

01011
44
A



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



PERSONA, AMOR Y PEDAGOGÍA

UNA APROXIMACIÓN AL TEMA DESDE MAX SCHELER,
EMMANUEL MOUNIER Y JOAQUÍN XIRAU

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARÍA EUGENIA VALLEJO SANTÍN

ASESORA DE TESIS:

MAESTRA GABRIELA HERNÁNDEZ GARCÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA



FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

A mi esposo Luis,

A mis hijos Maru, Rino y Geo, Juan Pablo y Pelu,

A mis maestros, a mis amigos y a mis compañeros,

cón amor y gratitud.

Autorizo a la Dirección General de Biblioteca
UNAM a difundir en formato electrónico e im:
contenido de mi trabajo recu:

NOMBRE: María Eugenia
Calles Santín

FECHA: 25 Junio, 2003

FIRMA: María Eugenia Calles Santín

ÍNDICE

Introducción	4
El método. Fenomenología y filosofía existencial	8
Claves Interpretativas de la persona y la obra de Max Scheler, Emmanuel Mounier y Joaquín Xirau	11
Capítulo 1: El fenómeno hombre	18
1.1 El proyecto fenomenológico. Breve introducción al método	18
1.2 La corporeidad	27
1.3 La existencia (espíritu) encarnada en Max Scheler y E. Mounier	30
1.4 La trascendencia ontológica como libertad radical. El hombre como ser espiritual	33
1.4.1 La trascendencia en Max Scheler	34
1.4.2 La trascendencia en Joaquín Xirau	37
1.4.3 La trascendencia en Emmanuel Mounier	38
1.5 Finitud-Infinitud. Aspiración a permanecer en el ser. Supervivencia	41
1.5.1 Aproximación al tema desde Max Scheler	42
1.5.2 Aproximación al tema desde Emmanuel Mounier	44
Capítulo 2: Persona	48
2.1 Introducción. Ubicación panorámica del tema	48
2.2 Origen del término persona	52
2.3 La persona en Max Scheler	56
2.3.1 Persona y valores en Max Scheler	60
2.4 La persona en Emmanuel Mounier. Indefinibilidad del ser personal	65
2.4.1 Los valores en Emmanuel Mounier	69
2.5 La persona como conciencia amorosa en Joaquín Xirau. Los valores	71
2.6 Valor absoluto de la persona. Lo <i>a priori</i> divino en el hombre	74
2.7 Persona e individuo	75
2.7.1 Persona e individuo en Max Scheler	76
2.7.2 Persona e individuo en Emmanuel Mounier	77
2.7.3 El pleonasma personal y comunitario en Max Scheler y Emmanuel Mounier	79
2.8 Los actos originales de la persona	84
2.8.1 Persona y libertad	84
2.8.2 Disponibilidad. La vida expuesta y el tema de "el otro"	85
2.8.3 La fidelidad	87
2.8.4 El compromiso	88
2.8.5 Responsabilidad y corresponsabilidad	89

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

3

Capítulo 3: Amor	91
3.1 Introducción	91
3.2 El amor en Max Scheler	92
3.3 El amor, la ciencia positiva y la disolución del amor en Joaquín Xirau	97
3.4 El <i>eros</i> platónico y el amor cristiano en la teoría del amor de Joaquín Xirau	98
3.5 La conciencia amorosa	101
3.5.1 Caracteres distintivos del fenómeno del amor	101
3.5.1.1 Abundancia de la vida interior	102
3.5.1.2 Revelación del valor y el sentido de las cosas	104
3.5.1.3 La ilusión amorosa	105
3.5.1.4 Fusión. Reciprocidad	105
3.5.1.4.1 Amor y enamoramiento	106
3.6 El amor u <i>ordo amoris</i> en Emmanuel Mounier. El cristianismo y la noción de progreso. El sentido de la historia	112
Capítulo 4: Pedagogía	115
4.1 Introducción	115
4.1.1 La pedagogía como revelación en Max Scheler	115
4.1.2 Amor y pedagogía en Joaquín Xirau	118
4.1.3 La educación de la persona en Emmanuel Mounier	119
Conclusiones	125
Bibliografía	128

INTRODUCCIÓN

"La negación de las fuerzas esenciales que constituyen al hombre, de la necesidad de autorrealización de éste, o de la extensión de este ideal a toda la humanidad, es la puerta de entrada a la cosificación de lo humano. La afirmación de que en el hombre existen dichas fuerzas esenciales se corresponde con la reivindicación de la libertad y la dignidad humanas."

Morey, M., *El hombre como argumento*

Esta investigación expresa un profundo interés por el ser humano. Tiene como objetivo principal proporcionar los elementos filosóficos que permitan fundamentar teóricamente el reconocimiento de la persona como valor supremo en el mundo, así como explicitar el por qué, para qué y el cómo de una estancia humana plena.

Asumo y comparto la propuesta de repensar al hombre dialogando Max Scheler, Emmanuel Mounier y Joaquín Xirau con quienes he encontrado gran afinidad. Su filosofía ha contribuido a enriquecer mi propia concepción sobre el valor fundamental que representa la existencia humana.

En el desarrollo de este trabajo describiré las posiciones antropológicas de los autores e iré señalando las innumerables coincidencias y convergencias que les van permitiendo llegar, a mi juicio, a posiciones comunes. Tomaré de cada autor aquellos elementos que considero responden con mayor especificidad las cuestiones planteadas, o que aclaran, desde mi punto de vista, más ampliamente el tema. En este sentido la glosa del pensamiento de alguno de ellos podrá parecer más abundante en ciertos puntos y, en otros, podrá estar ausente. Esta situación será más notoria en el capítulo que habla sobre el amor; considero que el pensamiento de J. Xirau explicita elementos que consolidan una propuesta iluminadora de gran interés para mí.

En consecuencia, este trabajo sitúa a la persona como eje de toda reflexión, lo cual exige la elucidación de aquellas características esenciales que podría afirmarse aparecen en

el hombre y lo constituyen. Asumirlas representa la condición de posibilidad de su autorrealización. Este reconocimiento significa la reivindicación de la libertad y la dignidad humanas.

Mediante el método fenomenológico iré explicitando estas fuerzas o posibilidades en las cuales cada hombre pueda reconocerse y asumirse. Una indagación que no esté movida por una curiosidad indiferente, sino que parta de una experiencia personal concreta. Hablar de posibilidades significa descubrir un camino abierto para preguntar por lo que soy y por lo que puedo ser. Esto anticipa reconocernos como tarea, inmersos en un dinamismo que nos permite proyectarnos hacia un deber-ser-ideal cualitativo. Cabe aclarar que todo deber ha de estar fundado en valores, lo cual exige habernos posicionado axiológicamente en el cosmos. Evadir la pregunta significa privarnos de la oportunidad que esta reflexión puede brindarnos de participar activamente en la búsqueda de nuestra vocación humana.

A lo largo de la investigación se va advirtiendo que responder a la pregunta sobre el hombre supone mucho más que una definición. Necesitamos acceder a una descripción de la vida personal, sus modos y sus caminos, y reconocernos en ella. Descubrir lo que significa ser persona exigirá el compromiso y la acción, pues lo que se ha encontrado puede orientar significativamente¹ la vida. Desde la perspectiva de los autores mencionados, la verdadera filosofía comenzará por un recogimiento, una interiorización, una ascesis que nos permitirá asumir una posición con respecto a nosotros mismos y con respecto al rumbo que cada uno determine elegir para su vida, lo cual constituye la más alta de las decisiones personales.

Cuando la ciencia intenta reducir al análisis científico las más altas expresiones del hombre, la libertad, la creatividad, el arte, la cultura o la vida religiosa, el amor se desvanece. Para nuestros autores, reducir el mundo y a la persona a su realidad natural significa perderlos, pues considerados sin amor pierden sentido. Por la mirada amorosa todo deja de ser indiferente. La realidad sólo adquiere sentido cuando la vinculamos amorosamente a nosotros.

¹ Un aprendizaje significativo es aquel que se inicia por propio interés y surge en un ámbito de libertad. Incluye sentimientos, ideas, actitudes y acciones. En este sentido lo descubierto es integrado a la propia vida de manera duradera. Así las cuestiones consideradas de manera filosófica también emergen de su existencia personal exigiéndole tanto su esclarecimiento como su compromiso personal porque le afecta vitalmente. (Cfr. Moreno, S., *La educación centrada en la persona*, Ed. El Manual Moderno, S.A. de C. V., México, D. F., p. 28)

Por esta razón se hará necesario formular una teoría sobre el amor que nos permita precisar su función en la vida humana personal. En este planteamiento, el amor es propuesto como horizonte de sentido para aprehender intuitiva e interesadamente los objetos; es decir, en tanto que valiosos. Esta forma de intuición, es afirmada por nuestros autores tan originaria como el conocimiento intelectual y constituye, en M. Scheler, el fundamento de una teoría sobre el valor. Desde la perspectiva de los filósofos que he mencionado, el amor y la conciencia amorosa, constituyen el núcleo y el motor del conocimiento intelectual y de la vida moral. En esta teoría se destacarán elementos de la concepción platónica y la doctrina cristiana, elementos que contribuirán a explicitar con sus aportaciones las filosofías de M. Scheler y de J. Xirau. Este último explicará los elementos del *eros* platónico que han influido en la cultura cristiana. Esta teoría platónica responde de alguna manera a la eterna insatisfacción del hombre que lo obliga a trascenderse continuamente, es decir, a salir de sí en dirección de valores superiores que lo van conduciendo a su perfección. Este trascender muestra también que el hombre posee una estructura intencional que lo pone fuera de sí en un dinamismo continuo. Asimismo intentará mostrar fenomenológicamente que sólo es capaz de amor aquel ser, aquella conciencia que aspira a modificarse para convertirse en algo superior. El amor se comprende como elemento fundamental y decisivo en la vida personal y comunitaria a la vez que brinda la posibilidad de una ética fundada en el amor.

Finalmente, el título también señala una tarea pedagógica. Para los griegos, la *paideia* se relacionaba con la formación de un tipo de hombre de acuerdo con su verdadera forma humana y su auténtico ser. Mediante la educación los hombres transmitían sus peculiaridades físicas y espirituales lo cual les permitía ir creando mejores formas de existencia. Adquiere sentido, entonces, concluir con una pedagogía personalista como posible discurso integrador entre persona y amor.

Ser persona es un proceso que sitúa al hombre en lo más auténtico de sí mismo. Es necesario, entonces, explicitar y profundizar las condiciones que propicien el despertar de la conciencia ingenua, así como provocar el surgimiento de un compromiso personal en dirección a valores que le permitan orientarse hacia su realización. La tarea pedagógica está dirigida a despertar energías, suscitar autoconciencia e inquietar a la persona, con el objeto de desenmascarar servidumbres que le impidan desarrollarse. En este sentido podrá

devolver a cada uno la conciencia de su singularidad y el carácter comprometido de su existencia. Este será el sentido de la pedagogía personalista.

El fin de la educación radicarà en favorecer el descubrimiento de la vocación personal al mostrar las propias posibilidades. Esto propiciará el nacimiento de actitudes que contribuyan a que la persona permanezca fiel al modo de ser personal. Estas actitudes, asumidas de manera voluntaria y responsable permitirán acceder a un orden más profundo e interior: el descubrimiento de la propia esencia individual de valor y su determinación esencial. Permanecer en esta fidelidad constituye la tarea más importante y decisiva. La *paideia* personalista se propone guiar hacia una dinámica de superación al restituir a la persona el inmenso poder que tiene cuando sabe confiar en ella misma y en sus posibilidades.

La pedagogía personalista considera que desde el desarrollo de la noción de persona y comunidad se podrán poner las bases de una civilización nueva que apueste por mejores condiciones de vida para las personas y los pueblos. Por esta razón, también esta pedagogía se propone que la persona adquiera conciencia de que es enteramente responsable de su existencia; y que habrá de participar activamente en la construcción de la comunidad y de la historia. En este sentido, filosofía y pedagogía permanecen esencialmente unidas en nuestro trabajo. El problema pedagógico constituye, entonces, un tema esencial.

La misión del pedagogo se realizará a través de la mayéutica amorosa. Este método, como lo veremos, ayudará a que cada uno vaya descubriendo su propio destino lo cual, al efectuarse en todos y cada uno de manera solidaria, hará posible que la humanidad vaya accediendo a su deber ser ideal finalizado por un orden axiológico universal. Sólo puede permanecer en fidelidad quien tenga conciencia de su dignidad.

Haré referencia a la utopía como principio de esperanza en la marcha ascendente de la persona, de la comunidad y de la historia humana hacia un ideal pretendido, pues es posible plantear un proyecto que busca ser coherente, convincente y que intenta erradicar errores, sobre todo, aquéllos que niegan a todo hombre como finalidad y sentido de la historia.

Hablar de personalismo es hablar de un humanismo donde la persona, el amor y los valores posibilitan toda organización y toda institución; un humanismo que exige y reclama un puesto dentro del planteamiento educativo global. Es fundamental asumir que la

pedagogía de la persona coincide con la pedagogía de la comunidad. Urge que cada uno descubra que las instituciones educativas orientadas únicamente a la satisfacción de fines pragmáticos son insuficientes para la formación integral de la persona. No se tratará de hacer ciudadanos rentables, sino hombres y mujeres que descubran su propia vocación personal.

La centralidad que hoy posee el problema económico en las preocupaciones de todos se manifiesta como signo de enfermedad social. Una visión personalista que dé al hombre su dimensión justa contribuirá a romper tal deformación. Ninguna actividad o institución del tipo que fuere podrá resolverse adecuadamente si es considerada como un orden separado de la persona. Sólo será posible transformar el mundo significativamente si se mantiene como idea directriz el desarrollo de la persona. En este orden, el planteamiento personalista está repleto de urgencias éticas porque la vida del espíritu supone la liberación de un "desorden establecido"² para poder acceder a una forma de vida más plena.

El método. Fenomenología y filosofía existencial

El método fenomenológico y la filosofía existencial brindarán a esta investigación una metodología para poder reflexionar los temas relativos a la persona.

La fenomenología es el método que tiene como tarea o como proyecto la descripción de los fenómenos. Edmund Husserl define la fenomenología de la siguiente manera:

"método descriptivo ... destinado a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica."³

Este método exige el reconocimiento del carácter intencional de la conciencia. Esto significa que la conciencia es un movimiento de trascendencia hacia el objeto. En este movimiento el objeto mismo aparece a la conciencia. A este aparecer en la conciencia del objeto se denomina fenómeno. Supone también, como se verá, la evidencia de la intuición fenomenológica que coincide con la propia esencia del objeto, no sólo con su apariencia. A

² Calificativo que da E. Mounier a sistemas políticos que han perdido a la persona.

³ Husserl. E.. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990, p. 59

esto denomina E. Husserl reducción trascendental. En este sentido el fenómeno no es una manifestación natural o espontánea de la cosa sino que exige la experiencia humana. El análisis intencional se convierte en signo de nuestra pertenencia al mundo, lo cual permitirá hablar de correlación entre subjetividad y mundo. Así, la visión ingenua del sentido común lo mismo que la científica, en las cuales el mundo es “en sí” independiente de nuestra experiencia queda reducida. Es necesario, entonces, redefinir los conceptos de ser-en-sí y ser-para-mí, lo cual será tarea de la fenomenología. Con este método se busca el mundo dado en la experiencia, “volver a las cosas mismas”, una experiencia del mundo considerado como fenómeno.

E. Husserl consideró como una crisis de la humanidad el reduccionismo científicista que excluye el horizonte concreto de la vida y recuerda el fundamento humano de la ciencia. Este mundo unificado y dotado de sentido que se le presenta a la conciencia es lo que E. Husserl llama, en sus últimos escritos, la *Lebenswelt* (mundo de la vida o mundo vivido). La *Lebenswelt* es la vida irrefleja o precategorial de la conciencia, a partir de la cual nacen las nociones abstractas de la ciencia. “Volver a las cosas” mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre y respecto del cual toda determinación es dependiente.⁴ En el mundo de la vida o mundo vivido se enlazan conciencia y existencia, fenomenología y filosofía existencial. E. Husserl funda la posibilidad de establecer una ciencia estricta sobre la *doxa* como actitud natural precientífica que permite ver lo evidente en la intuición fenomenológica. Estos contenidos son aprióricos y sólo pueden ser mostrados, no demostrados. Se trata de una nueva objetualidad y de una intencionalidad fluyente⁵ donde los fenómenos ocurren manifestando conexiones esenciales. J. Xirau lo expresa muy claramente al decir que no hay color sin extensión, ni sonido sin timbre y altura, ni materia sin extensión y movimiento, ni espíritu sin memoria, percepción y deseo.

La doctrina fenomenológica está revestida en M. Scheler y en J. Xirau de la dimensión moral que es producto del sentir intencional cuya expresión más radical y originaria es el amor, el cual ejecuta el papel de auténtico descubridor de valores. Esto nos permite movernos en el ámbito de la fenomenología de la vida personal, emocional y

⁴ E. Husserl se refiere a un conocimiento intuitivo, prefilosófico antes de toda reflexión y que se encuentra en relación con una experiencia de vida.

⁵ Significa que no se captan cosas, sino estado de cosas.

axiológica. El hombre al desarrollar esta emotividad originaria logra penetrar y avanzar en la riqueza de los valores existentes, donde el amor lo conduce por una espiral de superación. Esto exige al hombre tomar posesión de su vida espiritual, y así poder desarrollarse "en dirección de su peculiar idealidad y perfección hasta el infinito."⁶

Hacer fenomenología también es interpretar, pues el mundo es esencialmente interpretación, punto de vista, dice J. Xirau.⁷ El análisis fenomenológico subraya la importancia de la razón teórica, sin embargo en el análisis del mundo de la vida es imposible anticipar como habrá de comportarse el hombre con respecto a la toma de conciencia de sí mismo y con respecto a los problemas del mundo. El análisis debe conducir a señalar irracionalismos incontrolados, dice G. Funke,⁸ pero pone al descubierto posibilidades que pueden ser aprovechadas. Esto significa hablar de un más allá del positivismo de la donación al cual es posible acceder reflexivamente. Entonces, si la fenomenología es también posibilidad de reflexión y de interpretación, podemos anticipar un desbordamiento en los resultados. La conciencia intencional se ha expandido de tal forma que no se agota en la intencionalidad objetivante.

La filosofía existencial no comparte la preocupación inicial de E. Husserl de constituir un método que proporcionara evidencia, verdad y certeza a la ciencia.⁹ Se presenta como un pensar que se cuestiona a sí mismo y que cuestiona la racionalidad hegeliana. Sin embargo el método fenomenológico le brindó una legitimidad filosófica para su reflexión sobre el mundo de la vida y sobre la existencia humana, lo que le permitirá verla con una mirada nueva y con mayor profundidad. Al afirmar al hombre como conciencia intencional abierta al mundo devuelve a la conciencia su situación, tema típicamente existencial. En la vivencia intencional el yo no es mero receptáculo, sino que en ella conciencia y mundo, hombre y mundo quedan enlazados; esto manifiesta un signo inequívoco de nuestra radical pertenencia al mundo.

La fenomenología hecha método queda al servicio de la problemática de la existencia; la subjetividad intencional y el hombre como existente pasan a primer plano.

⁶ Scheler, M., *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1990, p. 49

⁷ Cfr. Xirau, J., *Obras Selectas I, Amor y mundo*, El Colegio Nacional, México, 1996, p. 170

⁸ Funke, G., *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1987, p. 122

⁹ Cfr. Husserl, E., op. cit., p. 59

Ambas perspectivas permiten recuperar la importancia de la existencia humana en la filosofía a la vez que entrelazan vida y método.

La filosofía de la existencia mediante el método fenomenológico se avocará a ir descubriendo estructuras de la existencia que permitirán hablar de la conflictividad constitutiva del existir, de la experiencia humana en todos los sectores, de la mortalidad, donde la tensión entre vida y muerte se hace manifiesta. Esta tensión nos obliga a enfrentarnos con la propia finitud. En este sentido me es posible afirmar con M. Scheler que, por haber optado por el campo fenomenal, la primera y más inmediata evidencia es que el ser es presencia y que la nada no es.¹⁰ Esta afirmación es la que nos permite apostar por la vida. Esta apuesta es precisamente la que permitirá hablar de supervivencia o de esperanza ontológica en el tema correspondiente. En el transcurso del este trabajo ire introduciendo categorías con resonancias antropológicas que permitirán comprender mejor al hombre.

El existencialismo también permitirá poder filosofar desde el punto de vista del actor y no del espectador lo cual significa que el problema le concierne de tal manera que exige su compromiso y su responsabilidad. Este compromiso con la existencia lo abre a la interrogación ética.

Claves interpretativas de la persona y la obra de M. Scheler, E. Mounier y J. Xirau.

M. Scheler

Max Scheler¹¹ nace en Munich en 1874 y muere en 1928. Estudió en la Universidad de Jena. Interesado en la fenomenología husserliana se trasladó a Munich. De Munich pasó a Gottinga y, después de la guerra, en 1919, a Colonia, donde fue profesor titular hasta su traslado, el año de su muerte, a Frankfurt. Su pensamiento pasó por diversas fases y

¹⁰ Cfr. Scheler, M., *La esencia de la filosofía*, Ed. Nova, Buenos Aires, 2ª. ed. sin fecha, pp. 49-50

¹¹ Cfr. Llambías de Azevedo, J., *Max Scheler*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965

diferentes temas. En todas sus fases adoptó, transformó y aplicó el método fenomenológico. Estuvo atento a las investigaciones biológicas y a las ciencias sociales.

Las influencias que M. Scheler recibió no se limitan a la fenomenología. También son importantes en su pensamiento, entre otros filósofos, las figuras de San Agustín y Pascal. Debe a Eucken su primer contacto con ellos, de quienes toma el *ordo amoris* y el orden del corazón fundándolo en la intuición fenomenológica. Su filosofía entronca con la tradición platónico-agustiniana en los siguientes temas: objetividad de los valores con un orden jerárquico absoluto, fundamentación de una metafísica teísta en su primera etapa, autonomía del espíritu y de la persona, preeminencia del amor frente al conocer y al querer fundamentadas en el método fenomenológico de E. Husserl. Intenta superar empirismo y racionalismo y desvuelve el pensamiento de Pascal para otorgar una función cognitiva a los actos emocionales en la esfera de los valores, sin desconocer la capacidad de la razón. M. Scheler estaba convencido de que el contenido de lo dado a nuestra intuición es más rico que lo descubierto por las formas lógicas y los datos sensibles. El carácter fundamental de la intuición es un trato vivencial, intensivo, directo con las cosas como se dan inmediatamente en el vivenciar. Es una actitud prelógica que busca algo anterior a la esfera de los conceptos y de los juicios.

Su obra puede clasificarse en un primer período creador que se extiende desde 1911 a 1920. Señalaremos básicamente aquellas obras utilizadas fundamentalmente para el desarrollo de este trabajo. En este período escribe *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* (1913-1916) dedicada a fundamentar la ética en una axiología material; el carácter absoluto y objetivo de los valores y su jerarquía constituyen para él, el *a priori* material de la vida moral (surgen de la experiencia mundana). También escribe *Ordo amoris* (1916) que tiene como objetivo determinar el papel del amor en la vida del ser humano por su referencia a un orden objetivo de valores. Otro libro importante para nuestro tema es *Muerte y supervivencia* escrito entre 1911-1916 y publicado por su viuda María Scheler en 1933, que busca describir la experiencia humana que considera puede dar fundamento a la creencia en la supervivencia. Le sigue un momento de transición con la obra *Esencia y formas de la simpatía* (obra que permanece fuera del ámbito de nuestra investigación), terminada en 1922, la cual abre el camino al pensamiento del último

periodo. A este periodo corresponde *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) donde expone su teoría sobre el impetu ciego y el espíritu impotente.

Las contribuciones más importantes de M. Scheler para nuestro trabajo se encuentran en su teoría de los valores basada en una fenomenología de los afectos. Su antropología se encuentra situada en oposición a una concepción estática de la persona y en contra de una reducción de lo espiritual a la esfera psicofísica. Para él lo biológico y lo psíquico constituyen dos aspectos de la misma realidad material lo cual es insuficiente para designar a la persona. Afirma a la persona como centro de los actos superiores del espíritu. Su antropología se ocupa de mostrar fenomenológicamente sus notas esenciales lo cual le permite señalar el puesto que ocupa el hombre en el cosmos.

La diferencia entre lo psicofísico y lo espiritual no constituye una separación absoluta de dos entidades (*res cogitans-res extensa* cartesianas), sino únicamente la colocación de ambas en una jerarquía. En esta concepción de persona se halla la respuesta de M. Scheler al problema de la realización concreta de los valores, y en especial, de los valores supremos.

M. Scheler ha distinguido su fenomenología de la de E. Husserl al manifestar que los valores constituyen el polo de la intencionalidad sentimental originaria. Los valores son esencias puras que se relacionan con la existencia del mundo en el cual los valores son descubiertos. Esta teoría de los valores es un ejemplo de la fecundidad de la fenomenología.

La filosofía de M. Scheler ejerció gran influencia en el pensamiento de J. Xirau, y en algunos puntos sobre la filosofía de E. Mounier a través de P. L. Landsberg.¹²

E. Mounier

Emmanuel Mounier¹³ nace en Grenoble, Francia, el 1 de abril de 1905 y murió en 1950. Se inició en la filosofía bajo J. Chevalier, pensador católico que lo pondrá en contacto con la intuición bergsoniana como instrumento de aproximación a lo real. En J. Maritain, mediador entre el tomismo y el personalismo, encontrará las raíces del medioevo cristiano. El mismo J. Maritain lo introduce en el círculo de Meudon, importante centro

¹² Cfr. Díaz, C., *Emmanuel Mounier*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000, p. 137

¹³ Véanse las obras de Carlos Díaz, J. M. Burgos y F. Vela López en bibliografía.

intelectual en esos momentos. Allí conoce a G. Marcel, Y. Congar, a Berdiaeff y a M. Merleau Ponty, entre otros. De N. Berdiaeff retendrá la crítica de la civilización burguesa, la necesidad de realizar una reorganización socialista de la economía así como la crítica de la explotación interpersonal e interclasista. Lo influyó también el pensamiento de Péguy, radicalmente comprometido con un orden temporal más justo desde las exigencias de la persona.

Otra influencia importante fue la de P. L. Landsberg, discípulo de E. Husserl en Friburgo y de M. Scheler en Colonia y colaborador en el movimiento *Esprit* fundado por Mounier. Este filósofo lo pone en contacto con la axiología scheleriana cuya ética influyó en su teoría de la comunidad. El pensamiento de Landsberg también lo remite con San Agustín, B. Pascal y S. Kierkegaard. E. Mounier se introduce en la órbita de las filosofías de la existencia y asume los valores como dadores de sentido. Insiste en la importancia del compromiso histórico como medio de promoción de la persona.

E. Mounier funda la revista *Esprit* en 1932. Ésta tiene como finalidad establecer una comunicación abierta con todos y no sólo con determinadas élites socioculturales. Pretende reunir a hombres de ciencia, a militantes de todos los partidos, artistas y trabajadores y a personas de todas las confesiones que están conscientes del desorden creado por una civilización burguesa en decadencia –impersonal e individualista–, por lo que están resueltos a construir un orden personal a partir del reconocimiento del valor de la persona y de la comunidad. Personalismo comunitario son las palabras claves del pensamiento de E. Mounier. La revista se convirtió en una bandera de renovación y progresismo, punto de referencia para intelectuales. En la dimensión universalista de *Esprit* subyace una vocación de servicio a la unidad por encima de ideologías e intereses particularistas.

Entre sus principales obras están *El personalismo* (1949), *Introducción a los existencialismos* (1947), *La revolución personalista y comunitaria, Manifiesto al servicio del personalismo* (1936).

Los primeros trabajos de E. Mounier estuvieron dedicados a la creación de una comunidad digna de un hombre nuevo. Piensa que a partir de pequeños grupos de utopistas comunitarios podrá lograrse la transformación. Para E. Mounier la ciudad personalista buscará vivir la democracia, no sin antes aclarar que el término democracia es ambiguo. La

soberanía popular no puede fundarse en la autoridad del número. La democracia debe suscitar estructuras nuevas de educación y de acción política que correspondan a un nuevo estado social siempre en movilidad y en lucha comprometida con la persona y su dignidad. Renunciar a este compromiso es renunciar a la condición humana. En este sentido integra lo ético y lo político en una acción personal y comunitaria.

El personalismo comunitario rechaza el contractualismo de una sociedad burguesa cuya medida, considera E. Mounier, es un código de tranquilidad social y psicológica. La defensa de los derechos humanos sólo podrá llevarse a cabo si se funda en una concepción del hombre como persona y no como individuo ni como colectividad.

En su pedagogía subraya la importancia de despertar la voluntad a una conversión continua y solidaria principalmente contra el individualismo liberal. Considera que éste empobrece la sociedad, y ésta empobrece a la persona. Sólo la relación yo-tú-nosotros dará vía libre a la comunidad personalista.

Joaquín Xirau i Palau

Joaquim Xirau i Palau¹⁴ nació en Figueras, Gerona, provincia de Cataluña, el 23 de junio de 1895 y murió en México en 1946. Fue profesor en la Universidad de Barcelona y luego en la Universidad Nacional de México. Entre las influencias más notables en su obra está la tradición platónica, el humanismo cristiano de San Agustín, de B. Pascal, las ideas de Ortega y Gasset (teoría de la razón vital), las concepciones pedagógicas de su maestro Manuel B. Cossío¹⁵ y la fenomenología de E. Husserl y de M. Scheler.

La teoría de la razón vital es una crítica decisiva al idealismo por considerarlo una filosofía que explica de manera reductiva la realidad y al hombre. Por otro lado, los conocimientos objetivos, empíricos de la ciencia y la tecnología han provocado una vuelta

¹⁴ Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit. Ver Prólogo, Jordi Margall, y Homenaje a J. Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez.

¹⁵ La vida y la obra de Cossío se desarrolla dentro del ámbito pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza creada por Sanz del Río y Francisco Giner. Este movimiento es el comienzo de un Renacimiento español que se manifiesta en todos los ámbitos de la cultura. Se opone a una dogmática severamente cerrada, al dominio ejercido por el estado y la iglesia en la enseñanza oficial. Afirma que la filosofía posee una fuerza moral y educadora. Su propósito es "educar, elevar al hombre a la plena conciencia de sí mismo." (Xirau, J., *Manuel B. Cossío y la educación en España*, O. II, Coed. Caja Madrid, Anthropos, Madrid-Barcelona, 1999, p. 14). La educación es una obra unitaria que es preciso iniciar en los primeros años de vida del niño y concluye hasta los últimos días del hombre. La filosofía krausista que está detrás de su pensamiento tiene un sentido religioso, moral y práctico.

al realismo natural. Para J. Xirau no hay prioridad de las cosas, como creía el realismo, ni tampoco prioridad del yo sobre ellas, como opinó el idealismo. La realidad primaria y radical es que yo soy con las cosas; es decir, el mundo es una realidad que se comprende desde la vida y que llamamos nuestra vida.

Vivir es tratar con el mundo, actuar en él y ocuparse de él. La filosofía tiene, entonces, su raíz en la vida, es un pensamiento por y para la vida. La vida también es coexistencia y con-vivencia. En su filosofía se encuentra la perspectiva como un ingrediente constitutivo de la realidad, y cada hombre tiene en el mundo una misión de verdad pues cada uno es insustituible y necesario en él.

Afirma J. Xirau que aunque el mundo moderno ha heredado la tradición del amor platónico y del cristiano, éste se ha vuelto problemático. Ha dejado de ser reconocido como un elemento ordenador de la estructura del mundo y de las relaciones humanas como se comprendía en la antigüedad y en la época medieval. Para la razón moderna el amor ha quedado reducido a un fenómeno natural psíquico, biológico; hemos perdido el amor como suprema radiación.

Sus obras *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942) contienen los elementos fundamentales de su filosofía. En *Amor y mundo* realiza una fenomenología de la conciencia amorosa así como la propuesta de una teoría de valores cuya condición de posibilidad se encuentra en el concepto de "conciencia amorosa", la cual tiene una clara relación con la axiología de M. Scheler.¹⁶

La conciencia amorosa xirauiana permite acercarse al mundo desde el ámbito de los valores que otorgan todo sentido y dirección para la realización de la persona como tal. De ahí que su pedagogía señale la importancia que tiene el maestro para que el discípulo pueda descubrir su propia conciencia amorosa. Este descubrimiento coadyuvará a la construcción de sí mismo y de un mundo personal. Esta labor supone ya la propia experiencia amorosa que permite apreciar y ayudar a desarrollar en cada persona sus valores más altos.

¹⁶ G. Hernández, estudiosa de la obra de J. Xirau, señala la influencia de M. Scheler recibida a través de Landsberg durante su exilio en Barcelona del 1934 a 1936. Cfr. Hernández, G., *La plenitud vital*, UNAM, México, 2000, p. 11

En la concepción filosófica de J. Xirau el amor es la clave que sostiene la arquitectura del mundo, y la conciencia amorosa es el fundamento de la persona y condición de posibilidad de toda actividad espiritual-ética.¹⁷

La teoría educativa de J. Xirau se funda también en el amor. Para él, educar es alimentar y fomentar las fuentes de la vida y vivificar el espíritu al promover el mundo del valor.

¹⁷ Cfr. Op. cit., p. 23.

CAPÍTULO I

EL FENÓMENO HOMBRE

“ El hombre no es interesante en sí mismo, lo es por lo que realmente lo convierte en hombre.”

Malraux, *Les Noyers de l'Altenburg*.

1.1 El proyecto fenomenológico. Breve introducción al método

La razón por la cual dedico un espacio importante a la fenomenología de E. Husserl se debe a que la propuesta metodológica de M. Scheler y de J. Xirau hunden sus raíces en su teoría del conocimiento. Sin embargo, posteriormente será posible destacar sus diferencias.

La fenomenología, que surge a principios del siglo XX, se propone resolver la crisis que envolvía a la filosofía, las ciencias del espíritu y las de la naturaleza. Esta crisis se expresaba en un escepticismo y un relativismo del conocimiento que hacía que la certeza de las ciencias quedara en entredicho. Por un lado el método de las ciencias del espíritu señalaba los condicionamientos biopsíquicos, históricos y sociales. Por el otro, el método científico de las ciencias de la naturaleza afirmaba que el objeto de su investigación estaba más allá del sujeto. En este sentido, desde el primero sólo era posible realizar meras aproximaciones a la verdad, y en el segundo se había olvidado el fundamento humano de la ciencia, la subjetividad.

Las ciencias y las filosofías de la temprana modernidad desvalorizaron todo lo precientífico y lo consideraron como mera opinión o prejuicio. E. Husserl critica este objetivismo radical que no advierte que el marco del pensamiento objetivo y universal es un

marco puesto subjetivamente; este objetivismo de las ciencias considera a sus objetos como existentes en sí y no como correlatos de una constitución, es decir, como un conjunto complejo de actos intencionales y de fenómenos u objetos intencionales.

E. Husserl responde a esta situación con la fenomenología trascendental (posición gnoseológica que describe el modo intencional de la conciencia). Mediante ella busca alcanzar una ciencia universal que ofrezca los fundamentos metodológicos para obtener un conocimiento científico, donde la intencionalidad se constituya como modo fundamental de ser del hombre.

