Universidad de Huelva

Departamento de Educación



La responsabilidad como categoría pedagógica en el pensamiento de Emmanuel Mounier : consideraciones para una didáctica actual

Memoria para optar al grado de doctor
presentada por:

José Manuel Bautista Vallejo

Fecha de lectura: 30 de noviembre de 2001

Bajo la dirección de los doctores:

José Romero Delgado
Eugenio Pérez González

Huelva, 2010

ISBN: 978-84-92944-43-9
D.L.: H 129-2010

TESIS DOCTORAL

La responsabilidad como categoría pedagógica en el pensamiento de Emmanuel Mounier. Consideraciones para una didáctica actual

José Manuel Bautista Vallejo

UNIVERSIDAD DE HUELVA

2001

Universidad de Huelva 2009

Universidad de Huelva 2009

TESIS DOCTORAL

LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL MOUNIER. CONSIDERACIONES PARA UNA DIDÁCTICA ACTUAL.

José Manuel Bautista Vallejo

Universidad de Huelva

DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN

Universidad de Huelva 2009

LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL MOUNIER. CONSIDERACIONES PARA UNA DIDÁCTICA ACTUAL.

Doctorando

José Manuel Bautista Vallejo

Directores

Dr. José Romero Delgado
Departamento de Educación
Universidad de Huelva

Dr. Eugenio Pérez González
Departamento de Teoría e
Historia de la Educación y Pedagogía Social
Universidad de Sevilla

DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE HUELVA

PROGRAMA DE DOCTORADO
«La educación en el marco europeo»
Bienio 1993/1995

Huelva ~ 2001

Universidad de Huelva 2009

LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL MOUNIER. CONSIDERACIONES PARA UNA DIDÁCTICA ACTUAL.

Universidad de Huelva 2009

ÍNDICE

PÁG.

I. INTRODUCCIÓN 1

II. MARCO BIOGRÁFICO, INTERPRETATIVO Y CONTEXTUAL, FUENTES Y ACCESO METODOLÓGICO 6

1. Introducción 6
2. Notas biográficas de Emmanuel Mounier 9
3. Algunas claves interpretativas de la obra de E. Mounier 14
4. Posiciones que más influyeron en Mounier 26
5. Estudio de las fuentes y marco histórico-contextual 31
6. El estudio de la persona y la cuestión del método 50

III. EL CONCEPTO DE PERSONA EN EMMANUEL MOUNIER 78

1. "Designación" de la persona 78
1.1. Personalismo ético y personalismo metafísico 85
1.2. Persona y primacía de lo espiritual 98
2. Persona e individuo 109
2.1. La soledad integral del individuo 110
2.2. Los residuos del individualismo en la civilización burguesa e individualista, las civilizaciones fascistas y el nuevo hombre marxista 123

Universidad de Huelva 2009

IV. LA COMUNIDAD PERSONALISTA EN MOUNIER 148
1. Introducción 148
2. Individuo y comunidad. La preocupación por el fascismo y el marxismo 150
2.1. Progreso y colectivismo 159
2.2. Individuo y traición del sentido comunitario de la vocación 173
2.3. Civilización personalista, principio de una civilización comunitaria 183
3. Persona y comunidad 196
3.1. Comunión y comunidad 199

V. CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DE LA PERSONA 216
1. Introducción 216
2. Unidad (existencia incorporada) 220
3. Comunión (apertura al otro) 233
4. Dinamismo (descubrimiento de la vocación) 243
5. Libertad 254
6. Trascendencia 267
7. Compromiso (*l'engagement*) 282

VI. MOVIMIENTOS Y TENDENCIAS DE LA PERSONA 296
1. Los movimientos de la persona: movimientos de interiorización y de exteriorización. Aspectos introductorios 296
1.1. El movimiento de interiorización 303
1.2. El movimiento de exteriorización 323

Universidad de Huelva 2009

2. Tendencias personales: movimiento de personalización y tendencia a la despersonalización. Aspectos introductorios 340
2.1. Movimiento de personalización 343
2.2. Tendencia a la despersonalización 362

VII. TEORÍA Y DIMENSIONES DE LA ACCIÓN 382
1. Teoría de la acción 384
1.1. Sobre la idea de acción personalista 389
1.2. Confusiones y extravíos en la acción 400
1.3. El hombre como presencia actuante: *ser* antes que *hacer* 416
2. Principios de acción personalista y dimensiones de la acción 432
2.1. Principios de acción personalista 437
2.2. Dimensiones de la acción en respuesta a sus cuatro requerimientos 453
2.3. Compromiso y acto responsable 471

VIII. EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EN E. MOUNIER 479
1. La noción de responsabilidad en Mounier 485
1.1. La persona como ser de respuesta: entre la presencia y la afirmación del yo 489
1.2. La responsabilidad como prerrogativa del hombre que se compromete con los valores personales 504
1.3. Responsabilidad y la manifestación de una existencia donde se confunden los actos responsables 525

Universidad de Huelva 2009

2. Responsabilidad y actos responsables
en el movimiento de personalización 540
2.1. El acto responsable en el esquema
de la fidelidad y la acción personalista 542
2.2. Responsabilidad y libertad orientadas
a la persona y la comunidad 556
2.3. El magisterio del acontecimiento en la
persona responsable 567

IX. RESPONSABILIDAD Y EDUCACIÓN DE LA PERSONA: LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA 591

1. Educación y responsabilidad
fundadas en la persona 599
1.1. Educar para despertar seres capaces
de comprender y vivir como personas 602
1.2. Reduccionismos y confusión en la educación 615
2. Personalismo y educación: el proceso educativo
puesto al servicio de personas para la libertad,
el compromiso y la responsabilidad 633
2.1. Educar en la adhesión a valores
libremente adoptados y vividos en un
compromiso responsable 637
2.2. Educación y desarrollo personal y
comunitario en el ámbito de la responsabilidad 647
3. La responsabilidad personal como
categoría pedagógica 665
3.1. El planteamiento de la categorización
pedagógica 673
3.2. Desarrollo personal y responsabilidad
como categoría pedagógica 689

Universidad de Huelva 2009

CONCLUSIONES **702**

DE LA MODERNIDAD A LA POSTMODERNIDAD
EN LA CRISIS ACTUAL Y LA DEMANDA
DE LA RESPONSABILIDAD COMO
CATEGORÍA PERSONAL 709

EDUCACIÓN COMO ADHESIÓN A VALORES
LIBREMENTE ADOPTADOS Y VIVIDOS EN
UN COMPROMISO RESPONSABLE 721

RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA
MESO-FINALISTA EN LA EDUCACIÓN
DE LA PERSONA 729

LA RESPONSABILIDAD EN EL CENTRO DE UNA
PEDAGOGÍA DE LA PERSONA Y EN EL
MARCO DE UNA ORIENTACIÓN DIDÁCTICA
PARA LA PERSONALIZACIÓN 737

IMPLICACIONES **752**

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS **758**

MOUNIER EN LA RED.
DIRECCIONES EN INTERNET RELACIONADAS
CON EMMANUEL MOUNIER **804**

Universidad de Huelva 2009

SIGLAS UTILIZADAS PARA CITAR LAS OBRAS DE EMMANUEL MOUNIER

ACR	El afrontamiento cristiano (*L'affrontement chrétien*, 1945).
AYP	Anarquía y personalismo (*Anarchie et personnalisme*, 1937).
CEDI	Las certidumbres difíciles (*Les certitudes difficiles*, 1951).
CPP	Los cristianos ante el problema de la paz (*Les chrétiens devant les problèmes de la paix*, 1939).
CRDI	La cristiandad difunta (*Feu la chrétienté*, 1950).
DAN	El despertar del África negra (*L'éveil de l'Afrique noire*, 1947).
EDE	La esperanza de los desesperados (*L'espoir des désespérés*, 1953).
GEN	Mounier y su generación (*Mounier et sa génération*, 1954).
IEX	Introducción a los existencialismos (*Introduction aux existentialismes*, 1947).
MSP	Manifiesto al servicio del personalismo (*Manifeste au service du personnalisme*, 1936).
MXX	El pequeño miedo del siglo XX (*La petite peur du XXe siècle*, 1949).
PCPH	De la propiedad capitalista a la propiedad humana (*De la propriété capitaliste á la propriété humaine*, 1934).
PEG	El pensamiento de Charles Péguy (*La pensée de Charles Péguy*, 1931).
PER	El personalismo (*Le personnalisme*, 1949).
PYC	Personalismo y cristianismo (*Personnalisme et christianisme*, 1939).
QEP	¿Qué es el personalismo? (*Qu'est-ce que le personnalisme*, 1947).
RPC	Revolución personalista y comunitaria (*Révolution personnaliste et communautaire*, 1935).
TCA	Tratado del carácter (*Traité du caractère*, 1946).

Universidad de Huelva 2009

LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL MOUNIER. CONSIDERACIONES PARA UNA DIDÁCTICA ACTUAL.

Universidad de Huelva 2009

I

INTRODUCCIÓN

El peso de las palabras de autores como Fernando Bárcena y Joan-Carles Mèlich (2000), que recientemente apoyan en la responsabilidad toda la fuerza irrecusable de la alteridad, nos trae a la memoria el valor fundamental con que Mounier impregna la luminosidad de toda su vida y obras.

Lo que hoy ya comienza a manifestarse por muchos rincones, acaso Mounier lo advirtiera y combatiera para colocar a la persona en el centro de todo planteamiento que se prestara digno de apoyo.

Bárcena y Mèlich (2000: 32) nos introducen en el valor de la educación como acontecimiento ético, proclamando necesaria una pedagogía de la radical novedad, donde la heteronomía y la razón anamnética (que no pretenden negar

Universidad de Huelva 2009

la importancia de la autonomía, la capacidad del diálogo y de la razón comunicativa, pero que quieren trascender todo ello) tienen el propósito de completar estos otros valores e indicar que «después de dos guerras que han asolado Europa que hoy se persigue unida y defensora de los derechos humanos, y que después de una guerra que desoló los Balcanes, no es posible defender una idea de la libertad y del diálogo inspirada en la autoridad de una Razón que no pudo evitar la barbarie, y que deberíamos situar en la entraña misma de nuestras prácticas de formación la *responsabilidad* incondicional hacia el otro».

Bajo el peso de éstas y similares palabras que ya empiezan a recorrer con toda soltura el panorama de las ideas y las metáforas —si es que alguna vez lo abandonaron— en todos los ámbitos, en momentos en que las paradojas y el establecimiento de incoherencias que llevan a la llamada despersonalización brillan por su algidez aquí y allá, sin terminar de poner remedio a los problemas del hombre, surge modestamente el objetivo fundamental de este trabajo: tratar de desentrañar el valor de las categorías de la persona en el pensamiento de Mounier, y de una manera especial de la responsabilidad, cuya virtualidad finalista y no sólo, sino también mediadora permanente del proceso de "construcción" de la persona, pensamos aportan una luz singular para el campo educativo y pedagógico *grosso* modo.

Universidad de Huelva 2009

El tono de este trabajo de investigación es, en el campo teórico, filosófico y pedagógico, sin olvidar los argumentos que desde la psicología Mounier aporta, elevado hacia lo educativo y pedagógico de menos a más de principio a fin en el mismo.

Para conocer a fondo las implicaciones de la responsabilidad en el ámbito educativo, habría que escudriñar pormenorizadamente cada una de las partes de las que, después de un juicio subjetivo y tras la lectura de todas aquellas obras que entendíamos fundamentales para tal efecto, consideramos podíamos seccionar las aportaciones "conceptuales" de Mounier. Siendo así que la recolección de aportaciones "meramente" conceptuales de Mounier, no agotan su ingente obra, ésta última en el sentido más extenso y profundo de las aportaciones de toda una vida.

Si la paradoja central de la existencia personal está en el modo específicamente humano de la existencia, por cuanto sin embargo ésta debe ser incesantemente conquistada, es decir, que no se desarrollará solamente en el plano de la conciencia, sino en toda su amplitud, sobre el esfuerzo humano para humanizar la humanidad, entonces habría que situar a la persona humana en un escenario cuya geometría no es en blanco y negro, en donde con la máxima profusión se expresaran las partes más significativas del pensamiento de Mounier, las cuales en un sentido ascendente contienen en su punto de partida y en su

Universidad de Huelva 2009

desarrollo, experiencias sumamente concretas y originales de la realidad humana.

En este trabajo de investigación se partía de un interés ya especificado, el cual fue dando forma tras la profundización en la obra ingente de Mounier a todo un esquema más o menos ajustado, siempre abierto aunque significativo y relevante en sus partes, que ha conducido a una concepción del hombre como totalidad abierta, movimiento de auto-trascendencia, frontera siempre móvil, principio siempre inconcluso y en juego, un proyecto siempre abierto hacia esas totalidades indefinidas que son el ser y el bien.

Este cuadro es el que reproducimos en cada una de sus partes, que de una manera nunca acabada, sí puede ser considerada que supone un paso dado para la comprensión del pensamiento de Mounier, que conducen al esclarecimiento para la persona de la responsabilidad como categoría pedagógica.

Este cuadro corresponde en sus partes a los elementos esenciales de su pensamiento que se reproducen en el índice del presente trabajo de investigación. Ahí están el estudio del concepto de persona, comunidad personalista, categorías fundamentales de la persona, movimientos y tendencias de la persona, teoría y dimensiones de la acción, concepto de responsabilidad, responsabilidad y educación de la persona, y

Universidad de Huelva 2009

otros elementos adyacentes y coadyuvantes para la correcta comprensión del pensamiento de Mounier; éste es el caso del compromiso, la fidelidad, la libertad, la comunión, las formas de reduccionismo en la persona, etc.

Más que relación entre estos elementos, hay unión significativa y fundante; el olvido o reducción de alguno, hace ciega a la persona para el resto.

Universidad de Huelva 2009

II

MARCO BIOGRÁFICO, INTERPRETATIVO Y CONTEXTUAL, FUENTES Y ACCESO METODOLÓGICO

1. Introducción

Como puede intuirse de las palabras que han precedido, la motivación de este trabajo ha sido doble (obviando por el momento el preciado grado de doctor que si el resultado de la investigación llega a ser satisfactorio puede obtenerse).

Por un lado, una motivación de tipo académica e intelectual, es decir, se daba el caso de la existencia de toda una línea de pensamiento en Mounier y de pormenores dentro de su obra que podían ser aclarados, enfatizados o interpretados a la luz de determinadas realidades, en este

Universidad de Huelva 2009

caso en el amplio contexto educativo y en el algo más concreto de la personalización educativa. El momento que se respira, además, de germinación de realidades modernas y postmodernas, hacía de especial interés este intento de análisis. Esto mismo se ha intentado.

Por otro lado, una motivación de corte más personal, en donde se mezclaban elementos de una vida sorprendente y atrayente, con acontecimientos dramáticos de los que no escapa su siglo, acontecimientos personales, que asume con entereza de un ser cuya fidelidad es digna de admiración. Fieles a lo que afirmamos son las palabras que escribe en su carnet de prisión:

«Soy *profundamente dichoso* de haber pasado por aquí. Algo le falta al hombre que no ha conocido la enfermedad, la desgracia o la prisión» (Mounier, GEN, 1974: 830). Todo esto, sin disimular un ápice, lo tuvo Mounier.

Este marco no es fácil que pase desapercibido, circunstancia ésta misma que ha pesado históricamente en todos los que le conocieron y a todos los que con posterioridad estudiaron su pensamiento: su incomparable lucidez, su denso compromiso, una responsabilidad que le agotó hasta el final, hacen de increible carta de presentación de una persona cuya figura señera de la intelectualidad

Universidad de Huelva 2009

francesa del siglo XX queda acreditada.

De Mounier podemos afirmar que su obra se caracteriza por la reivindicación de la persona, por la unión entre pensamiento y acción y por su vida de compromiso con la que ofreció un testimonio luminoso a sus contemporáneos, que permanece todavía hoy para todos aquellos que quieran sumergirse en su vida y obras.

Mounier es el principal representante del personalismo comunitario, fundó el movimiento y la revista *Esprit* que han influido decisivamente en la cultura europea por su aportación en temas tan centrales como el fundamento de la democracia, el cooperativismo y la economía social, el federalismo en la construcción europea, la crítica al individualismo burgués y el colectivismo uniformador, etc.

El presente trabajo de investigación va a reconocer muchos de estos aspectos con los que pueda aportar suficiente luz para el esclarecimiento de la responsabilidad como categoría pedagógica. Para enmarcar mejor toda la cuestión, va a incluir una reseña biográfica, algunas claves interpretativas de la persona y obra de Mounier, un recorrido histórico y contextual por las fuentes en sentido lato de las que se ha servido esta investigación y un abordaje de la

Universidad de Huelva 2009

cuestión metodológica, dentro de los problemas más instrumentales que se sitúan en el campo filosófico y teórico para el estudio de la persona y sus variadas manifestaciones.

2. Notas biográficas de Emmanuel Mounier

Emmanuel Mounier nace en Grenoble en el seno de una familia humilde de campesinos, el día 1 de abril de 1905. En Grenoble cursó Mounier las primeras letras y sus estudios de liceo, iniciándose también en filosofía bajo la guía de su maestro, Jacques Chevalier, profesor de Universidad con quien Mounier mantiene una sólida unión.

A los 19 años, al terminar el bachillerato, es enviado a París a estudiar medicina por iniciativa de sus padres. Después de dos años de vacilaciones y frustraciones, abandona la carrera para seguir su vocación preferida: la filosofía, cursando estudios en la Universidad.

Recibido el diploma, comienza su actividad docente como agregado de cátedra. En 1928 se presenta a la cátedra de filosofía de instituto y obtiene el segundo lugar, después de Raymond Aron. Pero, más que a la filosofía académica, su interés se dirige a la militante de escritores actuales. Estudió a Péguy, cuyo recio pensamiento comprometido le entusiasma, influencia que fue decisiva en él. Encontró a

Universidad de Huelva 2009

Maritain, Marcel, Berdiaev, Guitton, con quienes mantiene amistad, y se relaciona con otros pensadores, teólogos y religiosos eminentes. Su formación principal había sido en la tradición de espiritualismo francés, desde Pascal a Blondel y Bergson.

En 1930, con ocasión de preparar la tesis doctoral, pensó primero en la mística española, aunque terminó estudiando a fondo su tema favorito: Péguy. Pasó a enseñar filosofía en una escuela particular, primero en el Colegio de Santa María de Neuilly y después en el Liceo Saint-Omer. En la década de los 30, Mounier desarrolla una intensa actividad como publicista, sobre todo en el campo de la ideas cristianas para la escuela. Colabora con la revista *Aux Dévidées*, dirigida por la Srta. Silve quien fundara una obra para los profesores cristianos de las escuelas laicas.

Pero Mounier se revela pronto, más como hombre de acción y escritor fácil, imaginativo y personal que como filósofo especulativo. Piensa entonces en una labor de orientación moderna del pensamiento católico en el orden temporal, y para ello proyecta una revista de largo alcance.

En 1932, después de varios encuentros preparatorios, Mounier abandona la enseñanza y, en colaboración con G. Izard, A. Déléage y L.-E. Galey funda la revista *Esprit*, de la

Universidad de Huelva 2009

cual pasa a ser director y animador hasta su muerte, como parte de un esquema mayor donde tiene cabida fundamental también un movimiento. Para ello escogerá un camino sin vuelta, para el cual sacrificó su brillante e incipiente carrera académica, para tratar de influenciar a la sociedad no tanto como profesor, sino mucho más como pensador comprometido.

Desde entonces, su actividad organizativa e intelectual se vuelca sobre la revista y movimiento y se identifica con ellos: traza el plan de cada número, señala los colaboradores, busca las ayudas financieras, se ocupa de su difusión y de recaba suscriptores. Su labor de escritor se centra también en la revista; casi todas sus obras aparecen primero por entregas en ella.

La revista *Esprit* pretende asimismo ser el órgano de un movimiento para propagar ese nuevo modo de "pensamiento": es el personalismo, concebido, a la vez, por Mounier, y cuyo principal programa aparece en el número primero de la revista (octubre de 1932) con el título *Refaire la Renaissance*: volver a hacer el Renacimiento bajo la consigna de la "primacía de lo espiritual". Contra "el desorden establecido" reivindica la eficacia de los medios espirituales, proclamando los derechos de la persona humana.

Universidad de Huelva 2009

La revista fue creciendo, adquiriendo pronto resonancia como bandera de un movimiento progresista y crítico del "desorden establecido", el de la sociedad de entonces. El mismo Mounier se multiplicaba, organizando reuniones y dando conferencias para darlo a conocer, creando por provincias pequeños grupos del nuevo movimiento personalista.

Pronto vinieron las críticas de otros sectores, dada la tendencia avanzada y revolucionaria de su contenido. En especial durante la guerra de España, Mounier adoptó una actitud declarada a favor de los republicanos y de dura crítica contra los nacionales, admitiendo estrecho diálogo y relaciones amistosas con exiliados del comunismo español.

En 1935 Mounier se casa con Paulette Leclercq, quien se constituye también en fiel colaboradora de su trabajo intelectual, pasando a vivir a Bruselas. Al estallar la guerra en 1939 es movilizado (para servicios auxiliares, por ceguera casi total de un ojo), e incluso fue hecho prisionero por los alemanes. Liberado, retoma en 1940 con el permiso del Gobierno de Vichy la publicación de la revista *Esprit* que reaparece en la zona sur de Francia.

Contrario al Gobierno de Pétain después de una breve

Universidad de Huelva 2009

excitación, fue hecho preso, acusado de rebeldía y de conspiración con la Resistencia. Reconquista la libertad en agosto de 1941, cuando en enero de 1942 es hecho nuevamente prisionero acusado de ser uno de los principales inspiradores del movimiento clandestino *Combat*. Liberado el 26 de febrero fue hecho nuevamente preso en 21 de abril, realizando entonces una huelga de hambre.

Después del proceso de absolución, pasó a vivir con nombre falso hasta el final de la guerra, cuando vuelve a París y retoma la publicación de *Esprit*. Ésta se convierte en una de las voces más representativas del cristianismo de vanguardia, y el movimiento personalista creado en torno a ella se difunde por Europa.

El período de postguerra fue de intensa actividad para Mounier, publicando un gran número de obras del Mounier más maduro, algunas de ellas como *El personalismo* (1949), cuyo carácter sintético le permite llegar a ambientes más amplios, aunque es pensado en un primer momento para grupos universitarios. La muerte le sobreviene a Mounier en plena actividad, por agotamiento después de dos crisis cardíacas anteriores a las que no dio suficiente importancia. Muere de un ataque al corazón el 22 de marzo de 1950 en la pequeña comunidad, por él fundada, de su familia y de sus

Universidad de Huelva 2009

colaboradores en Châtenay-Malabry, a las afueras de París, denominada *Murs blancs*.

3. Algunas claves interpretativas de la obra de E. Mounier

Con el fin de ayudar a situar el pensamiento de Mounier, podemos abordar someramente y en su conjunto una serie de claves a modo de acontecimientos, cuyo valor interpretativo garantiza el inicio para algunos y la profundización para otros en todo el acervo de las aportaciones de Mounier. El orden es cronológico y vivencial, de manera que puedan acreditarse, incluso, influencias generadoras de toda la evolución de su pensamiento y acciones.

a) Su ascendencia campesina, de la que recibe una carga de confianza y confidencia, la práctica espontánea del recogimiento y la entrega. El mismo Mounier no pasa por alto esta cuestión en muchos de sus escritos:

«Con frecuencia vuelvo la mirada con reconocimiento hacia mis cuatro abuelos campesinos, auténticos los cuatro, con la tierra en sus zapatos, levantándose a las tres de la mañana y con un trozo de salchichón en los dedos... ¿Sabe usted que soy del Delfinado? Nacido en Grenoble. No tengo nada que ver, creo, con el Barón Convencional, prefecto del

Universidad de Huelva 2009

Imperio, a juzgar por mi abuelo campesino, por mi bisabuelo carpintero y por mi tatarabuelo, agente comercial» (Mounier, GEN, 1954: 465).

b) El magisterio de Jacques Chevalier en Grenoble: su actitud receptiva y curiosa (la de Mounier) encontrará en este hombre un modelo de quehacer filosófico y una intencionalidad y raigambre cristianas en su reflexión.

En su ciudad natal, Grenoble, Mounier estudiará filosofía durante tres años (1924-1927) bajo la dirección de J. Chevalier. Las tres enseñanzas básicas de su maestro son: Descartes, Pascal y Bergson (puede comprobarse un detallado análisis en Lurol, 1990).

Por su parte, Chevalier declara en esta época que nunca había tenido un alumno tan valioso: «alma dócil, ferviente, transparente la de Mounier. Escapa al doble peligro de la dispersión y del ascetismo que me señala Guitton en la mayor parte de los jóvenes, y sobre todo a esa temible seguridad que a los veinte años se imagina haber abarcado todos los problemas, haber visto todo, comprendido todo, solucionado todo» (Chevalier, 1950: 943).

Sin embargo, el propio Mounier percibe con claridad a todo lo que le puede conducir la influencia exclusiva de

Universidad de Huelva 2009

Chevalier: «No caí en el espíritu de la Sorbona, pero no me daba cuenta de que Chevalier, situándome en un régimen debilitador, me inoculaba otra forma de deformación escolar bajo razón de simplicidad y de claridad. Los amplios campos que yo tenía por el lado de mi vida interior y de algunos temas personales inagotables permitían la evasión y sofocaban la rebelión» (Mounier, GEN, 1954: 471).

c) El conflicto entre sus perspectivas intelectuales y el panorama académico de la Sorbona, de donde observa un pensamiento desvitalizado, una sabiduría hecha consumo, etc.

En carta a J. Chevalier (de 25 de mayo de 1928; en GEN, 1954: 489-490) prescinde de cualquier camino largo para la definición de sus percepciones sobre la Sorbona: «Siempre seré impermeable al veneno de la Sorbona. Decididamente, soy incapaz de adoptar la actitud objetiva de esos jóvenes que se sitúan ante los problemas como frente a una pieza de anatomía y ante su carrera como frente a un mecanismo que deba montarse metódicamente hasta el punto exacto. Habría que saber si no constituye un abuso del lenguaje llamar objetividad a esta mutilación y a esta miopía. Y es eso lo que alimenta la Sorbona, y me he podido aproximar lo bastante a su espíritu como para darme cuenta de que no se ve la estrechez desde dentro de ella y de que cualquier otra actitud

Universidad de Huelva 2009

adquiere allí un aire ridículo. Lo que falta sobre todo a esas almas seguras de los profesores es el sacrificio, la prueba, la noción concreta de la miseria humana, así como de su verdadera grandeza: sólo conocen el hospital desde su comisión de higiene».

Otra carta, esta vez a su hermana Madeleine (carta de 30 de octubre de 1927), discurre a modo de detalle las clases a las que va asistiendo: «Hoy he tenido el primer contacto con mis profesores. Primera clase a las nueve en la Escuela Normal. Robin, profesor de filosofía griega con el clásico corte de pelo de profesor de la Sorbona, con calvicie y perilla de punta, con algo de astuto y de niño bueno a la vez. A las dos de la tarde, en la Sorbona, tengo a Bréhier, segundo profesor de filosofía griega, muy simpático; tiene algo de joven, sincero y paternal. A las cuatro y media, de nuevo en la Escuela Normal, tengo a Brunschvicg. Volvemos al tipo zanahoria: en él hay algo muy burgués, muy acomodado» (Mounier, GEN, 1954: 482-483).

d) Los contactos entre 1928 y 1933 con personajes que marcan una profundización en sus convicciones y una reorientación de sus proyectos. De entre ellos hay que destacar a Jacques Maritain, quien le introduce en el círculo de Meudon, uno de los centros intelectuales más brillantes del mundo en esos momentos. Allí contacta con Journet,

Universidad de Huelva 2009

Dondaine, Marcel, Congar, Berdiaev, Ch. du Bos, Cocteau, Mauriac, etc.

Es en París en donde el joven catedrático Mounier, a propósito de su investigación sobre Péguy, ha tomado contacto con "el otro Jacques" (Maritain). Mounier descubre a Maritain en el contacto de persona a persona y Maritain queda a su vez gratamente impresionado por la nobleza de corazón, la profunda fe sobrenatural, el celo ardiente por la pureza en la acción intelectual (Díaz, 2000). Una estima mutua se había establecido, pues, para siempre.

Mounier también es asiduo al Club Moulin-Vert, en donde conoce y contacta con pensadores del momento —de las diversas confesiones y agnósticos— entre los que se encuentran: J. Maritain, R. Aron, A. Marc, Berdiaev, etc. Aquí, éstos, analizaban la crisis del momento.

e) La relectura o, mejor, redescubrimiento de Charles Péguy en 1929 (cuenta con 24 años). A juicio de Vela López (1989: 25) «este encuentro fue, más que un impacto, una revelación: la de un pensamiento entroncado con la vida, inspirador de compromisos con un orden temporal más justo desde las exigencias más profundas de la persona, una filosofía abierta que, lejos de dividir las mentes en fronteras ideológicas o sistemáticas, ocasiona amistad a su paso. Péguy

Universidad de Huelva 2009

hace, en definitiva, que Mounier encuentre su propia vocación».

El momento para Mounier es de indecisión para con la tesis doctoral. En lugar de llevar adelante la tesis iniciada, se consagra en esta época al estudio de las obras completas de Péguy. Más adelante, en 1931, en colaboración con el hijo de Péguy, Marcel, y de Georges Izard, publicará *El pensamiento de Charles Péguy*, editado por Plon en "La caña de oro", colección dirigida por Jacques Maritain.

Para Mounier Péguy es «una fuente de consuelo y de esperanza» (Mounier, GEN, 1954: 472); de él, además, afirma que «cristalizaba toda la parte extra-universitaria de mi vida y además daba su aliento a mi ocupación universitaria» (carta a Jéromine Martinaggi, de 1 de abril de 1941; en GEN, 1954: 511).

f) Acontecimientos fundamentales en tiempos de Mounier:

1) El crack de 1929

El crack que se desencadena en la bolsa de Nueva York en 1929 cuestiona los "felices años veinte" y el mito de la superproducción.

Universidad de Huelva 2009

Hacia 1925, la burguesía francesa parece renacer, y su emblema será el enorme anuncio publicitario luminoso en la torre Eiffel de la firma Citröen, que en 1928 está produciendo seis veces más automóviles que en 1913. Ésta es una sensación efímera, pues tan sólo al año siguiente se produce el hundimiento de los mercados mundiales, el crack de Wall Street, lo cual confirma su diagnóstico a la generación de postguerra, la de Mounier: el mundo del liberalismo económico supuestamente restablecido está moribundo (Díaz, 2000).

Esto ocasiona una reacción de los jóvenes intelectuales europeos, que a través de publicaciones expresan la repulsa hacia los sistemas establecidos (en aspectos económicos, políticos, culturales, etc.), impugnando las bases de la civilización moderna (racionalismo, individualismo, materialismo e inversión de valores, rechazando simultáneamente el capitalismo, el marxismo y el fascismo, aportando también soluciones a través de una democracia regenerada).

En abundancia tenemos en la obra de Mounier su oposición al liberalismo burgués, por la mentira democrática del régimen capitalista y plutocrático que suponen (v. Nere, 1973; Berstein, 1988).

Universidad de Huelva 2009

2) Crisis de civilización

Para Mounier la crisis es algo más que un hecho económico y político: es una crisis filosófica, un signo de "desolación metafísica", un signo de "penuria ética".

A juicio de Mounier (PER, 1949) se puede considerar el nihilismo europeo, el cual se extiende y se organiza sobre el retroceso de las grandes creencias que mantenían de pie nuestros padres: fe cristiana, religión de la ciencia, de la razón o del deber.

Este mundo desesperado tiene sus filósofos, que hablan de absurdo y desesperación; sus escritores, que lanzan el escarnio a los cuatro vientos. Tiene masas, menos estrepitosas. Se dejó de saber qué es el hombre, y como se le ve hoy pasar por transformaciones asombrosas se piensa que no hay naturaleza humana. Para unos, esto se traduce así: todo le es *posible* al hombre, y vuelven a encontrar una esperanza; para otros: todo le está *permitido*, y sueltan todos los frenos; para otros, finalmente: todo está *permitido sobre* el hombre: henos aquí en Büchnwald (Mounier, PER, 1949).

La situación que tenemos es la de la definición de un individuo abstracto, pacífico salvaje, paseante solitario, sin

Universidad de Huelva 2009

pasado, sin futuro, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz juguete embarazoso con el que no se debe dañar al vecino y que no se sabe cómo emplear si no es para rodearse de una red de reivindicaciones que le amarran aún con mayor seguridad a su aislamiento. En tal mundo, las sociedades no son más que individuos agigantados, igualmente replegados sobre sí mismos, que encierran al individuo en un nuevo egoísmo y le consolidan en su suficiencia (Mounier, MSP, 1936).

Díaz (2000), a propósito del análisis del "mundo burgués" del que Mounier nunca se desprende, parafrasea y comenta algunos de los planteamientos de éste a los que nos puede conducir el no pasar por alto la crisis total a la que se enfrenta en su época. Para Díaz (2000: 15), «el burgués es capaz de todo con tal de que su Ego nadie se lo limite; está dispuesto a blindarse, y si hace falta a partirse en dos, sus cuentas con el diablo, su espiritualidad con Dios, lo malo es que una verdad dividida en dos no hace dos verdades, sino dos errores».

3) La revista-movimiento *Esprit*

En abril de 1932 Mounier, junto con la ayuda directa de Georges Izard, André Déléage y Louis-Émile Galey fundan la revista *Esprit*. Se trataba de hacer algo más que una revista

Universidad de Huelva 2009

donde todos sus componentes trabajaran por una opción común: «el servicio al proceso de personalización en una sociedad nueva y distinta que la revista incluye y esboza» (Vela López, 1989: 29).

Esta especie de tetravirato lo componen un grupo de amigos que liderados por Mounier tienen en su diversidad de orígenes su primera característica, destacando así el origen diverso de un proyecto común. Díaz (2000: 73-77) nos reseña brevemente los mencionados personajes, para de esa manera conocer mejor quiénes eran aquéllos que se embarcaban en el mismo puerto que Mounier en el gran proyecto de la persona y sus valores traducido en la lucha activa contra el desorden establecido, cuyos destinos muchas veces inciertos y sus acciones siempre comprometidas, les permitían dibujar un horizonte y acciones compartidas, no siempre exentas de dificultades para con ellos mismos.

A. Déléage es sin duda una de las figuras más fascinantes de su generación. Poeta, militante revolucionario, historiador erudito, de un carácter inflexible. Dirigente activo y escuchado de la *Tercera Fuerza* (movimiento político con vocación activista y de inmediatez) como jefe de los comandos callejeros, lo mismo se bate contra los militantes reaccionarios monárquicos (los "camelots du roi") que contra los fascistas del barrio latino,

Universidad de Huelva 2009

con temeridad que causa la admiración de todos sus camaradas.

Obtenido el primer premio en su oposición a bibliotecario, trabaja primero en la Universidad de Toulouse y más tarde en el servicio de hemeroteca de la Sorbona. Para Winock (1975) es un bibliotecario peculiar, único huelguista de su profesión en todo París por su convicción militante antifascista. En 1944 va a morir en la contraofensiva alemana la víspera de la Navidad.

G. Izard, hijo de director de escuela primaria (como también en el caso de Déléage) y abogado, va a hacer de puente entre las personalidades apasionadas e incompatibles de Mounier y Déléage. Es coautor de la obra *El pensamiento de Charles Péguy,* hombre de acción como Déléage pero con sentido más político y también más ambición personal. En 1936 es elegido diputado y en 1937 pasa al Partido Socialista. Al casar con la hija de Charles Daniélou, subsecretario de la presidencia del Consejo, entra a formar parte de la gran burguesía.

L.-É. Galey es un adinerado y a la vez inquieto personaje, por entonces muy revolucionario. Su lucha es permanente contra la mentira y el mundo del dinero. Más tarde asumió un puesto de alto funcionario del gobierno de

Universidad de Huelva 2009

Vichy, como ya hemos afirmado. Tanto Galey como Izard ven rechazados desde el principio sus deseos de ver convertido a *Esprit* en un partido político.

El esfuerzo de todos hace posible que el 9 de octubre de 1932 salga a la luz el primer número de *Esprit*, revista que lleva el subtítulo de *Revue internationale, édition française;* en este primero Mounier escribía su famoso manifiesto "Rehacer el Renacimiento" (*Refaire la Renaissance*), Izard meditaba sobre el amor a la patria, Berdiaev un gran artículo sobre la "Verdad y mentira del comunismo", etc.

Esprit sigue un itinerario desigual donde caben problemas y la felicidad que dan los entrañables momentos de gran difusión de la revista y el movimiento a nivel internacional. Como concreción de los fines de la revista y en un momento de crisis, el comité director de *Esprit* delibera a fines de los años 30 sobre la suerte de la revista en el caso de que la guerra estalle. Por unanimidad se decide que la revista siempre que se pueda tiene que contribuir a luchar contra la mentira, el odio, el envilecimiento de los corazones, las incomprensiones, todas las sicosis de guerra, a mantener un poco de humanidad en una situación inhumana, a meditar los elementos de una paz constructiva: esto bastaría para justificar su publicación (*Journal interieur*, 1 de octubre de 1938; en Díaz, 2000: 161).

Universidad de Huelva 2009

4. Posiciones que más influyeron en Mounier

De esta manera señala Fullat (1992) lo que ajuicio de muchos no es sino el universo de ideas que dejaron una huella más o menos destacada en el pensamiento de Mounier y en todos sus planteamientos de vida.

Fullat (1992: 303) admite que hay cinco bloques fundamentales que influyeron de una manera más sobresaliente en Mounier: marxismo, anarquismo, existencialismo, fenomenología, y neoescolástica. Si bien esto, se puede establecer todo un esquema histórico-filosófico del personalismo de Mounier como lo entiende Domingo Moratalla (1994: 89). En él pueden incluirse: la tradición sustancialista (Aristóteles, Boecio, Santo Tomás, etc.), la tradición actualista (Kant), el espiritualismo francés (M. de Biran, Lesenne, etc.), una teoría de los valores (M. Scheler), el existencialismo francés (M. Blondel, G. Marcel).

Mounier entiende que el marxismo posee la confianza del mundo de la miseria y que por eso simboliza para este mundo la liberación. Para esta liberación Marx concibe la revolución, situándose así como método antropogenético. Marx está convencido de que el ente humano, tanto como especie que como individuo de la especie, es un producto

Universidad de Huelva 2009

histórico-social. Esta convicción le conduce a modificar la sociedad —revolución— a fin de obtener una humanidad nueva.

De esta forma, Mounier está parcialmente convencido de la lectura que el marxismo hace de la realidad humana, sobre todo en términos socio-económicos, en el sentido de que se ha aproximado todo lo que le era posible a una dialéctica personalista, sobre todo en su análisis de la alienación, pero añade que a fin de cuentas la laguna esencial del marxismo es el haber desconocido la realidad íntima del hombre, la de su vida personal. Se trata de un optimismo del hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona (Mounier, MSP, 1936: 598).

Por otro lado, el anarquismo era un movimiento poco conocido en las esferas intelectuales, pero muy atractivo para todo personalismo por sus experiencias en primera persona, superadoras del falso positivismo e intelectualismo pedante que germina en círculos universitarios (Domingo Moratalla, 1994).

Para Mounier la negación ácrata de la autoridad como principio, encarnada en el Estado y en el poder, es una exageración que debe ser matizada. Para ello distingue entre autoridad, como fundamento axiológico basado en la

Universidad de Huelva 2009

preeminencia de algún valor, poder, símbolo visible de la autoridad, y poderío, materialización del poder y residuo y abuso de éste. Esta distinción le hace reconocer y aceptar la crítica anarquista al poderío pero mantiene el poder como autoridad moral, entendiendo la autoridad más como reconocimiento y conocimiento que como abdicación y sumisión de la razón.

En el caso del existencialismo, lo que une a éste con el personalismo es, básicamente, la reacción frente al individualismo moderno y frente al anonimato de las fuerzas técnicas, económicas y políticas, defendiendo y recuperando al sujeto. El existencialismo, que conduce a una peculiar reflexión sobre el sentido del existir humano, admite que el hombre singular consiste en tener que hacerse, lo que se halla como tarea entre la posibilidad y la realidad.

Para Mounier (PER, 1949), la explotación de la naturaleza no está destinada a articular sobre una red de determinismos, una red de reflejos condicionados, sino a abrir, ante la libertad creadora de un número siempre mayor de hombres, más elevadas posibilidades de humanidad. «Es la fuerza de afirmación personal la que rompe el obstáculo y allana el camino. Para ello debe negar la naturaleza como dada y afirmarla, en cambio, como obra, como obra personal y soporte de toda personalización. Entonces la pertenencia a

Universidad de Huelva 2009

la naturaleza se convierte en dominación de la naturaleza, y el mundo se anexa a la carne del hombre y a su destino» (Mounier, PER, 1949: 16).

La evidencia más clara de cómo se inscribe la reflexión fenomenológica en el pensamiento de Mounier la tenemos en los pasos que asume en su obra *El peronalismo* (1949): salir de sí, comprenderse y asumir, dar. En éstos, la intencionalidad consiste en salir-fuera para mirar de nuevo hacia dentro; por otro lado, cuando el hombre se enfrenta al mundo, su enfrentamiento es ya conciencia de ese mundo y cuando las otras personas captan este proceso que realizamos se produce el diálogo; así, en la entrega se completa el ciclo, pues la estructura intencional consiste en una incesante tensión hacia el mundo desde los conocimientos logrados en cada una de las salidas constitutivas del mundo.

Desde la reflexión escolástica y neoescolástica el estudio de la persona muestra diversas dificultades. De algunas de éstas damos muestra más adelante cuando desarrollamos la discusión que algunos han mantenido entre el personalismo metafísico y el personalismo ético. Para Domingo Moratalla (1994), la metafísica de la persona está mediatizada por una ética y una política concretas que están en función de unas opciones y compromisos históricos. De ahí la ambiciosa complejidad de esta reflexión metafísica

Universidad de Huelva 2009

que es a la vez ética y política.

Mounier distingue persona de personalidad; la personalidad en un horizonte histórico y variable donde se sitúa la persona, el resultado de todo un esfuerzo de personalización, corresponde al elemento cultural y ambiental en el que la persona se desarrolla. Entrando en el mismo terreno de las clásicas definiciones de persona dentro de la escolástica —la más conocida la de Boecio—, Mounier no quiere pasar por alto los problemas de definición de la misma; de esta forma admite *de-finir, de-limitar* en unos términos concretos pero con una intención muy precisa: demostrar lo difícil que es poner fines, definir a la persona.

Es en este marco donde hay que entender todo el esfuerzo que Mounier pone para que se incluya en el personalismo comunitario todo lo que tiene que ver con la capacidad de creación, con las coordenadas de la ética comunitaria, es decir, con la libertad condicionada y el compromiso, con la experimentada estructura trágica de la acción, en fin, con aquello de que la fuerza creadora del compromiso nace de la tensión fecunda que suscita entre la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores correspondientes (Mounier, PER, 1949: 62).

Por tanto, los problemas de definición de la persona, el

Universidad de Huelva 2009

esfuerzo de Mounier, que atraviesa toda su obra, para que se entienda la dificultad en la delimitación conceptual de la persona, hay que inscribirlos en esta realidad, hecha presente en el escenario de las históricas discusiones sobre la definición de la persona. Pensamos que no hay dudas sobre esta cuestión en Mounier, antes bien hay que entenderla a la luz de la totalidad de su obra y sin olvidar un sólo momento las categorías que acompañan a la persona, donde la misma se mueve entre naturaleza y condición, entre lo que es y lo que debe ser: la existencia incorporada es fundamental, pero no resta peso a una responsabilidad que garantiza a la persona en un marco de libertad.

5. Estudio de las fuentes y marco histórico-contextual

En orden a responder la pregunta sobre lo que ha constituido el material u objeto de estudio, así como todo aquello otro que ha contribuido a ir cerrando el cerco significativo, con tal de que nos condujéramos a unos resultados que más o menos se indagaban o, tal vez, intuían desde el principio, podemos afirmar que los instrumentos —en un sentido genérico, lo que definiremos y concretaremos más adelante— de las que se ha valido esta tesis para su estudio, se reúnen en los siguientes apartados:

1. Fuentes primarias: la obra escrita de Mounier.

Universidad de Huelva 2009

2. Fuentes secundarias: los escritos sobre Mounier y su obra.

3. Otras fuentes no escritas: estudio de su legado.

Digamos que incluso este planteamiento carece de todo valor si no reconocemos que todo el tema de las fuentes sigue un procedimiento ascensional-regresivo del que es muy difícil desprenderse, en el sentido de que es evidente que para conocer las obras de Mounier y significarlas en la idoneidad de un contexto histórico, cultural, económico y social, etc. adecuado, es necesario conocer las fuentes que inspiraran, produjeran o determinaran de alguna forma al propio Mounier para con su obra.

Este sentido ascensional —como se comprobará, de mucha utilidad en el transcurso de este estudio— permite contemplar toda otra clase de acontecimientos históricos, tendencias, modas o hallazgos, que dan sentido a la obra de Mounier y a muchos de los acontecimientos personales que se recogen en su propia vida personal, familiar y comunitaria, y que de igual forma pueden ser estudiados en formato escrito o en otros formatos, incluso recogidas por transmisión oral de manos de supervivientes del entorno de Mounier, con los que convivió y compartió acontecimientos.

Es evidente que, precisamente, este sentido

Universidad de Huelva 2009

ascencional con el que caracterizaremos las fuentes, tiene el problema de que puede abrir espacios de incertidumbre, cuando no equívoco, en relación a los límites que fijamos para el estudio de las fuentes. ¿Hasta dónde?, pregunta que nos hemos hecho y que hemos procurado responder con una adecuada respuesta y efecto, y con la consecuente actitud de quien procura afrontar un tema como éste en donde la dispersión es, a menudo, un valor que caracteriza.

Podemos afirmar, en este sentido y después de repensar el esquema inicial diseñado para el estudio del tema, esquema que fue dinámicamente reelaborado hasta el momento final por la casi infinidad de aspectos emergentes, que la respuesta a la pregunta formulada adopta como dos trayectorias que la explican:

a) De un lado, la frontera viene delimitada por los propios límites de un trabajo de investigación como éste y por la humildad con que hay que afrontar el mismo. Es evidente que todo trabajo de investigación tiene ciertos problemas en relación a sus fuentes, problemas que están relacionados con la accesibilidad de las fuentes (imposibilidad de llegar hasta donde algunas se hallan, capacidad propia para manejarlas, etc.).

