

Bases para una teoría personalista del sujeto

El sujeto en el personalismo de Mounier

I

En el centro del debate sobre el humanismo, la delimitación de una teoría del sujeto aparece contemporáneamente como una de las tareas de la Filosofía en la medida en que esta forma del saber se resista a su aniquilamiento. El pensamiento personalista puede contrubir a la supervivencia de la Filosofía mediante una propuesta teórica de contenido esencialmente ético. Pero la presentación y discusión de una teoría del sujeto debe ir precedida, como toda filosofía del sujeto, por una respuesta a la cuestión de si ésta supone una filosofía del concepto o una filosofía de la experiencia.

El pensamiento de Emmanuel Mounier (1905-1950), que puede ser considerado como la más genuina representación del personalismo contemporáneo, se basa primordialmente, desde el punto de vista de la teoría del sujeto, en un retorno existencial a la ontología de la consecuencia, tomada ésta como prioridad filosófica frente a la reducción de la conciencia a la experiencia sensible.

En la teoría personalista del sujeto, la experiencia sensible va unida a una consideración del mundo del sujeto individual como mundo de la experiencia «vivida», siendo la vida una referencia compleja de la teoría, no reductible a esquemas explicativos meramente lógicos o sensualistas. Por una parte, en gran medida, la experiencia básica del sujeto es una rea-

lidad que se escapa del campo de la lógica de las dicotomías o de la contradicción¹. Por otra, la consciencia del sujeto personal, como veremos, no se constituye como tal, en un principio, solamente en contacto con la experiencia sensible dada. En general, ante la alternativa entre una filosofía del concepto y una filosofía de la realidad sensible, la propuesta personalista, al menos en Mounier, aparece más bien como «una filosofía 'combatiente' que no tuvo nunca tiempo —salvo quizás en el *Traité du caractère* (1946)— de distinguir la práctica de la teoría»².

A pesar de dicha carencia metodológica de la obra filosófica de Mounier, se pueden descubrir en ella suficientes materiales para inscribir su filosofía del sujeto en una tendencia general compleja hacia, por un lado, el idealismo del concepto (tomando el concepto como ideal), y por otro, hacia un realismo de la experiencia existencial, si bien lo existencial está en relación con el concepto en tanto que ideal que confiere sentido. El ideal, determinado por la consciencia (valores de la vida ética), se transforma en determinados momentos de la reflexión mounieriana en un inefable trascendente que supone la transformación de la consciencia en intuición mística. De este modo, en el personalismo, la continuidad reflexiva que niega la dicotomía entre lo consciente y lo inefable hay que ir a buscarla precisamente en el ámbito de la experiencia existencial o vivida del sujeto.

1. En otro sitio hemos tratado acerca de la peculiar lógica dialéctica de la que se sirve el pensamiento de Mounier. Vid.: *El discurso personalista sobre el sujeto, el conocimiento y la nueva ciudad (Contribución a una sistemática de la Filosofía, la Política y el Derecho en el pensamiento de Emmanuel Mounier)*, tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, Julio de 1983, vol. I, págs. 224-242. Sobre la dialéctica mounieriana y, en general, sobre una teoría mounieriana del conocimiento, vid. también: Giuseppe LIMONE, *Fede, Política e Diritto nel personalismo di E. Mounier, tesi di laurea*, Fac. de Legge, Roma, 1980. págs. 240-268; Virgilio MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier ed altri saggi*, Feltrinelli, Milán, 1960, passim.

2. Paul RICOEUR, *Corrientes de investigación en las ciencias sociales*, vol. 4: *Filosofía*, Tecnos, Madrid, 1981, pág. 454.

II

Nuestro objetivo será ante todo desarticular la aparente unidad del proceso de la consciencia en el sujeto personalista, a fin de analizar sus elementos constitutivos. De este modo distinguiremos dos momentos en lo que llamaremos subjetualidad³: un momento consciencial-formal (que presupone el evidente nivel del sujeto empírico-histórico) y el momento metafísico-personal. El primero alude a las relaciones del hombre con las formas que crea la consciencia. En él será privilegiado el punto de vista de la condición histórica de la naturaleza humana. El segundo se refiere a las decisivas instancias de fundamentación de la noción de persona. Intentaremos demostrar cómo una teoría personalista del sujeto, en la medida en que coloca en su centro una noción de persona, subordina a un momento suprasensible cualquier otro momento de la subjetualidad. Lo esencial será descubrir cómo se orientan hacia la persona todas las reflexiones sobre el sujeto y cómo en ella se niegan y adquieren sentido.

III

En primer término, el sujeto formal se muestra como resultado de un conflicto entre diferentes instancias de reflexión

3. El término "subjetualidad" lo consideramos de más amplia significación que su corriente sinónimo subjetividad. Advertimos del tinte substancialista que el uso de este término puede imprimir a la interpretación de Mounier, reconociendo que en los momentos no metafísicos de su teoría del sujeto, el personalismo conjunta de alguna forma la inspiración metafísica de base con instancias diferentes. Así, el que denominaremos "sujeto formal" tiende a una substancia personal a través de la consciencia y de las formas de la historia. Y el específico "sujeto personal" tiende a la asunción-superación de la subjetualidad consciencial o formal, intentando realizar una substancia personal. En este esquema, no obstante, el antisubstancialismo de la metafísica mounieriana aparece desde que la substancia deja de ser considerada una realidad totalmente explicable por medios racionales, en el sentido de que para definirla (no sólo para mostrarla) se requeriría poder "decir lo inefable". Siendo la subjetualidad personal un momento no aislable del discurso total del sujeto, no tiene dicho momento una entidad teórica autónoma respecto de la subjetividad formal. Ello no es concebible al menos en Mounier.

surgidas de una intuición primaria: la noción genérica de persona.

De los textos de Mounier sobre la persona, el que a continuación transcribimos nos aportará algunas líneas fundamentales de análisis.

«La persona es por la voluntad creadora de Dios, un absoluto, en cuanto que, por su modelo y por la perfección ontológica que está llamada a realizar plenamente más allá del tiempo, es *lo más perfecto que hay en la naturaleza*, perfección que la vida de la gracia sobreeleva 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 connatural a El, se vincula a ella mediante su creación, por su Redención, y no puede ni destruirla ni tratarla más que como persona.