Dice E. Husserl que las teorías del conocimiento se encuentran colocadas históricamente entre dos conceptos opuestos, sujeto-objeto, es decir, inmanente (lo conocido está dentro del sujeto) -trascendente¹⁸ (los objetos de conciencia existen por sí mismos, sin necesidad de ser pensados). En el primer sentido la realidad se fundamenta sobre la actividad del espíritu, en las capacidades del conocimiento; se hablará de idealismo. Si, por el contrario, los objetos de la conciencia existen por sí mismos, sin necesidad de ser pensados, se hablará de realismo. La distinción entre inmanente (subjetividad) y trascendente (objetos) está superada en el acto de aprehensión designado por él como acto intencional, donde la palabra acto no designa acción sino relación. La intención tampoco puede ser comprendida como relación entre sujeto y objeto, sino como una forma de ser de la conciencia. Esto quiere decir que la nota esencial de la conciencia no es el *cogito* sino la intencionalidad (*intentio* significa dirigirse a).¹⁹ La intencionalidad designa el estar fuera la conciencia de sí misma como condición de posibilidad de la filosofía trascendental. La conciencia no es una cosa ni un fenómeno, sino el lugar donde aparecen los fenómenos.

Por lo anterior es imposible probar que los entes, fuera de nosotros, se nos presenten sólo por medio de impresiones sensibles. Las impresiones sensibles son abstracciones

¹⁸ El término trascendencia es utilizado con varios sentidos. Este primer sentido se relaciona con el realismo, como postura gnoseológica. Posteriormente, como lo veremos en nuestros autores, participa de la idea de libertad, movimiento y plenitud. Para M. Scheler trascendencia es intencionalidad, apertura, acto espiritual, posibilidad de idcar el mundo, de captar esencias. En E. Mounier trascendencia es esfuerzo continuo de superación mediante el cual la persona puede acceder a la conquista de valores que le son propios y le permiten construirse. Para J. Xirau es el esfuerzo que eleva y conduce las formas inferiores a la plenitud del ser y del valor (movimiento cósmico). Incorpora a este planteamiento la vida del espíritu o de la interioridad personal (interpretación cristiana). Las tres nociones convergen en su concepción de persona. Véanse temas correspondientes (1.4.1, 1.4.2 y 1.4.3).

¹⁹ Cfr. Husserl, E., op. cit., p. 61

analíticas del psicologismo (génesis psicológica del conocimiento). Para E. Husserl es inexacto hablar de acto de percepción puesto que la percepción se transforma en el mismo acto en una serie de referencias que lo rebasan. Sobre la base de la descripción fenomenológica se niega la posibilidad de tener impresiones sensibles aisladas y de tener una conciencia momentánea de éstas. La descripción intencional del acto de percepción apunta más allá de una percepción o una intuición aisladas, y forma parte siempre de una unidad con la intuición categorial. Significa que una proposición no capta cosas, sino estado de cosas, es decir, que los objetos nunca se hacen visibles aisladamente. La conciencia tiene en conexión y entretreídas las situaciones fácticas. Se trata de una nueva objetualidad trascendental²⁰ o de un idealismo objetivo que parte de la evidencia como experiencia del mundo de la vida.

En este sentido el idealismo tampoco ha sido fiel a los fenómenos, porque concibe la conciencia como sujeto pensante que engendra la unidad del mundo. Contra esto, dice E. Husserl, que lo que se nos revela en la experiencia es la unidad del mundo ya realizada.²¹ El pensamiento no realiza ninguna síntesis, pues no hay nada que sintetizar. Este mundo que se le presenta al pensamiento está ya unificado y dotado de sentido de manera *a priori*²², y es lo que llama en sus últimos escritos el mundo de la vida o mundo vivido (*Lebenswelt*), a partir del cual nacen las nociones abstractas de la ciencia. El método fenomenológico que es el camino que conduce a los fenómenos²³ trata de volver 'a las cosas mismas', es decir, se refiere a la experiencia vivida que es anterior a toda teorización científica.

El descubrimiento de la intencionalidad como estructura de la conciencia le permite superar la ingenuidad de la conciencia natural que asume la posibilidad de la ciencia, de la teoría y de la verdad sin un examen gnoseológico previo. E. Husserl se propone la tarea de realizar una fundamentación de la ciencia a partir de evidencias primeras donde las operaciones de la conciencia concuerdan con el mundo objetivo natural.

²⁰ La denominación "objetivismo trascendental" quiere decir que los objetos del mundo y los objetos del conocer se identifican, y que los objetos constituidos en los actos intencionales son objetos reales. (Cfr. Szilasi, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1959, p. 30)

²¹ Cfr. Husserl, E., *El artículo...*, op. cit., pp. 61-32

²² El *a priori* fenomenológico consiste en aquella experiencia que está dada intuitivamente a la experiencia antes de toda experiencia intelectual. Son hechos puros de la intuición (cfr. Scheler, *Ética*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp.103-108)

²³ Fenómeno es el punto de coincidencia entre lo intuido y lo dado; son evidencias primeras donde las operaciones de la conciencia concuerdan con el mundo objetivo natural; es lo que aparece en la conciencia.

Por otro lado la intención, la intuición categorial y la percepción están vinculadas. Esto sucede en virtud de un *a priori* intuitivo que “contiene todas las referencias y vincula todos los procesos”,²⁴ lo cual permite captar la realidad natural de modo adecuado. Esta captación (intuición) se produce de modo instantáneo; se captan los elementos sensibles y categoriales junto con todo aquello que contiene todas las referencias. Esto significa que lo intuitivo *a priori* contiene todas las referencias y todos los procesos, y que éstos están esencialmente relacionados, y que nunca se tienen impresiones sensibles de forma aislada. La intuición *a priori*, vincula sistemáticamente todos los fenómenos de un proceso infinito. En este sentido la inadecuación de la percepción consiste más en la fragmentariedad que en el enmascaramiento de lo que se capta como verdadero, como evidente. Antes de la reflexión sobre las estructuras comunes de las concepciones del mundo de la vida, el fenómeno se encuentra infinitamente fragmentado en lo tópico y en lo dóxico.

Lo evidente designa la operación intencional del darse a sí mismo, el llegar a ver lo en sí intelectualmente. Esto significa que la realidad de la cosa y la verdad de la proposición se confirman. Sin embargo, la evidencia depende de la medida en que esté aprehendida la realidad de la cosa o del estado de las cosas. Por no haber ninguna experiencia concluida, y estar ésta configurada en niveles, y siendo la evidencia una función del experimentar, está llegará tan lejos en tanto se profundicen las condiciones de indubitabilidad de la experiencia. En la actitud precientífica los principios permanecen generalmente inadvertidos. La actitud científica los hace conocidos de manera sucesiva o pueden estar éstos puestos de manera hipotética o convencional.

La razón fenomenológica se distingue de la razón viviente o de la vida, porque quiere saber más profunda y extensamente. En este sentido la razón fenomenológica permanece críticamente junto a su objeto, y como consecuencia de esto, la reflexión crítica de los fenómenos es siempre algo más que su descripción.

E. Husserl propone un método basado en la reducción fenomenológica. Este método busca analizar cómo interviene la conciencia en el conocimiento de las realidades de la experiencia, y mediante repetidos intentos y cada vez de manera más íntima ir conociendo todas las operaciones de la conciencia (por la reflexión). Esto permite definir el campo de la conciencia interior y acceder a los fenómenos puros, tal como se presentan a la conciencia

²⁴ Szilasi, W., op. cit., pp. 66-67

en consonancia con el universo de los entes en cuanto esencias u objetos ideales.²⁵ Consiste en mostrar la transición del yo empírico al yo trascendental.²⁶

En su aplicación práctica el método consiste en abrir la posibilidad de acceder a la descripción del origen de los conceptos; es decir, delimitar los elementos objetivos y subjetivos que intervinieron en el acto de conocer. En este sentido,

“La fenomenología merece el nombre de ‘trascendental’, pues resuelve las siguientes cuestiones: elucidación de la posibilidad de un conocimiento objetivante válido, de un conocimiento que, en cuanto conocimiento, es ‘subjetivo’, y que, por otra parte, atañe a un ser ‘objetivo’, un ser en sí e independiente de la subjetividad”.²⁷

Para lograr esta conciliación de lo universal y lo contingente, afirma, es necesario volver a lo que aparece en la experiencia sin quitar ni agregar nada de lo dado en ella. Ser fiel a los fenómenos es liberarse de los prejuicios que deforman la experiencia. (reducción o epojé). Así, la visión ingenua del sentido común, lo mismo que la científica, según las cuales el mundo es ‘en sí’ independientemente de nuestra experiencia queda reducida, pues lo que se busca es precisamente el mundo dado en la experiencia y no un mundo independiente de ella. La reducción no es una ruptura con el mundo, sino el intento de comprender nuestra relación con él; esto significa atenernos a lo que nos aparece, a los fenómenos. “Lo que revela la reducción es que la conciencia no es un reflejo de sus condicionamientos y, también, que no existe una conciencia incondicionada.”²⁸ Con esto no pretende negar los condicionamientos del pensamiento, sino que trata de conciliar la universalidad de las significaciones con las condiciones contingentes en las que se descubren o gestan estas significaciones.²⁹ E. Husserl intenta hacer ciencia.

La reducción fenomenológica significa estar en un continuo regreso a horizontes de fundamentación, es decir, indagar y registrar aquellas notas que se vea con evidencia que se exigen mutuamente. De esta manera se despliega un sistema siempre abierto del saber

²⁵ Cfr. Szilasi, W., op. cit., p.53

²⁶ Ibid, p. 85

²⁷ Szilasi, W., op. cit., p. 53, cita Hua (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, primera parte, 1ra. Ed. Alemana, publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. I, 1913. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Vol. 7, México, F.C.E., 1962, p. 386

²⁸ Boburg, F., “La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología”, Tesis, México, D. F., 1985, p. 35

²⁹ Cfr. Ibidem

adquirido de reflexión. Es un método de legitimación y no de construcción de soluciones definitivas y requiere, por parte del fenomenólogo, una *epoché* que consiste, dice E. Husserl, en desconectar del campo fenomenológico el mundo. En su lugar se presenta el mundo consciente, percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado. Supone un retroceso que parte de la actitud natural hacia los modos de conciencia múltiples. En este método se anuncia una doble dirección de las descripciones fenomenológicas: la dirección noética y noemática. La intencionalidad dirigida hacia el estado de cosas la llama *noesis* (acto de pensar) y el estado de cosas correspondiente a la noesis la llama *noema* (lo pensado). La reducción fenomenológica permitirá el acceso a la fenomenología eidética que se dirige a las formas esenciales invariantes. En la exploración eidética se conserva el sentido de ser de lo que está mundanamente ahí delante. Esto significa que la cuestión trascendental presupone una base de ser incuestionable, además de que proporciona un nexo de fundación. Dice E. Husserl que primero se debe perder el mundo mediante la *epoché* para recuperarlo en la autorreflexión universal.

En la siguiente y última etapa, la fenomenología de la constitución trascendental, la tarea consiste en erigir una ciencia primera que sirva de fundamento a todas las ciencias. En la cadena de reducciones practicadas, una tercera reflexión o reducción que parte de lo perteneciente al individuo descubre la estructura no individual de las acciones trascendentales de la conciencia. Significa alcanzar lo que Husserl denomina 'conciencia pura'. La fundamentación última de todas las operaciones debe hallarse en el *ego* puro que pone en marcha la organización de la conciencia para lo cual está destinada y la vivifica, es decir, realiza el conocimiento del mundo y la fundamentación de la evidencia de lo conocido. Sin embargo, dice, ninguna experiencia está concluida, pues en la realidad experimentada permanentemente se producen modificaciones esenciales. Esto abre la posibilidad de que en la ciencia se produzcan experiencias antagónicas y se hagan correcciones o eliminaciones. En este sentido, sólo una fundamentación fenomenológica radical puede convertir a la ciencia en ciencia genuina, es decir, que las ciencias dejan de ser positivas (dogmáticas por su ingenuidad trascendental) y quedan subordinadas a la fenomenología.

A manera de síntesis, W. Szilasi, destaca tres períodos de la fenomenología de E. Husserl: el descriptivo, el trascendental y el constitutivo. En el primero se analiza la

intencionalidad, la intuición categorial y la intuitividad de lo *a priori*, como lo hemos hecho. En el período de la fenomenología trascendental destaca los problemas de la evidencia y los diversos estratos del yo. A través de la reflexión y la reducción llega al *ego* puro.³⁰

La fenomenología descriptiva se refiere a la conciencia empírica que se caracteriza por el hecho de realizar experiencias en la actitud natural, que posteriormente son transformadas mediante determinadas reglas, en conocimientos científicos. Es decir, siempre se dirige a su fenómeno, incesantemente nuevo, primero para describirlo y luego para fundamentarlo.

Si realizamos una segunda reflexión, es decir, una reducción de la reflexión, después de efectuar la *epoché* de elementos mundanos propios de la primera reflexión, se obtiene el ámbito de la posibilidad de percibir (intuir). Se ha abierto el horizonte de lo posible. Esta segunda reflexión consiste en realizar un giro hacia adentro, en dirección al pensar mismo. Dice G. Funke que una cosa es vivir, existir y pensar y otra saber que se vive, se existe y se piensa; solo por la reflexión es posible establecer lo que en cada una de estas cosas es fenómeno. Esto significa haber asumido una actitud de autoesclarecimiento, actitud que conlleva la problematicidad histórica. Lo anterior permite afirmar que esta conciencia ahora no es una conciencia que haya existido siempre, por lo que la transformación del conocimiento posicional a un conocimiento racionalmente fundado no termina nunca. La razón se halla en un movimiento y autodespliegue constante, y cambia, por lo mismo su forma trascendental a la vez que permanece.³¹

El segundo estrato es el yo trascendental, que hace comprensible la legitimidad de los procesos empíricos de la experiencia; exigió una segunda reflexión. Cuando reflexionamos ya no nos dirigimos hacia las cosas materiales sino a los actos intencionales de conciencia de las cosas, a los fenómenos. Sin embargo siempre queda un nexo concreto de vivencias que es el mío.³²

La originalidad de Husserl consiste en que primero describe las experiencias en el marco de la fenomenología empírica y posteriormente trata de averiguar las posibilidades trascendentales que condicionan tales experiencias, hasta acceder a los fenómenos puros o

³⁰ Szilasi, W., op. cit., pp. 11-12

³¹ Funke, G., op. cit., p. 112

³² Szilasi, W., op. cit., p. 90

trascendentales. De esta manera es posible poner al descubierto lo que no ve aquél que está sumergido en opiniones propias del mundo de la vida.

“La fenomenología permite que por medio de reducciones se ofrezca un dominio de entes infinito, cerrado en sí y absolutamente autónomo, a saber, la subjetividad pura trascendental. Todos los sucesos que antes eran aseguibles en la actitud natural están aquí reemplazados por los correspondientes fenómenos puros.”³³

En este ámbito es posible aprehender la visión panorámica de la totalidad a la cual subyacen las acciones de la conciencia empírica. Habrá de volverse a poner en práctica una fenomenología descriptiva, pero que ya no será la misma que al comienzo. Ya no es ingenua. Mediante su saber de la conciencia la descripción puede acceder a una perspectiva abarcadora y ya no está obligada a seguir el hilo conductor de actos intencionales individuales, a la vez que se continúa teniendo presentes los datos empíricos. Impera una reciprocidad, adecuación y coordinación entre el ámbito de la experiencia trascendental con la empírica y se busca, dice G. Funke, la mejor solución.

La operación propia del *ego* puro, en la etapa constitutiva, consiste en constituir el yo total y con ello conseguir la adecuación de la experiencia unitaria del mundo real, una adecuación efectuada reflexivamente, es decir, la fundamentación última de la intuición inicial. El *ego* puro aprehende lo que no es aprehensible por la experiencia empírica ni trascendental. Aprehende la unidad de los tres estratos del yo (empírico, eidético y la conciencia pura); la unidad de los tres grados de la experiencia (la intuición empírica que origina la reducción fenomenológica, la reducción eidética y, por último, la condición de posibilidad del conocimiento) y, en ella, la unidad de la trama del mundo en sí real. Con ello se alcanza la adecuación de lo inmanentemente experimentado con lo trascendente experimentable. Se han unificado el yo abstracto y el yo-soy concreto, donde la actividad constructiva del *ego* puro se encuentra en relación esencial con la actividad mundana. A esto se le denomina fenomenología constitutiva.³⁴

Siempre que se habla de lo interior, de interioridad, de ser interior, dice G. Funke, que nos encontramos aún en el suelo de la constitución del mundo que supone un conjunto complejo de actos intencionales y fenómenos. Sólo dentro de un mundo “constituido”

³³ Szilasi, W., op. cit., p. 101, cita a Husserl, E., *Posfacio a Id.*, Vol. I; Hua, Vol. 5, p. 145

³⁴ Szilasi, W., op. cit., p. 125

(conexiones de correlación) como objetivo es posible hablar con sentido de adentro y afuera.³⁵ En este sentido toda investigación fenomenológica consiste en buscar la actividad de la conciencia en lo que se refiere a sus operaciones. W. Szilasi lo explicita al decir:

"El *ego* puro que he transformado con cada cambio de mi mismidad ... contiene una serie de elementos trascendentes... . Entre lo trascendente se halla incluso mi yo psicofísico, mi organización corporal y todas las configuraciones sensoriales Incluso la propia biografía es trascendente respecto de la de observación de sí mismo, y no sólo por su contenido ... sino por el hecho de ser historia. Comienzo, fin, el fluir continuo entretreído con elementos mundanos no son solo mi acción constitutiva sino también lo extraño a mí que penetra en mi mundo mediante la constitución de lo que me es propio."³⁶

Significa un gran progreso que la conciencia no haya quedado en el anonimato de lo 'en general', sino que ésta ha sido constituida a partir de lo que a cada uno le es propio. Con ello ha sido posible acceder al *ego* puro, a partir de mostrar a la conciencia en su vivir intramundano. En esta investigación se ha asumido lo egótico, lo psicológico y lo fisiológico en los actos intencionales.

Surge un mundo que tiene estructuras subjetivas, con estructuras de ser y valor, con horizontes de captación y comprensión, donde el sentido no ha sido instituido por el sujeto existente, y donde hay sentido sólo para un yo que reflexiona sobre sí mismo en su relación con el ente.

La reducción eidética, a lo que E. Husserl ha conferido rango ontológico, trata de conciliar la universalidad de las significaciones con las condiciones contingentes en la que se gestan esas significaciones dando origen a los conceptos. Esto significa poner entre paréntesis todo aquello que ha sido incorporado al saber y que no es dado intuitivamente.³⁷

En el tema que nos ocupa nos proponemos hacer una fenomenología de la existencia personal. La puesta en paréntesis (epojé) tiene como objetivo recuperar al hombre existente

³⁵ Cfr. Funke, G., op. cit., p. 165

³⁶ Szilasi, W., op. cit., p. 128

³⁷ "Este conocimiento intuitivo de las esencias es lo que llamará Max Scheler lo *a priori* del conocimiento, es decir, un conocimiento atemático, prológico.... Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás. Lo esencial del hombre no es que tenga saber, como ya decía Leibniz, sino que tenga esencia "a priori" o que sea capaz de adquirirla." (Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. José Gaos, Losada, Buenos Aires, 1994, pp. 68-69). En H. Bergson "la intuición intelectual ... nos da súbitamente el ser; luego, sólo hace falta construirlo en sistema, ..." (Bergson, H., *Introducción a la metafísica*, Ed. Porrúa, S. A., México, 1996, p. X)

del hombre-ente de la metafísica; frente al pensar conceptual deviene un pensar meditante, interrogante, comprensivo, vivenciado, que parte de una experiencia cercana a la vida.

Este método permite realizar una aproximación al ser humano a través de aquellas características o fenómenos que se muestran en el hombre concreto y que son sus posibilidades peculiares. Sólomente a partir de la realidad fenoménica es posible acceder a su esencialidad. El método exigirá que esta esencialidad sea investigada y aclarada. Por lo anterior, la fenomenología describirá y reflexionará sobre lo que el hombre es a partir de lo que en él se manifiesta.

1.2 La corporeidad

El tema tiene un fondo histórico. Resultará esclarecedor presentar una breve historia de algunas concepciones.

Como antecedente tenemos la concepción antropológica griega caracterizada por un dualismo que se concreta en la afirmación de la conflictividad entre cuerpo y alma. En Platón existen dos planos de la realidad, uno sensible material y otro invisible que sólo puede ser captado por la inteligencia. El plano suprasensible está compuesto por las ideas (formas) y es lo verdaderamente real. En el dualismo platónico el hombre es sobre todo su alma, y ésta pertenece al plano suprasensible y eterno, mientras que el cuerpo es de naturaleza sensible y temporal, por lo mismo, cambiante, finito, contradictorio e irracional.³⁸

Para Aristóteles el alma es algo que se encuentra intrínsecamente unido al cuerpo, es su principio formal. Para explicar qué sea el alma recurre a su concepción hilemórfica de la realidad. Los cuerpos vivientes tienen vida no en tanto que cuerpos, pues su corporalidad es el sustrato material del alma. En la vida corporal se distinguen la vida vegetativa y la vida sensitiva siendo la primera aquella que tenemos en común con las plantas y la segunda con los animales. Todo este campo de la vida corporal viene superado por la vida específicamente humana. El alma intelectiva es lo que le da la forma esencial.

³⁸ Dice E. Nicol que ahí se produce la gran desviación al identificarse la mismidad (lo que es) con la intemporalidad. La contraposición entre apariencia y ser-en-sí es una invención griega. (Nicol, E., *Ideas de vario linaje*. "Fenomenología y dialéctica", UNAM, México, 1990, p. 90)

Durante los primeros siglos el pensamiento cristiano asumió la visión bíblica del hombre que se caracteriza por ser unitaria y global.³⁹ Una yuxtaposición de cuerpo, alma y espíritu es extraña a su concepción. El cuerpo designa al hombre como totalidad y se percibe su valor y su dignidad. Sin embargo, al poner este pensamiento dentro de las categorías dualistas de Platón se infravaloró el cuerpo. Tomás de Aquino utilizó las categorías aristotélicas para superar ese dualismo. También retoma la definición de persona de Boecio, quien define al hombre como una realidad que existe en sí y por sí, y no en otra, es decir, como el ser subsistente en una naturaleza racional.⁴⁰

En esta definición se acentúa la autosuficiencia y queda excluida la comunicabilidad. El olvido de la dimensión relacional desembocará en una concepción solipsista y racional del hombre. En este sentido también queda ausente la dimensión corpórea. Hablar de cuerpo y alma, materia y forma significa pensar al hombre sustancialmente.

Fenomenológicamente la relación cuerpo-alma sólo podrá ser advertida a partir del cuerpo como condición de existencia del alma. Es el lugar donde podrá manifestarse su modo específico de ser. De este modo la interpretación fenomenológica y existencial de la corporeidad supera y suprime la postura espiritualista dual. El método fenomenológico permitirá captar en forma dinámica los elementos originarios a través de los cuales se nos manifiesta el ser del hombre. Comencemos por preguntarnos qué es el cuerpo y qué es la corporeidad.

Nos experimentamos y entendemos como una totalidad concreta, pero la totalidad del hombre no es una totalidad homogénea, es decir, la realidad humana es una totalidad diferenciada. El fenómeno más originario con el cual se encuentra el ser humano al comienzo de su realización es el estar-en-algo-otro. Este algo lo denomina "cuerpo" y lo otro en que está lo denomina "mundo". En lo que se refiere al cuerpo podemos constatar que todo hombre realiza a nivel concreto y prefilosófico una doble experiencia del cuerpo, experiencia de ser verdaderamente corpóreo y experiencia de no identificarse totalmente con su cuerpo. Es decir, que si bien somos cuerpo, no somos totalmente tales, sino que hay un excedente que hace que nos constatemos como cuerpo. Esto sólo es posible si mi ser

³⁹ Cfr. *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1995, p. 57

⁴⁰ Cfr. Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, F.C.E., México, 1966, p. 910

corpóreo lo considero bajo dos aspectos, como cuerpo orgánico (*körper*) y como cuerpo humano vivído (*leib*).

Iniciaré la descripción del cuerpo humano vivído a partir de la perspectiva fenomenológica de mis autores.

M. Scheler abordará el tema de la corporeidad diciendo que el hombre no tiene cuerpo, sino que es cuerpo en el sentido de que éste forma parte de su ser, es decir, que éste nos es dado como un hecho fenoménico unitario. Vivimos en el cuerpo no como un objeto, sino que estamos en íntima conexión con él, nos pensamos y nos sentimos en él.⁴¹

Esto supone una conexión esencial, una relación apriórica de su estructura para toda conciencia finita en la cual el hombre no tiene un cuerpo sino que es cuerpo. Con esto no reduce al ser humano a su corporalidad a la vez que rechaza toda posible visión instrumental del cuerpo humano.

La corporeidad así expresada no es una caja que contenga al sujeto sino que es un modo de ser de la subjetividad, una nueva manera de comprenderse a sí misma, su relación con los demás, y con el universo con el cual está unida. Se hace necesario eliminar una visión objetivante del cuerpo y volver al cuerpo vivído.⁴²

Por la corporeidad el hombre se expresa existencialmente: habla, comunica, comprende, se alegra, sufre y puede captar cualquier problema humano. De esta forma el cuerpo es comprendido en todo su valor. No es sólo objeto o instrumento, sino presencia a los otros, posibilidad de relación y de compromiso. La intencionalidad reflexiva de E. Husserl se existencializa en el "comprender" amoroso de M. Scheler.

Por otro lado el cuerpo también es signo de límite espacio-temporal al llevar consigo la enfermedad y la muerte. E. Mounier lo expresa diciendo:

"Por la sollicitación de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad."⁴³

El verdadero cumplimiento del hombre se da a partir del reconocimiento de este *plus*, este excedente que denominaremos su dimensión espiritual.

⁴¹ Cfr. Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 557

⁴² Cfr. Boburg, F., op. cit., p. 99

⁴³ Mounier, E., *El personalismo*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1989, p. 45

1.3 La existencia (espíritu) encarnada en M. Scheler y E. Mounier

La antropología filosófica de M. Scheler afirma, frente al evolucionismo, que en el hombre se hace presente un principio irreductible al que denomina "espíritu". La novedad de este principio radica en la posibilidad que tiene el hombre de distanciarse de las exigencias biológicas. La denomina conducta ascética. El hombre al mostrarse como ser espiritual rompe el círculo cerrado que hay entre el animal y su medio y queda intencionalmente abierto al mundo.

Para responder a la cuestión de cómo integrar dos principios heterogéneos, vida y espíritu, propone la teoría sobre la impotencia originaria del espíritu. Esta teoría corresponde a la última etapa de su pensamiento, al panteísmo evolutivo; sin embargo, la considero un antecedente importante de la doctrina de la encarnación del espíritu o de la existencia encarnada de E. Mounier, como lo veremos.

Dice M. Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* que la corriente de fuerzas y las causas no corren en este mundo de arriba hacia abajo, sino al contrario, de abajo para arriba. En eso reside la independencia del mundo inorgánico con sus leyes propias. En la misma independencia vive la planta la cual posee un "comercio" directo con lo inorgánico en lo que se refiere a la alimentación. La vida animal no significa una ganancia con respecto a la vida vegetal, sino también conlleva una pérdida, por lo que M. Scheler afirma que originariamente lo inferior es poderoso y lo superior impotente. Enteramente análoga es la relación entre el espíritu y la vida a los cuales considera esencialmente distintos, pero ambos principios están en el hombre en mutua correlación. El espíritu abre al hombre la posibilidad de ser autónomo, poder elegir una dirección y conducirse hacia ella. Esto le permite ocupar en el mundo un puesto aparte, tanto por su modo peculiar de ser como por su misión directora.⁴⁴

⁴⁴ Con esta doctrina M. Scheler intenta conciliar lo que considera el error de la teoría clásica por su exagerada valorización del espíritu (espiritualismo desencarnado). Por otro lado también es una crítica a los naturalistas que desprecian la originalidad y la autonomía del espíritu. Scheler concede al espíritu el acto de conducción y dirección. El espíritu idea la vida al reprimir, enfrenar y someter los propios impulsos para desenfrenar otros (cfr. Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 72-107). Parece surgir una contradicción en lo anterior, pues si el espíritu puede reprimir impulsos y oponer resistencia a las cosas, entonces el espíritu posee una fuerza originaria y no es totalmente impotente. Menciona Llambias de Azevedo que la doctrina de la impotencia originaria del espíritu es llevada por Scheler a sus últimas consecuencias en los escritos del último periodo (*Concepción filosófica del mundo* (1925) y *El puesto del hombre en el cosmos*) donde afirma

Dice M. Scheler:

“El espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual.”⁴⁵

Esto significa que la compenetración mutua del espíritu con el impulso vital ciego para las ideas y para el valor constituyen la obra de espiritualización. Aunque la vida y el espíritu sean distintos ambos se constituyen como coprincipios en el hombre, por lo cual considera un error colocarlos en hostilidad primordial o en estado de lucha. El espíritu encarnado manifiesta el último proceso de sublimación de la naturaleza y puede transformar la energía de sus impulsos en actividades espirituales.

En este sentido niega M. Scheler que las ideas puras tengan eficacia para dirigir o modificar la vida o la historia. En mi opinión significa que les hace falta estar encarnadas. En este sentido expresa E. Mounier que el error principal del racionalismo consiste en olvidar que el espíritu cognoscente también es un espíritu encarnado.

Veamos ahora lo que dice E. Mounier con respecto a la existencia encarnada y cómo, desde nuestra perspectiva, logra superar esta contradicción en el pensamiento de M. Scheler.

Coincidirá con M. Scheler al afirmar que la solución biologicista para la comprensión del hombre es incompleta y frágil, si no se considera la dimensión espiritual. Se opone también al idealismo en tanto que reduce al hombre a pura subjetividad.

Afirma que espíritu y materia no son estructuras colindantes, sino dos dimensiones de un ser único que es, precisamente por ello, absolutamente original; la relación entre ambos principios se integra en una relación dialéctica de intercambio, ascensión y ejecución. Según se vio, ambas dimensiones han protagonizado una larga polémica en la

que el espíritu en su forma pura carece originariamente de todo poderío, fuerza y actividad. Anota Llambias que esta doctrina no se encuentra expuesta de manera sistemática en los escritos. Cabe decir que lo originariamente falto de todo poder y eficacia es cabalmente el espíritu, cuanto más puramente es espíritu. Esta tesis ha determinado su nueva concepción de lo Absoluto al predicar de lo Absoluto a partir del hombre. De este modo el dualismo metafísico ha sido superado pero el teísmo ha sido enturbiado. (Cfr. Llambias de A., J., op. cit., pp. 445-459). Sin embargo, como he mencionado, considero esta doctrina como un antecedente interesante de la existencia encarnada en E. Mounier.

⁴⁵ Scheler, M., *El puesto op. cit.*, p. 99

historia del pensamiento. Este dualismo ha trascendido a la filosofía para situarse en la conciencia humana (realismo-idealismo), en las formas sociales (teoría-praxis), en los sistemas educativos (intelecto-vida); la persona aparece en todas sus expresiones como dividida: trascendencia e inmanencia, libertad y sujeción, acción y contemplación, interioridad y exterioridad, ser y tener. Es necesario eliminar este dualismo que daña nuestros modos de vida así como nuestro pensamiento.⁴⁶ El existenciarista "espíritu encarnado" de E. Mounier superará las expresiones parciales del hombre. El hombre como espíritu encarnado es el principio de unidad de todos ellos. E. Mounier, al igual que M. Scheler, presenta una concepción unitaria del hombre que le permitirá recuperar el sentido de su unidad radical. El hombre es en cada instante y por entero espiritual y carnal. La recuperación del lugar del cuerpo supone la vinculación al cosmos y a las demás personas. Asimismo el espíritu no será un añadido, sino que está esencialmente unido a ella.

Que el hombre sea espíritu encarnado significa que está situado históricamente en un espacio y en un tiempo y existencialmente comprometido en el mundo. Esto significa que vive, sufre, se da, ama, comprende y muere. Esta existencia espiritual se encuentra esencialmente ligada a un cuerpo y a una historia, está comprometida con cada uno de sus actos. Por ellos se renueva y, a la vez, los nutre con su renovación o los pone en peligro con su abandono. Por la encarnación nos aparece "un mundo que no puede abstenerse del hombre y un hombre que no puede abstenerse del mundo."⁴⁷

Al afirmar E. Mounier que la persona es un espíritu encarnado, encarnación que se muestra en la acción y el compromiso con el mundo, coincide con la afirmación scheleriana de que el espíritu idea la vida. Ambos comparten una comprensión del hombre en situación, comprometido en sus actos y en una misión de autoconducción.

Aclara E. Mounier que estar en situación no supone dejarse encerrar por ella por lo que, aunque el pensamiento esté necesariamente comprometido en la acción, también habrá de separarse de ella. La acción, entonces, ya no es una fuerza ni un ímpetu ciego sino el acto concreto de un pensamiento viviente.

El pensamiento viviente encarnado, como ha dicho Mounier, habrá de recordar la conducta ascética con la que M. Scheler califica el acto humano personal por excelencia; la

⁴⁶ Cfr. Vela López, F., *Persona, poder y educación*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1989, pp. 150-151

⁴⁷ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 43

posibilidad de recogerse en sí mismo que le permite ir modelando libremente la vida hasta comprenderse y poseerse cada vez más íntegramente.

En *El pequeño miedo del siglo XX*, E. Mounier agrega la técnica y todo el universo de la máquina a la condición encarnada de la persona al decir que el cuerpo del hombre se ha agrandado considerablemente. Frente a lo que pudiera parecer un grave riesgo que arrastra al hombre a su cosificación al ser sustituido por la máquina afirma que, si la encarnación es completa, el mundo de los cuerpos debe colaborar a la humanización-espiritualización de la naturaleza física al afirmarse el primado de lo humano.

La paradoja central de la existencia encarnada, modo humano de la existencia, radica en que ésta habrá de ser incesantemente conquistada.

1.4 La trascendencia ontológica como libertad radical. El hombre como ser espiritual

Al hablar de la existencia encarnada hemos anticipado algunos puntos en relación al significado de lo espiritual en el hombre. Las ideas que se expondrán en este inciso lo completarán y permitirán avanzar en su descripción.

El término trascendencia ha sido utilizado con varios significados dentro de diferentes contextos. En la corriente fenomenológica la trascendencia está ligada a la idea de intencionalidad.⁴⁸ Lo que denominamos trascendencia entonces, podría también ser llamada intencionalidad o apertura. Esto significa que el hombre está abierto a la totalidad

⁴⁸ Francisco Romero concibe toda la realidad como trascendente con el fin de eludir las dificultades que surgen de una concepción immanentizadora de la razón. Según él, hay que afirmar la trascendencia de toda la realidad y no sólo de la realidad espiritual. Distingue en las diversas especies de realidad su correspondiente grado y nivel de trascendencia, desde la materia, que es sólo minimamente trascender hasta el espíritu que es trascender puro. Según él toda la immanencia es a la larga esclavizadora. En cambio "La trascendencia es como un ímpetu que se difunde en todo sentido, que acaso se realiza en largos trayectos de manera seguida y continua, pero sin que esta continuidad constituya para ella la ley". (Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 3310). Estas ideas las resume en la fórmula "ser es trascender". "El trascender llega a su pureza y perfección ... en cuanto trascender a los valores, en cuanto limpio y veraz reconocimiento y ejecución de lo que debe ser. Esta experiencia implica aceptación de un movimiento liberador.... En suma: la trascendencia es lo que completa lo incompleto y lo que otorga sentido." (Ibidem). Joaquín Xirau afirmará con respecto a la trascendencia algo similar. Para J. Xirau el ser no es nunca exclusivamente en sí o en otro. Si intentamos reducir cada ser a su puro "ser en sí" los reducimos, los empobrecemos. Esta minimización del ser es prueba clara de su naturaleza esencialmente proyectiva. "Esencial al ser es entregarse y darse. Y en el entregarse alimentarse." (Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., pp. 206-207).

del mundo y que se va constituyendo mediante un proceso de interacción, pues el ser humano, como hemos dicho, no es estático ni cerrado en sí mismo. Desde la antropología de M. Scheler la trascendencia se concibe como un movimiento proyectivo que se consolida en el valor que la orienta.⁴⁹

1.4.1 La trascendencia en Max Scheler

En el tema sobre la corporeidad expuse que el hombre se experimenta a sí mismo en relación con una realidad (cuerpo-mundo) con la que tratamos, y que ésta influye en nosotros de múltiples maneras. Sin embargo, no estamos determinados totalmente por el mundo ni respondemos de forma meramente pasiva ante los estímulos. Con nuestra acción intervenimos en la realidad exterior definiéndola, conformándola, transformándola, objetivándola para hacer de ella un espacio vital humano.⁵⁰ Este modo peculiar de ser, esta posibilidad del existente de trascenderse a sí mismo, de salir de sí, constituye la posibilidad espiritual del hombre. Mediante este acto espiritual le es posible convertir un medio en mundo, horizonte abierto en el cual puede desplegar sus posibilidades de manera consciente.