En relación a los acontecimientos o movimientos

Universidad de Huelva 2009

históricos que determinan algunos de los planteamientos de Mounier, había que estudiar de manera razonable algunos de ellos, de manera que se aportara suficiente luz sobre este aspecto, sin tener que emplear tiempos excesivos, o incluir tesis parciales para justificar la tesis general.

b) En el caso de este trabajo, por tanto, aparecen incluidas, sin un orden lógico, pero sí con un sentido lógico, las referencias a acontecimientos históricos o familiares, que en determinados momentos aportan una indudable luz a lo que escribió, a su postura sobre un determinado tema, etc. Como muestra podemos incluir la referencia a cómo determinadas circunstancias familiares le marcan de tal forma, que es relativamente fácil comprobar sobre el papel y, sobre todo, en su epistolario de qué manera le afecta y hasta condiciona como acontecimiento. Es muy probable que la mejor muestra aquí sea la de la relación entre Mounier y su hija enferma Francisca.

Precisado el límite que hemos encontrado y manifestado en relación al sentido ascensional de las fuentes, podemos abordar con mayor detenimiento cada uno de los tres tipos de fuentes que hemos anteriormente enumerado, con tal de aportar mayores datos sobre las mismas cumplir, así, el principio de que a mayor luz sobre las fuentes mayor significación del objeto de estudio.

Universidad de Huelva 2009

Para este estudio, las *fuentes primarias* han sido las obras de Mounier, contemplando de esta forma las principales impresiones de las obras completas de Mounier, editadas en París por la Editorial "du Seuil" en sucesivas ediciones. No han faltado en esta revisión las obras traducidas del autor, especialmente una edición de sus obras completas que a juicio de muchos especialistas merecía todas las garantías: nos referimos a la traducción de sus obras completas en la edición salmantina de Ediciones Sígueme.

La relación de sus obras aparece al final de este trabajo, para que en su conjunto pueda contemplarse la principal fuente de análisis de este trabajo.

Existen, así mismo, infinidad de otras ediciones —a las que nos referimos ahora están en francés y español—, algunas de las cuales han sido accesibles para nosotros, cuando nos parecían interesantes por dos razones: primera, por el texto en sí y la novedad de presentaban en otra lengua distinta a la española o francesa; segundo, por los aspectos colaterales que podían traer esas obras y la información especialmente interesante que podían aportar.

Nos referimos aquí especialmente a las ediciones en inglés que tuvimos oportunidad de manejar en la biblioteca

Universidad de Huelva 2009

del *St. Patrick's College* (condado de Kildare, en Irlanda) y algunas obras en portugués que pudimos estudiar en São Paulo y Río de Janeiro. Algunas de estas obras son: *Personalism A Personalist Manifesto*, en inglés; *Revolução Personalista e Comunitária, Propriedade Capitalista e Propriedade Humana, Tratado do Cárcere, Liberdade Condicional Introdução aos Existencialismos, O que é o Personalismo?, O Personalismo*, en portugués.

Finalmente, para la más completa revisión y estudio de las fuentes primarias, acudimos a la revista *Esprit*, en donde Mounier desde el primer número allá por 1932 publica sus artículos y determinadas partes de sus obras. Especialmente significativo en el primer número, de octubre de 1932, en donde Mounier escribe sobre *Refaire la Renaissance* (Volver a hacer al Renacimiento). Esta revista era accesible en el *Centre Pompidou* de París, lugar donde, además, pudimos completar junto a la biblioteca de la Sorbona y otras bibliotecas, las fuentes primarias y secundarias del y sobre el autor de estudio.

En cuanto a las *fuentes secundarias*, el esfuerzo que realizamos por constituir todo un *corpus* que sirviera para la lectura crítica de la obra del autor fue grande. Este esfuerzo no es acabado con el número nada exhaustivo de obras sobre Mounier, su pensamiento o sobre el personalismo en

Universidad de Huelva 2009

general y mouneriano que presentamos en el apartado de Referencias Bibliográficas. Más tiempo, disponibilidades económicas y, tal vez, manejo de lenguas, hubieran dado paso a una todavía más completa interpretación de la obra de Mounier.

Pero no nos podemos engañar con una cosa, y es con la consideración de la total abarcabilidad de las fuentes que sirven de lectura crítica sobre la obra de Mounier, pues es ésta una pretensión nunca satisfecha del todo, y sobre la que la prudencia y la humildad del investigador tienen que reflexionar. En este caso, hay que tener en cuenta que cualquier pretensión de totalidad difícilmente se verá satisfecha, siendo conscientes de que determinados límites bien razonados que se pongan en esta cuestión pueden servir para no perder el sentido de la obra o, tal vez, dinamitar la operatividad con la que hemos de dotar al estudio.

En nuestro caso, donde hay límites razonablemente adoptados y límites impuestos por las circunstancias, pensamos que, a la luz de nuestras propias orientaciones (relacionadas con los estudios y la profundización en los temas), y a la lumbre del contacto con otros estudiosos del tema, y lógicamente, por el buen consejo en la dirección de este trabajo, lo propuesto alcanza suficiente significatividad y relevancia para el estudio que presentamos.

Universidad de Huelva 2009

Todo este *corpus* adoptado para la lectura crítica, en su accesibilidad ha tenido distintas procedencias. Por un lado está el ámbito español, en donde hemos sido capaces de identificar, seleccionar y manejar un número ingente de obras en lengua castellana. Para esto se ha llevado a cabo un trabajo de visita y búsqueda *in situ* en distintas Universidades andaluzas y de fuera de Andalucía, así como un trabajo de búsqueda telemática a través de las nuevas posibilidades y oportunidades que nos llegan de manos de las últimas tecnologías de la información. Este trabajo telemático ha roto las fronteras nacionales para situarnos en un más allá siempre ilimitado, que planteaba retos pero también nuevos interrogantes.

También en el ámbito español hemos identificado y estudiado muchas obras en otros idiomas. Aquí tenemos estudios y trabajos diversos que analizaban de diferente manera, parcial o totalmente la obra, vida o legado de Mounier y el personalismo comunitario. Entre este conjunto de obras aparecían títulos en revistas o libros en idiomas tales como italiano, inglés, francés y portugués, principalmente. Todas ellas fueron identificadas *in situ* a través de las bases de datos, principalmente éstas últimas en Internet.

Universidad de Huelva 2009

Fuera de España, el trabajo también puede calificarse de relativamente amplio, en el sentido de que tanto en países de habla hispana, como en países europeos o hispanoamericanos de lengua no española, la búsqueda de materiales que constituyeran un conjunto de fuentes aptas para el estudio ha sido constante en los países visitados.

En Francia, los lugares de búsqueda (con o sin fruto) de fuentes para el estudio han sido diversos. El trabajo era relativamente complejo por lo disperso de muchos de estos lugares, la mayoría de ellos en la región parisina —si bien otras muchas fuentes fueran localizadas a través de las bases de datos o Internet, un número de ellas fuera de París e incluso fuera de Francia— nos estamos refiriendo en este caso a Bélgica, todas localizadas en Fundaciones, Institutos de Investigación o Universidades.

El principal lugar en donde se concentraron la mayoría de las fuentes fue la ciudad de París. Esta ciudad ofrecía un ingente número de posibilidades de cara a las fuentes, todas ellas localizadas en las variadas Universidades, Bibliotecas públicas y privadas, Centros de información públicos, etc. Sin embargo, también otros lugares fueron identificados como lugar de procedencia de obras para la lectura crítica.

De París, lugar de procedencia de la mayoría de las

Universidad de Huelva 2009

fuentes, se obtuvieron la mayoría de éstas de una doble manera: contactos con otros investigadores que nos hacían partícipe de los textos y de la búsqueda de informaciones, y de una visita que realizamos para recabar toda la información posible en agosto de 1998. Haciendo un buen recorrido por los lugares que aportaron un número significativo de fuentes, tenemos la siguiente relación de Centros:

- *Centre Pompidou*, en la plaza Beaubourg y allí la *Bibliothèque publique d'information*.

- *Bibliothèque Sainte-Geneviève*, en la Plaza del Panteón.

- *Bibliothèque Nationale* de Francia, en la calle de Richelieu.

- *Bibliothèque Nationale* de Francia François Mitterrand, en el muelle de la Gare.

- *Bibliothèque de la Sorbonne*, en la calle de la Sorbonne.

- *Bibliothèque de l'Université* de París III (Censier).

- *Bibliothèque de l'Université* de París I (París).

- *Bibliothèque de l'Université* de París VIII (Saint-Denis).

- *Bibliothèque Dauphine, Université* París IX (París).

- *Bibliothèque de l'Université* de París X (Nanterre).

- *Bibliothèque de l'Université* de París XI (Orsay).

- *Bibliothèque de l'Université* de París XII (Créteil).

Universidad de Huelva 2009

- *Bibliothèque de l'Université* de París XIII (Villetaneuse).

- *Bibliothèque de l'Université* de Marne-la-Vallée (Champs-sur-Marne).

Por poner un solo ejemplo de las posibilidades que se obvian en relación a cada uno de estos centros de documentación e información, podemos destacar que la *Bibliothèque Sainte-Geneviève* (BSG), conserva algo más de dos millones de documentos sobre los más diversos temas, lo que en su conjunto planteaba problemas serios a la hora de la identificación y posterior tratamiento, porque si bien es evidente que no todas las fuentes eran relevantes, muchas de ellas sí se relacionaban con el personalismo, Mounier o acontecimientos de su época vinculados.

En Irlanda, concretamente en *St. Patrick's College*, en donde realizamos parte de los estudios de doctorado, pudimos localizar un interesante número de fuentes, sobre todo del ámbito anglosajón. Nuestro trabajo se organizó en el ámbito de los intereses del *Centre for Adult and Community Education*, desde donde tuvimos acceso a las fuentes de esta misma institución, así como a las más abundantes de la biblioteca general de la propia Universidad, y otras instituciones localizadas en la capital (Dublín), como la biblioteca del *Trinity College*.

Universidad de Huelva 2009

Las fuentes, además, no se redujeron solamente a la localización y estudio de documentos diversos, sino que estas actividades estuvieron precedidas y seguidas por el intercambio de información y la conversaciones-debate con la mayoría de los profesionales de este *Centre*, entre los que tenemos que destacar a los profesores Ted Fleming, Tom Collins, Anne Ryan, Fintan Harrison, David McCormack y Mary Ryan. Todas aquellas conversaciones todavía hoy siguen dando su fruto.

Otra parte de las fuentes del ámbito anglosajón fueron recuperadas de las visitas al *Institute of Education* de la Universidad de Londres, que inicialmente realizamos en 1992 y en la que posteriormente profundizamos con una visita de estudio en 1997. De ésta, ampliamos la información principalmente en inglés del ámbito británico, irlandés y norteamericano, esencialmente.

Finalizamos el recorrido europeo con las fuentes localizadas en Italia, principalmente en Roma. Aquí fueron proyectados visitas en los años 1998 y 2000 a distintos organismos e instituciones, entre las que cabe destacar la biblioteca de la Universidad Gregoriana y distintas librerías vaticanas y de la ciudad de Roma. En el ámbito italiano pudimos descubrir, hasta cierto punto, la larga tradición

Universidad de Huelva 2009

personalista de muchos pensadores de diferentes tendencias, el mayor tanto por ciento desconocidos en nuestro país (y es que el problema de la lengua en España es un gran argumento para el aislamiento intelectual en el que muchos estamos sumidos).

Fuera del ámbito europeo, la búsqueda a través de los distintos medios y las visitas efectuadas a muchos lugares, también dio su fruto. Los tres principales lugares de procedencia de las fuentes fueran Costa Rica, Paraguay y Brasil.

En Costa Rica, país que pudimos recorrer, y, por tanto, muchas de sus instituciones universitarias ser visitadas, de norte a sur y del Atlántico al Pacífico, descubrimos algunas buenas fuentes enmarcadas en el contexto centroamericano. Las visitas se centraron en la biblioteca de la Universidad de Costa Rica, con sede en la capital San José, y en las bibliotecas de la Universidad Latina de Costa Rica, localizadas en la sede central de la capital y en las sedes locales que recorren el país (Santa Cruz, Güapiles, Limón, Puntarenas, etc.). Los contactos con distintos especialistas también fueron muy productivos.

En Paraguay visitamos distintas bibliotecas e instituciones relacionadas con diferentes temas,

Universidad de Huelva 2009

especialmente en la capital Asunción. Las dos instituciones en donde principalmente se llevó a cabo el trabajo de búsqueda fueron la Universidad Nacional de Asunción, en sus sedes de San Lorenzo y Sajonia, y la Universidad Autónoma de Asunción, con sede en la capital.

Las visitas a Paraguay de los años 1995 y 2000 han sido muy fructíferas para la recuperación de documentos hispanoamericanos, principalmente de los países del conosur, relacionados con el personalismo y con Mounier. En Sudamérica hay una gran tradición personalista de la que era necesario tomar nota. Muchos de los planteamientos abordados, en este contexto se centraban en el ámbito universitario, de corte más académico e intelectual, así como en la transcripción práctica de las ideas de corte personalista en campos como la educación comunitaria, de adultos, el desarrollo local o la educación indígena (alfabetización, etc.).

Para abordar estas "pistas" fueron visitadas instituciones, inicialmente para estudiar sus fuentes, como el Centro para la Alfabetización y la Educación de Adultos (DAEA, Asunción), dependiente del Ministerio de Educación de Cultura, o el CEFEDEI (Centro Femenino de Educación Integral), dependiente de CONARAS, Comisión Republicana de Acción Social (días 23 de agosto y 6 de septiembre de 1995).

Universidad de Huelva 2009

Finalmente, otra parte del muy importante espacio latinoamericano tuvimos también la oportunidad de estudiar. Las visitas iniciales a Brasil de 1995 y 2000, fueron apoyadas por la de enero de 2001. Este inmenso país ofrecía ingentes posibilidades, porque sin previo estudio conocíamos la importante vertiente personalista de muchas de los grandes pedagogos y pensadores brasileños, entre los que se encuentran autores tan mundialmente conocidos como Paulo Freire o Donaldo Macedo.

Brasil, país difícil de abordar en su conjunto, fue objeto de nuestro estudio de las fuentes en lugares de tanta importancia como Río de Janeiro y São Paulo, también Amparo, ciudad del Estado de São Paulo. Estos tres lugares fueron visitados y en ellos recorrimos algunas de sus principales Universidades e instituciones que pudieran poseer documentos de interés sobre nuestra temática.

Las visitas en persona fueron complementadas por acciones llevadas a cabo a través de Internet, abordándose así en su conjunto y de ambas maneras la *Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro* (PUC-RJ), la *Pontificia Universidade Católica de São Paulo* (PUC-SP), la *Universidade de São Paulo* (USP), la *Universidade do Estado do Rio de Janeiro* (UERJ), la *Universidade do Río de Janeiro* (UNIRIO), la *Universidade Federal de São Paulo* (UNIFESP),

Universidad de Huelva 2009

la *Universidade Federal de Santa Catarina* (UFSC), la *Universidade Estadual de Campinas* (UNICAMP), y las *Faculdades Integradas de Amparo* (São Paulo).

Finalmente, este trabajo también contó con la inestimable aportación de otras fuentes, que en sentido genérico más atrás hemos considerado como "otras fuentes no escritas: estudio de su legado". Algunas de estas fuentes ya las hemos ido mencionado a lo largo de estas páginas, como el caso de las fructíferas conversaciones, intercambio de pareceres e información, con el que hemos ido contando a lo largo de estos años, dentro y fuera de España.

Un tema sobresale de manera especial, sin olvidar otro como el contacto permanente con el Instituto Emmanuel Mounier español, y dentro de éste, la conversación fluida con algunos de sus miembros, como Carlos Díaz, Luis Ferreiro, Luis Miguel Arroyo, etc. Todos ellos contribuyeron y ayudaron a clasificar los temas fundamentales que centraban nuestras preocupaciones, y se convertían en ocasiones en auténticas fuentes de las que beber y saciar.

Pero, sin duda, al tema que inicialmente nos referíamos es al de la visita en agosto de 2000 al lugar que más interés podía presentar de entre los relacionados con Mounier: Châtenay-Malabry, y en éste el conjunto de casas

Universidad de Huelva 2009

llamadas los *Murs blancs*, lugar donde fundamentalmente centraliza toda su actividad a favor del personalismo comunitario.

Realista como era en sus utopías, Mounier también buscó vivir en una comunidad a pequeña escala. En Díaz (2000) encontramos una breve reseña del lugar y algunos pormenores. Así, algunos meses antes de la declaración de la guerra encontró Mounier (sobre todo gracias a J.-M. Soutou y a P. Fraisse, que buscaron exhaustivamente por lo que ayer era el campo, hoy un barrio al sur de París, dedicándose luego Fraisse a que resultase habitable) el marco que buscaba para su proyecto: una hectárea y media en Châtenay-Malabry con árboles y un huerto alrededor de tres casas ex-patricias, aunque muy deterioradas, vendidas por un precio bastante bajo.

El proyecto pretendía instalar allí, después de los inevitables trabajos de rehabilitación, una comunidad *Esprit* que permitiera a Mounier vivir cerca de alguno de sus colaboradores, disponiendo de cada familia de un apartamento, abrir un pequeño centro de educación con capacidad para seis u ocho pensionistas de 14 a 18 años, y ofrecer a las actividades de la revista lugares de trabajo fácilmente accesibles durante los fines de semana.

Universidad de Huelva 2009

Aunque la propiedad de los *Muros blancos* la tienen desde antes de la guerra, no es hasta diciembre de 1944 cuando tiene lugar la instalación con sus primeros ocupantes, las familias Mounier, Fraisse y Marrou. Luego vendrían en 1946 los Domenach, un año más tarde los Baboulène, más tarde los Ricoeur. De este ilusionante proyecto que va adelante afirma Mounier en 1938 (carta a Émile-Albert Niklaus de 15 de enero; en GEN, 1954: 698): «entiendo una comunidad sin promiscuidad, pequeños edificios individuales que se compaginan con una o dos habitaciones comunes, quizás, biblioteca, etc., y una entera libertad de cada uno».

Hoy Châtenay no es lo que era. La mayoría de sus inquilinos originales han fallecido o abandonado al lugar. Sin embargo, en su aparente abandono o transformación se sigue respirando todavía el aire de la comunidad que fue y que podría seguir siendo. En los *Murs blancs* todavía están de pie tres casas ex-patricias y los nombres en la entrada de algunos de sus insignes ocupantes: Domenach, Fraisse. Mounier ya fue borrado...

El contacto con esta comunidad en agosto de 2000 dio unos frutos de interés. En una de las tres casas de los *Muros blancos* —donde vivía Mounier— todavía hoy está ocupada por la Sra. Fraisse, Simone Fraisse, segunda esposa de Paul

Universidad de Huelva 2009

Fraisse, quien perdió a su primera el año de su matrimonio (1938), es catedrática jubilada de literatura francesa. Su marido lo fue de psicología en la Sorbona.

Con ella tuvimos un encuentro cálido que quedará siempre en el recuerdo. Resultó ser una informante clave en el proceso de búsqueda de información en Châtenay-Malabry, pues aportó información de la comunidad *Esprit* inicial, de Paul Fraisse, de Mounier, etc., de incalculable valor para este trabajo.

Esta misma visita ayudó a atender algo más la obra de Mounier, pues ésta tuvo lugar en un contexto, en un espacio y en un tiempo concretos del que es difícil abstraerse. Estar en Châtenay-Malabry en los "Murs blancs" y tener la histórica posibilidad de intercambiar unas palabras con una de las personas que escribió esta historia que ahora nos interesa, ha posibilitado profundizar en el autor y su obra y dotar de un mayor sentido al conjunto de las aportaciones de Mounier, que no sólo son escritas, muchas de ellas no se pueden asir con medios materiales.

Es de esta forma más o menos general y en nada sencilla cómo el objeto de la tesis, valiéndose de todo un cúmulo de instrumentos, fue estudiándose y del mismo aportándose singularidades que consideramos de interés para

Universidad de Huelva 2009

el estudio de Mounier y su obra, así como que se convierten en claves de un personalismo más genérico y hasta manido. La complejidad de muchas de estas fuentes, en su contenido y en su procedencia, no han venido sino a enriquecer este estudio.

6. El estudio de la persona y la cuestión del método

Hay quien, como J. M. Bochenski (1980: 76), cuando se dispone a meditar sobre el hombre, en un intento compartido con otros pensadores actuales y del pasado por averiguar o al menos aproximar un conocimiento no demasiado alejado del mismo, considera que son tantos los problemas filosóficos en torno al hombre que no es posible siquiera enumerarlos todos. Es por lo que formulada la inesquivable pregunta de "¿qué es el hombre?" o "¿qué somos realmente nosotros mismos?", afirme que al menos desde el principio pueden ser afirmadas las cualidades del *objeto* del que se pregunta, las cuales no ofrecen lugar a dudas. Éstas, afirma, pueden reducirse a dos capítulos: el hombre es un animal, primeramente; y, en segundo lugar y por introducir una nota de la que no se necesita la evidencia científica, el hombre es un animal raro, de especie única.

El hombre se pregunta sobre su propia esencia y sobre su propio ser. Y tiene que formularse esa pregunta porque

Universidad de Huelva 2009

personalmente es problemático para sí mismo. Y tanto más problemático resulta cuando el devenir y los acontecimientos de la época actual, descrita por muchos autores como postmoderna (Vattimo, 1986; Ballesteros, 1989; Touraine, 1993; Cencerrado Alcañiz, 1994; Lyotard, 1994), le ponen en tela de juicio, le amenazan con el trastorno y disolución de todos los órdenes humanos y le enfrentan con el enigma y hasta con el absurdo aparente de su existencia —pérdida del sentido y de la voluntad de sentido de la propia existencia que refería Frankl (1986). De esta forma se plantea con nueva gravedad y urgencia la pregunta acerca del ser del hombre, de su posición en el mundo y del sentido que tiene su propia existencia.

Esta actitud, que es una posibilidad natural, es posible porque siempre el hombre tiene un conocimiento de sí mismo y porque se caracteriza por la *conciencia y la comprensión de sí propio* (Coreth, 1985). Así, el ser del hombre muestra constantemente nuevas profundidades y misterios que provocan a su vez nuevas preguntas.

Para dar respuestas a todas estas cuestiones que en la actualidad han cobrado nueva vida, y en un ánimo de serenar la inquietud interior y exterior del hombre, surgen toda una serie de ciencias particulares de carácter empírico que prestan un servicio a la investigación antropológica,

Universidad de Huelva 2009

tales como la biología y la fisiología, el análisis del desarrollo y de la conducta, la psicología y la sociología empíricas, la etnología, la ciencia de la cultura y de la religión (Coreth, 1985). Y al tiempo que éstas surgen, la cuestión del método presenta nuevos inconvenientes y renovadas formas de aproximación al estudio del hombre, muchas de ellas encerrando nuevas situaciones problemáticas y haciendo girar nuevos elementos que despejan vetustas maneras de entender la cuestión.

Diversos problemas pueden ser considerados en la cuestión metodológica cuando se aborda un objeto-sujeto de estudio como el hombre. Uno de ellos está relacionado en un nivel primario con la "pérdida de la inocencia" de la ciencia (Gracia, 1994).

Durante muchos siglos ha triunfado el arquetipo del científico "puro" (el adjetivo puro no designa aquí, primaria ni principalmente, el cultivo de la ciencia teórica frente a la práctica, sino la afirmación del carácter éticamente positivo de la ciencia). La tesis vigente durante muchos siglos ha sido que el científico está más allá del bien y del mal. La ciencia está más allá de la ética, y por tanto huelga hablar de ética de la ciencia (Gracia, 1994).

El mismo autor describe este hecho años antes (Gracia,

Universidad de Huelva 2009

1989: 11):

«Hace medio siglo era aún posible afirmar con aparente aplomo y sin ningún titubeo la neutralidad ética —y en general axiológica— de la ciencia. La ciencia es "desinteresada" y "pura", se decía, en tanto que otras actividades, como los negocios y la política, tienden a ser "interesadas" e "impuras". Esta ingenua contraposición llevó a situar al llamado, no por azar, "científico puro", más allá del bien y del mal. Sobre todo, más allá del mal. La pureza ha sido siempre signo de bondad ética, razón por la cual todos esos juicios sobre la pureza de la ciencia escondían tras sí una valoración, la de que la ciencia era esencialmente buena, e iba a resolver poco a poco los seculares problemas de la humanidad. Esto explica por qué el científico parece haber vivido durante mucho tiempo en permanente estado de "buena conciencia". ¿A qué hablar, entonces, de la ética del científico? ¿No es eso en sí mismo una redundancia? Sólo a partir de los años treinta de nuestro siglo el científico ha ido perdiendo esa especie de inocencia original que hasta entonces conservaba».

De esta manera, cabe hoy la reflexión sin fisuras de que, por seguir la fórmula zubiriana, el animal se caracteriza por "estar ajustado" a su medio, en tanto que el hombre "tiene que hacer su propio ajustamento". El animal vive en

Universidad de Huelva 2009

"justeza", en tanto que el hombre tiene que "justi-ficarse" (Zubiri, 1986). Por ello, la ciencia y la técnica pueden servirnos a este propósito; pero también pueden servir al contrario, acabando con la especie humana, al desajustarla a su medio. «Si es así, el hombre habrá fracasado. El fracaso del hombre es siempre, a la postre, una cuestión moral» (Gracia, 1994: 30).

En lo que expresa el contenido, todo esto conecta con las aportaciones personalistas de Mounier, así como con otros planteamientos —parcialmente abordados— relacionados con la llamada "razón anamnética" (Arendt, 1993; 1995).

Pero, del mismo modo que su contenido revela en cierta manera un "pensamiento nuevo" (Mate, 1994), también impulsa una particular manera de abordar al hombre y sus problemas.

En el ámbito del conocimiento, tenemos claramente por Lyotard (1994: 75) que la "crisis" del saber científico, cuyos signos se multiplican desde fines del siglo XIX, no proviene de una proliferación fortuita de las ciencias que en sí misma sería el efecto del progreso de las técnicas y de la expansión del capitalismo. Procede de la erosión interna del principio de legitimidad del saber.

Universidad de Huelva 2009

Es así que se abre un panorama de certeza sobre la posibilidad del fracaso de la ciencia y un amplio marco muy discutido sobre la legitimación de cierto tipo de ciencia. En este sentido, siendo algo que ya deja de ser novedad, el personalismo alcanza su mirada sobre los soportes racionalistas de la técnica y la ciencia "vieja" y planta decisivamente el carácter con el que hay que revestir a los enfoques sobre el hombre, en su condición de persona y por su natural vínculo comunitario.

No cabe duda ya cuál es el sentido de las palabras de Mounier, en el marco de lo que el personalismo debe aportar como "misión histórica decisiva", en su relación a un determinado tipo de ciencia y racionalidad:

«El viejo racionalismo científico parecía en vísperas de la guerra haber alcanzado su gran época, haber probado su cortedad de mira y no ser ya capaz ni siquiera de añadir una distracción seria a la saciedad de una civilización en declive. Al ofrecer al hombre contemporáneo, bajo las formas de posibilidades técnicas indefinidas, lo que le negaba en certeza sobre el ser, la explosión científica e industrial de la posguerra le ha devuelto, bajo una forma nueva, la embriaguez de todos los grandes conquistadores: los de los imperios, de las tierras fabulosas y los más cercanos de los

Universidad de Huelva 2009

comienzos entusiastas de la ciencia positiva. Pero la experiencia vuelve siempre a ser la misma: ni el poder ni la razón activa satisfacen la vocación del hombre; una nueva distracción, una civilización que pasa, se ha aplazado el vencimiento y las cadenas tan sólo han cambiado» (Mounier, MSP, 1936: 597).

Otro de los problemas que surgen en el conjunto de las ciencias y sus métodos es el de la particularidad o totalidad de las mismas. Digamos que lo que han puesto de manifiesto las ciencias particulares sobre el hombre, ha sido que están limitadas en su contenido y en su método, aunque ciertamente pueden aportar aspectos parciales muy interesantes al hombre. Es posible entender, sin embargo, que estas ciencias particulares tienen validez suficiente en tanto sean integradas desde una perspectiva de totalidad de su objetivo de estudio, el hombre; o lo que es lo mismo, si lo que se pretende es la comprensión y el entendimiento del hombre en su totalidad, el componente metodológico habrá de seguir un procedimiento de integración en la totalidad del concepto, sólo así puede resultar fecundo en su objetivo final, si bien puede que tal vez no en el parcial.

La cuestión de la unidad y la totalidad son aquí fundamentales. Por la metafísica tradicional conocemos que el hombre es cuerpo y alma al cual se denomina persona en

Universidad de Huelva 2009

cuanto que constituye una substancia de naturaleza específica completa. Este tema es abordado por Mounier con cierta insistencia en los planteamientos sobre todo previos de toda su aportación (Mounier, MSP, 1936). Esta característica de totalidad es, además, la que se relaciona con el concepto de substancia.

De otro lado, la antropología filosófica contemporánea ha estudiado de una manera profunda la característica de totalidad, proclamando así a la unidad como el carácter definitivo de la persona, si bien, esta unidad no procede de la condición de substancia, sino de aquella que se realiza en la acción, considerándose el hombre una realidad y no la unión de dos realidades (cuerpo y alma) —el ser personal para Zubiri (1986) se compone de personeidad y personalidad. La personeidad sería el carácter estructural de la persona y la personalidad el modo de ser de dicha realidad estructural, la figura que la persona va consiguiendo progresivamente—.

En todo caso, pensamiento tradicional y moderno, al margen de matizaciones conceptuales sin duda importantes, vienen a subrayar el carácter unitario de la persona y de su actuar, ya sea ésta totalidad, como afirma la tradición, ya sea haga totalidad constantemente, como nos dice gran parte de la filosofía contemporánea, lo que exige, por otra parte, una educación integral, unitaria también, que corresponda a esa

Universidad de Huelva 2009

unidad personal.

A este respecto afirma Coreth (1985: 34) que «aquellas dimensiones que caracterizan al hombre como tal, que definen su autocomprensión y que confieren un sentido total a la existencia humana, esas dimensiones no aparecen en el campo visual de una ciencia empírico-objetiva ni pueden captarse jamás con sus métodos objetivantes. Una antropología científica de carácter empírico y particularista, no puede recoger —ni aun en su despliegue más amplio— la totalidad originaria del hombre, aunque la presupone necesariamente».

Semejante comentario no hace más que poner en evidencia el problema del abordaje del hombre total y entero, de su ser, lo cual implica un esfuerzo de clarificación en el acceso metodológico a esta problemática. Para proponer un conocimiento de la persona humana, hemos de integrar en él todos los fenómenos particulares que recogemos del mismo.

Así, desde el principio se nos plantea la cuestión de si, según la terminología corethiana, podemos arrancar de un *fenómeno privilegiado*, caracterizado por el hecho de que en él se abren unas concepciones fundamentales de la existencia humana. La pregunta sería la siguiente: ¿se puede arrancar

Universidad de Huelva 2009

de fenómenos como la búsqueda y el conocimiento humanos, la experiencia de la conciencia, la libertad o el amor?

Esto no es algo nuevo, pues tenemos en la historia planteamientos como el que recoge de la visión kantiana Ortega y Gasset (1983), el cual consideraba que Kant no se preguntó por el qué es, o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo, sino que se preguntó cómo es posible el conocimiento de la realidad de las cosas del mundo (Ipland, 1998).

Qué duda cabe que surge el problema de si hay o no fenómenos privilegiados y si hay, incluso, unos que suman más privilegios que otros. Cuando, por otro lado, tampoco consideramos que uno de esos fenómenos, por muy privilegiado que sea en orden a la totalidad, está contribuyendo a la explicación de esa unidad y totalidad de la persona y sus acciones, porque al ser uno o un conjunto de ellos, sólo está parcializando el conocimiento sobre la persona. O con otras palabras, la totalidad humana quedaría mermada.

Para solucionar este problema se requiere entresacar y valorar una pluralidad de fenómenos de experiencia humana personal. No existe ningún punto de partida

Universidad de Huelva 2009

concreto absolutamente válido, ningún fenómeno que goce de un privilegio exclusivo. Ser hombre significa una pluralidad esencial de dimensiones, en las que no sólo experimentamos el mundo, sino que nos experimentamos a nosotros mismos. Así y todo, el hombre es una totalidad concreta que fundamenta la pluralidad en una unidad estructural que contribuye a su comprensión.

Por parte de la antropología y su acceso metodológico a la problemática del hombre, ésta tiene su propia perspectiva formal, de carácter ontológico: mira al ser del hombre, a la *realidad humana*. Por su parte, las ciencias positivas, en cambio, están esencialmente ligadas al *fenómeno humano* y a las regularidades perceptibles en sus diversas manifestaciones particulares (Ibáñez Langlois, 1995; Valverde, 1995).

Traemos de nuevo al caso el escenario en el que la persona se presenta hoy, un mundo científico abierto, donde abunda el anarquismo y los relativismos epistemológicos, época de "alternativismo constructivo" y "fragmentalismo acumulativo", donde se exige un criterio de verificabilidad científico de corte materialista y se rechaza por acientífico el "contexto de descubrimiento", esto es, las históricas circunstancias de hallazgo de las teorías, pero donde también tiene lugar un radical pesimismo epistemológico que puede

Universidad de Huelva 2009

rezar así: no hay teoría posible porque no cabe generalizar nada, estando siempre problematizados el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser, en cuanto "testimonios de la diferencia" (Kelly, 1955; Lakatos y Musgrave, 1970; Pope, 1978; Lyotard, 1981).

Lo apuntado exige, en el planteamiento personalista mouneriano, de una manera inevitable un elemento metodológico que posibilite lo fenomenológico al tiempo que lo trascendental. El posicionamiento metodológico de Mounier en su abordaje de la vida personal no prescinde de ninguna de estas dos vías, algo que comprobamos en un sentido de relevancia a lo largo y ancho de toda su obra. Es por ello que el estudio de la persona tiene que partir de los *fenómenos* de autorrealización humana, en los que nos entendemos y experimentamos a nosotros mismos. Pero jamás puede darse una fenomenología pura en el sentido de una visión y descripción totalmente libre de condicionamientos de los "datos" o "manifestaciones", como prejuzgaba el método fenomenológico más puro según algunos de sus más directos justificadores (Bochenski, 1979), cuando entendían que había que llevar a cabo una eliminación o "reducción" de todo lo subjetivo.

Es decir, el método fenomenológico, la descripción de la esencia del fenómeno, la mostración desnuda de lo que

Universidad de Huelva 2009

aparece (Ibáñez Langlois, 1995), tiene que el fenómeno, en cuanto que es aquello que aparece, viene ya extendido; lo cual presupone un horizonte de comprensión en el que el fenómeno particular se abre desde una totalidad de sentido.

La mayoría de los personalismos, históricos y contemporáneos, acceden en la diversidad de sus planteamientos y diferencias entre ellos, a esta manera complementaria de abordar a la persona humana y sus manifestaciones. Algunos de los autores más representativos de estas corrientes personalistas son: Max Scheler, Martin Buber, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, Jean Lacroix, Maurice Nedoncelle, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Pierre Teilhard de Chardin, Pedro Laín Entralgo, Dietrich von Hildebrand, Joseph Tischner y otros.

Todos los fenómenos específicos del hombre, que explican su realidad y manifestaciones se muestran de extremo interés para acaso aportar mayor luz sobre los accesos metodológicos con tal de tener una perspectiva, o perspectivas, más completa del mismo.

Diversos autores podemos recuperar en este empeño: Gadamer, 1977; Escámez, 1981; Choza, 1982 y 1985; Coreth, 1985; Fullat, 1990; Delgado, 1992; Hamann, 1992; Colom y Mèlich, 1994; Ibáñez Langlois, 1995; Marías, 1995; Valverde,

Universidad de Huelva 2009

1995; Marías, 1996; Barrio, 1998. Todos ellos, de una manera más o menos ordenada o completa, abordan fenómenos específicos del hombre que ahora resumimos: la indigencia natural humana (el hombre nace poco preparado para la vida respecto de otros animales), la independencia del entorno, el hombre es un yo-sujeto, el conocimiento intelectual, la percepción del espacio y del tiempo, la función simbolizadora, el lenguaje, el arte, la ciencia, la ética, la religión y otros fenómenos como la risa, el juego, el trabajo, la técnica, etc.

Por el lado de Mounier, la necesidad y de ahí la intención de abordar las categorías de la persona como unidad (existencia incorporada), comunión (apertura al otro), dinamismo (descubrimiento de la vocación), libertad, trascendencia, compromiso y responsabilidad, surgen precisamente como consecuencia de que la misma complejidad de los fenómenos humanos impulsan la determinación de dar un paso más en el estudio de la persona.

Es así como una fenomenología «que entienda su propia esencia y no se reduzca a la ingenua inmediatez del dato ya establecido, debe retornar a las condiciones preliminares, que son las únicas en que es posible descubrir y entender el fenómeno. Debe, pues, salir de sí misma y —en

Universidad de Huelva 2009

la vía de lo trascendental— preguntar por las condiciones de la única posibilidad.

» La reflexión *trascendental* requiere un apoyo fenomenológico, al igual que éste se remonta trascendentalmente por encima de sí mismo» (Coreth, 1985: 41).

Sin embargo, después de lo sugerido, lo cual ha servido de argumento metodológico en una gran cantidad de estudios (Bochenski, 1979), no cabe interpretar que sean dos métodos —fenomenológico y trascendental— que estén en mutua oposición, porque bien entendido, se trata de dos elementos metodológicos que se complementan necesariamente en un único proceso metodológico.

Se contempla, así, la posibilidad del método fenomenológico-metafísico (Valverde, 1995), según el cual no todo en la persona es susceptible de descripción fenomenológica, si bien partiendo de lo fenomenológico se puede alcanzar el yo transfenomenológico.

Lo que se afirma es que es posible y necesaria la superación de ambos "acontecimientos" aplicando el *principio de complementariedad*, porque, en el fondo, ambos están referidos a una misma realidad óntica. Esta cuestión no

Universidad de Huelva 2009

se nos antoja como algo más que añadir al conjunto de afirmaciones sobre la fundamentación metodológica, sino que parece que uno de los graves problemas que precisamente tiene la investigación pedagógica está en la falta de relación entre los distintos elementos que influyen en el quehacer investigador (García Hoz, 1994).

Sin embargo, en el panorama de salvedades que los accesos metodológicos tienen, podemos empezar a establecer ciertas cuestiones. Por un lado tenemos, en sintonía con el planteamiento mouneriano, las palabras de Díaz (1991) para matizar la posición de una determinada metafísica para acompañar y hasta completar la fenomenología: «puesto que la voluntad inteligente e inteligida está en el origen de la moral, *lo primario y primero no es la metafísica, como quiere el materialista, sino la ética, que comienza en el rostro del otro, lugar desde el que leo lo profundo del ser. No es primero el ser y luego el bien, como pretende el materialismo, sino primero bien y luego ser. La categoría fundante es la de rostro, la de prójimo* [...] La distinción, pues, entre actitud metafísica y actitud ética es puramente pedagógica, pues se trata de dos aspectos de lo mismo» (Díaz, 1991: 79).

Por otro lado, ha venido a considerarse que la modernidad se caracteriza por la devoción, primero, y el

Universidad de Huelva 2009

aprecio exclusivista, después, de la razón y del pensamiento científico, excluyendo, o al menos desvalorizando, las otras manifestaciones del pensar y del vivir (Monclus, 1988; Díaz, 1991; Marías, 1993). Frente a esta situación, el pensamiento actual se presenta, en buena medida, como un modo de reflexionar basado en la diferenciación y la complementariedad y no en la oposición y la disyuntiva. Esto significa que la aplicación de los principios de distinción y complementariedad, son recursos necesarios para el entendimiento total del hombre.

Es preciso adoptar una actitud de integración, lo que significa que las diferencias que sin duda se presentan junto con la necesidad de abordar a la persona desde distintas perspectivas para contemplarla mejor, no han de generar oposición necesariamente, sino una necesidad de complemento.

No obstante esta necesidad y hasta vocación de todo aquello susceptible para la consideración humana, recordemos de nuevo que el marco en que esta realidad se da hoy tiene lugar en un relativismo epistemológico que intensifica su andadura desde mitad del siglo XX, con un fuerte y decidido aporte anglosajón, algo que se ha extendido rápidamente y que ya atisbaba en su tiempo Mounier (RPC, 1935; MSP, 1936).

Universidad de Huelva 2009

Algunos de los más actuales defensores total o parcialmente de este relativismo epistemológico son: Peter Winch, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, R. Rorty (Valverde, 1995; Ghiraldelli, 2000). Todos ellos están de acuerdo en que hay que abandonar el paradigma epistémico de la Modernidad, proveniente del racionalismo cartesiano, y hay que abandonar también el ideal de un conocimiento asépticamente objetivo para abrirse a la consideración de una racionalidad condicionada, es decir, relativa a las circunstancias y a las culturas hermenéuticas, y con una irrenunciable dimensión práctica que presupone la elección por una determinada forma de vida.

No obstante, si bien este escenario, terminada la ilusión racionalista y secularizante que se inició en el siglo XIV, afianzada cada día más, por otro lado, la ilusión tecnológica, este momento se constituye como particularmente favorable para una oportuna reconstrucción de una antropología que devuelva a los hombre seguridad y sentido de la vida.

Este mismo camino inicia y funda de continuo Emanuel Mounier: el personalismo, filosofía del sujeto humano raciovolente y creativo, que persigue una personalización indefinida y hasta ilimitada de la

Universidad de Huelva 2009

humanidad, no aporta unas "soluciones", sino que ofrece un método de pensar y de vivir, y aquellos a quienes ha conducido a ciertos resultados pide que no se les llame para felicitarse de tal dicha, sino que se unan los esfuerzos sobre el suyo, y que se vuelva a hacer el camino con sus dificultades propias, a fin de que el resultado sea para cada uno una verdadera resultante; la misma posibilidad creativa de la persona está detrás de ello (no está determinada cual sustancia inamovible, sino imprevisible y libre), lo que ocurre es que esa misma posibilidad de creación continua bifurca en la oportunidad de personalización o en una tendencia a la despersonalización, no siendo ninguno de los dos caminos puros. El personalismo reclama para sí la categoría de posibilidad, que encierra la pluralidad de opciones en la decisión libre.

Por todo ello, es posible entender que «el principio de complementariedad supone una actitud predominantemente comprensiva, de integración. Bien entendido que la integración no niega las diferencias; las ve, sin embargo, como una prueba de la necesidad de complemento mutuo» (García Hoz, 1994: 34).

A la luz de estos planteamientos y de la necesidad de un abordaje metodológico completo y complementario, el estudio del hombre, que se consagra formalmente a esa

Universidad de Huelva 2009

prodigiosa modalidad del ser que es la persona, a esa asombrosa forma de la realidad que es la persona humana, por cuanto que todo lo humano le interesa, se presenta en una fundamental vocación que le trasciende, en la que lejos de reducirse a mostraciones de esencias puras, ella aspira a comprender la realidad del hombre, su naturaleza, su lugar en el universo, y a abrir paso, cuando menos, a cuestiones relativas al sentido de la existencia humana.

El propio Mounier (MSP, 1936) entiende la materialidad como parte esencial pero no suficiente de este acceso a la problemática del hombre: espera de todo progreso material el soporte y la condición necesaria, pero en modo alguno suficiente, de una vida más humana, si bien no su culminación última y su alimento.

En este punto es de interés la reflexión de Jacinto Choza (1988: 176) respecto de las posibilidades fenomenológicas y metafísicas, cuando afirma que el planteamiento de la fenomenología «es una de las vías por las que la metafísica intenta superar su propia crisis mediante el desarrollo de una *ontología fenomenológica*, es decir, mediante el desarrollo de una analítica existencial, o análisis de la estructura del ser humano en su referencia al cosmos, como fundamento de lo que las cosas y el hombre son, y de lo que son en su aparecer, en su mutua referencia.

Universidad de Huelva 2009

Desde esta perspectiva, la fenomenología aparece como una vía abierta para una psicología y una metafísica nuevas, que emergen en los comienzos del siglo XX en correlación con la crisis de la física mecanicista que está aconteciendo también en estos momentos».

De esta forma, es posible describir fenomenológicamente a la persona en sus peculiares e irreductibles manifestaciones psicológicas y éticas (conciencia de sí, libertad, responsabilidad), y en su necesaria apertura a "otros" yo, a la "naturaleza" irracional, y en su "trascendencia" a un Absoluto. Pero una investigación metafísica no puede quedarse aquí, por cuanto es posible una profundización en el método aplicado al ser del hombre y así proponer manifestaciones concretadas éstas en notas distintivas como singularidad, autonomía y apertura. Este camino es ensayado por Mounier.

Lógicamente, la pretensión más estimable sería la de realizar un recorrido en el camino que va, en palabras de García Hoz (1994: 38), «desde el conocimiento de *que una cosa es* a la penetración comprensiva del sentido *de lo que es una cosa*».

En este acercamiento comprensivo de lo que es una cosa, el método histórico también tiene, al igual que el

Universidad de Huelva 2009

filosófico y la conjunción fenomenológico-metafísica dentro de una antropología, su lugar. La historia es la relación, la conjunción que establece la iniciativa del historiador entre dos niveles de humanidad: el pasado, vivido por los hombres de antaño y el presente en que se desarrolla el esfuerzo de recuperación de ese pasado en beneficio del hombre de hoy (Marrou, 1985).

Mounier no declina en ningún momento la aspiración más completa a la que no prescinde el estudio del hombre y sus comunidades. Su contemplación de la historia humana como parte esencial del sentido que se aplica al devenir personal es evidente. Para éste, no todas las perspectivas son aceptables en un universo de personas. La historia, en cambio, no puede ser sino una creación común de hombres libres, y la libertad debe hacerse cargo de sus estructuras o de sus condicionamientos (Mounier, PER, 1949). Es así como en estas condiciones un destino común de la humanidad es, efectivamente, para las personas, uno de sus más altos valores.

Esta preocupación por la historia, que en su conjunto tiene un valor compartido con aquellos otros acercamientos al conocimiento del hombre que provienen de la filosofía, la psicología, la tecnología, etc., se expresan en el marco de la apuesta mouneriana a favor de la racionalidad creadora y el

Universidad de Huelva 2009

sentido meliorativo del devenir histórico del que el hombre es capaz. La historia ayuda a entender precisamente esto, por ejemplo, que el progreso técnico si puede llevar a lo peor es porque está abocado a lo mejor (Mounier, MXX, 1949).

