la reflexión que aspira a la resolución de los problemas que le plantean cuestionamientos existenciales. Mounier, como Pascal y Kierkegaard, apuesta por el riesgo, la aventura y la audacia, conforme al vitalismo y a un cierto pragmatismo que también va ligado al pensamiento de la fe.

La certeza del intelectual le repugna, sea como sistema, o como aparato de dogmas establecidos. La fe se le presenta como perfectamente contraria a la certeza.

“Algunos tienen por estos diagramas el gusto que el pequeño burgués posee por ver las cosas limpias de polvo

¹⁸⁵ E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 875.

en el interior de su casa. Otros unen a ello su dolorosa incertidumbre: Los que toman la necesidad de la certeza - dice Gide- por la necesidad de la verdad; los que han acabado la revolución cuando han ordenado los conceptos. Sobre las ideas que aún ofrecen alguna dificultad y algún riesgo, los espíritus más « francamente modernos» interrogan ahora a los técnicos”¹⁸⁶.

Si el científico y el pequeño burgués buscan la certeza en el dinero o en el dogma científico es por pereza. La asociación de ambos modelos humanos, es más bien tomada del vitalismo y de algunos fenomenólogos, especialmente existencialistas cristianos.

Lo sorprendente es que se postula la fe y el riesgo frente al sistema y los dogmas. Es sorprendente porque la crítica religiosa suele abundar en señalar al creyente como un hombre acobardado ante la vida que encuentra en los dogmas y en los reglamentos su seguridad.

Sorprende también como para Mounier la fe no tiene nada que ver con el opio del pueblo o con la alineación feuerbachiana. ¿En qué consiste pues un concepto de fe que no concede tranquilidad como si fuera un fármaco sino que lanza al riesgo absoluto?

Los unos lo ven claro y toman partido; pero viven su aventura entre conceptos, sin asidero temporal, y se satisfacen con ordenarlos en arquitecturas en que la simetría adopta la apariencia de solución. Se forjan la misma ilusión dando a los problemas irresueltos fórmulas completamente hechas (así usan algunos de los datos de su fe) que les dispensan de pensar confiriéndoles la ilusión de explicar¹⁸⁷.

La certeza que se necesita no es la que proporciona seguridad sino la que arrostra el riesgo propio de la vida. La fe se muestra como un elemento vital, sin ella, es imposible la vida.

¹⁸⁶ E. MOUNIER, *Manifiesto...*, cit., 745.

¹⁸⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 176.

3.4.1.2.19. *La necesidad como urgencia frente al intelectualismo*

En la crítica mouneriana al “intelectualismo” convergen varias significaciones, varias líneas de fuerza.

Por un sentimiento de fraternidad, se siente unido a las masas despersonalizadas y en lugar de alzarse sobre ellas como peldaños para alcanzar poder, aspira a un proceso de personalización de las masas. Frente al aristocratismo liberal que genera la masificación y luego la margina, la posición de nuestro autor, repugna los paraísos estériles, los castillos de marfil como es propio del ideal cristiano de la vida.

La ruptura no apareció hasta los años treinta. La edad de la «inquietud» pudo engañar a los más avisados. Su inquietud, para los partidarios de la prosperidad, era un lujo del alma. Los mejores (los más silenciosos) buscaban aparte, bajo un simulacro de valor espiritual florecido con todas las gracias literarias, un pretexto de conciencia para frenarse ante el camino de exigencias penosas, y refugiarse en languidecientes jardines del urgente deber de construir un mundo nuevo¹⁸⁸.

3.4.1.3. El concepto de necesidad como síntesis de sus significaciones

Lo más específico del pensamiento de Mounier es alcanzar una síntesis de lo más complejo sin confusión pero a la vez sin el mecanicismo propio de las coordenadas cartesianas. En el concepto de necesidad convergen diversas acepciones que en general hacen referencia a necesidades del espíritu aunque son siempre desencadenadas por las necesidades de la materia.

En la época en que empieza a publicar (1929), Europa vive un período de entreguerras que arrastra el Tratado de Versalles. Europa está desequilibrada. En todas partes existe una

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, 164.

“necesidad” de autoridad, orden y justicia social. Los intelectuales franceses son muy sensibles a la situación y la reflejan en términos psicológicos. Las grandes crisis sociales inciden y repercuten en las conciencias y el malestar de la conciencia agrava la crisis social. Desde Proust a Gide, desde Mauriac a Bernanos y Camus, son testigos de un sociedad decadente. Charles Moeller¹⁸⁹ ha registrado magistralmente los rasgos de muchos de estos autores y su época.

Por lo tanto la necesidad, antropológicamente hablando, lo es, en tanto entra en la conciencia y la espoleta que le abre la puerta es la urgencia.

La necesidad se percibe como una urgencia y este sentimiento inestabiliza el mundo interior. No en el sentido de que le quita la paz, propiamente, sino que le impide sestear mientras las miserias humanas bullen en el exterior.

La necesidad no es vista por Mounier como la *ananké* griega como la fatalidad o el destino que somete a los dioses mismos. Es vista como una tarea a realizar como una oportunidad, como una vocación y una llamada y por consiguiente como un sentido para la vida.

Tampoco se entiende la necesidad como una ley histórica y dialéctica, por mucho que el contexto de las masas proletarias y del pensamiento marxista le sea familiar. Mounier ve la necesidad como llamada y por ello mismo como deber, responsabilidad con los que se siente comprometido.

La necesidad le afecta urgentemente porque afecta a hombres como él, porque se ve en ellos y sufre con ellos y por ellos. No es el conocimiento de la ciencia de la historia ni se trata de un resentimiento o de un afán de venganza, sino la serena conciencia de hacer lo que a uno le toca hacer. No hay pues, marxismo ni el estilo fascista de la época y su estética estereotipada. La estética de Mounier está más cerca de Saint-Exupéry:

¹⁸⁹ Cfr. Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vols. IV, Gredos, Madrid 1960.

“Se me habla de sencillos gestos, de vecindad. ¿Girar un mando de la radio es un gesto menos elemental que uncir un caballo? Ese cómico de Barcelona o ese otro cantor de Harlem que están al alcance de sus dedos una tarde invernal ¿están menos cerca de este joven campesino que el lugareño de su pueblo o el ingeniero de la hilandería? Los libros de Saint-Exupéry, cuando hablan de aviación, ¿son menos humanos que los del señor Henri Pourrat cuando hablan de labranza? Nuestro vértigo es que precisamente la altura del hombre, su perspectiva, sus nociones fundamentales, están de continuo puestas en juego, y a un ritmo acelerado, por el objeto mismo al que deberían fijar los límites y regular su figura. Por lo mismo, basculando sin cesar nuestras normas de comprensión, el mundo se nos presenta provisionalmente como una historia de locos. De ahí que vuestros hijos sean existencialistas. Finalmente, acabamos de dar el giro decisivo”¹⁹⁰.

Es el deseo de impregnar de ternura la tecnología de asumirla y humanizarla lo que lleva a Mounier a un nivel de síntesis vital poco frecuente. Es poeta, periodista, activista político, intelectual de la cultura, místico, comprometido. Ese es el estilo de Mounier que ofrece una alternativa en el mundo en que vive, cercano a un abismo de muerte y horror. No podía ser ni marxista ni fascista pero sabe ver los aspectos positivos y los une con toda la fuerza de que su corazón es capaz. Del marxismo toma la urgencia de la necesidad social, del fascismo, retiene ciertas exigencias de orden de corporación, de sentido familiar. Su concepto de persona no es el del héroe griego o germánico que con su misión histórica por delante va a aplasta muchas flores inocentes a su paso¹⁹¹. La suya es una causa perdida, pues no va a estar entre los vencedores ni va a estar entre los vencidos, va a seguir un profeta que da la alerta en el desierto.

Es tal la humanidad de Mounier, su corazón siente todos los problemas del mundo. Al sentirlos como cristiano los siente como problemas que hay que resolver, no los siente como mecanismos históricos que hay que asumir o como retos al valor que hay que resolver violentamente.

¹⁹⁰ E. MOUNIER, *Para un tiempo de Apocalipsis*, III, 376.

¹⁹¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 1985.

Siendo esto así el método reflexivo hay que entenderlo antropológicamente y sería un tanto estrecho pensar que psicológicamente, la antropología de Mounier no viene heredada de la Ilustración con la que no comulga:

“Pero la impregnación de los modos de pensar heredados de la Antigüedad, más tarde la polarización de la reflexión moderna por las técnicas científicas, y por fin el racionalismo de las Luces, bastardo de estos dos impersonales, han constituido sólidos bastiones de resistencia al impulso cristiano, hasta en el mismo corazón de las filosofías de nombre cristiano”¹⁹².

El punto de partida de la reflexión, el desencadenante toma no sólo la conciencia, no sólo la inteligencia, no sólo el corazón, ni sólo la voluntad. Es el hombre entero que acoge la llamada de los problemas concretos, se compromete con ellos y con las personas que los padecen y con todas sus facultades, se pone a elaborar proyectos de solución más como un artista, que elabora un esbozo, que como un ingeniero.