Esta libertad en el trascender es expresión del modo específico de ser humano que denota el reconocimiento de una autonomía existencial. En este sentido el animal no puede llevar a cabo este alejamiento por estar incrustado en la realidad vital. Desde esta perspectiva, el hombre es el ser vivo que puede decir "no" a la realidad porque puede adoptar una postura ascética frente a la vida y puede reprimir los propios impulsos. Para M. Scheler este alejamiento, su posibilidad de trascender, es lo que propiamente constituye al hombre como ser trascendente, como ser espiritual. Parafraseando a J. P. Sartre podemos decir que el ser humano habita el mundo pero no es englutido en él.

Lo anterior permite afirmar a M. Scheler que entre el animal y el hombre existe no sólo una diferencia de grado, sino que hay una diferencia esencial que radica en su

⁴⁹ El valor último y primero que orienta a la persona en la axiología de M. Scheler es el de la santidad (Dios). Cfr. Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 398

⁵⁰ Cabe aclarar que ya no se trata de un realismo ingenuo donde el mundo se revela ante el sujeto, ante la conciencia, como una cosa ante otra cosa, ni de un idealismo subjetivista donde el mundo de las cosas exteriores son resultado de la composición y constitución de la conciencia. Se parte, como ya se ha explicado, de una dependencia mutua entre la conciencia y su objeto en la cual si se suprime el objeto de referencia la conciencia también queda suprimida.

posibilidad "espiritual". Esta estructura ontológica, que denominamos trascender, le permite ponerse fuera de la naturaleza y hacer de ella su objeto. Idear el mundo pertenece a la esencia del hombre y es el acto mismo de la humanificación. Dicho con otras palabras, el conocimiento ideatorio es el acto fundamental y definitorio del espíritu humano. Significa que el hombre en tanto "ser espiritual" tiene la posibilidad de desrealizar el mundo, de intuir las esencias por medio de la reducción fenomenológica, al poner en paréntesis lo contingente.⁵¹ Es decir, que puede edificar sobre un reino de ideas que rebasa los límites de la experiencia sensible. Las conexiones que existen entre las esencias son dadas *a priori* y no producidas por el entendimiento. La facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano en donde se basan todas las demás. La esencial del hombre no es que tenga saber, sino que tenga esencia *a priori* o que sea capaz de adquirirla.⁵²

En este sentido, para M. Scheler, el hombre es el ser que puede elevarse por encima de sí mismo, pues al objetivar su cuerpo y su psique no puede ser ya parte de ese mundo ni localizarse en un lugar ni momento determinado; se ha colocado fuera de la naturaleza y ha hecho de ella su objeto. Esta apreciación de sí mismo le permite descubrirse en posibilidades infinitas a partir de que inicia su conducta abierta al mundo. M. Scheler lo expresará diciendo que en el hombre existe un dinamismo esencial que le permite aprehender lo absoluto e insertarse en él.

La trascendencia, entendida como autonomía del ser frente al mundo, como libertad radical le permite experimentarse en un cuerpo sin ser totalmente tal, tener conciencia de sí mismo y conciencia del mundo. Esta libertad 'frente a' le brinda la posibilidad modelar libremente su vida y de posicionarse en el cosmos en un lugar privilegiado, tanto por su esencia (en tanto espíritu que tiene un comportamiento diferente al del animal) como por su misión.

⁵¹ "Ideación es ... la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, ... Los conocimientos que obtenemos de esta suerte poseen una validez que rebasa los límites de nuestra experiencia sensible. En el lenguaje filosófico los llamamos conocimientos 'a priori'. Este conocimiento de las esencias realiza dos funciones muy diferentes, suministra a todas las ciencias positivas los axiomas supremos que señalan la dirección de una observación, inducción y deducción fecundas, realizadas por la inteligencia y el pensamiento discursivo. Mas, para la metafísica, cuyo fin último es el conocimiento del ser que es absolutamente, constituyen las ventanas abiertas sobre lo absoluto..." (Scheler, M., *El puesto ...*, op. cit., pp. 62-69).

⁵² Cfr. *Ibidem*

Para poder responder a la pregunta por el sentido de la existencia, la autoconducción y la propia misión, M. Scheler sitúa al lado del apriorismo del pensamiento un apriorismo del sentimiento. Esto significa que junto al pensar ideas y junto a la intuición de los fenómenos primarios o esencias, el espíritu también realiza una determinada clase de actos emocionales (ánimicos) y volitivos. Se afirma la existencia de un tipo de experiencia (intencional) cuyos objetos son inaccesibles a la razón, los valores. Al dominio emocional del espíritu corresponden los actos de sentir, de preferir, de amar, de odiar y de querer; así como la intencionalidad "idea" las cosas, capta sus esencias de manera *a priori*, y el intelecto sus conexiones ideales, la emoción o el sentimiento originario descubre en el mundo los valores, las esencias de los valores o el mundo por el lado de los valores. En consecuencia a M. Scheler le es posible afirmar que la conciencia no es una, sino múltiple; al lado de los actos de la conciencia intelectual están los actos de la conciencia emocional ante la cual surgen los valores.⁵³ La fenomenología de la vida emocional permite, entonces, recuperar y fundar la dimensión axiológica y volitiva en el hombre.

Para M. Scheler las conexiones que existen entre las esencias (valores) y la intuición del valor que se cimienta en el percibir sentimental son dadas *a priori* y no producidas. En esto consiste la intencionalidad. Los valores y sus jerarquías se manifiestan a partir de un intercambio sentimental originario, es decir, suponen un contacto vivido con el mundo.

Mediante este percibir sentimental ha quedado abierto el mundo por el lado de los valores y a la vez se ha afirmado la inseparabilidad de hombre-mundo-valor en el mundo de la vida. Lo valioso dado a la percepción sentimental, dirá M. Scheler, es lo que origina las cosmovisiones de todos los tiempos, donde los valores percibidos proporcionan un sentido existencial a la totalidad de las concepciones del mundo.

Ésta es la forma fáctica de ver el mundo antes de la reflexión que integra y articula prácticamente datos intuitivos y valores, y constituye el *a priori* o fuente de donde mana la vida moral de los pueblos. Lo expresa M. Scheler diciendo que:

"El núcleo fundamental del *ethos* de un sujeto estriba en su *ordo amoris* (preferencias), en el orden que preside su amor."⁵⁴

⁵³ Cfr. Xirau, J., *Ensayos sobre Husserl y la fenomenología* (1924), Tomo III, Vol 2, "La fenomenología, Husserl, Scheler y Heidegger" (1940-1941), Coed. Caja Madrid y Anthropos, Madrid-Barcelona, 1999, p. 43.

⁵⁴ Scheler, M., *Ordo Amoris*, op. cit., p. 12

La intencionalidad emocional, como forma de trascender de la conciencia, permitirá afirmar a M. Scheler que los valores son esencias intuitivas y evidentes que se ofrecen a la descripción fenomenológica.

1.6.2 La trascendencia en Joaquín Xirau

En la mayoría de los filósofos griegos, dice J. Xirau, hay una referencia explícita al tema del amor, ya sea como principio de unión de todos los elementos naturales, como centro de estructura del cosmos, como fuente originaria de la creación o como principio de relación entre los seres humanos y fuerza creadora mediante la cual el hombre se hace inmortal. En su filosofía Platón racionaliza y sistematiza este anhelo y precisa la función del amor en la vida humana y en la evolución del cosmos. A esta fuerza los mortales la llaman *Eros*, el dios alado, y los inmortales *Pteros*, el que da alas.⁵⁵ El amor es, entonces, el movimiento que aspira a la eternidad y que pone a los hombres en contacto con Dios.⁵⁶

Así entendido, dirá J. Xirau, todo movimiento es signo de imperfección y de carencia, y también es posibilidad de trascender. Siguiendo a Platón, dirá que el amor es la fuerza que tiene en su base una contradicción que aspira constantemente a ser superada; un esfuerzo que eleva y conduce las formas inferiores a la plenitud del ser y del valer. En la filosofía platónica el amor ha adquirido una función ontológica pues mediante él, el hombre y el cosmos son aspirados hacia la perfección. En su filosofía el ser es valioso, lo cual significa que el fundamento ontológico también es axiológico. En Platón ser y valor se conjugan por lo que el ser adquiere perfección y el valor objetividad. Esta relación dinámica se realiza por medio del *eros*.

Sin embargo en los procesos cósmicos no hay propiamente sujeto ni objeto. La conciencia introduce en la naturaleza, que es originariamente indiferente, esta relación polar intencional y estimativa que es consecuencia de la vida del espíritu o de la vida interior, como J. Xirau la llama.⁵⁷ Es posible advertir, entonces, la función del amor en la vida humana al ponerse de manifiesto filosóficamente el origen de la eterna insatisfacción

⁵⁵ Platón, *Diálogos, Fedro o del amor*, Ed. Porrúa, México, 1969, p. 641

⁵⁶ Cfr. Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., p. 67

⁵⁷ Cfr. Xirau, J., *Obras completas, II, Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Art. "El concepto de Llibertat i el problema de l'educació" (1933), Anthropos, Barcelona-Madrid, 1999, pp. 412-413

del hombre que se traduce en el anhelo infinito que lo lleva más allá de sí mismo. Este afán insaciable lo vincula con lo más valioso de la realidad. De ahí que los valores, el Bien, la Belleza, la Bondad, se convierten en el sentido de la vida y se constituyen en finalidad, en *telos*.

Para M. Scheler el amor constituye en el hombre el *a priori* emotivo que postula la condición de posibilidad, de que la realidad sea percibida emotiva e interesadamente al dotar al mundo de valor y de sentido. Esto es lo que otorga a su antropología la posibilidad de trascender como persona. Para él el amor es el movimiento gracias al cual la persona puede llegar a su plena realización, a su deber ser ideal por estar dirigido siempre hacia el Bien, la Bondad y la Belleza.

Para J. Xirau nuestro mundo, el mundo de la vida es aquél que captamos con nuestros intereses y anhelos producto de nuestras preferencias y elecciones (cosmovisión) y se construye de acuerdo con las mismas. Nuestro mundo adquiere interés para nosotros porque lo apreciamos, porque lo amamos y porque se nos hace patente como valioso. Al igual que para M. Scheler, el amor es en el ser humano el auténtico descubridor del valor. La intencionalidad emocional originaria que permite a M. Scheler llamar al hombre *ens amans*, el ser que descubre el valor, será denominada por J. Xirau 'conciencia amorosa'. Esto significa que J. Xirau habrá de completar la propuesta platónica con su propia teoría sobre el amor.

Esta aproximación para explicar el amor desde Platón, asumida por J. Xirau, habrá de completarse con su propia teoría sobre el amor al hablar de la conciencia amorosa. Este tema será desarrollado en el capítulo correspondiente.

1.4.3 La trascendencia en Emmanuel Mounier

E. Mounier considera necesario aclarar y distinguir varios de los usos que se le han dado al término de trascender en el pensamiento existencial. Desde su perspectiva 'trascender' es sobrepasar en un movimiento que no significa necesariamente un orden espacial, y lo relaciona expresamente con la existencia. Básicamente a E. Mounier le interesa distinguir dos significados que le parecen más importantes: la trascendencia del existente con respecto a sí perpetuamente arrojado hacia el porvenir como proyecto, y la

trascendencia como movimiento infinito hacia un ser más. Al primer modo de entenderla E. Mounier la denomina trasproscendencia. Para él este movimiento, que implica la posibilidad de autoconstrucción, no significa elevarse a un modo superior de ser o a una plenitud más acabada, sino que está dirigida hacia sí mismo y hacia el mundo.

Lo anterior significa comprender la trascendencia intramundana, es decir, en la immanencia. En el segundo modo de comprenderla se refiere a la noción propuesta por J. Wahl: un movimiento infinito o, al menos, indefinido, hacia un ser más.⁵⁸ Este movimiento es considerado por él como un movimiento inherente al ser humano. Esta forma de comprender la trascendencia, dice E. Mounier, se encuentra en el existencialismo cristiano y se relaciona también con la postura filosófica de M. Scheler y de J. Xirau. La intuición de 'trascender' manifiesta una riqueza inagotable de posibilidades en el ser, y tanto más inagotable cuanto más se extienda la investigación.

Para E. Mounier esta experiencia se encuentra muy próxima a la experiencia del desbordamiento, es decir, sentir que no se puede contener la propia existencia.

Este desbordamiento surge cuando el existente se descubre siendo más que su vida y que no se agota en su corporeidad. Implica un reconocimiento y la aceptación de un movimiento liberador que apela a un ser más, a un ser mejor que mi ser actual axiológicamente hablando y una aspiración a permanecer en el ser en plenitud. Nos movemos en el ámbito intuitivo-cualitativo, en el ámbito del *a priori* estimativo scheleriano y del valor.

La trascendencia en E. Mounier se convierte en la pregunta por el ser, por el sentido del ser, que invade, exalta y plantea el propio problema de la existencia con provocación metafísica más que con certidumbre. Se abre el ámbito del enigma, del misterio y la pregunta por el sentido. Esto dará pauta para que pueda afirmar que la experiencia auténtica de trascendencia implica contradicciones y desgarramientos perpetuos, la pregunta por la contingencia del ser humano y la impotencia de la razón para responder. En este punto no se comienza por una adquisición sino por un recogimiento que para E. Mounier es la verdadera filosofía.

Al asumirse el hombre como un ser que es más que su vida, que tiene la posibilidad de trascender y de trascenderse, le permite aprehenderse como un ser en busca de sentido al

⁵⁸ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, Ed. Sígueme, Madrid, 1990, pp. 185-186

preguntar por el mismo. Por el contrario, el estar lanzado delante de sí sin finalidad en un universo carente de significado, no significaría una orientación ni una auténtica trascendencia. Para E. Mounier trascender significa la negación del hombre a permanecer aislado en su propio surgimiento. Afirmar la trascendencia y el sentido de la misma permite que el hombre se asuma estando ya en una dirección y dirigido hacia un valor amado. Es lo que permite a E. Mounier decir que la libertad y la posibilidad de trascender vienen como dadas.⁵⁹

Aclara, no obstante, la importancia de no confundir esta superación de ser con el impulso vital. Para él, el impulso vital no lleva a nada distinto de sí mismo pues éste es la pasión por la vida a cualquier precio, aún al costo de sacrificar los valores que le dan sentido, tales como los valores espirituales que lo definen como ser humano. La trascendencia en E. Mounier está relacionada con la fidelidad hacia ciertos valores que confieren plenitud a la existencia humana.

“Sólo existimos definitivamente desde el momento en que nos hemos constituido un cuadro interior de valor o de consagraciones contra el cual, sabemos, ni siquiera prevalecerá la amenaza de la muerte.”⁶⁰

En este sentido la muerte es el acto heroico supremo cuando se trata de no traicionar su condición de persona. Esto significa que ella no es pasión de vida a todo precio, sino que reconoce fidelidades que valen más que su vida y que le hacen replantear en todo momento creencias, opiniones, hábitos y compromisos. Supone la opción por la defensa de la dignidad de la persona y sus derechos fundamentales frente a toda servidumbre. Si esta fidelidad no existiera el hombre sería un juguete en el universo. A la persona le está reservada la experiencia de la libertad, reconocerla y elegirla. El hombre surge como persona con ella, y ésta se manifiesta en las libertades que le permiten participar en los más altos llamados de la humanidad. Para E. Mounier el peligro de la libertad consiste en enterrarla por seguridad o por indiferencia.

La posibilidad de adhesión y consagración a los valores en E. Mounier, considero, se ha derivado tácitamente de la posibilidad intencional amorosa del ser humano mostrada

⁵⁹ Cfr. Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 93

⁶⁰ *Ibid.*, p. 98

por M. Scheler, y está conectada esencialmente con la conciencia amorosa de J. Xirau. Este anhelo es lo que M. Scheler y J. Xirau denominan amor.

En E. Mounier no será únicamente la experiencia de 'desbordamiento' lo que pondrá en contacto con la inexhaustibilidad del ser. Existen también otro tipo de experiencias o formas de aproximación a la experiencia de trascendencia de raíz existencial. Es posible acceder a ella a través de experiencias límite tales como la guerra, una enfermedad grave, un accidente o el dolor provocado por la muerte de un ser querido. Estas experiencias ponen en contacto a la persona con un aspecto que no puede convertir en objeto de conciencia, pues revela lo inabordable.

Las situaciones que se derivan de estas experiencias son retos a la libertad radical que se manifiesta como autonomía del ser frente a la presión de lo orgánico, tema scheleriano, y la trascendencia como movimiento inherente del ser hacia un 'ser más'. Por otro lado, los límites intuidos se convierten en indicadores para que el existente apueste o no por el salto hacia la aventura y para que dé el consentimiento a su libertad más radical. Comprender de este modo la 'trascendencia' abre la puerta en dirección hacia lo sagrado, hacia lo divino. En el existencialismo cristiano aparece la exigencia de una filosofía de la esperanza.

1.5 Finitud-infinitud. Aspiración a permanecer en el ser. Supervivencia

Como se explicó, una de las reglas fundamentales del método fenomenológico es aceptar únicamente como base legítima de una teoría, la experiencia intuitiva o totalizadora. Por lo anterior, esta reflexión consistirá en describir la intuición que fundamenta la creencia en la supervivencia de la persona, ya que la ilustración intelectual quizá haya podido refutar formulaciones dogmáticas, pero consideramos que no ha podido eliminar el contenido intuitivo de la intuición de la supervivencia.

1.5.1 Aproximación al tema desde Max Scheler

M. Scheler hace una crítica a la modernidad (pragmática) al considerar que ésta fundamenta toda actitud humana en la utilidad. Este fenómeno que denomina “negociosidad” advierte de una agitación incoherente que da un sentido “aparente” a la existencia. El llamado “progreso” sin finalidad, o con finalidad aparente, es un progreso en el cual el progreso mismo se convierte en sentido del progreso. El hombre inmerso acriticamente en esta dinámica se ha vuelto ciego, es decir, muestra una indiferencia apreciativa hacia los fenómenos originarios de la vida y de la muerte, al interpretarlos como procesos fisicoquímicos. Se niega la posibilidad de la experiencia espiritual. Lo anterior nos lleva a interrogar por el fenómeno originario a partir del cual es posible plantear la pregunta que proporciona contenido y esencia a la idea de permanencia, así como a los actos de experiencia en los cuales puede ser dada la posibilidad de poder afirmar la supervivencia.⁶¹

Continúa Scheler. Nos experimentamos viviendo y realizando en cada punto del proceso de nuestra vida ciertos actos en los cuales yo trasciendo lo vital, lo físico. Esta facultad, nota fundamental del espíritu humano, consiste en separar la existencia y la esencia. Podemos decir que en tales actos el espíritu toca el dominio de lo intemporal, de lo eterno, lo esencial. Se van formando progresivamente nuevas conexiones de sentido cuyas relaciones y leyes internas van constituyendo el sentido total de mi vida. Estas conexiones son absolutamente independiente de procesos y leyes vitales pues surgen de una elaboración ideal. Esto significa que cada vez aparecen más elementos que no coinciden con la intuición inicial, ni con la simple suma de sensaciones y percepciones de todo tipo. Experimento continuamente este trascender cuando mi espíritu rebasa continuamente los límites del espacio y del tiempo, el ahora y el aquí al percibir, al recordar, al esperar, al querer.

Al recordar me introduzco en el pasado, esperando me encuentre con los contenidos de mi futuro. En cada caso estos contenidos y estas intenciones no son reducibles a meras asociaciones. La esencia de esta persona y de estas intenciones, su “sentido” y el

⁶¹ Cfr. Scheler, M., *Muerte y supervivencia*, Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2001, p. 53

“contenido esencial” que en cada caso poseen, no son resolubles en estados corporales, es decir a estados físicos y psíquicos⁶² sino que continúa manifestándose un excedente donde se conserva lo más propio del ser humano; en esto consiste reconocer su condición espiritual, su libertad que representan lo eterno del hombre, su aspiración a permanecer en el ser.

Si, como ya se dijo, el acto espiritual que hace del hombre un hombre rebasa lo que llamamos exclusivamente vida, el hombre no puede reducirse a una evolución natural de la vida. Dice M. Scheler que si ha de ser reducido a algo sólo podrá serlo a aquello de lo que también la vida es una manifestación parcial, a ‘espíritu’. Para este filósofo el acto espiritual que define al hombre como ser espiritual es la posibilidad de idear, de desrealizar, de intuir las esencias; poder captar lo esencial a partir de las condiciones contingentes de donde se originan. Esto vale también para su corporeidad. Lo expresa de la siguiente manera:

“El acto espiritual más definitorio del espíritu es el de ideación y consiste en la posibilidad de borrar o poner entre paréntesis el coeficiente existencial (contingente) de las cosas para alcanzar la *essentia*.”⁶³

El acto de desrealización o acto ascético como lo denomina señala la independencia del espíritu, su libertad y su autonomía frente a la presión de lo orgánico, de lo espacial y de lo temporal. Esto significa que el hombre ya no está vinculado necesariamente a sus impulsos, que puede elevarse sobre sí y ser superior a sí mismo y al mundo. La posibilidad del espíritu de separar existencia y esencia permite acceder a lo absoluto, y dirá Scheler, es lo que le permite configurar formas siempre nuevas y la construcción de un reino ideal del pensamiento.

El espíritu que vive en la ejecución de sus actos y en los cuales se vivencia persona y acto, ya no podrá considerarse, a decir de Scheler, algo físico ni algo psíquico. La persona es intemporal, pero vive desplegándose en el tiempo y realiza su existencia en el vivenciar de sus posibles vivencias.

En lo anterior fundamenta M. Scheler la posibilidad de poder afirmar que el hombre encuentra su centro fuera y más allá del mundo. Podemos decir con él, entonces, que

⁶² Ibid. p. 64

⁶³ Scheler, M., *El puesto del hombre.....*, op. cit., p. 70

pertenece a la esencia del espíritu personal la posibilidad de trascender los límites del cuerpo y del mundo.

A la pregunta sobre qué es lo esencial de la persona cuando el cuerpo deja de existir en el acto de morir responderá M. Scheler:

“a la esencia de la persona pertenece exactamente lo mismo que lo que le pertenecía cuando el hombre vivía... (y) así como durante la vida ‘trascendían’ sus actos de sus estados corporales, así también ahora trascienden de la destrucción de su cuerpo.”⁶⁴

La posibilidad de trascendencia que se muestra en este acto pertenece a la esencia espiritual; es lo que en el morir pudiera constituir lo que se denomina supervivencia o plena vivencia del ser personal. Podría expresarse esta idea diciendo que la dimensión espiritual trasciende la dimensión corporal y la realidad física. Lo anterior no justifica “expectación” de supervivencia; sólo fundamenta la posibilidad de que la persona puede experimentarse como sobreviviendo a la destrucción corporal, ya que durante la vida la posibilidad de intuir las esencias daba a sus actos y sus contenidos cierta independencia de su ser con respecto de lo meramente corpóreo. Es difícil poder afirmar a partir de esto que la persona continúe existiendo o no. Pero creemos, dirá Scheler, que la persona continuará existiendo basándonos en el “dato intuitivo esencial” que llena la idea de supervivencia, en el trascenderse continuamente. Este es el supuesto filosófico a partir del cual E. Mounier ha podido hablar de la posibilidad de realizar un brinco o apuesta y desde el cual G. Marcel puede afirmar “soy más que mi vida.”

1.5.2 Aproximación a este tema desde E. Mounier

El distanciamiento de la realidad es el elemento esencial del espíritu por lo cual la forma de ser del hombre está sostenida y marcada por la libertad radical. Sin embargo, esta forma de ser, por su corporeidad está sujeta a espacio y al tiempo, es finita, pero le es esencial realizarse en el horizonte ilimitado y absoluto del ser. Es decir, que el espíritu en la ejecución de sus operaciones permanece siempre finito, pero en la trascendencia apunta a la infinitud; dicho de manera mounieriana el hombre es un “espíritu encarnado”.

⁶⁴ Scheler, M., *Muerte y supervivencia*, op. cit., p.66

No deja de parecer contradictorio que la existencia humana entendida como forma de ser, cómo presencia que apunta, desde la perspectiva de nuestros autores hacia lo infinito, se realice finitamente. Lo anterior permite advertir el dramatismo de la existencia. M. Heidegger afirma que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte y que ésta es la posibilidad más personal, la más auténtica y la más absurda, presente en cada momento de la vida. Para J. P. Sartre es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos.⁶⁵ En este sentido, la "angustia" es el signo del sentimiento auténtico de la condición humana.

M. Scheler, E. Mounier y J. Xirau se ubican en una perspectiva opuesta al pesimismo ontológico de Heidegger y de Sartre al cual consideran expresión extrema de alienación al afirmar la finitud, la muerte, la nada como única posibilidad. En estos existencialismos la contingencia de la existencia toma la forma de absurdo total. Desde la perspectiva de este trabajo no se trata de minimizar la posibilidad de la muerte y la gravedad de la existencia, pero sí plantear la posibilidad de desarrollar una filosofía de la esperanza frente a la desesperanza.

Dice E. Mounier en *La esperanza de los desesperados* que una vida que se concibe a sí misma como desprovista de significado y de finalidad debe primero expresar por qué no termina en el suicidio. Piensa en el para qué vivir si es para nada. Afirma nuestro filósofo que aquí se manifiesta una paradoja de este pesimismo, al querer asegurar la voluntad de vivir en una vida absurda, al querer reanimar el valor en una vida sin valores y, al mismo tiempo, postular un vivir de cierta manera, de un modo auténtico.⁶⁶ Esta afirmación los convierte, según E. Mounier, en exploradores de lo desconocido, en su intento por darle un sentido al sinsentido mediante la búsqueda de una esperanza terrestre, la de no perder su única vida, tan preciosa y tan mortal. Lo anterior significa que la trascendencia del hombre sólo se mantiene por la voluntad de los individuos y sólo la transmiten aquéllos que, en sí mismos, han comprendido la necesidad de dirigir la propia vida hacia algo valioso que enigmáticamente se les manifiesta. Esta voluntad expresa la necesidad humana de ordenarse en función de lo que él reconoce como su porción divina.⁶⁷

⁶⁵ Para E. Mounier, "el absurdo no se refuta, pero puede rechazarse. Y se rechaza razonablemente. Es absurdo que todo sea absurdo. O en términos pascalianos, es incomprendible que todo sea incomprendible." (Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, op. cit., p.125)

⁶⁶ Cfr. Mounier, *La esperanza de los desesperados*, Editorial Tempo Nuevo, S. A., 1971, p. 26

⁶⁷ *Ibid.*, p. 60

Frente a M. Heidegger y frente a J.P. Sartre, E. Mounier considera que es posible rechazar el nihilismo y la condición absurda de la existencia. El querer afirmar la voluntad de vivir en una vida absurda, el querer reanimar el valor en una vida sin valores significa ya dar un sentido, una dirección, un *telos* por desconocido que éste sea. Lo anterior adquiere carácter de revelación que se manifiesta a la luz de destellos momentáneos; es la revelación de un misterio que no entrega su secreto, sino solamente su presencia.⁶⁸

Frente a la situación límite de la muerte, en E. Mounier la angustia existencial adquiere un signo positivo; denota el aspecto íntimo de este combate puesto continuamente en cuestión por ser aquello que se presenta como inabordable. Esta situación no invita a la parada, sino que apuesta por una filosofía de la esperanza más que por una filosofía de la desesperación. Apostar por la vida y por la abundancia de ser es la verdadera filosofía.⁶⁹

E. Mounier incorpora en su filosofía el análisis de G. Marcel quien distingue entre misterio y problema. El misterio es el problema en que me encuentro comprometido. Lo expresa de la siguiente manera:

“yo que me interrogo...no puedo colocarme realmente fuera o frente a él (no lo puedo objetivar racionalmente); estoy comprometido en ese encuentro, dependo de él, en cierta manera estoy en su interior, él me envuelve y me comprende –aunque yo no lo comprenda.”⁷⁰

En este sentido la filosofía empieza por una conversión hacia otro modo de ver, de plantear el misterio a través del silencio y del recogimiento. El salto ontológico que señala E. Mounier toma significaciones opuestas en las dos tradiciones existencialistas. El recogimiento filosófico marceliano, que es condición de posibilidad para poder asumirse como ser espiritual, permite aprehendernos en el ser y advertir que mi ser no es mi vida, sino que soy más que ella.

Para E. Mounier en el existencialismo cristiano la contingencia tiene su raíz en el acto creador amoroso, por lo que la inquietud existencial frente a la muerte, en lugar de convertirse en algo debilitador del espíritu, denota el carácter íntimo de este combate por sobrevivir puesto constantemente en cuestión. La vida expuesta del ser espiritual encarnado

⁶⁸ Ibid, p. 63, cita Malraux, *Les Noyers d'Altenburg*, p. 108 y *Le Musée Imaginaire*, p. 142ss.

⁶⁹ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, op. cit., p. 110

⁷⁰ Marcel, G., *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Trad. J.L. Cañas, Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 1987, p. 36

es contemplada desde este filósofo con un "optimismo trágico", esperanza y esfuerzo arduo, lo cual conlleva la afirmación de que la dicha, la coherencia, la armonía como forma de una existencia reconciliada no se logra más que en el combate, que es lo que lo convierte en hombre; su ser auténtico se le impone como una aspiración y un deber. La fórmula de la Grecia antigua sé lo que eres, adquiere la plenitud de su sentido en la trascendencia."⁷¹

Desde otra aproximación, P. Landsberg, cuyo pensamiento influyó en las filosofías de E. Mounier y de J. Xirau, da un paso adelante en su aproximación fenomenológica, al afirmar que el planteamiento del problema de la supervivencia tiene su origen en la transformación de un ser vivo en persona. Esto significa haber asumido la responsabilidad de la propia existencia y la 'trascendencia' como tarea plena de sentido, dirección y valor.

"El problema específicamente humano de la muerte se plantea por el acontecimiento de la transformación de un ser vivo en persona, es decir, como una existencia que se constituye ella misma. La apropiación espiritual de la muerte es una tarea decisiva para la persona humana que, en su esencia propia, no es existencia orientada a la muerte sino a la supervivencia, a la realización de sí misma y a la eternidad. La angustia por la muerte sería incomprensible si la estructura fundamental de nuestro ser no contuviera el postulado existencial de un más allá."⁷²

Lo anterior revela para él que la muerte y la nada se oponen a nuestra esencia espiritual. El modo de ser humano tiene necesidad de supervivencia, pues el ser es permanencia. Esta necesidad, dirá P. L. Landsberg, atestigua la estructura ontológica fundamental de la esperanza.⁷³

En este sentido la "esperanza" constituye también un existenciario, una estructura originaria del hombre que funda su actualización permanente y progresiva en la supervivencia.

⁷¹ Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., p. 66

⁷² Landsberg, P-L, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 48. De manera análoga, E. Nicol expresa que "Lo verdaderamente absoluto en el ente no es tanto su actualidad, cuanto la presencia en él del ser." (Nicol, E., *Ideas de vario linaje*, "Fenomenología y dialéctica", op. cit., p. 101)

⁷³ *Ibidem*

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO 2

PERSONA

"Como atestiguan Moisés y Timeo, cuando Dio hubo creado todas las cosas, acabó por pensar en moldear el hombre. Pero no le quedaba forma para una nueva criatura ni sustancia de qué dotarle, ni espacio que pudiera ocupar como dominador del Universo. El Universo había sido llenado y todo estaba dividido en órdenes de altura, anchura y profundidad. Pero Dios no sería el Padre Supremo si hubiese carecido de poder para hacer su última criatura; no sería la sabiduría Eterna, si, por perplejidad, hubiese vacilado respecto a algo que había de crearse; y no sería Amor Misericordioso si la criatura que había de ensalzar ante las otras su bondad divina hubiera de carecer de ella. Y así, el Señor Supremo resolvió que la criatura a la que no debía dar nada en especial, participaría de todo lo que se había dado a las demás criaturas. Así trajo al hombre a este mundo como criatura de forma incierta, le colocó en medio de él y le dijo: "No te he dado, Adán, morada fija, ni forma propia, ni función especial, para que puedas escoger tú mismo morada, forma y función, y aquello que escojas será tuyo. He dotado a todas las demás criaturas de una naturaleza definida y las he confinado por ello dentro de ciertos límites. Tú no estás confinado dentro de ninguno; te los crearás a ti mismo según te plazca, bajo la dirección de lo que he colocado en ti. Te he colocado en medio del mundo para que puedas mirar fácilmente a tu alrededor todo lo que ha sido creado. No te hecho celestial ni terreno, mortal ni inmortal, de manera que puedas tú, como tu propio modelador y creador, moldearte como quieras. Puedes degenerar convirtiéndote en un bruto irracional o elevar tu especie a la alturas de los seres celestiales, de acuerdo a tus deseos."

Pico de la Mirandola, *De Hominis Dignitate*

2.1 Introducción. Ubicación panorámica del tema

El primer capítulo ha permitido realizar una aproximación fenomenológica del hombre. Esta información nos ha puesto en la posibilidad de poder aprehender algunas notas características o esenciales que en él se manifiestan y que denotan un peculiar modo de ser, el modo de ser que nos permitirá denominarlo persona.

Surgen las preguntas; ¿qué es persona, qué es el personalismo como filosofía, cuáles son sus circunstancias históricas y cuáles sus antecedentes filosóficos?

Entre algunos de los precursores del personalismo podemos señalar a E. Kant (1724-1804), S. Kierkegaard (1813-1855) y al espiritualismo francés.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* dice Kant que el ser humano, por ser racional, existe como fin en sí mismo y se constituye como fin de todas las acciones. Por esta razón no debe ser considerado como un medio para obtener un fin. Lo expresa de la siguiente manera:

“Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen sólo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por eso se llaman cosas; pero los seres racionales llámense personas, porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio...”⁷⁴

Lo anterior significa que toda persona por el hecho de ser persona tiene un valor y una dignidad en sí mismo.

En el mismo orden de ideas, E. Kant resumió la misión de la filosofía en las posibles respuestas que pueden darse a las cuatro cuestiones últimas: ¿qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar y qué es el hombre? Las tres primeras cuestiones se refieren a la última. Podemos decir entonces que para él la finalidad última de la filosofía es que el hombre se conozca; que el tema de reflexión supremo de la filosofía es la persona humana.

