

*El papel del sujeto en la «conversión» personalista**

J. ADOLFO ARIAS MUÑOZ

No es fácil la tarea que aquí nos proponemos. Y no es fácil porque resulta harto difícil tratar de llevar a cabo una exposición del personalismo contemporáneo sin caer en la trivialización más absoluta al exponer esta tendencia del pensamiento en sus distintas facetas, matices y figuras. Esto último debemos dejarlo a un lado y tratar de reflexionar acerca de una serie de problemas que el movimiento personalista suscita. A tal efecto, nuestro trabajo consistirá en el desarrollo de una triple temática que surge a raíz de un triple interrogante en torno al problema que nos ocupa: ¿qué es el personalismo?, ¿cuál es la base teórica que anima esta tendencia del pensamiento? y, por último, ¿cuál es su proyección praxeológica en la forma y manera en que la última pregunta llena de contenido la primera de ellas?

1. EL PERSONALISMO: «MOT DE PASSE» PARA UNA ÉPOCA DE CRISIS

Este párrafo debe responder al primero de los interrogantes y es ahí donde encontramos la primera dificultad. No basta para determinar qué es el personalismo con decir con Mounier que es toda doctrina o toda civilización que afirma la primacía de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo. Y no basta porque, quiérase o no, si existe una idea base que cruza todo el pensamien-

* Esta conferencia fue impartida por el Prof. Dr. D. Adolfo Arias Muñoz en el Curso *Grandes corrientes de la Filosofía Actual*, celebrado en Alcalá de Henares en junio de 1979, dirigido a profesores de toda España y organizado, como otros varios, por el Catedrático de Ética y Sociología de la Universidad Complutense y Director del CISER —Centro de Investigaciones Socio-ético-religiosas—, Dr. D. José Todolí Luque

to contemporáneo ésta es la de la primacía de la realidad personal y, en tal sentido, no podría hablarse, en puridad terminológica, de «personalismo», sino de una orientación personalista de la cultura contemporánea. Mounier, de forma muy incompleta, es cierto, trata de hacernos ver las oscuridades que encierra una definición de este tipo y trata de llevar a cabo una breve historia de eso que podría llamarse la orientación personalista del pensamiento contemporáneo. No es cuestión de detenernos en esta temática y a él nos remitimos, pero no sin antes hacer mención, como se comprobará más adelante, que la orientación personalista va más allá, en el tiempo, de lo que señala Mounier y, desde luego, encuentra otras plasmaciones más concretas que las llevadas a cabo por el movimiento «*Esprit*». De ahí, quizás, la ambigüedad de la definición mounieriana de personalismo y, por otro lado, la diversidad de matices que ella misma encierra o suscita.

De cualquier forma, en el lenguaje histórico-filosófico más corriente se observa una limitación del campo semántico del término *Personalismo*. Por tal término se entiende y se hace referencia expresa al movimiento surgido en torno a la revista «*Esprit*» y que tendrá como cabeza visible, promotor y divulgador a E. Mounier, sin olvidar a otros como Lacroix, Ricoeur, Nédoncelle y un largo etcétera pueden y, de hecho, se vinculan, en mayor o menor grado, a esta «tendencia» de pensamiento.

Si nos atenemos a esta restricción del campo semántico, y a ella, pienso, debemos atenemos, sin que ello implique la no alusión a otros aspectos de un campo semántico más ampliado, el «personalismo» menciona el hecho concreto de una reacción teórico-práctica a un momento crítico de la civilización contemporánea situada en el primer tercio de nuestro siglo. En tanto que reacción teórico-práctica sólo tiene en común con otros postulados un elemento mínimo que pronto, muy pronto, se disuelve en una multiplicidad teórica. De ahí que, no sin razón, Mounier defina al personalismo como «*mot de passe*», como una contraseña que agrupa a todo un conjunto diverso de doctrinas que testimonian una «convergencia de voluntades». De ahí, también, la afirmación del personalismo como movimiento más que como sistema doctrinal concreto y que, en tanto que «movimiento» se patentice más como fuente nutricia de sistemas que como sistema concreto y determinado y, todo ello, porque se parte de la consideración de la persona humana como «movimiento de personalización».

En tanto que «*mot de passe*», el personalismo se configura prácticamente como una filosofía de la acción, como una filosofía del compromiso con intención revolucionaria. Mounier lo explicita claramente:

Ante esta crisis total se manifiestan tres actitudes. Unas se entregan al miedo y a su reflejo habitual: el repliegue conservador sobre las ideas adquiridas y los poderes establecidos [...]. Otros se evaden en el espíritu de la catástrofe [...]. Queda una sola salida: hacer frente, inventar, atacar a fondo; la

única salida que desde los orígenes de la vida haya sacudido siempre la crisis. (Oeuvres, III, p. 511).

El personalismo se configura como esta vía y, en este sentido, trata de presentarse como la única opción válida que patentiza la dignidad humana: su capacidad de acción, de sobrepasar la adversidad haciéndole frente. La crisis sólo puede ser superada por la reacción que comienza por establecer como punto de partida la dignidad de la persona.

Pero se ha hablado de que el personalismo es una contraseña para la acción en un momento de crisis y no se ha explicitado el sentido de dicha crisis. Por la época del surgir del movimiento «*Esprit*» (1932), parecería deducirse que se trata de una crisis económica —era muy reciente el derrumbamiento económico del año 1929—, o político —se encontraba en plena ebullición el surgimiento de los estados totalitarios europeos—. Sin embargo, con ser todo ello importante, no es suficiente para motivar el surgimiento del movimiento personalista. Mounier habla de una crisis de la civilización como algo mucho más profundo que una simple crisis política o económica. Esta sólo ha sido posible por la crisis espiritual que atenaza al hombre europeo por la pérdida de sentido de su dignidad. Son cinco siglos de historia los que se tambalean, nos dice Mounier; de ahí el famoso grito desde «*Esprit*» de *Refaire la Renaissance*. Volver a hacer el Renacimiento significó para el personalismo encabezado por Mounier, el tratar de configurar las bases para una «nova aetas» bajo la perspectiva de la unidad radical de la persona, rota por unas «*concepciones masivas y parcialmente inhumanas de la civilización*», como claramente señaló en *Le Manifeste au service du personalisme* (Oeuvres, I, p.483). Y esta «nova aetas», esta nueva civilización, esa civilización personalista a la que constantemente alude Mounier, comienza por *hacer frente* —aspecto básico y fundamental de la estrategia personalista reflejado en un texto anteriormente citado—, a ese *desorden establecido* ya no sólo en el ámbito político y económico, sino también personal.