3.4.2. El momento subjetivo del proceso reflexivo: El Yo

3.4.2.1. Receptividad y actividad del Yo

3.4.2.1.1. El planteamiento aristotélico

El tema de la actividad y la pasividad del entendimiento es uno de los que mayor discusión y polémica ha suscitado en la Historia de la filosofía. Debemos distinguir los siguientes aspectos:

3.4.2.1.1.1. ¿Se confunde el Yo con sus facultades?

El estatuto ontológico del Yo, el concepto de sujeto en el sentido moderno se inicia con Descartes.

¹⁹² E. MOUNIER, *Personalismo...*, cit., 861.

El Yo como sujeto no tiene lugar en la lógica aristotélica porque no es un concepto universal sino una substancia individual. El sujeto es el *suppositum*, el sujeto de la oración gramatical y el sujeto de las proposiciones. El Yo como algo máximamente individual no entra en los juicios y no entra en la ciencia. De él lo único que puede hacerse es una descripción de sus efectos, sus operaciones, sus manifestaciones.

Lo que en la Modernidad se va a entender por el Yo, empezando por el cogito cartesiano, es el yo que piensa y esto nos remite al entendimiento como la facultad específica del Yo que piensa.

El entendimiento era en Aristóteles doble. Existía un entendimiento paciente que constituía la esencia del entendimiento humano.

El entendimiento es en esencia “posible” y “pasivo” porque precisa que la verdad en acto descifre las imágenes sensibles y las convierta en objetos inteligibles. Esta labor de “iluminar” imágenes, no puede atribuirse al entendimiento pasivo. Es por lo que Aristóteles piensa en la necesidad de una facultad distinta de nuestro entendimiento que es el entendimiento agente.

Esta duplicidad, permite en su ambigüedad dos interpretaciones que llevan a consecuencias dispares e importantes históricamente.

La interpretación averroísta defiende que el entendimiento individual es el posible y pasivo y que el entendimiento agente no es individual sino universal y común a todos los hombres. Se observa en esta concepción el influjo neoplatónico donde el *nous* como emanación del Uno, era único pues no tenía composición material y por ende no podía ser individual.

Sin embargo Tomás de Aquino piensa que los dos entendimientos el activo y el pasivo son, el uno el elemento potencial y esencial del hombre pero que el entendimiento agente es también individual o más bien una facultad de la verdad universal individualizada en cada ser humano concreto. La dignidad de la persona en esta interpretación es más relevante que en la primera.

Por lo tanto aunque la esencia del hombre es entender en potencia, el motor o causa que le permite entender, forma parte de sus facultades. Puede decirse pues que si el Yo se identifica, en esta concepción más bien con el entendimiento, el Yo es activo básicamente pero tiene facultad activa que es la que abstrae los inteligibles a partir de las imágenes sensibles.

Queda claro también que el Yo, es decir el alma humana no se puede conocer por sí misma sino por sus operaciones. Uno sabe del Yo por los actos inteligentes y libres que el individuo humano es capaz de realizar. En caso de que no los realice de hecho, quedan sus facultades en potencia y salvada su dignidad pero el proceso de personalización que es una determinación del modo de la substancia que es la subsistencia ha quedado en suspenso.

3.4.2.1.1.2. El tema de la subjetividad humana hasta Descartes

El hecho de que Descartes “descubriera” la subjetividad humana no impide que a la hora de definir ontológicamente al pensamiento, lo definiera como una cosa una *res cogitans*. Dicho sea en su descargo que el mismo término utiliza para denominar a Dios (*res divina*) y al mundo (*res extensa*).

Pero el tema de la subjetividad es muy anterior. Como Hegel mantuvo, el Cristianismo introduce la subjetividad en el mundo y la salvación del hombre individual así como la primacía de la pureza interior frente al legalismo objetivo, es el gozne que separa el concepto de “pueblo” o “tribu” por el concepto de Yo, de sujeto que es el principio y fin de la historia.

¿Por donde entra este tema en el pensamiento?. Por dos caminos, por el teológico en torno a las elaboraciones de los concilios trinitarios de los siglos III y IV y por los Padres de la iglesia griega que fueron en buena medida protagonistas o defensores de los dogmas y por el pensamiento de San Agustín, pensamiento de la interioridad. Desde esta lumbrera de la reflexión, la filosofía medieval hasta el siglo XII, es una filosofía de la interioridad en un doble acepción, en la filosofía y en la mística.

La introducción del aristotelismo trunca por poco tiempo este camino, más cercano al platonismo que al aristotelismo. En el contexto platónico, el paradigma de la reflexión antropológica y gnoseológica es Sócrates.

Descartes va a seguir no la letra pero sí el espíritu del agustinismo, pues la reflexión es para él no impuesta por la necesidad de la conversión a Dios sino por la necesidad de la certeza. La reflexión, como estamos viendo en el pensamiento de Mounier, es la respuesta humana a la necesidad.

En Descartes el conflicto subjetividad-objetividad queda en tablas en un dualismo insostenible que se decantará por el lado del empirismo por el materialismo, objetivismo y positivismo y por el lado del racionalismo e idealismo en Hegel una de las cumbres de la metafísica moderna, último eslabón del averroísmo y de la muerte del individuo como sujeto.

3.4.2.1.1.3. La línea del objetivismo y del positivismo

De la física de Descartes, el empirismo inglés toma el mecanicismo que queda sistematizado matemáticamente por Newton. En Hobbes como en Spinoza, la reflexión no tiene lugar, sin embargo los empiristas como Locke, Berkeley y Hume hacen una psicología del sujeto, considerando que el conocimiento humano es esencialmente pasivo pero no en los términos aristotélicos del entendimiento posible sino que la pasividad viene determinada por la reducción de la inteligencia a imaginación.

La indistinción inteligencia-imaginación es coherente con el mecanicismo, puesto que el entendimiento es concebido como clasificación de información sensible y por este lado lo máximo que puede alcanzar es la generalización empírica y en todo caso la fantasía. Si unimos el papel que se concede a la memoria al hábito y a la costumbre, a la probabilidad, estamos sentando las bases de la epistemología del siglo XIX, más allá de Newton.

El papel del sujeto pasivo, receptivo de impresiones que le llegan de la realidad “exterior”, queda reducido a asociación de imágenes y la noción del yo, como sustancia (o cosa), queda

disuelto y reducido a los elementos que asocia. Es decir, el sujeto son sus imágenes. El papel activo es eliminado casi por completo.

La Ilustración inglesa y la doctrina empirista, no es sólo una teoría del conocimiento sino una filosofía del sentimiento, que añade aún más pasividad a la concepción antropológica. El bien y el mal dependen de la percepción del sujeto, no del juicio de valor que haga sino de las representaciones sensibles que le produzcan. El “sentirse bien” el “estar mejor” son los criterios de moralidad en donde el bien objetivo queda convertido en benevolencia, compasión, etc. Si esos sentimientos adquieren un valor universal de altruismo o egoísmo, tal valor es solamente la generalización de las percepciones individuales, la “media estándar”. El clima moral generado lleva directamente a la transformación de la moral en economía, que realiza Adam Smith.

3.4.2.1.1.4. La actividad del sujeto del entendimiento

En la Crítica de la razón pura, la cosa queda reducida a la mínima expresión y el sujeto ocupa el centro de toda la atención. Este sujeto es el cogito pero desprovisto de aquel carácter de “cosa” que le había asignado Descartes. El sujeto es una condición lógica de posibilidad de la tarea científica. Este sujeto kantiano que identifica con el entendimiento, aunque no lo reduce a él, es reflexión, autoconciencia o apercepción transcendental.

Hay en Kant un doble sentido del término reflexión, en lo que respecta a nuestro tema.

Por un lado la reflexión transcendental nos lleva desde el objeto al sujeto, desde la materia sensible a su condición subjetiva de posibilidad que es el Yo y sus funciones categoriales. Es un movimiento de interiorización aunque lógica, no psicológica.

El término de ese movimiento de reflexión nos conduce al *Ich denke*, al sujeto que es definido en términos de “apercepción transcendental”, utilizando la terminología leibniziana. Apercepción en Leibniz significa autoconciencia reflexión.

El Yo pues es la autoconciencia a la que se llega desde el movimiento de la reflexión trascendental. Son pues dos cosas distintas.

¿Qué es la autoconciencia, el Yo en Kant? No es una cosa, es una condición de posibilidad, es el sujeto de todas las categorías y de las formas de la sensibilidad. El Yo es pues lo que dicen sus operaciones y en sí mismo no es objeto de conocimiento no es tema de la ciencia. No lo puede ser porque es el sujeto de la ciencia y el sujeto en tanto tal no puede ser tematizado.

La estructura de la reflexión kantiana no es muy distinta de la de Tomás de Aquino aunque éste se mueve en el plano del realismo ontológico aristotélico, mientras que la Crítica es una simple lógica de la ciencia newtoniana que luego desbordará de los límites kantianos y se constituirá en la metafísica idealista que en Fichte, va a ser una metafísica del Yo y de la reflexión.