Otro precursor del personalismo es Sören Kierkegaard. En contraposición a Hegel (1770-1831) se convirtió en el profeta del individuo concreto y de la existencia individual.⁷⁵ Considera que cada hombre posee algo único e irrepetible que lo convierte en un valor singular; esta característica lo coloca por encima de cualquier tipo de idea general (estado, raza o nación). Su postura puede sintetizarse en lo siguiente: un sistema lógico es posible; un sistema existencial es imposible. En este sentido, libertad y responsabilidad son

⁷⁴ Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1967, pp.82-83. En la ética kantiana la persona es comprendida como persona-razón, como sujeto lógico de una actividad racional. Para M. Scheler la persona no puede ser sólo un sujeto de actos racionales, lógicos. Un ente que sólo realizara actos racionales sería un sujeto lógico pero no una persona.

⁷⁵ Como Hegel pretendía incluir la realidad entera en un sistema absoluto, S. Kierkegaard busca una base extrasistemática en dirección existencial. La existencia corresponde a lo individual. Hace referencia al “Individuo” como base suficiente para poder construir una filosofía de la vida y del mundo.

fundamentales para entender lo que el individuo es para él. Estas características le permitirán asumirse como un centro personal y evitarán que pueda ser masificado. El individuo kierkegaardiano se encuentra por encima de cualquier colectivismo.

Para S. Kierkegaard el "Individuo" es la categoría que expresa lo único de la existencia humana, sus acciones humanas y su libertad; es el hombre transfigurado en su relación con Dios. Sólo en esa relación el hombre puede tomar conciencia de sus auténticas posibilidades, y fortalecerse en sus expectativas y en su desarrollo. Pone en evidencia la raíz cristiana de la primacía del individuo al afirmar que Cristo, al encarnarse, introduce de modo definitivo el valor absoluto de cada persona.⁷⁶

Este filósofo introduce dos temas fundamentales que influirán en el personalismo: la dimensión religiosa y la relación personal del sujeto individual con el Tú divino y con los demás. Al respecto dice J. Collins:

"El amor al prójimo es la expresión dinámica de la igualdad entre los hombres, hace que ya no lo trate como un tercer elemento alejado de mí, o simplemente como un medio para mi propia felicidad, sino como un igual -un tú-, a quien tengo que responder con todo lo que es más íntimo y personal en mí. Esta actitud cultiva y revela lo mejor de nuestro yo individual."⁷⁷

Se ha dado el paso de una filosofía interesada por la relación del hombre con las cosas, a una filosofía que se interesa por la relación entre personas libres. La persona se define más por sus relaciones personales que por su relación con los objetos. Esta relación habrá de ser la expresión dinámica de la igualdad en dignidad de todos los hombres; conduce a tratar al otro como un tú a quien se tiene que responder con lo que es más íntimo y personal. Esta actitud de apertura cultiva y revela lo mejor de la persona y constituye el fundamento amoroso de una comunidad verdadera.

S. Kierkegaard insistió en el carácter dramático y angustioso de la vida y en la capacidad del hombre para hacerse a sí mismo. En esta filosofía la elección moral se hace ineludible. Por otro lado, la angustia también manifiesta la fragilidad del ser humano. Esta

⁷⁶ S. Kierkegaard intenta proteger la relación entre el hombre y Dios. Considera que esta relación es libre por ambas partes, y sin ella la vida ética y la religiosa se vuelven imposibles. Piensa que la filosofía hegeliana hiere el meollo de esta relación y, en consecuencia, hiere también la estructura de la existencia humana. En Hegel el sistema toma el lugar de la deliberación de la conciencia.

⁷⁷ Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, F.C.E., México, 1970, p. 216. Hace referencia al texto de Kierkegaard, *Los hechos del amor*, en los que medita por qué el amor no busca su propio interés.

angustia es signo de su precariedad existencial, por lo que el existente ha de hacerse y rehacerse; en este sentido la existencia es una conquista. Para S. Kierkegaard la angustia es signo de libertad que manifiesta la perfección humana; su existencia humana sólo se puede evocar en términos de surgimiento;⁷⁸ ésta brindará fundamentalmente la oportunidad de purificar a los individuos.

Al afirmar S. Kierkegaard que el ser humano se encuentra solo frente a sus decisiones, mismas que determinan su destino individual e irrepetible en cada uno, abre la puerta a los existencialismos. Todo existencialismo es una filosofía del hombre, y éste hombre es el resultado de las decisiones de su libertad. E. Mounier apoya lo anterior al afirmar:

“La vocación de la libertad implica, a juicio de S. Kierkegaard, antinomias definitivas y desgarramientos perpetuos: el hombre sólo puede rechazarlas renegando de su situación fundamental.”⁷⁹

Otro punto que se deriva de esta concepción dramática de la existencia es el tema de la impotencia de la razón en íntima relación con la verdad eterna. Para S. Kierkegaard la paradoja se produce en tanto que la verdad eterna se pone en relación con un ser existente, finito. Esta verdad lo envuelve y lo rebasa absolutamente. Lo expresa de esta manera:

“No es que la verdad eterna, esencial, sea por sí misma paradójica. Sólo lo es en tanto que está en relación con un ser existente.”⁸⁰

Un tercer antecedente filosófico del personalismo se encuentra en el espiritualismo francés. Esta corriente se centró en los siguientes puntos: la relación entre el yo y Dios, la idea de destino y la vocación espiritual de la existencia humana. Algunos representantes son R. Le Senne (1882-1954), L. Lavelle (1883-1951) o N. Berdiaev (1874-1948).⁸¹

Estos autores privilegiaron la dimensión espiritual de la existencia y descuidaron, según E. Mounier, la dimensión corpórea. Por esta razón aclarará que el personalismo no es un espiritualismo, sino que por ser una filosofía de la existencia, éste se encuentra

⁷⁸Cfr. Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, op. cit., p. 99

⁷⁹Ibid, p. 105

⁸⁰ Ibid, p. 107, cita Kierkegaard, *Post-Scriptum*, Ed. Gallimard, p. 135

⁸¹ Cfr. Burgos, J.M., *El personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000, pp. 35-36

comprometido activamente con todos los ámbitos de la existencia. Afirmará enfáticamente que el personalismo capta cualquier problema humano en toda su amplitud material y espiritual.⁸²

2.2 Origen del término *persona*

El término latino *persona* fue creado por Tertuliano de Cartago (¿155-222?) al verter la palabra *prosopon* al latín. Es un término polémico y ambiguo desde su origen. Algunos consideran que se deriva de la palabra griega *prosopon* que era la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro. Esta máscara podía designar cualquier realidad concreta. Podía designar a un hombre o a un árbol. A veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono*, sonar a través de algo. Los actores hacían resonar la voz a través de un orificio de la máscara. Boecio apoya estas hipótesis al escribir:

“El nombre de persona parece haberse tomado de aquellas personas que en las comedias y tragedias representaban hombres; persona viene de *personar*, porque debido a la concavidad, necesariamente se hacía más intenso el sonido. Los griegos llamaron a estas personas *prosopa*, ya que se ponen encima de la cara y delante de los ojos para ocultar el rostro.”⁸³

La noción de persona en el mundo heleno fue pobre por las condiciones y estructuras sociales. Se hacían diferencias entre los derechos de los hombres. Había también una política racial encaminada a mejorar la calidad de los ciudadanos y del estado, con la consecuente educación de los mejores y la exclusión de los esclavos, de los trabajadores manuales y de los comerciantes. En este sentido en su idea de hombre no se consideraba que fuera importante la realización de todo individuo singular concreto. Sócrates es la excepción. En él encontramos ya un profundo sentido de la dignidad humana.

⁸² Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 43. Refiriéndose a la crisis del 1929 dice: “nos parecía que espiritualistas y materialistas incurrieran en el mismo error moderno: aquél que, siguiendo un cartesianismo...separa arbitrariamente el “cuerpo” del “alma”, el pensamiento y la acción, el *homo faber* y el *homo sapiens*. Nosotros, por nuestra parte afirmábamos: La crisis es a la vez una crisis económica y una crisis espiritual, una crisis de las estructuras y una crisis del hombre..... la revolución moral será económica o no será. La revolución económica será moral o no será nada.” (Mounier, E., *¿Qué es el personalismo*, O,III, Sigüeme, Salamanca, 1990, p.199)

⁸³ Moreno Villa, M., *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 16. Cita Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3, PL 64, col. 1344.

En el imperio romano este vocablo fue usado en sentido jurídico significando el "sujeto legal"; la *persona* era el ciudadano de la *polis* o la *civitas*, sujeto de derechos y de deberes, en contraposición con las mujeres y los esclavos, quienes no eran tenidos por tales. Cicerón (106-43a.C.) define a la persona de la siguiente manera:

"individuo libre de la ciudad, propietario de sí mismo y que puede ser interlocutor de los demás."⁸⁴

El contenido o significado del término persona, a diferencia de los griegos que podía referirse a cualquier objeto representado a través de la máscara, ahora es sólo aplicable a un sujeto personal cargado de una dignidad constitutiva como ciudadano de la *civitas*.

El cristianismo concentrará la atención sobre el universo personal como preocupación clave en su pensamiento. Considera al hombre como un ser dotado de destino eterno, individual e intransferible, dotado de una intimidad y una libertad que le permiten dar sentido a sí mismo, al mundo, y también la posibilidad de construir la historia junto con otros hombres.

Sin embargo, la noción de persona no se desarrolla primariamente desde el ser personal humano, sino desde el divino, por lo que su origen no está en el campo filosófico sino en el teológico, y concretamente en las discusiones cristológicas y trinitarias de los primeros siglos. Fueron S. Agustín y los Padres griegos quienes, partiendo de su visión de la persona divina, acomodaron la noción de persona humana al lenguaje de la filosofía griega, ajena a esa realidad.

La doctrina cristiana sobre Dios afirma su unicidad y su trinidad, es decir, tres personas distintas y un solo Dios. Debido a los debates sobre el misterio de la Trinidad, los teólogos se ocuparon por la distinción entre naturaleza o esencia y sujeto o persona. En esta reflexión se intenta distinguir en Dios la sustancia o esencia de lo que en Dios es relativo. S. Agustín⁸⁵ (354-430) sostendrá que lo que es relativo (relación) en Dios no es accidente. Descubre una nueva realidad ontológica que no existía en filosofía: lo relativo 'no

⁸⁴ Ibid, p. 19, cita Cicerón, *Offic.* 1,30

⁸⁵ Cfr. Arias R., M., *El Dios de nuestra fe*, CELAM, México, 1991, p. 301. S. Agustín entiende por naturaleza, sustancia o esencia todo lo que existe. Sólo hay dos posibilidades de ser: como creador o como creatura. Lo que diferencia a una de otra es la inmutabilidad, la espiritualidad, la infinitud, el ser simple.

accidental, no contingente', es decir, lo 'relativo sustancial'. S. Agustín crea la teología de las relaciones. Lo anterior se puede expresar de la siguiente manera:

"Todo lo que se dice en Dios según la sustancia se puede decir de cada persona y en singular. Todo lo que se dice de Dios relativo, se dice de las personas. Esto sólo indica distinción, no aumento o disminución."⁸⁶

Esto significa que lo que Dios es -la naturaleza divina- se realiza en tres sujetos distintos, sin que por ello se multiplique esa naturaleza que sigue siendo única:

Por otro lado lo que constituye a las Personas divinas, lo que hace que Dios sea Padre, Hijo y Espíritu, no es la naturaleza que en ellos es común y única, sino la relación. Las personas divinas se constituyen eternamente en la comunión y en la comunicación total de ellas mismas.

"Dios no es sólo *logos*, la idea pura e intransitiva; es *dia-logos*, capacidad infinita de apertura comunicativa."⁸⁷

San Agustín fue uno de los primeros autores que aplicó la noción de persona al ser humano. Para él la persona es originariamente ser-hacia, comunicación; desde el otro polo es interioridad, recogimiento, intimidad. La idea de intimidad se revela como fuerza creadora de la persona y constituye un recinto profundo y misterioso donde Dios puede revelarse.

Con el cristianismo, dirá J. Xirau, se introduce en el ámbito de la filosofía la realidad de la vida interior y su extraordinaria riqueza.⁸⁸ El hombre es persona precisamente porque el Dios que le crea a su imagen y semejanza, y con quien se relaciona, es persona en relación.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 303

⁸⁷ Ruiz de la Peña, J.L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 156. En la tradición agustiniana que busca definir a Dios por el amor, la reflexión sobre la frase 'Dios es amor' dirige hacia la comprensión trinitaria de Dios. Esta reflexión es recogida y profundizada por Ricardo de San Víctor en su libro *De trinitate*. El amor supone un amante, un amado y el amor, pluralidad y alteridad. Esta noción ilumina la comprensión de un yo personal que se logra como tal entregándose, comunicándose, donándose, amando. En este sentido la relación amorosa constituye una realidad fundamental en las personas divinas. Cfr. Arias R., M., *El dios de nuestra fe*, op. cit., pp. 286-344. Cita a S. Agustín, *De Trinitate*, VIII, 10, 14. S. Agustín, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.

⁸⁸ Cfr. Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., pp. 80-81

Otra cuestión debatida entre los teólogos, que atañe a nuestra investigación como tema introductorio, fue la doctrina cristológica de la encarnación. En este debate se proponían aclarar la relación entre la naturaleza divina y humana en la persona de Cristo. Por la encarnación se realizaba la entrada de Dios en la historia de los hombres y a toda su creación. Esto significa para los cristianos que Cristo tiene una doble naturaleza, la divina y la humana, y que es una sola persona.

“La idea de persona podía religar en Cristo lo humano y lo divino, a la vez que distinguir entre ellos.”⁸⁹

Para el cristiano, en Jesucristo se realiza de manera perfecta el concepto de hombre. La antropología cristiana recibe en Jesús el modelo absoluto de persona.⁹⁰ Su encarnación ofrece una garantía de significado, de dignidad y de valor a toda la realidad natural y, en especial, al hombre.

Sin embargo, uno de los autores que durante más tiempo influyeron en la historia de la filosofía, en el concepto tradicional de persona, fue Boecio, quien basa su definición sobre conceptos aristotélicos. La definió como “Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.”⁹¹ Con el término sustancia la metafísica griega recupera el primer plano y el papel que tenía la relación en las personas divinas se silencia, aumentando la sensación de autosuficiencia y de incomunicabilidad. En esta definición la naturaleza humana se caracteriza por la racionalidad.

El olvido de la dimensión relacional habrá de desembocar en el solipsismo cartesiano de la modernidad donde la dimensión corpórea será la gran ausente. El sujeto que piensa se percibe des-relacionado con su mundo circundante.

Cabe recordar que en el contexto agustiniano des-relacionado equivale a impersonal.

⁸⁹ Ferrater Mora, F., *Diccionario*, op. cit., p.2551. “Supuesto que Jesús es perfecto Dios (Nicea) y perfecto hombre (Constantinopla) y supuesto que entre Dios y hombre se da en Jesús tan plena unidad que son “uno y el mismo” (Efeso), ... En él ... cabe decir que: a) Dios es capaz de ser pensado totalmente en el hombre, sin perder nada de sí.... b) El hombre es capaz de ser pensado como Dios...” (González Faus, J. I., *La humanidad nueva*, Sal Terrae, España, 1984, p. 413 y 435).

⁹⁰ Para E. Mounier en Jesús se concentran y encarnan todos los valores hacia los cuales se aspira en la trascendencia y que dan sentido a la vida personal. Para M. Scheler “Existe tan sólo una materia del deber-ser-ideal (mas ningún deber-ser normativo) que la venida de Jesús trajo a plena luz; esa materia es Él mismo.” (Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 317).

⁹¹ Abbagnano, N., op. cit., p. 910

D. Hume verá la conciencia humana como haz o colección de percepciones cuando dice "Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu..."⁹² En este sentido 'persona' deja de ser una categoría ontológica para ser reducida a dato psicológico. Avanzando en este proceso histórico, el idealismo sacrificará el yo singular al Espíritu Absoluto,⁹³ y lo específico humano quedó oscurecido. En oposición a la comprensión hegeliana de la totalidad que pierde al existente concreto, la filosofía de S. Kierkegaard hará una defensa de la existencia individual.

Comienza a darse el paso de una interpretación sustancialista, impersonal, conceptual para entender ahora a la persona como un centro dinámico de actos diversos (quiere, siente, conoce, piensa, ama, odia, prefiere, recuerda) y a estructurarse filosofías de la persona alrededor de nuevas categorías que describen, o intentan describir, su realidad en toda su complejidad. Este nuevo enfoque da gran importancia a la actividad humana emocional y volitiva, en igual o mayor grado que a la actividad racional.

Para algunos la filosofía empezará por una conversión al silencio, al recogimiento, a la profundidad, lo que significará una lucha sin término contra la recaída de la persona en el mundo objetual. Se busca reconocer y rescatar a la persona como "sujeto" y "objetivo" y ya no como "objeto" primordial de reflexión. La persona será entonces, más que un concepto deducido de una metafísica, un hecho que debe vivenciarse, desarrollarse y continuarse.⁹⁴

2.3 La persona en Max Scheler

La intencionalidad está a la base del concepto scheleriano de persona. Para él la persona es 'conciencia de'. Esto significa que el objeto no puede ser concebido fuera de la relación de conciencia, y el sujeto depende también del objeto. La relación de conciencia necesita de ambos y se halla constituida por su correlación *a priori*.⁹⁵ Para hablar de persona es necesario la reunión de los siguientes elementos: conciencia cognoscitiva, volitiva, sentimental, percepción interior y exterior, una pluralidad de conciencias, dice J.

⁹² Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tomo I, Ediciones Gernika, México, D. F., 1992, p. 327

⁹³ Cfr. Ruiz de la Peña, J.L., op. cit., p. 161

⁹⁴ Cfr. Vela López, F., op. cit., p. 138, cita a Lurol, G., *Mounier et Maritain*, en *Esprit*, 12, p.781

⁹⁵ Véase notas de pie de página 22, 37 y 103

Xirau. Esto significa que la persona realiza intencionalmente una multitud de actos todos diferentes, tales como la percepción interior, exterior, conciencia de cuerpo, querer y no querer, pensar, sentir, amar, odiar, preferir, juzgar, representar, recordar, etc. y únicamente en tanto que somos conscientes de nuestra identidad de personas nos advertimos como realizadoras de todos esos actos. Por esta razón un ser de razón que sólo participara del saber conceptual sería un sujeto lógico que realiza actos de razón pero no es persona y no estaría ejerciendo sus múltiples posibilidades.

M. Scheler define a la persona de la siguiente manera:

“la persona no es un vacío punto de partida, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza el modo de ser pleno y adecuado de un acto sino sólo una esencia abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencias abstractas para pasar a ser esencias concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona...”⁹⁶

Cuando Scheler niega que la persona sea un vacío punto de partida rechaza una concepción abstracta de la misma. La abstracción significaría que la persona tiene una esencia idéntica y universal en todos los hombres. Para este filósofo una fórmula universal despersonaliza y uniforma los actos de las personas concretas. Por el contrario, para M. Scheler todo acto pertenece a una persona individual y ésta sólo es, se vivencia y realiza su existencia como ente que ejecuta actos singulares, originales. En cualquier acto concreto está toda la persona y también ésta varía en cada acto sin que se agote en cada uno. La persona es sus actos. El concepto de variación en Scheler significa un ‘tomarse otro’ cualitativo al afirmarse la posibilidad de autoconstruirse a través de actos personales y responsables. Se perfila desde aquí la persona moral, singular e irrepitable. Podemos afirmar con J. Lacroix que en el menor de cada acto personal está contenida la posibilidad de transfiguración de toda una vida.⁹⁷

M. Scheler también niega una interpretación actualista de la persona que afirma que todo ser se resuelve en un puro devenir y acontecer. Para él la persona no es un mero conglomerado de actos. La persona es el ser concreto que funda, realiza y encarna todos los actos. En esto radica el modo exclusivo de darse el ser personal en la realización de sus

⁹⁶ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 514

⁹⁷ Lacroix, J., *Amor y persona*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 119

actos. Los actos sustraídos de la persona, o la persona sustraída de sus actos son meras abstracciones. Esto conlleva la imposibilidad de que alguien pueda repetir objetivamente el acto de otro. La persona viviendo en cada uno de sus actos los impregna a todos con su peculiaridad; esto la distingue del mismo acto de cada persona. Sólo por abstracción es posible hablar de vivencias como elementos sueltos.

Desde esta perspectiva el acto personal se relaciona estrechamente con el mundo interior de la persona captada en toda su riqueza y dinamismo expresivo, y también con el mundo exterior⁹⁸ al estar comprometida existencialmente en cada acto. Parafraseando a E. Mounier es posible decir que la persona es un ser que se prueba por sus compromisos.⁹⁹

Por lo anterior M. Scheler comprende prioritariamente a la persona y a su mundo interior en un amplio proceso de autorrealización, lo cual impide y permite superar la atomización del obrar personal y la cosificación (objetivación) de la persona misma.

La persona es la única forma de existencia del espíritu. Por esta razón no es posible pretender buscar una causalidad de los actos de la persona por ser esencialmente libres. Dice Scheler que aún teniendo el conocimiento idealmente más perfecto de las disposiciones innatas y adquiridas de un hombre y los efectos del mundo exterior sobre él, el obrar de uno y otro será siempre distinto según sea distinta la persona. En este sentido esencia no tiene nada que ver con generalidad. Cada acto no podrá captarse plena y adecuadamente sin la intención de la persona lo cual confirma lo insustituible e irrepetible de cada uno. Esto adquiere relevancia al hablar de la persona en las conexiones éticas.

Es así que todo acto personal y la persona misma trascienden el objeto de la psicología, pues la objetivación de los actos que constituye su interés, por ser del orden científico, tendrá pretensiones de universalidad. Además la psicología no tiene que ver con las relaciones aprióricas de la estructura de esos actos. Queda como un problema autónomo la conexión de sentido de los actos espirituales y sus contenidos. La esencia individual de valor de cada acto y de ella misma no son accesibles a ninguna forma de observación.

Sin embargo, la psicología como ciencia de hechos accesibles a la observación, descripción y clasificación ha contribuido para una comprensión más integral del ser humano, al aportar con sus investigaciones los medios para una mayor salud y armonía

⁹⁸ Designamos mundo al correlato objetivo de la persona; es el mundo de la persona.

⁹⁹ Cfr. Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 33

psíquicas. Sin embargo esto no significa que con esto se hayan explorado todas sus posibilidades, pues la persona no es algo que pueda ser descubierto en el análisis. A este respecto E. Mounier afirma que aunque la psicología contemporánea haya explorado en profundidad las regiones del inconsciente, se ha olvidado de lo que podrían denominarse los abismos superiores del hombre que le permiten trascender en un dinamismo o movimiento infinito hacia un ser más cualitativo.¹⁰⁰ Dicho de otro modo, el ser personal es un ser que, por su continua autocreación mediante la realización de actos valiosos precedidos por el amor, está hecho para sobrepasarse; siempre aparecerá en su descripción un *plus* que excede a una explicación meramente científica. E. Levinás corroborará la idea al decir que:

“El ser humano admite sin duda el ser tratado como objeto y se abandona al saber en la verdad de la percepción y a la luz de las ciencias humanas. Pero tratado como objeto, el hombre es también maltratado y no es reconocido.”¹⁰¹

Para M. Scheler sólo se puede aprehender a la persona en el convivir mismo. A este modo de aprehender lo denomina ‘comprender’ en el sentido de co-realizar, compadecer, co-sentir las manifestaciones vitales y espirituales de otra persona y de sí misma. La ‘comprensión’ es una categoría del ‘sentir intencional’ y se opone a una concepción definitoria y objetivante de las vivencias. Supone el descubrimiento de la intimidad de los demás, la identificación comprensiva mediante el descubrimiento de su esencia individual de valor. Por la ‘comprensión’ surge entonces un lazo de sentido y no de causalidad que hace posible el surgimiento de una relación plenamente personal.¹⁰²

Este ámbito de comprensión, de percepción emotiva (originaria) pone de manifiesto el valor de la persona, a la persona en tanto que valiosa, y nos introduce en la tarea de tratar de determinar qué sean los valores. En M. Scheler éstos ocupan un lugar central para la comprensión de la persona y su autorrealización, donde el amor comprensivo es el gran constructor, como se verá.

¹⁰⁰ Supone superación, proyecto, elevación, movimiento con significado. La certidumbre de trascendencia se muestra en la plenitud de la vida personal como experiencia de vida. Véase Tesis, *Trascendencia en E. Mounier*, inciso 1.4.3

¹⁰¹ Levinás, E., *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997, p. 16

¹⁰² Cfr. Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 622

Uná fenomenología de la vida emocional permitirá afirmar a M. Scheler que el *a priori* intencional emotivo¹⁰³ tiene como polo opuesto al valor; esto significa haber realizado una aproximación al mundo en tanto que valioso y brindará la posibilidad de fundar la objetividad de los valores. La conducta moral que supone ya a una persona se encuentra en el conocimiento intuitivo (intencional) del valor.

2.3.1 Persona y valores en Max Scheler

M. Scheler concede a la actividad humana emocional y volitiva un lugar prioritario en su concepción de persona. En el sentir intencional el amar y el odiar forman el estrato superior de ella. El amor es el auténtico descubridor de valores.

La persona se realiza mediante el descubrimiento y la realización de actos intencionales. Esto nos permite apreciar en ella un dinamismo en el cual, si la meta o la dirección no están previamente fijadas, conlleva el riesgo de que el individuo pueda degenerar en procesos impersonales o de deshumanización. La apertura esencial de la persona al mundo de los valores le permite encontrar pautas para su realización.¹⁰⁴

Para él, la conducta moral se funda sobre el amor y el odio que son los actos *a priori* de conocimiento, en los cuales experimenta el espíritu una ampliación o una restricción de la esfera de valores. El odio realiza una función encubridora en la aprehensión de valores. En cambio la función primordial del amor representa un movimiento hacia nuevos y más altos valores. La forma más radical de renovación y

¹⁰³ Lo dado *a priori* es un contenido intuitivo, no planeado previamente, ni construido por el pensar. Son los hechos puros de la intuición. Todo lo que es dado *a priori* descansa sobre la experiencia. (Cfr. Scheler, *Ética*, op. cit., p. 107). En Scheler este *a priori* emotivo que otorga la posibilidad de aprehender valores se funda en el sentir intencional.

¹⁰⁴ M. Scheler habla de una objetividad de los valores. Esto significa que las conexiones entre las esencias son dadas *a priori* y no son producidas. Los valores reciben su objetividad en la Ética por la cooperación de morales diferentes en la historia. La Ética absoluta exige la diversidad de valores y el perspectivismo emocional. La diferencia histórica de valores y de jerarquías lleva a un pluralismo legítimo y necesario según sea la plenitud de la revelación moral. Sin embargo en esta relatividad no hay por qué asumir un relativismo de los valores. Dice Scheler que la relación entre universalismo e individualismo de valores surge de la posibilidad de conocer valores y relaciones individuales sin olvidar los valores de validez general en el tiempo. Es decir, que sólo mediante la visión de conjunto de aquellos valores dotados de validez general y los valores históricos concretos, de situación, podrá obtenerse una visión duradera de lo bueno en sí. (Cfr. Scheler, *Ética*, op. cit., p. 416)

desarrollo de la persona se encuentra en el descubrimiento y realización de valores de persona.

Sobre ese conocimiento (intuitivo) del valor se funda el querer moral dando origen de la conducta ética. Sin embargo, para M. Scheler ningún hombre se hace bueno por el conocimiento de la ética sino por el conocimiento intuitivo de los valores. La intuición de los valores que posibilita la vida moral no es un problema intelectual sino de sensibilidad (originaria), y, a diferencia de Kant, afirma que la realizabilidad de los valores más que a un acto voluntario corresponden y están en relación con el sentir intencional, con la emocionalidad y con un *ordo amoris* subjetivo. Lo anterior no implica prescindir en un momento posterior del acto voluntario, sino que lo asume también como elemento esencial del acto personal.

Para M. Scheler la buena dirección de la voluntad de la persona supone la superabundancia de sentimientos positivos, es decir, una superabundancia del espíritu y no un estado de insuficiencia física o necesidades de orden material.¹⁰⁵ Para él toda realización de actos de valor positivo van acompañados por un aumento de placer, y toda preferencia de un valor más alto a otro menor aumenta la profundidad del sentimiento positivo. Esto significa que la profundidad de la satisfacción aumenta con la realización del valor más alto y, por el contrario, la insatisfacción aumenta al elegir valores inferiores. De aquí la afirmación de que sólo el hombre feliz pueda obrar bien moralmente. La felicidad es, para él, la raíz y la fuente de la virtud, consecuencia ésta de la íntima bondad esencial de la persona.

Scheler lo expresa de la siguiente manera:

¹⁰⁵ Scheler distingue entre una necesidad meramente utilitaria, donde lo valioso sea aquello que satisface una necesidad, de aquel sentimiento de carencia sobre el cual se monta la tendencia hacia el bien que presupone, además del sentimiento del valor positivo, la convicción de la existencia del mismo; es decir, hay que presuponer la valoración de los bienes. "Antes bien, el sentimiento de carencia supone que el valor positivo de los bienes "que faltan" está dado primeramente en la percepción sentimental, en cuanto que no se trate de un mero ímpetu enteramente desprovisto de dirección..." (Scheler, M., *Ética*, op. cit., p.473) Scheler supone la correspondencia intencional originaria entre necesidad y valor lo cual es coherente con su fenomenología de la vida emocional y del valor. De otro modo sería construir, dice Scheler, la vida productiva de la voluntad, la vida moral y sus bases emocionales desde el punto de vista del "consumidor". Dirá que los bienes de cultura existen debido a una superabundancia libre del espíritu no influenciada por los instintos. "El hombre es ... el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética ... al reprimir y someter los propios impulsos." (Scheler, M., *El puesto del hombre*....., op. cit., p. 72).

"Toda dirección buena de la voluntad tiene su nacimiento en una superabundancia de sentimientos positivos del estrato más profundo entre todos, y toda conducta "mejor" tiene igualmente su fuente en la superabundancia de los sentimientos positivos de un estrato relativamente más profundo."¹⁰⁶

Al hablar de estratos más o menos profundos se encuentra la afirmación implícita en Scheler que en la vida humana se presenta una pluralidad de niveles a partir de los cuales se experimentan las vivencias. Existe un "estar-en-sí" concentrado o "concentración" en el que vivimos en profundidad, modo auténticamente personal. Pero también existe la posibilidad de vivir en la periferia orgánica de nuestro ser, en la exterioridad. Esto da lugar a la teoría de los estratos emocionales que no pueden descubrir valores, sólo los prefieren y los postergan. Los valores son aprehendidos mediante el sentir intencional. Sin embargo, no se excluye que los estados emocionales influyan en especial en los valores morales y en la ética, ya que podemos vivir para el vientre o para el espíritu. En esto, dice Scheler, radica la relatividad del elemento subjetivo del valor.¹⁰⁷

Para comprender mejor a la persona distingue entre valores de persona y valores de cosa, según sea el depositario. Los valores de persona son aquéllos que le pertenecen a ella, tales como su propia esencia individual de valor, los actos de conocimiento, de amor, de odio, de voluntad, los valores de la virtud. Para M. Scheler la virtud es el poder o la capacidad vivida (encarnada) de hacer algo debido; es mucho más que mera disposición, supone también la realización voluntaria del valor. Son valores de cosas aquellos que pertenecen a las cosas valiosas o bienes que pueden ser de orden utilitario, vital (económico) o bienes espirituales o de cultura. Los valores de persona son esencialmente los más altos.

Esta jerarquización dará origen a una escala axiológica donde M. Scheler afirmará que los valores, como esencias, son atemporales en sí mismos e independientes por ello de las contingencias de los actos en que son descubiertos. Lo anterior supone ya el haber realizado una reducción fenomenológica que permite hablar de una eidética ontológica, es decir, hablar de los valores como esencias objetivas cuya existencia ha de ser independiente respecto a todos los bienes, un sistema de valores puros, en tanto que esencias, que se

¹⁰⁶ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 470

¹⁰⁷ Esta estratificación de los sentimientos concuerda con la estratificación de la estructura del hombre: cuerpo, corporeidad, yo y persona (Cfr. Llamblas de A., J., op. cit., p. 156-162).

construye a partir de los bienes particulares, de los objetos en tanto que valiosos. Este filósofo funda sobre estas esencias una teoría de valores, una axiología, su ética como formulación sistemática de aquello que ya ha sido dado en la esfera del conocimiento moral-intuitivo. En esta doctrina scheleriana de los valores se están asumiendo todos los valores realizados históricamente, se refiere e incluye a todas las morales y formas de *ethos* históricos. Para él la ética absoluta habrá de tener una visión de conjunto de todos los valores históricos, concretos, de situación y también de los valores singulares. La diferencia histórica en la jerarquía de valores lleva un pluralismo legítimo y necesario. Esto permite hablar de riqueza, diversidad y abundancia de valores morales de individuos, pueblos y naciones. Para M. Scheler las diferencias históricas no constituye una objeción contra la objetividad de los valores. Para él la ética, como disciplina, no puede agotar los valores morales, y sólo tendrá que ver con los valores y las conexiones de preferencia que poseen validez general.

La referencia a una escala axiológica permitirá establecer pautas de normatividad que exija, sin embargo, la libertad personal. Esto significa que ésta no podrá sustituir nunca la conciencia moral del individuo, cuando la libertad sea asumida como principio positivo y creador y no como principio negativo y disolvente. En este sentido es que M. Scheler puede afirmar que:

“constituye la esencia de la conciencia moral el resultado de mi intuición germinal del bien (extraída de la propia experiencia vital) en cuanto que es ‘bien para mí’.”¹⁰⁸

Toda intuición moral supone ya a la persona, toda ética supone ya a la persona como conciencia moral, supone la adquisición del señorío sobre el cuerpo, un querer, sentir y pensar propios y la conciencia inmediata del poderío de la voluntad. Todo lo valioso moral está ligado a actos personales autónomos y voluntarios.

M. Scheler propone una escala axiológica ideal.¹⁰⁹ En esta escala los valores sensibles (útiles) ocupan el grado inferior. Le siguen los valores de orden vital (sano-

¹⁰⁸ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 440. Una especie de sabiduría y conocimientos personales que provienen de las experiencias de la vida y por las que ésta adquiere sentido (Cfr. Villoro, L., *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, México, D. F., 2000, pp. 226-228)

¹⁰⁹ Dice Frondizi que “La existencia de un orden jerárquico es una incitación permanente a la acción creadora y a la elevación moral. El sentido creador y ascendente de la vida se basa fundamentalmente en la afirmación

fuerte), los espirituales que incluyen lo estético, lo jurídico (justo-injusto), los valores lógicos (intelectuales) y por último los valores religiosos (santidad). Como puede observarse en esta escala no existe una modalidad compuesta por los valores morales que son propiamente aquéllos que van constituyendo o constituyen a la persona. Para Scheler éstos aparecen en los actos que buscan una realización concreta de los valores ideales y sólo los actos individuales de voluntad pueden ser portadores de los valores morales. También los valores morales se originan mediante la realización de los valores inferiores, conformándolos dentro de un marco personalizante que al ser encarnados exigen de la persona su libertad, su responsabilidad y un poder-querer-hacer como libertad de la voluntad:

“... la constitutiva referencia a la realización del sujeto es lo que dota a estos actos de valor moral, pues la realización de uno de esos actos no se limita a pasar por el sujeto, sino que queda en él realizándolo.”¹¹⁰

El modo de ser personal puede traducirse en aquella forma de vida que se va adquiriendo, apropiando, incorporando a lo largo de la existencia mediante la realización de valores desde el momento en que la persona comienza a descubrir la no coincidencia consigo misma; significa haber descubierto una desproporción entre lo que soy y puedo llegar a ser, lo cual constituye la condición de posibilidad del despliegue y de la acción moral.¹¹¹ La persona se encuentra en continua confección definiéndose a través de cada uno de sus actos; ella constituye su más importante tarea. En conclusión, el sujeto realizador o depositario de los valores morales es por esencia un ser personal y los valores morales exigen ser portados por seres personales libres. Esta es la razón por la que, en M. Scheler, los actos no pueden ser abstraídos de la historia positiva de cada uno.¹¹²

del valor positivo frente al valor negativo, y del valor superior frente al inferior.” (Frondizi, R., *¿Qué son los valores?*, F.C.E., México, 1958, p. 21). Para Scheler la referencia a la escala axiológica ideal permite establecer unas pautas de normatividad moral. Un acto es bueno si se dirige a la realización de un valor dado objetivamente como más alto y es malo en caso contrario. No quiere decir que sea mala la realización de un valor perteneciente a una modalidad inferior, sino en el hecho de optar por una modalidad inferior cuando en ese caso concreto entra en conflicto con otra superior.