Todo ello supone hacer del personalismo un *nuevo humanismo*, un humanismo integral, por utilizar el expresivo título de la obra de J. Maritain. En el marco de ese humanismo personalista se conjugan teoría y praxis en radical simbiosis. En este sentido, Mounier es tajante y claro. De una parte, nos dirá, se puede considerar al personalismo partiendo del universo objetivo y mostrar que el modo personal de existir es la más alta forma de existencia y que la evolución de la naturaleza pre-humana converge sobre el momento creador en que surge esta culminación del universo. Con lo cual, puede decirse que la realidad central del universo es un movimiento de personalización. Por otro lado, también se nos dice que el personalismo puede ser considerado desde la efectuación de la praxis viviendo en forma pública la experiencia de la vida personal y esperando con ello seducir a un gran número de hombres que viven como árboles, como animales o como autómatas (Cfr. Mou-

nier, *Oeuvres*, III, pp. 431-432). Lo que, en definitiva, hace del personalismo una «filosofía» que no se contenta con la especulación acerca de las estructuras del «universo personal», sino que trata de llevar a efecto la realización de ese universo personal en el marco de una nueva civilización. No hacerlo, apunta Mounier, implicaría el que el personalismo «traicionaría su nombre». (*Oeuvres*, III, p. 509).

En consecuencia, pues, restringido el campo semántico del término personalismo al movimiento que bajo ese nombre se desarrolla en Francia en el primer tercio de nuestro siglo y que continúa posteriormente, el personalismo se nos presenta como «*mot de passe*», como contraseña que agrupa a un conjunto de doctrinas que testimonian una «convergencia de voluntades». Esta convergencia se patentiza en el intento de conformar una nueva civilización. Pero tal convergencia se distiende en los distintos matices, configuradores de sistematizaciones diversas, como consecuencia de las actitudes teóricas que sustentan la praxis cotidiana. Por tanto, sólo un análisis de esas bases teóricas puede introducirnos en el universo personalista y sus distintas variantes.

2. LAS BASES TEORÉTICAS DEL PENSAR PERSONALISTA

Que el personalismo hace referencia, una vez restringido el ámbito semántico del término, a un movimiento concreto y localizado de pensamiento que adopta como primado la acción que caracteriza a la persona, no cabe la menor duda. Que el personalismo, en segundo lugar, se convierte, así, en una filosofía de la acción y que, también por ello, acoge bajo esta denominación de personalismo, una variedad de sistematizaciones teóricas, todas ellas bajo la teórica denominación de *Filosofías del Engagement*. tampoco cabe la menor duda. Por todo ello, y ante la necesidad de aclarar el auténtico sentido —al menos así lo pienso—, del personalismo, debemos examinar las bases teóricas del mismo movimiento para, de esta forma, plantear las distintas tendencias que animan esta «tendencia» filosófica de nuestro tiempo.

Dos aspectos merecerán nuestra atención. El primero, de carácter histórico, tratará de determinar las fuentes teóricas del surgir personalista. El segundo, más sistemático, tratará de expresar el fundamento, la idea principal que rige el filosofar personalista, como es el de la *subjetividad carnal*, la persona como movimiento de personalización, en definitiva, y su proyección en los distintos niveles en los que se mueve el personalismo.

a) *Las fuentes teóricas del movimiento personalista*

Sería largo y prolijo el tratar de hacer una exposición de la totalidad de las fuentes del surgir del movimiento personalista en general. La limitación

del campo semántico del término llevada a cabo en el párrafo anterior nos ahorra esta ingente tarea que no desdeñamos para otra ocasión. Si nos limitamos a la consideración personalista francesa, el personalismo encuentra tres importantes «faros» teóricos, como señala Mounier, que son los que distribuyen las grandes luces de nuestro tiempo. Tales faros no son otros que los de Main de Biran, S. Kierkegaard y C. Marx (Cfr. *Oeuvres*, III, p. 436). Estos tres importantes pensadores van a configurar las líneas tangenciales del personalismo con otras tendencias del pensamiento contemporáneo, como son la filosofía reflexiva —de origen y tradición francesa, básicamente—, el existencialismo y el marxismo. Todo ello sin olvidar otra serie de pensadores que, de uno u otro modo, tienen un importante juego dentro del marco personalista contemporáneo; me refiero, expresamente, al papel desempeñado por Max Scheller, Nietzsche, Freud, Blondel, Husserl, G. Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, etc., los cuales, sin ser estrictamente «personalistas», sí aportan sugerencias para un desarrollo del personalismo a distintos niveles.