Pero, en el otro margen tenemos que la historia no acabará jamás el viaje por todos los documentos, no agotará jamás el tema, no cercará jamás el inaccesible hecho. «Lo que se llama la "realidad histórica", nos dice más recientemente una tesis capital, es no sólo inagotable, sino equívoca; en vano persigue el historiador el sueño de la objetividad; infinitamente poco documentado respecto a la complejidad de lo real, elige *una* historia que depende esencialmente de lo que es él mismo, de las preguntas que él se plantea, de las respuestas que él espera: no es su honestidad o su habilidad lo que aquí está en juego, es la naturaleza misma del conocimiento histórico» (Mounier, CRDI, 1950: 601).

La utilidad del planteamiento histórico, del que también nos hemos servido, viene dada porque demuestra, de algún modo, poseer un contenido existencial. El empeño no sería del todo válido si la historia no tuviera (no es el caso) como una de sus funciones esenciales la de enriquecer el universo interior del hombre merced a la reactualización de valores culturales recuperados del pasado (recordemos que para Mounier la cultura es lo que queda cuando ya no se

Universidad de Huelva 2009

sabe nada: es el hombre mismo), si bien éste presenta claramente manifestaciones diversas y en diferentes grados.

En este caso, el conocimiento histórico amplía de manera mucho más segura el conocimiento del hombre, de su realidad multiforme y sus virtualidades infinitas, mucho más allá de la inevitable estrechez de la vivencia humana (Pereyra, 1984; Regla, 1985).

A todo ese conocimiento se da un valor, lo que permitiría a Mounier hacer problablemente y hasta cierto punto suyas las palabras de H. I. Marrou (1985: 227): «Si bien todo conocimiento posee valor por el hecho mismo de ser verdadero, reducir la historia al mero placer de conocer no posee justificación suficiente para una sociedad como la nuestra, tan utilitaria e interesada en el rendimiento. El enriquecimiento de la cultura presente mediante la recuperación de los valores del pasado es, en definitiva, el único argumento capaz de justificar el esfuerzo del historiador ante quienes se muestran tan inclinados a poner en duda todo saber».

El mismo conocimiento histórico, la investigación histórica, por el planteamiento concreto y hasta de fondo de este trabajo de preocupación por el hecho educativo y la responsabilidad personal como categoría pedagógica,

Universidad de Huelva 2009

permiten transcribir elementos de una investigación histórico-educativa. Ésta faculta a Mounier a reconocer, desde la persona y para la persona en el marco de su desarrollo (personal), que si el hombre es autor libre —mediante actos de libertad electiva— de una buena porción de lo que llega a ser, significa que es en parte dueño de sí (libertad condicionada) y capaz de saberse responsable. Así, la educación es vista en gran medida como una ayuda para situarse en la realidad de lo que somos y de lo que son las cosas, que es la mejor condición para "incrementar" nuestro ser, para crecer y "ser más". La responsabilidad no obtura la libertad, antes bien lo que produce en ella es su objetivación, su enraizamiento en la realidad y esto es hacer mención de un pasado, de un presente y de un futuro.

También hay una preocupación didáctica, que se instrumentaliza dando curso y construyendo puentes —a medida que avanza el tono pedagógico de este trabajo— entre Mounier y la escuela, entre el personalismo (como manera de pensar y vivir) y lo pedagógico, dando paso a determinadas teorías descriptivas y explicativas globales de los procesos educativos, en la medida en que éstos son aprendizaje de informaciones, de actitudes y de habilidades, y sobre manera cuando todo ello nos conduce a la personalización continuada del hombre.

Universidad de Huelva 2009

La acumulación de estos conocimientos complementarios no se corresponde sino con una concepción de lo que sería deseable en lo personal y comunitario. Ahí encuentra su sentido lo educativo. Se da, pues, en los valores que conjugan persona y desarrollo, la necesidad de una precomprensión antropológica que suministre la base teórica fundamental del trabajo educativo. Tres fórmulas, que en el fondo plantean la misma tesis, están detrás de esta idea (Barrio Maestre, 1998: 28):

a) La educación no es posible sin una determinada imagen del hombre.

b) El hombre es el único animal que necesita aprender a ser lo que es.

c) El hombre necesita saber lo que es para serlo.

A esto añade Mounier una dimensión esencial de la persona que se descubre o manifiesta en la dialéctica de los dos movimientos que la disponen (interiorización y exteriorización), dimensión que es fundamental para la educación, para la relación educativa entienden otros (Postic, 2000): se trata de la dimensión relacional, de comunicación o comunión.

Ésta es, en esencia, insoslayable para la educación, y hasta en una personalización educativa, dar un paso más

Universidad de Huelva 2009

hacia la didáctica llena de coherencia el planteamiento de la estructura relacional de la persona, entendiendo a esta ciencia, como bien argumenta Villar Angulo (1990), no sólo como aquella que explica y estructura metódicamente el proceso instructivo, abordando la enseñanza desde el punto de vista de la práctica escolar, sino también como aquella —y ya va implícito en la parte final de este punto de vista, al considerar la función social de la enseñanza— que no omite la referencia social, aquella que se vincula a la enseñanza como práctica social que va más allá de las decisiones personales (De la Torre, 1993).

Este tema es para Mounier completamente diáfano y sólo una visión de las personas como contenido, a la manera de una identidad abstracta, desolada, ha podido apartar de esta verdad. Por eso, para Mounier (QEP, 1947: 227-228), la persona «no solamente se define por la incomunicabilidad y el repliegue, sino que de todas las realidades del universo ella es la única propiamente comunicable, la que es *hacia el otro* e incluso *en el otro, hacia el mundo* y *en el mundo* antes de ser *en sí*. El adulto, como el niño, se conquista en su relación con el otro y con las cosas, en el trabajo y en la camaradería, en la amistad, en el amor, en la acción, en el encuentro y no en la reserva».

Así, aunque el problema de la esencia del hombre no

Universidad de Huelva 2009

es equivalente al problema de su desarrollo (Coreth, 1985: 35), entre ambos muchas veces se encuentra nuestro juicio sobre la persona, aquello que llevamos a la educación en su quehacer teórico y práctico, de manera que aun no aceptando equivalencia alguna, sí hemos de tener una idea clara y nítida de la persona humana, lo cual equivale a entender mejor su desarrollo.

Universidad de Huelva 2009

III

EL CONCEPTO DE PERSONA EN EMMANUEL MOUNIER

1. "Designación" de la persona

Es frecuente encontrar en Mounier las referencias a la persona no exentas de cierta contrariedad, lo que un número considerable de autores ha tomado como componente de sus denominados estudios sobre la indefinibilidad del ser personal (Vela López, 1989), para hablar de los problemas en la fundamentación ontológica en el personalismo de Mounier (Forment Giralt, 1982) o dentro del esquema que define al pensamiento de este autor como constituido por una clara asistematicidad (Urdanoz, 1985), cuando también encontramos autores que afirman su conclusión sobre el bien definido anti-sustancialismo de Mounier (Díaz, 1991).

Universidad de Huelva 2009

La explicación a este hecho podría venir de la mano de que las referencias han tenido una naturaleza, en ocasiones, tan diversa que han llegado a representar todo un firmamento de descripciones fenomenológicas y ontológicas, con no menos riqueza y finura literaria, en el que a pesar de todo no ha quedado desfigurado el núcleo central (Díaz, 1969b). Por lo mismo, puede observarse una cierta dispersión, acaso producida ésta por la incapacidad para abarcar completamente todo el universo personal que Mounier atisba y la vasta obra que él mismo dejó, cuyos análisis ora simples ora complejos permiten afrontar singularmente la realidad personal y comunitaria del hombre y rozar en distintos niveles de profundidad lo asistemático y ametódico.

Se trata de modestia, tal vez de prudencia o, también, realismo, lo que lleva a Mounier en su obra *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) no a definir, sino a describir la persona, pues entiende que sólo pueden definirse los objetos. En este problema básico, Mounier está inspirado por K. Jaspers y G. Marcel, al resistirse a formular una definición de la persona. Recordemos, como él mismo afirma (Mounier, PER, 1949: 4), que «se podría esperar que el personalismo comenzara por definir la persona. Pero sólo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante la mirada.

Universidad de Huelva 2009

» Ahora bien, la persona no es un objeto. Es, inclusive, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto».

Es así que tenemos una "definición", aclarada en multitud de ocasiones con prolíficas referencias en sus más variadas obras, si bien Mounier insiste en que la noción de persona no es objeto de verdadera definición, por muy precisa que pretenda ser ésta, porque «la persona, efectivamente, siendo la presencia misma en el hombre su última característica, no es susceptible de definición rigurosa. No es tampoco objeto de una experiencia espiritual pura, recuperada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible. Ella se revela, sin embargo, mediante una experiencia decisiva, propuesta a la libertad de cada uno; no la experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida, la vida personal. Ninguna noción puede sustituirla» (Mounier, MSP, 1936: 603-604).

Con esto hemos entrado de lleno en uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Mounier, algo que en el conjunto de su obra se parafrasea como "la vida del hombre que vive como persona". No obstante, Mounier, ante la pregunta que se formula de "¿qué es una persona?"

Universidad de Huelva 2009

(Mounier, MSP, 1936: 603), da el paso adelante y decide ofrecer una "designación bastante rigurosa" para responder al fin que se propone. En ello ensaya la descripción o designación (Mounier, MSP, 1936: 603):

«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 actividad en una libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación».

En esta designación quedan recogidos la gran mayoría de los elementos fundamentales de su pensamiento, de una manera particular aquellos que ahora más nos interesan. Es, sin lugar a dudas, una síntesis completa de la antropología personalista.

Lo relativo a la primera parte contiene las notas esenciales de la noción más tradicional, con lo que se recogen todos esos argumentos precedentes que el autor no defenestra y que constituyen el patrimonio de determinadas filosofías más sustancialistas. Ahora bien, como indica Díaz (1973: 123-127), hay que llamar la atención sobre la

Universidad de Huelva 2009

profundidad metafísica que hay en esta descripción, aunque se trate de una metafísica no tradicional, soterrada y claramente antisubstancialista. Es importante recordar esto para no perder de vista la hondura filosófica de esta, en apariencia, poco filosófica *definición* (Vela López, 1989).

Es de esta manera como la visión tradicional queda recogida por Mounier. Así, la noción tradicional: un ente intelectual o espiritual subsistente e independiente en el ser, permanece casi inalterada. Sin embargo, queda ausente el componente básico de la definición de Severino Boecio (480-524 d. C.): *"persona est naturae rationalis individua substantia"* ("la persona es una substancia individual de naturaleza racional"), definición que es capaz de ofrecer una serie de elementos, a saber, naturaleza, substancial, individual y racional, que se pueden comprometer con el concepto de persona de forma adecuada y que de alguna manera se proyecta en el universo argumental que Mounier tiene delante.

Según Vela López (1989), hay que tener en cuenta cómo Mounier realiza una labor de realzamiento del ser frente a la concepción tradicional de sustancia consagrada por Boecio en su célebre definición del hombre. El encuadramiento mouneriano es más amplio y permite una descripción del sujeto personal asumiento en unidad de

Universidad de Huelva 2009

sentido lo cárnico, la comunicabilidad, la acción sobre la Naturaleza y en la historia, construido todo ello armónicamente en referencia existencial a un cuadro de valores. Es esto lo que rompe de antemano toda posibilidad de definir la persona como un dato, puesto que es algo que se va dando en la historia y realizando en diversos grados. Como lo indica el propio Mounier (TCA, 1946: 63), «no se puede, por tanto, definir a la persona sin un futuro, y un futuro sin una *valorización*, una finalidad querida».

Esta peculiar interpretación mouneriana hace que se plantee una inicial paradoja entre la falta del componente básico de la definición boeciana, es decir, el hecho de que ese ser espiritual es sustancia compuesta de alma y cuerpo, espíritu y carne, y aquello que añade en seguida en singular terminología (Mounier, MSP, 1936: 606): «la persona, en el hombre, está sustancialmente encarnada, mezclada con su carne, aunque trascendiéndola, tan íntimamente como el vino se mezcla con el agua».

Es así como aparece uno de los aspectos más marcados en los escritos de Mounier: que el hombre es un "espíritu encarnado", "una existencia incorporada", en la que la carne es la expresión del espíritu. Dejaremos, no obstante, esta importante cuestión para más adelante.

Universidad de Huelva 2009

Es cierto, en esta línea, que el término "sustancia" aparece poco en sus escritos, al igual que tampoco otras experiencias tomísticas o escolásticas, lo que no es óbice para mantener el argumento de que su concepción de la estructura ontológica del hombre es tradicional en el sentido sustancialista. A esto añade un matiz fundamental, proyectista y valorativo, ético en relación a un ser personal que se manifiesta. Mounier es un gran conocedor del patrimonio filosófico que le precede y admite lo compatible con su punto de vista. Es por ello que acepta a la persona humana como un ser espiritual subsistente e independiente, añadiendo que es espíritu encarnado, en composición sustancial con la carne o el cuerpo.

Este modo de ser la persona no es sino una sustancia, no un accidente o un ser en devenir, tampoco una relación intencional sin más. Aunque no existe «una experiencia inmediata de la persona» (Mounier, MSP, 1936: 605), esto no desacredita, ni tiene por qué llevar al error con la expresión que poco antes propone: «la vida personal es, en efecto, una conquista ofrecida a todos, y una experiencia privilegiada, al menos por encima de un cierto nivel de miseria» (Mounier, MSP, 1936: 604); y experiencia privilegiada que es posible ser vivida y experimentada.

El personalismo, a juicio de Mounier, no tiene que

Universidad de Huelva 2009

añadir a esta posibilidad que queda abierta a todas y cada una de las personas más que un "acto de fe" que se presenta como un enunciado de valor: «la afirmación del valor absoluto de la persona humana» (Mounier, MSP, 1936: 604), algo para lo que el propio pensador ya encuentra difícil para el conjunto de los hombres, en el sentido de que hay gentes "ciegas a la persona", sólo que en esto, estos hombres son «ciegos responsables, en cierto grado, de su ceguera» (Mounier, MSP, 1936: 604).

En esta expresión no cabe tampoco la duda, debido a que el propio Mounier afirma que «tal como la designamos, la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona» (Mounier, MSP, 1936: 604), en lo que además hay que entender que la persona del hombre no se confunde con el Absoluto. Así, la persona no es parte de un todo —familia, clase, Estado, nación, humanidad—, por ello mismo tiene una libertad de la que es dueña y que utiliza en la libre elección y adhesión de sus movimientos personales e impersonales.

1.1. Personalismo ético y personalismo metafísico

Una de las más febriles discusiones, o por lo menos una de las que ha tenido graves consecuencias para el personalismo mouneriano, ha sido la que precisamente se

Universidad de Huelva 2009

relaciona con la reflexión precedente. Buscar el centro en la definición de la persona para luego sobrepasar todos y cada uno de los rincones de influencia de la misma no ha sido nada fácil.

Mounier, al igual que un gran número de personalistas contemporáneos, mantiene un concepto de persona que se torna decisivo para el mantenimento o no del sustrato personal del hombre. Aquí viene precisamente la discusión. Para autores como Antonio Jiménez Guerrero (1987a) hay suficiente argumento para apoyar la idea de que Mounier considera que el hombre no es persona por naturaleza, sino que llega a serlo después con casi carácter apriorístico y a través de un proceso de actividad libre y autocreadora —cuestión que trataremos más adelante.

No obstante, ésta es una cuestión que no queda tan decididamente elucidada si atendemos a los textos del propio Mounier. Es cierto que éste manifiesta su propia asistematicidad a lo largo de sus numerosos escritos, lo que ya hemos recogido, más como fruto de su amplio conocimiento que de algo que pudiéramos atribuir al parco rigor. Pero, de una manera explícita, en su obra *El personalismo* (1949: 15-16), presenta algo que puede llamar a la contradicción: «Yo soy una persona desde mi existencia más elemental y lejos de despersonalizarme, mi existencia

Universidad de Huelva 2009

encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sola y misma experiencia. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo».

Antes, tras afirmar que el hombre es totalmente "cuerpo" y totalmente "espíritu", con lo que resalta estas dos realidades irreductibles en el hombre, escribe: «La naturaleza —naturaleza exterior prehumana, inconsciente psicológico, participaciones sociales no personalizadas— no constituye el mal del hombre: la encarnación no es una salida» (Mounier, PER, 1949: 12).

Es decir, cuado se ha afirmado que se es persona desde la existencia más elemental, en el contexto de la aseveración sobre la encarnación, existencia incorporada, por un momento parece que las referencias a una naturaleza personal e inmortal, inmutable, son expresiones de un contenido que apoya. Pero se cae en la cuenta de la equivalencia entre naturaleza, cuerpo y encarnación. «El hombre es un ser natural; por su cuerpo, forma parte de la naturaleza, y allí donde él esté está también su cuerpo» (Mounier, PER, 1949: 12); y, también, en otra referencia

Universidad de Huelva 2009

(Mounier, PER, 1949: 11), rotula que «la persona está inmersa en la naturaleza».

Un apunte algo más esclarecedor lo tenemos cuando establece lo que es vivir como una persona: pasar continuamente de la zona en la que la vida espiritual está objetivada, naturalizada (esto es, del exterior al interior: las zonas de lo mecánico, de lo biológico, de lo social, de lo psicológico, del código moral), a la realidad existencial del sujeto.

Dos nuevas razones vuelven a surgir aquí para seguir apoyando la idea que pueda esgrimirse en favor de cierta oscuridad en los planteamientos mounerianos, con lo que se presenta más de una dificultad para la adhesión a alguno de los grupos de críticos y/o seguidores de la filosofía personalista. Si la existencia encarnada es un factor esencial en el fundamento del hombre, y ésta puede equipararse con naturaleza material, cómo puede afirmarse «allí donde él esté está también su cuerpo», sin el riesgo que se corre de pensar que cuando se habla de "él" (allí donde "él" esté), no nos estemos refiriendo —y a la cabeza el autor— a algo diferente al propio cuerpo —como el mismo Mounier afirma. ¿Es este "él" diferente a lo material el espíritu que forma parte del hombre?, o, tal vez, ¿es el yo de que forma parte el ser persona, que define al hombre como persona?

Universidad de Huelva 2009

Apuntemos que para Mounier, además, el sujeto personal es el modo de ser espiritual.

Por otro lado, y si recurrimos a una de las dimensiones que también interesó a este pensador, la educación, con tal de que obtengamos una nueva luz para proseguir en la clarificación de la persona, propone Mounierla siguiente pregunta-respuesta (1949, PER: 75): «¿cuál es la meta de la educación? No es *hacer sino despertar* personas. Por definición, una persona se suscita por invocación, no se fabrica por domesticación».

Dejando a un lado la crítica del propio Mounier a una forma de educación que denomina "domesticación", lo que realmente nos interesa en este momento es la consideración que somete al hecho de que la persona *es*, cuando al mismo tiempo tiene que *llegar a ser lo que es*. Si la misión de la educación es despertar personas, podemos concluir que la persona es ya algo "hecho", a la espera de ser promovida o causada por invocación, por la llamada externa —en este caso— de lo que puede realmente suscitar personas: la educación. La llamada externa suscita, además, la invocación de una voz interior.

Por ello, el mismo concepto de "invocación", suscita la duda de si Mounier en el fondo no está considerando que la

Universidad de Huelva 2009

persona "es" desde el comienzo de la existencia del hombre, en lo que dentro de todo un proceso de autocreación libre y personal, cada persona llegue a ser lo que tiene que ser por lo que es; por eso se invoca, se apela, se llama a la persona que se es, por el esfuerzo libre y creador de la personalización.

Y muy próximo "el tema de la conversión personal", por cuanto que el existente humano, que en efecto se presenta con una estructura que lo constituye en ser personal frente a la inercia o la impersonalidad de las cosas, no *es* plenamente, y nunca sabe muy bien lo que es. Porque doblemente desmembrado del ser, como criatura, y como criatura encarnada, siente la privación de todo lo que él no es, empezando por una especie de privación de sí mismo y de su desconocida persona (Mounier, PCPH, 1934: 507).

Para algunos esto puede suponer arrojar mayor oscuridad a un tema, el de la persona, ya de por sí un tanto enigmático, sin embargo la misma frase, en su posible ambigüedad da la clave de la verdadera conversión personal. Porque aunque la persona es, puede llegar a ser extraña a sí misma si no actúa como tal, en el sentido de que si la muerte espiritual es el desconocimiento y hasta la indiferencia, decidir en la elección es el primer efecto de la conversión (Mounier, IEX, 1947: 133).

Universidad de Huelva 2009

Y la elección ha de hacerse en el sentido de la vida que se ha de vivir, cuando la importancia última no está tal vez en la consideración de la persona en todo hombre sino que no siendo el hombre otra cosa que el conjunto de sus actos —la vida no tiene sentido *a priori*— cada uno ha de darle un sentido viviendo (Moreno Villa, 1995).

Toda esta discusión es lo que ha llevado a un buen número de autores que se encuentran dentro de los llamados "personalismos contemporáneos" (Forment Giralt, 1982; Llorca, 1984; Jiménez Guerrero, 1986; Jiménez Guerrero, 1987a; Forment Giralt, 1989; Jiménez Guerrero, 1991; Forment Giralt, 1992; Martínez Porcell, 1995), y más o menos conocedores de la vida y obras de Emmanuel Mounier, a considerar que lo que Mounier admite no es más que lo que se ha dado en llamarse una "persona ética", situándose, por tanto, en el denominado "personalismo ético", es decir, la persona no es un constitutivo esencial desde el principio de la existencia humana, tampoco la raíz de todas las propiedades personales; la persona es el "producto" de un proceso de autocreación libre y personal, por lo que cada persona ha de llegar a ser lo que tiene que ser por lo que es. La persona no es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad autocreadora totalmente libre: el hombre mediante su libertad puede hacerse persona.

Universidad de Huelva 2009

En el otro lado de la discusión están aquellos que se han encuadrado dentro del llamado "personalismo metafísico" (Forment Giralt, 1982). En este grupo, la persona adquiere un valor fundamentalmente entitativo como tal desde el principio, la persona es tal desde el momento de su concepción. Por tanto, desde esta corriente se afirma que el constitutivo formal de la persona es el *esse* propio. Y lo es tanto en el aspecto entitativo como en el esencial, por lo que podemos decir que es el *esse* el que hace ser a la persona ente substancial y a la vez persona. Este *esse* es el origen y la raíz de todas sus propiedades, así como fuente de su dignidad o perfección, de ahí el rango trascendental del ente personal. Es más, no hay que olvidar que esta perfección de la persona guarda coherencia con la naturaleza de su ser.

Así, hay que considerar al ente como lo que tiene ser (Forment Giralt, 1989), que es lo poseído; aunque también designa a lo que posee o lo que tiene, a su sujeto, que es la esencia, por lo que el ente es la esencia que tiene ser. Sin embargo, la esencia y el ser no son dos entidades, sino dos principios que constituyen el ente. Y teniendo en cuenta que el *esse* es el constitutivo formal del ente, la esencia corresponde al constitutivo material.

Esta lectura tomista del ser personal es la que propone como un manifiesto la clave metafísica de la *dignidad del*

Universidad de Huelva 2009

hombre —idea que tampoco abandona Mounier—: el hecho de que su alma pueda recibir *en sí* el acto de ser y, en cierto modo, lo exija, da razón de la peculiar intensidad y grandeza del *esse* que actualiza el entero compuesto y, por tanto, de la nobleza constitutiva de todos y cada uno de sus componentes. El ser, que pertenece en propiedad al alma, lo da ésta a participar al cuerpo, tomándolo humano, personal.

Por tanto, la posesión de un acto de ser en propiedad, inalienable e indisponible, sería entonces el rasgo estructural más definitorio de la condición de la persona. Por todo ello y en lo cual, la persona goza de una «particular eminencia ontológica» y una «excelente dignidad entitativa» (Melendo, 1994: 34).

Así se aclara la postura general de aquéllos que mantienen tal concepción de la persona dentro de lo denominado *"personalismo metafísico"*, y en diferencia sustancial de estos primeros respecto de la postura mouneriana que entraría dentro del llamado por aquéllos *"personalismo ético"* (Forment Giralt, 1982).

Sin duda, como hemos repetido y a pesar del intento de encuadrar a Mounier dentro de un personalismo "incompleto" o "sesgado", pensamos que esta situación no refleja la totalidad del pensamiento de Emmanuel Mounier.

Universidad de Huelva 2009

Parece haber un problema de identificación de la profundidad del pensamiento de este autor, cuando también, él contribuye a este posible hermetismo a través de dos "circunstancias" usuales de su pensamiento: por un lado, la oscuridad de algunos de sus planteamientos que pueden llegar a provocar tras su lectura y en interpretaciones de terceros, cierta confusión y unas conclusiones provisionales no del todo acertadas. Esto es debido a la asistematicidad aludida y a la profusión de las matizaciones con las que el propio Mounier presenta sus escritos.

Por otro lado, la importancia que Mounier da a la vida que ha de ser vivida y constituida, en donde el hombre es persona en función de la adhesión a unos valores personales, es decir, que «el sentido del hombre personal supone el sentido de la existencia» (Mounier, MSP, 1936: 629), esto es, la existencia que el hombre lleva y no sólo es, hombre nuevo que nace por el esfuerzo personal. En suma, «creemos en ciertas realidades permanentes y también en ciertas vocaciones permanentes de la naturaleza humana», afirma Mounier (1936: 559), en su obra *Manifiesto al servicio del personalismo*.

Y en este mismo texto, por si quedara todavía alguna incertidumbre sobre cuál de las dimensiones tiene la

Universidad de Huelva 2009

importancia tal que sea capaz de situar al propio Mounier en uno u otro lugar de la discusión, afirma que «nuestra ambición espiritual no debe ser menor que nuestra ambición histórica» (Mounier, MSP, 1936: 559), lo que en el decurso de su pensamiento también viene a decir en sentido inverso.

No es ningún misterio que Mounier no sólo recibe ingentes influencias del cristianismo, sino que, también, es un cristiano fiel a la Iglesia católica, si bien desenvolviendo su fe en una singularidad que le hará acreedor de calificativos como ambiguo, revelde, inconformista. Lo primero lo afirma constantemente («...nuestra fidelidad de cristianos...» (Mounier, GEN, 1954: 803), o «...nosotros, los cristianos...» (Mounier, GEN, 1954: 728), o, también, reflejando las virtudes del cristianismo dice que «es muy hermoso ser cristianos por la fuerza y la alegría que esto da al corazón, por la transfiguración del amor, de la amistad, de las horas y de la muerte. Y después, se olvida la cruz y la noche de los Olivos...» (Mounier, GEN, 1954: 752)).

Así, y siguiendo en la línea argumental, afirma en su obra *Personalismo y cristianismo* (1939: 884) que «la persona es, por la voluntad creadora de Dios, un absoluto, en cuanto que, por su modelo y por la perfección ontológica que ella está llamada a realizar plenamente más allá del tiempo, es "lo más perfecto que hay en la naturaleza", perfección que la

Universidad de Huelva 2009

vida de la gracia sobreeleva aún al infinito. Es tal, que no sólo nada en la naturaleza puede prevalecer contra ella, sino que el mismo Dios, habiéndola superacabado y hecho en potencia como connatural a Él, se vincula por su creación, por su Redención, y no puede ni destruirla ni tratarla de otra forma que como persona.

» Pero ella no es un absoluto en el sentido de que esta eminencia estuviese libre de todas las condiciones de servidumbre, de tiempo y de lugar, y llamada a realizar, al instante y sin condiciones, todas sus virtualidades. La persona del hombre está colocada, ontológica e históricamente, en una cierta situación que forma parte de su misma definición, igual que de sus virtualidades últimas.

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

Es más que probable que aquí se halle uno de los problemas del pensamiento de Mounier, que además, se hace extensivo a cada uno de los temas tratados. La posición ideológica de Mounier, así como del movimiento *Esprit* y el personalismo abierto que representan, no son sencillos de clasificar, debido precisamente, entre otras razones, a que la centralidad de la persona no se deja encasillar ni definir

Universidad de Huelva 2009

—esto no es óbice para considerar de forma muy elemental que básicamente lo que se pretende es la radical defensa de la persona humana, formando parte de este objetivo en desarrollo todo aquel que esté por la labor, sin importar su procedencia. Así, la sustancialidad de la persona como ser espiritual, se desarrolla y se despliega en la historia, como acabamos de leer en palabras del propio Mounier, por lo que nunca puede componer un sistema cerrado sobre sí mismo, sino que se descubre a sí mismo con y por el acontecimiento.

En estas coordenadas se desarrolla todo el pensamiento mouneriano, no solamente aquel que se presenta como "pensamiento público", es decir, a través de aquellas obras que escribe para llevar al público general o concreto, sino también en aquel pensamiento más íntimo y privado, en donde la palabra más entrañable y honda aflora como vehículo de la verdad asumida más profunda.

Un buen ejemplo de ello son algunas de sus cartas, aquella que dirige el 8 de marzo de 1940 a Paul Fraisse, en donde le habla de su propia hija Francisca y del dolor esperanzado con que vivía desde hacía tiempo la enfermedad de ésta. Escribe Mounier (GEN, 1954: 752): «Y me inunda dulcemente una nueva, una inmensa ternura hacia una niña herida, cuya imagen escondida sería nuestra espera humana más hermosa para el más allá del tiempo».

Universidad de Huelva 2009

Es decir, parace conferir no a lo que ve, sino a la "imagen escondida" que halla tal entidad, que toda su vida puede representar una acción de espera con indudable esperanza. Es evidente que aquí hay que dar un paso más allá de lo que pueda representar el arrastre al más mero sentimiento de lo familiar.

1.2. Persona y primacía de lo espiritual

Dentro de esta discusión no podemos dejar a un lado aquella llamada mouneriana a la "primacía de lo espiritual", de donde viene toda superioridad y trascendencia de los valores personales. Incluso, «el cuerpo es el comienzo de la vida espiritual» (Mounier, TC, 1946: 596), en el sentido de que la materialidad del cuerpo coadyuva en el camino que también es ascensión espiritual conforme a la trayectoria personal que debe recorrer el hombre.

Como ya se ha dicho (Mounier, PER, 1949: 11), «el hombre, así como es espíritu, es también cuerpo. Totalmente "cuerpo" y totalmente "espíritu"». En ello Mounier entiende el acto de creación no solamente del alma y del cuerpo, sino que en una tercera creación éstos han sido ligados el uno al otro, de tal manera que cada uno acarrea y soporta al otro con el mismo esfuerzo que se acarrea a sí mismo. Ésta es la razón

Universidad de Huelva 2009

por la que juntos van a la salvación o caen juntos (Mounier, PEG, 1931: 128).

Es así muy clara la posición que mantiene Mounier respecto de la vinculación entre ambas, de tal forma que «el espíritu, independiente en su principio, es sin embargo arrastrado a esa lucha lenta donde quiera que esté encarnado en un soporte temporal. Ahora bien, tal es en este mundo, en todas partes, su estricta condición» (Mounier, PEGUY, 1931: 127).

El terreno que ahora pisa Mounier es, no cabe duda, uno de los de mayor trascendencia en su filosofía personalista, aquello que va a dotar de un "corpus" fundamental a su pensamiento. No cabe establecer un estatuto de la persona o de la comunidad olvidando aquello que confiere la eximia dignidad a ambos, o entendiendo que esa misma dignidad estriba en una forma tal vez simbólica de componente espiritual.

La espiritualidad que Mounier define, que presenta como una de las tres mesetas ascendentes de un humanismo total —las otras dos son: civilización y cultura—, se refiere al descubrimiento de la vida profunda de su ser o de su persona. Es más, no se trata de un espíritu impersonal, porque lo impersonal es la materia, sino que espiritual es

Universidad de Huelva 2009

igual a personal (Mounier, MSP, 1936: 558).

Se trata, pues, de una espiritualidad encarnada, y no simplemente añadida o dando forma a la otra parte de la realidad del ser humano (cuerpo y espíritu). En esto tenemos una de las más fervientes críticas que Mounier ha llevado a cabo sobre pensamiento y forma de vida alguna. Nos referimos a la denodada crítica sobre el humanismo burgués y sobre las formas de vida de la burguesía de toda una época. «El humanismo burgués está esencialmente basado en el divorcio del espíritu y de la materia, del pensamiento y de la acción» (Mounier, MSP, 1936: 569).

Puede establecerse el origen o al menos la cristalización de estas concepciones burguesas, según Mounier (MSP, 1936), en ese punto en el que el dualismo cartesiano ha introducido decididamente su fisura en el edificio cristiano. Se trata, pues, de un espíritu desencarnado.

Hasta que se hizo efectivo el establecimiento social de la ruptura cartesiana en su dualismo, lo espiritual, en un mundo centrado sobre la Encarnación, como el nuestro lo está sobre la velocidad o la máquina —como contempla Mounier (MSP, 1936)—, estaba presente en todo el universo, en la naturaleza y en el hombre. De justicia para el estilo literario es ahora destacar la cita de Mounier sobre el tema,

Universidad de Huelva 2009

aparecida en una obra de 1936, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Mounier, 1936: 569):

«El mundo sensible se ensanchaba en los atrios de las catedrales, se enrollaba en los capiteles, lanzaba sus arabescos a las tapicerías y sus colores a las vidrieras, se mezclaba en la oración; los edificios, las ideas y la oración se enviaban mutuamente sus símbolos de un lado a otro de la nave, y los hombres estaban próximos a su experiencia. No construyamos una Edad Media convencional: esta época fue también la de la esclavitud, del feudalismo, de la guerra y, allí donde se acuñaba moneda, de los primeros síntomas del capitalismo. Pero el principio de un orden entre el espíritu y la carne dominaba el tumulto bárbaro de igual forma que un campanario señala la presencia de un pueblo, e incluso las casas que no le pertenecen se unen con las casas propias para prestarle un contorno. La idea servía a la oración, que se juntaba con la herramienta, la corporación y el pan cotidiano. La materia era ya carne viva, y hubiese sido imposible pensarla al margen de su familiaridad con el hombre.

» Desde entonces hemos conocido la definición, en idea primero, en acero y cemento más tarde, de una Materia inerte, dócil, inhumana. Una industria ágil le ha dado una virtuosidad que simula la inmaterialidad de la vida espiritual».

Universidad de Huelva 2009

Que el personalismo de Mounier comience, por tanto, por la proclamación del espíritu, con el primado del espíritu, no es porque haya que introducir lo que ahora no es más que reprobado o, en el menor de los casos, arrancado de la materia, de la carne, con tal de en los tiempos modernos reclamar la dignidad del hombre para establecer sus derechos y también obligaciones, bajo la mirada de lo que realmente se palpa, es decir, su realidad material.

Ni siquiera debiera hablarse de espiritualismo mouneriano, sino más bien de personalismo humanista y espiritual, que entiende al hombre personal, a la persona humana entera carne y entera espíritu. Así, se muestra con claridad que «el hombre está insertado, rodeado, dominado; no es más que una parte, un elegido de la realidad espiritual; no aprisiona al espíritu, es consagración al espíritu» (Mounier, RPC, 1935: 179).

Todos los temas fundamentales que se desarrollan en la filosofía de Mounier tienen una conexión esencial con el tema del espíritu. Para éste, lo que el hombre ha hecho es proscribir su reino y la calidad de sus efectos. Por ello, «el reino del espíritu está entre nosotros, está ya en este instante, si yo quiero, como un nimbo alrededor de mí» (Mounier, RPC, 1935: 177-178). Y por añadidura, el servidor del espíritu

Universidad de Huelva 2009

es un hombre que siempre tiene una tarea en la mano, un hombre rico al que ninguna ruina agotará jamás, un hombre de ciudades en el interior, de vida interior.

La filosofía mouneriana tiene, como el propio Mounier no se cansa de afirmar, un sentido espiritual y un sentido histórico. Sin embargo, la situación para muchos autores, sobre todo para aquellos que se han situado en la perspectiva del "personalismo metafísico", es la de discutir el personalismo mouneriano como "ético" y, por tanto, más en la terminología mouneriana, un personalismo que se le presenta como histórico y, quizás, "evolutivo", y que además sólo depende de ello.

Mounier lo deja claro, de tal manera que «en efecto, creemos en una realidad espiritual y en una verdad que finalmente debe unirnos a aquélla» (Mounier, RPC, 1935: 243), lo que traducido en términos de principios permite expresar una dirección metafísica, que viene desde arriba a esclarecer las posiciones de la filosofía personalista y comunitaria proponiendo la primacía de lo espiritual aludida, y un cierto número de juicios históricos. Así expresa en *Revolución personalista y comunitaria* (1935: 247): «*nosotros proponemos una colaboración regulada por una dirección metafísica precisa y por un cierto número de juicios históricos bien determinados; por tanto, una*

Universidad de Huelva 2009

colaboración dirigida».

El caso es que la dirección metafísica debe ser bien ejecutada al tiempo que debe existir acierto en los juicios en términos históricos. Es así como en esta determinación se presentan errores o confusiones fundamentales, a través del establecimiento de determinados sistemas políticos y sociales que Mounier se encarga de censurar sistemáticamente.

Por contra, en el ensayo, y más que en éste, en la formación de determinadas formas de comunidad, aquella que aparece fundada bajo los principios de la persona y, por tanto, bajo el prisma de la primacía de lo espiritual y, así, alejada de la impersonalidad o de la desigualdad entre las personas, estaría inspirada por personas que por el espíritu están promovidas a los valores superiores que la realizan —nada más hace realizar a la persona con carácter de totalidad—, y en ello hallarían en los valores superiores objetivos comunes el lenguaje que las religase a todas las demás. Tal grave importancia tienen los valores personales para Mounier que, como indica Fontecha Iyesto (1961: 195), todo su pensamiento «queda definido por un afán de detectar cada uno de los valores que pueden contribuir a ese proceso de "personalización" que la civilización pide y ella misma debe aportar».

Universidad de Huelva 2009

A estas razones hay que unir aquello que en sentido negativo Mounier expresa en relación a la primacía de lo espiritual, en el sentido de que el espíritu tiene más difícil definición que otras realidades, aunque no si contamos con aquello que de él se desprende. El espíritu no se reduce, ni es, por tanto, la exaltación de las energías vitales, algo que aprovechan los fascismos de última hora de la primera mitad del siglo XX, cuando exaltan raza, fuerza, juventud, disciplina, tensión nacional, éxito deportivo y trabajo público. «Hacer de ellas —afirma Mounier (RPC, 1935: 247)— los valores supremos, como el falso espiritualismo fascista, no es más que desviar el impulso espiritual a las formas más toscas y más peligrosas».

Tampoco el espíritu se reduce a la cultura, porque separada de toda vida interior (Mounier, RPC, 1935) la cultura puede ser el engranaje superficial de un espíritu que no se comprende en nada y que juega sin amar. Resulta fácil entender, así, que esta cultura cobra vida más allá de la simple acumulación de conocimiento, superación intelectual o atesoramiento de impurezas que pueden, no obstante, llegar a proporcionar hasta la denominación de toda una época. Afirma Mounier (1935) con contundencia que «la espiritualidad, señores, que quede bien claro, no es salvar las buenas maneras» (Mounier, RPC, 1935: 364).

Universidad de Huelva 2009

De igual forma, el espíritu no se reduce a la libertad. La importancia del valor de la libertad para Mounier es evidente y destaca a lo largo de toda su obra; esta libertad de elegir su destino y los medios para realizarlo, incluso contra aquellos sistemas que pretendidamente espirituales no pasan por ser más que dictatoriales. Esta libertad es una conquista fundamental del hombre, «pero sólo tiene sentido con vistas a una adhesión, y sólo es un valor si está referida a la pureza y a la profundidad de esta adhesión» (Mounier, RPC, 1935: 247). Es decir, la posibilidad en la asunción de un valor queda determinada por la misma condición espiritual del hombre, esto es, nace de la condición espiritual, hasta se identifica con ella, pero no es de tal forma que sean ambas la misma cosa.

Este punto, que ha suscitado, como otros, múltiples discrepancias, hace tener en cuenta para autores como E. Borne (1972: 77) que la importancia de la teoría de los valores y la función de éstos en el proceso de personalización es tan grande que llega a preguntarse acerca de la posible identificación de ontología y axiología en la obra de Mounier.

El sentido filosófico de la libertad, de por sí, tiene una vinculación con lo espiritual. El hombre supera el conocimiento meramente material que poseen los animales y se coloca ante las cosas como objetos que distingue de su propio ser individual, percibido al mismo tiempo como

Universidad de Huelva 2009

realidad propia. El hombre dispone todas las cosas en cuanto lo que son frente a sí, entendiéndolas como realidades diferentes de él. De esta capacidad de distanciamiento nace su libertad, es decir, la capacidad de escogerlas para sus fines propios, para la realización de su vocación humana. La pecualiridad de este distanciamiento no está en el alcance físico que se pueda producir entre el hombre y lo que le rodea, sino que tiene la característica de ser trascendente. Se trata de un movimiento que le permite al hombre estar por encima de lo material, es capacidad de reflexión y capacidad de elección de las cosas entendidas en cuanto tales y diferenciadas del sujeto.

Si se quiere, por tanto, estamos cerca de lo espiritual, y hasta muchas de las manifestaciones culturales o proyecciones de la energía vital o, tal vez, expresión de la libertad, muestren la cara más cercana de lo espiritual, pero no se confunden con el espíritu. Entonces, «¿qué es para nosotros lo espiritual?», termina afirmando Mounier (RPC, 1935: 247).

En la respuesta a esta pregunta Mounier contempla una escala de valores que no da igual identificar con simples creencias o normas de conducta, cuando tampoco simples actitudes. Los valores para Mounier tampoco son simples categorías conceptuales, sino que su teoría es construida

Universidad de Huelva 2009

desde una perspectiva genética y pedagógica (Vela López, 1989).

Para Mounier, la escala de valores que el personalismo asume es la «primacía de lo vital sobre lo material, de los valores de cultura sobre los valores vitales; pero primacía, sobre unos y otros, de esos valores accesibles a todos en la alegría, el sufrimiento, el amor de cada día, y que según los vocabularios nosotros llamaremos, dando a las palabras una fuerza que las salva de la insulsez, valores de amor, de bondad, de Caridad. [...]

» La libre opción establecida como una condición previa de una adhesión sincera a esos valores» (Mounier, RPC, 1935: 247-248).

Como la persona no es sólo materia, sino que es espíritu encarnado, esos valores a los que Mounier se refiere están en personas destinadas a vivir en una total comunidad, y en ésta, la realización del hombre no está en el confort material, sino en la vida espiritual (Mounier, RPC, 1935: 313).

Finalmente, Mounier declara en su obra *La cristiandad difunta* (1950), en el capítulo dedicado a las responsabilidades del pensamiento cristiano, por parte del mismo libro escrita

Universidad de Huelva 2009

en 1939 para una obra colectiva, cuya publicación impidieron los acontecimientos de mayo de 1940 (en Gallimard), y que debía agrupar profesiones de resistencia espiritual al nazismo, que lo espiritual es con todo rigor la presencia en nuestra vida de la vida eterna, en clara oposición a nuestras actividades naturales como única forma de presencia de lo personal. Pero esto no es hacer justicia a lo natural de nuestra actividad, porque debido a esta vida eterna es "ella misma carnal", no se ofrece a nosotros comunmente más que a través de esas actividades naturales.

Por tanto, no es superficial o anecdótica la vinculación de persona y espiritual en el hombre, pues, «lo espiritual, —afirma Mounier (CRDI, 1950: 613)— es decir, lo personal, es al contrario lo que no puede convertirse jamás en objeto. El pecado contra el espíritu es tratar a un ser espiritual como un objeto. *Lo espiritual, es decir, lo personal*: Estamos con esta ecuación en el corazón de la afirmación cristiana. Ella equivale a esta otra ecuación: El hombre real, es decir, el hombre personal».

2. Persona e individuo

Pertenece al interés que persigue la perspicuidad en el estudio de la persona aquello que es el individuo, sobre todo para evitar confusiones con la primera y, al tiempo, expresar

Universidad de Huelva 2009

el afrontamiento que la opción radical de la persona humana, por la adhesión a sus valores esenciales, tiene que hacer a toda forma significativa de individualismo.

Este último no es una abstracción más de lo puramente intelectual que se filtre del ser humano, sino que se expresa en la realidad de nuestras elecciones y adhesiones, por ello, en nuestro total comportamiento.

Si antes hemos recogido de Mounier la importancia que tiene el espíritu en la persona, ahora él mismo afirma que individuo y persona se superponen en nosotros en un proceso degradante de individualización, que supone una pérdida de personalización (Mounier, MSP, 1936).

Recorramos ahora la realidad individual del ser humano y las formas de expresión propias del individuo, ante lo que hubo una incesante crítica de Mounier en todo aquello que se desarrolló o pudiera desarrollarse como individualismo.

2.1. La soledad integral del individuo

La crítica mouneriana sobre el individuo es vigorosa. Si bien, cabe entender un primer momento de "utilidad" de aquello propiamente individual en el ser humano. Por

Universidad de Huelva 2009

tanto, aunque todas las formas de expresión del individuo son censurables, el propio Mounier se encarga de hablar de una especie de rescate del individuo por parte de la persona, cuando en un primer momento se cierra sobre sí mismo en la soledad de la recuperación e intimación consigo mismo y no es capaz de dar un paso hacia la conplementación absolutamente necesaria de la apertura y enriquecimiento de la eclosión generosa.

Por ello, afirma Mounier (PER, 1949: 20) que a veces se opone, para distinguirlos, persona e individuo. «De esta manera se corre el riesgo de separar a la persona de sus ataduras concretas. El movimiento de repliegue que constituye al "individuo" ayuda a asegurar nuestra forma. Sin embargo, la persona no crece sino purificándose incesantemente del individuo que hay en ella. No lo logra a fuerza de atención sobre sí, sino por el contrario, tornándose *disponible* [...] y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás. Todo ocurre entonces como si, no estando "ocupada de sí misma", "plena de sí misma", se tornase, y solamente entonces, capaz de acoger al otro, como si entrase en gracia».

Éste, que es un movimiento necesario, no es automático, es en la naturaleza material (y nosotros estamos parcialmente sometidos a ella) donde reina la exclusión.