Pero la persona no es un absoluto en el sentido de que su eminencia esté libre de toda condición de servidumbre, de tiempo y de lugar, y llamada a realizar, al instante y sin condiciones, todas sus virtualidades. Unas costumbres, una política y una antropología personalistas no son determinables más que en función de esa situación, fuera de la cual abandonamos lo real y, con él, la eficacia.

De esta forma, la existencia concreta de la persona está particularizada en un doble registro: su estatuto ontológico y su estatuto histórico»⁴.

Este texto nos permite descubrir en primer lugar cómo la teoría personalista del sujeto concibe a la persona como una realidad que alberga en su polisemia una multiplicidad de posibilidades de interpretación. El doble estatuto de la persona del que habla Mounier se refleja efectivamente en toda su reflexión filosófica sobre el sujeto. La cita viene a ser un resumen apretado de esa larga reflexión. De los dos momen-

4. Emmanuel MOUNIER, *Oeuvres*, vol. I, pág. 884. Citaremos siempre por la edición francesa de las obras completas de Mounier, Editions du Seuil, París, 1961-1963, en cuatro volúmenes. Pero cuando se trate del primer volumen, citaremos por la traducción española de Editorial Laia, Barcelona, 1974.

tos o estatutos, el histórico no ofrece en nuestra opinión mayor problema a la hora de captar su significado. Es quizás el momento ontológico el que plantea un conflicto si se piensa en la relación entre la polisemia a la que aludíamos y la necesaria unidad conceptual que la teoría personalista del sujeto intenta encontrar como base de su propuesta. En efecto, es a nivel ontológico, a nivel de la persona como ser, donde varias respuestas se ofrecen a la hora de llenar su concepto de contenido predicativo. Puesto que la persona es un ser histórico pero que supera el tiempo y el lugar, ella es al mismo tiempo un ser real y una idea. Ahora bien, la realidad histórica de su ser está fundada en un acto de creación divina, según un modelo ideal que supera el ámbito del ser histórico: la ontología personalista, como ontología cristiana, contiene un principio *a quo* de fundamentación religiosa y un término *ad quem* de mediación conceptual. Toda la gnoseología que la sostiene intenta equilibrar el realismo descubierto progresivamente por el trabajo de la consciencia histórica y el idealismo espiritualista de la fe que ha de conferir sentido al mismo trabajo del concepto. La dificultad y al mismo tiempo la riqueza filosófica de la noción mounieriana de persona residen justamente en la posibilidad de deslindar una ontología respetuosa en igual medida de la fe fundante y de la racionalidad derivada. En un esquema reducido de esa gnoseología, se puede decir que la intuición es el primer paso en la reflexión de la persona: el personalismo intuye religiosamente un modelo de sujeto como creatura divina; ser espiritual *ab initio*. Posteriormente acude al realismo de la consciencia histórica en confrontación con la experiencia sensible y termina volviendo a los comienzos intuitivos, en la postulación de la subjetualidad personal propiamente dicha como trascendencia alcanzada a través de una inmanencia que contiene en sí, en calidad de fin, la superación de las mediaciones existenciales del sujeto.

Para deslindar el momento de lo que hemos llamado el sujeto formal o consciencial y explicar su significado, acudiremos ahora a una serie de referencias oportunas de la obra

mounieriana. Se trata ante todo de determinar el modo de actuar y el alcance del trabajo de la consciencia en un sujeto de múltiples posibilidades expresivas, conjugadas con las limitaciones de la razón humana. En Mounier, como ponen de relieve varios momentos de su obra, la configuración de una subjetualidad formal empezaría en un momento determinado del proceso de desarrollo de la consciencia del yo. Es la «toma de consciencia del propio cuerpo» el agente introductor de una «mediación racional» en el proceso de objetivación de la cualidad humana⁵. Una «auto-objetivación» del sujeto implica ya en Mounier la utilización de la razón como actividad, esto es, como fuerza subjetual que, inscribiendo al sujeto en el «movimiento universal de personalización»⁶, orienta a la «persona encarnada» en tanto que sujeto histórico hacia un espacio de libertad histórica, en primer lugar, y hacia el «espacio» de la libertad absoluta después, en el momento del reencontro de los orígenes como persona⁷.

En ese sentido dice Mounier de la persona que es «movimiento del ser hacia el ser». El momento de la subjetualidad formal empieza, pues, en un movimiento complejo de la consciencia que afronta una realidad sensible: la propia corporeidad. En efecto, la consciencia autoobjetiva la subjetualidad, pero al concebirla como movimiento traslada su origen a un estadio previo de su propia naturaleza corpórea. La materialidad del sujeto no es el *a priori* personalista en la ontología de Mounier. En tanto que religiosa, ésta se inicia con una intuición espiritual, que, no obstante, acompaña a una confrontación de la consciencia con la realidad sensible. Por ello hablamos de un movimiento complejo. Esa intuición que acompaña a la toma de consciencia de la corporeidad no es más

5. Cfr., E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, págs. 389, 459, 493 y 516. Para un examen más extenso de las que Mounier denomina «mediaciones racionales», vid. nuestro citado estudio: *El discurso personalista sobre el sujeto...*, págs. 59 y ss.

6. Para un examen de lo que significa el proceso o movimiento de personalización en Mounier, vid. Giuseppe LIMONE, *Fede, Politica e Diritto* .. op. cit., págs. 448 y ss.

7. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, págs. 444 y 478.

que una «consciencia afirmante» cuya versión personalista hay que referir a una adquisición cartesiana. Mounier destaca en repetidas ocasiones el aspecto existencial del *cogito* cartesiano, viéndolo como «la afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se afirma con autoridad en la existencia»⁸. Una buena guía de lectura de la base fundante de la filosofía del sujeto en el personalismo resulta de la conjugación de esta reinterpretación existencial de la herencia cartesiana y las posteriores consecuciones de la tradición racional-idealista, fundamentalmente en Kant y Hegel, hasta llegar a la confrontación decisiva con el materialismo marxiano.