3.4.2.1.1.5. Reflexión dialéctica y ciencia de la historia

Después de Kant, la reflexión toma derroteros políticos. Era lógico desde el momento en que se supera el dualismo noúmeno-fenómeno, el Yo no ocupa un lugar central, sino que se queda solo. De este modo al no haber materia sensible que proceda de las impresiones exteriores, la materia es producida por la forma, es decir por el Yo que adquiere el valor máximo de actividad. Si el Yo produce la materia de la ciencia, ya no puede ser un Yo meramente teórico sino que es un yo creador, práctico. Fichte aspira a sintetizar las tres críticas kantianas.

Si es productivo y creador es un yo artista (Schelling) pero sobre todo un Yo político (Hegel). La subjetividad ha llegado a su máximo nivel en el que la praxis le lleva hacia la producción de objetos y situaciones, a la historia. El sujeto que hace historia ya no es un sujeto solitario, el cogito o la apercepción kantiana sino un Yo que se realiza en sus productos y por lo tanto ya no es sólo Yo sino Yo y sus productos, se ha alcanzado el Absoluto.

Desde la perspectiva de la reflexión, la dialéctica es el alma del movimiento científico y todo tiene que ver con todo pero ese movimiento en el seno del absoluto. El Yo ya no es un individuo

subjetivo sino alguien que sólo tiene sentido inserto en un sistema de totalidades: la historia, el arte, la religión, el Estado. El Romanticismo ha recuperado a Spinoza como empezó a realizarse en el período de la Aetas kantiana y en la polémica sobre el panteísmo.

El marxismo es una respuesta a necesidades concretas de la sociedad no es en principio una especulación filosófica que refleje el mundo de lo real, de la historia o del estado. El marxismo es un realismo y consiste en saber que sabe todo acerca de la realidad histórica y que sabe todo acerca de cómo transformarla. Esta pretensión de realidad unida a la pretensión de capacidad efectiva es la raíz de las revoluciones del siglo XIX y XX y que tiene su momento inicial en la Revolución Francesa en donde esa doble certeza sobre la realidad y sobre la praxis revolucionaria no ha alcanzado nivel teórico sino que está y puede contemplarse perfectamente “en estado práctico”. El marxismo es la ciencia y la ingeniería de todas las revoluciones contemporáneas.

3.4.3. Concepto mouneriano del Yo

3.4.3.1. El Yo y su destino

Una meditación profunda, casi metafísica sobre la naturaleza del Yo le hace escribir:

“¿por qué yo estoy aquí y no allí, ahora y no entonces? La fecha es un accidente, el mundo no tiene destino”¹⁹³.

El Yo máximamente individualizado, el Yo que intentará describir Heidegger con el término “Dasein”, aparece en estas líneas con toda su crudeza. El problema de la temporalidad y la historicidad del Yo, son dejados de lado. Si la fecha es un accidente, eso significa que el Yo individual -la persona- es la

¹⁹³ E. MOUNIER, *El pensamiento...*, cit., 119.

sustancia. Ese Yo aparece como un Yo abstracto, en sentido hegeliano, pero esa abstracción viene llena de significación por su “destino”.

El enfrentamiento Yo-mundo que aparece en los primeros epígrafes de “Ser y Tiempo”, aquí tiene una resolución peculiar. El mundo no tiene destino, es decir, el mundo es la *res extensa* cartesiana y el Yo que es aquí y ahora sin que en estás circunstancias venga definido esencialmente por la secuencia temporal ni por el orden natural. ¿Qué es este Yo que es un aquí sin mundo, un ahora, sin tiempo? Verdaderamente una abstracción, pero ¿Puede una abstracción tener un destino?.

La noción de “destino” que es un término importante en el idealismo alemán, pasa al pensamiento de Heidegger y simultáneamente es un elemento simbólico en el lenguaje de los fascismos de la época.

Este término no es cristiano y debe ser reinterpretado en términos de llamada, de vocación que pide de cada hombre una respuesta libre.

3.4.3.2. Los caracteres del Yo

Mounier concibe al Yo inicialmente como pasivo y receptivo, sujeto de las pasiones colectivas. El hombre en general y él mismo en particular, es un “sensor” de las necesidades acuciantes que le impiden dedicarse a la holganza “burguesa”, disfrazada de refinamiento artístico, espiritualismo o incluso ciencia e investigación, “intelectualidad”. El se percibe como una respuesta a esta pasión, a este padecimiento generado por situaciones sociales injustas. Por lo tanto, en este punto concreto, este hecho lo coloca psicológicamente, en la órbita y en la sensibilidad propias del marxismo.

“¿Puedo yo llamar yo a este individuo abstracto, buen salvaje y paseante solitario, sin pasado, sin porvenir, sin relaciones, sin carne, sobre el que ha descendido un fuego que no une nada, a saber, su libertad soberana? El mundo moderno lo ha querido suficiente como un Dios, libre de

toda ligazón y viviendo del precioso desarrollo de su espontaneidad”¹⁹⁴.

La crítica de la Modernidad participa más bien del espíritu de la filosofía existencial y sobre todo de la concepción del existencialismo de Marcel. En este punto es inevitable una confrontación con la antropología marxista. La esencia del hombre, tal como aparece en las Tesis no es más que una trasposición al todo social de los atributos del espíritu absoluto hegeliano. En esta trasposición es donde Marx aparece completamente inserto en el mundo moderno y por lo tanto, en el blanco objetivo de toda la crítica posterior a la Modernidad, desde Dilthey a Nietzsche, desde Ortega a Heidegger.

3.4.3.3. La profundidad del Yo

La idea fenomenológica hegeliana según la cual la experiencia consiste en una dispersión en la diferencia para reconstituir el yo a un nivel cada vez más enriquecido la encontramos en este texto.

Una vida profunda significa dispersarla a medida que se reconstruye con medios más raros.

Los “medios más raros”, en este contexto remite a la oposición con lo banal y superficial. No se trata de un escape al “diverttimento” que es trivial pero hay que pasar por él, como elemento diferenciador de la conciencia que por este camino deberá luego reconstruirse a sí misma no ya desde la superficialidad sino haciendo de ella, un elemento de su reflexión.

Es escapar ante todo a las banalidades superficiales, a las maneras admitidas de sentir y de pensar a las que nos compromete una ciencia primaria, y los fáciles modelos de la opinión común, del cine comercial, del periódico.

¹⁹⁴ E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 191.

Esta llamada a la profundidad y originalidad del Yo tiene acentos heideggerianos. El enemigo es la concepción del “se”, del hábito que es entendido por Mounier siempre en su aspecto peyorativo de costumbre rutinaria, de inercia personal y social. Subyace la crítica al positivismo en general, en este caso, tomada directamente de Heidegger.

A la vez, de un modo francamente anticipador, se denuncia la influencia de los medios que eran mucho más débiles que los del nuestro. También se alude al positivismo netamente científico, que se corresponde con el ámbito de lo “óntico” frente a lo “ontológico” en la terminología de Heidegger.

Al mismo tiempo, en un cruce del pensamiento existencial con la interiorización personal, se siente responsable primero de esta caída en lo superficial, no se disuelve la responsabilidad en las estructuras o en la presión ambiental:

“Es necesario luchar contra toda mi vida, pues inevitablemente yo mismo engendro lo banal. Desde que rozo la impresión o la idea, algo se marchita por el solo contacto, un fracaso se apodera de ella, nacido de mi apropiación, y luego no hará sino extenderse y endurecerse a medida que el tiempo afiance en ella mi presencia”¹⁹⁵.

Un eco de la idea agustiniana de conversión, secularizada por Heidegger, en donde es mi vida entera la que debe cambiar en una lucha ascética contra ese mundo que pugna desde fuera y desde mi propio interior por enajenarme.

El sentido bergsonianos del conocer como vivir que procede en parte de Nietzsche y que tiene su correspondencia en la vivencia fenomenológica nos lleva aquí a una importante representación de lo más esencial de Mounier: su bergsonismo, de la mano de Péguy.

La idea es que en la medida en que alcanzo un contenido de conocimiento, sea sensible o intelectual, al entrar en contacto con él, se marchita inmediatamente. Es el ideal de vivir el

¹⁹⁵ *Ibid.*, 196.

presente, aquí y ahora, a pleno pulmón que constituye la raíz misma del Yo. Su individualidad se juega en ello, pues la persona tiene una infraestructura individual.

La impresión vivaz, en cuanto deja su huella se convierte en rutina, en memoria, en costumbre y pierde toda vitalidad, lo mismo ocurre con las ideas.

Otra idea importante. Muestra el conocimiento como apropiación. Con ello introduce toda la problemática de la alineación en un asunto que no parecía admitirlo. Conocer es *apropiarse-de* con lo que en cuanto conozco un objeto y me apropio de él, quedo limitado por él. Decaigo del “ser” al “tener” en la terminología de Marcel y por lo tanto fracaso. La memoria como endurecimiento de la vida y la crítica al positivismo son los elementos del fracaso.