Universidad de Huelva 2009

Pero, ¿a qué llama Mounier individuo? Para autores como F. Vela López (1989: 144), por las connotaciones que adopta la doble realidad persona e individuo, la pregunta parece que más bien habría que plantearla de la siguiente manera: "¿cuándo el yo se individualiza en vez de personalizarse?". En esto, Mounier afirma claramente en *Revolución personalista y comunitaria* (1935) que el individuo es la difusión de la persona en la superficie de su vida y su complacencia en perderse en esa superficie. «Mi individuo es esa imagen imprecisa y cambiante que dan por sobre impresión los diferentes personajes entre los que yo floto, en los que me distraigo y huyo de mí» (Mounier, RPC, 1935: 205).

Se trata, pues, de la persona que se atrinchera, que se pierde en la deselección, que se halla naturalmente bien en la desorientación de sí misma, que no se arriesga más que por sí misma. Así, la situación es clara, y desde este momento puede decirse que el ser humano es persona, en cuanto que su dignidad le viene por su condición de ser espiritual encarnado, y que la persona, si no quiere ser más que mero individuo —situación que traiciona su verdadera vocación—, ha de sembrar de dominio, elección, formación y conquista de uno mismo. Es decir, ha de afrontar con generosidad y donación todas la exigencias de la vocación

Universidad de Huelva 2009

personal, que requieren esfuerzo, dedicación y hasta horoísmo. Caso contrario: la materia, con la connivencia del hombre, le aísla, recorta, simula en figuras.

Tiene tanta importancia la contemplación de la posibilidad del individuo, que Mounier sigue recomponiendo su "rostro". Así, afirma Mounier (RPC, 1935: 205) que «mi individuo es el disfrute avaro de esa dispersión, el amor incestuoso a mis singularidades, a toda esa abundancia preciosa que sólo me interesa a mí. Es también el pánico que me sobrecoge con sólo pensar en despegarme de ella, la fortaleza de seguridad y de egoísmo que yo erijo a mi alrededor para asegurar la seguridad de mi egoísmo y defenderlo contra las sorpresas del amor. Es, finalmente, la agresividad caprichosa o altiva con que lo he armado, la reivindicación erigida en modo esencial de la conciencia de mí mismo, y la consagración jurídica y metafísica a la vez que le han dado en Occidente la Declaración de los Derechos del Hombre y el Código de Napoleón».

Puede caerse en la cuenta de que en la fecha en que Mounier escribe este texto —año 1935—, se han sucedido muchas atrocidades europeas y hasta mundiales, pasando por alto toda mecanización o positivación de los derechos del hombre; la última, la Primera Guerra Mundial, y hasta la previsión de la que vendría pocos años más tarde (la

Universidad de Huelva 2009

Segunda Guerra Mundial) debido a la efervescencia de algunos grupos o partidos totalitarios o fascistas instalados en países como Alemania o Italia. Esto no quiere decir, como el mismo Mounier escribe en una nota al pie de la página suscrita, que no se deje de reconocer la indiscutible aportación positiva de la Revolución Francesa y la liberación que ésta representa. «Decimos, solamente, que, en su fórmula, un mal radical está ligado a sus afortunados efectos» (Mounier, RPC, 1935: 205).

Para evitar la nueva confusión, a la que pueda llevarnos la contemplación de lo que algunos pudieran considerar como un nuevo dualismo en la realidad existencial del ser humano, es decir, el hombre que en su dualidad es persona e individuo, es necesario dejar claro que esta dualidad no es tal —hay toda una tradición que arranca de Boecio y que, con sus matices, está presente en los círculos neotomistas de los años treinta, siendo acogida, entre otros, por J. Maritain, H. Bergson, P. L. Landsberg o N. Berdiaeff. Mounier está más próximo a la visión de éstos dos últimos, si bien, va matizándola y purificándola de sus connotaciones dualistas—.

En Mounier, más bien hay una doble realidad que es el hombre en su ser personal, que en su espíritu puede llegar a encontrarse con su verdadera vocación y en la fidelidad de su

Universidad de Huelva 2009

destino, y en su materia puede diluirse hasta perderse en la angustia de un yo no más que empírico. Individuo y persona no son dos realidades superpuestas, separadas, sino inseparablemente unidas: el yo es individuo y persona.

El yo es tanto más individuo cuanto más cree enriquecerse en un ilusorio crecimiento solipsista, tanto más persona cuanto, saltando las reducidas barreras de la individualidad, se deja hacer a sí mismo en el encuentro receptivo-donativo que le abre a los otros y al Otro. Más individuo cuanto más se diluye como cosa entre las cosas, más persona cuanto más se toma a sí mismo y sale de sí por lo que se ha llamado "alienación consentida" (Domenach, 1973: 89).

La persona no es la conciencia que el hombre tiene de ella, tiene una explicación ontológica fundamental. También tiene una explicación psicológica, prueba de ello es el inacabado trabajo mouneriano sobre el "carácter", y hasta fenomenológica. Sin embargo, la distinción entre persona e individuo atañe en Mounier a todos aquellos campos del saber que descubran la posibilidad de estas dos realidades.

La persona se opone al individuo, que es dispersión, lo que queda en mí del destello de la multiplicidad desordenada e impersonal de lo impersonal de la material. De la persona y

Universidad de Huelva 2009

del individuo no brotan sino hombres distintos. Todos los desórdenes egoístas nacerán del individuo: avaricia, instinto de propiedad excluyente y desestabilizadora del clima social, complacencia en los propios intereses, agresividad altanera y reivindicación de los propios derechos mirando a un lado cuando otros demandan lo mismo, etc. La persona, en otro margen, es señorío, integración, generosidad, a la inversa del individuo. Mounier no se cansa de repetirlo (Mounier, RPC, 1935; MSP, 1936). Como la persona nace de la parte espiritual, el individuo procede de la material.

Aquí, por tanto, no apuesta Mounier por una distinción entre persona e individuo más que en el sentido de tendencias contrapuestas. «En esta oposición del individuo a la persona —afirma Mounier (MSP, 1936: 606)— no hay que ver más que una bipolaridad, una tensión dinámica entre dos movimientos interiores, el uno de dispersión el otro de concentración».

Y antes y en una explicación que no tiene profundidad discursiva, en lo que el propio Mounier indica, se trata de un lenguaje al que no se atribuye otro valor que el de la comodidad (Mounier, MSP, 1936), que «no existe, sin duda, en mí un sólo estado aislado que no esté en cierto grado personalizado, ninguna zona donde mi persona no esté en cierto grado individualizada o, lo que es lo mismo,

Universidad de Huelva 2009

materializada. En el límite, la individualidad es la muerte: disolución de los elementos del cuerpo, vanidad espiritual» (Mounier, MSP, 1936: 606).

No puede individualizarse, por tanto, en una imagen espacial la distinción necesaria entre persona e individuo. Sí es una realidad constatable por la discriminación de una serie de fenómenos, que Mounier identifica en su punto final incluso con la muerte; el individuo, que es, disolución de los elementos del cuerpo, es decir, disolución de la persona en la materia, reflejo en el yo de la multiplicidad desordenada e impersonal de la materia, objetos, fuerzas, influencias en las que se mueve. Por ello, puede significar envanecimiento o vanidad espiritual.

Pero, es también claro que es erróneo imaginar la individualidad como un simple abandono pasivo a la manera superficial de las preocupaciones, emociones o reacciones del hombre. Es como si hubiera dos momentos actitudinales en donde se dispersa la persona. Una primera actitud, en donde el individuo cede al instinto de "propiedad" que en el dominio de sí mismo es lo que la avaricia a la verdadera posesión; en ésta la envidia, la reivindicación, el acaparamiento, etc. son las notas predominantes. Y una segunda actitud, es donde el yo personal termina en el abandono pasivo de la materia,

Universidad de Huelva 2009

diluído hasta fenecer en la deserción de sí mismo.

Mounier toma en cuenta al individuo encarnado, en un intento de proporcionar mayor luz a la bipolaridad que representa en el hombre la persona y el individuo. Afirma que, «el individuo encarnado es la cara irracional de la persona, por donde le llegan sus alimentos oscuros y siempre más o menos mezclados con la nada» (Mounier, MSP, 1936: 607). Y hasta presenta sus dificultades, porque como el propio Mounier indica, a la individualidad el personalismo la toma en su esencia, no en su aspecto racional, debido a que la palabra es ambigua, sino por su actividad inteligente y ordenadora.

En este punto, y antes de pasar a explicar lo que Mounier llama individualismo, que, como indica (Mounier, RPC, 1935), no es solamente una moral, sino que entra de lleno en la metafísica de la soledad integral, la única que nos queda cuando hemos perdido la verdad, el mundo y la comunidad de los hombres, es necesario abordar la luz que pueda aportar la relación que se produce entre el individuo y la persona y sus respectivas proyecciones.

Si la persona es la presencia y la unidad en ella misma de una vocación intemporal que la llama a rebasarse indefinidamente a sí misma, y opera, a través de la materia

Universidad de Huelva 2009

que la refracta, una unificación siempre imperfecta, siempre comenzada de nuevo, unos elementos que se agitan en ella misma (Mounier, RPC, 1935), justifica el que pueda decirse que la persona es un equilibrio en longitud, anchura y profundidad, una tensión en cada hombre entre sus tres dimensiones espirituales: la que sube —espiritual en tanto en cuanto asciende— desde abajo y la encarna en una carne; la que está dirigida hacia arriba y la eleva a algo universal; y la que está dirigida hacia lo ancho y la lleva hacia una comunión (vocación, encarnación y comunión, tres dimensiones de la persona que estudiamos en este trabajo).

Por esto mismo, la única forma de realización de la persona es la comunidad; y no hay más comunidad que aquella que está formada por personas, porque la comunidad auténtica es persona de personas, todas las demás formas de colectividad o asociación son sólo una forma del anonimato tiránico (Mounier, RPC, 1935: 211).

Al tiempo, por la realidad encarnada de la persona, nunca puede ésta desembarazarse enteramente, en las condiciones en que está colocada, de las servidumbres de la materia, lo cual provoca un escenario en donde dos enfermedades la atacan permanentemente: el individualismo y las tiranías colectivas, lo que Mounier estudió con la necesaria profundidad (Mounier, RPC, 1935;

Universidad de Huelva 2009

MSP, 1936; QEP, 1947; y otros).

Si existe por tanto una relación natural entre personas y comunidad —esta última en el sentido descrito—, de forma que la necesaria y hasta espontánea dirección que puede adoptar la primera es ineludiblemente hasta la comunidad de personas, no puede decirse lo mismo del individuo, cuya dirección es siempre contraria a la formación de la comunidad. Es decir, «la experiencia ha mostrado —afirma Mounier (MSP, 1936: 566)— que toda descomposición de estas comunidades se establece sobre un hundimiento del ideal personal propuesto a cada uno de sus miembros. El individualismo es una decadencia del individuo antes de ser un aislamiento del individuo; ha aislado a los hombres en la medida en que les ha envilecido».

Es decir, el envilecimiento es previo al aislamiento, la decadencia del hombre en su "desaparición personal" anterior a la orfandad del hombre. Por tanto, si la persona lleva a la comunidad, el individuo lleva a la nada, porque cuando la primera es el don y la generosidad, el segundo es el exclusivismo y los celos.

Finalmente, el recorrido que hace Mounier por todo ese género de términos que describen y, más que ello,

Universidad de Huelva 2009

situaciones que definen el rostro final y real del hombre cuando no "responde" más que a su individuo, lo hallamos a lo largo de la mayoría de sus obras. Así, Mounier considera al individuo en términos de "soledad frente a la verdad", "soledad frente al mundo" y "soledad frente a los hombres", por ello «el individuo siente que su propio peso le pesa; su voluntad es para él una carga, y con su voluntad toda fidelidad que tenga un espesor de tiempo» (Mounier, RPC, 1935: 185).

El individuo también halla para Mounier su equivalencia con el "hombre artificial", "ciudadano sin poder" (Mounier, RPC, 1935). "Individuos reducidos a simples deseos, sin vínculos ni jerarquía" (Mounier, PCPH, 1934). Individuo cuyo "espíritu" está «inflado de vacío, ligero y egoísta; "razón" orgullosa y perentoria, ciega al misterio de la existencia real; juego exquisito y complicado de la "inteligencia": de esta forma se ha creado una raza de hombres sorda al sufrimiento de los hombres, insensible a la dureza de los destinos, ciega ante las desgracias que no son desgracias íntimas» (Mounier, MSP, 1936: 570).

No agota ahí las calificaciones, sino que habla de un individuo abstracto, pacífico salvaje, paseante solitario, sin pasado, sin futuro, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz juguete embarazoso con el que no

Universidad de Huelva 2009

se debe dañar al vecino y que no se sabe cómo emplear si no es para rodearse de una red de reivindicaciones que le amarran aún con mayor seguridad a su aislamiento (Mounier, MSP, 1936). Individuo que tiende al antagonismo y al egoísmo, es decir, al estado de guerra, a la inseguridad y al desorden (Mounier, MSP, 1936).

Realmente, la aceptación del individuo en mi persona se convierte ya en un movimiento de una importancia suma para la renovación total de la misma. De este movimiento dependen no solamente la regeneración personal de cada hombre sino, por ello mismo, la plena garantía de que se rehará la comunidad, cuyos valores serán los radicalmente opuestos al individualismo.

Pero no salgamos todavía de éste último, pues Mounier tiene aún apreciaciones importantes que hacer. El imperio del individuo es grande y no basta en este punto con la buena voluntad y el dejarnos llevar por los buenos deseos y así incorporarnos a la personalización de toda nuestra existencia. Para Mounier (TCA, 1946: 534), «tan arraigado está el imperialismo del individuo, que resulta sumamente arduo lograr que un hombre acepte la existencia integral, a su lado, de otro hombre revestido de privilegios idénticos a los suyos»; en ello, «el egocentrismo bloquea la vida del yo en la imagen del yo, una imagen fija, ya muerta, privada de la

Universidad de Huelva 2009

puesta en perspectiva continua que le confiere el contacto con el otro y la referencia a los valores superiores» (Mounier, TCA, 1946: 717).

Entra en acción el desplome de la persona y el enajenamiento por el individuo. Testigo de todo ello es la historia y el sin fin de páginas que ha escrito el hombre infladas de narcisismo, culto egocéntrico y dinamitación de todo aquello que le rodea y que le interrumpe en la creencia del desarrollo de su libertad sin vínculos. A todo esto recurre Mounier con carácter de continuidad en un número muy considerable de sus obras.

2.2. Los residuos del individualismo en la civilización burguesa e individualista, las civilizaciones fascistas y el nuevo hombre marxista

El escenario que es la historia universal proporciona ingentes muestras de que la búsqueda solitaria del yo, trocando la vida espiritual, por su mismo gesto, en una dimensión vital, le hace al hombre perderse inmediatamente lejos de él mismo, hacia los aspectos más decepcionantes de su propia individualidad (Mounier, PYC, 1939).

En el ámbito social, la proyección del individuo sin

Universidad de Huelva 2009

límites lleva a los hombres en concreto y a las colectividades en general a un individualismo que proclama la suficiencia del ciudadano reivindicador, que rechaza el misterio y la llamada de las presencias espirituales. Este individualismo que destaca por su abstracción, juridicismo, cuando es egoísta y reivindicador no ofreciendo más que una caricatura de la persona, a tenor de la preocupación de Mounier (RPC, 1935: 207-208), en el sentido de la abrumadora capacidad destructora del mismo, «ha puesto en el lugar de la persona una abstracción jurídica sin ligaduras, sin trama, sin contorno, sin poesía, intercambiable, que se entrega a las primeras fuerzas que lleguen».

En una obra pequeña y de cierto carácter divulgativo sobre los grandes acontecimientos y corrientes de la cultura contemporánea, Emmanuel Mounier nos presenta una síntesis de su pensamiento. Se trata de *El personalismo*, aparecida en 1949, pocos meses antes del fallecimiento del autor. En ella hallamos una breve y sustanciosa exposición de la antropología personalista sostenida por Mounier.

Allí encontró el autor un medio para llevar una exposición sosegada, reflexiva, sencilla y ceñida, sin abdicar de su proverbial agudeza y amplio vuelo. La capacidad de analista del sujeto humano, su aptitud para la indagación psicológica —del individuo, de las comunidades, del sustrato

Universidad de Huelva 2009

anímico de los movimientos culturales— pueden contemplarse cara a cara en estas páginas. *El personalismo*, como reitera el propio autor (Mounier, PER, 1949), es una visión del hombre y una apuesta por él, en su valor personal, dentro del entramado histórico.

Así, es en esta obra en donde encontramos lo que puede considerarse como una "definición" (si bien no del todo en el sentido exacto de la palabra) del individualismo. Afirma Mounier (PER, 1949: 20) que «el individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo sobre esas actitudes de aislamiento y de defensa. Fue la ideología y la estructura dominante de la sociedad burguesa occidental entre los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación; instituciones reducidas a asegurar la usurpación de estos egoísmos, o su mejor rendimiento por la asociación reducida al provecho: tal es el régimen de civilización que agoniza ante nuestros ojos, uno de los más pobres que haya conocido la historia. Es la antítesis misma del personalismo y su adversario más próximo».

Sin embargo, nos puede llevar al error pensar, por lo

Universidad de Huelva 2009

dicho, que el individualismo es algo así como una ideología o sistema de costumbres acotado en el espacio y en el tiempo y en esa reducción nada más que eso. A tenor de las múltiples declaraciones que Mounier realiza sobre el individualismo (prácticamente en todas sus obras publicadas), se trata más bien de un principio, situación o determinada expresión que se hace visible en todo aquel hombre o sociedad que centra al individuo sobre sí, con la consiguiente formación de colectivos llenos de individuos agigantados, replegados sobre sí mismos y consolidados en su suficiencia, escenario vital completamente opuesto a la verdadera comunidad, llena del "yo" y del "tú", y por esta razón, del "nosotros". Es así que una sociedad personalista no es una comunidad de individuos (Díaz, 1969b).

Por ello mismo, el individualismo, por la propia existencia del hombre, atraviesa todos los tiempos y sociedades, no está físicamente ligado a ningún tiempo ni espacio histórico; depende del hombre su existencia y, también, la lucha contra el mismo.

Esta lectura del individualismo le permite a Mounier comprender toda la gran variedad de miserias en torno al hombre. Sobreviene, además, al escenario de reflexión la posible incógnita que pudiera existir en la dirección o el sentido que adquiere este tema en el autor. Es decir, ¿es el

Universidad de Huelva 2009

estudio del hombre en su persona e individuo lo que le llevó a la contemplación y más tarde comprensión hasta sus últimas consecuencias de esas miserias humanas que Mounier no se cansa de describir? Puede ser que así sea. Pero, ¿puede ocurrir que en caso contrario las ruinas o desdichas acontecidas en el hombre y por el hombre, miserias sociales que son historia, vividas a distancia y en carne propia por Mounier, sean las que le llevaran al discurso filosófico y psicológico, sociológico, que define al individuo como disolución de la persona? Es claro que también puede sostenerse esta opción.

La vida del propio Mounier nos llevaría a pensar que es esta última opción la que debe cobrar fuerza, si bien no debe menospreciarse la primera, precisamente por la capacidad del autor de plantear desde el análisis conceptual y fenomenológico la verdad sobre el hombre, a lo que, desde luego incorpora su potencial virtud de entendimiento del género humano por la vocación del propio Mounier de no apartarse ni un momento de los problemas internos y externos de aquellos que le rodean. Un poco más allá, en la definición de su personalismo —del que dice ser una filosofía y no tan sólo una actitud (Mounier, PER, 1949)—, el autor, en su *Manifiesto al servicio de su personalismo* (1936), aporta tal vez un poco de luz sobre esta cuestión cuando afirma que no fue del personalismo a la persona, sino de la

Universidad de Huelva 2009

persona al personalismo y que este último fue el medio de vincular a cada uno consigo mismo y con los demás.

Volviendo a la expresión del individualismo, aparece claro en el texto mouneriano que el individualista no se estanca en el proceso incoado de desmantelación personal. Más bien éste se hace subjetivista al renunciar a toda vinculación, una de las cuales, la trascendente, no tarda en eclipsarse; y también egoísta, al suprimir como consecuencia de su aislamiento "justificado" todo deber ético.

La negación de una relación social conduce a la destrucción de la verdadera comunidad; lo que queda es un vínculo flojo e indolente en interés de determinados propósitos. El mayor peligro que amenaza como secuela de este error está en que el aislamiento egoísta prepara irremisiblemente al paso a lo contrario, al colectivismo. La historia ofrece bastantes ejemplos, muchos de los cuales estudia a fondo siguiendo estas claves el propio Mounier, y también aquellos autores cuyos estudios giran alrededor del movimiento *Esprit*. Una de las cosas que se proponen es, justamente, la afirmación fundada de que el hombre precisa necesariamente de los demás y que por eso el individualismo tiene sus innegables fronteras en la persona como un *ens sociale*.

Universidad de Huelva 2009

Una cuestión que no podemos pasar por alto, antes de ir a la referencia histórica de los ejemplos donde ha colocado al individualismo y que Mounier nos presenta en sus obras, es que el flujo de influencias sobre el pensamiento de Mounier es amplio, pero no cabe duda que el aporte de los pensadores cristianos es muy considerable. Así, en la doctrina del cristianismo, el hombre es considerado en ambos sentidos: como individuo y como ser social. Aquí individuo pordemos considerarlo con los dos significados aludidos: como hombre individual y como individuo degenerador de la persona.

Tampoco hay que olvidar que Mounier expone con convicción los "personalismos" existentes en el personalismo cristiano, porque es claro que el cristianismo aporta una noción decisiva de la persona, culminando los primeros y errantes esbozos del pensamiento griego.

El propio Mounier, que no es remiso a hablar de su condición de cristiano militante, afirma que su posición no forma un sistema totalitario, a la manera de una religión, pues, por otra parte, ello sería una contradicción en sí mismo. «No es un secreto para nadie que las posiciones que yo defiendo aquí son de inspiración cristiana, y que un buen número de los elementos reunidos, por ejemplo, en "Esprit", son elementos cristianos. Ahora bien, un cristiano no puede

Universidad de Huelva 2009

reconocer otra metafísica totalitaria que no sea su cristianismo. ¿Cómo podría servir a una segunda?» (Mounier, RPC, 1935: 248).

Una nueva obra, que lleva por título justamente *El afrontamiento cristiano* (1945), que constituye una apología del cristianismo, escrita en un lenguaje poderoso y agudo, un cierto aire profético, guiados ambos en determinados momentos por una pizca de sarcasmo, se concita para una réplica vigorosa al gigantesco ataque a la fe cristiana que desplegara F. Nietzsche. La misma obra, además, no resulta fácil para la conciencia cristiana.

En ésta se describe también al individualismo con riqueza de lenguaje; así, Mounier, sin abandonar su estilo analítico y perspicuo en ciertos momentos, de igual manera abunda en la exuberancia y rigor literario que le lleva a él y a sus lectores a una mejor comprensión de todo lo aportado desde sus estudios de orden filosófico y socio-político, orden que envuelve dentro de él toda la cuestión social, personal y comunitaria.

En el interior de esta "regla", Mounier (ACR, 1945: 77), tiene claro que «el individualismo da lugar a los debates más confusos cuando no se ha eliminado su paradoja: Completamente ocupado con el individuo, le debilita con la

Universidad de Huelva 2009

actitud en que le mantiene y le entrega desarmado a las fuerzas impersonales. Uno de nuestros más peligrosos privilegios es el privilegio de mirar, al disipar en la mirada nuestra propia realidad y la de las cosas miradas. La atención que el individualista presta a sí mismo es de este tipo: Se mira, se evapora en su mirada, y ya no ama más que ese delicioso desvanecimiento. La tendencia a vivir para mirar está íntimamente unida a la tendencia a vivir para ser mirado: La misma pasividad de una parte y de otra, la misma absorción en el espectáculo dado o recibido».

Es sabido que el personalismo de Mounier no se acaba en el simple análisis de la persona, y de su opuesto el individuo, lo cual, por otro lado y como manifiesta reiteradamente, no tendría sentido para él. Su personalismo es esencialmente comunitario, y se proyecta en todos los niveles de la comunidad, de las instituciones sociales, que han de ser inspiradas por la afirmación y prerrogativas de la persona.

El estudio de esta vida comunitaria y sus modos forma la segunda parte de la teorización de Mounier, también la más extensa, lo cual da una prueba del interés que le presta a estas cuestiones, pues nutre a la mayoría de sus escritos. Dejaremos el estudio de la comunidad, "persona de personas", para más adelante, pero entremos ahora en los

Universidad de Huelva 2009

puntos más importantes de la estructura de lo comunitario, sobre todo en lo referido a aquellos sistemas e ideas precisamente contrarias y opuestas en su medio y en su espíritu a la genuina idea de persona y comunidad mouneriana.

La reprobación de los sistemas opuestos al personalismo es el punto de partida de la doctrina de Mounier. Con esta crítica se abren dos de las obras más importantes del autor: *Revolución personalista y comunitaria* (1935) y *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936); la misma, además, aparece cuantiosamente a lo largo de la abundante retórica de sus escritos.

Es en el *Manifiesto* donde se encabeza esta crítica con el nombre de: "El mundo moderno contra la persona". Aquí, las doctrinas que se mencionan por el orden seguido son: la "civilización burguesa e individualista", las "civilizaciones fascistas" y el "hombre nuevo marxista". Hagamos un recorrido por cada uno de ellos.

Mounier (MSP, 1936) comienza este apartado afirmando el señorío que desde hacía no pocos años —en relación a la fecha en que escribió el libro— tenía el individualismo liberal y capitalista, el cual se halla fuertemente instalado en el mundo occidental. La lucha de

Universidad de Huelva 2009

Mounier contra el individualismo es continua, según hemos visto, pues en este sentido lleva a la descomposición de las comunidades sociales. Es así como sugiere que la despersonalización, el individualismo, ambas distintas caras de la misma moneda, ha traído la decadencia y la disgregación de la idea comunitaria.

El individualismo que ha advertido Mounier lo ha encontrado sujeto al liberalismo capitalista, en relación estrecha con el capitalismo burgués. «*Así es cómo* —afirma Mounier (MSP, 1936: 567)— *la sustitución de la ganancia industrial por el beneficio de especulación, y de los valores de creación por los valores de confort, han usurpado poco a poco el ideal individualista*, y abierto el camino, en las clases dirigentes primero, después, por descensos sucesivos, también en las clases populares, a este espíritu que llamamos burgués a causa de sus orígenes y que se nos presenta como el más exacto antípoda de toda espiritualidad».

Mounier ve en el espíritu burgués el establecimiento de la corrupción de los valores espirituales, por la sencilla razón de que los valores que representa (poder, dinero, especulación, confort, etc.) son contrarios a los espirituales, que son los de la persona y nos hablan de generosidad, don, amor, etc. Así, el burgués sustituye los valores del espíritu por una insaciable aspiración a las riquezas materiales y al

Universidad de Huelva 2009

poder con la opresión de los pobres. La vinculación en el pensamiento de Mounier entre burguesía e individualismo aparecen descritas agudamente.

El capitalismo ha supuesto una auténtica subversión de los valores personales. Con el hombre burgués o sin él, el capitalismo como sistema económico, a pesar de sus aparentes logros en el proceso de producción y de consumo, ha producido unos auténticos desarreglos en el mundo personal. La secuencia de estos desajustes es clara en lo que nos presenta como concluyente el pensamiento de Mounier: el capitalismo no ha instaurado un orden, sino un desorden radical, una surbversión de los valores humanos y, en tanto que humanos, de los valores económicos, sometiendo a la persona al consumo, éste a la producción y ésta a la ganancia capitalista.

La descripción de este hombre burgués no acaba ahí. Éste, el hombre que ha perdido el sentido del Ser, no se mueve más que entre cosas, cosas utilizables, privadas de su misterio y en la mayoría de las veces de su sentido más profundo. Este hombre ha perdido el amor, es un cristiano sin inquietud que consume sus misas como un valor de consumo más, incrédulo sin pasión, que hace tambalear el universo de las virtudes en su loca carrera hacia el infinito, alrededor de un pequeño sistema de tranquilidad psicológica

Universidad de Huelva 2009

y social: dicha, salud, sentido común, equilibrio, placer de vivir, comodidad. Y este último valor, la comodidad, es para Mounier (MSP, 1936: 568), «en el mundo burgués, lo que el heroísmo era en el Renacimiento, y la santidad en la Cristiandad: el valor último, móvil de la acción».

Se cruzan, por tanto, aquí, temas tan importantes como el apagamiento espiritual y el advenimiento del individualismo, ambos muy próximos en la base de la aparición del hombre burgués, o el pequeño burgués, entre los que no existe diferencia ninguna de naturaleza, sino únicamente de grado y medio (Mounier, MSP, 1936).

El recorrido por la secuencia histórica la expone Mounier en una síntesis en su obra *El personalismo* (1949). En ésta nos trae la referencia a la influencia de la poderosa razón que se entroniza en el hombre y sociedad desde finales del siglo XVIII, quien, además, cree podrá exponer la solución a todos sus problemas y traer definitivamente la felicidad que el hombre ansía para sí desde tiempos inmemoriales.

Por ello, cree Mounier (PER, 1949) que el hombre burgués había creído realizar el animal racional, en el que la razón victoriosa había domesticado definitivamente el instinto, y la felicidad consiguiente neutralizado las pasiones.

Universidad de Huelva 2009

El equilibrio en todas las esferas humanas había llegado por fin al hombre.

De otro lado, prácticamente en un siglo se hicieron tres llamadas al orden a esta civilización demasiado segura de su equilibrio: Karl Marx, quien por debajo de las armonías económicas, reveló la lucha sin cuartel de las fuerzas sociales profundas; Sigmund Freud, quien descubrió bajo las armonías psicológicas la marmita de los instintos; F. G. Nietzsche, que anunció que el siglo XX sería aquel del nihilismo consumado. Y ya en el siglo XX, las dos guerras mundiales, el advenimiento de los estados policíacos y de los universos concentratorios, orquestaron pródigamente estos asuntos. Las reflexiones de Mounier nunca se separan de este universo de conocimientos.

Mounier toma las referencias para su época, mediados del siglo XX, y considera que «el nihilismo europeo se extiende y se organiza sobre el retroceso de las grandes creencias que mantenían de pie a nuestros padres: fe cristiana, religión de la ciencia, de la razón o del deber. Este mundo desesperado tiene sus filósofos, que hablan de lo absurdo y desesperación; sus escritores, que lanzan el escenario a los cuatro vientos. Tiene sus masas, menos estrepitosas [...]. El reino de la mediocridad satisfecha es sin duda la forma moderna de la nada, y quizá, como lo quería

Universidad de Huelva 2009

Bernanos, de lo demoníaco» (Mounier, PER, 1949: 65).

Como bien sabemos, desde esa época y con posterioridad, el recurso constante a los fenómenos que tienen lugar descritos en términos de "mediocridad", muchos de ellos como contenido nuclear y contextual en las reflexiones, incipientes hace unos años, absolutamente extendidas en la actualidad, sobre la Postmodernidad, se ha prodigado de una manera constante con las aportaciones de centenares de autores desde los más diversos campos. Sobre esta cuestión podríamos citar como ejemplo a Jordano Barea (1951), Sanabria (1991), Lather (1992), Rojas (1992), Díaz (1993), Docherty (1993), Hassan (1993), Jameson (1993), Norris (1993), Castro (1994), Cencerrado Alcañiz (1994), Gallagher (1994), Lyon (1994), Lyotard (1994), Quintana (1994), Rodé (1994), Rojas (1994), Vattimo y otros (1994), Bertens (1995), Elkind (1995), Jameson (1995), Connor (1996), Eagleton (1996), Jameson (1996), entre innumerables autores.

Finalmente, porque todo esté permitido, y porque se ha disociado interiormente al hombre de sus lazos espirituales y de sus alimentos materiales, el individualismo liberal ha dislocado de rechazo las comunidades materiales. Ha negado la unidad de vocación, de estructura del hombre, en un proceso que puede considerarse por etapas: primera, negar la existencia de la verdad y colocar en vez de ella la

Universidad de Huelva 2009

forma abstracta de la razón; aquí los hombres no tienen unidad de vocación, sino sólo de estructura. Segunda, no existe unidad de la razón; «hay solamente profesores que creen en la causalidad, unos negros que no creen en ella y unos escritores encargados de ponernos al corriente de sus emociones íntimas e incomunicables» (Mounier, MSP, 1936: 571).

Dando un paso adelante, seguido en el texto y después del espacio dedicado a la civilización burguesa e individualista, Mounier estudia a las civilizaciones fascistas, sobre todo la italiana y nazi, aunque también aparecen referencias a cualquier otro régimen totalitario. Los fascismos representan, según Mounier (MSP, 1936), el polo opuesto de la doctrina personalista y su mayor enemigo, porque entre otras cosas, si bien ésta de manera fundamental, van contra la libertad de la persona, valor que para Mounier tiene un significado máximo.

Antes que nada debemos despejar ciertas dudas surgidas a comienzos de los años 80, hoy aclaradas completamente para la mayoría de los autores que estudian a Mounier y su pensamiento, que relacionaron y hasta implicaron al propio Mounier con el fascismo, concretamente el desarrollado en Francia. Por un lado, encontramos a autores como B. H. Lévy (1981) que sitúa a

Universidad de Huelva 2009

Mounier junto a Ch. Péguy entre los padres del fascismo francés; por otro lado, J. Hellman denuncia la ambigüedad mouneriana ante la eclosión del fascismo e insinúa que el personalismo naciente pudo haberse convertido en algunos círculos europeos en la ideología del nacional socialismo (cfr. Vela López, 1983).

Sin embargo, hay autores como P. Fraisse y J. M. Domenach (1981) que entienden que hay una falsificación en el caso del contenido y la metodología utilizada por B. H. Lévy, pues piensan que no se puede recortar los textos o hacer una lectura de los mismos fuera de su contexto natural, ni tampoco emparentar a Mounier con Ch. Maurras. Respecto de Hellman, Vela López (1983: 348) recoge la contestación de Paulette Mounier, su mujer, que lo deja bien claro, así como es preciso acudir a la totalidad de su aportación escrita para comprender lo equivocado de la vinculación. Así, contesta P. Mounier a Hellman que «Mounier conoció el fascismo, se interesó por el fenómeno fascista, pero en modo alguno fue fascinado por él. Le impresionaba la vitalidad del movimiento, la explosión de ilusión juvenil contrastante con la languidez ambiental de las gastadas democracias burguesas, pero advirtió claramente hasta qué punto esa vitalidad no era el reflejo de una opción personal responsable, sino la exaltación irracional de un pueblo convertido en masa».

Universidad de Huelva 2009

Por todo ello, el fascismo es para Mounier el dominio de lo irracional, y opone el primado de la fuerza a la primacía de lo espiritual. Puede que se hable de "espíritu nacional", pero este aparente espiritualismo es engañoso: exalta la mística del Estado divinizado y de su jefe infalible, o las fuerzas oscuras de lo biológico —Mounier (MSP, 1936) considera aquí a la biología social, donde se proscribe a la persona—, de la raza y de la sangre, encarnadas en un turbio y confuso culto de la nación, o del espíritu del pueblo. El fascismo dictatorial envuelve un desprecio total a la persona, imponiendo a las masas —ese mundo que ya no es el del nosotros sino el del "se"— un régimen de opresión que destruye sus libertades. «No cabe duda de la ontología antipersonalista que anima el sistema» (Mounier, MSP, 1936: 580), debido a que el individualismo está radicalmente presente, puesto que la persona no sólo es despreciable, sino que es el enemigo, el mal.

No deben sorprendernos dentro de los fascismos, por ende y según el análisis de Mounier (MSP, 1936), términos de referencia indiscutible en estos sistemas: jefe, nacionalsocialismo, raza, pueblo, sangre, nación, totalitarismo, etc., que estudia casi punto por punto, y que tienen una relación estrechísima con el individualismo. Es más, desde los textos de Mounier parece totalmente claro que

Universidad de Huelva 2009

para éste el fascismo no es simple erupción totalitaria como consecuencia de una crisis socioeconómica. «En realidad —afirma Vela López (1989: 122)— estaba prefigurado en el individualismo capitalista y no es otra cosa que el punto culminante de su desorden».

En último lugar y antes de pasar a la pregunta en voz alta de *¿Qué es el personalismo?*, en donde Mounier se permitirá dar una respuesta precisa acerca de la civilización personalista y comunitaria, ambas en sus principios, tenemos la última de las críticas a los sistemas opuestos a la persona y, por consiguiente, al personalismo.

Dedica, así, Mounier (MSP, 1936: 585-599) un considerable espacio, y no sólo en esta obra, también en otras (PCPH, 1934; AYP, 1937; QEP, 1947; PER, 1949; entre otras), al "hombre nuevo marxista", como él mismo le denomina.

No debe llevarnos a error los continuos juicios "positivos" de Mounier sobre el pensamiento marxista, sobre todo en alguno de sus planteamientos; otros, sin embargo, son censurados contundentemente. En rigor hay que decir que a determinadas posiciones les es relativamente fácil erigir a Mounier como autor progresista o, tal vez, como cristiano marxista, de forma que o es un marxista que se queda en el principio revolucionario del significado de la

Universidad de Huelva 2009

caridad cristiana, o, aparentemente en el mejor de los casos, ni es marxista ni es cristiano.

A nuestro juicio, sin embargo, Mounier no deja lugar a dudas sobre su posicionamiento: el personalismo es el único terreno sobre el cual puede trabarse un combate honrado y eficaz contra el marxismo (Mounier, MSP, 1936).

Visto desde el eje opuesto, es relativamente fácil la crítica y la equivocación respecto a la posición de Mounier. Nos estamos refiriendo a la posición cristiana, sobre todo de ese cristianismo que Mounier critica a fondo por considerarlo burgués, gentes confortablemente instaladas en el mundo capitalista moderno y aliadas con las fuerzas de la opresión y del dinero. La cristiandad está peligrosamente vinculada con el liberalismo capitalista burgués, con el cual debe romper si ha de conservar su fuerza creadora y vigor (Mounier, QEP, 1947).

En esta situación ha encontrado caldo de cultivo el hombre nuevo del marxismo. Las razones se encuentran en un foso común, si bien las hallamos como resultado a una situación o como consecuencia de la búsqueda de una liberación, no en vano donde se expresara el marxismo (Mounier comprende a una época que se sitúa entre el primer y segundo tercio del siglo XX), allí posee la confianza

Universidad de Huelva 2009

del mundo de la miseria; simboliza —afirma Mounier (MSP, 1936)— para este mundo la liberación, principalmente para los pobres y los oprimidos.

Este planteamiento es uno de los que proyecta a Mounier cerca del marxismo y al mismo tiempo muy lejos del liberalismo e individualismo burgués y capitalista, tanto en el terreno teórico como sobre todo en el práctico. Pero no podemos llevarnos a error, como ya dijimos: en la base del marxismo hay una negación fundamental de lo espiritual como realidad autónoma, primera y creadora (Mounier, MSP, 1936) y esto ya basta para este autor para no aceptar del marxismo más que su planteamiento final, no el de base ni el de fondo.

A este respecto hay que señalar, en justicia porque así lo han establecido algunas de las revisiones del pensamiento de Mounier (Ramírez, 1969; Albiac, 1971; Cruz Hernández, 1975; v. g.), que la filosofía marxista incluida en las vigencias filosóficas de Mounier es insuficiente: su crítica es más coyuntural y externa que estructural e interna. Para Miguel Cruz (1975: 16), «Mounier no pudo, en razón de su tiempo, de su formación y de sus creencias profundizar en la auténtica raíz de la epistemología y de la praxis de Marx».

No es de extrañar, por tanto, que para una gran

Universidad de Huelva 2009

cantidad de autores (v. g., Copleston, 1951; Amato, 1966; Pellisier, 1967; Peces-Barba, 1968; Hill, 1968; Albiac, 1971; Bellavigna, 1972; Borne, 1972; Barlow, 1975; Ruiz Fernández, 1991) la relación del pensamiento de Mounier con el marxismo es ciertamente compleja. La necesidad, por ende, de un esclarecimiento, pero también de un reconocimiento, son dos argumentos que Mounier aplica a su estudio del marxismo.

La visión que Mounier tiene del marxismo es ciertamente peculiar, en parte por las razones aludidas por Cruz Hernández (1975: 16). Es así que A. Ruiz Fernández (1991) reconoce que para Mounier el marxismo es mucho más que un fenómeno social de gran alcance (junto con las otras grandes opciones desarrolladas en los años 30 que ocuparon su atención: fascismo y democracia liberal) con el que se puede entablar una discusión. Por ello, afirma Ruiz Fernández (1991: 121) que «en el marxismo reconoció siempre Mounier una verdad que pertenece al personalismo, una verdad que está mezclada con un error y prisionera de éste, pero que le da a ese error una fuerza considerable. Para liberar esa verdad del error que la aprisiona y que le absorbe su fuerza, es necesario reconocerla sin ningún empacho».

Esta verdad, que reconoce Mounier en sus principales obras, se cierne sobre la aportación de Marx en su crítica al

Universidad de Huelva 2009

idealismo y al capitalismo y el análisis de la alienación. En lo que no deja de ser paradójico para la total comprensión de esta relación (marxismo-personalismo) que el mismo Marx, «que con tanto calor había escrito contra el engaño de una sociedad inhumana, acabara expulsando a la persona de su visión del mundo» (Ruiz Fernández, 1991: 166).

Es así como surgen, por la innegable separación de lo ontológico y lo antropológico, las diferencias que separan ambas filosofías. El marxismo niega la existencia de verdades eternas y valores trascendentes al individuo; al negar la existencia de Dios, rechaza no sólo el fundamento esencial del cristianismo y de todo deísmo, sino cualquier forma de realismo espiritual. Pero, para Mounier es indubitable, «a fin de cuentas, que la laguna esencial del marxismo es el haber desconocido la realidad íntima del hombre, la de su vida personal» (Mounier, MSP, 1936: 597), al igual que tampoco este marxismo «concede ningún puesto en su visión o en su organización del mundo a esta forma última de la existencia espiritual, que es la persona, y a sus valores propios: la libertad y el amor» (Mounier, MSP, 1936: 591).

Tenemos en este caso que el marxismo lleva también a una despersonalización, que Mounier (MSP, 1936) considera una desespiritualización progresiva que sustituye a un mundo de libertades vivientes por un mundo de objetos: la

Universidad de Huelva 2009

consecuencia de más alcance es que la persona queda reducida a ser manifestación de la realidad única, que es la materia o la naturaleza.

Llegados a este punto, no puede perderse el horizonte que relaciona al liberalismo y capitalismo, fascismo y marxismo con el individualismo, o con la manifestación particularizada y materialista del individuo.

En los dos primeros casos —individualismo liberal y captalista y fascismos— el tema excede la justificación; es el propio Mounier el que anuncia que «al hallar un terreno favorable en la fase de conquista del capitalismo, el individualismo se desarrolla rápidamente» (Mounier, PER, 1949: 8). Los argumentos precedieron a estas líneas.

En el último caso, el estudio del marxismo, plantea más confusión por la sencilla razón de que representando una fuerte despersonalización del hombre y de la comunidad, no por ello es una consecuencia más del individualismo; más bien habría que incluir, tal vez, este apartado dentro de ciertas formas de colectivismo. Pero es precisamente dentro de este argumento donde tenemos que entender que porque considera Mounier (MSP, 1936) que la persona es la única responsable de su salvación y que sólo ella posee la misión de aportar el espíritu allí donde el

Universidad de Huelva 2009

espíritu desaparece —sociedades colectivas que no aportan más que las condiciones de existencia y de medio, necesarias, pero no creadoras, propias de la visión marxista—; por tanto, el personalismo no puede obviar que el optimismo que el marxismo profesa, a la inversa del fascismo, sobre el porvenir del hombre es un optimismo del hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona. El hombre, por ello, no es persona, es más bien individuo, al cual se ordena como masa en una conformación colectiva, dominada por una ideología.

No se trata, pues, de individualismo, sino de individuo, porque no existe la persona, y en ello de la masa, que adiestra al hombre más allá de los residuos del individualismo.

Universidad de Huelva 2009

IV

LA COMUNIDAD PERSONALISTA EN MOUNIER

1. Introducción

Sin compromiso, sin libertad, sin responsabilidad, en la línea de la constante sintonía con el argumento mouneriano, el anonimato de las masas adviene como disolución de los individuos (Mounier, MSP, 1936). Bajo estas condiciones que se sitúan en el polo opuesto de la persona no habrá nunca comunidad personalista, porque no hay personas, sólo individuos aislados en su vanidad narcisista.

Emmanuel Mounier recoge en una etapa muy temprana de su producción, y hasta pudiéramos decir madura de su juventud, aportaciones decisivas y fundamentales en torno al significado y relevancia de la

Universidad de Huelva 2009

comunidad personalista. Son sus obras *Revolución personalista y comunitaria* (1935) y *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), las que aportan una mayor cantidad de contenido a este tema, y las que, bajo una consideración cualitativa, alcanzan proporciones muy considerables en el acto de penetrar en el significado de la comunidad personalista, hasta llegar al punto, y esto antes que extrañar es un indicador más de que el tema requiere espacio concreto y bien ajustado para ser tratado, de que introduce apartados justamente localizados en sus obras señaladas donde se trata el asunto, lo que de él se deriva y sus relaciones con otros temas que están subyacentes a la "revolución personalista y comunitaria".

Como en algunas otras manifestaciones estudiadas por Mounier, lo que además representa una tónica habitual en la obra completa del autor, en su sentido más general, éste aborda el significado de la comunidad y comunidad personalista con la introducción de un método de estudio, que no gasta tiempo en explicar, pero que podemos inferir de todas sus aportaciones sobre el tema: Mounier combina tanto la deducción como la inducción, ya aludidas.

Universidad de Huelva 2009

2. Individuo y comunidad. La preocupación por el fascismo y el marxismo

El individuo no quiere estar solitario, sino solo, y esto únicamente puede conseguirlo en la masa anónima, en el grupo o en la sociedad, en la organización y en la asociación, en formas de gran cantidad, en las que en vez de responsabilidad, "uno" asume una función. Renuncia a su responsabilidad, pues no quiere en absoluto que se le pida una respuesta, sobre todo si ésta exige un compromiso, que ya no es individual, sino personal, porque ya no exige una respuesta como objeto, sino como ser personal.

No hay que confundir el individualismo con el personalismo, a pesar de un cierto uso social que ha hecho de este último un marco donde recoger y encuadrar todas aquellas tendencias o actitudes humanas propias del comportamiento egocentrista. Parcialmente es pertinente aquí esta discusión porque Mounier no se agota en la afirmación, cuando nos habla del individualismo, de que personalismo e individualismo representan polos opuestos en los movimientos que hacen "ser" o "no-ser" al hombre, unos de concentración otros de dispersión, todo lo cual está en la génesis de lo que significa la comunidad personalista, de nuevo un polo opuesto en relación a otras formas de asociación o colectividad más o menos cerradas.