Maine de Biran es, para Mounier, el precursor real del personalismo francés. ¿En qué sentido?: en el de la plasmación de la actividad del yo, que encuentra en su acción la resistencia de aquello que no es el yo, lo que culminará en la orientación práctica del pensamiento biraniano. Efectivamente, para el autor de la *Memoire sur la décomposition de la pensée* (1805), en gran manera repetida en el marco de la conocida Memoria de Berlín de 1807 *De l'aperception immediate* y de las *Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1820), el yo sólo es comprensible en el marco de su acción. La teoría de *l'effort* como aquello que caracteriza al sujeto, al yo, es lo que le permitirá, de una parte, reconocer y alterar la concepción cartesiana del *cogito* , que aparecerá como unido a la producción libre del esfuerzo que determina el movimiento voluntario más simple como el acto espiritual más elevado (Cfr. *Memoire de Berlin*, 1807, p. 236) y, por otro —y precisamente por lo anterior—, se establece la apertura de una conciencia que ha de permitir encarar el estricto sentido de la objetividad. Por eso, Main de Biran, será consciente de esa cierta espacialización de la conciencia que es, precisamente, lo que va a dar lugar a la tradición de esa existencia o conciencia corporeizada, subjetividad carnal, tan querida, tanto por Mounier como por Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel y Ricoeur, entre otros, si nos fijamos sólo en la filosofía francesa.

Junto a Main de Biran, la figura de S. Kierkegaard no deja de tener importancia para el pensar personalista. Ello, ¿quiere decir que el personalismo es, básicamente, una filosofía de la existencia? No exactamente. Podríamos decir con Lacrois, aunque éste se refiere a un existencialismo más concreto y no exactamente a la filosofía de la existencia de Kierkegaard, que el personalismo está de acuerdo con el existencialismo en afirmar la «primacía del sujeto» (Cfr. *Marxismo, existencialismo y personalismo*, p. 121) y no andaríamos, con ello, muy descaminados.

Efectivamente, Mounier, entre los varios momentos en que hace referencia a Kierkegaard como, en cierto modo, antecesor de la actitud personalista, nos habla de él como profeta de la grandeza paradójica y dramática del hombre contra el optimismo de la comodidad burguesa y de la razón fácil. Con otras palabras, Kierkegaard, para el portavoz del personalismo francés, tuvo el gran mérito de enfrentarse al sistema hegeliano y plasmar el sentimiento trágico de la existencia y de la recuperación del individuo como ser libre y consciente de su posibilidad. Pero esa conciencia de la libertad como posibilidad de la posibilidad, angustia a ese mismo existente, por lo que, en definitiva, impide la conciliación hombre-mundo. Si el estadio estético supone una recuperación del individuo que, en última instancia, acaba en la desesperación y que pretende ser superado por el estadio ético, caracterizado por la estabilidad y continuidad, contrastante con la discontinuidad del estadio estético, y reflejada en la reafirmación del deber y de la fidelidad a sí mismo en el marco de una elección, ello no supone la eliminación de esa existencia trágica, ya que la realización de la elección supone, para Kierkegaard, el reconocimiento de la propia culpabilidad en tanto que tal elección no viene decidida por ninguna norma ni ningún principio de carácter general, sino por la relación privada del hombre con Dios en el marco de la soledad del individuo. De ahí la afirmación de Mounier de que a consecuencia de la desviación romántica sufrida por Kierkegaard, éste no alcanza a reunir, en su soledad abrupta, el mundo y los hombres.

El tercer «foco» luminoso es, para Mounier, C. Marx. De él reconoce la importancia, de una parte, del hombre concreto como sujeto de la Historia y, por otro lado, su denuncia de 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 también en sus manos. Pero el reconocimiento del valor del pensamiento de Marx en torno al hombre en el marco de los *Manuscritos de 1844* y de la *Ideología alemana* no implica la aceptación sin reservas de los postulados del marxismo. En 1936, en *Le Manifeste au service du personalisme*, Mounier afirmaba que, con el marxismo «hay que señalar que cuando una espiritualidad encarnada es amenazada en su carne, tiene, como primer deber, liberarse y liberar a los hombres de una civilización opresiva, en lugar de refugiarse en los temores, las lamentaciones o las exhortaciones. Pero, frente al marxismo, hay que decir que no existe ninguna civilización ni cultura humana más que metafísicamente orientada» (Cfr. *Oeuvres*, I, p. 486).

En conclusión, estos tres «focos» ciertamente configuran las líneas de pensamiento personalista. Main de Biran proporciona unas bases teóricas para la configuración del sujeto encarnado, el existencialismo el descubrimiento del individuo en el marco de una existencia trágica y el marxismo el espíritu de lucha, la necesidad del cumplimiento práctico. Sin embargo, con estos dos últimos planteamientos, el personalismo no puede identificarse. En este senti-

do, la postura personalista para Mounier es clara: es necesario, nos dirá, superar esa «funesta división» establecida con el existencialismo y el pensamiento de C. Marx. En adelante, «la tarea de nuestro siglo consiste, tal vez, no en reunir las allí donde no pueden ya encontrarse, sino en remontarse más allá de su divergencia, hacia la unidad que han desterrado» (*Oeuvres*, III, p. 436). Ello es lo mismo que decir que es necesario encontrar, no un «tertium quid» —pues ya aludimos anteriormente a la negación por parte del personalismo a ser caracterizado como un sistema concreto-, sino una vía de acceso a una nueva forma de ser y pensar, una nueva forma de conciliación del orden teórico y el orden práctico que, reconociendo al individuo en libertad, no permanezca en la inmanencia sino que se oriente a la trascendencia. La afirmación de Mounier de que no existe una cultura o civilización más que metafísicamente orientada, que señalamos anteriormente, es prueba de esto último que hemos dicho. Es necesario, pues, encontrar la fuente inspiradora de esa orientación trascendente, introductora de la esperanza en el misterio ontológico de la persona.

La alusión al ámbito de la trascendencia, a la que tanto se refieren Mounier, Lacroix y Nédoncelle, nos permite señalar la presencia del cristianismo, no como un elemento tangencial, sino como un punto básico y fundamental para el personalismo, en sentido estricto. El cristianismo aporta a la orientación personalista la estructura base de la relación intersubjetiva, de una parte, y, de otra, un principio de esperanza. Ambos, unidos al principio praxeológico que anima al personalismo, conforman una praxis ético-religiosa como único medio de la realización personal en su integralidad.