3.4.4. El proceso de la experiencia del Yo

3.4.4.1. La toma de conciencia, “segunda respuesta”

Muy lejos de los presupuestos idealistas, el yo es fundamentalmente pasivo, un ser de respuesta que no toma la iniciativa sino es para aguzar la sensibilidad y poder escuchar mejor el estímulo de la pregunta.

En el realismo tomista, esta es la naturaleza del entendimiento esencialmente, ser meramente potencial. El *intellectus agens*, se dice agente, sólo porque permite “ver”, iluminando con su propia luz las imágenes, los *phantasmata*, que nos muestran la cosa. Su actividad está pues al servicio de la cosa real y su función activa es permitir al entendimiento potencial el que entienda las imágenes, allí donde la imaginación sólo sabe presentarlas.

Este realismo puede ser comparado con el materialismo histórico y dialéctico, en cuanto la actitud fundamental hacia la

realidad es de aceptación de la misma¹⁹⁶. La diferencia del realismo con el materialismo es de todos modos más esencial aún.

La realidad social y la historia cuya clave es la lucha de clases, tienen el papel activo. Es la concepción de la estructura de la realidad la gran diferencia. La gnoseología marxista concibe la realidad en función de conceptos como naturaleza, trabajo, clase social, historia social.

Mounier, en este punto de acuerdo con la razón práctica kantiana, mantiene el lugar privilegiado del sujeto individual que no es meramente sujeto (como en el idealismo) ni meramente individuo como en el materialismo sino que es persona, con todo el trasfondo teórico que este término conlleva en la tradición filosófica cristiana.

Los rasgos que aprecia Mounier en el Yo son todos “pasivos”: la pureza, la sencillez, la soltura o naturalidad en un contexto de virtudes morales, son la atmósfera en la que vive el yo. Ninguna de ellas aporta nada sino la honradez básica para que un yo reciba lo real sin prejuicios ni obstáculos que suelen proceder de las pasiones.

El ser que yo soy es el ser de la segunda respuesta y del más lejano pensamiento; pureza, sencillez, soltura, son otros tantos resultados largamente encauzados¹⁹⁷.

3.4.4.2. La reflexión, proceso social

El interés de Mounier no es la cosmología, que implícitamente, la deja para Teilhard, ni la teoría del conocimiento ni siquiera la antropología filosófica, su interés

¹⁹⁶ Cfr. K. MARX., *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política I*: “no es la conciencia la que determina la realidad social sino que es la realidad social la que determina la conciencia”, Siglo XXI, Buenos Aires 2001.

¹⁹⁷ Cfr. E. MOUNIER, *El pensamiento...*, cit., 55.

central es resolver los problemas sociales, las urgencias materiales y morales. Si queremos pues, analizar la teoría del conocimiento que implícitamente maneja debemos asumir esa perspectiva social.

No son las impresiones como en Hume o Kant, los datos primarios e inmediatos del conocimiento, son las “situaciones”.

El concepto de situación es propiamente existencial y lo podemos encontrar en Heidegger y Sartre, pero la fundamentación ya la encontramos en Husserl. A esa componente semántica existencial habrá que añadir el sentido marxista. Fenomenología y materialismo, tal como vemos en Merleau-Ponty, empleados como meros componentes de la realidad que es preciso tener en cuenta y que encuentran en la persona su coeficiente correctivo.

“Yo decía, yo pronunciaba, yo enunciaba, yo transmitía un determinado caso Dreyfus, el caso Dreyfus real del que yo me sentía partícipe, que yo no había cesado de respirar, que nosotros, los de esta generación, no habíamos cesado de respirar; era lo que yo llamo el caso Dreyfus. El entendía, recibía un cierto sistema, una cierta disposición, una cierta teoría, una cierta arbitrariedad, homotética a la primera”¹⁹⁸.

Este texto esclarece la relación cognoscitiva, tal como la entiende nuestro autor. Por un lado, el Yo en primera posición, un yo personal cuyas funciones, cuya dinámica se cumple no sólo en un contexto social sino que ella misma esta coloreada de connotaciones sociales. El yo, el yo pronuncia, enuncia y transmite. El contenido de mi actividad es un caso jurídico-político de amplia repercusión en la Francia de la época. Un caso de discriminación flagrante. Ese contenido tiene todos los caracteres que impresionan habitualmente a Mounier: Toda la historia de Francia y sus instituciones está en juego, todos los ideales de libertad e igualdad, están en juego y todo el problema queda focalizado en la desgracia de un persona, Dreyfus. Es una persona que se siente afectado por lo que le ocurre a otra persona.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 85.

No es un científico como Marx que analiza una situación social a la luz de las claves del materialismo histórico, un análisis en que las personas son meros portadores de relaciones sociales, perfectamente intercambiables. En absoluto. La persona es lo sustancial pero a la hora de asimilar su problema, es necesario tener en cuenta todas las instancias, cuya situación converge el contexto entero histórico, social, político.

Dreyfus es un caso, pero sobre todo es una persona y su circunstancia es mi circunstancia, me siento partícipe de la injusticia sufrida, como si me la hubieran hecho a mí mismo. Soy yo el que “respiro” el caso y lo “respira” toda mi generación. Los ámbitos personales y colectivos quedan perfectamente deslindados. Mi sensibilidad por un lado, la de mi generación por otro. No soy un mero representante de mi clase social o de mi tiempo, soy yo el que lo siento junto con los míos.

Sin olvidar las relaciones estructurales: el sistema, la teoría que vehiculan la arbitrariedad.

Esta es una concepción enormemente pluralista, enormemente contemplativa de todas las perspectivas de la realidad social y cuya toma de conciencia va exigir propuestas y proyectos de acción realistas y tan complejos como el problema mismo.

3.4.5. Reflexión del Yo en el Nosotros

3.4.5.1. Antecedentes fenomenológicos

Mounier no es un filósofo académico estrictamente hablando. Tampoco es un autodidacta sino que tuvo muy buenos inspiradores y maestros. Desde Jacques Chevalier que le introdujo en el personalismo a Charles Péguy, Maritain, Marcel, Bergson, pero no responde al patrón del profesor universitario dedicado a sus investigaciones eruditas. Es más bien un hombre

de acción y su terreno de juego es la actividad política, periodística y literaria.

Con estos datos queremos significar que la incidencia de la fenomenología en su pensamiento, aunque conoció desde los primeros escritos a Max Scheler y a Heidegger, no es técnica o metodológicamente sustancial. Más bien se trata de filosofías y métodos que le inspiran. No busquemos pues ni un sistema filosófico propiamente dicho, ni aportaciones a la filosofía académica. No obstante, atendiendo a que nuestra investigación versa sobre la noción de reflexión, nos remite a como inspiración inmediata a la fenomenología, sin olvidar que Bergson es un precedente importante.

3.4.5.2. La fenomenología hegeliana

No tenemos constancia de que en este primer período de su vida hubiera leído la *Fenomenología del Espíritu*. Todas las referencias siempre son por mediación de la dialéctica marxista y por lo tanto tienen connotaciones típicas de la Izquierda hegeliana. No tuvo oportunidad de adentrarse en aquella época dorada de la *Fenomenología del Espíritu* que se inició en la Sorbonne después de la Segunda Guerra mundial.

En esta línea debemos resaltar algunos trazos generales que se reflejan en estos años.

La noción de experiencia, la noción de reflexión, la noción del concepto como praxis, la necesidad de que la persona individual encuentre su fundamentación en la persona comunitaria.

Lo que no encontraremos en Mounier es el sentido inmanentista y totalizador que encontramos en Hegel. La comunidad es algo más cercano a la libre cooperación anarquista que no a la verdad del Todo que da vida a las partes que es más bien la raíz del socialismo.

3.4.5.3. En la órbita de la fenomenología scheleriana

En la segunda parte de nuestra investigación hemos hecho referencia a la fenomenología scheleriana, subrayando dos aspectos: La reflexión sobre los valores y la noción de personalidad orgánica refiriéndose a las entidades como la familia o el Estado. Aunque el filósofo vivió la posguerra de la I Guerra mundial, murió antes de que cristalizara el fenómeno nazi.

Scheler aparece citado varias veces y en cuestiones importantes que afectan a la esencia de la doctrina personalista. Ya se ha mencionado estas referencias en la segunda parte de la tesis.

Nos interesa aquí recordar el concepto de reflexión que maneja Scheler y como la noción mouneriana de experiencia tiene elementos de aquella, especialmente referidos al mundo de los valores y de la personalidad comunitaria.

La actividad propiamente intelectual que nos sumerge en las realidades unificantes es uno de los mejores caminos hacia el reino del amor¹⁹⁹.

Las “facultades “unificantes” son los nexos y los eslabones de síntesis que hacen posible el conocimiento intelectual, tanto en el idealismo como en el realismo aristotélico. Entender es sintetizar y sintetizar es de uno u otro modo “comprender”.