Universidad de Huelva 2009

Ni siquiera el personalismo es un retoño del individualismo, por lo que la andadura maestra de la vida personal y la andadura inicial del individualismo son, por el contrario, inversos el uno al otro. Es claro, por ende, que los caminos son distintos y distintas también son las orientaciones hacia las que apuestan sendos caminos.

En ello, Mounier (QEP, 1947) recoge en una de sus múltiples consideraciones sobre la índole del individualismo, aquello que en ocasiones representa la explicación del mismo, con un resultado que cuenta con un aislamiento original del yo; o bien, aquello otro que representa en la sociedad y sus formas de vida, en donde se ensalza la elación del hombre que cultiva su yo incomunicable. Así, entiende que «el individualismo toma al yo como una realidad aislada, en una separación original del mundo y los otros yo. O bien, ensalza esta separación y nos da por tarea preciosa cultivar nuestra diferencia y nuestra autonomía, milagros fáciles sobre el océano de los bárbaros; postula entonces la incomunicabilidad más o menos estanca de las conciencias y las erige las unas delante de las otras en una actitud fundamental de soledad o de reivindicación. O bien prueba salir de esta conciencia solitaria; pero, como se ha encerrado en ella en primer lugar, ninguna dialéctica llega a forzar sus linderos» (Mounier,

Universidad de Huelva 2009

QEP, 1947: 227).

En todo caso, aquello que puede acompañar al individualismo es el colectivismo, o dicho de otra forma, la conjugación natural del individuo tiene lugar con la forma más anónima de colectividad, algo que está en las antípodas de la comunidad. Este colectivismo se organiza, según lo estudia Mounier (RPC, 1935; MSP, 1936; entre otros), bajo la apariencia de dos estilos o modos diferentes, ausente en los dos la persona, individuo en el fondo aquello que reluce, si bien con matizaciones distintas. Mounier se refiere al colectivismo de tipo fascista y, también, al marxista-comunista.

Después de resolver algunas de las aportaciones positivas que ambos, afirma Mounier, tienen para el hombre y la sociedad —este segundo con diferencia más que el primero—, el autor se adentra en las contribuciones negativas que sendas formas de colectivización tienen, debido a que contradicen los principios de la persona y de la comunidad personalista.

Comunes a las dos, Mounier (MSP, 1936) señala que está el hecho de que tienen la pretensión de someter las personas libres y su destino singular a disposición de un poder temporal, centralizado, que habiendo asumido en él

Universidad de Huelva 2009

todas las actividades técnicas de la nación, pretende por añadidura ejercer su dominio espiritual hasta en las intimidades de los corazones, algo que, como vimos, sólo pertenece a la interioridad de la persona.

En el lenguaje de todos los que se sitúan en esta opción —fascismos—, no cabe duda de que se advierte una ontología antipersonalista, en donde el Estado reclama el dominio absoluto de la vida privada (es decir, la interioridad se domina, se ejerce, se guía desde fuera), de la economía, de la vida espiritual —la más personal de todas—, para sí y mediante su órgano activo, el Partido, en manos de su Jefe. «De esta forma, la dictadura colectiva se convierte en dictadura personal mediante la dictadura de una minoría actuante» (Mounier, MSP, 1936: 581).

La terminología que estas formas de colectivización, en donde se vislumbran los más variados matices con el fondo común más identificativo, como producción propia muestran, en ocasiones, una "forma de violencia u olvido" de la persona y de la comunidad. Aquí tenemos términos como fascismo, nazismo, nacionalsocialismo, estatismo, comunidad del pueblo (*Volkstum*, *Volksgemeinschaft*), nación, tierra y sangre, etc. (Mounier, RPC, 1935; MSP, 1936).

En todas ellas se da el sustrato del primado de lo

Universidad de Huelva 2009

colectivo nacional, donde paralelamente a su afirmación antiintelectualista, se da una reacción antiindividualista, alimentando en sus inicios una determinada paradoja, cuando no confusión. Aquí, sólo tendríamos que felicitarnos por la reacción —afirma Mounier (MSP, 1936: 580)—, «si el rechazo del individualismo no comprometiese al mismo tiempo las garantías inalienables de la persona humana y, al querer restaurar la comunidad social, no la estableciese sobre la opresión».

En el otro margen, Mounier penetra incansablemente en el no menos complejo marxismo y comunismo, y en todos aquellos socialismos, muchos de los cuales atraviesan tradiciones y "espíritus" diferentes. Aquí Mounier se mantiene igual de claro en relación a sus diferencias con el personalismo, si bien comienza censurando ese fácil antimarxismo que no está más que en la base de aquéllos que pretenden instaurar o consentir una tiranía del idealismo burgués.

El marxismo cala hondo en la sociedad, en ciertas capas de la misma, a juicio de Mounier (RPC, 1935) por la razón de que posee la confianza de los más sufridos y más necesitados; el marxismo, así, posee la confianza del mundo de la miseria, de los pobres y los oprimidos, claramente los más olvidados en los restantes sistemas. Es por ello que esta

Universidad de Huelva 2009

opción simboliza para este mundo la liberación.

Para el marxismo, la existencia del hombre está completamente enraizada en la infraestructura económica de su medio y de su tiempo. Pero, a juicio de Mounier (MSP, 1936), el hombre ignora hoy esta filiación secreta, y su conciencia, ideológicamente falseada, le mixtifica su verdadera condición. Por ello afirma —(Mounier, MSP, 1936: 589)— que «no hay más que dos clases de hombres: los explotadores y los explotados. Y todo hombre se define por el lugar que ocupa en una u otra clase».

La respuesta a esta situación de crisis en la condición humana no se hace esperar por el marxismo, en la cual hay un denominador fundamental en la afectación de la estructura económica: crisis económica clásica, crisis de estructura: transfórmese la economía y el enfermo se repondrá (Mounier, QEP, 1947).

El sujeto y la estructura económica están en el centro de la transformación pretendida, por ello el objeto inmediato de esta transformación es derrocar el capitalismo y establecer una nueva infraestructura económica. El trabajador, de objeto se convertirá así en el sujeto de la Historia.

Sin embargo, esta pretendida preocupación por colocar

Universidad de Huelva 2009

al hombre como sujeto con un papel dinámico y principal en la historia dialéctica de la humanidad, termina siendo una negación fundamental de las dimensiones fundamentales del hombre, negación cardinal de lo espiritual como realidad autónoma, primera y creadora. La dinámica espiritual y la dinámica marxista representan visiones contradictorias del hombre: ésta final rechaza la forma última de la existencia espiritual, que es la persona, y a sus valores propios que son para Mounier la libertad y el amor, ambos, como puede observarse, elementos naturales y proyectores de la conformación de la comunidad, uno porque crea el marco y el otro porque introduce el vínculo.

Lo que viene a ocurrir, y esto lo presenta el marxismo como un hecho exclusivo, es que éste, en su reacción polémica, no ha podido distinguir *materialismo* y *realismo* y oponer a un espiritualismo desencarnado un realismo espiritual integral del que la filosofía clásica, anterior a su desviación idealista, le ofrecía las líneas maestras; y esto muestra hasta qué punto era estrecha la imagen que se hacía de la realidad del hombre (Mounier, MSP, 1936), en donde parte del análisis era acertado, al tiempo que ventaja e inconveniente se unían hasta hacer truncando su realismo.

Las consecuencias de traducción práctica son muy palpables en lo que al hombre y sociedad se refieren. Temas

Universidad de Huelva 2009

como la vida interior, la libertad, actividad del hombre, realidad íntima del hombre, etc., afectan a la persona profundamente y éstos, a su vez, son violados o proscritos por el marxismo, a fin de cuentas, la desviación marxista está inspirada en un desprecio radical de la persona, en lo que encontramos no un sistema para la organización de la personalización, sino todo lo contrario y sin cambiar en el fondo aquello que pretendía el marxismo respecto del individualismo burgués, una nueva forma de despersonalización, es decir, una desespiritualización progresiva que sustituye a un mundo de libertades vivientes por un mundo de objetos.

En esta posición, donde sólo hay objetos y se silencia al sujeto, la comunidad de personas, si la hay, agoniza frente a un poder supremo —Estado— que ejerce la dirección externa, allí donde la masa es considerada como un instrumento de adiestramiento de la persona y la ideología como un instrumento de conformación para la masa.

Pero, estos colectivismos opresores de la persona a los que Mounier se refiere con carácter de continuidad, son como un eslabón más allá dentro de las formas de colectividad. Él mismo apoya la idea de que es preciso reanimar a los hombres singulares para suscitar colectividades que no sean opresivas. Hay, por tanto,

Universidad de Huelva 2009

colectividades oprimidas y colectivismos opresores, las cuales distan mucho del ideal de la persona y están en las antípodas de la comunidad personalista.

Hay, por ello, un arranque natural en las formas del colectivismo, suscitado por los movimientos más originales de las personas, si bien, «el más grave peligro que amenaza al colectivismo popular es impulsar la exaltación de la masa en el mismo sentido que la pasión totalitaria, con los mismos medios, en lugar de aprehenderla como la promoción moderna de un pueblo ardiente y diverso. Pensando sólo en referencia a una organización inflexible, el hombre estaría constituido entonces en instrumento, reducido a la condición de mero utensilio» (Mounier, QEP, 1947: 244).

De manera general, entiende Mounier (QEP, 1947) que el hombre colectivo del siglo XX nacerá de los medios del siglo XX, entre los que saca al ejemplo la velocidad, radio, prensa, formas de organización, etc. Lo que ocurre en que todos éstos pueden ofrecer una complicidad a la masiva despersonalización. Surge así una nueva relación, mil veces experimentada, entre el individuo y determinadas formas de colectividad.

Precisamente, el colectivismo garantiza al individuo una cierta seguridad; entre otras razones, porque ha fabricado

Universidad de Huelva 2009

para todo, incluso para la vida, unos seguros muy amplios.

2.1. Progreso y colectivismo

Cuando se publica la obra de Mounier *El pequeño miedo del siglo XX* (1949), el autor tiene todavía fresca en su memoria palabras que ha leído recientemente, en las cuales parece que viene a hacer justicia sobre la contemplación de las ideas de progreso, ciencia, técnica o máquina: «"la ciencia pretende ser una mensajera de vida y alegría, pero no sabe traer más que la muerte y la desesperación". Del "titanismo mágico de la alquimia", a la "esclavización al materialismo científico", la vemos querer aparecer como la competidora directa del espíritu del Evangelio» (Mounier, MXX, 1949: 416).

Esta idea, este cierto espíritu apocalíptico, considera Mounier que ha ido ganando terreno, por lo que él mismo estima de conveniencia examinar la idea de progreso para no confundirla con otras supuestas nociones, esgrimidas en los tiempos y, al respecto, de una vigencia cuasi-desmesurada en la última mitad del siglo XX.

Mounier pretende comunicar un número considerable de cuestiones, una de las cuales es la relación entre la historia y su sentido y la idea de progreso, algo que

Universidad de Huelva 2009

estudia con profundidad en su obra *El pequeño miedo del siglo XX* (1949), además de otras cuestiones introducidas en un considerable número de obras suyas. Nos interesa ahora descifrar algo más el argumento que empuja a hablar de progreso como medio y forma que tiende a eximir en el propio hombre de dar una respuesta a la pregunta sobre su compromiso y una responsabilidad; en este sentido, el progreso alimenta una forma de colectivismo donde anida una expresión del individualismo, en referencia a individuos anónimos y distantes. Se progresa, paradójicamente, hacia una forma de despersonalización donde, como consecuencia, es muy difícil el sostenimiento de auténticas comunidades.

La idea de progreso es una idea moderna, pensada con perspectivas históricas modernas (Mounier, MXX, 1949). Esta es la idea que el autor pretende examinar y no ninguno de sus confusos. Así, analiza la cuestión en torno a cuatro ideas fundamentales (Mounier, MXX, 1949: 417):

La primera, que la historia tiene un sentido, es decir, la historia del mundo, ante todo, y después la historia del hombre.

La segunda, que ese movimiento dirigido de la historia va desde un impulso profundo y continuo hacia

Universidad de Huelva 2009

algo mejor, aún en medio de las vicisitudes que complican su continuo curso, y que ese movimiento es un quehacer de liberación del hombre. A pesar de los altibajos, el progreso sigue una secuencia histórica lineal irreversible.

La tercera, que el desarrollo de las ciencias y de las técnicas que caracteriza a la edad moderna occidental y que se extiende hoy por todo el mundo, constituye un momento decisivo de dicha liberación.

La cuarta y última se refiere a que en este ascenso el hombre tiene la misión gloriosa de ser el autor de su propia liberación.

Parcialmente, éstos han sido elementos fundamentales en la conceptualización de la modernidad y su advenimiento tradicional y, también, en la manera en que se ha estudiado la denominada por muchos postmodernidad (v. Lyotard, 1994). La explicación y la descripción dados al progreso, historia y liberación del hombre, y la estrecha relación que los vincula inequívocamente, ha sido uno de los ejes más comunes en el estudio de la modernidad y, tal vez, por el agotamiento, fragmentación, universalización o democratización de los mismos, de la explicación de la postmodernidad.

Universidad de Huelva 2009

Por citar sólo a un reducido número de autores, si bien de importancia primera, que han seguido estas cuestiones de cerca: Toynbee, 1970; Vattimo, 1986; Forment, 1990; Forment *et al.*, 1991; Sanabria, 1991; Touraine, 1993; Gallagher, 1994; Lyotard, 1994; Poupard, 1994; Rodé, 1994; Sayés, 1994. De entre las aportaciones de los mismos podemos extraer una serie de postulados fundamentales que pueden arrojar mayor luz a las tres cuestiones aludidas, antes de pasar, de esta manera, a la vía de profundización de Mounier en relación a los cuatro pilares fundamentales que le sirven de marco para estudiar la idea de progreso (Mounier, MXX, 1949).

Por su parte, Michael P. Gallagher (1994: 268), haciéndose eco de un mar de razones aducidas propone, en su estudio de la modernidad, distintos factores originadores de la corriente modernista donde se sitúan determinados valores adyacentes al progreso, historia y liberación. Aquí aparecen:

a) La filosofía nominalista con su separación de conceptos de realidad;

b) El Renacimiento con su humanismo de una nueva individualidad;

c) La Reforma Protestante con su aceptación de la conciencia individual;

d) El racionalismo y subjetivismo resultante de la

Universidad de Huelva 2009

filosofía de Descartes;

e) La revolución científica con su iluminador criterio empírico de la verdad;

f) Las versiones de libertad de pensamiento de la Ilustración;

g) Las revoluciones políticas con su reacción contra las más viejas formas de autoridad;

h) La revolución industrial con su impacto sobre cómo la gente vive junta en comunidad;

i) La revolución de las comunicaciones que influye en cada persona principalmente a través de las imágenes.

De otro lado, del cúmulo de autores citados más arriba podemos extraer una serie de postulados generales en relación a la idea de progreso, historia y libertad que interesa relacionar ahora:

En el marco de la modernidad se estima una *"absolutidad" del sujeto* (Sayés, 1994), entendiendo que la libertad del hombre no responde a límites; unido a esto se defiende también el principio de la inmanencia, por el cual se concibe al hombre encerrado en los límites de la naturaleza y la sociedad. Es decir, la modernidad supone la reivindicación de la libertad, cuando la historia se concibe como un proceso de liberación en todos los órdenes (libertad y razón son los pilares y dogmas del movimiento

Universidad de Huelva 2009

modernista). Esto hace suponer la condición del hombre como sujeto autocentrado, cada hombre es cosiderado sólo en su individualidad.

Es ahora cuando surge también la idea de un *liberalismo* capaz de hacer de la libertad sin trabas el fundamento y la condición de toda acción y proceso histórico, aun cuando también la única norma a seguir y el valor absoluto que hay que realizar (Poupard, 1994).

Este mismo autor señala que como movimiento de emancipación, el liberalismo tiene una significación positiva y otra negativa: la positiva se muestra en el sentido de una lucha por la libertad política, social y económica; lucha por los derechos del hombre, concretamente, por un Estado de derecho y una sociedad democrática. La negativa, por contra, se muestra como ausencia de deberes. La libertad es considerada como un fin en sí misma y así corre el riesgo de caer en el subjetivismo y la arbitrariedad, en detrimento de la dignidad personal que el liberalismo pretende salvaguardar. La razón de esto es que el hombre suprime toda vinculación con la Trascendencia; el hombre se sitúa en el centro de su propio mundo y rechaza toda norma externa a sí mismo (Poupard, 1994).

También, se instaura una *conciencia histórica*, en el

Universidad de Huelva 2009

sentido de que se piensa que ha llegado la hora, que está maduro el hombre con el advenimiento de la razón, felizmente instalada tras épocas ya pasadas de irracionalidad y oscurantismo. Por eso también surge la creencia en la utopía del progreso, porque la evolución progresiva y positiva es camino y consecuencia de las ventajas de una sociedad guiada por la razón: la humanidad alcanzará la liberación de todas las esclavitudes externas e internas, en todos los órdenes y manifiestos del hombre. Se trata sin duda de un progreso emancipatorio enclavado en una historia que tiene un sentido unitario.

Dentro de estas apreciaciones, J.-F. Lyotard (1993a; 1993b y 1994) define el modernismo como un intento de legitimar la ciencia recurriendo a "metanarrativas", o conceptos filosóficos del progreso de la historia, en las que el héroe del conocimiento lucha por un gran ideal, que puede ser la libertad, la paz universal o la creación de riqueza. Afirma que «en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o cual otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar "moderna" a la

Universidad de Huelva 2009

ciencia que se refiere a ellos para legitimarse» (Lyotard, 1994: 9).

En el estudio de estas narrativas, Lyotard ya percibió que las dos narrativas que de una manera principal actuaron como legitimadoras en la edad moderna, han sido la historia de la *emancipación de la humanidad* y la *historia del espíritu especulativo*. Respecto de la primera narrativa legitimadora, este autor pone un ejemplo: «Se reencuentra el recurso al relato de las libertades cada vez que el Estado toma directamente a su cargo la formación del "pueblo" bajo el nombre de nación y su encaminamiento por la vía del progreso» (Lyotard, 1994: 64). No olvidemos, por ejemplo, que el liberalismo determina la historia de Europa a partir del siglo de las Luces como una gran corriente de emancipación del hombre, como exigencia de su dignidad y su libertad (Poupard, 1994).

Y en cuanto a la segunda, se afirma que el sujeto del saber no es el pueblo, sino el espíritu especulativo, por lo que comienza una metanarrativa legitimadora pero falaz; y esto alcanza tal importancia por cuanto que no existe capacidad científica creadora sin espíritu especulativo. Pero la especulación, que equivale a filosofía, es el discurso sobre la legitimación del saber científico, la legitimación por un lenguaje especulativo del propio sujeto que, una vez que se

Universidad de Huelva 2009

ha desatendido el principio humanista según el cual la humanidad se educa con dignidad y libertad por medio del saber, cae en tensión y se fragmenta porque teóricamente es inconsistente y de él surgen tantos interrogantes que ya los enunciados se convierten en argumentos deslegitimados.

Si volvemos de nuevo a las cuatro ideas sobre las que Mounier ha profundizado, en ellas aclara, después de haber dilucidado la posibilidad de un progreso ilimitado o el sentido de la dirección de la historia, y no tarda en hacerse una pregunta a su juicio clave para no mutilar o tergiversar el significado más humano del progreso: ¿progreso hacia qué?, ¿para quién? (Mounier, MXX, 1949).

La pregunta tiene aquí una base de denuncia, en la que cabe interpretar —siempre a la luz de aquello que aporta la filosofía personalista al significado de progreso, lo cual utiliza Mounier como marco de referencia, en el sentido de que progreso no es una acumulación del tener (bienes, poder, confort), sino una marcha hacia la perfección del ser— como que no todo progreso tiene por qué responder necesariamente al significado de una marcha hacia delante, perfeccionamiento, y que esto suponga un aporte positivo a la historia del hombre.

Por ello, Mounier (MXX, 1949) tiene claro que debe

Universidad de Huelva 2009

hablarse de progreso cuando tiene lugar un progreso *para el hombre*, en los ámbitos de crecimiento del hombre en cuanto al ser, en cuanto a la felicidad y la justicia.

Pero, —culmina Mounier (MXX, 1949: 427)— «un progreso indefinido cuyos frutos no conocieran *todos* los hombres de la historia, sería para incontables generaciones el triunfo de la muerte y de la injusticia; cada iniciativa posterior devuelve allí a la nada a todas las iniciativas anteriores; de todo el pasado sufriente y laborioso de la humanidad no quedan ya en las generaciones sucesivas más que recuerdos en desuso y perecederos; unos hombres se sacrifican allí totalmente a las grandezas del hombre en las que no participarán. Si tal fuese el destino de la humanidad, habría en aquella obra, en el corazón de su marcha, una verdadera y masiva alienación histórica que el progreso desarrollaría automáticamente en vez de absorberla».

Esto vemos que ha venido ocurriendo a lo largo del devenir histórico, en donde han sido constantes la evolución de un progreso aislado y un conocimiento no compartido, que ha creado un número incontable de núcleos sombríos. Autores como Alain Minc (1989 y 1994) no han obstado en considerar a estos núcleos como las zonas grises de un país, ciudad, ciencia o acontecimiento.

Universidad de Huelva 2009

Este ensayista francés afirma (Minc, 1994: 87) que «el "gris" avanza por todas partes, en los territorios, en las sociedades y en las realidades virtuales, por ejemplo el mundo financiero, estableciendo unas distinciones cada vez más tenues entre lo permitido y lo prohibido, entre lo moral y lo inmoral, entre la autoridad legítima y los poderes ilegales, entre lo oficial y lo oficioso. Durante la primera Edad Media, lo confuso y lo incierto reinaban a escala de un "espacio de dos dimensiones", es decir, por la apropiación de la tierra y por un poder todavía tosco. En la segunda Edad Media (tiempo en el que nos hallamos, según la consideración del autor), la confusión resucita con fuerza, pero esta vez en un espacio de "n dimensiones" simbólicas, reales, mitológicas, virtuales...».

Desde entonces ha habido en unos ámbitos una concepción de que el progreso es ilimitado, contemplando un progreso sin finalidad, llevado por el automatismo de la materia o por las variaciones fortuitas de la evolución, y en otros ámbitos, donde no llega el progreso que extienden aquéllos que se sitúan en el primer ámbito, en todo caso, un escenario de experimentación que arroje luz al progreso de los primeros.

Si este progreso ya no tiene más que un sentido exclusivamente material prescindiendo del entorno que se

Universidad de Huelva 2009

refiere al ser, entonces es un progreso hecho para el individuo y éste no representa más que la omisión de la primacía de lo espiritual con lo que pierde pleno sentido el progreso y la dinámica de la historia. El caso contrario ocurre cuando aquello que se denomina progreso tiene lugar en la contemplación de la persona, todo lo cual representa una obra de conjunto y para el conjunto de las personas, algo que nos lleva necesariamente a hablar de comunidad y no simplemente de colectivismo.

El colectivismo vive del progreso. La ciencia garantiza este progreso y la ciencia necesita de la "pregunta". Pero la pregunta misma se dirige a objetos, y en los casos en que va dirigida al hombre, nunca pretende llegar a él como hombre, sino a sí mismo como "objeto". Se genera, pues, una pregunta sobre el alcance que se intuye en la afirmación precedente: si contamos únicamente con el objeto y se prescinde del sujeto, ¿es posible establecer un vínculo de connivencia entre la respuesta que hay que dar a la pregunta y la responsabilidad que es propia de la categorización personal?

Abierta está, en este sentido, la polémica hoy (Gibbons *et al.*, 1997) en torno a la nueva producción del conocimiento y la dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas, con la fuerte y extremada

Universidad de Huelva 2009

discusión sobre la reelaboración de los paradigmas, la transdisciplinariedad, heterogeneidad, responsabilidad y reflexividad social, comunicación entre ciencia y sociedad, fragmentación del conocimiento, naturaleza cambiante de la transferencia de tecnología, globalización, etc., todo lo cual afecta de una manera muy directa a la sociedad, sus colectividades, permeabilizando las relaciones entre conocimiento y colectividad.

Es de esta manera como afirma Gibbons *et al.* (1997: 13) que «hay suficientes pruebas empíricas que indican que está empezando a surgir un conjunto característico de prácticas cognitivas y sociales y que tales prácticas son diferentes a las que gobiernan el modo 1 [cuyo ideal es la física empírica y matemática newtoniana]».

El modo 2, de esta forma, contrasta con el modo 1 en que funciona dentro de un contexto de aplicación en el que los problemas no se hallan encuadrados dentro de una estructura disciplinar, sino que es transdisciplinar; se lleva a cabo en formas no jerárquicas, organizadas de forma heterogénea que son esencialmente transitorias; aquí en el modo 2, la producción del conocimiento adquiere cada vez una mayor responsabilidad social; el modo 2, en definitiva, es una respuesta a las necesidades tanto de la ciencia como de la sociedad y parece irreversible (Gibbons *et al.*, 1997).

Universidad de Huelva 2009

Al final, lo que parece haber en esta relación es una nueva, continua y pretendida ansia del hombre de someter la naturaleza, naturaleza general que incluya la diversidad social y el amplio complejo humano, si bien, la vocación central del hombre no es la dominación de las fuerzas de la naturaleza; o, si se prefiere de otro modo, en una fórmula más amplia (Mounier, MSP, 1936: 594): «*la dominación de las fuerzas de la naturaleza no es ni el medio infalible ni el medio principal para el hombre de realizar, ni aun de descubrir, su vocación*».

En términos socio-políticos, en relación a las formas de organización de la colectividad propugnadas por las distintas ideologías, es necesario reconocer con Mounier (MSP, 1936) que el error del marxismo y del fascismo cuando se refiere a este tema es el de creer que la nación, o el Estado, o la Humanidad, todos amparados en un idealismo o materialismo en donde no se rechaza el progreso, pueden y deben asumir, en su desarrollo colectivo, lo que puede y debe únicamente asumir cada persona humana en su desarrollo personal.

Universidad de Huelva 2009

2.2. Individuo y traición del sentido comunitario de la vocación

Considerando al individuo, pues, no puede inferirse a la comunidad, y ésta evidentemente y en todo caso no en el sentido personalista. La armonización entre individuo y comunidad es imposible, al menos si el hombre no acepta su vocación personal, lo que en este caso ya nos permitiría admitir al nosotros y por tanto a la comunidad.

Por la mera aceptación de la tendencia, o tal vez tentación, más individualista, tenemos que alrededor del hombre intuimos se conforma el grupo cuya prevalencia común parece estar en el nosotros. Sin embargo, lo que domina es el mundo del "se". Así lo denomina Mounier (MSP, 1936), de cuya descalificación del entorno de la referencia que se le opone, saca unas consecuencias. Estos efectos se convierten en desenlaces de gravedad porque acentúan el establecimiento de escenarios de aislamiento, reivindicación, exigencias partidistas o individuales imposibles de extender a otros, liberalismo a ultranza, opacidad desmedida en la conducta del hombre. En definitiva, un mundo de individuos cerrados sobre sí mismos cuyas exigencias y reivindicaciones atentan los derechos más básicos de la mayoría. ¿Es posible admitir así su legitimidad? ¿Es posible, así, discutir si quiera su

Universidad de Huelva 2009

legitimidad?

En la descripción que Mounier (MSP, 1936: 618-619) hace del mundo del "se", se dan encuentro muchas de estas carencias o actitudes deficitarias que el individuo ostenta. El mundo del "se" no tiene contorno, carece de voluntad común. El mundo del "se" es el mundo del dejar-ir y de la indiferencia. Contrasta con todo esto lo que el autor denomina el mundo del "nos-otros", en donde se dan unas referencias, unas costumbres, unos entusiasmos definidos; posee este mundo, además, unas fronteras y se yergue en ellas con vigor.

El mundo del "nos-otros" se templa por una abnegación consentida y a menudo heroica a la causa común: ya no son, por ello, causas individuales las que se ponen encima de la mesa de negociación y que se discuten con altivez y exigencia autocrática, éstas que no se plantean más que por individuos que flotan sin densidad en una, en todo caso, "comunidad de superficie", aquí se corre el riesgo de apartarse de sí mismo, sin presencia y sin relación verdadera.

En tal mundo, las sociedades no son más que "individuos agigantados" (Mounier, MSP, 1936: 572). Nótese que Mounier identifica individuo con sociedad, es decir, la sociedad no sería más que la suma que no altera el producto

Universidad de Huelva 2009

de individuos, y éstos no alcanzan más estatus que el de un "individuo agigantado" cuyo escenario no es más que aquel que él mismo consensua para justificar y perpetuar la tranquilidad, el bienvivir y la dicha, sin importarle, más aún sin pensarlo siquiera, el efecto en cadena que esto puede conllevar y, sobre todo ausente, si este efecto destruirá, en el sentido más general del término, más que construirá. Pero, aquí también como en el progreso, tanto la construcción como la destrucción dependerán del sustrato y del valor personal al que se orienten o, por el contrario, de los mecanismos de despersonalización en los que ambas acciones se anquilosan.

Estos individuos están, por ende, replegados sobre sí mismos, encerrando al individuo en un nuevo egoísmo y consolidándole en su suficiencia. Es, en definitiva, una individualidad abstracta, sin vocación personal ni, como venida en consiguiente, comunitaria. Se trata de un individualismo "responsable" de la sociedad anónima de las fuerzas impersonales, y éste no es precisamente el camino de construcción de una civilización personalista y comunitaria que está en el centro de gravedad de la vocación y aspiraciones de la persona.

Es así que la dificultad, o mejor dicho, la imposibilidad del brote de la vida personal en una sociedad llena de

Universidad de Huelva 2009

hombres, hace que sea irrealizable ninguna comunidad, debido a que al no manifestarse las personas proyectando e introyectando (Mounier, TCA, 1946) su vida personal, tampoco es posible la existencia del prójimo, lo único que brota en ese mundo del "se" e impersonal son "semejantes" que no se miran. «Cada uno —afirma Mounier (MSP, 1936: 618)— vive en sí mismo, en una soledad que se ignora incluso como soledad e ignora la presencia del otro: a lo más, llama "sus amigos" a algunos dobles de sí mismos, con los que puede satisfacerse y tranquilizarse».

Uno de los peligros que se suman a la edificación y evolución de las civilizaciones, en sentido general, y de los pueblos, en un sentido más inmediato al hombre, es el de las actitudes de cerrazón humana —que se vincula y asemeja a esas figuras del aislamiento y del anonimato más impersonal descritas—, que son al mismo tiempo catapultas para el establecimiento de sociedades cerradas (Mounier, GEN, 1954), bien porque esas sociedades o grupos están en edificación, bien porque están en una situación de persecución.

En este ámbito de ideas Mounier (GEN, 1954) resulta rotundo: la misión de los espirituales en los tiempos modernos es una total presencia *extra muros*, no son aceptables los guetos de ninguna clase, bajo pretextos materialistas unos (sociedades, fundaciones, asociaciones,

Universidad de Huelva 2009

grupos, que pretenden alcanzar un mayor nivel de bienestar, o más derechos, o sencillamente, más dinero, aislándose al tiempo que uniéndose); bajo pretextos espiritualistas otros, en el sentido de justificar el mantenimiento de una separación del resto, porque ellos yerran y "nosotros" estamos en la verdad. Este "grupo", cuando sostiene esta actitud vital, esta conducta más práctica que teórica, manifiesta su deseo de pureza y de no mezclarse con aquellos otros individuos que pueden perturbar un estilo de vida, una tranquilidad en lo que los componentes del primero tienen y en lo que son.

En este mismo orden de cosas, vive Mounier una esperanza al tiempo que un optimismo conmovedor, al descubrir en una de las posibles manifestaciones del hombre, que a pesar de que tanto el "espíritu" de masa, como el "espíritu" separatista del cantonalismo tienen sus perversidades, y de que quizás estemos atravesando provisionalmente la era de las masas, a continuación de la era de los concejos, de las provincias y de los gremios, «ya se vislumbra, a través de esta pulsación del ritmo humano, un periodo ulterior que habrá de restaurar la articulación de las sociedades orgánicas sin retornar hasta escalas sociales sobrepasadas por la rapidez de los desplazamientos» (Mounier, TCA, 1946: 517).

Universidad de Huelva 2009

La confianza de Mounier viene puesta en la captación del destino central del hombre, el cual no es —según entiende el autor (Mounier, QEP; PER, 1947)— dominar la naturaleza ni saborear su propia vida, sino realizar progresivamente la comunicación de las conciencias y la comprensión universal. Por ello, desde el principio, Mounier asocia indisolublemente los términos "personalismo" y "comunitario". La relación "individuo" - "comunidad", se hace invenciblemente innecesaria y, en su profundidad, inexorablemente imposible.

Lo que viene a decir Mounier es que por no seguir la fórmula de la relación viva "yo-entre-los-demás, yo hacia los otros y los otros hacia mí", nada nos tiene que apartar de la idea de que el hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser feroces conceptualizaciones que enajenan a la persona. Es más, «la persona no es más que amargura sin las comunidades que la realizan» (Mounier, GEN, 1954: 852); es, en ello y por ello, sólo individuo, donde, además, se muestra el camino más corto para todas las restantes formas de degradación de la persona, de despersonalización del hombre.

En tal situación plantea Mounier en su *Manifiesto al*

Universidad de Huelva 2009

servicio del personalismo (1936), no sólo la relación imposible entre individuo y comunidad, ese individuo que tiene como móvil principal unos sentimientos de reivindicación y de propiedad, en donde se complace en su seguridad, desconfía del extraño, niega al otro, sino que, de manera muy necesaria plantea los dos caminos que se abren, efectivamente, al salir del individualismo a la obra de nuestra personalización.

Uno conduce a la apoteosis de la "personalidad", a unos valores que van de abajo a arriba, de la agresividad a la tensión heroica. El héroe es su culminación suprema, en lo que podrían distinguirse varias ramificaciones como las estoicas, nietzscheanas, fascistas.

«El otro —afirma Mounier (MSP, 1936: 615)— conduce a los abismos de la persona auténtica, que no se encuentra más que dándose, y nos introduce en los misterios del ser. El santo está al final de esta vía, como el héroe está al final de la primera. Integra también el heroísmo y la violencia espiritual, pero transfigurados: digamos que es la vía de quien valora, ante todo, a un hombre por su sentido de las presencias reales, por su capacidad de recepción y de donación. Nos encontramos en el corazón de la paradoja de la persona».

Universidad de Huelva 2009

Encontramos, pues, la comunión inserta en el corazón mismo de la persona, integrando su misma existencia. En lo contrario, la conciencia aislada equivale a la afirmación ciega, rígida y maciza. Mounier (TCA, 1946) habla, en la mitigación y superación de este mal destructor de la persona, de que el otro es el interrogante que me alza sobre la ruta y el recorte de la ironía solutífera; lo inaudito que se adelanta frente a ese amortiguamiento para hacer oír su reproche o su interpelación, y para despertar con sus amenazas o sus promesas mis facultades adormecidas.

Este planteamiento no equivale a decir que la vida comunitaria, la vida entre personas, es el "paraíso sobre la tierra", en donde el vínculo entre hombres no es sino fruto de bienestar y progreso. Las miserias y su historia escriben en sentido opuesto. Es el otro, también, la espontaneidad y la imprevisibilidad personificadas, quien solicita sin aguardar pacientemente, promete y no cumple, amenaza no se sabe dónde, ataca cuando ya no se le esperaba, resiste cuando ya descontaba su consentimiento, invierte nuestros planes, lesiona nuestro amor propio y nos mantiene sin darnos descanso suspendidos en la incertidumbre. «No es sorprendente que muchos rehusen esta invitación a la humanidad que, aunque bajo la dirección del amor, se asemeja tanto, sin embargo, a un combate» (Mounier, TCA, 1946: 490).

Universidad de Huelva 2009

Este es un proceso de plena conciencia, porque si bien hay una comunidad natural, sólo es comunidad personalista por nuestros esfuerzos y nuestros combates. Esfuerzo y proceso que comienzan por la afirmación del sentido del otro, no sólo en su existencia más elemental, sino en el respeto que le debemos.

Y, en ello, respetamos en el otro lo que respetamos en nosotros mismos, por lo que el respeto al otro es proporcional al valor que se atribuye al misterio del hombre y a su cualidad intrínseca de misterio: el sentido del otro es inseparable del sentido de la interioridad. El otro es mi semejante, es decir, mi otro yo-mismo.

El argumento difiere por completo cuando tenemos las variables radicalmente opuestas. La razón que explica en gran medida la vida del individuo y sus constantes relativas al anonimato, desconocimiento y hasta desprecio del otro —elementos contrarios a la conformación de una comunidad personalista—, entronca con la anulación o pérdida de convicción, cuando no de valoración, del misterio del hombre y de esa misma cualidad intrínseca de misterio de interioridad ya aludida.

Todo lo cual hace indicar que la persona no se opone

Universidad de Huelva 2009

al *nosotros*, que lo fundamenta y nutre, sino al *se* irresponsable y tiránico (Mounier, QEP, 1947). Esto es posible porque no solamente no se define por la incomunicabilidad, hablar de personas nos remite a todo lo contrario, sino que de todas las realidades del universo ella es la única propiamente comunicable, la que es hacia el otro e incluso en el otro, hacia el mundo y en el mundo antes de ser en sí.

Las palabras de Mounier alcanzan, así, innegable grado de convicción por la importancia que le confiere al otro en relación a su propio yo. A un tiempo, este pensamiento resulta paradógico, pues es tan fundamental la generosidad, la entrega, la donación de mi persona que, en definitiva, para "ser" dependo de ese gesto, de ese acto primero.

Por ello, y son muy conocidas estas palabras de Mounier (MSP, 1936: 620):

«Se comprueba definitivamente *la imposibilidad de fundar la comunidad esquivando a la persona, aunque fuere sobre pretendidos valores humanos, deshumanizados porque están despersonalizados*. Reservamos, 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*».

Universidad de Huelva 2009

2.3. Civilización personalista, principio de una civilización comunitaria

En este marco de entendimiento, la idea de comunidad en Mounier es algo más que una palabra importante que forme parte del abigarrado vocabulario personalista. Previamente, cuando el autor pronuncia la palabra "persona", en lugar de aislar a la misma, la introduce de golpe en una filosofía de la naturaleza y de la colectividad (Mounier, QEP, 1947), esta última en el sentido que prescribe su teoría del amor y del vínculo que produce en el "nosotros" la adopción de los valores personales.

Pero a la comunidad no se llega de una manera plácida, la propia evolución biológica y el movimiento de la historia siguen dos direcciones convergentes que no se oponen más que dialécticamente, en una sucesión indefinida de crisis.

La una tiende a la formación de personas autónomas. La vida personal es la más alta flor de la vida, pero trasciende ya la vida y prima todas las formas de impulso o de sueño vital, más o menos impersonalizados, que la amenazan perfectamente. Estamos cerca del individualismo liberal y burgués.

Universidad de Huelva 2009

La otra tiende a la universalización progresiva de los grupos humanos en comunidades cada vez más vastas que puedan llegar a preparar la comunidad total de los hombres; ella tiende al mismo tiempo a la expansión progresiva de las personas en un mundo cada vez más dominado, que puede llegar a preparar en el límite la organización universal de las cosas. Estamos cerca del colectivismo de tradición marxista.

Son, en suma, dos movimientos, de interiorización y de expansión, que representan las dos pulsiones indisociables de la vida personal. Lo que ocurre es que toda exclusiva de uno u otro, como ya se ha descrito, introduce un desequilibrio profundo en el sosiego de los individuos y de las colectividades; y como el hombre está hecho para ser superado, ambas acaban siendo dos alienaciones en las que el hombre roza perpetuamente su pérdida (Mounier, QEP, 1947).

Hemos entrado ya en un cierto "convencimiento de la persona", en donde se acepta a la persona pero no se actúa en consecuencia con la misma. Es posible que sea ésta una de las dificultades que encuentran los partidarios del "personalismo metafísico" —ya aludido— cuando justifican la filosofía personalista mouneriana como "ética" y no ontológica: queda patente que incluso en esta zona teórica de la afirmación personal, para Mounier no se llega a ser

Universidad de Huelva 2009

"auténtica" persona más que en la adhesión a unos valores personales y la confirmación de los mismos en aquello que me lleva a ser persona en plenitud: fuerza nerviosa de creación y dominio, pero en el seno de una comunión humana en la que toda creación es una irradiación y todo dominio un servicio; es una libertad de iniciativa, un ofrecimiento de uno mismo; un movimiento cruzado de interiorización y donación.

Por todo ello, la persona no se halla a sí misma más que perdiéndose, nadie posee sino aquello que ama, en lo que aparece la verdad que nos salvará (Mounier, RPC, 1935: 188): «sólo se posee lo que se da». Hé ahí la paradoja, cuando me doy, me niego a mí mismo para afirmar al otro, hallo mi persona, me hallo en plenitud.

Apuntemos finalmente la importancia de esta idea, porque representa, a nuestro juicio, una de las claves menos entendidas del pensamiento mouneriano. Por un lado tenemos a la persona y la aceptación expresa de la misma, en todo su valor. Pero es el propio Mounier (TCA, 1946) el que coloca el listón alto, en caso contrario su pensamiento podría pasar por una filosofía humanista sin más (nótese que para autores como Urdanoz, 1985 o Gómez Pérez, 1986, el pensamiento mouneriano es catalogado como humanista sin más, o, al mismo Mounier, como escritor religioso

Universidad de Huelva 2009

interesado en separar lo cristiano de cualquier adherencia "reaccionaria", razón por la cual construye el personalismo; éste es uno de los síntomas de la controversia que se genera en torno al pensamiento de Mounier y también, por qué no decirlo, en torno a su persona).

La filosofía de Mounier, su pensamiento, podría tener un valor incalculable para algunos, aunque sólo eso, lo que no es decir poco, pero nada más allá. Para éstos, que adundan allende los tiempos, Mounier (TCA, 1946: 491) tiene una respuesta superando lo admisible de la idea originaria: «una vida altamente personal exige a la vez más dones y más oportunidades sociales que lo que reclama la mera apertura al otro. Esta última puede encontrarse hasta en las naturalezas más toscas y en los ambientes más desheredados».

La vida altamente personal exige una diferencia en el nivel de grado en sus valores más intrínsecos y una conciencia suficiente en lo que se refiere a nuestro comportamiento, en su capacidad y en lo que finalmente hacemos. Somos completamente responsables, aun por ignorancia, de toda actitud social negativa (Mounier, TCA, 1946).

Muy pronto, y porque pretende evitar cualquier rodeo,

Universidad de Huelva 2009

Mounier pone el dedo en la llaga al proponer la unidad inexorable entre comunidad y amor. He aquí, en esta última, la verdadera clave para que el hombre forme verdadera comunidad de personas.

Es repetida en Mounier la cuestión de que sólo se posee lo que se da. De esta verdad de nuestra naturaleza el autor ha podido hacer una metafísica de la persona, que es, al mismo tiempo, «la metafísica no contradictoria del colectivismo al que aspira nuestro tiempo y al que debemos ayudar y rectificar con todas nuestras fuerzas indicándole su dirección humana: entonces significa que el amor diversifica cuanto une, que sólo por el amor el mundo adquiere algún color» (Mounier, RPC, 1935: 191).

Esta es la razón por lo que no cabe hablar todavía o en sentido finalista de comunidad en relación a cualquier forma de colectivismo.

Para Mounier, y es testigo la propia historia, las masas, a veces, se hayan poseídas por una violenta necesidad de autoafirmación y se transforman en lo que ha llamado *"las sociedades en nosotros"* (Mounier, MSP, 1936).

Son "sociedades en nosotros" un "público", una sociedad fascista, una clase militante, un partido viviente, un

Universidad de Huelva 2009

"bloque" o un "frente" de batalla. Aquí tenemos el primer grado de comunidad, en el sentido de que se ha dado el primer paso en lo que significa al alejamiento del mundo del "se" hacia el mundo del "nos-otros", en donde hay unas referencias, unas costumbres, unos entusiasmos compartidos, una voluntad común, una causa común. Pero este "nosotros" violentamente afirmado u organizado no es, para cada uno de los miembros que lo profesa —afirma Mounier (MSP, 1936: 619)— «un compromiso de su libertad responsable», con lo que demasiado frecuentemente se constituye, si no se está en guardia, contra la persona.

Hay, además, otras formas de "sociedades en nosotros", tal vez más flexibles, más vivas, pero que en definitiva no llegan a ser más que comunidad de superficie, no dotan de formato personal a los reponsables, sin capacidad de universalidad y de expansión, etc. Algunos ejemplos los coloca Mounier (MSP, 1936) en las sociedades vitales, la sociedad razonable, una sociedad de inteligencias, las sociedades jurídicas contractuales, y todas las que el hombre pudiera imaginar y ser capaz de organizar sobre pretendidos valores más o menos humanos, deshumanizados porque están despersonalizados.

Para Mounier (RPC, 1935: 203), la comunidad, entendida como una integración de personas —notemos que

Universidad de Huelva 2009

ros individuos— en la entera salvaguardia de la
ón de cada una, es una realidad, y por tanto un valor,
de una aproximación, tan fundamental como la
a. Es decir, es una realidad y existe, querámoslo o no,
os por supuesta a la persona. La existencia de una
a a la otra y viceversa.

Al mismo tiempo que a la realidad, Mounier
na a la utopía, lo que parece son una contradicción si
nprobamos que el horizonte real que representa la
idad, sólo es posible desde que se cae en la cuenta de
la persona la que en su fidelidad y combate diario
hacer posible la comunidad, y de que esta última,
e pide abnegación y sacrificio a sus miembros,
ina todos sus actos a la eclosión y realización de las
as.

Por ello, aclara aun en su vertiente más ideal, que se
e una comunidad en la que «cada persona se realizaría
otalidad de una vocación continuamente fecunda, y la
ión del conjunto sería una resultante viva de estos
particulares. El lugar de cada uno sería, en ella,
tuible, al mismo tiempo que armonioso con el todo.
r sería su vínculo primero, y no cualquier mecanismo
eco. Cada persona encontraría allí, en los valores
es, transcendentes al lugar y al tiempo particular de

Universidad de Huelva 2009

cada uno, el vínculo que los realizaría a todos» (Mounier, MSP, 1936: 621).

Hay que observar, llegados a este punto, que la idea de comunidad que expresa Mounier no es algo que supera a la persona en su valor intrínseco. Esto sería tan falso como admitir a la persona elevada el rango de lo absoluto y a la que haya que subordinarle la comunidad. Por ello, no existe una persona aislada, ni tampoco la comunidad en sí.