IV

El personalismo pretende condensar en la complejidad de la noción de persona su energía relativizadora para con su propia herencia ideal-racionalista. Pero esta última no queda absolutamente negada. La instancia que hemos llamado existencial de la teoría personalista del sujeto, sufre continuamente en su dialéctica interna la relativización que a su vez proviene de Descartes, de Kant y de Hegel. Así, el personalismo asume el postulado kantiano según el cual «la consciencia sólo comienza a actuar ordenando el material de la experiencia»⁹. Aquí no se agota la consciencia del sujeto personal, pero, en efecto, la subjetualidad consciencial-formal, como elemento constitutivo del complejo ontológico de la persona, surge cuando la «persona encarnada», lo que podríamos denominar la «subjetualidad material», es atravesada por la consciencia. La aceptación de este postulado esencialmente moderno por parte del personalismo está implícita en proposiciones como la siguiente: «La persona no puede ser ob-

8. *Ibid.*, pág. 435. Vid. también, vol. II, pág. 604 y la Memoria de Licenciatura de MOUNIER: *Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes*, Université de Grenoble, Fac. de Lettres, Julio de 1927, págs. 25 y ss.

9. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1938, vol. I, pág. 152.

jeto de una experiencia espiritual pura, separada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible»¹⁰. Pero la experiencia espiritual existe en igual medida que la experiencia racional. Únicamente que tanto la una como la otra se presentan en la construcción de la noción de personas mediatisadas recíprocamente. Así, mientras que, por un lado, el personalismo debe admitir el momento racional-objetivo del trabajo de la consciencia si quiere ser fiel a la realidad autónoma exterior a la consciencia, por otro debe mantenerse alerta frente a las reducciones objetivistas que hacen inclinarse excesivamente la balanza del lado de la objetividad, siendo así que esta última no es concebible sin un agente a su vez autónomo, casi autosuficiente en su mundo de ideas, sin el cual todo el trabajo del concepto sería un absurdo. En este sentido, Mounier expresa claramente una opción favorable a la consciencia impersonal objetiva, pero sólo en la medida en que ésta sirva de «soporte a la intersubjetividad»¹¹, de manera que la relación entre la consciencia y la exterioridad objetiva vienen a justificar y a dar sentido a un ámbito ya personal de relaciones. En general, Mounier resume estas ideas definiendo una dialéctica del «moi» y del «nous» en referencia al trabajo de la consciencia como «consciencia personal»¹². Para todo este trabajo de la consciencia, la inspiración de base se reduce a lo que Mounier denomina un «realismo integral»¹³, por el cual podemos entender, en relación con el tema del sujeto formal, la premisa gnoseológica del personalismo que descubre una tendencia del conocimiento humano a captar la totalidad de expresiones de la propia subjetualidad, incluida la expresión meta-consciencial. Así, por ejemplo, el personalismo debe rechazar la reducción de la cualidad humana, tanto en la teoría como en la práctica, a un proceso de objetivación social, explicación de la subjetualidad formal en la cual quedan excluidos otros momentos distintos del de

10. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. I, pág. 612.

11. *Ibid.*, vol. III, pág. 459.

12. *Ibid.*, vol. II, págs. 274 y ss.; vol. III, págs. 490-491.

13. Cfr., vol. I, págs. 193 y ss., 594 y 629; vol. III, págs. 220 y 232 y ss.

la subjetualidad social tenidos por no reales. Por esta vía, el personalismo puede afrontar la tarea de una crítica de la razón objetiva cuyos principales puntos de referencia deberán ser, a fin de presentarse como una crítica moderna, los grandes sistemas de la idea y de la materia.

V

La «consciencia afirmante» del personalismo se desarrolla en la historia, en gran parte según el esquema hegeliano de la realización del espíritu. En cierto sentido, la subjetualidad formal, en tanto que momento del proceso total de personalización, equivale al estadio objetivo de la sucesión filosófica mediante la cual la *Fenomenología del Espíritu* representa el proceso de la historia¹⁴. Es el momento en el que el Espíritu ha llegado a su mayoría de edad gracias a la historia, en la cual se encuentra como motor y suceso reales¹⁵. El realismo de este momento del esquema hegeliano se transforma en realismo personalista cuando la representación mental de la *Fenomenología* aparece como experiencia existencial o vivida por el «sujeto encarnado» en la «existence incorporée» que es la primera de las «estructuras del universo personal» en *Le Personnalisme*¹⁶. La consciencia racional en la historia, correspondiente al esquema de Hegel, pasa a ser, en un proceso de simplificación inocente, consciencia existencial «en la historia humana»; vivencia del sujeto concreto. La base fundamental de la idea de «personne incarnée» no es tanto de carácter abstracto, como corresponde al trasfondo lógico-formal del sistema del Espíritu, cuanto de carácter material-concreto, según dicta la carencia de un sistema de conceptos lógicos en el personalismo. La materialidad mediatizante del concepto de persona sería, pues, la única forma mental que la respalde

14. Cfr., G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, cap. VI.

15. Vid. a propósito, Ernst BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, pág. 69.

16. Cfr., E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, págs. 441 y ss.

hasta que no salgamos del terreno propio de la consciencia. Dicha materialidad no es otra cosa que «la experiencia progresiva de la vida personal»¹⁷. En concreto, pues, la formalidad constitutiva del sujeto-consciencia de la *Fenomenología* pasa a ser la materialidad mediatizante del sujeto-existencia de *Le Personalisme*. En general podemos decir que el formalismo de una teoría idealista del sujeto reside en que su punto de partida, su primera proposición habla de una experiencia sensible en términos de consciencia lógica. La consciencia se autodescubre dialécticamente, frente a la experiencia sensible, como reflexión, es decir, como sujeto mediado por la forma lógica. Esta forma no media absolutamente la consciencia existencial del sujeto personal. La intervención de una realidad no sensible en el esquema explicativo de la consciencia personal, aquella impureza de la experiencia en la que se capta a la persona, obliga al personalismo a hablar de otra instancia subjetual distinta de la lógica-formal. Hay una mediación a-lógica desde el principio de la constitución de la subjetualidad en el personalismo, que no por ello deja de ser una constitución explicable dialécticamente, ya que sigue habiendo mediación. Esa mediación a-lógica lo es en la medida en que «explica» la realidad sensible como sustentada por una realidad metasensible. En este punto la explicación personalista se mueve constantemente de dentro a fuera de la consciencia, pues a ello le obliga el constante reenvío de la subjetualidad formal a la personal, movimiento que se produce en la totalidad del concepto de persona. Pero aún en el interior de la consciencia, ésta se ve mediada por su propia constitución, la cual consiste, como dice Mounier, «no en la experiencia inmediata de una sustancia, sino en la experiencia progresiva de la vida personal». De manera que la subjetualidad formal del personalismo añade a la razón que se constituye ordenando el material de la experiencia (*Crítica de la Razón Pura*) y a la consciencia que surge frente a la realidad sensible (*Fenomenología del Espíritu*), la consciencia que se afir-