¹¹⁰ Pintor-Ramos, A., *Scheler*. Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pp. 35-36.

¹¹¹ Cfr. Aranguren, J.L., *Ética*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1981, p. 83.

¹¹² “Para la conciencia moral, tomada en este sentido rige el principio de la libertad de conciencia de modo incondicionado El derecho del individuo moral ... protege ... contra las falsas interpretaciones de simples leyes o costumbres válidas de modo general. Pero con ello, la conciencia y la libertad de conciencia no disuelven la idea de un bueno objetivamente La solución teórica de esta antinomia teórica estriba en que

El personalismo ético de M. Scheler asume la doctrina del destino ético y el principio de solidaridad. Para él la persona se da como miembro de una comunidad de personas, como lo veremos.

2.4 La persona en Emmanuel Mounier. Indefinibilidad del ser personal

Reflexionaremos ahora sobre la persona desde la perspectiva mounieriana. Esto nos permitirá descubrir numerosas similitudes con el pensamiento scheleriano.

Dice E. Mounier que por el peso de la tradición griega se han elaborado categorías pensando principalmente en objetos o animales y se han aplicado al ser humano con ligeras modificaciones. En esta categorización lo humano ha quedado oscurecido al tematizar al hombre como cosa o animal pero con características especiales. Este tipo de conocimiento objetivante, mensurable, asible, verificable es inadecuado para acceder al ámbito de la experiencia humana donde impera la riqueza de la interioridad, y que se expresa a través de sus actos. Persona es precisamente lo que en cada hombre no puede tratarse como objeto. Tratar como objeto a alguien consiste en ignorarlo, utilizarlo, catalogarlo, en disponer de él como si fuera un instrumento.

Dirigirse a él como persona es 'comprenderlo' schelerianamente, es reconocerlo como permanentemente abierto, existencialmente libre, con exigencias similares a las mías y que, como yo, está henchido de esperanzas y deseos; es decir, supone comprender sus actitudes, sus valoraciones y sus acciones. Advertir que cada uno habla, actúa, ama, se relaciona y se compromete a partir de su propia singularidad. Este reconocimiento pleno sólo puede ser resultado del amor personal que quiere la realización del otro como libertad.

Para E. Mounier la persona no es definible ya que sólo los objetos son susceptibles de ser definidos. Considera que las diferentes nociones de persona, en la historia del pensamiento, se han quedado cortas en su empeño al tematizar reductivamente el estatuto

todo ser y vivir, querer y obrar, buenos suponen esencialmente la existencia de la intuición moral misma (mas no una ética), pero la capacitación subjetiva para esa misma intuición supone a su vez el buen ser y vivir." (Scheler, M., *Ética*, op. cit., pp. 438-443). "Es como la síntesis de lo que aportan a la intuición moral la propia actividad individual cognoscitiva y la experiencia moral (bien para mí) el conocimiento acumulado y almacenado por transmisión en la autoridad y la tradición... (valores de validez general) así como la mutua corrección de todas esas fuentes de conocimiento puramente subjetivos...." (Ibid, p. 438)

del ser personal. La razón que da de esta indefinición se encuentra en el hecho de que la persona no puede ser un concepto, sino que es el principio de un dinamismo existencial, complejo y plenificante, que se resiste a ser aprehendido en una fórmula. Participar de la experiencia de libertad como impulso creador de invención perpetua, y que posee la persona como ser espiritual, puede permitirnos el acceso a la misma. Esta experiencia es la que nos impide fijarla en fórmulas rígidas. En este sentido cualquier intento de definición será solamente una aproximación, una idea por referencia.¹¹³

Sin embargo indefinible no quiere decir indecible, por lo que a partir de su indefinición es posible ir descubriendo lo que ella es a partir de la descripción de la vida personal, sus modos y sus caminos.

Para nuestros autores, la existencia personal está fundada en el acto libre que escapa a toda predeterminación. La forma de ser personal sólo se puede describir en términos de surgimiento original a partir de la cual cada uno piensa, vive, actúa; en este sentido, cada persona es para E. Mounier "un centro de reorientación del universo objetivo."¹¹⁴ Esto significa que ser persona es una experiencia decisiva y progresiva propuesta a la libertad de cada uno, lo cual lo pone en el camino y en la tarea de construirse a sí mismo y a la historia, mediante la cooperación de libertades. Para que esto sea posible, dice E. Mounier, es preciso aclarar que la libertad no manifiesta un puro manar sin sentido, sino que está ordenada hacia la realización de valores. Es decir, la libertad de la persona es una libertad situada en el mundo y ante los valores. Al elegir esto o aquello valioso me voy construyendo en la elección. Este compromiso activo con la propia libertad es ruptura contra las fuerzas impersonales, es conquista de un modo personal de ser y es adhesión a los valores que le otorgan finalidad y sentido a la existencia. Esto es lo que llamamos vocación personal.

El Mounier ofrece la siguiente noción de persona:

"Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su

¹¹³ Vela López, F., op. cit., pp. 137-139

¹¹⁴ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 33

actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulso de actos creadores, la singularidad de su vocación."¹¹⁵

En esta designación es posible advertir una estructura básica así como un dinamismo. Podemos afirmar con J. Lacroix que la persona deviene para ser siempre la misma. La persona deviene para no ser nunca lo mismo. En este sentido la persona es realidad y también es promesa.¹¹⁶

En la noción mounieriana de persona, al igual que en M. Scheler, podemos observar que hay en ella una subsistencia, es decir, una individualidad fundante, permanente. También es posible advertir que frente a la definición de Boecio, la descripción que realiza E. Mounier es más amplia y dinámica. Mantener la subsistencia mediante la adhesión a una jerarquía de valores destaca el carácter intencional, tendencial, trascendente y creativo en la tarea de autoconstrucción. Esto le permite acceder a la persona desde varias notas que la caracterizan y elimina la posibilidad de definirla como un dato, puesto que ella se va dando y realizando.

En este sentido, un pensamiento dialéctico permitirá aprehender a la persona en su radicalidad a través de movimientos que denominamos personales, tales como la interiorización y la exteriorización, la conversión y la exposición; se percibe a la persona como nunca acabada y en proceso de autoconstrucción. La persona es 'haciéndose'. Sin embargo, este hacer no se realiza en soledad. Tampoco es una producción sin meta. La persona no es un mundo cerrado, suficiente y aislado en su propio surgimiento. Esto supone la incorporación-realización de valores y de relaciones que la impulsarán en su proceso.

Para E. Mounier el valor es el *telos* del ser personal que dirige el proceso de ser persona. La trascendencia se da en el constante sobrepasarse mediante la realización de valores. Esto permite a cada persona situarse en lo más auténtico de sí misma. Sin embargo la autoconstrucción no se agota en ella solamente, sino que siempre ha de estar referida a la construcción de un mundo personal.

Al igual que en M. Scheler, en Mounier la persona, cada persona, se encuentra vinculada esencialmente con el mundo interior y el mundo exterior. La conversión, siguiendo la definición propuesta es un movimiento de interiorización o recogimiento sobre

¹¹⁵ Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1965, p. 72

¹¹⁶ Lacroix, J., op. cit., p. 10

sí. Consiste en la posesión que hace la persona de sí misma. Para E. Mounier la "conversión" es un recurso profundo, una fase de repliegue que brinda a la persona la posibilidad de saberse como siendo infinitamente más que este cuerpo. La vida personal comienza con esta posibilidad: recogerse para recuperarse. No es concebible un proceso de personalización,¹¹⁷ sin un distanciamiento de acontecimientos y de cosas. Este movimiento es considerado por él como lo complementario al movimiento de exposición y exteriorización. Esta interiorización nunca significará un aislamiento egoísta o evasión con respecto a los otros y al mundo; la persona siempre será un adentro que tiene necesidad de un afuera. "Un mundo que no puede abstenerse del hombre, y un hombre que no puede abstenerse del mundo."¹¹⁸ Este repliegue es solamente un tiempo de un movimiento más complejo; un retroceso que le permitirá un encuentro más pleno con las personas y con las cosas. En esto consiste su riqueza de interioridad o abundancia de vida interior. Concentrado en la unidad, la persona está lista para el encuentro. Éste tendrá signo positivo cuando el sujeto no queda diluido en la otra persona o en los objetos que lo rodean.

El movimiento immanencia-trascendencia construye a la persona, la dinamiza hacia un más allá de ella misma y es condición de posibilidad para construir un mundo personal como signo inequívoco de su personal trascender.

Esta experiencia de poder trascender le permite acceder de manera permanente a la conquista de una realidad superior de ser, a la ejecución de valores que le son propios: trabajo, esfuerzo, compromiso, lucha por la libertad y la justicia; es decir, valores que le otorgan dirección y sentido a la vida personal

Esta tensión immanencia-trascendencia en la vida personal añade un elemento de incomodidad y angustia ontológica que se manifiesta a través de un dolor productivo que E. Mounier denomina "optimismo trágico"¹¹⁹; productivo porque permite a cada persona acceder a una renovada cualificación crítica de sí misma. Doloroso porque le supondrá un esfuerzo denodado y continuo. Por lo anterior, este filósofo no hace de su personalismo un

¹¹⁷ En la persona hay una subsistencia fundante, y la personalidad es una elaboración de la persona. En este sentido la personalidad no es fundante sino fundamentada. La persona es algo más amplio, más primero y, a la vez más último que la personalidad. La persona dice referencia a lo absoluto (véase inciso 2.6); la personalidad es temporal. Sin embargo, hablar de proceso de personalización, tiene más que ver con la persona como dinamismo que con la personalidad.

¹¹⁸ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 43

¹¹⁹ Para E. Mounier no hay valor que no nazca y se establezca en la lucha. Surge de una libertad optimista y combatiente que subsiste aún en los fracasos. A esto denomina "optimismo trágico". (Cfr. Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 49)

humanismo triunfalista. En su "optimismo trágico" están consideradas las limitaciones del ser humano personal, la difícil tensión entre inmanencia-trascendencia y la dificultad de permanecer en el compromiso. La vida personal de cada uno se mueve entre la imperfección, la ambigüedad de lo histórico y la aspiración a la perfección. Este proceso de plenificación personal es, para E. Mounier, el bien mayor del universo que propiciará la construcción de una civilización personalista.

2.4.1 Los valores en E. Mounier

La actualización personal que va realizándose a través de la ejecución de actos valiosos permite plantear la cuestión de una especie de plenitud ideal que no podemos conceder al hombre. Dicho de otro modo. Este dinamismo también expresa una especie de debilidad que se pone de manifiesto cuando las personas y sus universos de valores no logran formar una totalidad armoniosa. Sin embargo para E. Mounier, congruente con su "optimismo trágico", la intencionalidad que se manifiesta como adhesión a una jerarquía de valores libremente aceptada, que en términos schelerianos es posible denominar amorosa, es considerada como una experiencia originariamente optimista que confía en la expansión de la vida personal. En este carácter intencional-tendencial-amoroso radica el proyecto pedagógico mounieriano. Consiste en profundizar las condiciones del ser propio del hombre, explicitarlas y así poder transformar sus condiciones de vida. Al igual que M. Scheler, su filosofía se encuentra abierta a un orden amoroso y a la acción.

En esta dialéctica entre abundancia e indigencia, posibilidad y debilidad la persona se manifiesta esencialmente como un poder-ser; el ser que puede buscar más allá de sí mismo, que puede enriquecerse o empobrecerse activamente de modo esencial. Si comprendemos a la persona esencialmente dinámica por su estructura intencional, los valores constituirán lo que brinda sentido (*telos*) a la existencia. En este sentido, los valores son creadores de personas y cada ser humano está llamado a personalizarlos, asumirlos en libertad y encarnarlos. La apropiación-encarnación de valores personales devuelve al hombre la conciencia de su singularidad personal y el carácter comprometido de su existencia. Esto supone el descubrimiento de la propia eminente dignidad y la de los demás que sólo será, secundariamente, respeto a la vida. No basta vivir sino propiciar activamente

la posibilidad de un vivir plenamente personal. Para E. Mounier esto significa liberar a los hombres de todo automatismo impersonal, instintivo, de toda dispersión, egocentrismo, indiferencia o ceguera que le impida acceder al universo personal. Para él la historia habrá de ser el resultado de una co-creación de hombres libres y solidarios.

En este sentido ser persona significa sobrepasarse continuamente; comprenderse como llamada por y hacia el otro. Esto significa descubrirse como "estando" ya en una dirección, dirigida hacia un valor amado, comprometida con algo que le da sentido. En este sobrepasarse se descubre como siendo mucho más que el propio impulso vital o social. Por ello en el momento en que se toma conciencia de que se es más que la vida, se está en la condición de posibilidad de ser elevado hacia los valores del espíritu y de obrar conforme a ellos. En este sentido, las personas no existirían plenamente sin los valores y los valores tampoco tendrán una existencia plena si no son realizados por ella.

Para E. Mounier el valor es fuente de requerimientos y de determinaciones que orientan el crecimiento y desarrollo de la persona. Por ser históricos estos habrán de ser reinventados cada vez que son realizados. A esto se refiere el ser-en-sí para mí de los valores.¹²⁰

Otra nota característica de la axiología mounieriana consiste en la afirmación de que no existe valor auténticamente personal que no se establezca en la lucha. La construcción de una totalidad armoniosa y la consecuente experiencia de comunión y de solidaridad exigen de la persona una libertad combativa y una colaboración amorosa y voluntariamente esforzada de todos y cada uno.

La escala axiológica mounieriana da primacía a lo vital sobre lo material y privilegia los valores de cultura sobre los valores vitales; rechaza una escala pragmático-hedonista y una felicidad que se concrete a satisfacer necesidades vitales y económicas. Considera que esta felicidad peca entre el egoísmo individual y el colectivo. Rechaza una paz conseguida a cualquier precio, pues significa sustituir libertad por seguridad, así como todo mecanismo que mate el principio creador de la persona. Los valores de la persona como son el respeto, la fidelidad, la comprensión, el compromiso, la confianza, la solidaridad, la corresponsabilidad, etc. ocupan un lugar superior. Estos valores tendrán que realizarse en el diálogo y en la confrontación fraterna. En este sentido subraya enfáticamente el carácter

¹²⁰ Véase nota de pie de página núm. 112

comunitario de la vida personal. En este quehacer se construye el destino común de la humanidad, uno de los valores más altos.

Enfatiza la importancia de incorporar leyes al ejercicio de las libertades individuales con el objeto de evitar individualismos egocéntricos. Esto permite hablar de una libertad incorporada y socializada, es decir, de la ley como institución. La ley guiada por la libertad es el instrumento de liberación y de integración en un universo de personas.¹²¹ Para J. Xirau la plenitud del amor, por ser un estado excepcional, necesita de la ley; pero la necesidad y el sentido de la ley es inversamente proporcional a la plenitud del amor.

2.5 La persona como 'conciencia amorosa' en Joaquín Xirau. Los valores

En la filosofía de J. Xirau, al igual que en la de M. Scheler, la intencionalidad de la conciencia constituye un elemento fundamental que permite aproximarnos a la noción de persona. J. Xirau considera que el fundamento de la intencionalidad se encuentra en lo que él llama 'ser por referencia'; esto quiere decir, que todo lo que es se encuentra en relación con lo demás. Para él todas las cosas participan de una estructura intencional. La fenomenología de la conciencia y la intuición categorial ponen de manifiesto que la realidad es referencial. Lo expresa de la siguiente manera:

“Si examinamos las cosas con rigor nos daremos cuenta de que nada existe propiamente que en alguna medida no lo sea. Claro es que todo tiene su propia substancia y su propia consistencia. Pero el hecho de subsistir no implica hallarse encerrado en sí mismo y delimitado y acotado frente a los demás. Ni halla nada su consistencia en la articulación estática de un recinto cerrado. El ser “en sí” de toda realidad no es ni puede ser otra cosa que el lanzarse fuera de sí, hallarse proyectado y, al mismo tiempo, delimitado por todas y cada una de las demás realidades. En el hecho de salir de sí mismo, de referirse y entregarse, halla cada ser su propia afirmación.”¹²²

En su filosofía el vocablo “ser” no designa un momento estático de lo real sino que es un punto de confluencia de proyecciones, relaciones y referencias. Ahora bien, sólo el amor puede poner de relieve la realidad de un ser “esencialmente dinámico”, un ser que es pura trascendencia. En este sentido el *eros* helénico es la clave que sostiene la arquitectura

¹²¹ Cfr. Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 103

¹²² Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., p. 205

del mundo. Congruente con la doctrina platónica afirma que el amor es la fuerza dialéctica que eleva las formas inferiores a formas superiores de la existencia y conduce todo lo que existe a la plenitud del ser. Para J. Xirau este esfuerzo de perseverar en el ser significa la aspiración constante de lo fugaz a lo eterno.

Enriquece esta noción al conectarla con el amor cristiano o *charitas*. Considera que ambos, el amor helénico y el amor cristiano tienen un punto de coincidencia, pues representan aquello que hace que la vida sea digna de ser vivida.

La distinción entre el amor helénico y el cristiano significa pasar del tema cósmico-metafísico a lo antropológico, a lo personal.

“El *eros* griego es el amor natural, en tanto que el ágape es el amor personal. En el primero hay inclinación natural dentro de un orden cósmico; en el segundo, hay entrega del propio ser en libertad. En el primero, hay apetencia, en el segundo superabundancia. Por eso mientras para los griegos el Sumo Bien no necesita amar, para los cristianos puede ser identificado con el amor.”¹²³

Resulta evidente, dirá J. Xirau, que dentro de la perspectiva platónica la realidad sea un sistema de referencias. Sin embargo, lo que no es tan evidente es que toda la realidad ame o pueda mantener una conducta moral. Sólo por el amor personal (conciencia amorosa) es posible al hombre llegar a una conciencia clara de su propio valor y vocación.

La diferencia entre la intencionalidad de la conciencia y el sistema de relaciones y referencias se encuentra en el hecho de que el espíritu puede convertir las cosas en término de su intención; en el ser humano la vida sale de sí misma para consagrarse a un mundo de valores; por la actividad del espíritu las cosas revelan su articulación objetiva, adquieren sentido, se hacen presentes, se comprenden, forman un mundo de preferencias, es decir, un *ordo amoris* personal. Por el amor se abre una dimensión de profundidad y de sentido en la vida. Por el amor me soy revelado a mí mismo como persona y también me son reveladas las personas en su valiosa intimidad. Hablar de persona significa hablar de vida interior y de posibilidad de autoentregarse amorosamente.

La fenomenología del espíritu, como conciencia amorosa, apuntará al descubrimiento de una constelación de valores personales. Su actividad se manifestará siempre a través de la búsqueda de valores superiores y el reconocimiento personal del

¹²³ Cf. Ferrater Mora, J., op. cit., pp. 126-127

propio valor. Esta actividad amorosa es condición de posibilidad para una renovación personal permanente. A mayor amor mayor volumen de vida interior y viceversa. Para este filósofo existir auténticamente es trascender para entregarse amorosamente. A medida que la persona se aísla y deja de entregarse disminuye su vida interior. Los valores le otorgan sentido y plenitud a su existencia.

De manera similar al concepto de conversión mounieriana, para J. Xirau la persona es latido de vida secreta. La abundancia de la vida interior es la condición previa para toda vida auténticamente personal-espiritual y su primera y última diferencia con todo lo demás existente. En su filosofía el amor aparece como el valor por excelencia, a la vez que es fuente y origen de todos los valores en tanto que los descubre. Por el amor la realidad se manifiesta a la persona valiosa y llena de sentido; considerado con amor todo se dignifica. Considerado sin amor a lo cual J. Xirau llamará conciencia rencorosa o indiferente, desaparece el valor y el sentido de la realidad. La 'conciencia amorosa' como actitud radical y decisiva es lo que en J. Xirau se aproxima más a una noción de persona y de vida personal.

La apertura y la entrega al mundo de la conciencia amorosa implica la conquista activa, el cuidado y la fidelidad a la propia vocación: la adhesión a una jerarquía de valores que otorgan sentido a la persona y la autodonación fecunda. Supone la superación del individualismo egocéntrico, pues la vida personal auténtica sólo es posible mediante la comunión de existencias en disponibilidad recíproca. La conciencia amorosa conduce al reconocimiento de la propia dignidad y de la dignidad del otro. Sólo el amor despierta el amor como amor-respuesta, sólo el amor suscita personas, sólo el amor confía en el amor para la reconstrucción del mundo y de la comunidad humana.

Para M. Scheler, E. Mounier y J. Xirau el estado amoroso de la conciencia significa advertir la propia esencia individual de valor, la de los demás y la del mundo. Juntos todos conformamos un *ordo amoris* que percibimos, en el cual estamos y que también podemos construir o destruir efectivamente con nuestro querer. En el amor vivimos, nos movemos y somos. Es necesario despertar a la conciencia del mismo, otorgar fidelidad asumiendo este sentimiento originario y fundamental. Esa es nuestra vocación personal.

2.6 Valor absoluto de la persona. Lo *a priori* divino en el hombre

M. Scheler se opone a un naturalismo evolucionista que concluye que el hombre sólomente es un animal superior. Considera que desde una perspectiva biologicista es posible demostrar la falsedad de la afirmación debido a las desventajas notorias que surgen al compararlo con los animales. Dentro de la continua evolución del animal hacia el hombre, sostiene, se manifiestan actos y valores de una cierta esencia que pertenecen a un orden superbiológico que indican la existencia de un mundo espiritual no condicionado de manera absoluta por lo vital. Si hablamos del hombre como el más alto de los seres, lo será en tanto que lo consideremos depositario de actos y valores espirituales.

Desde la perspectiva axiológica scheleriana los valores tienen su origen en el valor de un espíritu personal infinito.¹²⁴ Esto lo expresa diciendo que:

“La idea de un *ordo amoris* justo y verdadero es ... la idea de un reino de caracteres amables de todas las cosas ordenadas con rigor objetivo...algo que nosotros no hacemos sino conocer, que no “ponemos”, creamos, ni hacemos, ...”¹²⁵

Con esta afirmación Scheler está asumiendo un Dios-Amor que tiene presente ante Él su propia creación, cuya valiosidad ha sido ordenada verdadera y debidamente. En consecuencia, al hombre le es dado participar en esta acción divina por medio del conocimiento amoroso del universo, al asumir en libertad su propia determinación individual de valor. Esta “determinación” expresa el lugar privilegiado que le corresponde al hombre dentro de este orden al realizar su vocación de persona. Lo anterior significa que el orden amoroso universal exige una correspondencia en los actos personales de cada hombre, lo cual denomina su *ordo cordis*. Descubrir y realizar su determinación individual constituye la tarea personal por excelencia y su felicidad.

La persona al ser capaz de aprehender y de intuir este orden lo convierte en el ser valiosamente más elevado. Por la posibilidad de insertarse y contribuir o no de manera voluntaria en él, lo hace responsable. Desde esta perspectiva dirá Scheler que es posible aprehender fenomenológicamente al hombre a la luz de la idea de Dios, ya que considera

¹²⁴ Cfr. Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 162

¹²⁵ Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 32

que la más auténtica posibilidad del hombre radica en su movimiento hacia lo divino. En este sentido dice que el hombre es

“... el ser corpóreo que apunta a Dios y que constituye el punto de irrupción del reino de Dios, en cuyos actos únicamente se constituye el ser y el valor del mundo.”¹²⁶

Para M. Scheler el núcleo esencial de la persona humana consiste en el acto espiritual de elevarse hacia Dios, de convertirse en colaborador suyo. Esto le otorga al hombre un grado sumo de valor; idealmente su vida habrá de realizarse y configurarse bajo la influencia de ese ideal valioso que es su propia esencia de valor que le señala un puesto singular y corresponsable dentro del cosmos moral. Esto significa que no solamente la persona tiene un valor y una dignidad propios, sino que también es llamada a realizar una misión.¹²⁷ En Scheler, el valor de la persona está íntimamente relacionado con una misión personal y comunitaria. Con ello queda circunscrito claramente el problema del puesto del hombre en el cosmos, su valor y su responsabilidad.

En E. Mounier la persona posee un valor absoluto¹²⁸ de existencia al decir que es Cristo quien le ha hecho conocer al hombre y sus posibilidades infinitas. En Él funda la eminente dignidad de la persona y hace de ella un absoluto histórico. Esto significa que la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material, social o de cualquier otra persona.

En síntesis, desde la perspectiva de nuestros autores es Dios quien reviste a la persona humana de una importancia y dignidad absoluta.

2.7 Persona e individuo

Si la corporeidad se ha mostrado como elemento esencial de la persona que le permite reconocerse siendo en relación; si por ella el hombre se comunica, comprende, ama

¹²⁶ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 398

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 637

¹²⁸ La persona es un absoluto, singular e insustituible, por la perfección onto-axiológica que está llamada a realizar en ella misma, más allá del tiempo. En este sentido es lo más perfecto que hay en la naturaleza, pero ella no es un absoluto en el sentido de que su valor esté libre de condiciones de tiempo y lugar. También lo es en tanto que es considerado como depositario de actos y valores espirituales.

y quiere; si la estructura intencional de la persona permite afirmarla como siendo fuera de ella misma y dirigida hacia los otros, entonces cómo explicar las dificultades latentes en toda forma de relación personal. Dice E. Mounier que existe una especie de mala voluntad fundamental que provoca una separación o aislamiento entre las personas. Sartre expresa esta misma idea al decir que la comunicación entre los hombres permanece bloqueada por la necesidad de poseer y someter. En este sentido habrá necesidad de mostrar lo que desde nuestros autores responde a esta paradoja.

Parten de la distinción que hacen entre individuo y persona. Fundamentalmente consideran que el modo de comprender al hombre "únicamente como individuo"¹²⁹ significa asumirlo encerrado en sí mismo.

En este sentido el individualismo, como concepción del hombre, es una doctrina de soledad, separación y dispersión que impide la vida en comunidad, en contraposición al personalismo que busca mostrar que la persona es fundamentalmente relación.

2.7.1 Persona e individuo en M. Scheler

La descripción fenomenológica del ser humano recuerda el hecho que la persona, como ser intencional, está polarizada en sentido opuesto al aislamiento; es decir, que el hombre aparece originariamente en relación y para la relación.

En la unidad esencial cuerpo-corporeidad-yo-persona existe una pluralidad de niveles a partir de los cuales ella puede experimentarse. Estos niveles van desde un estado profundo de concentración que significa conciencia de sí como totalidad, hasta otro donde se vive en la periferia orgánica del ser. Estos niveles representan los diferentes grados o formas de realización humana. En el estar-en-sí-concentrado nos experimentamos llenos, nos experimentamos personas. A la forma de ser personal le siguen los actos personales, libres con respecto a toda causalidad psíquica. Para él lo fisiológico y lo psíquico son aspectos del proceso vital y en el vivir periférico, superficial, exterior, corpóreo, el

¹²⁹ Este sentido supone una forma reductiva de comprender a la persona. Cabe otra forma de utilizar el término en ambos autores. Por esta razón es necesario contextualizar el término de "individuo". Scheler y Mounier hablan también de la individualidad de cada persona que la hace singular e insustituible y valor absoluto en sí. Por otro lado Mounier también rescata con este término el lugar de su presencia espiritual encarnada.

organismo ocupa el lugar de la persona, quien pierde el estrato superior de la vida auténticamente personal, pierde todo señorío sobre el cuerpo, y el individuo, como organismo, ocupa el lugar de la persona. A esta experiencia le falta el estado profundo de concentración que da unidad de sentido a las diversas combinaciones y elementos de la vida personal.¹³⁰

Sin embargo, es importante recordar la distinción scheleriana entre el individuo del individualismo, -egocéntrico, retrotraído- y la individualidad de cada persona, que denomina esencia-individual-personal de valor. Esta segunda individuación es la que la hace singular, insustituible y valor absoluto en sí.

2.7.2 Persona e individuo en E. Mounier

Para este filósofo comprender al hombre como "individuo" significa asumirlo como un animal superior. En este sentido 'individuo' constituye aquella dimensión de la persona por la cual le llegan los impulsos instintivos que le impiden la unificación progresiva de sus actos y el desarrollo de su ser espiritual. Descubrirse persona significa llegar a un orden superior, a un nivel más profundo e interior. La persona es la unidad viviente que se posee a sí misma, se descubre en relación originaria con los demás y da sentido a las cosas y a la historia. En este sentido la comunidad es el lugar de realización de la misma y el individualismo su negación.

La polarización del hombre entre "individuo" y persona representa para nuestra civilización un serio obstáculo para la vida personal. El hecho de que la persona sea la gran ausente se debe a diversas ideologías que la disminuyen o niegan. Históricamente, dirá E. Mounier, que esta deformación ha sido teorizada por el individualismo, como doctrina filosófica, al elevar la noción de individuo, hombre abstracto, a categoría ético-política. Esto significa asumirlo sin comunidad natural y con una libertad cuya dirección y medida se materializa en la desconfianza y el cálculo, donde la asociación queda reducida al provecho individual. En la crítica mounieriana al contractualismo, los problemas políticos, económicos y sociales surgen por haber separado persona y comunidad y por haber introducido antagonismo entre ellos. Lo expresa de la siguiente manera:

¹³⁰ Véase tesis, inciso 2.3.1. Persona y valores en M. Scheler y notas respectivas.

“Se comprueba definitivamente la imposibilidad de fundar la comunidad esquivando a la persona, aunque fuese sobre pretendidos valores humanos, deshumanizados porque están despersonalizados.”¹³¹

Desde la perspectiva individualista comprenderse individuo es entender la propia originalidad, derechos y aspiraciones contrapuestas y en competencia con las de los demás. Esto es considerado por E. Mounier como una fijación narcisista que disminuye y elimina la posibilidad de comunicación y el compromiso personal y solidario; cultiva la incomunicabilidad y el enfrentamiento. Al individualismo que rechaza E. Mounier corresponde el estado de exterioridad scheleriano. En el sentido mounieriano la persona surge por “purificación” del individuo a través de la disponibilidad, entendida ésta como posibilidad de acoger al otro comprensivamente. Esto es lo que propiamente constituye la vocación personal. Sólo desde la persona se puede construir un orden comunitario.

Sin embargo, dice E. Mounier que puede haber una segunda interpretación de individuo que rescata aquella dimensión de lo humano individual y que representa el lugar singular de su presencia espiritual. En este sentido individuo y persona no pueden separarse sino que ambas dimensiones están presentes y actuantes en cada acción. Lo importante es advertir que toda desintegración entre individuo y persona la disminuye.

¹³¹ Mounier, E., *Manifiesto*, op. cit., p. 95. “En el siglo XVIII se produjo un gran despliegue de la razón y del juridicismo lo que en el orden social se tradujo en la concepción de la sociedad como un todo orgánico unido a un pensamiento que se suponía universalmente válido y aceptado fundado en un contrato social. Asimismo se instrumentó un sistema educativo programado por este mismo estado liberal dirigido a la interiorización del sistema (económico-jurídico) con la intención de crear progresivamente la convivencia armónica de una “sociedad razonable”. (Para E. Mounier, esta “sociedad razonable” apela a la razón impersonal del racionalismo burgués o del cientificismo materialista, es decir.) “una sociedad de inteligencias donde la serenidad de un pensamiento impersonal ... aseguraría la unanimidad entre los individuos y la paz entre las naciones como si ese esperanto de elevado lujo pudiese reemplazar al esfuerzo personal y sustituirse a la realidad viva. Las sociedades jurídicas contractuales que no miran a las personas ... (ni) a las modalidades de su compromiso a la evolución de su voluntad llevan un germen de opresión incluso en su juridicismo.” (Mounier, E., *Manifiesto* ... , op. cit., p. 96). Hoy podemos confirmar la actualidad de los argumentos mounierianos. En el LX Seminario Internacional Norte-Sur, “Teoría y práctica de la democracia en las culturas” realizado en abril del 2002, las ponencias de F. Hinkelammert (Costa Rica) y G. Labicas (Francia), entre otras, ponían de relieve la ausencia de toda democracia auténtica ya que ésta o es negada abiertamente o se encuentra falseada bajo un discurso lógico, riguroso y falaz. F. Hinkelammert en su discurso afirmó, que bajo el fenómeno de la globalización económica del neoliberalismo, están desapareciendo los estados soberanos. Esto significa la negación de toda participación de los estados particulares en el contexto mundial de manera individual y la de los ciudadanos que los integran. Simplemente se está inmerso en una globalidad donde los poderes hegemónicos buscan el control económico aún a costa de las naciones y de las personas, donde éstas se han convertido, en los “no hombres” al sacrificarlos al mundo de la economía. Lo anterior muestra la imposibilidad de fundar la comunidad, en el nivel que sea, prescindiendo de la persona.

Vivir como individuo (vivir periférico, superficial) o vivir como persona (estado profundo de concentración) supone la elección entre dos caminos posibles. El primero consiste en un repliegarse o aislarse. El segundo, por el contrario, opta por el encuentro. A través de este último se va constituyendo un proceso enriquecedor de personalización. La reflexión sobre estos dos movimientos, vivir como persona o vivir como individuo, es un ejercicio fecundo del espíritu que puede orientar hacia el descubrimiento de aquellos valores que posibiliten la construcción de mejores formas de vida. Desde su personalismo comunitario E. Mounier afirma:

“La exasperación de la individualidad es el primero de los actos de guerra; la disciplina de la persona y el aprendizaje de este movimiento de comprensión del prójimo...en el que la persona sale de sí para desapropiarse en el otro, es el primero de los actos de paz.”¹³²

2.7.3 El pleonasma personal y comunitario en M. Scheler y E. Mounier

M. Scheler plantea la cuestión de si entre persona y colectividad¹³³ hay una conexión esencial o si ésta obedece a una unión fáctica *a posteriori*. Para él esta relación no se funda en la pura comprobación de hecho, sino en la esencia de ciertos actos cuya ‘intención’ apuntan hacia una colectividad. Por su estructura intencional a cada persona le corresponde un tú y una comunidad de personas relacionadas mutuamente en un convivir primigenio. Este convivir se manifiesta en el co-sentir, comprender y co-amar que son los actos intencionales básicos de percepción del otro como persona. Esta ‘intención’ amorosa, y este amor ‘comprensivo’ constituyen el fundamento de toda relación personal y de la teoría de la corresponsabilidad primitiva. En este sentido podrá mostrar M. Scheler que la persona colectiva no es la suma de las personas singulares en conjunto, sino que es una

¹³² Mounier, E., *Manifiesto ...*, op. cit., p. 238

¹³³ M. Scheler distingue entre persona colectiva y la colectividad de la masa. El primer sentido asume a la persona y a la persona social como valor supremo. El segundo sentido niega a la persona el vínculo de responsabilidad y ésta queda sometida a una asociación impersonal. El primer sentido de colectividad puede equipararse con lo que E. Mounier entiende por comunidad. La persona colectiva en Scheler equivale a la persona de personas o comunidad en E. Mounier. Véase también nota 117 donde se habla de proceso de personalización.

realidad vivenciada, con-vivida originariamente y no construida, como sucede en el contractualismo.¹³⁴

M. Scheler aclara la noción de persona colectiva al distinguir entre diferentes clases de unidad social. Entre ellas se encuentran la masa, la comunidad de vida, la sociedad y la persona colectiva. Considera que la primera se constituye por contagio o por imitación. Esta unidad social está exenta de comprensión, de responsabilidad y de solidaridad. Existe una segunda forma que denomina comunidad de vida,¹³⁵ y es la que se vive en las profesiones, en los oficios o en las castas. En esta forma social aparece una forma de solidaridad que carece de una voluntad unitaria y plenamente responsable al poder ser sustituido un individuo por otro. La sociedad es la tercera forma de unidad social y la caracteriza como unidad artificial de individuos que carecen de un vivenciar conjunto. En ella toda relación está fundada en intereses, promesas y contratos. Es una asociación que se funda en la desconfianza; éste es un valor disociador. No hay una corresponsabilidad originaria la cual sí existe en la persona colectiva. Para M. Scheler la experiencia personal del otro en la persona colectiva se funda en el aprecio o estimación mutua. Esta reciprocidad comprensiva supone una confianza originaria sustentada en los valores que orientan a los miembros de la persona colectiva, y una voluntad responsable que es la que define a la persona. Sobre esta responsabilidad o corresponsabilidad en el querer, obrar y actuar se funda la solidaridad que reúne el ser, el valor y la acción de todos.