Aquí afirma Mounier (MSP, 1936), por ende, que la comunidad no puede confundirse ni con lo social (objetivado, exteriorizado, no es ya un valor humano y espiritual), ni con lo público (corrompido si se opone a lo privado, encierra al hombre en unos egoísmos estancos), ni con la humanidad (que no es más que una abstracción impensable). De plano cambiamos cuando comienzo a interesarme en la presencia real de los hombres, a reconocer esta presencia frente a mí, a aprehender la persona que ella me revela, el *tú* que ella me propone, a ver en ella, no una "tercera persona", un no importa qué, una cosa viva y extraña, sino uno otro yo mismo, entonces he realizado el primer acto de la comunidad, sin la cual ninguna institución tendrá validez (Mounier, MSP, 1936).

Una de las claves para entender este sentido de

Universidad de Huelva 2009

comunidad se plantea con el "sentido del otro". Esta idea no es, ni mucho menos, patrimonio de Mounier, formando parte del pensamiento más clásico de los personalistas y humanistas en general. Sin embargo, tenemos que en Mounier adquiere un papel fundamental este *otro*, considerado un *yo mismo*, debido a que si me abandono en él, si cada uno realiza el más personal de todos los actos, es decir, sacrificio y abnegación, entonces nace un *nosotros orgánico* como realidad espiritual consecutiva al yo. Más precisamente: el nosotros se sigue del yo, no puede precederlo (Mounier, RPC, 1935).

Hay, sin duda, una precisión o matización que el propio Mounier (TCA, 1946) hace del tema del "otro como yo mismo", con el fin de elucidar todavía más lo que este sólo en apariencia juego de palabras significa para la realidad personal. Realmente, el sentido de los demás sólo comienza, no con la aceptación de otro yo-mismo, «sino con la de otro ser diferente de mí mismo. Dicho sentimiento es el acto de una persona constituida, de acuerdo con nuestra condición, en una multiplicidad generosa; y este acto es tan fundamental para ella como la conciencia de sí» (Mounier, TC, 1946: 535).

De esta forma, comunidad es, una experiencia real centrada en la persona, cuyo vínculo primero es el amor

Universidad de Huelva 2009

(Moreno Villa, 1995). Se concibe, así, a la persona como el principio y el fin de la comunidad, y no a la inversa. Esta comunidad personalista, por el vínculo de responsabilidad que establece entre ella misma y la persona, al contrario por todo grupo conformado por meros individuos, tiene como comunidad personalizadora, la misión de que el otro no fracase en su realización personal.

La pregunta puede quedar referida, tal vez, en el sentido de qué es lo que tenemos primero, la comunidad u otras formas de organización social. Desde Mounier queda claro. Como la comunidad personalista no es una primera forma de organización social, sino que cuando hablamos, y más que ello, actuamos como personas, se sigue la comunidad, ésta sella la base, la almáciga de donde se diversifican el resto de las agrupaciones o formas de organización social. Si no hay persona y comunidad, es imposible que haya agrupación comunitaria alguna.

En este caso, la única fórmula está en admitir que haya personas que partiendo del ámbito social, donde puede que no haya más que semejantes que no se miran, edifique una comunidad en donde se acerque al hombre a sí mismo, lo exalte, lo transfigure, en donde el amor apunte por encima del individuo a la Persona que lo llama, por encima de las consonancias casuales, o de las diferencias superficiales que

Universidad de Huelva 2009

pueden seducir, pero que no retienen. «El amigo —termina Mounier (RPC, 1935: 223)— no pide al amigo que lo refleje, ni que lo consuele, ni que lo distraiga, sino que sea él mismo incomparablemente y que provoque un amor incomparable».

El "otro yo mismo" y el "amor" alcanzan desde ese momento para el Mounier que atraviesa los años y que deja ver su pensamiento a lo largo de todas sus obras, un elocuente significado en el conjunto de la civilización personalista perseguida, la que, además, es la piedra angular y principio de la civilización comunitaria.

Esta civilización personalista y comunitaria se sitúa en las coordenadas de una revolución en el mismo orden en relación a la consecución de la persona y la comunidad. Esta revolución, de la que Mounier (RPC, 1935: 213-240) da abundantes detalles, se refiere a la ruptura que se suscita en relación a los individualismos y, en todo caso, colectivismos anuladores de la persona, y a la reconstrucción verdaderamente personalista y comunitaria.

Señala Mounier (RPC, 1935: 213) que éste es un segundo Renacimiento, tan profundo como el primero y que, tal vez, se anuncia incluso como de más vasto alcance. Advierte el autor que el individualismo no está, a pesar de la

Universidad de Huelva 2009

incipiente incidencia de algunos "movimientos", en su último estremecimiento, y que hay que plantear una lucha: contra este individualismo, es decir, contra el régimen del anonimato, de la irresponsabilidad y de la dispersión, del egoísmo y de la guerra. Supone, por tanto, la búsqueda de un estatuto armonizado de la persona y de la comunidad, hé ahí las líneas de fuerza de la reconstrucción personalista mouneriana.

La civilización personalista es, por tanto, una civilización cuyas estructuras y cuyo espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen, en lo que la iniciativa vital de volver a hacer el Renacimiento requiere, siendo completo, hacerlo doblemente, es decir, personalista y comunitario.

Téngase en cuenta que esto lo escribe Mounier (RPC, 1935) en un período de entre guerras, antes, desde luego, de que aconteciera el grave y macro conflicto bélico mundial segundo del siglo XX, y en un momento en el que se suscitan una serie de despertares y advenimientos más o menos espiritualistas, colectivistas, individualistas o materialistas, que vienen cargados de luces y sombras y que son, para unos, fuente de ruptura, aniquilamiento y muerte, personal y social, y para otros, la consagración de regímenes que traen la superación de viejos problemas, conducidos aquéllos por

Universidad de Huelva 2009

líderes en los que el pueblo ha puesto su fe.

En este contexto, donde ya algunos se han hecho dueños de determinadas situaciones, Mounier (RPC, 1935: 214) tiene claro que el «primer Renacimiento malogró al renacimiento personalista y desatendió al renacimiento comunitario. Contra el individualismo hemos de reemprender al primero, pero sólo lo conseguiremos con el auxilio del segundo. Afanémonos en no malograrlo a nuestra vez: de lo contrario, vendrán pronto los legistas y los burgueses del colectivismo, semejantes a los legistas y a los burgueses del individualismo, parásitos como ellos de una gran causa, nefastos como ellos; y hay alguna probabilidad de que, por el ritmo a que van hoy los acontecimientos y las propagandas, su trabajo se prolongue durante siglos».

Sería difícil concluir si Mounier tuvo totalmente razón con su planteamiento, probablemente sí en gran medida a tenor de las afirmaciones de autores como Hill (1968) o Llorca (1984). Éste es el motivo por el que hay que, en busca de la civilización personalista y comunitaria, volver a hacer el Renacimiento, tarea que, por lo que se desprende de su pensamiento, nunca acabará porque no es realizable absolutamente.

Universidad de Huelva 2009

3. Persona y comunidad

Como ya hemos tenido la oportunidad de recoger, cosa que Mounier pretende maximizar continuamente para evitar la posible duda, o tal vez desautorización partidista de su pensamiento, ambos, persona y comunidad, forman un equilibrio categorial en sus significados respectivamente, de tal manera que lo que la persona es y hace tiene sentido por y para la comunidad de personas, en cuanto que esta última conforma una unión y recogimiento de vocaciones personales que propina un incesante enriquecimiento —una superabundancia, la denomina Mounier (MSP, 1936)— del ser de cada persona. La permanencia, y antes diríamos la existencia, de una, implica respectivamente la de la otra.

Hemos leído en ocasiones que la comunidad es anterior a la persona, en el sentido de que el *nosotros* es anterior al *yo* (Mounier, QEP, 1947), cosa que no es fácil de determinar, ni en el fondo siquiera tan fundamental. No queremos retirar la consideración que tiene la cuestión, pero creemos que tienen tal importancia ambos por separado y que, al mismo tiempo, uno además suscita e implica al otro, que por evitar una discusión que puede banalizarse y debido a que siempre es, no solamente justo sino necesario esencializar la controversia, consideramos un tópico aclarado en el conjunto de la obra de Mounier.

Universidad de Huelva 2009

Es más, pensamos que lo que hace el autor es enfatizar con sus palabras la importancia de la comunidad personalista y las personas que la forman, de tal manera que los juicios sobre los mismos se agudicen o radicalicen, ante el entendimiento de que lo que no manifiesta ninguna duda es la piedra que Mounier propone como civilización personalista y comunitaria. Todo lo demás puede que no lleguen a ser más que propuestas que van en direcciones contrarias o, tal vez, charlatanería o equívoco (Mounier, QEP, 1947: 249).

Solicitar un ejemplo del propio Mounier es del todo conveniente para ilustrar, si bien parcialmente, esta cuestión. Es claro, por las palabras que provienen del autor, que colectividad no es sinónimo de comunidad, y así, tampoco el hombre es persona si no lleva una vida personal (evitemos en este momento la discusión sobre el personalismo ético y el personalismo metafísico), en ese momento tomamos en consideración al hombre despersonalizado, en cuyo ser está detenida la vida del espíritu y la vida social (Mounier, PER, 1949).

Afirmado esto, Mounier (QEP, 1947) sí admite que la colectivización sea una conquista espiritual, lo que la sitúa en el camino que recorre la persona hasta la conformación de

Universidad de Huelva 2009

la maduración comunitaria, si bien sólo hasta el momento en que la iniciativa colectiva desaparece en los mecanismos, y el espíritu fuerte en el espíritu conforme. Estamos en el marco argumental que se recorre entre el movimiento de personalización y una tendencia permanente a la despersonalización.

Persona y comunidad no se explican más que por un movimiento *hacia* y *con* el otro, *hacia* y *sobre* el mundo material, *hacia* un *por encima* y un *más allá* de lo adquirido, relativo, pues, a esa persona que da origen a estos movimientos y que tan fundamentalmente es recogimiento e interioridad, al tiempo que apertura por vocación: en la vida personal, recogimiento para centrarse y unificarse y apertura y donación, van al unísono.

Por ello, continuando la ejemplificiación anterior, afirma Mounier (QEP, 1947: 232) que «el trabajo, el afán político y la vida pública son un dichoso correctivo a las amenazas de reclusión subjetiva y de aislamiento egocéntrico, pero se convierten, a su vez, en instrumentos de deshumanización cuando pretenden relegar y quitar consideración al recogimiento, al silencio, a la inquietud metafísica, la elaboración espiritual, la protesta de la conciencia y la perpetua interiorización del orden establecido», aspectos todos los cuales señalan en el hombre

Universidad de Huelva 2009

el camino de la vida personal y el necesario brote natural de la realidad comunitaria.

De hecho, en este camino hay que advertir la extremada prudencia de la vida comunitaria en su brote natural, porque en las sanas intenciones colectivistas puede ir el germen de la totalización del hombre, en lo que hay que recordar que un mundo de personas no se totaliza (Mounier, PER, 1949), debido precisamente a que en la comunidad personalista, formada por sujetos espirituales, cada uno de éstos tiene su fin en sí mismo al propio tiempo que en el todo.

Por ello, hay que hacer memoria, por la incesante reiteración de Mounier, que la persona no está aislada, y que no sólo la comunión y todos los ejercicios de donación le acreditan ante sí misma y los demás, sino que el propio esfuerzo de invocación de la libertad y de vocación hacia la verdad son esfuerzos colectivos, y por personales se alcanzan mejor en la comunidad.

3.1. Comunión y comunidad

Ya hemos comentado en otro lugar la profundidad de la categoría de la comunión o apertura al otro que define aquello que caracteriza a la persona: ésta, ha considerado

Universidad de Huelva 2009

Mounier (MSP, 1936), no se caracteriza por sus actos originales, es decir, por aquello que la diferencia de las demás en afirmación solitaria, sino por el carácter relacional. La persona es el único ser comunicable por naturaleza.

La persona anuncia la presencia de la comunicación, que es una forma de comunión, en lo que ésta última también es una forma de comunicación, y es tan importante este carácter de la persona en movimiento que la hace liberar y confirmar en el amor (Mounier, PER, 1949). Sabemos, además, que ésta es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable.

Esta presencia de la comunicación, es anunciada por la persona por propia definición existencial, lo que permite entender que la conciencia del hombre, aquello que es el corazón de nuestros corazones, es aquello que mantiene en pie la unión y permite el diálogo entre las personas. La conciencia es, así, el órgano condicionante de la comunidad, y la que hace, además, por un sentido de la trascendencia, saber al hombre de la existencia del otro en todo su último y gran valor con una certeza que no pueden alterar el biologismo ni el sociologismo.

Sólo en segundo lugar, como consecuencia de su fuerza condicionante de la comunidad, deviene la conciencia

Universidad de Huelva 2009

como regulador moral, es decir, esa voz baja, casi inaudible pero incontenible, que pide adhesión en el amor, porque ella misma, además de un "órgano" de sentido, es amor perceptible, impulso a la relación y donación sin reservas.

Con el concepto de comunidad se suscita una nueva categoría de la persona, la relación "tú-yo". En esto, sólo es posible acercarse a la esencia de la persona cuando el yo mira al tú. La persona está esencialmente referida a la persona, y la realización de su riqueza esencial, su hacerse personalidad, sólo se verifica en el encuentro con el otro.

Por ello, cuando se afirma de la persona que es presencia, encuentro, relación, comunión, estamos estableciendo los cimientos fundacionales de aquello que la hace ser lo que es, aquello por lo que permanentemente tiene que militar, aquello con lo que tiene que suscribir cada día un renovado compromiso de trabajo y dedicación.

Situarnos, por tanto, en las coordenadas de persona y comunidad, es absolutamente necesario para que en la relación viva podamos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre. Es cierto, entonces, que en el mundo animal existen los individuos y las colectividades, pero el yo y el tú sólo se dan en nuestro mundo, en el mundo personal, en el mundo donde la subjetividad humana aparece

Universidad de Huelva 2009

vinculada a la objetividad que pone al hombre en relación con las realidades distintas de la suya.

Es esta dimensión de la conciencia humana la que hace del hombre un ser de realidades (Zubiri, 1980; 1984), bien en cuanto que conoce todo lo que le rodea en cuanto realidades distintas de su yo, bien en cuanto que conoce su propio yo como una realidad.

Pero ya sabemos que en la admisión de este principio Mounier no se queda ahí, sino que, porque profundiza en el mismo, entiende que el hombre no vive su autoconciencia en una desnuda realidad de puro espíritu, sino que el hombre, un espíritu encarnado, un espíritu hecho carne, en su cuerpo no es simplemente la posesión de un espacio de materia, sino una relación con el mundo y con los otros; porque en la existencia personal el yo es, ciertamente, consecuencia de la existencia relacional que tiene lugar por el tú, relación por la cual el hombre alcanza una forma perfilada. «Si se puede hablar así, la "construcción" de la personalidad es interactiva» (Barrio Maestre, 1998: 124).

Toda esta "dialéctica del tú" es común a una variada gama de pensadores contemporáneos a Mounier (Max Scheler (1874-1928), Martin Buber (1878-1965), Gabriel Marcel (1889-1973), etc.), lo que hace estimar su presumible

Universidad de Huelva 2009

influencia en Emmanuel Mounier, al tiempo que éste abunda y sobrepasa algunos de estos pensamientos con un aporte propio.

Martin Buber (1981), ante la pregunta de "¿qué es el hombre?", acepta comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo "estar-dos-en-recíproca-presencia" se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del "uno" con el "otro", es por ello que por el establecimiento del principio dialógico —la presencia sustancial del prójimo— la persona alcanza el acceso al Ser; así se coloca decididamente enfrente del individualismo *in extremis* y del colectivismo *in excelsis*: de la ficción y de la ilusión, tantas veces mantenida.

En este planteamiento, como marco de partida, es completamente erróneo decir que primero soy "yo" y me capto a mí mismo en el interior de mi conciencia ("yo", el solitario), y sólo después me abro a los demás y me pongo en relación con ellos ("yo", el que se relaciona). Sartre (1977), a quien no evita Mounier en su aportación filosófica, ha criticado el sentido del *"cogito, ergo sum"* de Descartes, que, desde luego, se desvía en una dirección distinta a la pretendida por Sartre.

Dentro de este planteamiento, por ende, no se puede aislar mi yo de los otros, incluso cuando entro dentro de mí

Universidad de Huelva 2009

mismo descubro a los demás, porque mi interioridad está "habitada" también por los otros. Ésta es la razón por la que autores como Ferdinand Ebner (1882-1931), F. Rosenszweig y sobre todo M. Buber, han profundizado en la idea dialógica del *"Ich und Du"* ("Yo y tú"), en donde se entiende que la palabra primordial no es el vocablo aislado yo, sino el par de vocablos yo-tú. También la psicología social introduce importantes nociones en esta línea: G. H. Mead (1982) insiste en que el tú es siempre anterior al yo, lo que en el caso concreto del desarrollo del niño significa que éste descubre a los otros (la madre y el padre) antes de descubrirse a sí mismo.

Otros autores también cercanos a Mounier tratan y apuestan por esta diferencia. M. Scheler (1941) concibe a la persona como "un ser-abierto-al-mundo", como un "ser en relación", por lo que la conciencia no es algo encerrado en sí mismo, sino apertura al mundo (es el llamado carácter "intencional" de la conciencia); también esta concepción aparece en K. Marx (1818-1883), para quien el hombre es el "conjunto de sus relaciones sociales" (Manacorda, 1969), y en otros filósofos personalistas como M. Nédoncelle (1957), para quien la relación del yo a un tú es el hecho primitivo, la experiencia fundamental y fundante a la que la conciencia no puede sustraerse sin tender a suprimirse, por lo que la conciencia de sí es solidaria con otro sujeto, con un tú, a lo

Universidad de Huelva 2009

que llama "díada yo-tú".

También en esto Mounier (PYC, 1939) nos puntualiza que no basta con decir que la experiencia del prójimo es una acción fundamental de la vida personal, se trata de su acción previa. Por ello coloca Mounier el nosotros por delante del yo, en el sentido de que la persona del tú es anterior a la persona del yo.

La relación tú-yo sólo es posible en forma de comunidad. Lo que significa comunidad nos lo muestra una serie de constructos y de formas sociológicas que se derivan de ella. Los conceptos de *sociedad, organización, asociación* o *masa* son en nuestro tiempo y desde hace una larga temporada más conocidos y usuales que el de comunidad. Lo más decisivo de estas formas y lo que las diferencia de la comunidad aparece a través de aquéllo hacia lo que se encaminan. Todas persiguen un propósito y su fuerza motora es un "interés", más allá no hay nada. Lo que, en relación a esto y por los tópicos aludidos, tenemos hoy es el mundo del colectivismo —compatible con el individualismo—: una suma de individuos sin nombre, de los que no se espera ninguna responsabilidad porque su respuesta está fuera del interés y sólo obstaculizaría el propósito.

Universidad de Huelva 2009

Poniendo el acento sobre aquello que magnifica la comunidad como elemento sobre lo que puede girar todo lo demás, hay que decir que aunque también la comunidad tiene propósitos e intereses, ni unos ni otros son lo decisivo. Se constituye ésta con un fin común y su fuerza motriz vinculante es el amor. La sociedad, la masa, la colectividad, como lo entiende Mounier, existen en el "se"; en lo que en el polo opuesto, la comunidad vive del "nosotros", es decir, representa una ordenación entre personas.

El mismo sentido de la comunión entre personas nos permite dejar al margen la idea de la "persona total" que se identifique con la comunidad, aludiendo a algo así como una supra-persona. Esta idea es mantenida por algunos pensadores humanistas y personalistas (v. Buber, 1981), a lo que Mounier refiere que en todo caso a lo que tiene que parecerse la comunidad es a una persona de personas, o simplemente a una persona (Mounier, RPC, 1935; Mounier, MSP, 1936), en el sentido de que por los vínculos tan importantes que desarrolla cada una de las personas que forman parte de la comunidad, ésta puede llegar a ser una en su espíritu y en su fuerza, y así constituir una verdadera plataforma donde cada uno como persona puede llegar a ser lo que es, a vivir más que en ninguna otra forma el camino de personalización.

Universidad de Huelva 2009

Mounier no se acerca por tanto a esta idea de la "persona total", que llega ser errónea, como por ejemplo en el caso de la admisión de la "culpa colectiva". En contraposición de esto se coloca el sentido de la responsabilidad personal, que Mounier saca a colación abundantemente en sus obras, que ciertamente al ser responsabilidad para cada persona es al mismo tiempo responsabilidad para los demás, para la comunidad, pero que sólo puede ser exigida y asumida por la persona singular.

La responsabilidad más importante que sin duda es exigida a cada componente de la comunidad y que, además, es asumida personalmente, es la de llevar a cada prójimo, a cada ese otro, a dar y responder con su propio yo al compromiso de una auténtica vida personal, así como cada uno cuida de sí mismo para encontrarse a sí mismo y para que la alegría sea el sonido mismo de la vida, no una felicidad tranquila, que casi siempre envilece, aisla, endurece en una indiferencia hastiada que se miente a sí misma (Mounier, CPP, 1939), sino una alegría ardiente y comedida, un escenario de donación donde la libertad florece en generosidad y la belleza está en su plenitud, que crea, así, un mundo sólido, pero sobre todo un mundo íntimo y muy cercano a nuestro corazón, en el que se infiltra a través de los días uniformes el reinado de la alegría, y a través del pesar la fuente del rejuvenecimiento (Mounier, PEG, 1931).

Universidad de Huelva 2009

Mounier, que "vive" las palabras de Péguy en el corazón de su interior, cita del propio Péguy (*Un nouveau théologien XII*), de ése cuya experiencia central es la experiencia de la penuria que existe en el mundo, mundo de hombres que hacen de la penuria para Péguy algo que ocupa toda su vida y que se alza en la encrucijada de todas sus ideas: «Haré todos los menesteres, mientras sea necesario. Si ensucian la calle, me haré barrendero, para que las piedras puras, para que las piedras limpias no se ensucien.

» Haré todos los menesteres. Estoy acostumbrado. Todo lo que pido es que esa bilis reviente sobre esos biliosos y que pronto yo pueda trabajar de nuevo con un corazón puro» (Mounier, PEG, 1931: 155-156).

Por ello, ésta es también la otra cara de la comunión. Como afirma Péguy y acepta a pies juntillas Mounier, en la penuria también hay personas y aun no habiendo deseos de comunión, en apariencias, ésta se convierte en el único consuelo de la vida personal, a pesar del sentido trágico y de la desesperanza que también puede llevar inscrita la comunión personal.

Lo afirma Mounier en la obra donde abunda en el carácter de la persona para acercarse, en relación a este tema,

Universidad de Huelva 2009

a los misterios de la comunión. Para Mounier (TCA, 1946), por tanto, el otro, como vecino de cada uno en el universo moral, es una proximidad y también un reproche; es un medio de acercamiento y de expansión por la fuerza de atracción de su calidad moral, y un reproche viviente por el solo hecho de su mudo testimonio de fidelidad o infidelidad a los valores que ese uno ha abandonado. Por ello, «el disolvente más seguro del egocentrismo es la apertura a lo real humano y a su diversidad, al mismo tiempo que constituye el más poderoso revelador de mi diversidad interior [... y así] al despertar en el mundo todo lo que mi generosidad le dio anteriormente, remueve en mí mismo esta superabundancia con que la generosidad responde a la generosidad, un universo de recursos inesperados» (Mounier, TCA, 1946: 753).

Es claro, por ende, que para Mounier la comunión es aquello que puede inspirar estados en donde abunde la frustración o, también, la alegría de la donación. Pero tiene claro que ante este universo de recursos inesperados que puede sobrevenir, el discernimiento es importante y el sello de la responsabilidad fundamental, porque la incomprensión provoca incomprensión y la generosidad provoca generosidad. La vida, entonces, se concibe como un intercambio en el dar y el tomar, como un dar en el tomar y un tomar en el dar, cuya fuerza que impulsa se llama amor.

Universidad de Huelva 2009

A pesar de esta singularidad propia de la comunión personal, en donde se ponen de manifiesto las miserias y las alegrías de la vida humana, todo lo cual es ingrediente de la comunidad, hay que acudir con claridad al hecho de la comunión. Por tanto, no es para Mounier (PER, 1949) ningún hecho extraño que en el universo en que vivimos la persona esté mucho más a menudo expuesta que protegida, desolada que comunicada, porque aparece como desnuda ante un mundo que suscita su contradicción y su sumisión. La persona es una presencia vigorosa, es avidez de presencia, pero el mundo entero de las personas permanece para ella masivamente ausente. La comunión, por tanto, es más rara que la felicidad, más frágil que la belleza.

Pero, de la misma manera que a la concepción de "con-el-otro", es decir, al "nosotros", le sigue rigurosamente el "para-otro", existe una compatibilidad y una convivencialidad entre aquéllos que conforman el nosotros. Por ello, el otro no es un límite del yo, sino una fuente del yo; y así, el descubrimiento del nosotros es estrictamente simultáneo con la experiencia personal. Eleva Mounier (IEX, 1947) a una potencia que supera toda miseria el carácter de la comunión, si bien con el límite puesto en el ser, debido a que la comunión no puede superar por completo el desgarro del ser.

Universidad de Huelva 2009

No olvida, en ello, que «el tú es aquel en que nosotros nos descubrimos y por quien nosotros nos elevamos: Surge en el corazón de la inmanencia como en el de la trascendencia. No rompe la intimidad, sino que la descubre y eleva. El reencuentro en el nosotros no sólo facilita un intercambio integral entre el yo y el tú, sino que crea un universo de experiencia que no tendría realidad sin ese encuentro» (Mounier, IEX, 1947: 157).

El encuentro con el otro es para Mounier, por tanto, el encuentro en donde el otro es presencia y llamamiento, en donde el otro es *parecido*, a pesar de mantenerse irreductiblemente otro y, en ello, parte de un diálogo en cuyo anverso y reverso se dan tanto la comunión como el combate.

Este encuentro, que es solamente personal, tiene en cada persona y en lo más íntimo de ella misma, la conciencia, el elemento que cristaliza la llamada interior a la donación y apertura. La conciencia es conocimiento participado, es consentimiento, y "con-sentir" es "com-padecer". Por ello, la persona, en el acto de comunión, para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, tiene que sentirlo todo dentro de sí misma, tiene que personalizarlo, porque el amor

Universidad de Huelva 2009

personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece.

Éste es, por tanto, el fruto y al mismo tiempo el acicate de la comunión, porque sólo en ella, bajo los efectos de la total donación de mi persona, me hallo a mí mismo entero en la plenitud de mi ser. El amor, así, sólo se consuma con la donación. A las cosas, que la ley de degradación y de envejecimiento arrastra por la pendiente de la materia, le tenemos que aportar, sustituyendo a la causalidad creadora, la superabundancia, que es la ley propia del espíritu.

Cuando se trata de una persona, por ello, lo que solicita es la donación misma de nuestra propia persona; por ello comunión como desprendimiento total, abnegación sin reciprocidad, que es la esencia misma del sacrificio y, por tanto, de toda ascesis: dar es, en muchos casos, desposeerse en el sentido más radical de la palabra (Mounier, PCPH, 1934) y enriquecer la interioridad personal en el misterio de una devolución que corresponde a la donación permanentemente.

La comunión es, en esta grandeza que no elimina lo superfluo de la comunicación personal, en ocasiones, por la propia naturaleza del encuentro entre personas, un gozo personal en y para la comunidad. De la misma forma que hay una reciprocidad entre persona y comunidad, también

Universidad de Huelva 2009

hay un vínculo "comunión y comunidad", por la sencilla razón de que el carácter realizable de la común unión comunicada entre las personas es posible por la comunidad que está anudada a lo más íntimo de cada persona.

Esto es a lo que Mounier (RPC, 1935: 184) denominaba "rehabilitación de la comunidad", en el sentido de que aunque en la sociedad que los hombres hacen entre ellos cada uno crece verticalmente, hacia su libertad, su personalidad, su dominio, también cada persona está llamada a un intercambio horizontal de abnegaciones. En caso contrario no hay comunión ni comunidad.

El caso es que la misma comunidad en donde la persona encuentra su otro yo, es el escenario en donde un ambiente amado realiza en nosotros la unidad de los afectos mediante un tono que él da a nuestra vida interior, y además, satisface en nuestra soledad una necesidad de presencia y de comunión. Por eso, lo que brota de un corazón que ama y se da es esa necesidad de presencia y comunión.

Esta necesidad de comunión, cabría sugerirla como consecuencia de aquella persona que ama, como efecto de aquella persona cuyo esfuerzo de donación es notable, lo que viene a ser cierto en el planteamiento mouneriano. Sin embargo, a esta visión de la comunión del conjunto de las

Universidad de Huelva 2009

personas que sería la resultante de los logros particulares de cada uno, donde la persona no se halla a sí misma sino perdiéndose en el amor, hay que añadir que el hombre, en su capacidad de encuentro y de desprendimiento de aquello que es para ser más, debe tener la realización de la comunión como condición previa.

Lo que se pretende concluirse, en definitiva, es que la persona puede esperar que la comunión y los frutos de la misma vengan dados como añadidura, si bien no puede extenderse este planteamiento a la actitud y actividad total del hombre, en el sentido de que debe poner también la condición previa de la comunión, en una actitud de íntima apertura y donación de sí mismo en el encuentro, aun sabiendo que en esta lucha, la persona no puede alcanzar nunca la comunión perfecta a la que aspira (Mounier, MSP, 1936).

Mounier (RPC, 1935) tiene claro que por este verdadero vínculo humano, dos seres que se aman por esas profundidades llegan a formar, con sus dos personas, una verdadera persona nueva, por lo que una comunidad es una persona nueva que une a las personas por el corazón de ellas mismas. El vínculo se puede sellar en el exterior, pero se trata de un amarre interior. El verdadero interés aparece cuando comprobamos en Mounier que tanto el compromiso,

Universidad de Huelva 2009

la fidelidad, como la responsabilidad, verdaderos artífices de una parte fundamental de esta comunión, son algo tan radicalmente personal que se muestran como asunto de la persona entera, por tanto, con posibilidad de ser entendidos tanto en el interior como en el exterior de la persona, en el espíritu como en la historia.

Finalmente, en este eje que protagoniza el "otro" con su dignidad personal, el encuentro, como escenario de donación, y la comunión, como concentración del encuentro y la donación en superabundancia, Mounier (RPC, 1935) concluye afirmando que este mismo encuentro de clave personal se realiza y la comunión se inicia, únicamente entre personas que creen en una verdad y se comprometen en ella en totalidad.

No podía ser de otra forma, pues, si no queríamos situar ese escenario y ese camino en la superficialidad menos comedida, cuyo polo opuesto, para así poder mantener la comunión y con ésta la comunidad, es lo espiritual, que en el personalismo de Mounier es presencia y responsabilidad.

Universidad de Huelva 2009

V

CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DE LA PERSONA

1. Introducción

Una visión adecuada de la antropología mouneriana quedaría mutilada, si después de la profundización en el concepto de persona y de lo que se desprende de la misma en el sentido comunitario, no aportara aquello que de fundamental nos propone la persona en relación a sus categorías o dimensiones fundamentales.

En el conjunto de sus obras se recogen esencialmente siete categorías fundamentales, a saber: *unidad* (existencia incorporada), *comunión* (apertura al otro), *dinamismo* (descubrimiento de la vocación), *libertad*, *trascendencia*, *compromiso* y *responsabilidad*. Éstas son las que vamos a

Universidad de Huelva 2009

estudiar según las aportaciones de Mounier en un considerable número de sus obras.

Igualmente coinciden otros muchos autores que antes y después de Mounier se han movido o insinuado en esta línea de trabajo incorporando éstas o parecidas categorías, o trabajando muchas de ellas por separado, poniendo así énfasis en monografías o en el tratamiento junto a otros temas de inevitable interés humanista o personalista. Podemos citar, entre otros muchos, a J. Lacroix, M. Nédoncelle, P. Ricoeur, M. Scheler, E. Gilson, R. Garrigou-Lagrange, A.-G. Derisi, A. Basave Fernández del Valle, J. Pieper, F. März, etcétera.

Hay obras, además, como *El personalismo* (1949), en las que aún de forma sintética va el diseño arquitectónico de la antropología de Mounier, las líneas maestras, efectivamente, de su visión de la persona. A esto contribuye el interés que puso el autor en el diseño previo de la obra, que supuso la concentración de múltiples esfuerzos por condensar en pocas páginas todo el universo de representación y exhortación del personalismo, en el ámbito metodológico y desde luego en el de las ideas. Estos esfuerzos, por tanto, concluyen de manera parcial en la obra mencionada, serenamente dibujada en el triple propósito de exponer un conjunto de conocimientos, organizarlos

Universidad de Huelva 2009

sistemáticamente y hacerlos asequibles al público estudiantil.

Es cierto que antes y después de esta obra, el autor quedara conmovido por la situación social, por la presencia del hombre en el mundo y subsumido y a un tiempo preocupado por los movimientos o instituciones de diversa índole e ideología que se desarrollaban, promovían y presentaban de una determinada forma en su tiempo (catolicismo, marxismo, existencialismo, etc...); pero, no es menos cierto que Mounier tiene necesidad de expresar de forma teórica, si bien con un deseo siempre mantenido de conexión ejemplar con la realidad, su pensamiento personalista, sacar a la luz la verdad sobre la persona y su desenvolvimiento en el mundo como ser de presencia y de respuesta, capaz de compromiso y responsabilidad desde su libertad.

De esta guisa, aparecen ejemplos como los citados en relación a *El personalimo* (1949), pero también la obra *¿Qué es el personalismo?* (1947), o lo que desarrolla alrededor de la persona en su visión del existencialismo, en su obra *Introducción a los existencialismos* (1947), en donde estudia con profundidad una filosofía de la que, por otro lado, se propone rescatar lo fundamental de aquello que es "parloteo cotidiano" y, por ende, fútil moda del siglo XX, delirio existencialista de los años de liberación que hay que

Universidad de Huelva 2009

desapacionar para instaurar una verdadera filosofía de la existencia.

El tema de las categorías de la persona, en el sentido en el que las plantea Mounier, no tendría sentido si el autor no hubiera penetrado antes, como lo hizo, en el interior de la persona y visionado con carácter de totalidad el exterior de la misma.

El propio Mounier (PER, 1949: 10) concluye que «puesto que la persona no es un objeto que se puede separar y mirar, sino un centro de reorientación del universo objetivo, nos falta hacer girar el análisis alrededor del universo edificado por ella, a fin de iluminar sus estructuras sobre diversos planos, sin olvidar jamás que no son sino aspectos diferentes de una misma realidad. Cada uno tiene su verdad unido a todos los otros». Es así que detrás de esta afirmación relaciona el autor las estructuras del universo personal o categorías fundamentales de la persona.

Al margen de ello, la concepción de la persona en Mounier se recoge en dos textos fundamentales del autor: *Revolución personalista y comunitaria* (1935) y *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936).

En el primero resume las dimensiones fundamentales

Universidad de Huelva 2009

de la persona y señala los ejercicios para su desarrollo. Aquí presenta el autor un desarrollo resumido de tres dimensiones de la persona: vocación, encarnación y comunión (Mounier, RPC, 1935: 207).

En el segundo texto ofrece una visión sintética que recoge las categorías centrales de la persona. Se trata de la respuesta a la pregunta de "¿qué es la persona?", donde se desarrolla su conocida "designación" en la que se aglutina todo el universo categorial del ser personal (Mounier, MSP, 1936: 603-604).

Estos dos pasajes ofrecen una idea esencial, de conjunto, sobre la persona, lo que no resta la exigencia de un desarrollo posterior por nuestra parte, mirando a la totalidad de sus obras, para que alcancen la significatividad adecuada en el pensamiento del autor. Para ello es preciso detenerse más pausadamente en cada una de las categorías señaladas, permitiendo un espacio mayor para la última —la responsabilidad y su despliegue en el mundo pedagógico y didáctico—en la parte final de este trabajo.

2. Unidad (existencia incorporada)

Con anterioridad hemos hecho referencia a esta categoría fundamental de la persona. Nos proponemos ahora

Universidad de Huelva 2009

abundar en la misma, para así destacar la importancia de una de las nominadas por el propio Mounier (RPC, 1935) bajo el epígrafe de las *tres dimensiones espirituales de la persona* (vocación, comunicación y encarnación); oportunamente profundizaremos en las otras dos.

En el mismo texto que seguimos —*Revolución personalista y comunitaria* (1935)— Mounier no se ha retardado en exceso en el planteamiento de una cuestión fundamental percibida desde la mayoría de los prolegómenos de sus obras: "*¿qué es mi persona?*".

El autor no escatima esfuerzos ni recursos intelectuales con tal de proponer una visión lo más certera posible de la persona. En ello, define al individuo y lo opone a la persona y, también, pronto sale al paso de todos aquellos que desde las nuevas ciencias, en especial la psicológica, puedan confundir lo puramente accidental —personalidad— con aquello que da sentido y forma al núcleo definitorio del hombre: su persona.

Por ello, afirma Mounier (RPC, 1935: 206) que «*mi persona no es mi personalidad*. Está por encima, supraconsciente y supratemporal, es una *unidad* dada, no construida, más vasta que las vistas que yo tomo de ella, más interior que las reconstrucciones que yo intento de ella. Es

Universidad de Huelva 2009

una *presencia* en mí».

Esta cita de Mounier tiene una importancia extremada, de manera que es necesario sacar todo su jugo.

Mounier establece una primera distinción muy básica entre aquello que posee un verdadero carácter estructural y fundante presente en el hombre —la persona— y lo que otros, en palabras del autor, han podido definir como «ese perpetuo fracasado que es en nosotros, en cada momento, el vicario de la persona —compromiso entre el individuo, los personajes, y las aproximaciones más finas de nuestra vocación personal—, en una palabra, el corte en el presente de mi trabajo de personalización» (Mounier, RPC, 1935: 206), por tanto siempre algo construible, modificable, demasiado cambiable y fluctuable como para que dé consistencia al ser. Si esto último, nos recuerda Mounier, es mi personalidad, ésta no es mi persona.

Y al entrar en la persona, volumen total del hombre, supraconsciente y supratemporal, menciona una serie de palabras por las que no es bueno pasar de puntillas: "*unidad* dada, no construida".

Si consideramos en primer lugar la última, es claro que Mounier no ofrece ningún rodeo en la idea de que la

Universidad de Huelva 2009

persona no es algo construido, edificado por el propio hombre; está dada, es del propio hombre si bien está hecha para trascenderla. No construida significa nuevamente que la persona no se fabrica, no es inestable, ahora una cosa y mañana otra, —en alusión al problema metafísico y ético—. Como la persona no es un lugar en el espacio, un terreno que pudiera ser circunscrito y que se sobreañadiera a otros terrenos del hombre que viene a apoyarse en ellos desde fuera, la vocación del hombre está, en todo caso, en descubrirla, en suscitar personas por invocación, esa presencia en mí y en los demás hombres que me rodean.

En ello, no hay que olvidar que "dada, no construida" no es incompatible con "aprender a ser persona", que implica inmediatamente un trabajo continuo de despojamiento contra todos los obstáculos, provenientes de la individualidad o de la personalidad, que paralizan, desvían, embaucan la obra de personalización: ídolos y arrastres del lenguaje, pseudosinceridades, personajes, buena conciencia, adhesiones superficiales, ilusiones de entusiasmo, resistencias del instinto, persistencias del hábito (Mounier, RPC, 1935).

En relación a la primera parte de las palabras de Mounier aludidas, es muy claro, desde la aportación del autor, que la noción de persona implica una unidad

Universidad de Huelva 2009

consciente de singularidad y universalidad, de individuación y relación, de concentración y trascendencia.

En otros términos, la persona no es espíritu sin materia, ni las dos cosas por separado, en una unión donde no hay confusión entre uno y otro y que permanece en equilibrio (dualismo), sino entero cuerpo y entero espíritu.

Como hemos introducido, hay otros muchos autores que participan de esta discusión. En el caso de las aportaciones de uno de ellos, Max Scheler (1941), hay una identidad perfecta entre persona y espíritu: el espíritu nunca es objeto o cosa o substancia; sólo es acto, es decir, plenitud de sentido, dirección o intencionalidad, y aquí el espíritu coincide y es idéntico con la persona. Ésta es, pues, la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, mientras se trate de espíritu concreto. En definitiva, la persona es la unidad, que se mantiene siempre la misma, a través y para todos los posibles actos diversos, la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa.

Al respecto del dualismo, Mounier incorpora en múltiples referencias, en casi todas sus obras, el pensamiento de Descartes, al que hace responsable de ese dualismo admitido. Recuerda Mounier (RPC, 1935) cómo Descartes separó la materia del espíritu, cómo barrió de ella todas las

Universidad de Huelva 2009

llamadas y todos los ecos que la unían al hombre, y cómo entregó, vacante, al poder de las matemáticas, ese universo que respondía a nuestra voz, que el hombre tocaba con la mano y con el corazón, como el artesano acaricia su obra, henchida de su pensamiento. En esta situación parecía haber una pureza y una firmeza desconocidas.

Si bien se encuentra este estado del mundo, el hombre estaba indiscutiblemente ausente de ellos y sólo hallaba en ellas la ausencia. «El universo estaba desdoblado, y el espíritu flotaba, desamparado, sobre ese caos mecánico: abajo, un mundo-máquina, que depende de la sola técnica, y encima una superestructura espiritual, tan radicalmente extraña a él que no tardará en aparecer como ineficaz y superflua» (Mounier, RPC, 1935: 180).

Ni que decir tiene que una de las derivaciones de la tradición dualista va por ahí, pero es también el propio Mounier, buen conocedor del pensamiento cartesiano, el que menciona en una nota a pie de página algo que a buen seguro cuando menos desconcierta a aquéllos que responsabilizan sobremanera a Descartes del contrariado dualismo: «Cuando se habla de Descartes no hay que olvidar ni el carácter decisorio y existencial del Cogito, ni las *Lettres à Elizabeth* donde escribe que la distinción entre alma y cuerpo no suprime "la noción de unión que cada cual experimenta

Universidad de Huelva 2009

siempre en sí mismo sin filosofar, a saber, que es una sola persona, que tiene conjuntamente un cuerpo y un pensamiento". También conviene distinguir la descendencia de una gran filosofía de la proliferación de sus elementos sistemáticos de los que ella siempre es responsable con una especie de responsabilidad secreta, que parece afectar a la responsabilidad moral» (Mounier, PYC, 1939: 897). De todas maneras, al conjunto de esas responsabilidades Mounier considera deudoras de ese dualismo.

Y esta distinción, más allá de toda elasticidad posible, de un espíritu puro y de una materia reducida a las determinaciones del espacio —concluye Mounier (PYC, 1939)—, la ruina del realismo de la encarnación, el que iba durante los siglos posteriores a perderse en dos aventuras sin salida, a saber, la aventura de una materia al servicio exclusivo de la técnica que desarrolla ciegamente una virtuosidad sin finalidad, pronto dominada por pasiones tranquilas o inquietas, pero igualmente feroces, del confort y del poder; y la carrera de un espíritu desencarnado, sin objeto, sin memoria, puntilloso de su independencia, deslumbrado por el éxito de la ciencia y de la técnica, y dándose a sí mismo, por mimetismo, la imagen de un mecanismo para construir conceptos sin objeto, cada vez más sutiles; o bien entregándose a unos sueños venidos, sin saberlo, de la oscuridad de esta carne rechazada; o,

Universidad de Huelva 2009

simplemente, dándose a la elocuencia.

Todo el acervo dualista tiene de nuevo un revés, si bien la dualidad ya había convencido a muchos, con la aportación de Maine de Biran. En palabras de Mounier (PYC, 1939: 898): «El día en que Maine de Biran escribía: "El Yo no es la sustancia abstracta que tiene como atributo el pensamiento, sino el individuo completo del que el cuerpo es una parte esencialmente constituyente", reanudaba, desconocido por todos, la tradición cristiana perdida en la algarabía del mundo moderno desde hace más de dos siglos antes».

La discusión en donde se presenta de una manera muy clara su realismo personalista, con las aportaciones oportunas sobre la unidad personal, aparece en su *Tratado del carácter* (1946).

En esta extensa obra, dedicada enteramente a la descripción psicológica de los factores que componen el carácter y a la clasificación de sus distintos tipos, presenta primero al hombre en su estructura fundamental como constando de cuerpo y alma o espíritu, formando la unidad del compuesto humano.

También aparece una nueva referencia en oposición al

Universidad de Huelva 2009

falso espiritualismo y dualismo de Descartes, y residiendo la persona humana enteramente en el espíritu, Mounier subraya con fuerzas la íntima y esencial compenetración de ese espíritu y la carne. Apela Mounier (TCA, 1946: 125): «Dejemos de representarnos el "cuerpo" y el "espíritu" como personajes de una figura de baile. El hombre es a cada momento, y lo uno en lo otro, alma y carne, conciencia y gesto, acto y expresión. Si la mirada es la palabra más aguda del alma, todo el cuerpo es su voz confusa hasta en los balbuceos de sus secreciones ocultas».

En otro lugar, acumulando detalles de esa magnífica realidad encarnada, de esa existencia incorporada que nos hace seres singulares de eminente dignidad afirma: «Es el hombre todo entero, espiritual y carnal, el que en la vida personal trasciende los fenómenos particulares, expresión de la solidaridad órgano-psíquica, es el hombre todo entero, espiritual y carnal, el que en la otra extremidad de sí mismo se enraíza en la fuerza vital, prolongación en él de la vida animal» (Mounier, TCA, 1946: 125).

En este punto se hace necesario dar valor a los dos más reconocidos significados que alcanza en Mounier la existencia encarnada.

Por una parte, ya aludido, la eminente dignidad que

Universidad de Huelva 2009

alcanza el hombre al estar formado de cuerpo y de alma. En esta unidad que representan ambos elementos, no hay ni remota idea de reduccionismo. Tampoco idealismo, contra el que afirma que la materia no se reabsorbe en una actividad puramente ideal (Mounier, PER, 1949). Ni siquiera marxismo, ya que afirma que es precisa la vida espiritual para la culminación del ser humano (Mounier, PER, 1949).