17. *Ibid.*, vol. I, págs. 603-604.

ma como existente personal en función de una realidad meta-sensible. La proposición mounieriana: «la persona no es susceptible de definición rigurosa»¹⁸, en relación con el postulado negativo: «mi persona no es la consciencia que tengo de ella»¹⁹, implica al mismo tiempo una vuelta atrás conmemorativa de la tradición espiritualista cristiana en relación con la modernidad ideal-racionalista, y una corrección realista de la autosuficiencia idealista del concepto, pero en ningún caso la actitud personalista supone, al hacer estas afirmaciones, una implícita confesión de impotencia teórica. Sucede tan sólo que la teoría no puede darse por satisfecha cuando la realidad la desborda sin cesar.

VI

Al igual que en las más altas formulaciones de la racionalidad moderna, la filosofía personalista del sujeto diseña la realidad de la consciencia por medio de una experiencia dinámica de carácter racional. La conexión con la racionalidad de su época, y con lo que en ella persiste como definitivamente adquirido, se hace, no obstante, en el personalismo a partir de una clara toma de posición fideísta cuando reserva un espacio inabordable a la razón en el mismo punto de partida del trabajo filosófico. En efecto, el personalismo intentó acercarse al «espíritu encarnado» (verdadero *príus* filosófico del cristianismo) por medio de la supresión momentánea y de la afirmación correlativa de la consciencia que supone todo acto de fe. El personalismo se aventura en un «*approche du mystère personnel*»²⁰, que no excluye un paso de la consciencia a través del universo objetivo: la confrontación de la consciencia con la materia y con las formas que aquélla crea, empezando por ella misma. Pero el punto de partida del saber acerca de la experiencia de la consciencia es un punto

18. *Ibid.*, pág. 603.

19. *Ibid.*, pág. 609.

20. Cfr., E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. II, págs. 9 y ss.

de partida misterioso e inefable. La consciencia en la persona empezaría a actuar en gran medida a partir del misterio que supone su condición de «être incarné». Asimismo, en el punto de llegada de la teoría del sujeto, el personalismo coloca lo misterioso del ser personal: «la persona es lo que está más allá de su objetivación actual y su momento es supraconsciente y supratemporal»²¹. El círculo personalista se descubre en la dialéctica de lo real y lo racional, pero en una forma de dialéctica que se aventura como correctora de las leyes del concepto: la dialéctica entre lo racional y lo misterioso, siendo para el personalismo lo misterioso plenamente real, como real es la persona en tanto que sujeto. Inscrito así en una interpretación particular de la dialéctica de lo real y lo racional, el realismo personalista, denominado también con frecuencia por Mounier como «realismo espiritual»²², considera lo real del sujeto formal como un real-posible. Esta fórmula, que creemos la más adecuada para condensar la ontología del sujeto personal en tanto que persona encarnada, recoge tanto la dimensión misteriosa del ser personal como el respeto de la teoría del sujeto para con el carácter dinámico de la obra de constitución de la consciencia. La posibilidad de una dimensión inexplicable o inefable en el seno de la subjetividad del ser histórico viene así a incorporarse como categoría estructural de una ontología progresiva o prospectiva²³, que pone al sujeto en un continuo hacerse para volver a su origen espiritual. La persona del hombre es, por tanto, actividad en progresión. Pero ello no excluye que de nuevo la dimensión existencial de la subjetividad incida de modo negativo en el esquema del sujeto formal. La consciencia se hace también de modo dramático en la regresión de su marcha hacia el espíritu que la liberará de la situación histórica actual. Lo dramático de la existencia se concreta en el personalismo mounieriano como la «ausencia del espíritu». Este es el sen-

21. *Ibid.*, vol. I, pág. 609.

22. *Ibid.*, por ejemplo, *Oeuvres*, vol. I, pp. 197 ss.

23. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. II, págs. 60 y 178; vol. III, págs. 93-94, 125, 170-171.

tido de la expresión: «el espíritu gobierna al mundo, incluso por su ausencia»²⁴. Resulta, pues, que el punto de partida y la conclusión real-posible de la constitución de la persona como ser misterico en razón de la inexplicabilidad del espíritu determinan la fragilidad del concepto personalista de consciencia. Esta olvida existencialmente, de modo dramático, sus orígenes, lo cual se refleja en el postulado mounieriano de la historia como «dialéctica de la violencia y la razón»²⁵. En este momento de la estructura dinámica de la consciencia, de esa «experiencia progresiva» de la que habla Mounier²⁶, es donde debemos situar la reflexión mounieriana sobre la libertad como «estructura del universo personal»²⁷.

Para el personalismo resulta que el sujeto formal no alcanza tanto la libertad en el seno de la actividad de la consciencia, cuanto precisamente en el abandono del ejercicio consciencial. Sin embargo, por la dialéctica de la consciencia afirmante, ese abandono no es tanto una suspensión de la consciencia como un acto de afirmación. Lo que afirma la persona para constituirse como tal es su propia limitación en tanto que sujeto consciencial. La afirmación con autoridad en la existencia, recordémoslo, es una ruptura del curso interminable de la idea, lo cual significa la entrada de la consciencia en el espacio de lo real como real-posible, ya que también la libertad es una forma por realizar en la historia. El *cogito*, en tanto que consciencia afirmante, se mueve ahora en el espacio de la ruptura de sus limitaciones: comienza a salir del cauce de la idea y ya no afirma su propia existencia cuanto la posibilidad de liberarse de ella. La consciencia constata, negándose, la ausencia de libertad que existe en la mera percepción de sí misma a que se reduce el movimiento de la idea. La consciencia de la corporeidad en el sujeto formal se acompaña inmediatamente de la consciencia de la existen-

24. *Ibíd.*, vol. I, pág. 164.