Efectivamente, el Cristianismo, nos dice Mounier, al partir de la consideración de la «*creatio ex nihilo*» y del destino eterno de la persona, permite la consideración de que las relaciones entre el Ser Supremo y la creatura constituyen una «relación amorosa». Relación que positiviza (da valor positivo) a la multiplicidad de los seres finitos y patentiza que la relación entre los mismos es, en definitiva, esa relación amorosa que da sentido a la «*caritas*».

Ese «espíritu de amor», consecuencia de la conciencia del sentido de «creatura», se manifiesta en el rechazo de la «tiranía abstracta del destino» y conforma una «esperanza», precisamente, como consecuencia de la «donación personal» de Dios mismo al asumir y transfigurar la «condición humana» en el «sacrificio de una de las personas divinas». De esta forma, la dialógica trinitaria de la que nos hablara San Agustín, y que sirvió de estructura base al pensamiento de Nicolás de Cusa, se convierte, para el personalismo (el cristiano, se entiende), en el arquetipo de la relación intersubjetiva y comunitaria como liberación de la esclavitud cósmica y utilitaria, en una clara contraposición al pesimismo que configura al pensamiento inmanentista del hombre nuevo que surge y se desarrolla, de forma agresiva, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. J. Maritain se extiende de forma detenida sobre este aspecto a lo largo de su obra *El humanismo integral*.

Por otro lado, la conciencia de la finitud y el espíritu de esperanza que reina en el personalismo, vuelve a poner a flote la tensionalidad de lo finito a lo infinito. La trascendencia del sujeto humano como realidad finita sólo alcanza su sentido pleno en la Trascendencia. El instante deja paso, de esta forma, al espíritu de eternidad y a la vocación de eternidad. Esta es la idea central que mueve ese espiritualismo de Sciacca a lo largo de su *Corpus de la integridad*.

Pero, como el personalismo es «*mot de passe*» para la acción en un período de crisis, esa contraseña, que aúna la revolución personalista, lo es también en el ámbito de una necesaria revolución del cristianismo. En el movimiento personalista existe un claro rechazo del compromiso temporal del cristianismo que quedará invalidado por la toma de conciencia de su inautenticidad. La conocida expresión de Unamuno «*la agonía del cristianismo*» encuentra su aplicación en el personalismo como definición de una crisis de la praxis cristiana. La crisis del cristianismo, nos dice Mounier, no es una crisis histórica, sino que es consecuencia de una pérdida del sentido de la trascendencia al quedar reducida a una trascendencia intramundana.

b) *Subjetividad y alteridad. Sentido de la «con-versión» personalista*

El personalismo es una filosofía del sujeto, del sujeto encarnado, del sujeto comprometido y, en el marco general de los planteamientos filosóficos contemporáneos, no pretende actuar como «*tertium quid*» entre el espiritualismo y el materialismo, sino que trata de plantearse como la única vía válida para la recuperación de la perdida «*dignidad humana*». Y ello sólo es posible partiendo de la tesis de la persona como movimiento de personalización; de ahí la necesidad de señalar, aunque sea sucintamente, el sentido de la persona y sus consecuencias, para eso que hemos llamado la «*con-versión*» personalista.

El primer gran problema con el que se enfrenta el personalismo es el de la determinación de la realidad personal como sujeto de la acción. La ambigüedad caracteriza claramente las consideraciones personalistas en torno a este punto. La persona, nos dice Mounier, es un ser espiritual, constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser, manteniéndose esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión (*Oeuvres*, I, p. 523). Ello hace que la persona escape a toda posible definición y que sólo sea alcanzable a través de la experiencia progresiva de una vida. La persona humana alcanza la conciencia de su ser como persona a través de esa actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión. Con otras palabras, nos dirá Mounier: la persona se conoce en su acto «*como movimiento de personalización*». De esta forma, la persona, mejor, la existencia personal, es algo que debe ser incesantemente

conquistada. Sólo así la persona adquiere ese carácter de absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. No es una realidad objetiva, en el sentido de una objetividad de lo cósmico o lo instrumental, pero es el principio de objetivación en tanto «*centro de orientación del universo objetivo*». La persona se hace tal por su acción personalizadora del universo.

La consideración de la persona, no como una realidad estática, subyacente, sino como «ser», como «movimiento de personalización», hace que el personalismo se sitúe *más acá del espiritualismo y más allá del materialismo* pero no, como la consideración gráfica de estas expresiones podrían dar a entender, «tertium quid» entre estas dos posturas filosóficas, sino como una vía que trasciende ambas posturas y que, en gran manera, se enlazará con la visión antropológica de un Merleau-Ponty. Lacroix afirma al respecto:

El personalismo es la filosofía que reintegra el conocimiento al conjunto de la actividad humana. Si se quiere reconocer en la palabra comportamiento el sentido profundo que le ha dado Merleau-Ponty, de *debate y explicación* con nosotros mismos, con el mundo, con los demás, debemos reconocer que el personalismo es la única filosofía del comportamiento humano. (Marxismo, Existencialismo y Personalismo, p. 161).

El personalismo, al tratar de situarse más acá del espiritualismo y más allá del materialismo, trata de dar cuenta de su radical punto de partida, de la existencia personal como existencia incorporada, como existencia encarnada, la cual no va a entrar ni siquiera en discusión sino que aparece como donación original y única posibilidad de dar cuenta de la realidad humana en su integralidad. Mounier es claro en este punto:

No existe en mí un solo estado aislado personalizado, ninguna zona donde mi persona no esté en cierto grado individualizada o, lo que es lo mismo, materializada [...]; la persona, en el hombre, está sustancialmente encarnada, mezclada con su carne, aunque trascendiendo de ella, tan íntimamente como el vino se mezcla con el agua. (*Oeuvres*, I, pp. 525-26).