Lo que importa para Mounier es el primado de lo espiritual, en torno a lo cual nunca hay que confundir ninguna de las constantes vitales relacionadas con la unidad que es la persona. Así, lo vital y vivido designan, en este nuevo vocabulario que intenta esbozar Mounier (TCA, 1946), el campo y el tipo de experiencia en el que lo psíquico y lo biológico están confundidos en la unidad, percibida desde el interior, del compuesto humano. «No se identifican ni con lo biológico objetivamente considerado, que está más acá de lo psicológico, ni con lo espiritual propiamente dicho, que lo trasciende» (Mounier, TCA, 1946: 126).

La unidad, existencia incorporada, es el volumen total de la persona humana, y no es posible intentar salvar el alma a costa del cuerpo, ni viceversa. Nuevamente el valor que se acuña en la primacía de lo espiritual. Por ello, en sentido estricto la propia existencia es para Mounier (IEX, 1947: 130) «tomar una dirección totalmente opuesta a aquella a la que

Universidad de Huelva 2009

me impulsa el movimiento ardiente del deseo, es completamente distinto a vivir solamente la vida, mi vida».

Es el hombre entero el que es persona con toda su dignidad. En esto, además, afirma Mounier (CEDI, 1951), hay una ley que ninguna causa exige violar, incluso en la ilegalidad: es la ley de la dignidad humana.

Esta es la afirmación que se encuentra en el fondo de todos sus pronunciamientos. El tema de la dignidad humana, que permite comprender el reino de lo espiritual en el hombre y la adjudicación ontológica del sentido personal, es una experiencia de un valor incalculable para Mounier. El autor afirma en *La esperanza de los desesperados* (1953: 395-396) que «para que el hombre se vincule al hombre es necesario que encuentre en el hombre otra cosa que un pretexto de cálculo o una posibilidad teórica: esta otra cosa es su dignidad, la parte de sí mismo superior a la condición que le es concedida, la parte que se ofrece al amor. Tal es el primer valor, *cogito* de todo valor. De esta forma la rebelión nos permite afirmar que hay una condición humana, lo que no es tan evidente, ya que algunos pueden tratar al hombre como una cosa o un animal».

Es así un elemento básico en el pensamiento de Mounier que el hombre es parte de la naturaleza, ante la que

Universidad de Huelva 2009

se presenta como carne y espíritu. Antes, reconoce Mounier que fue un éxito del materialismo la reivindicación de la materia, si bien olvidó la unión indisoluble del alma con el cuerpo. En esto, concluye A. Domingo Moratalla (1994: 111) que «no se trata de que el hombre se evada de su parte material, sino de transformarla».

Por otra parte, la importancia dada por Mounier a la encarnación parece entenderse mejor cuando somos testigos de la formidable categoría dada a la persona encarnada en el cuerpo humano. Por esta realidad tenemos una densidad que se palpa, «que me compromete en la objetividad sin sumergirme en la persona y me apropia mi experiencia de cuerpo aunque uniéndome con el mundo mediante ella y haciéndome sujeto en el mundo», afirma Mounier (EDE, 1953: 423).

Ya se ha afirmado más arriba que por su cuerpo el hombre, persona humana, está irremediablemente unido a un tiempo, a una historia. El espíritu está encarnado en un soporte temporal, corporal, y esta corporalidad no se percibe como un valor distinto o añadido a la existencia ni, menos aún, como algo negativo. El cuerpo tiene un valor fundamental para la persona al ser el mediador omnipresente de la vida del espíritu.

Universidad de Huelva 2009

Es la persona la que a través de su cuerpo fija una relación dialéctica con la naturaleza de intercambio y ascensión recíprocas. Mediante sus actos eleva la naturaleza humanizándola y al mismo tiempo sus productos se evidencian como una acción que libera al hombre de las ataduras naturales cuando se orienta a la satisfacción de las necesidades de la persona (Mounier, PER, 1949).

Esta posibilidad de la persona total la ve Mounier con un optimismo que en el fondo es trágico, así no surge el engaño. Por ello, la naturaleza aparece simultáneamente como una posibilidad y un peligro. El riesgo surge porque la naturaleza amenaza constantemente con alterar el proceso personalizador; la materia es activa y ofensiva, grava en la persona un clima de lucha permanente para mantener el movimiento de personalización (Mounier, PER, 1949). La perfección personal es la perfección de una libertad combatiente que muestra a un tiempo su grandeza y su tragedia.

Cerremos este apartado con una cita del propio autor que no nos atrevemos a desmenuzar. «Esta tensión trágica es máxima en la perspectiva paradógica de la Encarnación. El deber de encarnación, si fuésemos fieles a él sin abuso de palabra, nos obligaría en cada momento del tiempo a conjugar las posiciones más contradictorias para el buen

Universidad de Huelva 2009

sentido, a morir al mundo al mismo tiempo que comprometernos en él, a negar lo cotidiano y a salvarlo, a afligirnos en el pecado y a solazarnos en el hombre nuevo, a no dar valor más que a la interioridad, pero a expandirnos en la naturaleza para conquistar la vida universal en la interioridad, a conocer la dependencia de una nada y la libertad de un rey, y por encima de todo a no dar nunca ninguna de estas situaciones compartidas por sustancialmente contradictorias ni como definitivamente resolubles en una experiencia de hombre» (Mounier, ACR, 1945: 40-41).

3. Comunión (apertura al otro)

En la misma realidad vemos que el hombre no está aislado; en sentido físico puede vivir rodeado de muchos otros hombres. Sin embargo, puede ser el mundo del "se", la masa impersonal la que crea los pseudo-vínculos entre los hombres y no ser la sociedad más que el teatro de lo absurdo y de la soledad.

Mounier describe perfectamente esa realidad confirmando el profundo significado de la presencia, que es mucho más que estar en el mundo. Mi vida, mi acción, mi pensamiento, toda mi espontaneidad en mí no crean nunca una presencia: yo no estoy presente en el mundo si no me

Universidad de Huelva 2009

doy al mundo —he ahí el drama (Mounier, RPC, 1935). Estar en el mundo, mi presencia personal, no viene realmente determinada más que por mi militancia en él, mi combate en él, actos que tampoco cobran sentido si no se vinculan al otro, considerado mi otro yo.

La categoría de la relación, por tanto, ocupa un lugar fundamental en el pensamiento de Mounier. La persona para él no se caracteriza por sus actos originales, es decir, por aquello que la diferencia de los demás en afirmación solitaria, sino por el carácter relacional. Es el único ser comunicable por naturaleza (Mounier, MSP, 1936).

Pronto señala el autor de *Revolución personalista y comunitaria* (1935), como ya afirmamos, que las tres dimensiones de la persona son: vocación, encarnación y comunión. Es muy significativo que estas tres dimensiones se vinculen entre sí, porque explican el volumen total de la persona humana.

Respecto de la comunión, Mounier (RPC, 1935: 207) señala que la «persona que no se halla a sí misma sino dándose a la comunidad superior que llama e integra a las personas singulares»; y advierte el autor que si falla en uno de los tres ejercicios de la formación de la persona, vinculadas a las dimensiones espirituales aludidas,

Universidad de Huelva 2009

automáticamente la persona pierde su rango. La crisis, por lo demás es compleja, porque «el verdadero mal del siglo es que, por lo común, falla en todos» (Mounier, RPC, 1935: 207); no hay meditación en busca de su vocación, no hay compromiso, como reconocimiento de su encarnación y, además, no hay despojamiento, iniciación a la donación de sí y a la vida en otro.

En el ser humano, la experiencia originaria es la relación con el otro, así lo muestra el primer movimiento del niño, que es movimiento dirigido al otro. Y no sólo lo muestra la experiencia originaria del hombre, también el escudriñamiento de la experiencia interior, mostrando que el "tú" y el "nosotros" aceptan al "yo" y posibilitan su conocimiento.

En *El personalismo* (1949) considera Mounier esta experiencia dialéctica y relacional cuando «por experiencia interior, la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él el *nosotros*, preceden al yo, o al menos

Universidad de Huelva 2009

lo acompañan» (Mounier, PER, 1949: 21).

De la misma manera que no se ha cansado Mounier de afirmar que la comunidad auténtica es la personalista, de manera que llega a ser persona de personas, también hay una exigencia de autenticidad en la persona que Mounier identifica con la comunión (la persona es comunión). Lo opuesto a este sentido es el deseo, que reúne por el contrario toda la aspereza de la exigencia individual en una pasión exclusiva. Por tanto, el deseo es un deseo de tener (Mounier, CEDI, 1951).

La vinculación de los términos que crean un escenario fenomenológico de la persona es muy clara. El deseo de tener es propio del individuo y, por ende, lo propio en él es la exclusividad. Ser, por el contrario, es propio de la persona y en esto la maniobra natural es la inclusividad. De esta diferenciación real se ha seguido una muy madura cantidad de apelativos que se acogen a una u otra realidad expresiva del hombre.

Esta propiedad llega a ser, incluso, la función más alta de la inteligencia, que no es la razón, sino la comunión (Mounier, PYC, 1939). Buena prueba de ello da en el *Tratado del carácter* (1946) en donde manejando las investigaciones psicológicas últimas se apropia del conocimiento que aporta

Universidad de Huelva 2009

el sentido de apertura de la persona.

Por ello, afirma Mounier (TC, 1946: 487), «es muy cierto que yo capto la realidad y a los demás antes de captarme a mí mismo, y que sólo conservo mi cohesión psíquica si permanezco estrictamente concertado con una y con los otros. Pero es un *yo* en primera persona quien acomete esas diversas tentativas y se confirma mediante ellas».

Es decir, sin ese *yo*, el "otro" dejaría de ser un prójimo, ante mí presente, para dispersarse en piezas desprendidas de un mecanismo social tendente a la indiferencia absoluta. «Cuando un ser se ha elevado su experiencia hasta el nivel de las relaciones de persona a persona —concluye Mounier (TC, 1946: 487)—, incluso su trato con las cosas adquiere un cariz nuevo».

Podemos dar en este momento una prueba más de que Mounier acude a la persona y describe todo lo que de ella es propio, aunque en esto pudiera aparecer en algún momento un determinado signo de asistematicidad. Tal vez esto en el acervo y desarrollo personalista no represente ningún problema grave, en el sentido de que al no estar la batalla de la persona ganada todavía, todo lo que de auténtico y de urgente se pueda decir de la misma, acompaña

Universidad de Huelva 2009

inexorablemente a la clarificación de persona y comunidad para así revertir en una adecuada y ajustada revolución personalista y comunitaria.

Así, un problema tal vez podría venir de aquello que Mounier define en dos de sus obras más importantes —*Revolución personalista y comunitaria* (1935) y *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936).

En la primera, tenemos que el autor considera que el ejercicio fundamental de la formación de la persona en relación a su vocación (en la que más adelante profundizaremos) es la meditación, como misión primera de todo hombre (Mounier, RPC, 1935: 207).

En la segunda, en relación a la cultura, afirma Mounier (MSP, 1936: 662) que «entre esta realidad y el hombre, la meditación personal es la única vía de comunicación posible». Pudiera parecer por un momento que la meditación, a pesar de convertirse en una misión primerísima en el hombre, tiene un sentido no sólo para el descubrimiento de la vocación, sino, también como ejercicio fundacional de la comunicación con el mundo y todo lo que el hombre produce.

Ahondando un poco más en el significado de la

Universidad de Huelva 2009

comunión, términos como negación (negarse a sí mismo), donación (darse a sí mismo), exposición (ex-ponerse a otro), apertura, generosidad, amor, están en la génesis de la comunicabilidad del hombre.

La persona, nos dice Mounier (PER, 1949), por el movimiento que la hace ser, se *ex-pone*. De tal manera es, por naturaleza, comunicable, que es realmente el único ser con esta propiedad y posibilidad. Y es tan radical este horizonte al alcance de lo posible que «casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar» (Mounier, PER, 1949: 21).

Es clara la posición mouneriana de la donación de uno mismo como acto primero de la persona que se comunica consigo mismo y con los demás. Uno no posee su persona más que si la comunica; o más radical aún: si la da. Uno no posee más que aquello que uno mismo da; y cambiando hacia un sentido todavía más personal: uno no posee más que aquello a lo que uno mismo se da, uno no se posee a sí mismo más que si se da (Mounier, RPC, 1935). Todo el juego lingüístico va desarmando incesante y sucesivamente todos los malentendidos, por un lado, y todos los argumentos serviles a la indisponibilidad, por otro, de tal manera que nos conduce al final a la opción radical de la persona: no existir más que hacia otro, acto cuya culminación tiene lugar por el

Universidad de Huelva 2009

amor, aspiración del verdadero cogito existencial.

Dentro de todas estas verosímiles formas de entender al hombre, es el amor el que hace más realizable y comunicable a la persona. La persona en cuanto "existencia-para-los-otros", se caracteriza por el amor. Éste es creador de distinciones, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro. El amor es una nueva forma de ser, va más allá de la mera simpatía o empatía, que es todavía una afinidad de la naturaleza. El amor se dirige al sujeto —al que Mounier (MSP, 1936: 610) entiende como el modo de ser espiritual— por encima de su naturaleza, quiere su realización como persona, como libertad, cualquiera que sean sus dones o sus deficiencias, que ya no cuentan esencialmente a sus ojos: el amor es ciego, pero un ciego extralúcido (Mounier, PER, 1949: 22).

Como el acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable, "amo, luego el ser es y la vida vale (la pena ser vivida)" (Mounier, PER, 1949), en la persona y también en la comunidad resulta ser lo más importante. En esta comunidad personalista, cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto de las personas sería una resultante de cada uno de los logros singulares. Aquí el amor es su vínculo, y no ningún constreñimiento, ningún

Universidad de Huelva 2009

interés vital o económico, ninguna institución extrínseca (Mounier, RPC, 1935).

El amor abre a la persona a la comunión a través de unos actos originales que permiten el establecimiento de una comunidad, esta última ya referida. Estos actos, que no tienen su equivalente en ninguna otra parte del universo, serían para Mounier (PER, 1949: 21-22):

1. *Salir de sí.* La existencia personal es capaz de separarse de sí misma, para estar disponible a los otros, mediante la lucha contra el egoísmo, el narcisismo y el individualismo. La existencia personal es capaz de desposeerse, descentrarse para darse totalmente a los otros. En un personalismo cristiano representa esta posibilidad la ascesis central de la vida personal: sólo libera a los otros o al mundo aquél que primero se ha liberado en sí mismo.

2. *Comprender.* Situarse en el punto de vista del otro, y por lo mismo, dejar de colocarse en mi propio punto de vista: abrazar la singularidad del otro con mi singularidad, en un acto de acogimiento y un esfuerzo de concentración (no es en este sentido un movimiento natural o tendencial a la hospitalidad circunstancial o mera simpatía situacional). Afirma Mounier (PER, 1949: 22) que «ser todo para todos sin dejar de ser, y de ser yo».

Universidad de Huelva 2009

3. *Tomar sobre sí, asumir*. Admitir en uno mismo el destino, la pena, la alegría, la tarea de los otros, etc. Doler el dolor ajeno. Acto del que se podría afirmar que deja de ser natural en una manera de ser donde lo primero es la propia persona del yo y luego, en todo caso, los demás que me rodean.

4. *Dar*. La fuerza personal está en la generosidad y en la gratuidad, es decir y en última instancia: el don sin medida y sin esperanza de devolución. Esta fuerza personal no es, por tanto, ni la reivindicación (algo propio del individualismo burgués o pequeño burgués, ya estudiado), ni la lucha a muerte (algo que se deriva del existencialismo, a lo que Mounier tampoco pasa de puntillas, advirtiendo de su agotamiento).

5. *Ser fiel*. La donación alcanza su culmen en la continuidad creadora de la fidelidad como muestra del anhelo constante de la persona hasta la muerte. El amor sólo es perfecto en la continuidad, en la fidelidad. Esta continuidad, por su parte, no es una perseveración de reflejos y repeticiones uniformes de actos aislados, sino un continuo resurgir, siempre nuevo. La fidelidad personal es una fidelidad creadora.

Universidad de Huelva 2009

Finalmente, la persona se plenifica en la intercomunión, en el establecimiento de relaciones interpersonales como respuesta recíproca y fecunda a su ser. Sin embargo, surge la alienación en la persona cuando falta la comunicación, que, como la otra cara del hombre, proyecta a la persona al retraimiento y a la soledad.

Mounier (PER, 1949; TCA, 1946) no ignora en este sentido que la comunicación fracasa en muchas ocasiones: porque escapa algo del otro a nuestro esfuerzo, porque nos resistimos al esfuerzo de la reciprocidad, por la opacidad irreductible de la propia existencia, etc.

La existencia personal que está abierta y es comunión, está mucho más a menudo expuesta que protegida, desolada que comunicada. Es claro, por ende, que la persona no puede apelar sólo a los buenos sentimientos, hay que combatir y ser fieles a la vocación personal hallada, de lo contrario y en el fracaso de la comunicación la persona es conducida frecuentemente a la experiencia de la soledad, que es por ello obra de la propia persona.

4. Dinamismo (descubrimiento de la vocación)

Ya hemos mencionado las tres dimensiones a las que alude Mounier en relación al volumen total de la persona, es

Universidad de Huelva 2009

decir, las tres dimensiones que explican el equilibrio en "longitud, anchura y profundidad" (Mounier, RPC, 1935) de la persona y la definen en su totalidad. Nos hemos referido con anterioridad a la encarnación y a la comunión. Vamos ahora, por tanto, a encontrarnos con la vocación.

Esta vocación, que es admitida por Mounier como vocación espiritual (Mounier, MSP, 1936: 644), para darle así, entre otras cosas, un estatuto diferenciado de lo que podríamos entender como una simple vocación humana o profesional, representa el principio de unificación progresiva de todos mis actos, y, mediante ellos, de mis situaciones; es el acto propio de la persona. Se trata del principio espiritual de vida, que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior. Se puede definir, en este sentido, a la persona como una vocación unificadora (Mounier, RPC, 1935).

Para Mounier, por tanto, la vocación es una llamada a la unificación personal e integral, la primera misión del hombre que consiste en descubrir progresivamente esa cifra única que señala su lugar y sus deberes en la comunicación universal y consagrarse contra la dispersión de la materia a esta unificación de sí mismo (Mounier, QEP, 1947).

En palabras del propio Mounier (RPC, 1935: 207): «mi

Universidad de Huelva 2009

persona es en mí la presencia y la unidad de una vocación intemporal que me llama a rebasarme indefinidamente a mí mismo, y opera, a través de la materia que la refracta, una unificación siempre imperfecta, siempre comenzada de nuevo, unos elementos que se agitan en mí».

Para Mounier (TCA, 1946), la vida no es un mero estar en el mundo, sino que tenemos que tomar posesión de nosotros mismos. Es por ello que si nuestra existencia es una existencia encarnada, que en su estructura fundamental consta de cuerpo y alma, formando la unidad del compuesto humano, la vida personal es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad pretendida, deseada y jamás realizada. «Soy un ser *singular*, tengo un nombre *propio*» (Mounier, PER, 1949: 32).

Este es, tal vez, uno de los principales escollos que encuentran aquellos que se sitúan en el ámbito de los que denominan al personalismo mouneriano como personalismo ético. Se abandona muy raramente esta pregunta: ¿el hombre es persona desde su concepción? Algo que, además, viene sobrealimentado en la confusión con aquellas palabras de Mounier (PER, 1949: 32) sobre que «esta unidad no es la identidad muerta de la roca que ni nace ni cambia ni envejece. No es la identidad de un todo que se abraza en una fórmula; de los abismos de lo inconsciente, de

Universidad de Huelva 2009

los abismos de lo supraconsciente, del surgimiento de la libertad, mil sorpresas vuelven a replanteárseme sin cesar. No se me presenta ni como algo dado, tal como mi herencia o mis aptitudes, ni como pura adquisición. No es evidente: pero tampoco lo es a primera vista la unidad de un cuadro, de una sinfonía, de una nación, de una historia».

Desde el personalismo metafísico es posible que se recoja la idea de la evidencia (no lo es para Mounier, como hemos contemplado), aunque si se alcanza tal irrefutable evidencia, cómo es que no se ha convertido en un principio humano universal de donde todos los seres humanos participan por el acuerdo más irrebatible.

Esta es la razón por la que, a juicio de Mounier (RPC, 1935), es necesario descubrir en sí, bajo el maremágnum de distracciones que nos rodea, el deseo mismo de buscar esta unidad viviente, escuchar largamente las sugestiones que nos susurra, experimentarla en el esfuerzo y la oscuridad, sin estar jamás seguro de poseerla. «Se asemeja, más que a nada, a un llamado silencioso, en una lengua cuya traducción exigiría toda nuestra vida. Por esto el término vocación le conviene más que cualquier otro. Este tiene su sentido pleno para el cristiano, que cree en el llamado irresistible de una Persona. Pero basta para definir una posición personalista pensar que toda persona tiene una significación tal que no

Universidad de Huelva 2009

puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas» (Mounier, PER, 1949: 32-33).

La existencia personal, una vez más no viene dada como algo pleno desde su origen. En su devenir se realiza progresivamente en la dialéctica interioridad-objetividad, en la articulación de un movimiento dialéctico que la hace ser. Esta es una relación que supone a un mismo tiempo dos movimientos esenciales y, también, complementarios de la persona: la conversión íntima y la exteriorización. Más adelante extraeremos toda la profundidad de estos movimientos de la persona; entremos ahora en lo esencial y fundante para cumplimentar el cuadro de las categorías fundamentales de la persona.

Por un lado, la conversión íntima hace referencia al *movimiento de interiorización*, que consiste en la conversión de fuerzas hacia uno mismo o experiencia de recogimiento. Tal experiencia permite descubrir la intimidad de la persona y reconocer su misterio como presencia activa sin fondo. La intimidad manifestada distingue al ser humano de las cosas y es fuente donde estriba su riqueza y recobra fuerzas, dinamismo para seguir en el camino.

Mounier (PER, 1949) prefiere llamar a este movimiento "conversión íntima", mejor que subjetividad o

Universidad de Huelva 2009

interioridad —de esta forma, incluso, da título a un capítulo de su obra sintética *El personalismo* (1949)—, porque no consiste en cerrarse en sí mismo sino en concentrarse o hacer converger las fuerzas "para saltar mejor". No es, por consiguiente, un movimiento definitivo, sino que está orientado a otro (Mounier, PYC, 1939; PER, 1949).

Por otro lado, el segundo movimiento esencial de la persona es la *exteriorización*. El propio Mounier considera en gran parte de sus obras a la exteriorización en términos de apertura, donación, despliegue, movimiento hacia el otro, etc. El movimiento de exteriorización se ejerce desde el momento que en adquiero conciencia de que soy una presencia en el mundo, acto que, incluso, llega a ser la condición primordial de la interioridad. Por él me adapto a la totalidad del mundo bajo el ángulo del medio ambiente (Mounier, TCA, 1946). Se trata, en definitiva, de un movimiento hacia las cosas para armonizarnos positivamente con ellas, de comunicación hacia los otros, movimiento dirigido hacia un afuera y hacia un más allá de mí mismo. Se intuye, también así, un movimiento de trascendencia de lo dado.

En una línea parecida entiende A. Domingo Moratalla (1994) que la inquietud y la tensión propia de la persona nacen de esta situación, entre la materia y la trascendencia.

Universidad de Huelva 2009

Este es, además, el sentimiento de inconformismo y angustia ontológica que recorre el pensamiento de Pascal, Kierkegaard, Jaspers, Unamuno, este último cuando escribe sobre la agonía del cristianismo, o del sentimiento trágico de la vida; a ninguno los pasa por alto Mounier, antes bien, son parte esencial de su discurso, en especial en determinados momentos.

Aunque Mounier (PER, 1949) explica que a un movimiento le sigue otro, a primera vista en otras obras parece desmentir el asunto del lugar que ocupe cada movimiento en el crecimiento y desarrollo de la vida personal. Decimos "a primera vista" porque en una lectura a fondo del resto de sus intervenciones sobre los dos movimientos complementarios que se conjugan, observamos la dificultad de precisar ese momento primero que ocupe cual movimiento. Más bien no debe desorientar esta discusión debido precisamente a que, como él mismo escribe (Mounier, QEP, 1947: 240), «*el hombre interior no se tiene en pie más que con el apoyo del hombre exterior; el hombre exterior no se sostiene más que por la fuerza del hombre interior* [...]. No hay realismo completo sin un "principio de exteriorización", verdad del materialismo. No hay realismo completo sin un "principio de interiorización", verdad escondida en el fondo de los espiritualismos».

Universidad de Huelva 2009

El mismo argumento nos sirve para definir al personalismo de Mounier como un realismo integral: siendo así porque somete todo problema humano en toda extensión de la humanidad concreta, de la más humilde condición material en la más alta posibilidad espiritual.

Es decir, se trata de un doble movimiento de la propia persona, un movimiento cruzado de interiorización y de donación, dialéctica interioridad-objetividad, sístole y diástole de la vida personal. La vida personal, en su vocación, es un recogerse para encontrarse en un centro, unificarse, luego exponerse para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiéndose de nuevo en la desposesión. ¿Acaba alguna vez el "trabajo" de este doble ejercicio? ¿Tal vez *nunca* porque la persona no es jamás del todo *acabada*?

La sombra que empaña este doble movimiento de la persona es la tendencia de *apropiación* y *desapropiación*, como afirmación y negación sucesivas de sí (Mounier, PER, 1949). Este ritmo fundamental se reconoce en todas sus operaciones.

En este escenario aparece la presumible oposición entre las dos actitudes existenciales: *tener* y *ser*. Mounier reconoce que hay una tendencia a la oposición entre ambas, destacando el valor primordial de una o la importancia de la

Universidad de Huelva 2009

otra. Ahora bien, afirma Mounier (PER, 1949: 31) que «no hay que oponer demasiado brutalmente el *tener* y *ser*, como dos actitudes existenciales entre las que habría que elegir. Pensemos, antes bien, en dos polos entre los cuales se tiende la existencia incorporada. No le es posible ser sin tener, aunque su ser sea potencia indefinida de tener, aunque no se agote jamás en sus haberes y los desborde a todos por su significación. Sin tener, el ser queda sin asidero, se desvanece en el objeto».

En suma, tenemos que en la persona se expresa una doble y solidaria vocación: centrarse desplegándose. Sólo así da pleno sentido a esa vocación que refleja el deseo mismo de buscar esta unidad viviente de su ser personal.

Hay una idea que corona toda la concepción de la vocación en Mounier. Esta idea está profundamente teñida del pensamiento cristiano desde el principio hasta el final, en su particular visión de la realidad. Además, Mounier propone en todo momento, si puede decirse así, un paso más adelante.

La idea de que la vocación suprema de la persona es divinizarse divinizando al mundo (Mounier, PYC, 1939), contempla desde lo profundo de su concepción su participación en el cristianismo más esencial, al tiempo que

Universidad de Huelva 2009

recoge los dos movimientos (interiorización-exteriorización) aludidos. Nos dice Mounier (PYC, 1939: 881) que «su Pan cotidiano (de la persona) no es pensar, o divertirse o acumularse bienes, sino crear, hora a hora, en torno a ella, al prójimo. Su cotidianeidad no tomará en este momento el aspecto de la negativa, de la amargura, de la reivindicación, de la hostilidad o simplemente de la frialdad y de la cerrazón, sino que será disponibilidad, acogida, presencia, respuesta, comprensión, alegría del encuentro».

Finalizamos este apartado restableciendo el significado que para Mounier tiene la vocación, en relación al espacio que le dedica en su obra *Personalismo y cristianismo* (1939). En esta obra aparecen destacados dos conceptos o ideas relacionadas de plano con la vocación: libertad y sentido transcendente de la vocación.

Por un lado, tenemos que para Mounier la vocación no aparece como una idea totalmente acabada que ya no se tiene más que descifrar y realizar, sino que en su dinamismo inagotable y fuente de toda energía y significado es algo que trasciende la existencia de cada uno, igual que lo eterno trasciende lo temporal, y está modelada muy realmente por la persona en colaboración con la intención divina. «Sufre retrocesos, variaciones, desviaciones, aceleraciones, según las respuestas que doy a los acontecimientos, a los anticipos

Universidad de Huelva 2009

divinos. El último trazo no le será dado más que por el acto de mi muerte» (Mounier, PYC, 1939: 866).

En las palabras de Mounier advertimos el carácter trascendente que tiene la vocación, que conecta con la a veces inescrutable profundidad de este *intimius intimo meo*, "este corazón inaccesible de mi corazón", y en ello lo que posibilita la realidad última de la vocación, es decir, mi respuesta, siendo ello la libertad: el camino que toma la vocación en mí está íntimamente relacionado con "las respuestas que doy a los acontecimientos, a los anticipos divinos".

Por ello, «esta revelación a sí misma de la persona, o, lo que es igual, de su vocación, no es el resultado de una especie de fenómeno más o menos necesario, como el de un cliché que la vida oscureciese progresivamente, sino un *acto* de libertad» (Mounier, PYC, 1939: 867).

La vocación está anudada sobre el misterio de la libertad, afirma Mounier (PYC, 1939), por lo que la llamada permanente de la vocación implica una actitud invariable de ruptura respecto a todo lo que puede ahogar su voz o desviar su sentido y al mismo tiempo de afirmación, elección y adhesión por medio de los cuales la persona surge y se hace.

El dinamismo del proceso de realización personal

Universidad de Huelva 2009

exige hacer frente a las dificultades (*l'affrontement*). Aquí es precisa la participación decidida de la persona en el proceso; y este afrontar exige fuerza, lucha y oposición contra las tendencias despersonalizantes: Mounier se está refiriendo a la fuerza interior, espiritual y eficaz —la fuerza del amor que lucha contra todas las formas de egoísmo, la fuerza de la vida que lucha contra la muerte, la fuerza de la vida espiritual que se opone a la inercia material (Mounier, PER, 1949). Todas estas acciones de libertad de vocación orientan a la persona a una mayor plenitud.

5. Libertad

Uno de los epígrafes de la obra de síntesis de Mounier *El personalismo* (1949) es titulado por el autor como "Las estructuras del universo personal". En él aparece un capítulo dedicado a la libertad, al que acompaña el término de "condicionada". Se trata, pues, no de una vinculación sin más, sino dentro del pensamiento de Mounier de una de las asociaciones más frecuentes en relación al fundamental tema de la libertad.

Dentro del análisis que presenta Mounier de la libertad, ésta aparece como una de las categorías más esenciales de la persona, que llega a identificar como "lo más íntimo de mí mismo" (Mounier, IEX, 1947: 148). La

Universidad de Huelva 2009

importancia dada por el autor se demuestra doblemente. En primer lugar, por la relevancia dada a la libertad en su contenido, con aportaciones en muchas obras de especial trascendencia. En segundo lugar, por la lucha con pasión que imprime en la mayoría de sus escritos, no sólo en el plano teórico, sino, también, frente a todos los sistemas políticos o ideológicos que tratan de mitificar o dinamitar la libertad personal.

Esa importancia radical dada por el autor la observamos ya en la "designación" de persona que Mounier ofrece en el *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936). En ésta, menciona y ofrece el comentario de la libertad personal y sienta las bases de lo que más adelante y en otras obras expone en el terreno bien teórico bien de lo concreto sobre la misma. Admite, así, un esquema de "valores libremente adoptados" y que la persona "unifica toda su actividad en la libertad" (Mounier, MSP, 1936: 603-604).

Desde estas primeras aportaciones entendemos que la libertad no es el ser de la persona sino la condición que le permite existir de una forma concreta. No es algo visible o demostrable en sí mismo, pero está de tal manera conectada con la existencia personal que Mounier nos la presenta en términos de "libertad ontológica" y "libertad espiritual" (Mounier, AYP, 1937: 779).

Universidad de Huelva 2009

Por ello, la libertad cuando es considerada aisladamente resulta incomprensible. Sólo adquiere sentido cuando viene injertada en la estructura total de la persona. Ésta es la razón por la que, a pesar de alcanzar sigilo, Mounier (IEX, 1947) afirma que «por eso tengo yo de mi libertad una certidumbre sin reservas, a pesar de que no puede ser probada ni fundada». La libertad no está determinada, pero es prevista, llamada, acogida y transfigurada; su gravitación es universal.

La libertad se percibe en la vida, a través de la experiencia de su ejercicio, con los límites y posibilidades propias de la condición humana. Esta libertad vivida, experiencia que es posible tener de la libertad, es implicación misma de la existencia, porque no podemos existir sin asumir y no existimos sin esperar y querer. Existencia y libertad hasta tal punto anudadas que llevan a expresar a Mounier (QEP, 1947: 209) que «no somos verdaderamente libres más que en la medida en que somos enteramente libres». Igual que la existencia "es", y por tanto verdadera, la libertad "es", y por tanto, entera y verdadera.

Mounier sabe que no hay más libertad que la libertad de la persona, pues no asumiendo a esta última no es posible hablar de libertad espiritual en el sentido mouneriano. En

Universidad de Huelva 2009

esta concepción nuevamente la visión del cristiano imprime un fuerte carácter a todo lo que de la misma le hace brotar.

El mismo Mounier afirmará —y no es posible olvidar en sus palabras la presencia de la persona, su realidad y densidad— que en la libertad cristiana hay, sin duda, un componente de absoluto, de decisión, de aventura; y, por ello mismo, es una libertad que no puede ser vivida en la soledad del individuo, debido a que es una libertad religiosa, y no anárquica, es participación, y no oposición central o reivindicación (Mounier, CRDI, 1950).

La cuestión que nos ha precedido no debe ser, de nuevo, presa de la confusión, sobre todo si añadimos de letra del propio Mounier (MSP, 1936: 637), que la libertad «no la encuentra el hombre formada desde sus comienzos» —por ese motivo, la educación es un aprendizaje de la libertad y del libre compromiso—. Es así, que aunque la libertad sólo tiene sentido cuando viene injertada en la estructura total de la persona, siendo ésta espiritual, ontológica, no podemos hablar de la real existencia de la misma más que cuando el hombre queda empeñado y trabaja en su propia liberación y la de los demás, haciendo justicia al doble planteamiento de interiorización y exteriorización, de recuperación y donación.

Así, «ser libre —afirma Mounier (AYP, 1937: 779)— es

Universidad de Huelva 2009

liberarse metiéndose por los caminos que liberan, no es pedir a gritos libertad corriendo hacia las fantasías o las servidumbres propias». En lo que concluye el autor es su *Manifiesto* (1936) que «el niño debe ser educado como una persona por las vías de la prueba personal y el aprendizaje del libre compromiso. Pero si la educación es un aprendizaje de la libertad, es precisamente porque no la encuentra completamente formada desde sus comienzos» (Mounier, MSP, 1936: 637).

Queda, pues, elucidada la cuestión en Mounier de si el hombre nace o se hace libre: es la persona quien se hace libre, después de haber elegido ser libre. En ninguna parte encuentra la libertad dada y constituida. Nada en el mundo le asegura que ella es libre si no penetra audazmente en la experiencia de la libertad (Mounier, PER, 1949).

Esto no resta más que la posibilidad, la realidad, de que aunque la libertad esté conectada de tal forma con la existencia personal, y como tal permite un surgimiento y al mismo tiempo una densidad y un espesor, esta libertad no está clavada en el hombre a modo de una condena, es también una creación, le es propuesta al hombre como un don. Por esto, la acepta o la rechaza, le permite prometer al mismo tiempo que le da la posibilidad de traicionar.

Universidad de Huelva 2009

Así que no puede olvidarse que la libertad de un hombre es la libertad de *una persona*, y de *esta persona*, constituida y situada en sí misma de determinada manera, en el mundo y ante los valores (Mounier, PER, 1949). Lo que implica de manera directa y por regla general que esta libertad está estrechamente condicionada y limitada por todo lo que significa la persona humana y su presencia en el mundo. Pero aquí Mounier clarifica la situación, poniendo luz a la libertad, algo tan importante como ella misma: «la libertad sólo progresa, como el cuerpo, gracias al obstáculo, a la elección, al sacrificio» (Mounier, PER, 1949: 43). Es decir, no todo le es posible al hombre, además de que no todo es posible en todo momento. Estos límites, cuando no son demasiado ajustados, constituyen una fuerza.

Así se plasma de una libertad concreta para un hombre concreto, en lo que en el plano de lo socio-político e ideológico, que nunca pasa por alto, entiende Mounier que algunas de esas concepciones —ora liberales ora anarquistas— contemplan la libertad como indiferencia. Para Mounier, tales visiones han olvidado su fin para constreñirla a los modos de su puesta en práctica, es decir, al uso que se hace de ella. Para ellos, según Mounier (MSP, 1936), la libertad consiste en estar al borde de la elección, siempre disponibles, siempre suspendido y nunca comprometido. Se trata de la sola libertad del hombre

Universidad de Huelva 2009

egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad.

En oposición a estas visiones, Mounier (PER, 1949) sostiene que la libertad personal no se reduce a la libertad de abstención; cuando es auténtica llega a la decisión, a la adhesión y al compromiso.

Para autores como J. Pieper (1951; 1972; 1980), en la órbita del humanismo cristiano, el hombre, en su espiritualidad y libertad no vive en "un" mundo ni en "su" mundo, sino en "el" mundo, mundo en el sentido de "*visibilia omnia et invisibilia*". A diferencia de los objetos, cosificados, como la piedra y los seres vegetales y los animales, el hombre ha de encontrar el camino en la realidad *total*. Este encontrar el camino está ligado a la decisión, acaece como ordenación de la experiencia del mundo y se llama formación.

Bajando de nuevo a la arena de lo concreto, en todo el discurso sobre el concepto de libertad en Mounier no podemos olvidar la línea argumental que marca la propia naturaleza del hombre: la libertad real se caracteriza por ser personal, debido precisamente a que se trata de la libertad de una persona que tiene una naturaleza propia —Mounier (PER, 1949) incorpora preferentemente a su discurso "condición" antes que "naturaleza humana", tal vez para

Universidad de Huelva 2009

dejar muy patente la idea de que el ser de la persona no se identifica con el en-sí sartreano.

Como se abordó, incluso en el ámbito de la vocación, la tensión y la angustia ontológica nacen de la situación de transformación y trascendencia de lo material. Para Mounier, esta tensión y angustia es lo que determina la naturaleza humana, lo que nos hace admitir la *condición humana*. Esta es la razón por la que el personalismo se presenta como una *filosofía abierta* al considerar la naturaleza humana situada en una perspectiva histórica, material, encarnada.

Por otro lado, recordemos que Mounier estudia a un Sartre para quien la contingencia de la existencia no toma el carácter de misterio incitador, sino de irracionalidad pura y de absurdo brutal —el hombre es un hecho desnudo, ciego, está ahí, así, sin razón alguna; es lo que J.-P. Sartre llamó *facticidad*—; así, la conclusión tiene una incidencia ontológica capital: el ser está de más, su estupidez injustificable me estorba como la necedad. Por ello, para Sartre la libertad es absoluta; la existencia es libertad total, sin límites; es puro manar original y perpetuo cambio (Mounier, IEX, 1947).

Tampoco se reduce la libertad en la concepción mouneriana al simple "actualismo", en lo que es muy fácil

Universidad de Huelva 2009

caer si no estamos atentos a una visión que describe lo concreto del hombre, pero siempre anclado en lo profundo de la persona: su ser personal. Ser que es, precisamente, el primer límite de la libertad.

La capacidad de ser causa de muchos procesos es propia de todos los seres creados, tanto de la pura materia como de los seres vivos, plantas, animales y también las personas. Santo Tomás (*Cont. Gent.* III, 69) subrayó la realidad de esta capacidad concedida a todas las causas segundas: «...de donde rebajar la perfección de las criaturas es rebajar a la vez la perfección de la virtud divina. Mas, si ninguna criatura tiene acción alguna para producir un efecto, se rebaja en demasía su perfección».

El hombre comparte esta capacidad causal con todas las otras cosas reales, pero es además capaz de intervenir libremente en los acontecimientos y modificar las cosas a propósito, de construir y destruir, de modelar consciente y libremente muchas cosas en el mundo que le rodea y en su propia alma. El hombre no sólo está capacitado para ser un eslabón en una cadena causal, sino que, si ha captado la importancia de un bien, puede también iniciar un nuevo proceso causal libremente elegido y orientado consciente y significativamente a un fin.

Universidad de Huelva 2009

Los límites tampoco están solos en su relación con el hombre concreto. Hay otras condiciones de la libertad que también han de ser tenidas en cuenta. «Debemos —afirma Mounier (PER, 1949: 43)— asegurar las condiciones *comunes* de la libertad —biológicas, económicas, sociales, políticas— que permitan a fuerzas medianas participar en los más altos llamamientos de la humanidad; debemos preocuparnos por *las* libertades tanto como por *la* libertad».

De la misma forma que no acabamos nunca de "despertar personas", toda victoria de la libertad se vuelve contra ella misma y reclama un nuevo combate: la batalla de la libertad no conoce fin. Esta batalla de la libertad está llena de actos de elección y de adhesión, actos que sólo son propiamente personales cuando se trata de un compromiso consentido y renovado en una vida espiritual liberadora, no de la simple adherencia, obtenida por la fuerza o por el entusiasmo, a un conformismo público (Mounier, MSP, 1936).

F. März (1990: 90), con argumentos en la línea mouneriana, lo entiende de la siguiente manera: «La autorrealización de la persona encaminada al logro de la personalidad se opera en el encuentro con los valores que el hombre halla en el ambiente y en la comunidad con su prójimo y con Dios. De estas tres zonas provienen ciertas

Universidad de Huelva 2009

exigencias que él, en su libertad, puede tanto aceptar o cumplir, como rechazar. Le es dado configurar este encuentro con el valor positiva o negativamente; lo que no puede es escapar de la confrontación con las exigencias que desde estas tres zonas se dirigen a él. [...] La persona se hace personalidad (entendemos que esto en términos más próximos a Mounier es: que la persona llegue a ser lo que es) con su *adhesión* a los valores positivos de pensamiento y de obra. [...] Es evidente, pues, que la autoformación de la persona en cuanto ser-en-camino nunca concluye; no debe ser entendida estáticamente, sino que, al estar en evolución por propia decisión de la persona, se halla siempre en peligro».

En términos de libertad podríamos, incluso, establecer una diferencia en lo que significa la elección y la adhesión. Parece que aquí Mounier se manifiesta indistintamente en relación a uno u otro en gran parte de sus obras (Mounier, MSP, 1936; QEP, 1947; PER, 1949; y otras). Sin embargo, cuando todas estas referencias se han contemplado en su conjunto y después de asumir su concepto de libertad, la elección tiene una entidad hasta cierto punto muy primaria y por debajo de lo que significa un acto de libre adhesión en Mounier.

Afirma Mounier (PER, 1949: 45) que «una suerte de

Universidad de Huelva 2009

miopía filosófica ha desviado hacia el acto de elección el centro de gravedad de la libertad, que está en la liberación consecutiva a la elección feliz. ¿Qué valdría la libertad, si sólo nos dejara escoger entre la peste y el cólera? Y si los hombres se le tornan hoy indiferentes, ¿no es acaso porque no saben ya qué hacer con ella?».

De tal manera que concentrar exclusivamente sobre el poder y la posibilidad de elección la atención a la libertad, es amortiguarla y tornarla pronto impotente para la elección misma, falta de impulso suficiente; es mantener una cultura de la abstención, de la alternancia, finalmente de la anomía y apatía. Si el hombre se centra exclusivamente en esta elección, que ya es indiferente, alienta la crispación del individuo que lo vuelve opaco y no disponible (Mounier, PER, 1949). Es por esto por lo que en un grado de mayor autenticidad debemos considerar a la adhesión.

Cuando Mounier admite esta forma y contenido de la libertad, lo hace en los términos de una libertad de una persona valorizada (Mounier, RPC, 1935): la libre opción es establecida como una condición previa de una adhesión sincera a unos valores. Por ello, el movimiento o acto de libertad es distensión, permeabilización, puesta en disponibilidad; es, en este sentido, ruptura, conquista y también y finalmente adhesión a unos valores.

Universidad de Huelva 2009

El desarrollo personal exige (Valverde Mucientes, 1999), por ende, la inevitable y gozosa religación a Alguien que es su fundamento, su razón suficiente, su fin, su esperanza y su amor. Ésta es, sin duda, una de las orientaciones que recoge Mounier y que se sitúan en la perspectiva cristiana y de mediación e interpelación de lo trascendente (no es posible desvincular, pues en perspectiva mouneriana, todos los términos con los que se explica el acto de libertad, del mundo de los valores y de la trascendencia en la que se referencian).

El juego que se establece entre los valores que elijo por afirmación de mi persona y a los que finalmente me adhiero, se conjuga con el compromiso para con los mismos: las personas sin los valores no existirían plenamente, pero los valores no existen para los hombres sino por el *fiat veritas tua* que les dicen las personas. Es así que estos valores «se revelan en las profundidades de la libertad, madurando con el acto que los elige, aceptando a menudo la humildad de un origen bajo —un interés, aun un contrasentido— y purificándolo con el tiempo» (Mounier, PER, 1949: 49).

Y debe alcanzar el compromiso, debido a la indiscutible situación en que se encuentra. La libertad no es una meta, es la condición material del compromiso

Universidad de Huelva 2009

(Mounier, RPC, 1935). Contemplado de otra forma —Mounier (QEP, 1947: 220)—, tenemos el hombre «sabe que no hay libertad de hombre más que madurando un compromiso; que no hay, a su vez, compromiso del hombre más que madurando en libertad. Y que toda otra libertad, como todo otro compromiso, conduce a la servidumbre».

Un paso más allá y acentuando lo que el hombre debe poner en el movimiento de sus actos libres, Mounier (RPC, 1935) afirmará que la libertad se nos presenta como el medio que se ofrece a la persona de ejercer su responsabilidad, de elegir su destino y de darse a él, con un constante control de los medios; e incluso subraya doblemente la cuestión con la síntesis de: «el hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre *responsable*» (Mounier, PER, 1949: 45).

6. Trascendencia

Son muy constantes las afirmaciones de Mounier sobre que la persona, en el hombre, está sustancialmente encarnada, mezclada con su carne, aunque trascendiéndola (Mounier, MSP, 1936). Esta trascendencia avisada en la persona no es un mero complemento en el hombre que, en caso de no ser proclamado, podría pasarse por alto hasta llegar a desentenderse de la misma. Al contrario, supone una

Universidad de Huelva 2009

de las nociones, de aquellas ofrecidas por Mounier, de mayor precisión y profundidad —así lo hace destacar el autor en todas aquellas obras en donde analiza la trascendencia de la persona, fundamentalmente en Mounier (RPC, 1935; MSP, 1936; TCA, 1946; QEP, 1947; PER, 1949).

Para Mounier, la persona experimenta un movimiento de expansión y de orientación hacia la plenitud. De aquí surge la idea de trascendencia.