25. Cfr. el artículo: *Y a-t-il une justice politique?*, en "Esprit", n.º 136. Agosto de 1947, págs. 226 y ss.

26. Cfr. *Oeuvres*, vol. I, pág. 604.

27. *Ibíd.*, vol. III, págs. 477-484.

cia como ausencia de libertad. Por ello, mediante la negación de la consciencia o, lo que es lo mismo, mediante el reconocimiento de sus orígenes espirituales, el sujeto formal comienza a construir la forma de la libertad como existencia espiritual. Así, el sujeto formal se acerca más a la persona, reconociéndose como persona que se está haciendo. Al reconocimiento de la limitación actual, del sujeto como forma, corresponde la libertad como idea por realizar, la libertad abstracta, mediada aún por la consciencia que la crea. A la afirmación de la libertad como posibilidad, corresponde la libertad del sujeto personal, que como absoluto, es decir como incondicionado, es ya un sujeto concreto, al cual corresponde la libertad concreta. Dándose en la historia tanto el sujeto como forma cuanto el sujeto como existencia, la libertad no puede pensarse en la historia más que como una «liberté sous conditions»²⁸. El sujeto libre del personalismo es sólo aquel que ha salido de la situación condicionante de su existencia. Esto es claro en relación con el estatuto histórico de la persona (el sujeto meramente formal o consciencial). Pero el estatuto ontológico del ser personal, en tanto ser encarnado, supone la inclusión, en la realidad subjetual, de la libertad concreta. Esta es en Mounier siempre una libertad compartida. Y de ahí la idea del «engagement» como condición lógica de la libertad del sujeto²⁹. El compromiso no es otra cosa que el acto mediatizante de la posibilidad de un sujeto ético, esto es, de la posibilidad de una consciencia que ha salido de sí misma, que se ha negado en una responsabilidad frente a la necesidad de afirmar que tiene en otras consciencias. El sujeto ético es pues ante todo, en el personalismo, la consciencia que se niega respondiendo a la llamada existencial, real, de otras consciencias que se afirman. Es aquí donde aparece la comunicación como estructura de la subjetualidad formal³⁰. De manera que el sujeto libre en la historia no lo

28. *Ibid.*, vol. III, págs. 477 y ss.

29. *Ibid.*, págs. 498 y ss.

30. *Ibid.*, págs. 451 y ss.

es más que en la medida en que es un sujeto ético, y no es ético más que en la medida en que se comunica a través del compromiso. Por ello, sólo si la consciencia se niega a sí misma, haciéndose consciencia de otro, la libertad puede reconocerse como limitada y, en consecuencia, como plenamente realizable. El acto de negación de la propia consciencia o acto de reconocimiento de otra realidad subjetual, traslada al ámbito de la existencia incorporada un principio liberador de las condiciones históricas: la afirmación de la posibilidad de una libertad absoluta, propia del sujeto personal, a la que tiende la existencia del sujeto formal. El principio liberador no es otra cosa que el espíritu en tanto que producto de la negación de la consciencia o reconocimiento de sus orígenes espirituales. Lo que niega la consciencia, para liberarse y construir la forma de la libertad absoluta, son sus propias limitaciones como consciencia de una realidad sensible, meramente condicionada.

VII

La confrontación de la veracidad de estos postulados personalistas se debe realizar con la idea moderna de libertad. El sujeto ético formal kantiano se presentaba como la idea de la personalidad en cuya definición entra a formar parte la idea de libertad como libertad meta-natural, dimensión superior a la del determinismo de la naturaleza³¹. A pesar de las conclusiones de la *Crítica de la Razón Pura* sobre la imposibilidad de acceder racionalmente al conocimiento de lo incondicionado³², la libertad de la persona se pone como accesible a la razón si se la intenta explicar en función de los datos de la experiencia. «La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, pues no solamente determina a la

31. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 2.^a edición 1981, págs. 126 y ss.

32. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*, edic. cit., vol. II, págs. 376 y ss. ("Del fin último del uso puro de nuestra razón") y 235 y ss. ("El ideal de la razón pura").

voluntad humana lo que estimula, es decir, lo que afecta directamente a los sentidos, sino que tenemos una facultad de vencer, mediante representaciones de lo que aún de modo más remoto es provechoso o perjudicial, las impresiones que recibe nuestra facultad sensible de desear; y estas reflexiones sobre lo que, con respecto a nuestro estado es deseable, o sea bueno y útil, se fundan en la razón. De ahí que ésta dé también leyes que son imperativas, esto es, leyes objetivas de la libertad, y que dicen lo que debe suceder, aunque quizá no suceda nunca, y se distinguen así de las *leyes* naturales que tratan de *lo que sucede*, por lo cual se llaman también leyes prácticas»³³. Pero la libertad no deja de ser en Kant un *desideratum* lógico. La ley moral nos ordena «pensar» la máxima de nuestra voluntad como principio de una legislación universal. Es mínimamente conforme a la moral una acción que resista esta prueba lógica, es decir, una acción cuya máxima puede ser pensada sin contradicción como ley universal. En este sentido, lo universal es un absoluto lógico³⁴. La faceta de *desideratum* lógico aparece en la libertad kantiana en la medida en que ésta se presenta como razón pura práctica que obedece a sus propias y autónomas leyes. El hiato entre la razón pura y la razón práctica desaparece en la mente de Kant, en donde sólo *una* razón adquiere forma inteligible, si bien con diferentes manifestaciones³⁵. La libertad del sujeto ético kantiano es solamente una cuestión de voluntad, que progresa y se acerca a la razón en la medida en que consigue su propia regulación, su autonomía³⁶. En la medida en que la voluntad ordena la práctica del sujeto en función de una ley universal establecida por la razón pura práctica (el imperativo categórico), el sujeto será o no libre. La voluntad se somete, pues, a una ley para producir la liber-

33. *Ibidem*, vol. II, págs. 379-380.