La persona colectiva está fundada en la idea de una unidad de personas espirituales y singulares donde cada una, no sólo es responsable de sus propios actos, sino que es originariamente corresponsable de los actos de los demás. En la acción común cada uno se

¹³⁴ Para Scheler el conocimiento del otro planteado como problema del psiquismo ajeno surgía de dos supuestos igualmente erróneos: 1) que a cada hombre le es dado ante todo su propio yo y sus vivencias y, 2) que lo que nos es dado del otro hombre es su cuerpo exclusivamente. Para resolverlo se ofrecen dos teorías: 1) una que partiendo de las expresiones del propio yo, mediante un razonamiento por analogía concluía sobre el psiquismo del otro; 2) la otra que suponía una proyección afectiva del propio yo en el cuerpo ajeno. Para Scheler ambos supuestos carecen de base fenomenológica: "Lo que se da ante todo, es una corriente de vivencias indiferente al yo y el tú, que encierra mezclado lo propio con lo ajeno, y ... sólo posteriormente se individualizarían hacia un yo y un tú. La inclinación predominante en el hombre no es la de proyectar en otros lo vivenciado por nosotros, sino al revés; la de vivencias ajenas como si fueran propias. El hombre vive más en los otros que en sí mismo como lo demuestran los hechos de la vida infantil y del psiquismo de los pueblos primitivos. (Cfr. Llambias de Azevedo, op. cit., pp. 235-237)

¹³⁵ Esta comunidad es distinta a la de E. Mounier; en la comunidad scheleriana sus miembros pueden ser sustituidos.

percibe como sujeto moral y coautor. En esta unidad rige un principio de solidaridad de todos hacia todos.

M. Scheler lo expresa así:

“El “principio de solidaridad” es para nosotros ... un elemento eterno ... un artículo fundamental de un cosmos de personas morales finitas. Sólo por virtud de su validez, el mundo moral íntegro ... se convierte en un todo grandioso que se eleva y decae, como “todo” por la más pequeña de las variaciones en él acaecidas, y como todo posee en cada momento de su ser un valor total moral único ... en él participa cualquiera de las personas ... según la medida de su peculiar posición como miembro.”¹³⁶

La persona colectiva se presenta en la filosofía scheleriana como la unidad social de valor supremo, sin negar la primordialidad del valor de la persona particular; aquélla se fundará en la idea de persona y en los valores de persona. Los valores más altos de la colectividad habrán de corresponderse con los valores de ésta, y la colectividad y la historia se medirán por el tipo de existencia que le ofrezcan. Dicho de otra manera, la persona se descubre a sí misma participando de una comunidad, a la cual aparece intencionalmente ligada por lazos de reciprocidad y corresponsabilidad.

En este sentido es posible hablar de corresponsabilidad entre ambas personas tanto en la ejecución como en la omisión, en la construcción o destrucción de un orden universal personal. Dice M. Scheler:

“... el que omite un acto de amor idealmente debido, correspondiente a la dignidad de ser amada que la persona tiene, contrae no sólo la propia responsabilidad por la omisión de su acto, sino también la corresponsabilidad por el valor negativo que reside en el no ser del valor positivo propio del amor recíproco.”¹³⁷

Esto significa que la persona también es directamente responsable por los actos valiosos que haya dejado de realizar. Se afirma un principio de solidaridad moral de todos hacia

¹³⁶ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. XLIX. Scheler se inspira en la concepción paulina del cuerpo de Cristo. En esta idea están implicados el valor o dignidad de la persona, la singularidad y diversidad de sus actos, la idea del amor, el respeto y la solidaridad. No hay comunidad auténtica si cada uno no participa activamente poniéndose al servicio de los demás. (Cfr. Lambías, op. cit., p. 264)

¹³⁷ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 691

todos. Este principio de solidaridad es la marca distintiva del personalismo ético y comunitario de M. Scheler que lo distingue de todo individualismo.

Para él, vocación y misión se fundan en la idea de la esencia-individual-de-valor personal y la determinación individual; ambas le permiten descubrir a cada persona su posición singular y sus acciones valiosamente únicas y corresponsablemente solidarias en el mundo moral y en la historia, y suponen la realización de una tarea personal y comunitaria.

En E. Mounier persona y comunidad también se implican; el contenido de cualquiera de los dos términos incluye al otro, y están en coincidencia con los de persona y persona colectiva de M. Scheler. Como ya se ha visto, cada persona sólo podrá realizarse por la apertura al otro y hacia los otros, pero esta apertura habrá de ser amorosamente significativa, es decir, afectiva y efectiva. Cuando la comunicación personal se corrompe o se pierde la persona, también pierde posibilidades en su tarea de autocreación y en su misión dentro de su comunidad.

Para E. Mounier es un hecho de experiencia que el hombre se encuentra naturalmente vinculado a los demás, y que todo individualismo es una violencia que se hace el hombre a sí mismo. La despersonalización del mundo moderno se encuentra en íntima relación con la decadencia de la idea de comunidad, por lo que también dirige su crítica contra las ideologías que niegan los valores personales al restarle iniciativa a la persona, o impedir que ella asuma decisiones creadoras, libres y responsables (fascismo, nazismo, colectivismo marxista). En estos sistemas la persona queda alienada en un colectivo impersonal, donde el estado, el partido y el jefe invaden las esferas de la vida privada y pública obstaculizando la posibilidad de poder vivir en comunidad o de asumirse como personas. Esta situación provoca el surgimiento de una sociedad sin rostro, anónima y descomprometida. La masa será la forma de asociación impersonal.

Para él la comunidad es experiencia intersubjetiva centrada en la persona y potenciadora de la persona y, ésta, a su vez, es principio y fin de la comunidad. A diferencia del individualismo, del fascismo y del comunismo, la integración de la comunidad brota de la experiencia misma de libertad.

La comunidad es, entonces, la agrupación humana que hace posible que toda persona pueda realizar la totalidad de su vocación y donde cada una resulte insustituible en la conformación de un todo armonioso vinculado por el amor.

"Reservaremos, pues, el nombre de comunidad a la única comunidad válida y sólida, la comunidad personalista, la que es, más que simbólicamente, una persona de personas."¹³⁸

Podrá parecer que este esquema, al igual que la teoría de la corresponsabilidad primitiva y el principio de solidaridad scheleriano, no sean históricamente realizables. Sin embargo, creo que sí es posible asumirlos como mitos rectores o como utopías que darán a la historia un sentido esperanzador, donde el amor funde y garantice la experiencia que convierta la humanidad en algo más próximo y vivo, al restablecer entre persona y comunidad el vínculo de responsabilidad mutua.¹³⁹

En la propuesta mounieriana la transformación de las sociedades en comunidades personalistas supone la realización de una revolución mediante un cambio radical de las dos partes implicadas, la persona y las instituciones sociales. No es posible pensar, entonces, en el surgimiento de una sociedad personalista por el solo cambio de las instituciones, si al mismo tiempo, el hombre no cambia sus actitudes en la misma. También sería ingenuo esperar un cambio real de las personas sin que hubiera una transformación de las instituciones (económicas, educativas, de bienestar, de salud) que inciden en su vida. Es necesario, entonces, realizar una acción simultánea que no estará exenta de tensiones y que exigirá la totalidad del esfuerzo personal.

¹³⁸ Mounier, E., *Manifiesto*.... op. cit., p. 96

¹³⁹ Vela López, F., op. cit., cita Barlov, M., *El socialismo de E. Mounier*, trad. J. Sans Vila y M.T. Martín, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 93. No obstante que la familia debiera ser el medio humano óptimo para la formación de la persona, ésta no es automática ni infalible, dirá Mounier. La considera como "un riesgo que hay que correr. un compromiso que hay que fecundar..." (Mounier, E., *Manifiesto*...., op. cit., p. 140). Considera que ninguna comunicación o acercamiento será fructífero mientras no se reconozca la eminente dignidad de la persona y mientras que ella no se interese por los demás. Para Mounier esto sólo es posible sobre la base de la amistad. Es a través del amigo donde se aprende a amar.

2.8 Los actos originales de la persona

Hemos visto que a la persona sólo es posible alcanzarla, mostrarla y reflexionarla a través de los actos concretos que realiza. La acción revela a la persona y miramos a la persona a través de su acción. Estos actos que la van constituyendo a través de la adhesión-realización de valores la van expresando como una realidad emergente. Para E. Mounier la persona se muestra por una serie de actos originales¹⁴⁰ que permitirán suscitar con otros una comunidad de personas. Tales actos se manifiestan en el salir de sí, comprender o asumir, dar o entregarse y permanecer fiel que han venido apareciendo en el transcurso de esta exposición.

A continuación presento algunas consideraciones derivadas.

2.8.1 Persona y libertad.

La persona es la única realidad que conocemos y que al mismo tiempo hacemos desde el interior; no la encontramos ya dada. Partiendo de la posibilidad de la propia hechura es que podemos afirmar que la persona es libre. La libertad sólo podrá ser negada de modo teórico ya que esta es una experiencia fundamental de la vida humana y es el hombre quien introduce la libertad en el mundo. Nos experimentamos libres en la toma de decisiones, al tomar posición frente a diversas posibilidades, y al elegir elegimos; al poder salir de nosotros mismos, al descentramos para poder ser disponibles. La persona habrá de asumir cada decisión de manera personal e intransferible. Lo anterior niega una solución determinista al problema de la libertad. A la experiencia personal de la libertad entendida como actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión a algo o a alguien, nadie puede ser condicionado ni forzado.

Sin embargo, la libertad de la persona no es ilimitada, sino que aparece vinculada con valores; para E. Mounier viene dada como propuesta y como don. Al mismo tiempo tiene un peso múltiple que se deriva de la propia encarnación.

La libertad de la persona es una libertad combativa que busca superar, por el movimiento del espíritu, toda tendencia que conduzca a la despersonalización. La tendencia

¹⁴⁰ Cfr. Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., pp. 53-55)

está regida por instintos, intereses y necesidades y la libertad personal por su posibilidad espiritual.

E. Mounier se ocupa de deslindar la auténtica libertad personal de aquella libertad que proclama el liberalismo burgués. A juicio de este filósofo esta doctrina ha reducido la libertad a los modos de ejercicio de la misma: leyes, declaraciones e instituciones que privan al hombre de la auténtica libertad. Para este filósofo la espiritualidad del acto libre consiste en la posibilidad de elegir críticamente, de darse un fin al descubrir los valores que constituyen, promueven y dan sentido a la persona. Esta adhesión genera responsabilidades y compromisos que se manifiestan a través de la acción.

El tema de la encarnación en E. Mounier encuentra un eje fundamental en la acción política como eje posibilitador del proyecto personalista. Sin embargo, considera que esta acción, sin una referencia a los valores personales, degenera en tácticas y estrategias consagradas al poder, lo cual constituye una amenaza para la persona. La función de las instituciones consistirá en hacer posible la construcción de un orden nuevo que asegure las condiciones comunes de libertad que permitan rescatar la vida del espíritu. Sin embargo, obstáculos y límites también constituyen un reto a la libertad personal para su progreso. Es urgente para la persona romper aquellas servidumbres que inhiben la vida del espíritu.

2.8.2 Disponibilidad. La vida expuesta y el tema de "el otro"

E. Mounier considera que el tema de "el otro" es una de las grandes aportaciones de la filosofía existencial.

Se ha mostrado en las páginas anteriores que la persona originariamente es un ser con otros y para los demás. Sin embargo experimentamos cotidianamente que los caminos de una convivencia armónica parecen cerrarse al considerar las relaciones con los demás hombres desde un plano meramente funcional y utilitario. Se vive una relación de apoderamiento, despojo y avasallamiento.

El avasallamiento expresa el mundo de la posesividad y de la indisponibilidad producto de una visión mercantilista, que impide una libre comunicación entre existencias marcadas por el respeto a su libertad y a su dignidad. Dice E. Mounier que esto sucede

entre propietarios que se disputan bienes, pero que jamás sucedería entre existencias que comparten e intercambian su abundancia.

La indisponibilidad es el resultado de replegarse egocéntricamente sobre las propias pertenencias al sentirlas amenazadas y, en este cuidado, dejarse poseer por ellas. En esta indisponibilidad, que expresa el mundo de la posesividad, el hombre se torna avaro, y se hace propietario de sí mismo. Este repliegue es muy diferente a aquél que permite a cada uno descubrir la riqueza de su interioridad. Cerrarse sobre sí (odio) conduce al hombre a una concepción egocéntrica que se manifiesta en la relación con los demás y con el mundo. La idea del otro como amenaza se encuentra en íntima relación con la propia indisponibilidad. Ya no sólo es la mirada del otro la que me convierte en objeto, sino que también es la propia mirada la que lo hace. Para E. Mounier:

“... es en un proyecto previo de indisponibilidad y no en mi libertad de sujeto, donde yo aprehendo al otro como objeto; es en la misma disposición en la que yo me reduzco a recibirle como invasor.”¹⁴¹

Por el contrario, situarme en una actitud de disponibilidad profunda me permite abrirme al mundo y al otro en una actitud personal; dejo de pensar en mí como un ser a quien proteger. En este trascender en disponibilidad, me presto también a la influencia del otro y me dejo levantar por él. Dejarnos levantar supone la experiencia de admiración y confianza, pensar en el otro como apoyo para un nuevo impulso; implica reconocer la riqueza personal de cada uno, sus esperanzas, su voluntad, su creatividad y su libertad; creer en los otros es la forma suprema de conocimiento y de relación. En tales experiencias el otro aparece como manantial bienhechor, fuente de conocimiento personal mutuo. De esta manera, la vida espiritual será el conjunto de acciones por las cuales tendemos a reducir en nosotros la parte de indisponibilidad.

Sólo por la experiencia de la disponibilidad las personas podrán acceder a la comunicación, el diálogo y el encuentro del cual habrá de surgir el nosotros. En este orden de ideas, el otro no es ocasión de destrucción, sino lugar de realización que será posible mediante descentramiento y por la donación. La conformación de la interioridad de la persona sólo es posible mediante un encuentro personal.

¹⁴¹ Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, op. cit., p. 154

El amor se muestra fecundo al ser creador de distinción y reconocimiento de la voluntad del otro al buscar su realización como persona. De este modo, es claro para E. Mounier que la conformación de la interioridad personal surge del encuentro, pues son precisamente los otros quienes nos otorgan consistencia y plenitud. La búsqueda solitaria del yo conduce hacia los aspectos más decepcionantes de la individualidad. Frente a J. P. Sartre, afirma que la alteridad no es necesariamente alienación; la alteridad es fundamentalmente un movimiento de donación. Desde esta perspectiva también la mirada hostil es provechosa al probar, fortalecer y cuestionar a la persona.

2.8.3 La fidelidad

E. Mounier y J. Xirau entienden la fidelidad como adhesión radical al hombre como persona, al hombre que ya es pero que está constantemente haciéndose. Adhesión a la propia vocación personal singular que consiste en un modo constante de responder ante los valores en lo individual y en lo comunitario; es la voluntad de mantenerse fiel a sí mismo y a todo hombre, a su condición de persona, a sus exigencias y a sus derechos. Esta fidelidad es una fidelidad creadora que no se limita a repetir moldes heredados, lo cual permite superar continuamente la historia personal y colectiva. Habrá que comprender esta fidelidad creadora como un principio de desarrollo nunca logrado definitivamente, y que manifiesta el esfuerzo constante que no acaba nunca de construir la propia persona y la comunidad.

La fidelidad supone creer y confiar en las propias posibilidades y en las de los demás. Una confianza originaria en lo que somos, podemos ser y lo que estamos llamados a ser. Significa atender la misteriosa incitación de mantener en nosotros algo que puede ser olvidado, ignorado u obstruido. Esta forma de fidelidad primera se descubre al recibir la voz del cosmos y de lo trascendente en nosotros mismos (*ordo amoris*). Es el campo íntimo donde la persona se descubre amorosamente valiosa, se desarrolla y se va conquistando.

Para J. Xirau la persona se destruye por inautenticidad. Esto significa renunciar a la realización del propio ser y del propio destino, renunciar a su determinación esencial.

“La fidelidad a la propia esencia personal que es la fidelidad a la propia vocación y al propio destino es la tarea más importante y decisiva que puede realizar la persona.

La conciencia de un destino personal intransferible es la fuente de toda dignidad y el fundamento de la libertad."¹⁴²

2.8.4 El compromiso

La persona tiene la posibilidad de adoptar una conducta ascética frente a la vida al reprimir, someter, dirigir sus impulsos y desrealizar el mundo. En esto radica su ser espiritual, dice Scheler. Para E. Mounier este esfuerzo por soltarse de tales condicionamientos, y de cuanto le amenace en este proceso, es el compromiso más propio de la persona y su más alta fidelidad; renunciar a él es abdicar de la propia condición humana. En este sentido el compromiso, además de ser una actividad dirigida a la realización de su esencia individual de valor, es un modo originario de ser de la persona por su condición espiritual encarnada. A este respecto Mounier expresa:

"se habla siempre de comprometerse como si dependiera de nosotros; pero nosotros estamos comprometidos, embarcados, preocupados. Por esto, la abstención es ilusoria."¹⁴³

Descubrir y asumir este compromiso es la exigencia más inmediata y fidelidad primera de una vida personal. Incluye, simultáneamente, las dimensiones ontológica y moral, mejor dicho, asume la inseparabilidad de ambas dimensiones de la persona. El compromiso supone un modo originario de ser y una decisión madurada que cristaliza en la acción. Supone una dirección y la fidelidad a valores que inspiran y orientan la decisión.

Esta segunda forma de compromiso habrá de realizarse a través de la recuperación de la experiencia comunitaria, es decir, se ocupará de la promoción de toda persona en el ámbito espiritual, cultural, social y político, donde el técnico, el político, el moralista, el contemplativo, el profeta y cada hombre tendrán mucho que aportar. En esta forma de relación se funda toda posibilidad de colaboración. Este compromiso no será una virtud del instante sino que perdurará como consecuencia de la fidelidad a una dirección elegida.

¹⁴² Xirau, J., O. II, "El principi de llibertat y la consciencia moral" (1932), Anthropos, Barcelona-Madrid, 1999, p. 398

¹⁴³ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 117

Para E. Mounier comprometerse también significa aceptar el desvío y la impureza de la acción con respecto a los valores que rigen y orientan la decisión, pues los valores puros no son de este mundo. La propia limitación humana y el estar inmerso en coordenadas históricas concretas conllevan siempre el riesgo de equivocarse. Dice:

"Nosotros sólo nos comprometemos en combates discutibles sobre causas imperfectas.... no sólo no conocemos jamás situaciones ideales, sino que por lo común ni siquiera elegimos las situaciones iniciales en que nuestra acción se ve solicitada."¹⁴⁴

Para él, la fuerza creadora del compromiso nace de la tensión que surge entre la imperfección del fin que se busca y la fidelidad a los valores implicados. Esta situación exige de la persona una vigilancia crítica a la vez que propiciará un estado de atrevimiento y de lucha que constituye el clima de las grandes acciones. Para él, el retroceso existencial ante la acción delata una anemia personal. Parafraseando a S. Agustín, dice que la acción es el espesor de nuestro pensamiento.

El compromiso mounieriano es una aproximación-implicación al mundo para humanizarlo y a la historia de las personas para personalizarlas. Implica trabajo y esfuerzo por hacer realidad la utopía que E. Mounier llamó revolución personalista y comunitaria.¹⁴⁵

2.8.5 Responsabilidad y corresponsabilidad

En la teoría de la corresponsabilidad primitiva de M. Scheler cada persona se percibe en relación y como miembro de una totalidad, que en su dimensión temporal es historia y en su dimensión de simultaneidad sociedad. En esta totalidad cada hombre está dado como sujeto moral, en reciprocidad, es decir, como coactor, como prójimo y como corresponsable. La responsabilidad, como vivencia ética, se articula necesariamente con la

¹⁴⁴ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 117

¹⁴⁵ Mounier encarnó su compromiso en las vivencias ético-políticas. Escribe en 1947: "Para insertar el personalismo en el drama histórico de este tiempo no basta con decir: persona, comunidad, hombre total, etc.; es preciso decir también: fin de la burguesía occidental, advenimiento de las estructuras socialistas, función vanguardista del proletariado... A falta de ello, el personalismo resulta una ideología y, una vez desarmado de su carácter revolucionario, es presa al servicio de perezas conservadoras o reformistas, es decir, resulta una mistificación." (AAVV, *Mounier, a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975, p. 31, cita *¿Qu'est-ce que le personalisme?*, T. III, Ed. Du Seuil, Paris, sin fecha, p. 238). Mounier también dirige su crítica contra la burguesía religiosa. Para él el verdadero escándalo de la civilización burguesa consiste en llamarse cristiana lo cual considera un acto de traición que exige su denuncia.

corresponsabilidad en la acción común recíproca. Allí cada persona es comprendida con la misma esencialidad y primordialidad mediante los actos básicos del comprender, con-vivir, co-sentir y co-actuar.

En este sentido es que M. Scheler puede afirmar el principio de la solidaridad moral de todas las personas. Este principio de solidaridad subsume lo bueno y lo malo, la culpa y el mérito. Con independencia de la culpa o mérito individuales hay una culpa total y un mérito total en los que todo individuo participa de un modo determinado y diferente; por lo mismo, cada persona no es sólo responsable de sus propios actos individuales, sino que también es originariamente corresponsable de toda acción u omisión en los actos de los demás. El principio de solidaridad significa que cada persona es corresponsable de todos los demás así como de su destino en el *ordo amoris* universal que se ha manifestado en articulación esencial con un *ordo cordis* personal.

<p style="text-align: center;">TESIS CON FALLA DE ORIGEN</p>

CAPÍTULO 3

AMOR

"Sólo es capaz de amor un ser que si bien de alguna manera es ya algo aspira a modificar su ser y a convertirse en algo superior."

J. Xirau, *Amor y mundo*

3.1 Introducción

La actitud científica de la modernidad es un medio privilegiado de acceso a la realidad natural. Sin embargo, la ciencias y las filosofías de la temprana modernidad desvalorizaron la realidad experiencial, lo subjetivo-relativo, sin lo cual no puede haber verdadero saber ni explicitación de sentido. Le faltó evidenciar el marco humano del pensamiento objetivo. Este prejuicio, que consiste en desvincular sujeto-objeto, se tradujo en un intento de convertir todo el universo, el hombre incluido, en materia natural de análisis, descripción y cuantificación.

Sin embargo, desde la fenomenología de la dimensión emotiva que ha realizado M. Scheler, es posible concluir que la razón no puede anticipar cómo habrá de comportarse el hombre con respecto a los problemas del mundo de la vida. Esto significa que las cosas-bienes, situaciones, posibilidades, preferencias y actos, entre las cuales cada persona conduce su vida, su querer y su hacer se hallan penetrados por su singularidad. En cada caso se anuncia un *ordo cordis*, una jerarquización personal de valores.

Para hablar de un *ordo cordis* hay que referirnos muy someramente a S. Agustín. En su filosofía se afirma la poderosa influencia que tiene el impulso afectivo en las operaciones humanas y en las experiencias más decisivas de la vida. Fundamentalmente se

trata de un amor que califica toda tendencia moralmente valiosa y que tiene como correlato específico a Dios.¹⁴⁶

Dieciséis siglos después B. Pascal también ensancha la esfera del conocimiento humano al contraponer el espíritu de geometría al de finura. En el primero predomina la operación mental, analítica y deductiva de la geometría, la mecánica y las matemáticas. En el segundo predomina el orden del sentimiento. Dice B. Pascal que el rigor geométrico no satisface totalmente las necesidades humanas más específicas, por lo que hay que recurrir a la ciencia del corazón (*ordo cordis*), al espíritu de finura. Este último podrá iluminar las razones que se muestran inaccesibles al entendimiento, permitirá acceder a la intimidad del hombre y al misterio de lo incomprensible. Para él es el corazón y no la razón lo que siente a Dios.¹⁴⁷

Esta ciencia o lógica del corazón no es un modo irracional de sentir, sino que es una experiencia que permite conocerlo todo en su singularidad e irrepetibilidad; también permite aprehender el sentido de la totalidad en su relación con el hombre, además de descubrirle un sentido a su existencia. Este conocimiento se encuentra relacionado con la noción bíblica del corazón, centro de la vida afectiva, psicológica, intelectual y moral.¹⁴⁸

En este sentido tanto en S. Agustín como en B. Pascal la dimensión cordial o amorosa constituye propiamente el fundamento de su ética.

3.2 El amor en Max Scheler

M. Scheler participará de la riqueza de estas nociones renovando la tesis pascaliana al afirmar que existe un orden amoroso y un orden del corazón. El primero se refiere a la existencia de un orden divino en el mundo donde todas las cosas están ordenadas por una fuerza universal edificante y edificadora que actúa en todo y en todos. Esta fuerza procede de Dios y encamina todo el universo hacia Dios.

¹⁴⁶ Cfr. Gómez Robledo, A., *Estudios pascalianos*, F.C.E., México, 1992, pp. 45-56

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 38. Cfr. Scheler, M., *Ética*, pp. 357-358

¹⁴⁸ En la Biblia corazón designa la realidad más profunda del hombre en todas sus manifestaciones y facetas (Dt 6,5). las intenciones y proyectos (Sal 16,9). Llega también a significar; no solo el centro de la vida afectiva, sino el centro de toda la vida psicológica y moral (1Co 4,5), sin excluir las funciones intelectuales (Is 10,7). En los evangelios vuelve a aparecer la plenitud significativa del corazón al convertirse en el lugar de la habitación divina. (Gal 4,6).

Este orden divino, primero y originario encuentra su correspondencia en el corazón del hombre, para quien la tarea primordial consiste en amar lo más posible como Dios ama. En este contexto, el amor humano forma parte de un *ordo amoris* universal en el cual está llamado a participar; el corazón del hombre constituye una variedad especial del orden amoroso universal que actúa en todo.

Afirma que la cosmovisión, como comprensión prefilosófica, significa la forma fáctica de ver el mundo y es originariamente emotiva. Supone la articulación de datos intuitivos *a priori* (intuición categorial). A partir de esta comprensión se va configurando el *ethos* o conducta moral de los pueblos. Para M. Scheler el asiento del *a priori* estimativo se encuentra en la intuición del valor que se funda en el percibir sentimental. La aprehensión de valores supone un contacto vivido y experiencial con el mundo. Este es el dato o la experiencia a partir de la cual es posible iniciar la investigación. Con el método fenomenológico le es posible esclarecer las correlaciones del sujeto que capta y del mundo aprehendido. En este sentido M. Scheler realiza una fenomenología de la vida emocional y del valor.

Dice M. Scheler que:

“... en el curso del percibir sentimental se nos abre el mundo de los objetos ... por el lado de los valores (bienes). Las percepciones sentimentales y los valores juegan el papel fundamental y conductor en la concepción del mundo.”¹⁴⁹

Parte Scheler del hecho de que existe una correlación afectiva entre el sujeto y el mundo que le permite afirmar que hay cierto tipo de sentimientos intencionales que se encuentran dotados de objeto, y que le proporcionan al hombre el acceso a una clase de esencias que constituyen los valores. Estas cualidades o valores requieren de portadores, es decir, de cosas-bienes.

Al estar los portadores o valores correspondientes condicionados históricamente son cambiantes. Esto impide asentar sobre ellos un saber objetivo. No obstante que el portador es su condición de posibilidad para ser, dice M. Scheler que estas cualidades parecen sustraerse a las vicisitudes ontológicas de sus portadores. Dicho de otra manera, a pesar de que el portador es la condición que hace evidente al valor, éste parece mantenerse

¹⁴⁹ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 363

idealmente independiente del mismo, lo cual abre la posibilidad de poder reflexionar sobre él, y postular su independencia respecto al mundo de los bienes en los cuales se da mediante la reducción. M. Scheler realiza una fenomenología del valor que permite elaborar una teoría de valores. A esto denomina Llamadas de Azevedo idealismo ontológico o eidética ontológica scheleriana. Este continente ontológico, eidéticamente objetivo, al que no se puede penetrar mediante vivencias lógicas sino páticas no es caótico. Posee un orden interno que Scheler intenta clarificar en su *Ética*.

En este sentido, efectúa una fenomenología de la vida emocional. Frente al racionalismo afirmará que la dimensión emocional del espíritu tiene un contenido primigenio *a priori*. Este ámbito es considerado como autónomo e independiente de la racionalidad, y muestra que existe un estrato espiritual, un orden del corazón, donde es posible fundarlo. Postula el primado del amor con respecto a todos los actos espirituales. Para M. Scheler el amor es la fuerza más originaria de la persona, incluso anterior al querer y al conocer.

Descubrir, conocer y ocupar el lugar adecuado que le corresponde dentro de este orden amoroso universal, su determinación esencial, es la tarea primordial de cada persona; además le brinda la posibilidad de un hacerse pleno. Significa que ella misma es valiosa y que está finalizada por el valor. Hablar de persona en lenguaje axiológico scheleriano es hablar de esencia individual de valor; hablar de vocación o misión es hablar de determinación esencial o compromiso existencial. De esta manera Scheler introduce a la persona en un universo de cualidades susceptibles de ser amadas que dan cuerpo a su teoría de los valores. Persona y mundo sólo pueden ser aprehendidos como valiosos, como llenos de sentido a través del movimiento amoroso.

Esta primera aproximación amorosa es meramente intuitiva; el *ordo amoris* sólo puede convertirse en norma objetiva si después de ser conocido (intuitivamente) se halla referido al querer (voluntad). En este sentido la correspondencia entre el *ordo amoris* universal con la del corazón del hombre (*ordo cordis*) exige una respuesta libre, personal y voluntaria. Sin embargo, al hombre, en su odiar efectivo le es posible derrocar este orden.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Un acto es bueno si se dirige a la realización de un valor objetivamente más alto, y es malo en el caso contrario. Buscar positivamente la realización de un contravalor es un acto moralmente malo. La referencia a una escala axiológica ideal permite establecer pautas de normatividad moral que exigen la libertad personal.

Congruente con S. Agustín y con B. Pascal afirma M. Scheler que no es posible acceder a este universo mediante vivencias lógicas. Este universo manifiesta un orden propio; la unidad de un sentido que lo anima todo y una coincidencia entre el mundo y el hombre.

Amar y odiar son los actos emocionales que forman el estrato superior del percibir sentimental. El primero representa un movimiento que aumenta la posibilidad de aprehender los valores. El segundo la disminuye. Scheler lo expresa de la siguiente forma:

“El amor y el odio son actos en los cuales experimenta una ampliación o una restricción la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser.”¹⁵¹

En la filosofía scheleriana se afirma al amor como auténtico descubridor que posibilita toda aprehensión del valor; representa un movimiento en cuyo proceso se van iluminando nuevos y más altos valores desconocidos con anterioridad. En este sentido el amor no jerarquiza, no prefiere (o posterga) sino que precede a estos actos como guía o explorador.

La capacidad evolutiva de la percepción del valor por el amor es ilimitada y el hombre, al desarrollar esta emotividad originaria, logra penetrar y avanzar en la riqueza de los valores existentes. Esto exige del hombre tomar posesión de la vida espiritual, de la propia interioridad para poder acceder al dominio de los valores personales, y que éstos logren imprimir una dirección a la existencia.

El amor destaca el hecho de que la persona se constituye a sí misma mediante actos de entrega a valores cada vez más altos, cuya cima constituye el valor de la santidad: amar al mundo en Dios. Este co-amar activo de todas las cosas en Dios lo pone en el núcleo de la persona divina.

Esto se traduce en un dinamismo creciente, en un enriquecimiento infinito de la vida personal y en una acción edificante y edificadora en el universo. En el personalismo de M. Scheler el hombre, antes que *ens cogitans* o *ens volens*, es un *ens amans* y, por lo mismo, es tendencia y tránsito a lo divino; es el ser corpóreo que por el amor apunta hacia Dios.¹⁵²

¹⁵¹ Scheler, M., *Ética*, op. cit., p. 365

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 398

En la descripción que hemos hecho del amor en M. Scheler se presentan tres aspectos fundamentales: el más importante es aquél que afirma que el amor es un movimiento progresivo, una tendencia eterna hacia lo divino. En esto radica que el amor sea esencialmente infinito. Por consiguiente, la idea de Dios es, en su filosofía, el fundamento de todo *ordo amoris*. Dios otorga sentido y finalidad al orden piramidal del universo axiológico.

Un segundo aspecto consiste en que el movimiento amoroso siempre se dirige a un objeto, acción, esencia individual, en cuanto que porta valores (bien), es decir, que no hay amor a entidades abstractas, al valor en sí. Este punto proporciona un contenido material a su ética, hace de ella una ética material de valores que exige de la persona un contacto vivido con el mundo al que enriquece enriqueciéndose, proceso inagotable hacia la plenitud total del cosmos.

Ser portador de valores morales significa que la persona ha realizado en ella misma los valores. En este sentido es posible hablar de materialización, ejecución y vivificación de los valores.

Por último, la dirección del movimiento amoroso que va de los valores inferiores hacia los superiores es insustituible en la búsqueda de la propia determinación esencial de cada hombre, y le permite ir descubriendo su lugar como corresponsable activo en este dinamismo amoroso. Si descubrimos nuestro lugar en este orden amamos recta y ordenadamente, si no, distorsionamos el orden establecido.

Por esta razón, el amor es principio promotor y condición de posibilidad de todo crecimiento de valores. Cuando el hombre en lo individual o en lo colectivo crea haber obtenido la plenitud y la satisfacción últimas a través de un bien finito probablemente podrá tratarse, dice M. Scheler, de un estancamiento o encaprichamiento en su propia vida espiritual.

Existe en la persona, entonces, la posibilidad de poder establecer un contacto sentimentalmente originario con el universo, pues en el hombre también hay leyes inscritas (*nomos agraphos* de los antiguos) que le permiten responder al plan según el cual está edificado el mundo en tanto que mundo de valores. Para M. Scheler la persona vive primaria y originariamente con toda la riqueza de su espíritu en actos no lógicos tales como la experiencia religiosa.