La noción de verdad como *adaequatio* que reside principalmente en el juicio del entendimiento ilustra bastante bien, porque en el realismo y no en el idealismo, el entendimiento lleva al amor.

En el idealismo el Yo se curva sobre sí mismo, es el principio y el fin del conocimiento y de la acción. En este contexto el entender es autoconciencia y la intersubjetividad es pensada en términos de alineación. Desde Hegel a Sartre, la visión del otro como un rival o un infierno que debo negar si me quiero afirmar es la conclusión necesaria de todo idealismo.

¹⁹⁹ Cfr. E. MOUNIER, *Revolución personalista...*, cit., 198.

La noción tradicional de verdad se abre a la realidad de lo otro en dos planos, la realidad del mundo “exterior” de lo real en sí mismo considerado y de lo real de los otros hombres, que hace posible la comunión intersubjetiva como tan bien expresaron Martín Buber y el propio Marcel, que influyeron en Mounier.

La verdad como adecuación obvia todo solipsismo y todo egoísmo estructural, puesto que lo real exige de nosotros, lo mismo que la persona del otro, un crédito, una fiabilidad una confianza.

Entender ya no es simplemente sintetizar datos en mi conciencia, sino asimilar la síntesis de lo real que está fuera de la conciencia. Sólo el realismo hace posible el conocimiento de lo otro, sean cosas o personas y no reduce la Naturaleza a una recreación o memorización del sí mismo.

La fiabilidad implica el amor. Entender la naturaleza no es una simple operación de metodología científica sino entrar en contacto con una obra viva impregnada de inteligencia y que cuando mi inteligencia la descubre no puede menos de amarla. Del mismo modo el trata con el otro, por el diálogo o la acción conjunta exige confianza y conduce al amor y la amistad.

La *Ciudad humana*, expresión de Maritain que emplea con frecuencia Mounier, tiene los cimientos de su edificio comunitario en el amor que es el “plus” que el Cristianismo añade a la amistad aristotélica.

La persona orgánica, el Estado ya no es el todo que define a las partes a los individuos que metafísicamente son contingencias, intercambiables. Por el contrario, implica la superación de la alineación por la amistad. La polis es fruto de la amistad en sus diversos niveles de sentido: por utilidad, desinteresada etc. El organismo que produce la amistad es un fruto de la mutua confianza, de la mutua asociación, del respeto a la singularidad única de cada uno.

Por todas estas vías hemos de llegar a crear un hábito nuevo de la persona, el hábito de ver todos los problemas humanos

desde el punto de vista del bien de la comunidad humana y no del de los caprichos del individuo²⁰⁰.

El “hábito” cobra aquí el sentido de “virtud” frente al repetido significado de la rutina esclerosis social, que constantemente denuncia Mounier de la mano de Péguy y de Bergson. Los hábitos requieren una formación y un ambiente social propicio. Todo este programa de formación para la amistad política que fundamenta la “ciudad humana” implica una vertiente interesante.

S. Agustín distingue como es sabido la ciudad terrena de la Ciudad de Dios. El concepto de “ciudad humana” es una novedad, una nueva aportación del pensamiento cristiano a la teoría política. La Ciudad humana no es exactamente ni terrena ni divina. Aunque esos atributos tienen un valor eminentemente moral, hacen pensar, en el marco del agustinismo, en la alternativa entre el “más acá” y el “más allá”.

La dicotomía de los dos mundos es criticada por el mismo idealismo y aún con más fuerza por el materialismo marxista. Mounier recoge la parte de verdad que encuentra en estas críticas.

El “más allá” no puede ser de ninguna manera la puerta de escape por el que huimos de nuestras responsabilidades con los hermanos y con la creación en general.

“Humano” viene aquí a significar, dentro del método “encarnacionista” de Mounier, la solución cristiana al problema del más acá y el más allá que tan obsesionado tuvo al mundo liberal.

El concepto de ciudad humana, nace con el humanismo cristiano de Tomás Moro, Luis Vives, Erasmo. Es una ciudad que tiene el mundo, el más acá, como tarea y como responsabilidad sin cuya resolución no se puede aspirar al más allá. La Ciudad Humana no es sólo la ciudad del trabajo sino sobre todo la

²⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 198.

Ciudad del amor y la amistad, de la confianza recíproca, del valor de las palabras, del crédito mutuo de la fe social.

La inmanencia del más allá en el más acá, tal como la pensó Hegel, tiene su perfecta consumación en el materialismo. Para el individuo finito, la contingencia de su naturaleza, le lleva a pensar que a él le toca nacer y morir y que la transcendencia o la eternidad es lo único que “no nace ni muere”. Por mucha poesía romántica con que se envuelva este concepto del hombre y el mundo, desemboca en el materialismo. No hay más que lo que hay, el momento presente y lo eterno es el Estado, la Historia, o lo que los romanos llamaban el “nomen”, la fama.

El punto de vista el criterio de verdad unificante que constituye la Ciudad Humana es el bien común. La persona fiel a su estructura relacional, que el Cristianismo ha derivado de la estructura misma de la Trinidad, se encuentra con una concepción de la persona que le permite superar el individualismo no sin esfuerzo.

La persona comunitaria, en la que las personas no obedecen porque han firmado un contrato sino por amistad, por el hábito para el que ha sido formado, de respeto, de confianza y de ausencia de doblez, para con los demás, es la solución de Mounier a los problemas de la sociedad del siglo XX que él conoció.

La comunidad no es todo, pero una persona aislada no es nada. El comunismo es una filosofía de la tercera persona, impersonal. Pero hay dos filosofías de la primera persona, dos maneras de pensar y de pronunciar la primera persona: Estamos en contra de la filosofía del yo y en favor de la filosofía del nosotros²⁰¹.

La “tercera persona”, es el “se” heideggeriano que Mounier no solamente ve en la masificación del liberalismo y de la sociedad industrial sino en el marxismo mismo. El hecho de que el yo y el tú, la primera y la segunda persona son los ciudadanos de esa Ciudad humana, destierra la masificación, la uniformidad,

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 198.

la manipulación propia de nuestras sociedades mediáticas y de los totalitarismos en general.

En este sentido el personalismo comunitario tiene hoy un valor añadido, ser la piedra de toque en la que nuestras sociedades sedicentes democráticas conciben la sociedad en términos de un totalitarismo sonriente y satisfecho en donde quien se margina del “pensamiento único” detentado por el Estado es un proscrito.

CONCLUSIONES

1. El examen de la primera década de actividad literaria, filosófica y política, de Emmanuel Mounier, sufre el impacto de los problemas históricos, sociales y políticos que trastorna Europa y Francia en particular. Esta época realmente prebélica desembocará primero en la Guerra Civil Española e inmediatamente, en la terrible Segunda Guerra Mundial. El período que hemos estudiado se detiene justo cuando ésta comienza (1939).

2. Este segmento convulso está entretejido de diversos “frentes” ideológicos y también, fácticos. La situación de incertidumbre política que desde los años veinte lleva al fascismo en Italia y diez años después al nacionalsocialismo en Centroeuropa, propicia respuestas filosóficas importantes en el filo del comienzo del siglo XX: El vitalismo, la fenomenología, las versiones actualizadas del marxismo, después de la Revolución rusa, y el existencialismo. Todas estas corrientes se enfrentan al positivismo que se presenta en tres versiones: la liberal anglosajona, la versión fascista y nacionalsocialista y las versiones leninista y estalinista.

En el mundo anglosajón la filosofía analítica y el positivismo lógico, influidas por el Círculo de Viena, que surge precisamente después de la Primera Guerra mundial, en la Alemania nazi, triunfa el existencialismo de Heidegger, mientras los intelectuales judíos tienen que emigrar o son confinados. Esta experiencia dará lugar a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, formada por hegelomarxistas que en los años sesenta promoverán en Estados Unidos la Contracultura. En Italia la

tradición hegeliana unida al marxismo da de sí importantes teóricos como Croce, Gentile y Gramsci. En la Unión Soviética, la filosofía oficial es el materialismo histórico y dialéctico pero también va a tener importancia la reflexología.

3. La filosofía francesa tiene una estrella de gran brillo Henri Bergson. Se asiste a la crisis modernista y surge una pléyade de intelectuales, poetas filósofos y novelistas, en cuyo ambiente y en contacto con los que se educa Mounier. Se trata de Blondel, de Gabriel Marcel, Charles Péguy, Denis de Rougemont. La herencia personalista de Maine de Biran y Lavelle se prolonga a través de Jacques Chevalier en Mounier. Jacques Maritain y su círculo Garrigou, de Lubac, Danielou, deciden la tesis doctoral de nuestro filósofo en torno a Charles Péguy, que refleja una gran influencia vitalista dentro de un catolicismo a la vez, tradicional y social.