34. Vid. a propósito, Gilles DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 5.ª edición 1983, pág. 42.

35. Además Kant piensa que está más allá de la razón el explicar cómo la razón pura se hace práctica. Cfr., Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 6.ª edición 1980, pág. 130.

tad. La libertad en Kant acaba siendo un sometimiento. Por su parte, el absoluto o incondicionado meta-natural se reduce en definitiva a su contrario: el producto de la razón condiciona la libertad. La teoría kantiana de la libertad ha reducido así a mero naturalismo su pretendida superación del empirismo mecanicista. Al final, el reino de la libertad se muestra como un espacio de necesidad lógica³⁷. Este círculo idealista es el que intentará romper el pensamiento personalista al situar la libertad, desde unas premisas realistas, como «liberté sous conditions». Teorizando sobre esta expresión, el personalismo pretende corregir el formalismo idealista a base de elementos de extracción existencialista y espiritualista. La vigencia existencialista en este punto de la teoría del sujeto se refiere en concreto a la consideración de Mounier acerca de la consciencia como consciencia siempre «situada». En Mounier, situación y condición vienen a significar una misma cosa. Espiritualistamente, nuestro autor lo resume en su expresión «existence incorporée». Extrapolando el significado de esta expresión, la incorporación mounieriana puede verse como el resultado de la inicial toma de consciencia de la propia realidad corporal o apertura del proceso de objetivación de la cualidad humana. Como ser misterioso, la persona se incorpora o encarna en una existencia en donde la libertad ya ha dejado de ser absoluta, tal como el pensamiento cristiano «explica», o mejor comprende el misterio de la Encarnación. La libertad del sujeto corpóreo o persona encarnada ya no es ni puede ser absoluta precisamente por la propia situación corpórea actual del sujeto. Y además, la presencia de un principio liberador en la situación o condición histórica o relativa del sujeto, no viene en exclusiva de la razón, ni siquiera en última instancia, sino de «una forma transhistórica de la libertad»³⁸, procedente en definitiva de un Absoluto trascendente.

36. *Ibidem*, pág. 59.

37. *Ibidem*, pág. 136 y 137-138 (últimas páginas de la obra).

38. Vid. el artículo de MOUNIER: "Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personnaliste", en la revista *Esprit*, n.º de Noviembre de 1948, pág. 689.

VIII

En la etapa más filosófica de su pensamiento, Mounier aporta un esclarecimiento de la cuestión que nos ocupa actualmente. La consciencia, tal como se entiende en *Qu'est-ce que le personnalisme?*, es siempre «consciencia de un afuera», siempre una superación del repliegue egocéntrico³⁹. Ello significa que la subjetualidad formal que pone de manifiesto la naturaleza consciencial del sujeto se descubre también en la exterioridad, en el ámbito de lo social no egocéntrico. De este modo, la subjetualidad formal, aparte de reforzar su dimensión real mediante la ubicación exterior, objetiva, de su identificación, desarrolla su momento consciencial en la relación, en la comunicación. No es casualidad que Mounier reciba en su discurso la tesis de Maurice Nédoncelle acerca de la «reciprocidad de las consciencias»⁴⁰. Esta reciprocidad promueve el espacio de la libertad histórica, el cual ha de identificarse como una intencionalidad ética: es la libertad en tanto voluntarización de la consciencia a tenor de una reciprocidad con otras consciencias, en el exterior de la libertad personal. La intencionalidad del sujeto libre personalista no es, sin embargo, una categoría que resulte de la desvinculación entre la libertad y la actividad, como sucede en la fenomenología de la «vivencia intencional» de Husserl⁴¹. En Mounier, la libertad del sujeto como ser histórico, existencial, es una vivencia siempre compartida, en el sentido de que sólo el recíproco cambio dialéctico de negación y afirmación de las

39. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, pág. 209.

40. *Ibid.*, págs. 208 y 453. Vid. Maurice NÉDONCELLE, *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, París, 1942.

41. Edmund HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, tomo II: *Investigaciones para la fenomenología y la teoría del conocimiento*, 2.^a parte, investigación V: «De los vividos intencionales y de sus 'contenidos'» (edición francesa de P. U. F., París, 1961, vol. III, págs. 141 y ss., especialmente pág. 182, donde subraya el autor: «En lo que respecta al término *acto*, naturalmente no hay que entender aquí el sentido literal primitivo de *actus*, la idea de la actividad debe quedar absolutamente excluida»). Y en nota explicativa aclara: «Definimos los 'actos', no como actividades psíquicas, sino como vividos intencionales». Husserl se refiere aquí a actos de la consciencia).

consciencias «personales» permite una libertad «actuada». La libertad como mera intencionalidad desvinculada de la idea de actividad, en cuanto libertad reducida a deseo, es una libertad sin resultados que corresponde al modelo subjetual trasnochado del individualismo liberal. Mounier la llama: «libertad de no hacer nada; no sólo indeterminismo, sino indeterminación total»⁴². De nuevo, la vinculación con el elemento del «engagement» aparece como clave en el personalismo. El compromiso no condiciona solamente a la consciencia, sino que permite materializar en actividad la intencionalidad ética de la libertad del sujeto. Este pasa del individuo a la persona también cuando su compromiso actualiza su libertad constitutiva. Y ese tránsito supone genéricamente el tránsito de la libertad absoluta de los orígenes de la consciencia a la libertad relativa de la persona histórica. Cuando el personalismo acompaña esta remodelación de la libertad fenomenológica postkantiana de una inevitable crítica del sujeto individualista del liberalismo, se salva a sí mismo de caer en una consecuencia burguesa del discurso espiritualista. A diferencia del individuo del idealismo husserliano, que en su situación histórica se ve reducido a un «asumiente impotente, totalmente dependiente de la realidad precedentemente dada, esforzado ya únicamente en pro de la adaptación, cosa entre las cosas»⁴³, la persona incorporada del personalismo no es concebible más que a partir de la idea de libertad, precisamente como intencionalidad vivida: la persona se muestra ahora como un sujeto que transforma la situación exterior al tiempo que transforma la suya propia, al dejar de ser individuo. Para la teoría personalista de la libertad, como substrato de la teoría del sujeto, la intencionalidad de la vivencia personal no se entiende, pues, sino en función de un acto de comunicación. «El hombre —escribe un filósofo personalista—, que es individuo, y por tanto orgullo individualista y clausura

42. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, pág. 477.