3.3 El amor, la ciencia positiva y la disolución del amor en Joaquín Xirau

En este mismo orden de ideas, dice J. Xirau que cuando la ciencia positiva intenta reducir a objeto de análisis las más altas manifestaciones de la vida, las relaciones interpersonales, la experiencia religiosa y toda expresión emotiva el amor se desvanece. Para él reducir el mundo entero a la realidad natural (física) es disminuirlo. La ciencia se interesa por las cosas y tiene como objetivo reducir el mundo entero a la realidad natural. Este proceso de objetivación es considerado válido en tanto que se refiere al mundo impersonal, abstracto, objetivo, y aún así, desde la fenomenología es necesaria la referencia a la subjetividad como fundamento humano de la ciencia. En este sentido la ciencia natural no podrá captar ni absorber la totalidad de los fenómenos. Le hace falta la referencia al valor que es el que da sentido a todo el universo. Dice J. Xirau que el ejercicio de la razón de la conciencia intelectual también se encuentra impulsado por un anhelo amoroso. Hay que recordar que la razón, al perder el espíritu de finura al que se refiere B. Pascal, se olvida de que hay ciertos objetos que por su sutileza escapan al análisis lógico. En el caso del universo del valor es preciso, para J. Xirau, restablecer la conexión que hay entre el valor y el ser y considerar al valor como aquello que conduce al ser a su plena realización. Dicho de otra manera, el ser "cosa" no agota la esfera del ser.

Por lo anterior, la conciencia humana no podrá ser comprendida como actividad intelectual únicamente; en ella se revelan una multiplicidad de actos espirituales que, dice J. Xirau, se manifiestan en esperanzas, anhelos de bondad, de justicia y de verdad y que constituyen la vida personal. Todo esto constituye la realidad 'sobrenatural' del orden del amor. El término sobrenatural, en este contexto, no designa un contenido teológico. Significa que la naturaleza de la física moderna sólo abarca un aspecto de la realidad; se afirma que hay una realidad que escapa a la percepción y al método científicos que sólo es percibida por el sentimiento.

Así pues intelecto y sentimiento son irreductibles uno al otro, a menos que le demos al "conocer", dice J. Xirau, el sentido bíblico. Este conocimiento, que nuestro autor denomina amoroso, aparece como suprema radiación de la vida humana. Sólo por él es posible asumir y respetar las diferencias e inclusive las contradicciones entre los seres, pues

el conocimiento amoroso es creador de distinción y posibilidad de reconocimiento de la voluntad del otro.

La vida de la persona y su cosmovisión cambiarán radicalmente dependiendo de si se halle dirigida o no por la conciencia amorosa.

Para J. Xirau la conciencia amorosa brota de una fuente más profunda que la conciencia intelectual. Sobre esta conciencia amorosa se funda una lógica cordial, un orden amoroso que es decisivo para la estructuración de la conciencia moral. En este *ordo amoris* de la conciencia, el amor descubre el sentido que proporciona significado a la vida de la persona y a la comunidad humana.

Toda esta actividad amorosa de la conciencia, en Xirau, también habrá de ser encarnada. Esto significa que también está sujeta a mecanismos y a las leyes bioquímicas que dan el soporte material, así como emociones complejas y anhelos originarios que proporcionan un perfil diferente a cada persona y a su personalidad.¹⁵³

3.4 El *eros* platónico y el amor cristiano en la teoría del amor de J. Xirau

Afirma J. Xirau que en el trasfondo de toda doctrina sobre el amor y de toda acción amorosa se encuentra la religión. Inserto en esta religiosidad aparece un esquema que se repite constantemente: la existencia de un alma de naturaleza divina que se encuentra presa dentro de un cuerpo material. Se añade a este esquema el anhelo de una vida plena, inmortal que seguirá a una muerte liberatoria. Sobre este fondo van surgiendo diferentes racionalizaciones que intentan comprender y dar sentido a estos anhelos e irán convirtiendo el amor en doctrina.¹⁵⁴

Destacará entre estas teorías filosóficas, la concepción helénica sobre el amor, que a juicio suyo alcanza su más perfecta formulación en Platón, y la doctrina cristiana sobre el amor revelada a través de los evangelios.

¹⁵³ Las tres dimensiones en las cuales J. Xirau encarnó su compromiso fueron la docencia universitaria, la intervención en la política cultural y el trato íntimo personal con sus alumnos, dice J. Margall. A. Sánchez Vásquez lo recuerda como intelectual comprometido y reformador activo de la enseñanza superior. De trato afable y elevado optimismo. (Ver Prólogo, Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., pp. 26 a 36.

¹⁵⁴ Cfr. Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., pp. 59-61

Para J. Xirau ambas doctrinas se encuentran íntimamente entrelazadas a pesar de sus grandes diferencias, por lo que en su teoría sobre el amor destacará aquellos elementos del *eros* platónico que han influido o que coinciden con la cultura cristiana, y dentro de ella, la doctrina joánica que identifica a Dios con el amor (1Jn 4,16).

Para J. Xirau la dialéctica amorosa de la doctrina platónica se encuentra en el origen de la eterna insatisfacción del hombre. Sin embargo, también considera esta insatisfacción perenne como un signo de plenitud que se manifiesta en él a través de un continuo movimiento que hemos denominado trascendencia y que es considerado por él como la aspiración constante de lo fugaz a lo eterno. Por esta aspiración las cosas y los hombres adquieren su realidad más plena y su valor, y su ser ideal se les impone como aspiración y como deber.

Recurre al mito del *Banquete* de Platón para explicarlo. En los mitos se encuentran elementos fecundos para desarrollos filosóficos y suponen ya una actitud reflexiva producto de la observación y comprensión del cosmos y del hombre.

Afirma Diotimía en este Diálogo que el amor por ser hijo de la riqueza (Poros) y de la pobreza (Penia) tiene en su base una contradicción intrínseca que aspira a ser superada. Mediante este esfuerzo se eleva continuamente de formas inferiores a superiores de la existencia. En la filosofía platónica, dice J. Xirau, es por el amor que el hombre puede acceder a las esferas superiores.

"Por el *demonio* del amor se pone el hombre en contacto con las esferas más altas, se consagra incondicionalmente a su servicio y halla, en su contemplación, participación en la eternidad."¹⁵⁵

El amor que es fuerza ascendente aparece también en la filosofía de Aristóteles como fuerza de atracción y primer motor del cosmos. En su filosofía todo movimiento es signo de aspiración a la plenitud y también de imperfección y carencia. Presenta el universo animado por el anhelo erótico. Dios, *Logos*, suscita el amor, atrae, pero no ama ni puede amar, se limita a enamorar. En Platón la forma suprema es la Belleza, en Aristóteles el pensamiento puro, y en ambos la perfección en la eternidad. En el orden ontológico, *Eros* es un gran demonio y el *Logos* se identifica con la divinidad, motor inmóvil fuente de todo

¹⁵⁵ Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., p. 70

dinamismo. El *eros* helénico se convierte en un elemento primordial en la constitución dinámica y perfectible del universo; es un llamado a ser más.

Desde la aparición del cristianismo en el mundo occidental, amor y *logos* son conjuntamente afirmados de la segunda Persona divina, sumo amor y suma sabiduría. El amor en su forma más radical sólo podrá predicarse de Dios, fuente de todo amor, que crea y sostiene al mundo en el ser. En el evangelio de Juan, el Hijo se encarna para manifestar al Padre; por amor Dios se incorpora al mundo y a su vez, incorpora el mundo a Dios. No es ya, dice J. Xirau, el motor inmóvil e impasible, sino plenitud espiritual que se dona y eleva. Si para el griego el ejercicio más alto de la vida era razonar y objetivar, en el cristianismo será amar porque el Dios amor se ha inclinado hacia el mundo, ha penetrado las conciencias y se ha hecho presente en el espíritu. El amor de los hombres –la conciencia amorosa es posible por la gracia que le otorga el amor de Dios.¹⁵⁶

La cosmología platónico-aristotélica se realiza de abajo arriba en un proceso natural e impersonal, sujeto a leyes lógicas y ontológicas universales y necesarias. En el pensamiento helénico el amor queda excluido de Dios que no puede ya aspirar a nada. Con la presencia del cristianismo surge una historia divino-humana que se realiza por la fuerza libre y creadora del amor, donde la persona es la jerarquía suprema y el amor constituye su suprema radiación. El cristianismo dará entonces plenitud al anhelo amoroso humano al hacerlo personal.

Para J. Xirau ambos pensamientos, el griego y el cristiano, coinciden al postular y explicitar lo que hace que la vida sea digna de ser vivida. Sin embargo el cristianismo dará un paso adelante al descubrir la dimensión del espíritu. El amor griego busca la perfección en las estructuras impersonales de la razón, en cambio el amor cristiano se dirige a la persona concreta donde se revela la realidad viva de la vida interior, la fuerza creadora del espíritu y la conciencia clara del destino humano.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 88

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 78

3.5 La conciencia amorosa

El amor es una exigencia que se manifiesta como una actitud radical de la vida, sin embargo, sabemos que no es posible encontrarlo en su pureza, pues nada existe en su pureza y perfección. No obstante en la vida personal el amor es un elemento fundamental y decisivo. En este sentido, el amor puro es un momento ideal en el curso de la vida y de la conciencia amorosa.

El amor también es una realidad plural que se manifiesta en el amor religioso, en el amor humano y hasta en aquél que se dirige a las formas más simples. Por el amor la realidad aparece en toda su riqueza y valor. Las personas, por el amor, aparecen en su valiosa singularidad e irrepitibilidad.

3.5.1 Caracteres distintivos del fenómeno del amor

Una descripción de las notas características de la "conciencia amorosa", en su pureza, coadyuvarán a una mejor comprensión de las posibilidades del ser personal al cual hemos destinado la primera y segunda parte de este trabajo. En estas notas, compatibles y complementarias entre sí, J. Xirau intentará esquematizar su teoría del amor.

Es importante aclarar que esta descripción no se refiere a procesos de la vida psicofisiológica, mismos que han sido determinados como objeto de la ciencia, y como fenómenos generalizables, sino que la conciencia amorosa de la persona es aquel modo originario de ser que otorga singularidad, finalidad y unidad a los fenómenos.

En sentido estricto el amor no es un contenido de la conciencia, sino un modo de ser originario del ser personal.

Hay que tener presente que existen otras actitudes que puede tomar la conciencia, sin embargo, la actitud más radical y decisiva que la persona puede asumir es la del amor o la del rencor, donde el amor constituye la estructura fundamental del espíritu. Entre ambos extremos y en interdependencia es posible que, como hemos dicho, cada uno vaya descubriendo su propia peculiaridad caracteriológica.¹⁵⁸ El mundo y la estructura de la

¹⁵⁸ Véase Tesis, Tema 2.7.1: Persona e individuo en M. Scheler

persona cambian radicalmente según se halle en el foco de la conciencia amorosa o de la rencorosa. Cabe mencionar que por ser el amor un modo ontológicamente originario, no es posible designar con la palabra amor apetitos, impulsos, tendencias, emociones, simpatías o antipatías. El amor es la actitud originaria más radical que puede tener el hombre y que le permite apuntar siempre hacia el valor más alto. En esto se sintetiza la vocación humana. La conciencia amorosa representa en el hombre el principio divino que impulsa a la humanidad y al universo a la perfección.

Por el contrario, considerado sin amor todo pierde su sentido, todo se hace indiferente, lo superior se pone al servicio de lo inferior y el mundo se convierte en un caos. Esto significa que el ser personal tiene también la posibilidad de negarse a sí mismo como conciencia amorosa y que puede trastocar el orden del universo.

Trataremos de delimitar el fenómeno del "amor puro" ideal, según aparece en la conciencia amorosa, mediante la descripción de sus notas características: la abundancia de la vida interior, la revelación del valor y el sentido de las cosas, la ilusión amorosa que abre la posibilidad a una vida nueva o renovada y a la reciprocidad-fusión personal.

3.5.1.1 Abundancia de la vida interior. Dice J. Xirau que en la filosofía helénica, más específicamente en Platón y Aristóteles, cada cosa tiende a buscar su perfección. En este sentido el amor es la aspiración de las cosas a lo superior. Como consecuencia de lo anterior es imposible para la mentalidad griega que Dios ame por ser él lo absolutamente superior; sólomente suscita el amor en los seres finitos que buscan acercarse a la perfección. El amor, entonces, queda excluido de Dios. El cristianismo descubre que Dios es amor y que éste no existe porque los hombres aspiran a Dios como lo habían pensado los griegos. Para esta doctrina el amor ha sido otorgado, ha sido entregado gratuitamente. Desde la concepción cristiana, el amor deja de ser fuerza de atracción y se convierte en fuerza descendencial. Podemos amar a Dios porque Él nos amó primero.¹³⁹ Dios ama porque es persona, es intimidad, es abundancia de vida interior, característica primordial de la persona. El amor es una actitud radical donde el amante se entrega. Esto es consecuencia de la propia interioridad, y brota de la misma intimidad personal.

¹³⁹ Cfr *Biblia de América*, Editorial Sígueme, Madrid, 1994, 1Jn 4,19

Es importante recordar, entonces, la doble aportación del cristianismo, el descubrimiento de la realidad personal, su intimidad y el amor como actitud radical de una intimidad que por su abundancia se da, se entrega. Sólo desde la realidad humana es posible comprender el orden amoroso en un universo personal.

La abundancia de vida interior, es decir, la plenitud espiritual que manifiesta la "conciencia amorosa" en la persona humana está encarnada, arraigada en la vitalidad básica. Esta subyace a todas las inclinaciones e impulsos que nos sujetan o que nos mueven. Sin embargo, éstos pertenecen al régimen de las pasiones, de lo psicológico, al ámbito de lo meramente biológico. Habrá que repetir entonces, que el amor no depende de la inclinación, es gracia, es don. El amor es amor respuesta en acción, es valoración de todo cuanto hay en el cosmos; también es iniciativa, es fuerza, es libertad, es voluntad y compromiso; es vida espiritual y también es vitalidad básica. La abundancia de vida interior permite estar abierta a la persona esencial y activamente al orden amoroso universal.

En esta experiencia espiritual amorosa personalizamos la totalidad. Esto significa que la realidad sólo adquiere sentido cuando la vinculamos amorosamente a nosotros. Por el contrario, una conciencia rencorosa cerrada a este intercambio se empobrece a sí misma y despersonaliza el mundo.

El descubrimiento de la propia intimidad es una de las conquistas más difíciles del espíritu, ya que generalmente las necesidades relacionadas con la subsistencia son las que tienden a ser satisfechas en primer lugar.

Para J. Xirau, la abundancia de la vida interior es la primera condición de posibilidad para la actitud amorosa. Significa que todo acto adquiere sentido y dignidad a partir del amor, a partir de la abundancia de vida interior que se manifiesta en la conciencia amorosa. Dependiendo de la calidad y la plenitud de la vida interior, como respuesta al don del amor, será la actitud de la persona frente a las personas, las cosas y el mundo. En este movimiento amoroso se puede experimentar el mundo íntimo y personalmente, el mundo se hace propio, y también la persona se abre al exterior donándose y produciéndose un intercambio significativo en la persona y en el mundo. En este sentido también habrá que comprender la vida interior de la persona intencionalmente como una realidad nunca aislada, sino que esta vida se funda sobre un movimiento de repliegue y

exposición, de interiorización y exteriorización. En esta dinámica va aumentando continuamente su propia interioridad .

La más radical profundidad en el amor es aquella que más se entrega. En el amor todo el universo se afecta y en las obras de amor todo el universo se edifica,

La abundancia de vida interior es condición de posibilidad de la conciencia amorosa y trascender entregándose es resultado de la propia saturación, dice J. Xirau.¹⁶⁰

Podemos concluir este punto diciendo que las obras del amor que requieren de la abundancia de la vida interior se muestran como virtud de fuertes; desde esta posición la persona se dispone para un encuentro activo, donde todo re-sentir y convivir ha logrado superar una relación neutralmente recíproca. En esta relación la persona se ha asumido en una reciprocidad afectiva-amorosa y ha contraído libremente la responsabilidad radical del amor a la vez que ha descubierto su propia esencia individual de valor y su determinación esencial. La experiencia espiritual amorosa se traduce, entonces, en intimidad, apertura, donación y fecundidad.

3.5.1.2 Revelación del valor y el sentido de las cosas. En la actitud amorosa se revela el valor y el sentido de las cosas. La experiencia espiritual amorosa ha permitido descubrir que la realidad es valiosa y que todo es digno de ser amado. El amor permite descubrir riqueza aún en lo más pequeño. Por la abundancia de la vida interior y por el amor, las personas y el mundo son apreciados al ser intuitivos cualitativamente; originalmente no se intenta transformar el mundo sino descubrirlo como valioso. En el ámbito de las relaciones personales la mirada amorosa no solamente percibe valores actuales sino que busca promover valores posibles e impulsar cada ser a su grado más alto de perfección. En este sentido, afirma J. Xirau, que el amor es también "videncia"¹⁶¹ al descubrir lo que permanece oculto a la mirada indiferente o rencorosa. Lo anterior no significa que el amor sea ciego ante las faltas y los defectos de los demás, sino que aspira a eliminarlos o los subordina a un valor superior. El amor, al descubrir y enfatizar las facetas positivas, alienta el "poder" interior de transformación en la propia persona y en la de los demás.

¹⁶⁰ Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., p. 164

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 168

En esta revelación que otorga el amor y que da un sentido o valor a todo lo que es, la persona puede instaurar un orden amoroso y una dinámica ascensional orientada hacia un universo de valores puros.

3.5.1.3 La ilusión amorosa. La fuerza del amor no busca ni intenta transformar, sino que permite valorar y valoramos. Su fuerza radica en ser una acción del espíritu que, en el anhelo de trascender, se pone y pone al mundo al servicio de una ilusión que intenta elevarlo todo a su perfección ideal.¹⁶² Entendemos la ilusión amorosa como una utopía fecunda donde la totalidad de los seres y de los actos quedan subordinados al amor. Esta ilusión no intenta negar un mundo deformado por la mirada rencorosa donde la persona y todo objeto, al ser considerados sin amor, devienen insignificantes. El optimismo personalista insiste en que, aunque el rencor excluya y rechace toda posibilidad amorosa, la ilusión lo pone a su servicio por purificación, superación e integración, pues sobre sus cenizas surge el anhelo de otro modo de ser. La ilusión amorosa, dice J. Xirau,

“ante una realidad cualquiera ... trata de integrar el mayor número ... de valores y virtudes, organizándolos, subordinándolos ... de tal manera que los inferiores se hallen al servicio de los superiores.”¹⁶³

Sin embargo, por razón de la limitación humana es posible que ella no perciba con exactitud esta jerarquía. Porque la ilusión amorosa revela a la persona una realidad plena de sentido, lo fundamental consistirá en asumir el amor ilusionado que busca ordenarlo todo al servicio de lo valioso.

El anhelo insaciable de la ilusión amorosa le confiere a la persona una vida nueva o, mejor dicho, una vida continuamente renovada por el anhelo, la esperanza y la fe que se renuevan al irse revelando su propia esencia en proceso de realización hacia un ideal amado.

3.5.1.4 Fusión. Reciprocidad. El amor presupone plenitud y abundancia de vida interior. En este sentido sólo es capaz de dar y de entregarse en libertad quien rebosa de vida interior, es decir, la persona. Por la necesidad de la propia abundancia interior, la persona se vuelca hacia la otra persona. Esto se manifiesta al co-sentir sus anhelos,

¹⁶² Ibid, p. 166

¹⁶³ Ibid, p. 172

esperanzas y temores; al comprenderlo, al respetarlo, al compartir la propia riqueza personal. Mediante estas experiencias es que podemos hablar de fusión. Por ella la persona se funde en el otro y en los otros y, por la fusión, se da la posibilidad de que la persona pueda vivir fuera de sí misma y entregarse. Sin embargo, si cada persona tiene su propio mundo íntimo y, si por la propia abundancia se vuelca hacia los demás, es preciso que lo haga sin dejar de ser ella misma. Esto supone la autovaloración y el respeto a la propia individualidad resultado de la autorrevelación amorosa; esto significa fundirse sin desaparecer. Esto es exigencia de todo acto de amor. La fusión personal implica progresar en el conocimiento de la intimidad de las otras personas a través de la comunicación y del diálogo. En este sentido, no es posible la perfección en la fusión amorosa personal sin la autonomía interior y la reciprocidad del amor respuesta.

3.5.1.4.1 Amor y "enamoramiento". Afirmo, en consonancia con mis autores, que el amor constituye la respuesta a la existencia humana plena y que es un elemento fundamental y decisivo en toda relación personal. En este sentido, el amor se ha constituido como una fuerza originaria que sostiene y dirige a los hombres, a la comunidad y a la humanidad entera en su busca de sentido. Este amor, al que nos hemos referido abundantemente, E. Fromm¹⁶⁴ lo denomina amor fraterno. En este amor se realiza la experiencia de unión y solidaridad entre todos los hombres.

Dice este autor que cualquier teoría del amor comienza con una teoría del hombre, como lo hemos hecho. Afirmo que el "deseo de fusión interpersonal es el impulso más poderoso que existe en el hombre. Constituye su pasión más fundamental,..."¹⁶⁵ Se refiere a un tipo de amor que se manifiesta como solución madura al problema de la existencia. En este tipo de unión se preserva la propia singularidad y constituye "la actividad más elevada, una actividad del alma, y sólo es posible bajo la condición de libertad e independencia interiores."¹⁶⁶

Para él, el carácter fundamental de amar es dar y no recibir. Se da la alegría, el interés, la comprensión, inclusive se da la tristeza; es decir, se participa de todas las

¹⁶⁴ Fromm, E., *El arte de amar*, Editorial Logos, Medellín, Colombia. Tomo algunas consideraciones suyas porque considero que explicita actitudes importantes que son exigencia de todo acto esencialmente amoroso.

¹⁶⁵ *Ibid*, p.27

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 31

expresiones y manifestaciones. Además de dar, el carácter activo del amor supone cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento. El ejercicio de estos elementos se dirigen al crecimiento de quien amamos. Cuando se carece de esta preocupación activa no hay amor.

El cuidado y la preocupación implican la responsabilidad, y ésta es, a su vez, un acto enteramente libre y voluntario. Por otro lado, dice E. Fromm que la responsabilidad puede convertirse en dominación y posesividad si carece de respeto. El respeto, como forma del amor, descubre la singularidad del otro. En este sentido el respeto busca que la persona amada crezca y se desarrolle en la forma que le es propia. Por último, el conocimiento amoroso no se detendrá en la periferia, sino que penetrará hasta la más profunda interioridad del ser amado. La persona que ama responde por el amado como por él mismo de manera permanente.

Existen en el amor múltiples expresiones: el amor a Dios, el amor en la vida sexual, el amor paternal, el amor al prójimo, a la ciencia, al arte, hasta aquél que se dirige a las formas más simples de la realidad.

Una institución importante en nuestra cultura es la familia. En ella los padres son portadores de bienes de cultura, y lo más significativo de su acción corresponde a su comportamiento, que determinará en gran parte la cosmovisión de los hijos. Para E. Mounier ésta es su grandeza y su debilidad. Sin embargo, esta institución sólo en raras ocasiones es totalmente sana, por lo que considera que hay que mejorarla; es necesario buscar la ampliación de experiencias orientadas a cuestiones que otorguen sentido a la existencia personal y a la vez revisar aquellas circunstancias que lo impiden.

Si la filosofía ha de ser una educación para la vida, quisiera retomar la última parte de *Amor y mundo* de J. Xirau para precisar algunos puntos sobre la función del amor en la relación hombre y mujer, que pudieran ser de utilidad inmediata. Significa regresar a la relación fundamental que dará origen a todas las demás: la relación amorosa entre hombre y mujer y la función del amor en la misma. Esta forma de amor es la más engañosa al confundirse con la experiencia del "enamoramamiento", muy diferente a la situación de permanecer en el amor amando. Cabe señalar que en una cultura de orientación mercantilista, basada en el deseo de comprar, la idea de un intercambio mutuamente favorable también ha influido en las relaciones amorosas humanas. Ambos dejan de ser un fin en ellos mismos y se convierten en objetos de utilidad, porque te doy tanto como tú me

das. Para E. Fromm el amor erótico, si es entendido como “enamoramiento” entre hombre y mujer sólo busca la fusión completa entre dos desconocidos. Este amor es de corta duración, y la intimidad sólo puede establecerse a través del contacto sexual. Muchas personas incurrir en este error al substituir el amor con el deseo sexual. Considera E. Fromm que el amor erótico, cuando es amor auténtico, y que hemos denominado personal, habrá de ser también fraterno, pero con la característica de exclusividad. Una exclusividad que no signifique posesividad, sino que manifieste un compromiso total y una lealtad asumidas en libertad. El amor, en este sentido es “un acto de la voluntad, la decisión de dedicar toda nuestra vida a la de la otra persona”¹⁶⁷; es “un esforzarse activo arraigado en la propia capacidad de amar y que tiende al crecimiento y a la felicidad de la persona amada.”¹⁶⁸ Afirma Fromm que no existe prácticamente nadie que no haya tenido la experiencia de amar por lo menos en una forma rudimentaria en cualquier etapa de su vida.

Para J. Xirau hablar de sexualidad supone ya actitudes, propósitos y valoraciones. Significa estar en el ámbito de lo personal, por lo que, aunque la actividad sexual instintiva funcione según leyes bioquímicas, por el amor la persona está dirigida al otro en tanto que valor absoluto. Mediante el amor hombres y mujeres son considerados personas.

En la vida sexual intervienen una multiplicidad de valores: que sea saludable (estimable) desde el punto de vista fisiológico, médico, psicológico y psiquiátrico. También interviene la sociedad con sus exigencias pedagógicas y normativas. Por otro lado, los valores religiosos también buscan “sublimar la totalidad de la vida erótica mediante una consagración ritual y física.”¹⁶⁹ Cada región de valores destaca, desde su propia perspectiva, los valores positivos y negativos que intervienen en la vida sexual.

En este sentido, para J. Xirau es importante, de ser posible, alcanzar en esta relación amorosa salud, utilidad, armonía social, libertad, justicia, belleza y dignidad, es decir, hacer una consideración total y jerárquica que haga la vida de la pareja, en su conjunto, estimable. Sin embargo, “la actividad erótica es moralmente buena cuando va acompañada de amor”¹⁷⁰; es decir, cuando éste impregna la totalidad de la relación sexual. La presencia o la ausencia de la actitud amorosa es lo que permitirá descubrir si el hombre y la mujer se

¹⁶⁷ Fromm, E., op. cit., p. 63

¹⁶⁸ Ibid, p. 67

¹⁶⁹ Xirau, J., *Obras completas*, Tomo I, “Educación sexual” (1923), op. cit., p. 286

¹⁷⁰ Ibid, 287

respetan, se cuidan, se conocen, se entregan como personas en íntima convivencia, lo cual implica haberse asumido persona y permanecer fiel a lo que eso significa. "El acto moral descansa en la conciencia de la propia dignidad y en la libertad y dignidad ajenos que le son estrictamente correlativos."¹⁷¹

Es un hecho, sin embargo, la enorme dificultad que entraña poder establecer una relación armoniosa y perdurable en la pareja, y lo pernicioso que resulta el "enamoramiento" por estar desvinculado esencialmente del amor, pues prescinde del compromiso que integra el cuidado, el conocimiento, el respeto y la responsabilidad en la experiencia sexual; dicho schelerianamente, el "enamoramiento" supone haber elegido un valor inferior -vital, con respecto a uno superior -espiritual.

El "enamoramiento" puede comprenderse mejor si lo comparamos con la experiencia del recién nacido. Entre él y el mundo no hay separación, todavía no constituye su identidad propia. El "enamoramiento" nos hace salir fuera de nosotros mismos de manera explosiva y volcarnos en la persona amada anulando la individualidad y la riqueza propia de su vida interior. La experiencia de "enamorzarse" permite a la pareja fundirse transitoriamente con la otra persona, pero se ha olvidado de su propia esencia individual de valor, de su propio mundo íntimo que le impide dejar de ser ella misma. Con el tiempo la individualidad, como autonomía y como singularidad, vuelve a reafirmarse y es cuando la realidad se impone a la pseudo-fusión. En este punto empiezan a desaparecer los lazos de la relación inicial y a originar una ruptura, o puede iniciarse la obra del verdadero amor. "Enamorarse" no supone ningún esfuerzo, en cambio amar sí es una decisión voluntariamente asumida. Partiendo de la noción de amor, como nota esencial de la persona, la experiencia de "enamorzarse" no es verdadero amor y, pasado el momento del enamoramiento, el individuo puede quedar desilusionado. Dice J. Xirau que la verdadera "ilusión" amorosa consiste en ser aquella fuerza que permite valorar y elevarlo todo a su perfección ideal después de haber descubierto el valor y el sentido de la persona. El amor sumerge la relación en un dinamismo de elevación pues busca promover los valores del otro. Esta ilusión xirauiana se convierte en utopía fecunda; permite a la persona amada reconocerse en posibilidad de asumir una vida renovada mediante la imagen ideal que le otorga la mirada amorosa. Esta mirada le permite irse integrando a un modo superior de ser.

¹⁷¹ Xirau, J., *Amor y mundo*, op. cit., p. 242

En este sentido el fenómeno de “enamorarse” tiene poco que ver con la intención de promover el desarrollo espiritual propio y del otro; únicamente tiene como objetivo poner término a nuestra soledad. Podría decirse que, por el carácter sexual del fenómeno, está condicionado por la conducta de apareamiento, es decir, tiene como objetivo afianzar la supervivencia de la especie.

Una vez descubierto que la experiencia de “enamoramiento” no es verdadero amor hace falta ahora dirigir la mirada amorosa hacia este fenómeno y rescatar lo valioso que puede existir en él. La idea de que estar “enamorado” constituye un tipo de amor contiene, entonces, algo de verdad. Una de las notas características del amor es la fusión. Sin embargo, en el “enamoramiento” falta por descubrirse la propia esencia individual de valor, a través del amor a sí mismo. Falta haberse reconocido persona, antes de poder ampliarnos hacia el otro. En este sentido, el enamoramiento no es cuestión de amor sino de dependencia. La dependencia fomenta el infantilismo y la inmadurez al obstaculizar el desarrollo de cada uno; atrapa y oprime en lugar de liberar; destruye las relaciones y a las personas en lugar de construir las. En este sentido es que afirmamos que el fin del amor en la pareja es el crecimiento espiritual de ambos, y que el “enamorarse” no es una forma genuina de amor sino un instinto que favorece la supervivencia de la especie. A esto denomina M. Scheler “encaprichamiento”, y consiste en haber convertido un bien menor en absoluto. A este fenómeno lo considera un trastorno del *ordo amoris*. Sin embargo, puede iniciar a la pareja en el amor para la construcción de vínculos interpersonales, a partir de los cuales puede surgir el amor personal como donación, como entrega. “... la disolución inicial de un encaprichamiento anuncia en el ir dándose cuenta, cada vez más claramente, de este vacío.”¹⁷² Sólo mediante convivencia espiritual que el amor supone y alimenta, la relación sexual llega a ser una relación personal.

Existe otra línea de reflexión del “enamoramiento” que tiene que ver con el mito del amor romántico. Así entendido esta experiencia tiene como característica la creencia de que la experiencia durará siempre. Cuando surgen fricciones y dejamos de estar “enamorados” se descubre la confusión y el dolor que ocasiona esta creencia.

Desde la psicología dice E. Fromm que amar requiere de una disciplina, autocontrol y una ascesis que habrán de durar toda la vida. Éstas surgen de la propia necesidad interior,

¹⁷² Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., pp. 53-54

lo cual significa que son expresión de la propia voluntad como producto de un señorío sobre el cuerpo. La concentración es otra característica importante para poder amar. Su ausencia manifiesta la dificultad de estar a solas con uno mismo, por lo que la relación se convierte en una especie de salvavidas para la soledad. Paradójicamente, la capacidad de estar solos es indispensable para poder amar. Cuando se aprende a estar solo, a interiorizarse, todo adquiere una nueva dimensión; aprendemos a escuchar, a hacernos sensibles a nosotros mismos y al otro. Esto supone haber accedido a la interioridad personal que señala E. Mounier como condición indispensable para poder salir hacia el otro de manera enriquecida. Un tercer factor es la paciencia. En el amor no hay que esperar resultados rápidos. Supone un aprendizaje permanente, así como un esfuerzo continuo contra actitudes perezosas, contra el egoísmo y contra todo lo que impida un crecimiento mutuo en el amor.

El amor genuino implica, entonces, estimación, escucha verdadera, decisión reflexiva, concentración, paciencia, autocontrol, disciplina, dedicación, conocimiento, cuidado y respeto. Escuchar verdaderamente implica poner en paréntesis lo propio para poder concentrar la atención en el otro que, a su vez, se siente percibido y aceptado. El acto de amor exige esfuerzo entusiasmo y superación de resistencias para entrar a experiencias nuevas y desconocidas que permiten renovarnos. El amor también supone un riesgo al lanzarnos hacia nuevas líneas de acción y de aprendizaje.

La confrontación amorosa de las diferencias es importante para analizar los problemas y encontrar soluciones. Los problemas no desaparecen por sí mismos sino que hay que resolverlos. Exige un riguroso y continuo examen propio donde el amor suministra la fuerza, la energía y la disposición para modificar aquello que impide nuestro crecimiento hacia una relación plena y gratificante.

Para expresarlo a la manera de E. Mounier diremos que los actos originales del amor implican un salir de sí para tomarse disponible para otros; dejar a un lado el egocentrismo que nos impide acercarnos a los demás, es decir, descentrarnos. Supone también dejar el propio punto de vista provisoriamente con la intención de comprender el punto de vista del otro y así enriquecer la propia singularidad; en un primer momento significará renuncia, luego autoafirmación y crecimiento mutuo. Asumir al otro como un yo mismo para poder co-sentir, comprender, y covivenciar sus experiencias. Esto me permitirá

considerarlo como mi mayor responsabilidad. La generosidad supone el don sin medida, la entrega sin esperar la devolución; esta experiencia supera el intercambio del mercantilismo. Libera, perdona y brinda confianza. La permanencia en la fidelidad al otro y a sí mismo manifiestan el amor y la amistad en su plenitud.¹⁷³

Es imposible dejar de lado nuestro propio desarrollo espiritual a favor del desarrollo de la otra persona, ambos se implican. A medida que profundizamos en el amor llega a ser evidente que en este proceso el amor a uno mismo y el amor a otra persona son inseparables y no se les puede distinguir.

En síntesis podemos decir que el amor exige lo mejor de cada persona y brinda la oportunidad de un crecimiento mutuo. Otorga a la vida aquello por lo cual ésta es digna de ser vivida: ilusiones e ideales encarnados en el compromiso voluntariamente asumido, el esfuerzo y la corresponsabilidad. Una relación amorosa con los demás y con uno mismo dinamiza el aprecio hacia lo que cada uno es en tanto que valioso, contribuye a que asuma cada uno su misión en la vida en reciprocidad amorosa y busca la permanencia de todos en esta fidelidad creadora de personas y de relaciones a través del tiempo.¹⁷⁴

3.6 El amor u *ordo amoris* en E. Mounier. El cristianismo y la noción de progreso. El sentido de la historia

La idea de una historia dirigida de un comienzo a un fin es una idea ajena a la antigüedad. Tenían una idea de tiempo restringida y mal definida. Las crónicas y las genealogías constituían una manera de remontarlo y de explorar el pasado. Los mitos intentan proporcionar respuestas sobre los orígenes del cosmos y del hombre. Se afirmaba un tiempo cíclico que volvía incesantemente sobre sí mismo. Estas perspectivas imponían unas actitudes de vida carentes de esperanza histórica. El pueblo judío introduce la idea de que el mundo tiene historia y un destino como pueblo. Esta esperanza está sostenida sobre la idea de que Dios habría de intervenir en la historia humana para establecer su reino. Para los cristianos la encarnación de Dios en la historia injerta a la humanidad en el corazón mismo de Dios, y viene a reunir a Dios, a toda la humanidad y al mundo indisolublemente.