Todo lo cual hace que el personalismo reniegue de todo tipo de «angelismo», al «*encontrar la encarnación de la persona en el sentido de sus servidumbres materiales, sin renegar por ello de su trascendencia en el individuo y en la materia*» (*Oeuvres*, I, pp. 526-27), al mismo tiempo que confirma que la interioridad sólo es comprensible en su versión a la exterioridad.

Cuando el personalismo habla de la existencia incorporada, del sujeto carnal que es la persona y punto arquimédico de la reflexión personalista, está postulando la tesis general de la inmersión de la persona en la naturaleza al mismo tiempo que la necesidad de trascender esa misma naturaleza al través de todo ese movimiento de personalización que es la persona misma.

Con otras palabras, el movimiento de personalización es un movimiento dialéctico, ciertamente, en la forma y manera en que las relaciones conciencia-naturaleza lo son para Merleau-Ponty. Pero esta dialécticapersonalista supera, trascendiéndola, la dialéctica merleau-pontyana y se configura como plasación de la tensión entre lo finito que soy y lo infinito a lo que tiendo.

La inmersión en la naturaleza es algo que define parcialmente al ser humano como tal:

El hombre —nos señala Mounier—, es totalmente cuerpo y totalmente espíritu... El Cristianismo llama a este movimiento «carne»... El cristianismo que habla con desprecio del cuerpo y de la materia lo hace, pues, contra su más importante tradición... Hay que rebasar ese dualismo pernicioso... La Naturaleza... no constituye el mal del hombre: la encarnación no es una caída... Pero como es el lugar de lo impersonal y lo objetivo, es una ocasión permanente de la enajenación. La miseria nos abruma tanto como la abundancia... El hombre está sitiado entre la una y la otra. El marxismo tiene razón de pensar que el fin de la miseria material es el fin de la alienación y una etapa necesaria para el desarrollo de la humanidad. Pero no es el fin de toda alienación, ni siquiera a nivel de la naturaleza. (*Oeuvres*, III, pp. 441-42).

Pero hablar del ser humano tan sólo como un ser inmerso en la naturaleza, no es otorgarle el sentido auténtico de su dignidad. El hombre, el auténticamente ser humano en su radical humanidad, necesita trascender esa misma naturaleza. Hablar del hombre en términos de su mera inmersión en la naturaleza conlleva inevitablemente hablar de él como de una realidad impersonal y, al mismo tiempo, hacer de su actividad una actividad de despersonalización. La vocación del hombre es de personalización y, para ello, necesita superar el marco mecánico de su inmersión en la naturaleza meramente animal. Si se quiere comprender a la humanidad, apunta Mounier, es necesario aprehenderla en su ejercicio viviente y en su actividad global. Las experiencias de Paulov son creaciones artificiales de laboratorio. Como señala Marx, el hombre es un ser natural, pero un ser natural humano. Ahora bien, el hombre se singulariza por una doble capacidad de romper con la naturaleza. Sólo él conoce este universo y sólo él lo transforma (cfr. *Oeuvres*, III, pp. 443-44). Este proceso de superación del mundo natural alcanzará un mayor sentido en el personalismo a raíz de la inyección del cristianismo, al hacer éste del hombre un ser «capax Dei» y colaborador suyo.

La lucha entre Eros y Tánatos constituye, pues, la plataforma sobre la que se desenvuelve el personalismo. Eros podría ser considerado como el movimiento de personalización «que sólo comienza con el hombre, pero cuya preparación puede advertirse a través de toda la historia del universo» (*Oeuvres*, III, p. 444). De esta forma, la persona, en tanto que movimiento de personalización, se convierte en un principio signifiante del universo natural. La persona, decíamos anteriormente, es el centro de reorientación del universo na-

tural, es decir, es el principio significante de la realidad natural y ésta lo significado por la acción personal. Tánatos es la tendencia permanente a la despersonalización «*que detiene la vida social y la vida del espíritu por relajamiento del hábito, de la rutina, de la idea general, de la charlatanería cotidiana*» (*Oeuvres*, III, p. 444).

No es cuestión de tratar aquí de la originalidad de los postulados personalistas en torno a esta temática; ello nos llevaría demasiado espacio. Pero no podemos dejar de señalar que la configuración de la persona como sujeto carnal, inserto en la naturaleza aunque trascendiéndola, se halla en el centro del pensamiento contemporáneo de un G. Marcel, Max Scheler, Jaspers, Merleau-Ponty, Sartre y un largo etc. sobre el que no nos podemos detener. Si nos adentráramos más en un tiempo pasado, no podríamos olvidar a un Fichte o un Main de Biran. Y en el marco concreto de la orientación personalista, Mounier, Lacroix, Nédoncelle, Ricoeur, etc. manifiestan la centralidad e importancia del problema. Podría pensarse que el personalismo manifiesta su originalidad en el marco de una necesaria praxis cristiana que reconoce la primacía de la persona en sus relaciones con la divinidad y con los otros. Pero, también en este aspecto, el personalismo se sitúa en la órbita cultural de nuestro tiempo.

Efectivamente, el personalismo se sitúa, en cierto modo, en la línea de la teología dialéctica de Karl Barth la cual configurará la ética de un Dietrich Bonhoeffer y que, a su vez, dará lugar a todo el movimiento de la teología de la muerte de Dios. Sin embargo, el personalismo, el cristiano se entiende, encontrará su máxima originalidad en el espíritu de esperanza que le anima y que, en ese sentido, le diferenciará del resto de posturas más o menos personalistas. Efectivamente, vinculado a un catolicismo militante, el personalismo manifiesta la reacción de un cristiano que toma conciencia de la oficialización de un cristianismo que, en tanto que «oficial» aparece «aburguesado» y, consecuentemente, desligado o alejado de la realidad. La afirmación de la realidad personal como siendo, no sólo aquella que supera la realidad natural en la que se encuentra inmersa, sino también superándola en una marcada orientación trascendente, es lo que hace al hombre «capax Dei».