43. T. W. ADORNO, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Monte Avila Editores, Caracas, 1970, págs. 244-245.

egoísta, capta intencionalmente, a través de una dialéctica de la participación, la fuente personal del ser y la aspiración de todo el ser a configurarse como persona. Realizamos nuestro ser-persona en la muerte del arbitrio de la prepotente personalidad. La categoría de la participación manifiesta aquí su componente ética: el compromiso a realizar, en la libertad del querer, las estructuras personales del ser. De este modo, la dialéctica presenta su componente ascético y el humanismo personalista se precisa como humanismo de la humildad»⁴⁴. En la idea personalista de libertad se conjugan, pues, de forma inseparable una componente ética y una componente ascética. La una y la otra dan cuenta de una unicidad conceptual —la idea de persona— a la que tiende la teoría personalista cuando rememora en el seno de la corriente moderna poskantiana, correspondiente a la intencionalidad constitutiva del ser subjetual en tanto que «posibilidad pura»⁴⁵, la verdad realista de la idea de ascesis existencial. En la libertad personal como ascesis⁴⁶, la idea ética de libertad, tal como persiste en la tradición idealista a partir de Kant, esto es, no referida tanto a un sujeto existencial histórico, sino a un sujeto lógico —la personalidad—⁴⁷, se ha hecho idea referida al sujeto-persona como «realidad espiritual», es decir, como persona «encarnada». La posibilidad de la libertad del ser personal surge en el personalismo de la negación de las ideas puras en el ámbito de la historia considerada como «existence incorporée», es decir, como ámbito de condición. La ascesis, que en Mounier es ante todo un modo de acción⁴⁸, convierte a la libertad en un instrumento ético limitado (en cuanto a su capacidad personalizante del sujeto formal), no tanto en función de la lógica absolutista del concepto de personalidad

44. Armando RIGOBELLO, *Introduzione ad una logica del personalismo*. Liviana Editrice, Padua, 1958, pág. 53.

45. Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas (Introducción a la fenomenología)* (Meditación 4.^a, págs. 57-60 de la edición francesa de Vrín, París, 1953: "... un ego posible —en el sentido de una posibilidad pura—": pág. 60).

46. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, pág. 489.

47. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*, edición citada, pág. 127.

48. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, pág. 500.

—concepto al que la razón pura práctica refería directamente el de libertad—, cuanto en base al relativismo propio de la categoría negativa de consciencia personal. La consciencia afirmante, en tanto que consciencia existencial o histórica, afirma en la ascesis un incondicionado personal, o lo que es lo mismo, niega un absoluto histórico. La «consciencia ascética» supone la personalización de la libertad condicionada; el traslado realista de la libertad absoluta al cielo de la mística. La personalidad, en definitiva, corresponde meramente a la libertad en tanto que consciencia de la «posibilidad pura»; la persona, a la libertad en tanto que consciencia de la realidad condicionada: la realidad espiritual de la persona encarnada. Por eso dice Mounier que «la persona no es la personalidad»⁴⁹. La libertad de la personalidad corresponde al optimismo idealista de la ética de los valores absolutos que es una ética apriorística⁵⁰. Como derivado de esta idea, el sujeto formal se presenta absolutamente personalizado aun cuando se hable de una «ética material» en la que los valores que normativizan la existencia del sujeto son como realidades sensibles. El personalismo sitúa, sin embargo, los valores de forma que sólo su realización permite hablar de la persona en un sentido místico o religioso. Dios aparece entonces como «el lugar en el que se agrupan los valores»⁵¹, siendo éste el lugar de una «Persona suprema»⁵². Reencontrando de nuevo el pensamiento cristiano, el personalismo hace de la dignidad de la persona la referencia unitaria de las normas de la libertad actuada. Los valores quedan supeditados en su intelección a un *a priori* ascético y místico, diferenciado ya plenamente de la racionalidad formal del idealismo poskantiano. El apriorismo ético que tendería a superar el personalismo unificaba mediante el recurso a la

49. *Ibid.*, vol. I, pág. 206.

50. Vid., Max SCHELER, *El formalismo en ética y la ética material de los valores*, Cap. II: "Formalismo y apriorismo"; Nicolai HARTMANN, *Ética*, Capítulos 57 y 58.

51. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. III, pág. 487.

52. *Ibidem*.

forma que crea la razón, la multiplicidad de la experiencia existencial del sujeto, mediada por la ausencia de elementos axiológicos. Incluso la convención social del iusnaturalismo racionalista se elaboró en la teoría con unas hipótesis éticas de tipo formal, exclusivamente lógico. En cuanto pretendidamente antropológicas, las teorías del contrato respondían a una incoherencia básica por la carencia de un modelo efectivamente unificado en la historia de sujeto moralmente convencional. La incoherencia de la teoría en relación con la experiencia histórica anterior a ella, surgía allí por el oscuro deseo de la explicación, aparte de la intención legitimadora de determinadas situaciones sociales. En la medida en que la ética kantiana responde a una antropología contractualista, la axiología que utiliza entra en contradicción sistemática con la gnoseología de la escisión entre el fenómeno y el noumeno. El contrato, en tanto que producto de la razón universal —absoluto lógico instrumentalizado en la historia—, surge de hecho en la teoría solamente como realidad noumenal⁵³. No es antropológico, sino axiológico. Y, sin embargo, el contrato responde en última instancia a la intencionalidad de lo bueno y de lo sublime: Kant lo piensa en definitiva como fórmula definida de paz perpetua. En su momento lógico, el contrato realiza los valores como formas. Su realidad y su contenido regulativo de la vida de los sujetos que lo suscriben son formales. Así, el sujeto ético que surge de esa forma, sólo en cuanto forma puede seguir tranquilo en el seno de la teoría. La antropología, la teoría positiva del sujeto, no puede sino retornar a la multiplicidad de la subjetualidad histórica y se convertirá más tarde en sociología, una vez descubierta la ficción unificadora del concepto y la necesidad de complejizar el saber sobre el fenómeno. De este modo, el mundo de los valores en los que se desarrolla la idea moderna racionalista de libertad quedaba definitivamente ubicado en un ámbito