¹⁷³ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., pp. 54-55

¹⁷⁴ Véase Tesis, Cap. 2, "Los actos originales de la persona"

En estos tres momentos encuentran la idea del progreso colectivo de la humanidad. Surge, entonces, la idea de solidaridad entre el destino del universo y el destino eterno del hombre aspirado y dirigido hacia Dios, aspiración que exige también la libertad personal. Dentro de la perspectiva cristiana, la esperanza ontológica se hace esperanza histórica.¹⁷⁵

Si desde la perspectiva cristiana se afirma el progreso de la historia dentro de un orden divino, la historia de la humanidad muestra numerosas experiencias que niegan una orientación amorosa.

En la modernidad el progreso científico y tecnológico ha asumido una forma ciega e impersonalizada lo cual muestra solamente un progreso aparente. En este progreso los hombres se experimentan viviendo agitada e impersonalmente. Es lo que M. Scheler ha denominado negociosidad.

El optimismo trágico de E. Mounier recuerda que la paradoja central de la existencia personal consiste en que ésta debe ser conquistada incesantemente. A esto denomina carácter comprometido de la existencia; cualquier pasividad o renuncia a la acción constructiva constituye ya una elección en contra de ella. Por el carácter comprometido de la existencia, toda renuncia a actuar es ya una opción que se revierte contra la propia libertad, la de los demás y en detrimento de la construcción de la historia.

En este sentido, el progreso de la historia no es un principio inmóvil de aspiración, sino el ejercicio de una libertad activamente comprometida y adherida a valores que aseguran condiciones comunes de libertad a cada hombre. Esto exige esfuerzo, ascesis, justicia y autodonación que se transforma en vida abundante y fecunda para todos. El progreso para E. Mounier se apoya en la generosidad divina y también en cada acto de amor personal humano.

La persona se realiza persiguiendo y encarnando valores en el corazón mismo de la vida cotidiana, en la medida en que existe para los demás y en la medida en que ama.

A partir de lo que E. Mounier entiende por comunidad, donde el amor se ha convertido en vínculo primero, es posible afirmar también un orden amoroso. En este orden es posible realizar la aproximación de unos a otros en comunidad, en colaboración y en compromiso perseverantemente conquistados, sin que se pretenda anular las peculiaridades de cada uno y se acepten las diferencias dialógicamente. En la relación amorosa se potencia

¹⁷⁵ Mounier, E., Obras, III, *El pequeño miedo del siglo .XX*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990, p. 421

y consolida el surgimiento y enriquecimiento de cada persona y de la totalidad. Esto convierte la humanidad en algo más próximo, vivo y dinámico. En esto consiste el *ordo amoris* de E. Mounier donde sólo el amor puede garantizar esta experiencia.

CAPÍTULO 4

PEDAGOGÍA

El primer acto de la filosofía es una llamada: ¡Hombre, despiértate!

E. Mounier, *Introducción a los existencialismos*

4.1 Introducción

La *paideia* es el ideal de educación que consiste en despertar las posibilidades más altas que yacen en el hombre. Toma sentido, entonces, concluir con una pedagogía centrada en la persona¹⁷⁶ que busque transmitir el cómo de su realización. Esta pedagogía ha confiado en la reflexión filosófica como medio para poner al descubierto y mostrar lo que ella considera que es el bien de los hombres, ser capaces de vida amorosa, lo cual constituye su vocación y su sentido. Adquiere importancia fundamental, entonces, el quehacer realizado, de lo cual ha surgido una idea en la cual la persona pueda reconocerse.

4.1.1 La pedagogía como revelación en M. Scheler

En el hombre permanecen dormidas muchas fuerzas que no llegan a su realización debido a que no posee la exacta conciencia de su propio poder, de sus posibilidades, de la fuerza de su voluntad. Para M. Scheler la educación consiste en despertar la conciencia del "poder" en el educando para que pueda ser cultivada; que éste reconozca su propia vivencia de poder y la posibilidad de su deber-ser-ideal como persona. La pregunta pedagógica

¹⁷⁶ Véase Moreno, S., *La educación centrada en la persona*, op. cit.

permitirá a éste ir actualizando su propio saber a la vez que irá despertando las intenciones más centrales de su voluntad para realizar su proyecto de vida de la forma más adecuada.

En este sentido, la esencia de la vocación ética consiste en la "revelación" pedagógica,¹⁷⁶ en hacer posible que cada persona descubra su poder-hacer axiológico y que lo dirija a su realización como persona. Esto le permitirá ir descubriendo su determinación esencial y su propio lugar en el cosmos moral. Esta "revelación" conlleva la afirmación de que existen ciertas verdades y valores objetivos que pueden ser comunicados y supone, por parte del educador, el hecho de haber desarrollado una mayor sensibilidad aprehensiva de los valores personales que permite que éstos sean ofrecidos al conocimiento de los demás.

Para M. Scheler el mundo de los valores está constituido dentro del bien universal objetivo que no ponemos, creamos ni hacemos y que sólo podemos ir descubriendo. El ideal moral scheleriano propone una coincidencia teórica y práctica entre este orden universal objetivo y un *ordo amoris* personal que surge de su amar efectivo y lo idealmente debido.¹⁷⁷ Encontrar el propio lugar en este orden es lo que hemos denominado vocación personal intransferible o determinación individual.

La determinación individual expresa el lugar que corresponde a una persona determinada dentro del orden universal. Sin embargo es posible que haya alguien que conozca mejor que la persona misma su determinación individual y pueda cooperar para que la otra persona lo descubra. Es aquí donde se hace pertinente la labor pedagógica.

Para M. Scheler resulta evidente que la no coincidencia teórica y la práctica se originan en un querer y obrar previos a la captación autónoma de valores. Esto lo vincula con el bien heredado y el mal heredado en la forma del querer y el obrar. Quiere decir con esto que los valores además de ser intuitivos también son aprendidos o mal aprendidos en sociedad, y constituyen los modos prácticos de vivir equivocados que opacan nuestra

¹⁷⁶ Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 147

¹⁷⁷ Para comprender la ética scheleriana es necesario destacar dos puntos con respecto a su jerarquía de valores. El primero es que ella se refiere a modalidades en conjunto, es decir, a grandes categorías de valor: lo agradable o desagradable (percibir afectivo sensible: lo útil, valores de civilización); valores de lo noble y vulgar (valores del percibir afectivo vital: bienestar, salud, enfermedad); valores espirituales (estéticos, lo justo-injusto, del conocimiento, de cultura en general) y valores religiosos (lo santo y lo profano). Dentro de cada una hay muchas cualidades de valor. El segundo punto consiste en que las cualidades de valor de la jerarquía está compuesta de valores extramorales. Es decir, allí no aparece lo bueno y lo malo, pero sí pueden determinar las condiciones de su aparición. El valor bueno aparece cuando se realiza un valor positivo que se encuentra dentro de los grados superiores de valor. Malo el que está dirigido a realizar un valor negativo o inferior. Sin embargo, lo que no está en la esfera del "poder" moral de hombre no puede ser nunca imperativo ni deber.

conciencia de valores y su jerarquía. Por esta razón es necesario que la persona sea despertada e introducida en dirección de aquellos valores que le permitirán descubrir su lugar como ser corresponsable en el cosmos. Es en este sentido que los educadores habrán de usar de su autoridad como actividad amorosa encaminada a desarrollar la conciencia de "poder" hacer lo idealmente debido. Los hombres aprenden a querer bien y a obrar bien en su relación con los demás. Esto supone haber descubierto al ser personal, así como sus más altas posibilidades. Una ética y una antropología personalista como cúmulo de conocimientos pueden convertirse en elementos fecundos para la promoción de la humanidad.

El educador sólo podrá ser 'revelador' y propiciador de actos morales constructivos cuando ha vinculado su actividad al ejercicio del amor. El movimiento intencional hacia la realización del valor, el "poder", el "querer" y el "hacer" idealmente-debido tendrá que surgir originariamente del educando como acto autónomo. A este acto sólo se puede acceder por la intuición axiológica y por el amor a sí mismo y a los demás.¹⁷⁸

El problema pedagógico personalista consiste en plantear la relación entre el poder-ser y el deber ser que es el saber por excelencia. Implica saber elegir y al elegir elegirse.

La virtud surge del acto realizado en el cual coinciden el 'poder querer' y el 'poder hacer' algo dado como idealmente debido. Esas dos vivencias originarias hacen posible el concepto de virtud como acto libre y voluntario.

Scheler distingue el "poder querer", como intención dirigida hacia un valor, del "poder hacer" que da contenido moral a la acción, posibilidad y realización; se distinguen dos momentos: posibilidad y realización. Cuando alguien quiere algo no significa necesariamente que la acción tenga que ser realizada, sino que indica que ésta sólo es un proyecto, aún cuando en el acto de querer siempre estén dados valores a realizar.

En esta distinción entre poder y el deber ser surge el problema de la libertad pues no todo lo que puedo querer es realizado por mí.

El amor a ser persona supone una actitud atenta a la propia vocación y hacer frente, con optimismo, al fenómeno de lo trágico.

¹⁷⁸ Se habla de deberes de la fe y del amor. Estos no pueden ser determinados por imperativos y normas. Sólo podemos decir a alguien que se ponga en la situación de conocimiento, indicarle los valores cuando no los ve, pero no podemos obligar a nadie a amar ni a creer.

4.1.2 Amor y pedagogía en J. Xirau

La filosofía de J. Xirau está también fuertemente marcada por el interés pedagógico, mismo que comprende como ejercicio de amor, como una actitud de colaboración que contribuye a la perfección del ser amado. En este sentido la filosofía es la ciencia de la vida que tiene como objetivo formar al hombre en corresponsabilidad amorosa en todos los ámbitos de la vida. La dignidad del maestro surge por la consagración amorosa a los alumnos en esta tarea.

Existen tres posturas ante la educación: la primera la entiende como un proceso de disciplina que tiene como objeto alcanzar una transformación en el educando considerado como realidad imperfecta. En este proceso el alumno o la comunidad irán perdiendo su constitución viciosa al ir incorporando a su vida cualidades y perfecciones aprendidas. Esta concepción de la educación resulta insuficiente desde la perspectiva de J. Xirau, pues considera que se pone la norma por encima del amor, y desconfía de éste como fuerza universal que puede conducir hacia un proceso de plenificación. Confiar en el amor significa creer que este afán insaciable llevará a la persona más allá de ella misma.

Una segunda posición asume que el educador no debe violentar la espontaneidad natural del educando, por lo que habrá de dejarlo vivir sin imposiciones. Desde esta postura será necesario eliminar aquellos obstáculos que impiden el flujo de su energía creadora. En esta segunda actitud el respeto a la conciencia del alumno aparece como elemento valioso, sin embargo, para Xirau, esto supone una actitud pasiva por parte del educador pues pareciera que éste carece de juicios valorativos. La pedagogía auténtica basará su normatividad sobre valores que liberen al espíritu de impulsos, tendencias e instintos, lo cual será posible cuando existen en el educador valores y jerarquías donde la persona ocupe el lugar principal.

Para J. Xirau es necesario fomentar las fuentes de la vida que es mucho más que dejar vivir; hay que promover el nacimiento de algo que no existe todavía pero que se encuentra tácitamente en su realidad personal, cultivar activa y respetuosamente sus

energías espirituales y físicas. Esto le permitirá descubrirse como realidad inconclusa. La labor suprema del educador consiste en realizar una tarea amorosa que consiste en despertar al otro al conocimiento de su propio valor personal y de sus propias posibilidades. La presencia del amor pone a ambos en una dinámica que los conduce gradualmente a la plenitud de su ser. Esto supone por parte del educador una tarea de 'revelación', y por parte del educando una tarea de descubrimiento y conquista de la vocación personal; en este sentido, la educación es un trabajo de colaboración amorosa.

Otro tema importante en la teoría pedagógica de J. Xirau consiste en educar enamorando; por el amor el educador busca promover en cada alumno los valores que éste posee para conducirlo a la realización de valores cada vez más altos. Lo ayuda a percibir su propio valer, riqueza y posibilidades. Enamorar, como misión, consiste en suscitar en el discípulo la fuerza del impulso amoroso para que los valores superiores se hagan deseables; es decir, provocar en el alumno el amor por éstos para que sean realizados por él.

Por ser la educación una realidad viva y activa que va más allá de la vida escolar tendrá que encarnarse dentro de las circunstancias históricas. En este sentido toda auténtica pedagogía promoverá una conciencia crítica autónoma. La verdadera educación supone la emancipación de fórmulas acabadas y definitivas, dispone a escuchar las propias motivaciones e impulsa a emprender un camino propio tomando parte activa en la obra común.

La educación como *paidela* es eminentemente social. Entre los múltiples caminos a seguir cabrá la imprecisión. La misión del maestro es realizar la función socrática que consiste en ayudar a descubrir el propio destino, misión difícil, delicada, arriesgada y llena de dificultades, dice J. Xirau. Sin embargo, es preciso hallar el buen camino, lo bueno para cada uno y para todos.

4.1.3 La educación de la persona en E. Mounier

La obra filosófica de E. Mounier tiene como objetivo primordial hacer que los hombres tomen conciencia de que cada uno es totalmente responsable de su existencia y del mundo en el cual quiere vivir. El existente se encuentra situado siempre frente a la

posibilidad de poder elegir entre dos modos de vida, la vida auténtica y la vida inauténtica. Esta vida inauténtica constituye una tendencia en la cual el hombre se interpreta a sí mismo como objeto. Esto le impide elegirse a sí mismo como ser humano, como persona, y desaparece bajo el 'se' anónimo e irresponsable. La vida auténtica exige que el existente se recupere de esta dispersión para ubicarse en su propio centro, para elegirse fecundamente. Ve E. Mounier la necesidad urgente de educar al hombre para suscitar personas. El primer paso de una educación personalista consiste en sacar al hombre de la existencia inauténtica, masificada; hacer que cada uno descubra que la forma de vida personal no nace naturalmente, sino que hay que conquistarla. Sólo a partir de esto será posible pensar y vivir en una humanidad nueva.

Otro ámbito fundamental de la teoría pedagógica mounieriana, congruente con su filosofía de la encarnación, se manifiesta en la denuncia de una educación ideologizada impuesta por grupos o sistemas hegemónicos. En éstos la obra educativa se ha convertido en instrumento de opresión y domesticación al consolidarse en esquemas de pensamiento y estructuras socioeconómicas y políticas al servicio del poder y no de la persona. Estos condicionamientos ideológicos son instrumento para conformar la masa a propósitos sectarios, colaborando así a crear un orden establecido que él designará desorden.¹⁷⁹ Estas formas pseudoeducativas están orientadas a fines pragmáticos, a cualificar las personas para el desempeño de determinadas funciones sociales y crear ciudadanos adaptados a moldes y pautas vigentes. Contrario a lo anterior, dice E. Mounier que la estructura política, social y económica tienen como tarea primordial la formación de personas, afirmando su posibilidad espiritual, por lo que cualquier régimen impositivo o utilitarista la esteriliza en su realidad creadora. Los valores en el utilitarismo son convenciones que miden su valor en relación a la eficacia de sus resultados. En el pensamiento personalista se opta por lo que otorga sentido y realización al ser humano.

El fin de la verdadera educación consiste en suscitar personas y devolver a cada hombre la conciencia de su propia singularidad y el carácter comprometido de su existencia, en relación con la construcción de sí mismo y del mundo; hacer posible el

¹⁷⁹ De la lectura de la obra de Mounier parece concluirse que el desorden establecido es una categoría común a todos los sistemas políticos vigentes en su época (fascismo, nazismo, liberalismo económico y marxismo). Sin embargo, él utiliza fundamentalmente este término para referirse al capitalismo liberal que ha perdido a la persona, lo personal y lo comunitario. (Cfr. Mounier, E., *Manifiesto ...*, p. 209)

descubrimiento de un orden amoroso del cual también él es responsable en cada uno de sus actos y encaminar a la humanidad hacia el desarrollo de actitudes de colaboración y corresponsabilidad. En este sentido habla E. Mounier de la urgencia de restituir a la persona su sentido, su responsabilidad y la conciencia del inmenso poder que ella posee cuando sabe confiar en sí misma.

El desarrollo de la noción de persona y de comunidad, su crítica a los sistemas políticos y el diálogo con diversas filosofías pretenden lograr, en la pedagogía mounieriana, una transformación profunda de la mentalidad de los hombres y sus condiciones de vida, para poner las bases de una civilización alternativa sensible a los valores de la persona. La educación personalista habrá de superar el individualismo que ha olvidado la dimensión comunitaria al exaltar al individuo, y también tendrá que superar todo intento de masificación que olvide a la persona y sus responsabilidades autónomas. En este sentido podrá hablarse de un socialismo de rostro humano o de una personalización del socialismo que, en Mounier, no significa una acción de partido sino una opción de humanización que permite a la persona tener un desarrollo adecuado.

La pedagogía personalista asume con confianza la posibilidad de que la persona logre instaurar un orden social nuevo que recupere al hombre concreto y sus instituciones; así toda acción pedagógica incidirá sobre la vida pública. Sin embargo, dice E. Mounier que esta tarea es una pedagogía de largas paciencias que tendrá que superar innumerables dificultades, por lo que exige una gran confianza y el esfuerzo de cada uno.

Esta alternativa educativa personalista podrá ser concretizada mediante la articulación de lo que él denomina polo profético y polo político, es decir, la solidaridad entre lo teórico y lo práctico, lo filosófico y lo táctico, lo ético y lo técnico. En este sentido advierte la importancia de la dimensión interdisciplinaria y comunitaria que permita instaurar una acción que reúna a todos, en comunicación solidaria y corresponsable. Esta pedagogía propone un modelo de vida y de pensamiento que anuncia una nueva sociedad, la personalista, y un nuevo tipo de hombre, la persona. Esta acción para ser viable exige un esfuerzo de educación popular que genere instituciones públicas donde el desarrollo de cada persona constituya el supremo bien del universo, es decir que el poder se encuentre dispuesto a favor de la persona.

Afirma Mounier la necesidad de regenerar la democracia ya que el sentido último de ésta radica en el servicio que otorgue a la comunidad para que ésta pueda expresarse como persona de personas. No será ya importante la supremacía del número, pues sólo en la persona adquiere el número su sentido humano. Para que la regeneración de la democracia sea posible, ésta debe pasar por la *demopedia* o educación del pueblo. Inspirándose en Proudhon dice que la educación popular se constituye como una acción primordial en la promoción y defensa de las personas frente a todo intento de manipulación ideológica.¹⁸⁰ En este sentido la *demopedia* personalista introduce las nociones de persona y de lo espiritual en todos los ámbitos de la cultura; y lo económico, lo educativo y lo político quedan finalizados por la persona, la comunidad y sus valores. Este proceso educativo permitirá ir eliminando aquellos motivos que fundan modos prácticos de vivir y que impiden la captación de valores personales.

La función última de la educación es despertar seres capaces de vivir y comprometerse como personas. La *demopedia* será una enseñanza reveladora que propicie el descubrimiento de las propias posibilidades personales. Esta educación no consistirá en la mera transmisión de saberes sino que hará posible el surgimiento de hombres nuevos, de acciones nuevas y de sociedades nuevas; hará posible un cambio de mentalidad que se traduzca en formas de vida comunitaria. El personalismo mounieriano es una pedagogía de la vida comunitaria entregada a la renovación de la persona. El maestro personalista buscará despertar la fuerza interior del educando que le permita irse desarrollando. Sólo alguien que vive la tensión y el proceso de ser persona podrá suscitar en otros este proceso y a la vez acompañarlos.

Esta revolución personalista comunitaria, como llama Mounier a su *demopedia*, habrá de ser integral, material y espiritual para que pueda ser fecunda. Esto significa penetrar el ámbito de lo íntimo y a la vez realizar un cambio externo en las condiciones y estructuras sociales de manera eficiente.

La opción por la *demopedia* irá asegurando la transformación de individuos en personas mediante el descubrimiento de la vocación personal. Este descubrimiento constituye uno de los valores más importantes en pedagogía comunitaria, pues permite ver

¹⁸⁰ Vela López, F., op. cit., p. 131. Se refiere a la obra de Mounier *Anarchie et personalisme*, Oeuvres, Vol 4, Du Seuil, Paris, 1961-1963.

a cada hombre la singularidad de su propio ser y la importancia de su participación. Esta tarea que, dice E. Mounier, constituye una búsqueda que continúa hasta la muerte y sólo podrá ser conquistada paulatinamente; requiere de un esfuerzo permanente. Esta vocación, análoga a la determinación esencial scheleriana da sentido a la propia identidad en el universo moral. En esto consiste el *ordo amoris* mounieriano. Entre persona y comunidad se logra establecer un vínculo de responsabilidad en donde el fracaso del otro es también el mío. Es decir, todo desarrollo de la persona pasa por el desarrollo de la comunidad y el desarrollo de la comunidad pasa por el desarrollo de la persona. Esta revolución conlleva compromisos asumidos libre y responsablemente; supone la fidelidad a la propia vocación que brota de la convicción que impide desviarse del proyecto personal y comunitario.

“Los individuos deben ser reformados en y con las instituciones y las instituciones en y con los individuos. Transformación simultánea, desarrollo simultáneo; de ahí la doble revolución que constantemente aflora en la obra de Mounier: la de las instituciones y la permanente, esto es la del interior del hombre.”¹⁸¹

Consciente de que una ciudad así no es de este mundo E. Mounier sostiene, dentro de un optimismo trágico, la fecundidad de la utopía personalista. Esta habrá de guiar la marcha ascendente de la historia de la humanidad. El personalismo, como *paideia*, habrá de devolver al hombre, a cada uno, el gozo de haber descubierto un sentido para él mismo, en comunidad y para la historia, al vivir adherido a los valores irrenunciables de la persona.

Una pedagogía personalista permitirá ir comprendiendo que el personalismo no aporta soluciones, sino que proporciona un método de pensar y de vivir; ofrece una actitud rectora que permitirá ir descubriendo claridades parciales. Esto implica que para actuar es necesaria la conversión, el retiro y la toma de conciencia del desorden exterior. La conversión permite limpiar la acción de toda agitación que, en este sentido, es una ascesis. Esto impedirá al hombre lanzarse en una acción ciega e instintiva que surja de entusiasmos pasajeros. Las comunidades personalistas ya existen en islotes individuales. La tarea de cada uno consiste en extenderla activamente a toda la humanidad. No basta comprender, es preciso hacer; no basta desarrollar un máximo de conciencia sino que es preciso asumir el

¹⁸¹ Vela López, F., op. cit., p. 199

máximo de responsabilidad que permita transformar la realidad en todos los ámbitos al ponerla al servicio de la persona.

En síntesis, los objetivos de una pedagogía personalista constituye el corazón de la revolución personalista. Consiste en vincular la interioridad de la persona y su acción para ser encarnadas en las estructuras sociales que permitan, a su vez, que la persona sea recuperada. En este sentido es absolutamente necesario repetir que existe una relación esencial entre ética, política y economía. Poner a la persona en el centro de toda estructura social permitirá la recuperación de la experiencia comunitaria que, para E. Mounier, radica en la supresión de las estructuras burguesas.

Concluyo diciendo que una pedagogía personalista, planteada como *demopedia*, puede reclamar un puesto primordial en un planteamiento educativo global; una educación en la acción capaz de hacer que todo hombre se reencuentre consigo mismo y con los otros. Frente a la educación universitaria que imparte un saber formalista, indiferente y neutral cuyo objetivo es desarrollar la razón, dice E. Mounier, que esta pedagogía se orienta a ampliar las posibilidades del hombre, a suscitar personas plenas al revisar y enriquecer su universo de valores. En este sentido el educador personalista no puede reducir su actividad al ámbito escolar, sino que habrá de ser crítico e interrogarse a quién o a qué sirve la educación, qué sentido tienen los conocimientos que en ella se adquieren y, sobre todo, para qué amor o qué odio se prepara a las personas.

CONCLUSIONES

"El hombre es el único ser viviente capaz de perdición. El animal vive y muere. El hombre además se pierde. La educación es una empresa de salvación."

J. Xirau, "Libertad y vocación"

A través de este trabajo he tratado de mostrar lo que el hombre es a partir de lo que en él aparece. No se parte de una esencia genérica que, por ser en sí misma un pensamiento colectivo, sumerge al hombre en la inautenticidad y en la irresponsabilidad. A partir de la singularidad de cada uno hemos podido avanzar en dirección de poder elaborar una antropología personalista donde cada persona se muestra reorientadora corresponsable del orden universal. Ser persona significa 'saberse' o 'intuirse' inmerso en un orden axiológico con la posibilidad de amar o de odiar, de preferir o de postergar y de asumir una postura en el cosmos moral. Hablar de posibilidad implica habernos introducido en el ámbito de la autoconducción, de la libertad y de la acción responsable, que en nuestros autores viene a expresar la condición espiritual de la persona.

M. Scheler ha afirmado una constelación ideal objetiva de valores, continuamente renovada a partir de las propias acciones de la persona, de cada una, de todas y en cada época. Porque estos valores intuidos han surgido de la experiencia, no se está afirmando un orden utópico, sino la posibilidad de poder rescatar y hacer universales formas cualitativas de existencia, que porque han sido intuidas y no sólo imaginadas, porque han sido conocidas, quizá experimentadas o anheladas, es posible afirmar la posibilidad de encarnarlas en la propia realidad como forma de vida; un poder-ser-ideal que no por ser ideal es irrealizable.

Una pedagogía personalista habrá de recordar o despertar a una vida que permita asumimos en libertad combativa para ocupar nuestro puesto corresponsablemente en el orden universal. Esto abre la posibilidad de superar obstáculos, corregir caminos e incursionar nuevos rumbos en esta idealidad.

En esta reflexión filosofía y pedagogía permanecen íntimamente unidas. Intentan promover un sistema educativo cuyo cuadro de valores estén básicamente centrados en la persona.¹⁸² A la vez ella habrá de ser el supremo criterio valorativo de las instituciones en las que se desenvuelve, condición de posibilidad para un proyecto global de civilización.

La noción de persona en mis autores está radicalmente orientada a una reeducación de los espíritus, hacia un saber de sí, un reconocimiento de la propia concreción y trascendencia, es decir, profundizar las condiciones o modos de ser del hombre para transformar las de su vida; su personalismo tiene como objetivo suscitar autoconciencia y provocar el compromiso y la acción en lo personal y en lo comunitario.

Esta reflexión está atravesada por una concepción optimista y una confianza en el hombre, en sus posibilidades y en la existencia de un orden amoroso que otorga sentido y finalidad a cuanto existe. Espera que el hombre, al despertar o al ser despertado a sus posibilidades superiores, podrá ir orientando su vida hacia la plenitud. Esta nueva conciencia lo introducirá en un dinamismo combativo que le permitirá la construcción de sí mismo, del mundo que le rodea y de la historia. La verdadera filosofía, desde esta perspectiva, consiste en aprender de nuevo a ver el mundo con una mirada amorosa. Desde la posición de nuestros autores el dato cristiano juega el papel de principio fecundante y es fuente de inspiración para su filosofar.

La relación personal habrá de otorgar contenido de verdad que se expresará en términos de comunión comprometida con un orden temporal más justo, pues el ideal personalista es un ideal histórico concreto. La acción personalista habrá de modificar la realidad exterior, formarnos interiormente, acercarnos a los hombres y enriquecer nuestro universo de valores. La ética del amor, que ha trascendido una ética de la norma pero que puede ser apoyada por la ley, implica una tarea y un compromiso personal para reorientar y construir un universo inacabado. No basta con mostrar el sentido y la propia dignidad, sino

¹⁸² Véase Moreno, S., *La educación centrada en la persona*, op. cit.

que ésta ha de ser conquistada por cada uno. Por lo anterior, la existencia humana, la de cada uno, y la de todos, es el primer problema de la filosofía.

La aportación de nuestros autores al pensamiento filosófico es enormemente valiosa y actual cuando la persona, su valor y su sentido parecen diluirse, y cuando paradójicamente cobra nueva fuerza la lucha por los derechos de los hombres y los pueblos en un nuevo orden internacional. En este sentido contribuyen con elementos valiosos para un proyecto educativo que profundice los valores personales y comunitarios. Esto permitirá asomarse a un futuro de esperanza que vaya recuperando a la persona y a la comunidad humana como protagonistas de la historia.

Unificar la verdad con el amor permitirá que el reconocimiento de la persona y la educación puedan ir construyendo verdades amorosas, lo que auspiciará a su vez el diálogo y la acción respetuosa encaminadas a la recuperación de la persona.

Concluyo diciendo que haber realizado esta investigación, a partir de la conjunción de tres posturas filosóficas personalistas, íntimamente relacionadas entre sí por su eje fundamental la persona y su valor, ha permitido ir descubriendo una serie de elementos necesarios para reconocer al hombre, recuperar su eminente dignidad y revalorar su existencia. La filosofía de M. Scheler, E. Mounier y J. Xirau afirman el valor absoluto de la persona. Este es el punto de partida para descubrir el sentido de la historia o que la historia tenga sentido. Los tres autores coinciden en la grave importancia de suscitar personas y comunidades de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos e instituciones estén marcadas por el amor. Esta obra o tarea de personalización implica la elección persona: de cada uno de nosotros "bajo la claridad de la razón y bajo la transparencia del amor."¹⁸³

¹⁸³ Mounier, E., *El personalismo*, op. cit., p. 49

TELIS CON
 FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, *Mounier a los 25 años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975
- AAVV, *Diccionario teológico enciclopédico*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1995
- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, F.C.E., México, 1966
- Aranguren, J.L., *Ética*, Alianza Editorial Textos, Madrid, 1981
- Arias, R. M., *El Dios de nuestra fe*, CELAM, México, 1991
- Bergson, H., *Introducción a la metafísica*, Ed. Porrúa, S. A., México, 1996
- Biblia de América*, Editorial Sígueme, Madrid, 1994
- Blázquez Carmona, F., *Mounier*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997
- Boburg, F., "La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología", Tesis, México, D. F. 1985
- Buber, M., *Yo y Tú*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1994
- Burgos, J.M., *El personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000
- Caso, A., *El acto ideatorio*, (Las esencias y los valores), Ed. Porrúa, México, D. F., 1934
- Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, Trad. Elena Landázuri, F.C.E., México, D. F., 1953
- Díaz, C., *Emmanuel Mounier*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1984
- Fromm, E., *El arte de amar*, Editorial Logos, Medellín, Colombia, sin fecha
- Fronzizi, R., *¿Qué son los valores?*, F.C.E., México, D. F., 1958
- Funke, G., *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, Trad. Mario Caimi, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1987

- Gaos, J., *Introducción a la fenomenología*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras 5, Universidad Veracruzana, México, 1960
- Gómez Robledo, A., *Estudios pascalianos*, F.C.E., México, 1992
- González Faus, J.I., *La humanidad nueva*, Sal Terrae, España, 1984
- Hernández, G., *La plenitud vital. Ética de la conciencia amorosa en la filosofía de Joaquín Xirau*, UNAM, México, 2000
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tomo I, Ediciones Gernika, S. A., México, 1992
- Husserl, E., *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Trad. Antonio Ziri6n, UNAM, México, 1990
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, Trad. Antonio Ziri6n, UNAM, México, 1997
- Jaeger, W., *Paideia*, Trad. J. Xirau y W. Roces, F.C.E., México, 1967
- Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. M. García Morente, Espasa Calpe, S. A., Colección Austral Núm. 648, Mádrid, 1967
- Lacroix, J., *Amor y persona*, Trad. L. A. Aranguren, Antonio Calvo, Caparr6s Editores, Madrid, 1996
- Landsberg, P-L, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, Trad. A. del Rí6 H., Caparr6s Editores, Madrid, 1995
- Levinás, E., *Fuera del sujeto*, Trad. G. González R., Caparr6s Editores, Madrid, 1997
- Llambías de Azevedo, J., *Max Scheler*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965
- Marcel, G., *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Trad. J.L. Cañas, Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 1987
- Mariás, J., *Historia de la filosofía*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1964
- Mayer, J.P., *Trayectoria del pensamiento político*, Trad. V. Herrero, F.C.E., México, 1961
- Moreno, C., *Fenomenología y filosofía existencial I*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000
- Moreno, S., *La educación centrada en la persona*, Manual Moderno, México, D. F., 1983
- Moreno Villa, M., *El hombre como persona*, Caparr6s Editores, Madrid, 1985

- Morey, M., *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, España, 1989
- Mounier, E., *La esperanza de los desesperados*, Trad. N. Leal, Editorial Tempo Nuevo, S. A., 1971
- Mounier, E., O, III, *Introducción a los existencialismos*, Trad. C. Díaz, J.C. Vila y otros, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990
- Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Trad. J.D. González C., Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1965
- Mounier, E., Obras, III, *El pequeño miedo del siglo XX*, Trad. C. Díaz, J.C. Vila y otros, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990
- Mounier, E., *El personalismo*, Trad. Luis José González, Editorial Nueva América, Bogotá, 1989
- Mounier E., O, III, *¿Qué es el personalismo?*, Trad. AAVV, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990
- Mounier, E., O, I, *La revolución personalista y comunitaria*, trad. E. Molina y González Laia, Barcelona, 1974
- Nicol, E., *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990
- Pascal, B., *Pensamientos II*, Trad. M. Fuentes Benot, Editorial Aguilar, Argentina, 1963
- Pintor Ramos, A., *Scheler*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997
- Platón, *Diálogos*, Ed. Porrúa, S. A., México, 1969
- Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Trad. T. D. Moratalla, Caparrós Editores, Madrid, 1990
- Pintor Ramos, A., *Scheler*, Ediciones Orto, Madrid, 1997
- Ruiz de la Peña, J. L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1988
- Sánchez Carazo, J.I., *Xirau*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997
- Scheler, M., *La esencia de la filosofía*, Trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires, sin fecha
- Scheler, M., *Ética*, Trad. H. Rodríguez Sanz, Caparrós Editores, Madrid, 2001
- Scheler, M., *Muerte y supervivencia*, Trad. X. Zubiri, Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2001

- Scheler, M., *Ordo amoris*, Trad. X. Zubiri, Caparrós Editores, Madrid, 1996
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. José Gaos, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1995
- Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Trad. J. Gaos, Madrid, 1993
- Scott Peck, M., *La nueva psicología del amor*, Trad. A. Báez, Emecé Editores, Argentina, 1986
- Szilasi, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Trad. R. Maliandi, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1959
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Porrúa, S. A., México, 1999
- Vela López, F., *Persona, poder, educación*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1989
- Villoro, L., *Crear, saber, conocer*, Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C. V., 2000
- Xirau, J., Obras selectas I, *Amor y mundo*, El Colegio Nacional, México, 1996
- Xirau, J., Obras completas, Tomo I, "Educación sexual" (1927), Caja Madrid-Anthropos, Madrid, Barcelona, 1999
- Xirau, J., Obras completas, Tomo 3, Vol. 2, *Ensayos sobre la fenomenología filosófica de Edmund Husserl* (1924), O, Tomo 3, Vol. 2, Caja Madrid-Anthropos, Madrid, Barcelona, 1999
- Xirau, J., *Escritos sobre educación y sobre humanismo hispánico*, "El concepte de Llibertat i el problema de l'educació" (1933), O, II, Anthropos, Barcelona-Madrid, 1999
- Xirau, J., O, II, *J. Cossío*, "Filosofía de la educación", Anthropos, Madrid, 1999
- Xirau, J., O, II, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, Anthropos, Madrid, 1999
- Xirau, J., O, II, "Normas y valores", Anthropos, Madrid, 1999
- Xirau, J., O, II, "El principi de llibertat y la consciencia moral" (1932), Anthropos, Barcelona-Madrid, 1999