Es esta consideración de la persona como un ser «capax Dei» lo que hace del personalismo un movimiento efectivamente activo, una filosofía de la acción. Y en ello no se encierra una simple disquisición teórica de la «participatio» en la creación y acción divinas, sino una plasmación de la participación real en la forma y manera en que el hombre, sin ser en el sentido de Feuerbach un Dios para el hombre, sí proyecta en su acción la acción divina, presente en él al tomar conciencia de su ser como «creatura». El sentido de la «filiatio» divina, que con tanta profundidad trataron S. Agustín, la orientación mística y el pensamiento del cusano, se trasluce, en el planteamiento personalista-cristiano, en la recuperación de la «caritas» al proyectar en los otros nuestra relación con Dios. Sólo así es comprensible el activismo personalista

ya no sólo en el pensamiento de un Mounier y un Lacroix sino también en actitudes personalistas ulteriores como las de Sciacca o Muñoz Alonso.

En consecuencia, pues, la consideración de la persona como subjetividad carnal lleva consigo, para el personalismo, la afirmación de la primacía del ser personal. Pero tal primacía no consiste en la afirmación de una espiritualidad que mire de lejos la realidad objetiva, la naturaleza. La persona sólo lo es en el ejercicio de su acción, es decir, en el movimiento de personalización:

Yo soy persona —dice Mounier—, desde mi existencia más elemental (...). Yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sólo y misma experiencia. No puedo pensar sin ser ni ser sin mi cuerpo (...). [*La persona*] debe negar la naturaleza como dada y afirmarla como obra personal y soporte de toda personalización, sólo así, la pertenencia a la naturaleza se convierte en dominación de la misma y el mundo se anexa a la carne del hombre y a su destino. (Cfr. *Oeuvres*, III, pp. 446-48).

Ahora bien, este proceso de personalización, proceso dialéctico, empieza a comprenderse a partir de la toma de conciencia de la esencial comunicabilidad humana. Con ello entramos en uno de los puntos más interesantes del movimiento personalista y, a la vez, aquél que claramente diferencia diversas actitudes dentro del marco general del personalismo.

Porque el hombre es «carne» el ser humano está abierto al mundo y a los otros. Pero esta apertura se enmascara y bloquea al hacer de la comunicación un acto de sometimiento y de posesión. La experiencia de mis relaciones con el otro en la perspectiva del pensamiento sartreano, por ejemplo, es una prueba palpable de ello. Sólo en el ámbito de la superación del enfrentamiento entre libertades es posible la relación de comunicación.

La superación de dicho enfrentamiento se inicia con la toma de conciencia de mi carácter de «ser disponible», como señalara G. Marcel, disponibilidad que permite rebasar la alienación de un yo encerrado en sí mismo y plasmar la realidad humana como acogiendo en sí al yo ajeno de forma que constituya profundamente a nuestro propio yo. Así, el yo sólo es comprensible por el tú, y el nosotros configura la esfera de la relación interpersonal. Mounier, siguiendo esa tradición que pondrá las bases del pensamiento dialógico, señala que:

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 donde reina la exclusión, porque un espacio no puede ser ocupado dos veces. Pero la persona, por el movimiento que la hace ser, se *ex-pone*. De tal manera es, por naturaleza, comunicable; inclusive la única que puede serlo. Es necesario partir de este hecho primitivo (...). Cuando la comunicación se rebasa o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de las relaciones

con el otro; el «alter» se vuelve «alienus», yo me vuelvo a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros y, en última instancia ser es amar. (*Oeuvres*, III, p. 453).

Decir de la persona que se «ex-pone» es mostrar su necesaria versión de la persona al otro. En este abrirse con riesgo que es la exposición, el enfrentamiento siempre permanece como una de las posibilidades de la relación intersubjetiva; se funda, según Mounier, en una serie de actos originales tales como: *un salir de sí, comprender, asumir. Tomar sobre sí, dar y ser fiel.*

Expresar que la persona, para serlo, necesita salir de sí misma, es afirmar que ella sólo encuentra su sentido en el marco de la desposesión, de su descentramiento, de su versión al otro. El peligro que encierra el yo es el de negarse, de facto a abrirse al otro. Esto es lo que sucede a la subjetividad sartreana y a todos los planteamientos filosóficos de corte solipsista. Decir de la persona que sólo es tal en la medida en que se descentra, en que sale de sí misma y se vierte al otro, no es negar su individualidad sino reconocerle su carácter de disponibilidad. Lacroix apuntaba claramente que la persona es persona en la medida en que es consciente de la orquestación universal en que se inserta su papel individual... la persona es una invocación a sí mismo o a otro con objeto de hacerse. (Cfr. *El sentido del diálogo*, pp. 78-79).

Esta desposesión se patentiza en el ámbito de la comprensión y de la asunción. Comprender al otro es, en realidad, un salir de sí, es decir, es llevar a efecto, hasta el final, el estado de disponibilidad de la persona, de forma que, asumiendo la experiencia del otro, «*me situó en el punto de vista del otro*». De esta manera, en la comprensión personal, la experiencia de mi yo personal vertido al otro se patentiza en el diálogo que se establece en el ámbito de la comprensión. La comprensión del otro, en el marco personalista, contrasta con la escena del jardín que Sartre describe en *L'être et le néant*.

La persona que «sale de sí» asumiendo y tomando sobre sí al otro en el acto de comprensión, lleva a cabo un acto de generosidad. Comprender es, pues, un «*darse generosa y gratuitamente al otro*», es vertirse al otro. Lacroix, que ha tratado esta temática, matiza las consideraciones de Mounier trascendiéndolas. Para Lacroix (cfr. *El sentido del diálogo*), existe una clara diferencia entre la generosidad y la caridad en función de su origen. La Generosidad, «*flor de la humanidad*», dice Lacroix, tiene su raíz en mí y se nos presenta como una especie de amor de voluntad que corre el riesgo de satisfacerse consigo mismo y de actuar por el placer dichoso de su propio ejercicio y como acrobacia (o.c., pp. 62-62). La Caridad, que «*remata la generosidad superándola con la ayuda de la gracia divina*», no tiene su principio en mí sino en otro y «*sólo puede tenerlo en otro porque lo tiene en Dios*» (o.c., pp. 62-64). De esta forma, apunta Lacroix, la verdadera caridad consiste en un descentramiento, en un colocarse en el punto de vista del otro y en desear que quiera lo que para nosotros estimamos bueno.