53. Vid. a propósito, I. KANT, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" y "Comienzo presunto de la historia humana", en *Filosofía de la Historia*, F. C. E., Madrid, 1981.

metacientífico. La ética dejaba gran parte de su contenido en el exterior del conocimiento racional-objetivo. Correspondería a partir de entonces a una concepción justamente «filosófica» de la antropología el determinar el ámbito subjetivo de la cultura, en el que los valores, en general, representan al espíritu autónomo, desvinculado de las condiciones positivas de la socialidad que expresan la razón y el conocimiento científicos. La ética de los valores absolutos, no inspirada en un espiritualismo fideísta, sigue respondiendo en este sentido a una fundamentación idealista de la idea de libertad en tanto forma abstracta. La libertad correspondiente al espíritu como cultura refleja en el fondo la resistencia de la teoría a liberarse del formalismo lógico idealista sin confesar su tendencia espiritualista. Como por una mala conciencia creada por el formalismo que la sustenta, la ética de los valores absolutos se autocalifica de «material». Para liberarse de ese obstáculo, la metafísica postpositivista configura los valores como algo real-objetivo, una especie de inmanencia pura que no deja de ser un puro *constructum* idealista. En realidad, «lo real-objetivo idealista es una proyección de nuestro conocimiento futuro, enteramente realizado en un mundo inmóvil, semejante al de nuestro conocimiento actual. En esa óptica, el objeto es una proyección de nuestro miedo y de nuestro deseo de confort»⁵⁴. Se acaba la obra teórica de la convención colocando los valores de la libertad histórica como una pura positividad inmanente, en tanto que último recurso de la razón moderna: «en el espíritu del idealismo no queda anulada la distancia, no hay unificación sino funcionamiento unificado de lo que está distante y nunca se une más que en el pensamiento, en la explicación»⁵⁵. Por el contrario, el absoluto personalista que da sentido a toda convención ética, al no ser un absoluto lógico, sino extra-racional —el espíritu que se muestra en el «encuentro entre los seres personales»⁵⁶—, eleva

54. E. MOUNIER, *Oeuvres*, vol. I, pág. 193.

55. *Ibid.*, pág. 194.

56. *Ibid.*, pág. 196.

al espíritu por encima de la libertad y de la cultura, superando el temor de la razón idealista a sus propias limitaciones, auténtico promotor de la suscripción del contrato liberal. En este sentido, el personalismo se opone decididamente a situar, como hace el liberalismo, «la suspensión del juicio en la cumbre de las virtudes, defendiendo una libertad que se destruye por su propio uso»⁵⁷. Correspondiendo a una noción de persona que el espiritualismo cristiano construye como sujeto irreductible a esquemas lógico-suspensivos, la teoría personalista del sujeto pone en una dimensión inefable la concreción absoluta de la libertad. La suspensión del juicio en que se basa la idea liberal del sujeto de las libertades formales es una limitación de la consciencia, no en virtud de un reconocimiento de sus orígenes espirituales, sino en virtud de una abstracción que en realidad no es más que una «generalidad muerta»⁵⁸, que se presenta, en la dinámica reflexiva del idealismo, como un mecanismo de autocomplacencia del pensamiento. Para el personalismo la auténtica abstracción es precisamente lo inefable e incommensurable con las medidas del mundo, siendo lo absoluto algo *de* otro mundo, aunque se manifieste en el mundo⁵⁹. Según Mounier, el método del realismo espiritual exige un distanciamiento progresivo de la inteligencia respecto del mundo, porque la distancia misma es una ley del mundo espiritual. Aceptar la «explicación» para el personalismo supone entonces «explicar lo simple *como* complejo: una explicación por lo más obscuro, por lo más misterioso, por lo más difícil»⁶⁰. Así, el esfuerzo del realismo espiritual personalista consiste en gran medida en intentar superar el límite positivista. En ese sentido, «explicar» el espíritu es mucho más difícil que hacer positivismo. Lo que hace la ciencia es explicar lo complejo como simple; es reducir para poder unir el objeto con el sujeto. Pero la verdadera disposición del conocimiento del espíritu es el alejamien-

57. *Ibid.*, pág. 247.

58. *Ibid.*, pág. 209.

59. *Ibid.*, vol. III, pág. 504.

60. *Ibid.*, vol. I, pág. 198.

to, la progresiva mediación entre el espíritu —en tanto que realidad finalmente aprehensible para la consciencia del sujeto formal del idealismo— y el producto de su reducción abstracta en que consiste la libertad idealista, anticipación ilícita del conocimiento futuro. «El espiritualismo burgués —escribe Mounier— convirtió la búsqueda de *lo concreto* en un descenso a lo particular, pero lo concreto no es tanto lo sensible como lo que está presente y llama al sujeto»⁶¹. La «presencia espiritual» de la libertad personalista alude entonces a algo distinto de lo concreto en tanto que sensible, así como a algo no identificable a lo abstracto en tanto que meramente inteligible. Se plantea aquí una cuestión esencial de la fundamentación espiritualista de la teoría personalista del sujeto. Resolver el problema de la presencia espiritual dando una respuesta a su misterio que pueda considerarse aceptable para la razón, es la condición previa de la discursividad personalista como metafísica asubstancialista. ¿Qué es, pues, el espíritu?, y ¿qué significa esa «presencia» del espíritu como concreto personal?, son los interrogantes decisivos de la supervivencia filosófica del sujeto personalista.

JOSE E. CANDELA CASTILLO

61. *Ibíd.*, vol. I, pág. 209.