Todos estos intelectuales a los que hay que agregar los novelistas, Mauriac, Bernanos, Gide, etc., conforman un clima de sentimiento religioso, de crítica social y de conciencia de la necesidad de resolver los problemas sociales de las clases más necesitadas. También conviene no olvidar *L'Action Française* de Charles Maurras que sienta las bases de un prefascismo integrista que tendrá su espacio fugaz en la Francia de Vichy y Petain bajo influencia de los ocupantes alemanes.

La revisión de este panorama tan rico hacen del pensamiento de Mounier una respuesta no sólo filosófica sino política y social a lo que él considera necesidades urgentes del momento: elaborar la concepción personalista como lugar de encuentro de todas esas tendencias y como integración de los aspectos parcialmente acertados tanto del liberalismo como del marxismo. No se trata tanto de un “arreglo” entre teorías o una plataforma en que se integren todas las concepciones y fuerzas sociales cuanto una propuesta original basada esencialmente en el catolicismo francés de la época que tiene en Péguy, Maritain y Marcel, tres referentes significativos.

4. La idea central de la filosofía de Mounier, el personalismo comunitario, es el concepto de persona. Este concepto no tiene un significado trivial o simple sino que lleva tras de sí una

tradición que arranca sobre todo del Derecho Romano y del Cristianismo. El concepto de persona es un concepto jurídico, primero, religioso después y a través de los Concilios de los siglos III y IV, una refinada elaboración teológica que pasa a los grandes tratadistas de la Patrística y de la Edad Media, especialmente, San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Mounier entra en contacto con el tomismo a través de Maritain y su Círculo, de modo que la concepción mounieriana de persona arranca del *De Trinitate* tal como puede encontrarse en la *Summa Theologiae*.

5. La tesis trata de indagar la naturaleza del concepto de reflexión de Emmanuel Mounier, en relación con los conceptos contemporáneos paralelos vigentes, examinar sus fuentes y raíces y ver el papel que desarrolla en el conjunto de la respuesta filosófica a la amenaza totalitaria, por un lado y liberal, por otro.

En cuanto se penetra en el concepto tomista de persona, síntesis de la teología de los Padres desde S. Hilario en Occidente y los grandes teólogos como Orígenes, S. Gregorio de Nissa y S. Basilio, se encuentra la noción de reflexión no como un acto de la persona sino como el ser mismo de la persona divina. Este es el punto de partida del personalismo de Mounier y de aquí debía partir la investigación.

6. Desde un punto de vista cronológico la fuente principal del pensamiento de Mounier es el intuicionismo de Bergson, que es patente en el pensamiento del poeta católico francés, Charles Péguy. El vitalismo -incluyendo también a Nietzsche- da tono y color al discurso filosófico y se convierte en elemento de un método de exposición cercano a la fenomenología, corriente que Mounier conoce leyendo a Heidegger y Max Scheler, como reflejan los escritos de estos años. En estas dos fuentes ya puede observarse el doble camino: la fenomenología antropológica que generará el existencialismo ateo y la concepción vivencial, más cercana al Cristianismo de Max Scheler.

7. En este cuadro de fuerzas intelectuales de primer orden irrumpe el marxismo desde un principio. La lectura del Marx humanista y también del filósofo de la *Economía Política*, no es

repetitiva o erudita. El carácter de Mounier era opuesto a todo tipo de escolástica, por influencia de Bergson, entre otros. Todo lo que hace Mounier lo hace poniendo toda su cabeza y su corazón. El marxismo no es tanto lo que lee como lo que vive en el trato directo con las personas de la calle, con los trabajadores, los sindicalistas, los políticos de los partidos socialistas y comunistas. Mounier quiere resolver el problema social, en una época en donde todavía no han despuntado los horrores más visibles del nacionalsocialismo y del estalinismo. Hombre de paz, el pensador quiere arreglar todo y arreglar a todos con todos. El personalismo trata sin sentimentalismos románticos, que desechaba, una solución integral, en la que desde la concepción cristiana de persona y de bien común se tengan en cuenta las aportaciones de las filosofías en boga en Francia y Alemania en los años treinta.

8. La investigación ha proseguido eligiendo aquellas teorías de la reflexión, que, por su importancia en la época o por su incidencia en la formación espiritual de Mounier valía la pena analizar. El objetivo era averiguar que elementos de cada una de ellas forman parte del “hábeas” filosófico del personalismo comunitario, cuál era su lugar en una jerarquía de relevancia y cuál su eficacia en la síntesis final del pensamiento de Mounier.

Puesto que el eje de la persona, desde el punto de vista antropológico y gnoseológico, es la dinámica reflexiva que se exterioriza primero en la experiencia de los problemas reales de la vida y se interioriza en un espacio de pensamiento, cuyo ritmo es diverso al de la realidad exterior, era necesario analizar la noción de experiencia en sus dos fases externa e interna, en aquellas filosofías elegidas.

Este hecho ha exigido estudiar la noción de reflexión desde el punto de vista de su naturaleza experiencial. Por mucho que el intuicionismo bergsoniano exija una vivencia en presente, el tomismo, le lleva a Mounier a deslindar lo que significa “vivir en presente” que ocuparía el lugar de la experiencia inmediata del reflexionar sobre la vivencia anterior. De ese modo y siguiendo el método que llama el filósofo “encarnacionista” y que no es más que un reflejo del realismo aristotélico en perspectiva cristiana, la

materialidad del presente queda iluminada no sólo por la vivencia presencial que evita la rutina y el tecnicismo académico sino que además debe ser traída a la reflexión intelectual sin el cual la experiencia viene a ser una descripción de vivencias sin valor operativo alguno. Mounier por el contrario constantemente tiene, por influencia del marxismo, la exigencia de resolver problemas concretos y no quedarse en contemplación esteticista incapaz de compromiso. Por eso el papel de la reflexión derivativa o de segundo grado, ocupa en su pensamiento un lugar tan importante.

9. La investigación reveló como el núcleo de la noción de experiencia puede encontrarse en la filosofía de Tomás de Aquino, es decir en el realismo aristotélico. En segundo lugar se analizó la noción de reflexión derivativa en esta filosofía y se descubrió como el modelo de experiencia reflexiva estaba tomado de la concepción teológica de las procesiones y espiraciones en la teología de la Trinidad.

El pensamiento de Mounier sin esa estructura immanente de la Trinidad, carecería de referente para constituir la estructura de la personalidad y de cómo la personalidad, siendo esencialmente relación -lo que no es esencial en el "individuo"-, extrapola la noción teológica de "relación subsistente" al concepto antropológico del personalismo. En definitiva la reflexión, no es en primer lugar un acto psicológico a imagen del *cogito cartesiano*, ni su valor esencial es meramente psicologista, en contextos más recientes, sino que la persona "es" reflexión" de antemano, a priori y que su naturaleza reflexiva le exige constituirse con los otros y con la naturaleza, en definitiva que la persona y la personalidad es transcendente.

10. Existe sin embargo una línea de fuerza en el pensamiento de Mounier muy poderosa y relativamente determinante: el marxismo. Nuestro análisis se centró en el concepto de reflexión dialéctica y en la noción marxista de experiencia derivada de la filosofía hegeliana.

El marxismo influye en Mounier, principalmente por su trato personal, por su experiencia concreta del mundo del trabajo y de sus necesidades acuciantes. La filosofía marxista hace el papel de

revulsivo e ilumina “la materialidad” de los problemas. Sin aceptar la concepción global, ontológica y antropológica, el marxismo proporciona a Mounier una sensibilidad social y un esmero por estar en el mundo real, con problemas reales y no en mundos imaginados en los que se sitúan los “intelectuales” y los “esteticistas”.

11. Del marxismo le interesa también su concepción antropológica que considera lamentablemente insuficiente, puesto que siguiendo la secuencia del pensamiento moderno, Marx reduce las personas a individuos corporales, pura materia, y toda la dinámica de la reflexión queda atribuida al conjunto social, manteniendo pues, aunque invertido, el mismo esquema hegeliano. De ahí que lea a Scheler y a Heidegger con la intención de encontrar en su pensamiento elementos de plenificación de aquel concepto erróneo de persona y también con la idea de actualizar y poner al día las concepciones tomistas que forman su centro de significación.

Esas filosofías le proporcionan una visión del hombre y de su capacidad reflexiva también defectuosas pero su defecto está en el extremo opuesto del marxismo. La crítica a la deshumanización de la sociedad industrial que realiza Heidegger en “Ser y Tiempo” son plenamente compartidas, hasta donde pueden serlo, puesto que el concepto de Dasein es incompatible con la noción cristiana de persona que es la de Maritain.

El Dasein en su puntualidad ontológica, en su presente fugaz, en su carencia de todo nexo y síntesis, en su inmediatez y en su sensibilidad y afectividad, oscurece el elemento reflexivo intelectual que es lo específicamente humano. Ciertamente que la singularidad del Dasein es asumible pero Mounier piensa que la reflexión es tan específica en la personalidad como la singularidad. La singularidad heideggeriana no deja de ser una reliquia del individualismo moderno, lo que le queda de entidad metafísica. La eliminación que realiza Heidegger del sujeto hace imposible el lenguaje pues toda metafísica se edifica sobre la estructura del lenguaje en donde los predicados se dicen de un sujeto. Si se rompe esa estructura el lenguaje es ininteligible y

sólo puede mostrarse como una secuencia plástica de formas sin nexo inteligible.