En definitiva, el acto de donación personal es un acto desinteresado del ser que sale de sí comprendiendo y asumiendo al otro. No es un acto de dominio, sino un acto de amor. De ahí la afirmación de Mounier de que ser, en la medida en que es ser-para-otro, es amar.

Ahora bien, el acto de ex-posición personal en la acción de comprender asumiendo y dando, no tiene sentido sin el hecho básico y fundamental de la fidelidad, de la permanencia, de la presencia continua. La consagración a la persona, el amor y la amistad sólo son perfectos en la continuidad, nos dice Mounier (Cfr. *Oeuvres*, III, p.454). Lacroix desarrolla también ampliamente esta temática a propósito de su análisis de la amistad. La camaradería no es para Lacroix nada más que un enmascaramiento del aislamiento contemporáneo, en realidad no es más que la ocultación de un aislamiento colectivo, multiplicado y, en cuanto tal, la camaradería no puede constituir una solución al problema comunitario, puesto que el objeto de la camaradería es «aquello que se realiza entre todos, no quienes lo realizan. La camaradería, aún la más firme, es algo externo y residente en el exterior de la persona integral». (Cfr. *El sentido del diálogo*, pp. 145-47).

La amistad, en cambio, constituye un vínculo personal al situar a los seres en su personalidad indestructible e irreductible a la vez. La amistad empieza por reflejar una comunidad ideal plasmada en una relación amorosa intelectual. La amistad, afirma Lacroix, es una especie de «amor intelectual», y es tal porque, en la amistad, en la verdadera amistad, el egocentrismo se desbarata y el acto de entrega al otro, que es lo que radica la amistad y el amor, expresa el reconocimiento del otro como «alter», como distinto de mí aunque en comunidad conmigo:

(la amistad) es la experiencia de una realidad fundamental: yo y tú diferentes y vinculados en la distancia y diferentes en el enlace o vínculo (...) y ese Nosotros que constituye la amistad sólo puede existir y subsistir en una aspiración común a lo que nos rebasa y nos realiza a uno y otro. (*El sentido del diálogo*, p. 151).

Cuando se dice que la persona se ex-pone, es decir, se hace otro para otro personal, en un acto de donación generosa, comprendiendo y asumiendo al otro, entonces se dice que realiza un acto de amistad porque, la amistad «es una llamada recíproca al otro para que se haga. Por eso, la amistad es exigente: perpetuamente reclama a la vocación sobre el quehacer para que aquella se realice cada vez mejor en un quehacer cada vez más adecuado» (*Ibid.*, pp. 152-53). Y es que la amistad no radica en la mostración de «pruebas concretas de amistad». Catalogar la amistad por el hecho, necesitar de «pruebas de amistad» es reducir la amistad a camaradería. El valor y el sentido de la amistad radica en ver al «amigo» no por lo que hace, sino por lo que es capaz de hacer para llevar a cabo su realización personal y la mía con la suya. Por eso, para el personalismo de Lacroix, la amistad es vecina del amor, de la caridad,

recogiendo así a la tradición platonizante de que la amistad es cuestión de tres: el yo, el tú y el vínculo de Dios entre los dos. Sólo así, el otro aparece como presencia constante en un llamado a la realización personal. Lacroix lo dice con estas expresivas palabras:

Los amigos lo son para siempre; y es que, centrada en la vocación, la amistad se identifica con la confianza en su forma suprema que es la esperanza. Ciertamente que mi amigo puede defraudarme; pero yo soy amigo suyo; ello significa que, a pesar de la defraudación, continúo haciendo confianza en la esperanza y que mi amistad misma es la invocación perpetua que a él dirijo para que reforme su naturaleza en el sentido de su ideal. (*Ibid.*, p. 153).

La relación intersubjetiva, pues, se envuelve, en definitiva, en el marco de una «reciprocidad de las conciencias» (Nédoncelle), pero no en el ámbito de la inmanencia, sino con el espíritu de trascendencia personalista del paso de lo finito a lo infinito.

3. LA «VERSIÓN» PRAXEOLÓGICA DEL PERSONALISMO

Retomando la temática planteada en la primera parte, donde hemos presentado al personalismo como «mot de passe» que debe motivar la reacción del sujeto humano en una época de crisis de la civilización, debemos plantear ahora las bases praxeológicas de este nuevo humanismo que, en realidad, es el personalismo.

Si el objetivo del personalismo, según confesaba Mounier en 1936, era el de conformar una nueva civilización que se estaba experimentando, esa nueva civilización no podría plantearse desde el marco de la mera especulación acerca de las estructuras del universo personal. Es necesario superar el orden especulativo y hacerlo cumplir en el orden práctico. Un personalismo que se contentase con especular acerca de las estructuras del universo personal, señalábamos anteriormente con Mounier, sin su cumplimiento práctico, traicionaría a su propio nombre. Y, ciertamente, es así. Toda contraseña tiene el valor del inicio de la acción. El personalismo encontrará su verdadero sentido en la subversión del valor impersonal de la civilización contemporánea. Ello indica que la reflexión teórica sólo tendrá validez en el marco de la praxis personalista, es decir, en una praxis que logre poner como divisa la recuperación del universo personal y la conduzca a su pleno cumplimiento.