12. De la fenomenología, con todo, apreciará su labor de delimitación de lo humano frente al positivismo de las ciencias objetivas. Sin embargo el elemento idealista del que Husserl no sabe liberarse, le impiden asumir la fenomenología en bloque. Su crítica a los intelectuales que se aíslan de los problemas reales le aparta de esa línea tanto por exigencias del cristianismo como por el impacto de las denuncias marxistas. Por otra parte no nos consta que Mounier tuviera conocimiento directo de las obras más importantes de Husserl, no sólo porque no hay referencias en el período estudiado (1931-1939) sino por los caracteres propios de estas obras que exigen un estudio reposado, un talante académico, mientras que Mounier vive las urgencias de la acción concreta y creemos nunca tuvo tiempo para entrar en ese campo. Sin embargo sí consta que leyó a Max Scheler, entre otras razones porque el personalismo de Scheler tiene puntos de contactos con el personalismo comunitario. Mounier tomará de él no sólo el sentido de los valores sino sobre todo, hemos detectado que en la concepción scheleriana de la personalidad orgánica, encuentra Mounier una fuente directa de inspiración.

13. La reflexión no sólo interioriza la experiencia exterior, no sólo la interioriza enriqueciendo a la persona sino que vuelve otra vez hacia fuera, “materializando”, actualizando el proyecto personal. Es la fase comunitaria que desde el punto de vista del método reflexivo, tiene una estructura significativa estratificada en varias líneas: el movimiento fenomenológico hegeliano percibido a través de la teoría marxista de la alienación, el paradigma teológico de la persona como relación subsistente, la especificidad de lo humano frente a lo meramente objetivo, tomado de la fenomenología y de la hermenéutica heideggeriana, la sensibilidad existencial de Péguy y Marcel, y como resultado final la noción de *Ciudad Humana* como el "nosotros" en el que todas estas líneas de significación convergen.

La noción de *Ciudad Humana*, el “nosotros” que es el final del bucle reflexivo que recoge la exteriorización, la interiorización y la progresiva proyección de nuevo en la realidad cotidiana, es

un concepto tomado de Jacques Maritain en su obra *Humanismo integral*. La *Ciudad Humana* tiene como ciudadanos las personas no los individuos y por ello, personas reflexivas y libres que nunca serán masificadas. De acuerdo con la concepción organicista de Scheler, la *Ciudad Humana* no es una totalidad aplastante que aliena a los individuos previamente uniformados por el pensamiento único del *Todo* sino configurado más bien según el modelo de la cooperación que tiene en el anarquismo su inspirador.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

A. OBRAS DE EMMANUEL MOUNIER

Oeuvres, ed. P. Mounier, 4 vols., eds. du Seuil, Paris 1961-1963.

—Oeuvres I: (1931-1939): *La pensée de Charles Péguy* (1931); *Révolution personaliste et communautaire* (1935); *De la propriété capitaliste a la propriété humaine* (1936); *Manifeste au service du personalisme* (1936); *Anarchie et personalisme* (1937); *Personalisme et christianisme* (1939); *Les chrétiens devant le problème de la paix* (1939).

—Oeuvres II: *Traité du caractère* (1946).

—Oeuvres III: (1944-50): *L'affrontement chrétien* (1944); *Introduction aux existentialismes* (1947); *Qu'est-ce que le personalisme?* (1947); *L'Éveil de l'Afrique noire* (1948); *La petite peur du XXe siècle* (1949); *Le personalisme* (1949); *Feu la Chrétienté* (1950).

—Oeuvres IV: (Obras póstumas): *Les Certitudes difficiles* (1951); *L'Espoir des désespérés* (1953); *Mounier et sa génération* (1954).

(Para un elenco completo de las contribuciones de Mounier a obras colectivas, artículos publicados en *Esprit* y en otras revistas, así como conferencias radiofónicas, cfr. *Oeuvres IV*, pp. 836-873.)

L'ASSOCIATION DES AMIS D'EMMANUEL MOUNIER; con sede en Châtenay-sur-Malabry, 19 rue Henri Marrou, publica semestralmente un *Bulletin* con escritos inéditos, noticias sobre convenios de estudio sobre Mounier y el personalismo comunitario, así como reseñas sobre ensayos publicados en Francia y otros países sobre esta temática.

Sobre la personalidad de Mounier, cfr. los testimonios en *Esprit*, n. 12, año XVIII, diciembre 1950.

B. TRADUCCIONES EN CASTELLANO

Obras Completas I (trad. E. Molina-J. D. González), Introducción, de A C. Comín, Laia, Barcelona 1974.

Obras Completas, 4 vols. (trad. Carlos Díaz e Instituto E. Mounier), Sígueme, Salamanca 1988-1993.

C. OBRAS SOBRE MOUNIER y el PERSONALISMO

BLÁZQUEZ, F., *Emmanuel Mounier*, EPESA, Madrid 1972.

BOMBACI, N., *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2002.

BURGOS, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

COLL- VIDENT, R., *Mounier y el desorden establecido*, Península, Barcelona 1969.

CRIADO, M. J., *Persona y compromiso en Mounier*, Zero, Madrid 1969.

DÍAZ, C., *Mounier: ética y política*, Edicusa, Madrid 1975.

Mounier y la identidad cristiana, Sígueme, Salamanca 1978.

Emmanuel Mounier, un testimonio luminoso, Palabra, Madrid 2000.

¿Qué es el personalismo comunitario?, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2002.

Treinta nombres propios (las figuras del personalismo), Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2001.

DOMENACH, J. M., *Presencia de Mounier*, Nova Terra, Barcelona 1966.

Mounier según Mounier (trad. E. Molina), Laia, Barcelona 1973.

DOMINGO MORATALLA, A., *Un humanismo del siglo XX: El*

personalismo, Cincel, Madrid 1985.

GUISSARD, L., *Emmanuel Mounier* (trad. J. Toro), Fontanella, Barcelona 1965.

GOGUEL, F. – DOMENACH, J. M., *Pensamiento político de Mounier* (trad. M. Pérez Turrado), Zero, Madrid 1966.

LACROIX, J. y otros, *Presencia de Mounier* (trad. M. Row), Nova Terra, Barcelona 1966.

Marxismo, existencialismo, personalismo, Fontanella, Barcelona 1971.

LURROL, G., *Genése de la personne*, Editions Universitaires, París 1990.

MACEIRAS, M. – DÍAZ, C., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975.

MOIX, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier* (trad. A. R. De Izquierdo), Estela, Barcelona 1964.

RUÍZ SANCHEZ, A., *El Personalismo como respuesta a los problemas actuales*, CAJASUR, Jaén 1992.

WINOCK, M., *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, Seuil, París, 1975.

ZURDO PIORNO, M., *La verdad sobre Manuel Mounier. De Mounier a la teología de la violencia*, Impta. Hijos de Vicente Mas, Madrid 1969.

D. ARTÍCULOS SOBRE MOUNIER y el PERSONALISMO

BLAS de la ROSA, J., “Emmanuel Mounier frente al desorden establecido”, *Mundo Social*, XIII, 156 (1967) 10-15.

COLL-VINENT, R., “La revolución en el pensamiento de Emmanuel Mounier”, *Hechos y Dichos*, XXXV (1970) 4-8.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., “Mounier en el panorama del pensamien-

to contemporáneo” (pp. 9-18), en *Mounier, a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975.

DÍAZ, C., “Para una ética personalista”, *Arbor*, LXXXV (1973) 47-60.

FONTECHA, J. F., “Dimensión espiritual y humana de la propiedad en el pensamiento de Mounier”, *Lumen X* (1961) 193-215.

GOMEZ CASAS, J., “Emmanuel Mounier y el anarquismo”, *Cuadernos para el Diálogo 13* (1975) 63-65.

LANDSBERG, P.L., “Réflexions sur l’engagement personnel” en *Esprit* (1937) noviembre.

MACEIRAS, M., “La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier” en Lucas, J. de S., *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 3ª ed., 1983.

PINTOR-RAMOS, A., “Personalismo y existencialismo” (pp. 59-86), en *Mounier, a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975.

PLAQUEVENT, J., “Individu et personne, Esquisse des notions”, *Esprit* (1938) enero.

SARMIENTO, A., “La fidelidad matrimonial -para una lectura personalista del amor en el matrimonio-”, *Scripta theologica 36* (2004) 433-469.

Fuentes secundarias

AGUSTIN, de Hipona, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* / primera versión española, introducción y notas de Luis Arias, O.S.A. La Editorial Católica, Madrid 1948.

—*De Civitate Dei*. Traducción de Lorenzo Riber, texto revisado por Juan Bastardas, *La ciudad de Dios*. Volumen I, (libros I-II). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2002.

AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*. Vols. I-V, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, BAC Maior, Madrid 1994.

—*In IV Sententiarum*, Vol. VI, Typis Pietri Fiaccadori, Parmae 1858.

—*Quaestiones Disputatae De Veritate*, Vol. XXII, Leonina, 1970-1972.

—*Exposición del De Trinitate de Boecio*, Eunsa, Pamplona 1986.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Espasa Calpe, Madrid 1981.

—*De interpretatione*. Traducción de Alfonso García y Julián Velarde, Tecnos, Madrid 1999.

—*Ética a Nicómaco*. Traducción de J. Calvo Martínez: Alianza, Madrid, 2004

BAKUNIN, Mijail, *Dios y el Estado*. Con una nota introductoria de Max Nettlau y el prefacio a la 1ª edición francesa de Carlo Cafiero y Elisée Reclus, Jucar, Madrid 1975.

—*Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*. Prólogo de Fernando Savater, Aguilera, Madrid 1977.

—*Federalismo, socialismo y antiteologismo*, Aguilera, Madrid 1977.

BERDIAEV, Nicolás, *Cinco meditaciones sobre la existencia: soledad, sociedad y comunidad*, La Aurora, Buenos Aires 1948.

—*El destino del hombre contemporáneo*. Traducción de Lidia Hahn de Vaello, Editorial del Nuevo Extremo, Santiago de Chile 1959.

BERGSON, Henri, *Introducción a la metafísica: la intuición filosófica*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1973.

—*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999.

BRENTANO, Franz, *Psicología*. Traducción del alemán por José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1935.

BUBER, Martín, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1998.

DILTHEY, W., *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944.

—*Hegel y el Idealismo*, Trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México 1944.

ENGELS, F. *Anti-Düring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*; versión española de Manuel Sacristán Luzón, Grijalbo, México 1964.

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Traducción de José L. Iglesias ; prólogo de Manuel Cabada Castro, Trotta, Madrid 1995.

—*Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Trad. José María Quintana Cabanas, Humanitas, Barcelona 1984.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Roces, FCE, México 1966.

HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, FCE, Madrid 1984.

—*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000.

—*Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1966.

HOBBS, Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*; introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid 2000.

—*De Cive : elementos filosóficos sobre el ciudadano*; traducción y prólogo de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

—*Leviatán*: trad. C. Moya y A. Escotado: Ed. Nacional, Madrid, 1979.

HUME, David, *Historia de Inglaterra : desde la invasión de Julio César hasta el fin del reinado de Jacobo II* (año de J. C. 1689); continuada hasta nuestros días por él mismo, según las obras de Smollet, Adolphus y Aikin; traducida y anotada por Eugenio de Ochoa, Imprenta de Francisco Oliva, Barcelona 1842-1844.

HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1976.

—*Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, México 1962.

—*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Una introducción a la filosofía fenomenológica) Crítica, Barcelona 1990.

JASPERS, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967.

—*Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

—*El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona 1955.

KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid 2000.

La religión dentro de los límites de la pura razón, Trad. De Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid 1986.

KIERKEGAARD, Sören A., *Migajas filosóficas o Un poco de*

Filosofía, edición y traducción de Rafael Larrañeta, Trotta, Madrid 1997.

—*O lo uno o lo otro I-II*, en Estudios estéticos, traducción de Gutiérrez Rivero, Guadarrama, Madrid 1969.

LANDSBERG, P. L., «Réflexions sur l'engagement personnel», *Esprit* (nov.1937)

MARCEL, G., *Être et Avoir I, journal métaphysique (1928-1933)*, Trad. José Rovira, bajo el título de *Diario metafísico*. Losada, Buenos Aires 1957.

—*Du refus à l'invocation*, Trad. Alberto Gil, bajo el título de *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid 1959.

—*De la negación a la invocación ; El mundo roto ; Un hombre de Dios ; El camino de Creta*, Obras selectas. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.

—*Homo viator : prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Trad. María José de Torres, Sígueme, Salamanca 2005.

—*Ser y tener*, Caparrós, Madrid 2003.

MARITAIN, J., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999.

—*Ciencia y sabiduría*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944.

—*El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid 1983.

—*Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1963.

MARITAIN, Raïsa., *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, París 1949.

MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1970.

—*El Capital*, (vol. 1), FCE, México 1973.

—*Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo, Ediciones Nuevas, Buenos Aires 1968.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1970.

NÉDONCELLE, M., (1942) *La reciprocidad de las conciencias*, Trad. De J.L.

Vazquez Bourau y U. Ferrer, Caparros, Madrid 1996.

MILL, John Stuart, *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Jorro editor, Madrid 1917.

PASCAL, B., *Pensamientos*, edición y traducción de Mario Parajón, Cátedra, Madrid 1998.

PÉGUY, Ch., *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana: seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, Emecé, Buenos Aires 1946.

—*Notre jeunesse*, Gallimard, Paris 1969.

PROUDHON, Pierre- Joseph, *El principio federativo*, Traducción, prólogo y notas de F. Pi y Margall ; introducción, revisión y notas de Juan J. Trias Vejarano, Aguilar, Madrid 1971.

—*De la capacidad política de la clase obrera*, Proyección, Buenos Aires 1974.

RADL, E. M., *Historia de las teorías biológicas*; Introducción de José María López Piñero. Vol.1, hasta el siglo XIX, Alianza, Madrid 1988.

SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires 1972.

—*El existencialismo es un humanismo*, Trad., estudio y notas por Francisco Caballero Quemades y Miguel Corella Lacasa, Santillana,

Madrid 1996.

SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001.

—*La idea del hombre y la historia*, Siglo veinte, Buenos Aires 1959.

—*Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005.

—*El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1998.

—*Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca 2003.

—*Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004.

Literatura secundaria

BERTALANFFY, L., *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, FCE, México 1987.

BROGLIE, L., *Materia y luz*, Trad. De Xavier Zubiri, Espasa Calpe, Buenos Aires 1939.

BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain*, Instituto Mounier, 2006.

CALO, J. R. y BARCALA, D., *El pensamiento de Jaques Maritain*, Pedagógicas, Madrid 1987.

CALVEZ, J. Y., *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid 1962.

CAÑAS, J. L., *Metodología de lo trascendente en G. Marcel: la fidelidad, el amor y la esperanza, experiencias metafísicas*, Complutense, Madrid Tesis Doctoral 1988.

—*Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, Palabra, Madrid 1998.

DRIESCH, V. H., *Philosophie des organischen*, W. Engelmann , Leipzig 1921.

EBNER, F., *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995.

GREEF, E. de, *Estudios sobre la angustia*, Rialp, Madrid 1962.

FARREL, W., *Guía de la Suma teológica, vol. I*. Palabra, Madrid 1982.

FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona 1990.

—*Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca 1992.

GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2003.

GILSON, E., *La Existencia en Santo Tomás de Aquino*, Ministerio de Educación Nacional, Bogotá 1956.

GUITTON, Jean : *Portrait de Monsieur Pouget*, Editions Universitaires, Paris 1990.

—*Les Davidées*, Editions Casterman, Paris 1967

KELSEN, H., *Teoría General del Derecho*, Editora Nacional, México 1981.

LOTZE, H., *Lógica pequeña*, Leipzig 1843.

Lógica grande, 2ª edición, 1880; *Logik*, edición de F. Meiner, Leipzig 1912.

MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Ediciones Palabra, Madrid 1999.

Introducción a la antropología: la persona, EIUNSA, Pamplona 2005.

MOUROUX, J., *Creo en ti : (estructura personal de la fe)*, Juan Flors, Remanso, Barcelona 1964.

SEGURA NAYA, A., *Marx y los neohegelianos*, Miracle, Barcelona 1976.

El estructuralismo de Althusser, Dirosa, Barcelona 1976.

Tratado del alma humana en Lobato A. El pensamiento de Tomás de Aquino para el mundo de hoy, vol. II: Edicep, Valencia 1995.

“*Identidad y sexo*”, en Cruz Cruz, J. *Metafísica de la familia:* Eunsa, Pamplona 1995.

La familia y el fenómeno de la globalización: Cultura y Sociedad, Granada 2004.

Retos actuales de la epistemología, en col. Con J. A. Moreno: Universidad de Granada 2004.

Presencia y muerte de Dios en el siglo XXI, en *Relativismo y Convivencia, paradigma cultural de nuestro tiempo:* UCAM, Murcia 2006.

MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. IV, Gredos, Madrid 1960.

SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Espasa, Madrid 1998.

STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid 2003.

TUSELL J. y QUEIPO DE LLANO, G., *El catolicismo mundial y la guerra de España*, BAC, Madrid 1993.

VALLEJO CAMPOS, A. “El fantasma de Helena: el papel de la razón en la concepción platónica del amor” en *Revista de Filosofía*, nº 30, 2001.

VOEGELIN, E., *Ciencia política y gnosticismo*, Rialp, Madrid 1973.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Nacional, Madrid 1959.