El personalismo, lo hemos señalado también anteriormente, es una filosofía de la acción en un doble sentido. Primero porque la acción está presente como tema central de su teoría. La noción de persona como movimiento de personalización, es clara patencia de lo que decimos. Pero, por otro lado, la acción en el sentido de intentar un cumplimiento práctico, es algo que, desde

luego, no está ausente del personalismo. Mounier, en este sentido, es tajante: «Una teoría de la acción no es un apéndice al personalismo sino que ocupa en él un lugar central» (*Oeuvres*, III, p. 498). Y, precisamente por la configuración del personalismo como Filosofía de la acción, puede dar lugar a su adscripción en el campo de las ideologías más que en el de las «filosofías». Sobre este punto se ha definido, en forma un tanto paradójica, J. Lacroix. Para éste, el personalismo no es, propiamente hablando, una ideología sino una anti-ideología. Ello podría entenderse en el ámbito de una clarificación del término ideología. Si por tal se entiende una «teoría para la acción» en el marco del compromiso partidista, parece evidente que el personalismo no puede ser considerado como ideología, por cuanto que, desde sus inicios postula un apartidismo, sin que por ello pudiera decirse que se mueve en un apoliticismo radical. Recordemos a este respecto la cita mounieriana en la que nos dice que «quien no hace política, hace pasivamente la política del poder establecido». Bajo esta forma, pues, habría que darle la razón a J. Lacroix, la actividad personalista no se vincula a ningún partido concreto y, en ese sentido, más que ideología es una anti-ideología.

Sin embargo, el personalismo, sí «toma partido». Su teoría del compromiso le obliga a hacerlo, pero este «partido», si así puede hablarse, no es otro que el de la persona. Sólo cuando la partido-cracia política adopte como punto de partida no sólo de iure, sino *radicalmente de facto*, a la persona en su integridad, el pensamiento personalista podría establecer su adhesión a un partido. La ideología personalista, si así puede hablarse, radica en llevar a la praxis efectiva la realización personal. La persona humana, en tanto que movimiento de personalización, es el punto de partida y el centro de su reflexión y acción.

La caracterización general del personalismo como teoría o filosofía de la acción se refleja en la noción personalista del compromiso. Esta teoría del compromiso pone en primer plano el sentimiento de una libertad que comienza por ser una afirmación personal en el marco de una conquista sobre los determinismos naturales y con ellos, y que comienza a encontrar su sentido con la conciencia de la libertad del otro. Pero esta libertad no es tan sólo una libertad de elección sino, también de adhesión. Concentrar exclusivamente sobre el poder de elección la atención a la libertad, apunta Mounier, es amortiguarla y tornarla impotente para la elección misma. El movimiento de libertad es también distensión, permeabilización, puesta en disponibilidad. No es sólo ruptura y conquista, es también, y finalmente, adhesión. (Cfr. *Oeuvres*, III, p. 84).

Pero esta acción, para ser correcta, y, por tanto, para ser una acción auténticamente personalista, necesita modificar la realidad exterior, formarnos, acercarnos a los hombres y enriquecer nuestro universo de valores. Estas exigencias de la acción conforman el polo profético y el polo político del compromiso personalista.

El contemplativo, nos dice Mounier, aun conservando como principal inquietud la exploración y el perfeccionamiento de los valores, puede también apuntar directamente a la conmoción de la práctica. A eso lo denomina Mounier el polo profético. Pero más adelante nos dirá que «el gesto profético», aun estando acompañado por una voluntad consciente de hacer presión sobre una situación, puede fallar por poner demasiada confianza en los medios de lo absoluto y olvidar de poner en juego la eficiencia técnica.

La misión personalista, en el marco de la praxis, se concentra, pues, en hacer ver la necesidad de la conciliación del polo profético con el polo político al través de la tesis del compromiso y en clara alusión al no abstencionismo y la necesidad de la decisión. No basta, dice Mounier, con afirmar de modo general la solidaridad entre la teoría y la práctica. Es necesario trazar la geografía completa de la acción, a fin de saber todo lo que debe ser unido y cómo. Ninguna acción es sana y viable si descuida por completo o, peor aún, si rechaza la preocupación por la eficacia y el aporte de la vida espiritual. Es verdad que la incapacidad de cada hombre para realizar plenamente todo el hombre especializa la acción. El técnico, el político, el moralista, el profeta, el contemplativo, se irritan a menudo el uno con el otro. No se puede ser todo a la vez, pero la acción, en el sentido corriente del término, la acción que tiene gravitación sobre la vida pública, no podría, sin desequilibrarse, darse una base más estrecha que el campo que va del polo político al polo profético. El hombre de acción cabal es el que lleva en sí esta doble polaridad y navega de un polo a otro, combatiendo alternativamente para asegurar la autonomía y regular la fuerza de cada uno y para encontrar comunicaciones entre ellos... *«Es indispensable a las acciones concertadas producir las dos especies de hombres y articularlos unos con otros. Si no, el profeta aislado cae en la imprecación y el táctico se hunde en las maniobras».* (*Oeuvres*, III, pp. 503-4).

La realización de este compromiso personalista configura toda una teoría política en distintos ámbitos, en el económico, en el familiar, en el social nacional e internacional, en una teoría del Estado. Pero todo, en gran manera, está supeditado al esfuerzo educacional del régimen personalista. Puesto que es necesaria una inversión de la civilización, lo que el personalismo persigue es, básicamente, la educación personal en el marco de un despertar personal y no en el marco de un «hacer personas» De ahí que la cultura, para el personalismo, desempeñe una función global. La Cultura deja de ser el atiborramiento de saber para convertirse en una transformación profunda del sujeto, disponiéndolo para mayores posibilidades. La cultura es, pues, para el personalismo, trascendencia y superación, espíritu de creatividad, hasta el punto que el detenimiento implicaría un proceso de inculturización y, para el personalismo, en eso consiste el academicismo, síntoma de pedantería y lugar común que se deseca en la especialidad al no apuntar a la universalidad.