La persona no es para Mounier la conciencia que el hombre tiene de ella. Por ello, la persona, como tal, está siempre más allá de la subjetivación actual, *supraconsciente* y *supratemporal*, más amplia que las visiones que de ella podamos tener, más interior que las construcciones que de ella se intentan (Mounier, MSP, 1936). Su realización es a consecuencia de la trascendencia —o, de este trascender, como precisa el propio Mounier— de la persona, un esfuerzo constante su superación y desprendimiento, de renunciamiento, de desposesión, de espiritualización. Este proceso de espiritualización, característico de una ontología personalista, «*es, al mismo tiempo, un proceso de desposesión y un proceso de personalización*» (Mounier, MSP, 1936: 610).

Se describe la trascendencia en Mounier en el estudio

Universidad de Huelva 2009

profundo de la persona. No se refiere el autor a imágenes especiales, impulsos vitales o proyecciones sociales; sobrepasa estas realidades y alcanza un sentido metafísico. Por ello, aunque se empleen términos como movimiento, proceso, y otros propios de la actividad personal, no es una noción que pueda explicarse sin más por la fenomenología, sino que hay que acudir a una ontología, y ésta personalista, para explicar adecuadamente la trascendencia personal.

Otros, como V. Rodríguez (1984), presentan un dominio en donde la persona humana goza de prioridad de valor sobre el universo y todas sus partes. Se señala, así, un pensamiento antropocéntrico, también desde el punto de vista gnoseológico, en cuanto que su conocer está condicionado por su ser humano: imaginativo-intelectual, intuitivo-racional, inductivo-sintético.

Sin embargo, hay que decir que se trata de un antropocentrismo relativo: dentro de un realismo crítico, el hombre se reconoce trascendido; *extensivamente*, en el sentido de que sabe que él no es el único objeto de conocimiento y de filosofía, sino que puede conocer y amar y buscar infinidad de cosas distintas de él mismo, con lo cual se sabe trascendido y se trasciende continuamente a sí mismo en la realización de sus potencialidades; pero, sobre todo, *intensivamente*, porque se sabe participación de Dios, tanto

Universidad de Huelva 2009

en el orden de eficiencia y finalidad, como en el orden de perfección formal. Es así como se presenta el antropocentrismo relativo girando en torno a un teocentrismo absoluto, temáticamente mediato en el orden filosófico (puesto que la Metafísica alcanza el absoluto a través del hombre).

Aun así, parece no haber unanimidad en esta cuestión en todos los personalismos. El mismo Mounier asegura que no todos los personalismos afirman que haya una realidad más allá de las personas. La respuesta es negativa por parte de ciertos personalismos como los de Mc Taggart, de Renouvier, de Howison. Por su lado, Mounier también señala que K. Jaspers admite una Trascendencia íntima que la realidad personal reconoce, pero que se trata de una trascendencia radicalmente inefable e inaccesible (Mounier, PER, 1949: 46).

El sujeto, el modo de ser espiritual, es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser y un poder de trascendencia intrínseca al ser (Mounier, MSP, 1936: 610). Esta realidad trascendente no es otra realidad separada que se dibuja por encima de ella, sino una realidad superior en calidad de ser, que la otra no puede alcanzar por un movimiento continuo, sino mediante un salto de la dialéctica y de la expresión (Mounier, PER, 1949).

Universidad de Huelva 2009

Una expresión a la que Mounier presta continua anuencia y que toma, en esta caso, prestada de F. Nietzsche, es la de "el hombre está hecho para ser superado". Comparte significado con la trascendencia el hecho de que los personalistas, por convencimiento, y todos los hombres en general, poseen un anhelo de Absoluto que puede pasar por ser la columna vertebral de todos los actos del hombre. Así, la misma historia del hombre, su presencia en el mundo es un movimiento para ir cada vez más lejos, puesto que la historia no se entiende ni se hace sin un principio de insatisfacción permanente y de salto perpetuo.

Hay autores como J. A. Sayés (1997) que consideran de la conciencia de finitud en el hombre en la que se abre una tendencia hacia el futuro, como tensión hacia una creciente plenitud (hay que advertir que ha sido sobre todo E. Bloch, el que de una forma puramente inmanente ha explicado esta tensión de futuro en el hombre). Cada hombre vive y proyecta en cuanto espera. El hombre está, pues, esencialmente proyectado hacia el futuro.

Esta forma de entender el "problema" conduce a la expresión de que el hombre, en la mayoría de los casos al menos, siente que su tendencia a un futuro ilimitado, su tendencia al infinito, es en el fondo una tendencia y una

Universidad de Huelva 2009

búsqueda, de modo que no puede prescindir nunca del interrogante sobre su existencia.

Para que el hombre pudiera prescindir del problema de la trascendencia, sería necesario anular en él toda conciencia de finitud, todo atisbo de limitación, toda experiencia de muerte, pues mientras el hombre experimente la limitación y la finitud, seguirá hablando de una divinidad, crea o no en ella (Frankl, 1983). Pero, ocurre que el hombre no se instala fácilmente en la finitud, pues lleva dentro de sí una sed continua de más que le hace ser un ser inquieto, un corazón intranquilo.

Julián Marías, que ha hecho muy patente el valor dado a lo "futurizo y futurible" (Marías, 1941; 1980a; 1980b; 1993; 1999; entre muchas otras) constantemente reitera que el hombre, si es veraz, encuentra que es "poca cosa"; y al mismo tiempo descubre, con asombro y cierto espanto, que es una persona en la que se podría ahondar indefinidamente, más aún, que invita a ello, que lo reclama, y si no se hace se tiene la impresión de estar huyendo de uno mismo.

Por eso, «el carácter finito, limitado, insatisfactorio, pero a la vez proyectivo, futurizo, ilusionado del hombre podría expresarse en seis palabras: ser persona es poder ser más» (Marías, 1993: 204).

Universidad de Huelva 2009

Insatisfacción permanente, salto perpetuo y hombre hecho para ser superado, son constantes de la persona que la definen en su dimensión esencial. Así lo entiende Mounier (QEP, 1947; PER, 1949). La implicación de esta noción en la totalidad del concepto de persona es profunda debido a que las mismas ideas, o los valores, la Razón, la Justicia, la Humanidad, la Revolución, etc., aun siendo metas muy importantes para el hombre, porque pueden quedar debidamente establecidas en los deseos de tendencia más superadora de la condición humana, que se explica por el principio de encarnación por medio del cual el hombre en su persona tiene un anhelo de bien, en su persona y en los otros-yo que le rodean, no son metas totales y que satisfagan al hombre definitivamente. Los polos están tan claros que podría hablarse tanto de la dignidad de la persona humana, como de las miserias de la condición humana.

Son estas "perspectivas históricas" las que ciertamente en su estrechez oscurecen y limitan la imagen de la persona. Sin embargo, este afán de superación del hombre permite entender ciertamente que «el valor dialéctico de los ideales es sin duda hacernos caminar, desde la impersonalidad de las cosas de las que estamos impregnados, por la semi-impersonalidad de los valores, hacia la transpersonalidad de una vida abierta y amplia [...]. Por eso nosotros no tememos

Universidad de Huelva 2009

"superar" a la persona, que es superación, y buscamos, en todo lo que nos parecería a primera vista una pendiente de despersonalización, la transpersonalización posible» (Mounier, QEP, 1947: 245).

Para Julián Marías (1993), este ejercicio, que pasa por ser el trazo del mapa del mundo personal, consiste en buscar lo estrictamente personal y desde ahí, desde esa perspectiva, considerar todo lo demás.

Es la superación, este anhelo de trascendencia y de absoluto algo que se le descubre a Mounier como el ser mismo del hombre. Esta aspiración de trascendencia no es en el hombre un movimiento sin freno, sino la negación de sí mismo como mundo cerrado, suficiente, aislado en su propio surgimiento. La persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y sólo llega a tener consistencia en el ser al que mira, al que apunta. Sin esta aspiración, la persona se dispersaría en sujetos momentáneos (Mounier, PER, 1949), sin historia con verdadero sentido, en una provisión de discontinuidad. Esta riqueza íntima de su ser (Mounier, PER, 1949), es lo que le da una continuidad no de repetición, sino de superabundancia.

El aspecto fundamental de la trascendencia, como nota esencial de la eminente dignidad de la persona, es la

Universidad de Huelva 2009

aspiración trascendente de la misma hacia su principio originante que es Dios. Para Mounier, la "prueba cristiana" es la única que sustenta el argumento hasta el fondo, puesto que afirma (PYC, 1939) que las exigencias temporales del personalismo no son apremiantes, en rigor, más que si la persona es trascendente a lo biológico y a lo social, y sólo una metafísica cristiana asegura esta trascendencia.

En esta dirección que toma nuestra trascendencia se advierten trayectorias finitas de nuestro ser personal como trascendencia de proyección hacia el universo de los valores, todos los cuales se agrupan, para el personalismo cristiano, bajo la apelación singular de una persona suprema. Otros pensadores que Mounier estudia y cita mantienen otro punto de vista en ciertas esferas de la explicación del movimiento del ser hacia los valores: presentan a los valores como autónomos (Scheler y Hartmann: consideran que los valores como realidades absolutas, independientes de sus relaciones y conocidas *a priori*; Jaspers: se niega a nombrar el término del movimiento de trascendencia) (Mounier, PER, 1949: 48).

Dietrich von Hildebrand (1983), estudiando el papel del valor en la vida del hombre, supone una *prise de conscience* de una realidad dada, de la que la persona es siempre consciente en un estrato más profundo, a la que

Universidad de Huelva 2009

constantemente se refiere y con la que cuenta de continuo, porque está implícitamente dentro de ella. Su propósito, por tanto, es el de recordar a cada uno lo que en un estrato más profundo posee, llevarle a ese estrato en el que es posible darse cuenta del dato de valor y que constituye precisamente el eje de la existencia y de la vida.

Más adelante, en esa misma obra titulada *Ética* (Hildebrand, 1983), apuesta porque el valor de lo ontológico es inmanente al ser, pero el valor moral trasciende al ser que lo porta. Esto es así porque «el valor ontológico está tan encarnado en un ser, tan incluido en él, que estamos inclinados a forjar un concepto que incluya tanto al ser como a su valor; la trascendencia de los valores humanos, por el contrario, nos empuja a formar un concepto de la importancia objetiva como tal» (Hildebrand, 1983: 141).

Los valores morales, de los que habla incesantemente Hildebrand (1983) porque resplandecen entre todos los otros valores intelectuales, estéticos o vitales, gracias a su definitiva profundidad y seriedad, manifiestan, por tanto, un elemento trascendente; poseerlos es decisivo para el destino eterno del hombre, puesto que apuntan a la eternidad y ponen de manifiesto que la existencia del hombre no se agota en su vida terrena. El problema está, y él mismo lo reconoce (Hildebrand, 1983: 176 y ss.), en que ciertamente aluden a ello

Universidad de Huelva 2009

de un modo indeterminado e implícito, por la misteriosa gravedad que la cuestión moral y de los valores en general posee para la humanidad, «en la intrínseca seriedad del bien objetivo que es para nosotros el bien moral».

En un plano más concreto, teniendo en cuenta la "filiación" que se produce entre los valores y la trascendencia, calidad inmensa que proyectan a la existencia personal, discute por momentos Mounier el tema.

No se empeña Mounier en seguir el camino de la prueba de la trascendencia. Indica, incluso, que se pedirán pruebas de la misma, del valor de los valores. Pero ahí está precisamente la cuestión: en tanto perteneciente al universo de la libertad, la trascendencia no es objeto de prueba.

Hay que recordar que la libertad, surgida de la nada, es brote de la nada al mismo tiempo que brote de existencia y que sólo hay verdadera elección ante el valor si la libertad puede elegir el no-valor; todo lo cual implica la estrecha relación entre esa doble cara de la existencia, la propia nada que lleva al hombre a la desfiguración de su rostro, dispersión de su yo y hasta difuminación de su ser, y la trascendencia de todos los actos del hombre que orientados hacia los valores y en el marco de la libertad condicionada, lleva al hombre a la plenitud en su persona.

Universidad de Huelva 2009

Mounier afirma con claridad esta doble posibilidad de cada hombre: «así como la bicicleta o el avión sólo mantienen su equilibrio en movimiento y por encima de una cierta fuerza viva, el hombre requiere para mantenerse de pie un mínimo de fuerza ascensional. Al perder altura, no cae en cierta humanidad moderada, o como se dice, en el animal, sino muy por debajo del animal: ningún ser vivo, salvo el hombre, ha inventado las crueldades y las bajezas en que él se complace aún» (Mounier, PER, 1949: 47-48).

Por ello, la evidencia de la trascendencia aparece en la plenitud de la existencia y vida personal, y se arruina con sus caídas (lo que no significa su desaparición): el sujeto puede volverse entonces ciego al valor y su decepción ontológica tomar el camino del odio (Mounier, PER, 1949), lo que es, sin duda todo un proceso de degradamiento personal y una tendencia hacia la despersonalización.

Sin duda, estamos en el movimiento de la persona hacia lo transpersonal: esta superación de la persona para entrar en la esfera de la densidad de los valores y de la superabundancia, es un proceso enriquecedor de personalización que responde precisamente a la llamada trascendente (Mounier, PYC, 1939). Se trata, en este orden de cosas, de un movimiento, pero también de todo un proceso

Universidad de Huelva 2009

que contribuye al desarrollo personal. Es así que el impulso hacia el absoluto —afirma Mounier (TCA, 1946: 766)— resulta entonces indispensable para ofrecer a la vida, en el comienzo de su andadura, una fuerza viva lo suficientemente vigorosa como para enfrentarse al amortiguamiento de la madurez.

El desarrollo personal, que expresa tanto el proceso a través del cual consigue el hombre la realización de su verdadero ser personal, como, al mismo tiempo, el estado alcanzado de tal modo, ha de tener presente la densidad de los valores y de la superabundancia, que, ocupan, por ende, un lugar de fondo traslúcido que reclama de continuo la superación del hombre: la misma educación o la ayuda educativa serán un acto que nace del empeño de conducir a algo superior al hombre en su forma de niño. Cuando ya se empieza a ver el fondo de la cuestión, F. März (1990: 133) sugiere que el niño «sólo entrará en la mayoría si se le ayuda a poner su boca al servicio de las respuestas que se le piden como persona *moral*, si se le ayuda *a saberse responsable*.»

Resulta de singular importancia apreciar cómo para Mounier la trascendencia, que se nos aparece como presentida y postulada, es además de un movimiento y una aspiración de la persona sin límites más que los que le marca el valor y la libertad, un movimiento combativo que nace de

Universidad de Huelva 2009

la lucha y que necesita el esfuerzo. Este esfuerzo de trascendencia personal constituye la cualidad misma del hombre. «Distingue a los hombres entre ellos no sólo por la singularidad de sus vocaciones inconmensurables, sino, sobre todo, por esta cualidad interior que da a cada uno, y que los selecciona mucho más allá de sus herencias, de sus talentos o de su condición, en el corazón mismo de su existencia» (Mounier, MSP, 1936: 612).

En esta lucha, en esta orientación hacia la militancia combativa, al igual que la libertad se hace más clara a medida que nos liberamos adhiriéndonos a la verdad, de forma semejante, la fe en la trascendencia aumenta cuando vivimos orientados hacia ella.

Ocupa aquí un lugar privilegiado el compromiso de la persona, debido precisamente a que el absoluto es aquello que compromete a cada minuto y lo compromete infinitamente más allá de sí mismo. "¿Dónde encontrar un asidero más fuerte de la realidad?", culmina Mounier en un escrito aparecido en *Las certidumbres difíciles* con fecha de 1933 (Mounier, CEDI, 1951: 26).

No cabe duda de la necesidad que tiene una de la otra. Para Mounier (QEP, 1947), una filosofía del absoluto o de la trascendencia del modelo humano es inseparable de una

Universidad de Huelva 2009

filosofía del compromiso. Porque sin referencia al absoluto, el compromiso no llega a ser sino una mutilación, una organización progresiva de la desesperanza y del envejecimiento.

Así, «en perspectiva de absoluto, los desprendimientos que este compromiso impone se convierten en sacrificios a la generosidad del ser. Sellan lo trágico de la acción, pero también cierta ligereza prometedora que la acompaña como una perpetua juventud» (Mounier, QEP, 1947: 219). Es la trascendencia la que existiendo en espíritu y verdad, es, en el centro del compromiso, principio de perpetuo compromiso. Lo absoluto es —afirma el autor reiterando sus palabras una vez más (Mounier, RPC, 1935: 350)— lo que compromete cada minuto y lo compromete infinitamente más allá de ese minuto mismo.

Lo que ocurre es que, sin duda, la "traición" está inscrita en el acto comprometido lo mismo que la fidelidad, precisamente por el carácter del compromiso relativo a un absoluto que evoca, pone en obra, y traiciona a la vez. Se trata, una vez más, de la misteriosa gravedad de la cuestión a la que aludía D. von Hildebrand (1983). En esta dinámica el hombre vive una tensión sin pausa, entre el yo y el tú, la inmanencia y la trascendencia; aunque, es en ésta en donde precisamente se despierta y crece la persona.

Universidad de Huelva 2009

7. Compromiso (*l'engagement*)

He aquí una de las categorías fundamentales, al menos así hay que plantearla si observamos el juicio de Mounier sobre ésta y las referencias que se presentan sobre la misma a lo largo de sus obras, sobre todo en las más importantes en relación al tema que nos trae: *Revolución personalista y comunitaria* (1935), *Manifiesto del servicio del personalismo* (1936), *Tratado del carácter* (1946), *Qué es el personalismo* (1947) y *El personalismo* (1949). Esto no resta, sin embargo, que en otras obras Mounier haga alusiones al compromiso personal, algunas de ellas fundamentales.

Ya hemos aludido, si bien en atención a otras nociones (dimensiones) de la persona, a las tres dimensiones espirituales de la persona que Mounier nos presenta en su obra *Revolución personalista y comunitaria* (1935). Las tres aludidas eran la encarnación, la vocación y la comunión. Todas tienen su centro en la persona y no se explican más que en ella y para ella. Por esto, los tres ejercicios que se apuntan esenciales en la formación de la persona tienen en la *meditación* (en busca de la vocación de la persona), la *donación de sí* (que abre la comunión) y el *compromiso* (que es el reconocimiento de la encarnación), los tres ejercicios fundamentales en el aquilatamiento de la persona, de

Universidad de Huelva 2009

manera que tan pronto falla uno de estos ejercicios, la persona pierde automáticamente su rango (Mounier, RPC, 1935: 207).

Nuevamente hay que dar una importancia radical, en el ámbito de la aportación esencial de Mounier, a la persona total que *es* en su encarnación como cuerpo y alma y que se manifiesta a través de sus dimensiones. Esta misma realidad de espíritu encarnado le da la grave posibilidad de adherirse a unos valores y preocuparse, embarcarse, comprometerse con los mismos de tal manera que no tenga sentido la abdicación personal, la deserción espiritual, lo que Mounier entiende contrariamente opuesto al compromiso. Porque, rehusar el compromiso es rehusar la condición humana (Mounier, PER, 1949: 62).

Una vez más nos propone Mounier una categoría de la persona que arraiga en la profundidad de la misma, lo cual hace plantear que no tiene sentido más que si consideramos al hombre como un ser personal con eminente dignidad espiritual y que no es posible ver al hombre como persona a menos que entendamos que está hecho para comprometerse y consagrarse, cuando en un esfuerzo de profundización de la idea de compromiso nos dirá además, «no para analizar el mundo desligándose de sus responsabilidades» (Mounier, MSP, 1936: 577).

Universidad de Huelva 2009

Para Mounier, el compromiso —y la responsabilidad, más adelante considerada— es como el respirar mismo de la persona, es decir, como esa función vital del hombre sin la cual no podría manifestar su existencia, en este caso, no una mera existencia individual, sino una existencia del todo personal, en perpetuo combate por los valores de la persona. Es así como la persona constituye al ritmo sólido de la existencia humana, sólo ella responde a las necesidades de autenticidad, de compromiso, de plenitud.

El extremo contrario no se ha cansado Mounier de mencionarlo, porque representa, al igual que la tensión personal, una tensión y un movimiento hacia la despersonalización del hombre que es una constante en todos los tiempos. Los términos que en este polo opuesto señala Mounier nos ayudan a comprender mejor lo que es el compromiso personal.

Mounier afirma reiteradas veces que la persona, por tanto, no es una separación, una evasión, una alienación en su vida; que no es una retirada interior, un dominio circunscrito en el que se acote desde fuera mi actividad; la persona no es indiferente, no suspende el juicio y se aisla en la acción, no se desentiende; la persona no es una existencia inauténtica, una serie de presentes cuajados, opacos y

Universidad de Huelva 2009

sucesivos; no es una existencia desarraigada, vacía (Mounier, RPC, 1935; MSP, 1936; IEX, 1947; PER, 1949; por señalar sólo algunas).

Así pues, Mounier lo indica con toda claridad, precisamente porque está sellando el significado de la persona, que es presencia, acto y compromiso. Afirma Mounier (PYC, 1939) que la exigencia más inmediata de una vida personal es la de nuestro compromiso; y esto va dirigido tanto al incrédulo como al creyente, al ateo como al fiel. Digamos que no tiene que ver con ninguna ideología, aunque sí con una idea que embarca a la totalidad de la persona y al conjunto de las personas, siempre desde luego contando con que quien consiente y da testimonio de ese compromiso es la persona en y desde su libertad.

La profundidad que alcanza el estudio del compromiso personal en Mounier, admite la explicación de tres ideas fundamentales en el mencionado concepto:

Por una parte, la idea de que una filosofía del compromiso es para el personalismo mouneriano inseparable de una filosofía del absoluto o de la trascendencia del modelo humano. Idea ya aparecida y comentada en algunos de sus sentidos en el transcurso de este trabajo.

Universidad de Huelva 2009

Por otra parte, la consideración de la existencia de un compromiso total y de un compromiso condicional, relativo, que viene marcado por la línea del desacuerdo interno del hombre y por el binomio, antinomia en el sentido vivencial, que forman la traición y la fidelidad, ambas inscritas en el acto comprometido.

En esta línea iría la explicación de D. von Hildebrand (1983) cuando comenta la existencia de cinco formas de coexistencia del bien y del mal en el hombre, una de las cuales —"el tipo que busca el compromiso"— no quiere pasar por alto por completo la exigencia de los valores moralmente relevantes, ni renunciar tampoco a la satisfacción de su orgullo y de su concupiscencia: su disponibilidad para corresponder a la llamada de los valores moralmente relevantes nunca es pura y auténtica (Hildebrand, 1983: 406 y ss.).

Finalmente, la importancia que tiene la consideración de que la existencia es acción, lleva a Mounier, contemplando los planteamientos precedentes, a admitir la idea de que no podemos existir sin asumir y no esperamos sin esperar y querer, en el sentido en que siendo seres de respuesta como somos, hay una dependencia extraordinaria entre la voluntad, el compromiso y la acción de la persona.

Universidad de Huelva 2009

Nos ocupamos en este momento de las dos primeras ideas, y dejaremos la última para más adelante cuando dediquemos un espacio mayor a la *Teoría y dimensiones de la acción*.

En relación a la primera idea, Mounier deja claro que para que una filosofía del compromiso no se transforme con rapidez en una filosofía del conformismo, hay que entender, y así lo hace con incesante avidez el personalismo de Mounier, que aquella que se sustenta en el compromiso es inseparable de aquella otra que se arraiga en el absoluto o se justifica en la trascendencia del modelo humano (Mounier, QEP, 1947: 215 y ss.).

Tenemos que prestar atención al hecho de que Mounier considera una filosofía, y más tarde un personalismo del compromiso, lo que nos lleva a mantener la idea de la importancia no ya retórica sino de esquema absolutamente bien construido de esta categoría sobre el todo humano. A un tiempo, y en relación con la idea cartesiana del dualismo de hombre compuesto de cuerpo y alma, hay que admitir con Dutra (2000) que la vigencia actual del dualismo tradicional se experimenta en la manera de enfocar pensamiento y acción en el hombre.

Esta epistemología tradicional, que se remonta a

Universidad de Huelva 2009

Descartes, presenta una concepción dualista del ser humano: el individuo humano es el resultado de la unión de dos sustancias, una material, extensa, corruptible —el cuerpo— y aquella otra que es inmaterial, inextensa, mental y eterna —el alma o espíritu.

En este planteamiento, el conocimiento es una cosa que se da en el alma o mente; y la acción algo que pasa en el mundo físico en el cual nuestro cuerpo es colocado. Así, para Descartes, una acción del individuo en el mundo material es algo que precisa ser precedido por el pensamiento. Primero planeamos, por así decir, privadamente, en el espíritu (en la mente), lo que hacer; después ejecutamos aquello planeado y luego actuamos en el mundo. Para Dutra (2000), la incorporación en el sentido común de la gente de estas ideas es una prueba más de la influencia y la vigencia del dualismo cartesiano.

Esto es censurado por Mounier porque ha conducido a muchos a seccionar al hombre en dos realidades que para el autor no se pueden separar, Mounier expresa con claridad que el absoluto humano, aunque la imagen del hombre siempre esté vinculada a un tiempo y a un lugar, no puede ser tomado jamás como un dato, como un depósito —lo que sería incidir en la visión intrascendente del hombre—. El absoluto humano es la totalidad de la historia del hombre y

Universidad de Huelva 2009

no sería objeto de conocimiento exhaustivo más que para un último juicio, una conciencia capaz de abarcar esta totalidad a la vez en su significación global y en su libre trayectoria (Mounier, QEP, 1947).

Es por ello que Mounier (CEDI, 1951) considere al absoluto como aquello que compromete cada minuto y lo compromete infinitamente más allá de sí mismo; por lo que la exigencia espiritual más profunda que plantea este absoluto es la del compromiso en la acción personal. Es el hombre en su espíritu, de donde proviene el misterio de la profundidad y densidad del ser personal, al que se compromete, porque el espíritu es compromiso, y la persona se compromete con toda el alma todos los días que tiene por delante.

No olvidamos que para Mounier el hombre está hecho para sobrepasarse, y en esta dirección nunca tiene límites ese empuje interior y exterior del hombre total, debido a que precisamente por la imperfección de sus movimientos y su drama interior —el acto supremo de la persona es reconocer y no traicionar la condición humana, lo que le permite ir del sacrificio al heroísmo— nunca se alcanza satisfactoriamente la meta, o, de otro modo, siempre se alcanza insatisfactoriamente la meta.

Universidad de Huelva 2009

En el sentido de la dignidad personal, por ejemplo, ésta es un bien puramente físico y ontológico, que por sí mismo no puede convertirse en un bien moral y ético, lo que implica, entendida la cuestión en otra posible vertiente, que sin menoscabo de su dignidad física y ontológica, una persona puede ser indigna en el aspecto ético y moral; la dignidad inicial de la persona se empaña con la indignidad final de la acción (Palacios, 1989).

Por ello, esta trascendencia es presentida y postulada por el hombre, en el pensar la experimenta como idea y en el querer como movimiento de la voluntad; intenta aproximarse a ella y es en la conciencia moral donde la alcanza, una conciencia que no parece descifrarse del todo, en la que la persona no se presenta directamente más que como un huésped secreto de los mínimos gestos de la vida humana (Mounier, RPC, 1935).

Es en esa realidad espiritual en la cual se funda la persona donde surge la llamada del compromiso, compromiso con la persona total, encarnada. Podemos recordar de nuevo con Mounier (QEP, 1947) que sin referencia a este absoluto, por ende, el compromiso no llega a ser sino mutilación, organización progresiva de la desesperanza y del envejecimiento. Con ello deja nítida la cuestión del compromiso con unos valores, por el hecho de

Universidad de Huelva 2009

que la persona se cumple persiguiendo valores situados en el infinito, aunque, sin olvidar que la persona está sin duda llamada a lo extraordinario en el corazón mismo de la vida cotidiana (Mounier, PER, 1949: 36).

E. Mounier parece entender correctamente la cuestión, situado en el plano trascendente, sin olvidar lo propiamente "telúrico", elemento que viene a conformar nuestra personalidad y es, a un tiempo, escenario y medio en el que se dan y desarrollan nuestras acciones. Recordemos que en el lenguaje de Santo Tomás de Aquino, lo que hoy denominamos valor se llama *bonum* o *bonitas*. Lo bueno o la bondad están en Santo Tomás en relación inseparable con el ser mismo y es aquello que trasciende (*transcendere*) todas las particularidades del ser, la forma de expresión del ser.

Por ello mismo, para F. März (1990: 142) «los más grandes educadores han percibido y conocido claramente que una pedagogía puramente inmanente es insuficiente, que la *base del ser* es parte del ser y que el hombre no puede encontrar el descanso de su corazón mientras no haya encontrado esta base del ser». März afirma que esta línea argumental forma parte del pensamiento de Comenio, Pestalozzi, etc.

Por todo ello, es la existencia propiamente definitiva

Universidad de Huelva 2009

desde el momento en que la persona se ha constituido un cuadro interior de valores o de abnegaciones contra el cual, ni siquiera prevalece la amenaza de la muerte (Mounier, PER, 1949: 50). Sólo aquí surge el compromiso, cuya fuerza creadora nace de la tensión fecunda que se suscita entre la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores correspondientes. Porque el compromiso personal, que es sólo posible en la persona, no reside en la atracción ni en la sensación, así como tampoco se funda, aunque se alimenta de ellos, en sensibilidades, entusiasmos o utilidades colectivas; sino en unos valores que, como reitera hasta el extremo, la rebasan y que la persona encarna.

En definitiva, ya tenemos mayor seguridad sobre lo que le permite a Mounier (CEDI, 1951: 22) afirmar algo que se escribiera en el temprano año de 1933: «Nos hemos comprometido con nuestras vidas, con nuestra alma: no por la palabra, —que se vaya al cuerno si se tiene en reserva otra que no sea ni jerigonza ni evasión—, sino por la plegaria humana que contiene»; y es que no hay compromiso sin aceptación de la trascendencia.

En el ámbito de Mounier, hemos de aceptar una filosofía de la trascendencia, sea unida a una Existencia suprema, modelo de las existencias y donde todos los valores se agrupan por la llamada de esta Persona suprema, o

Universidad de Huelva 2009

solamente unida a una superación significativa y orientada del hombre hacia un sí mismo más allá de sí mismo. Sin esta significación y esta orientación, hablar de superación o de trascendencia se convierte en un simple juego de palabras; más, al contrario, si esta trascendencia existe en espíritu y verdad, ella es, en el centro del compromiso, principio de perpetuo compromiso (Mounier, QEP, 1947: 219).

Es, por ello, evidente que todo compromiso que no esté suscitado por esta llamada trascendente de superación, termina haciendo al hombre esclavo de sus compromisos, todos los cuales carecen de un horizonte de trascendencia. Entonces, afirma Mounier (QEP, 1947: 218) algo que acentúa el vencimiento de cualquier tipo de engaño en relación al acto comprometido: «mi compromiso se ve en seguida aprisionado en esta piedra que forman los hombres aglomerados, los actos cumplidos y las secreciones míticas que los envuelven».

Al recurrir ahora a la idea manifestada por Mounier de la existencia de un compromiso total y un compromiso condicional y relativo, abundamos más todavía en la idea que acabábamos de abandonar.

La obra *Qué es el personalismo* (1947) es rica en el tema del compromiso. En ella también tenemos la idea que

Universidad de Huelva 2009

ahora manejamos. Afirma Mounier (QEP, 1947) que el personalismo es exigencia de *compromiso total* y *condicional* a la vez. Con la primera se afirma la pasión por el hombre, una pasión eficaz, con la que se trata de comprender al hombre para transformarlo mejor. En relación al compromiso condicional tenemos que «el desacuerdo interno del hombre, si no conservamos firmemente en las manos el timón, hace bascular periódicamente el equilibrio de sus civilizaciones, ya hacia la complacencia solitaria, ya hacia el aturdimiento colectivo, ya hacia la evasión idealista» (Mounier, QEP, 1947: 264).

Sin embargo, no hay que buscar fuera de la persona la explicación de esta realidad existencial. En la persona, el compromiso es siempre necesario y está siempre en hueco, sin apoyo. Para Mounier (IEX, 1947) oscila entre la repetición ética y el secreto religioso, entre el tiempo que le nutre y la eternidad que le inspira. Está en el mundo, sin ser jamás totalmente de este mundo.

Si el destino ineluctable de una vida personal es el sacrificio, el riesgo, la inseguridad, el desgarramiento, la desmesura, algo que ocupa su experiencia común (Mounier, MSP, 1936), entonces es preciso que un drama interior anime el compromiso, drama que, como hemos afirmado, alcanza su punto máximo de intensidad y de fecundidad cuando

Universidad de Huelva 2009

resulta de la tensión, en la inspiración de la experiencia, entre la exigencia inflexible del absoluto y la exigencia acuciante de la realización.

En suma, para Mounier el compromiso consiste en incidir *hic et nunc* en la realidad que tenemos; en ella combatimos con fidelidad, que no es más que el desenvolvimiento progresivo de un compromiso anudado por encima del tiempo. Este compromiso sólo tiene lugar propio en un mundo que cree en lo eterno y pone el esfuerzo hacia la perfección por encima del placer provisional, aun contando con todas las veleidades y contradicciones, lo que es posible superar. En ello, admite Mounier (RPC, 1935) que esta misma fidelidad ha de ser, forzosamente, eterna. Así, el deber de compromiso se complementa, respecto a las realidades a las que se consagra la persona, con un deber de fidelidad, lo cual vemos en un servicio permanente a la verdad.

Universidad de Huelva 2009

VI

MOVIMIENTOS Y TENDENCIAS DE LA PERSONA

1. Los movimientos de la persona: movimientos de interiorización y de exteriorización. Aspectos introductorios

Dos obras de Mounier recogen de manera fundamental los denominados por el autor "movimiento de interiorización" y "movimiento de exteriorización". Una de ellas es una obra sintética, sumarial, una de las más conocidas y divulgadas de Mounier, como es *El personalismo* (1949), y la otra una obra sobre el carácter, en donde plantea un problema que no cierra en solución del todo sobre si existen bajo el "tipo humano" estructuras propias del ser personal como problema central que se le plantea a la caracterología.

Universidad de Huelva 2009

Esta segunda obra, el *Tratado del carácter* (1946), sin ánimo por nuestra parte de abundar en esta ocasión en este tema por el momento, profundiza en el carácter no como "lo que soy", en el sentido de que una instantánea psicológica pudiera fijar todas mis determinaciones caducas, todos mis rasgos ya surcados. El carácter se toma como la forma de un movimiento dirigido hacia un futuro y consagrado a un ser más. Es "lo que puedo ser", más que "lo que soy"; mis disponibilidades, más que mis haberes; las esperanzas que dejo abiertas, más que las realizaciones que he depositado, afirma Mounier (TCA, 1946: 64-65). Esta es, en parte, una razón poderosa según la cual aparezca la caracterología, para el autor de esta obra vasta y no acabada, como una ciencia intermedia entre la experiencia del misterio y la elucidación racional de donde proceden las manifestaciones del misterio.

La persona es, para Mounier, esa recóndita realidad, misteriosa y a un tiempo transparente, que se pronuncia a sí misma y a lo que le rodea a través de una serie de movimientos que se articulan y se orientan el uno al otro. La afirmación del yo personal no es solamente, pues, una especie de actitud o disposición interior que de alguna manera responde a los estímulos externos, no es simplemente un yo que se afirma, se impone o se opone a sus circunstancias, tanto de índole interna como externas. La afirmación de la persona es la consolidación de una realidad

Universidad de Huelva 2009

cuya movilidad y progreso se dan de forma efectiva. Ese afianzamiento de esa determinada realidad móvil se descubre, se enriquece y gana en autoridad interior. Todo lo cual no quiere decir más que poderosamente una cosa: no hay afirmación personal más que sobre la vida personal (Mounier, TCA, 1946).

La trascendencia de esta última afirmación es expuesta de manera continuada por Mounier a lo largo y ancho de todas sus obras, como una obsesión no acabada. De ella se extraen muy jugosas aclaraciones sobre lo que significa la persona, en relación a su referencia interna y en conformidad con su referencia externa. Es claro que, por ejemplo, no hay en el individuo afirmación personal debido precisamente a que no vive como persona y, algo que se constata desde el otro margen, no hay vida personal si el individuo no se acepta y confirma como persona.

Este pensamiento de Mounier, que más bien es una reflexión sobre el misterio de lo que no ve, intuye pero acepta, y hasta verifica en la biografía del hombre personal, recoge ya la idea de unos caminos, unos principios, unas fuerzas, unos movimientos que están como estructurados en el edificio de la vida personal.

Esta vida del hombre encuentra sus rutas en la

Universidad de Huelva 2009

estructura interior de la persona. El dinamismo que permite explicar estos caminos lo hallamos en la persona: el hombre personal no es una existencia compacta, interiormente inmóvil o puntual, más o menos cegada al exterior, «como lo hacen imaginar tanto las psicologías materialistas como el idealismo individualista. Como el átomo y a su propio modo, está interiormente articulado con fuerzas y movimientos» (Mounier, TCA, 1946: 590). El autor de *Tratado del carácter* (1946), relaciona a continuación de esta referencia las tres direcciones principales en que se agrupan los movimientos aludidos: movimiento de interiorización, movimiento de exteriorización y movimiento de superación o trascendencia continua de lo dado.

La referencia a este último, que ya hemos comentado en otro lugar de forma amplia, y que ahora Mounier relaciona con el doble movimiento de interioridad-exterioridad, es debida a que se ha asegurado Mounier de que este doble movimiento podía estancarse en un comportamiento fijo, y ambos disolverse, incluso, en un proceso de despersonalización, proceso en el que profundizaremos oportunamente.

Mounier ha sabido apreciar muy bien esta circunstancia, este estancamiento de la persona, afirmando lo que rodea al mismo y su propio núcleo de significación, con

Universidad de Huelva 2009

un lenguaje muy sugerente. En este Mounier es, evidentemente, muy peculiar. Sin embargo, esta desviación o proceso mediante el cual de forma más o menos consciente se disuelven los movimientos que dan sentido a la construcción personal, a la afirmación de la misma, ha sido advertido cuando también definido por una variedad de autores (Laín Entralgo, 1961; López Escalona, 1979; López Escalona, 1984; Zubiri, 1988; Moreno Meneses, 1989; Marías, 1993; entre muchos).

Para Moreno Meneses (1989), la persona humana tiene demandas que por experiencia se sabe que no son satisfechas de modo exclusivo en la relación que establece con el mundo, con la cultura, e incluso con las otras personas, pues todos ellos están marcados por las notas de lo contingente, de lo relativo, de lo pasajero. Se sabe también por experiencia que toda posesión que se afinque en lo efímero, en lo relativo, va siempre acompañada de un sinsabor, de una especie de nostalgia que exige y reclama la presencia de lo absoluto.

Por su lado, Laín Entralgo (1961: 190) nos indica que «quien viva entregado sin reserva a su propio vivir, quien tácita o expresamente identifique su ser con su vida, ése no conocerá una genuina experiencia religiosa: su existencia tendrá como polos el adocenamiento y endiosamiento, la

Universidad de Huelva 2009

instalación en el se de la impersonalidad o la soberbia de la vida». El propio Mounier describe estos estados en muchas de sus obras (Mounier, RPC, 1935 y Mounier, MSP, 1936, entre otras).

Mounier (TCA, 1946: 597) lo expresa con claridad, en el sentido de que no hay dos sin tres, por cuanto que aunque estos dos movimientos (interioridad- exterioridad) son esenciales en la persona —como afirmación y como proyecto que se vive de vida personal—, «no expanden al hombre total y no contribuyen a su equilibrio más que cuando se presentan como un *movimiento de superación* o de trascendencia continua de lo dado. Este *principio de superación* es tan esencial para la vida personal como el principio de realidad y el principio de interioridad».

Por lo que a la bipolaridad de los dos movimientos señalados se refiere, ambos son en la vida de la persona una constante por su presencia y dinamismo. La existencia personal se ve siempre debatida por un movimiento de repliegue en el que interiorizamos nuestra vida personal y un movimiento de exteriorización por el que somos una incorporación y presencia en el mundo. Ambos movimientos son esenciales, aunque, al tiempo, porque brote en exclusividad uno u otro, pueden enquistar a la persona en un exceso de recogimiento interior, o disiparla,

Universidad de Huelva 2009

por una abusiva disposición exterior de la misma.

Mounier no entiende el equilibrio o término medio en relación a ninguno de los dos movimientos. La persona, según Mounier, vive expuesta en perpétuo combate, a la batalla que supone el dinamismo de estos dos movimientos referidos a la interioridad y a la exterioridad (Mounier, QEP, 1947). Aplicar una determinada mesura en el proceso de personalización, no es sino entender que somos personas en la misma libertad en la que podemos dejar de serlo, y que sólo comprometiéndonos con unos valores y en continua lid podemos alcanzar la plenitud de la vida personal.

La desdicha de la persona objetivada es, para Mounier (PER, 1949), un sueño y una muerte objetiva de la que vienen a arrancarnos periódicamente los grandes despertares personalistas. «El recogimiento nos libera de esta prisión de las cosas. [...] Pero encontramos en nosotros mismos amenazas de disipación y de esclerosis, que nos siguen a nuestro retiro. Demasiada rumiación nos disipa, demasiada interioridad nos sutiliza, demasiada solicitud para nosotros mismos, aunque sea espiritual, instala al egocentrismo como un cáncer» (Mounier, PER, 1949: 33).

Dentro del marco, pues, que nos permite entender a la persona como interioridad y exterioridad, sin, por supuesto,

Universidad de Huelva 2009

olvidar el fondo de trascendencia de los mismos en la persona, que le permite trascender y superarse sin límite, abordemos ahora con mayor detenimiento los movimientos de interiorización y de exteriorización sin los cuales la persona no es plenamente.

No debemos, así mismo, perder por inadvertida una cuestión central, el hecho de que la persona por el movimiento mediante el cual toma posesión de sí misma es exactamente el que la comunica con las demás (Mounier, AYP, 1937), de manera que de la misma forma que hay que subrayar la importancia de estos dos movimientos, por igual hay que destacar el hecho de que ambos no acompañan más que juntos a la persona, siempre, claro está, que se precie ésta de serlo.

1.1. El movimiento de interiorización

Como ya hemos afirmado, el eje que vamos a seguir tanto aquí como en el epígrafe que sigue, es el que Mounier presenta de una manera muy clara y hasta con cierta pedagogía en las dos obras que, a nuestro juicio, contempla este tema más diáfana y acabadamente. Las obras, recordemos, son *Tratado del carácter* (1946) y *El personalismo* (1949).

Universidad de Huelva 2009

Mounier relaciona siempre el tema del movimiento de interiorización con aquel concepto que avala a la persona en su desarrollo y que, además, se sitúa dentro de una categoría fundamental de la misma. Nos estamos refiriendo a la "conversión íntima", referencia que destacamos de entre las muchas con las que Mounier gusta definir al movimiento de interiorización.

Esto es así debido a que la vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de *recobrarse*, de *recuperarse*, con miras a recogerse en un centro, a unificarse (Mounier, PER, 1949). Y, ¿hay necesidad de mantener esta experiencia vital de recogimiento en un centro, de recuperación de uno mismo? Para Mounier es evidente que sí (Mounier, TCA, 1946; IEX, 1947; PER, 1949; entre otras). Más bien, a la luz de sus palabras, en donde las metáforas o los símiles con la ciencia psicológica y médica resultan como ejemplos en ocasiones, se tiene al movimiento de interiorización como un movimiento natural de la persona, que se presenta como principio de la vida normal, en un ejercicio de repliegue ante fuerzas superiores en número o en exigencias para no rompernos sin resultado en sus ventajas, y para volver a apoyarnos en el recogimiento de nuestras fuerzas vivas.

La persona es un recogerse para encontrarse, y este acto

Universidad de Huelva 2009

no es posible que llegue a darse en el individuo, en el sentido de que él mismo es la consecuencia más visible y opaca del aislamiento egocéntrico y pérdida de la vida personal. También, por otro lado, el individuo representa, hasta cierto punto, el estancamiento de esa vida íntima, cuando se ha dragado demasiado en la profundidad del yo y no quiere el hombre afrontar la exigencia de la vida personal. Digamos, en este sentido, que el individuo es la negación y el rechazo del movimiento de exteriorización, por un lado, y la consecuencia de la perversión que produce el hecho de que el movimiento de repliegue constituya un fin en sí mismo del que hay que partir y volver sin responder más que lo mínimo a la exigencia exterior.

El movimiento de interiorización es únicamente cosa de la persona, y es, al igual que el de exteriorización, un movimiento de superación de lo dado, en cuya única dirección se expande el hombre total.

Este movimiento, sin embargo, no es más que la respuesta a una de las riquezas de la persona, algo misteriosa, muy íntima, nunca expuesta a la parte más superficial y visible de la vida personal, siempre ligada a lo reservado y confidencial: se admite, con Mounier, el tema de la subjetividad, de la vida interior o de la interioridad (Mounier, PER, 1949; IEX, 1947; QEP, 1947; entre otras).

Universidad de Huelva 2009

Pero, ¿qué es la interioridad? Mounier plantea esta cuestión en diversas obras y realiza la pregunta tal cual en *Qué es el personalismo* (1947). Así, en el plano negativo Mounier recuerda que la interioridad no es ni una fuga de lo real, de la acción o de la responsabilidad, ni es tampoco una complacencia de sí. No persigue un repliegue sin más, o un refugio en el que uno se recoge cuando se huye del mundo. La interioridad no busca el silencio por el silencio o la soledad por la soledad, y, por seguir la metáfora, nunca más real, entenderíamos con Mounier que el repliegue no constituye un movimiento final, sino que es un paso dentro de un movimiennto que lleva más allá.

La interioridad supone un cierto repliegue metódico, una retracción de la agitación de los actos y de la dispersión de las cosas. Cierto que supone una recuperación y hasta una acción de repliegue que se mezcla frecuentemente con los movimientos más diversos, que inventa el hombre o que brotan de sus instintos, de fuga de lo real. En esto puede surgir el peligro, ya aludido, de permanecer ahí por comodidad o por tranquilidad, en lo que no debemos olvidar, a juicio de Mounier (QEP, 1947), que los pasos de huída de lo real presentan los caracteres de la negativa y del miedo.

Universidad de Huelva 2009

Cuando la interioridad se presenta como lo que es, «el recogimiento, —afirma Mounier (QEP, 1947: 240)— incluso si comienza por una inadaptación o por un fracaso, no persigue un refugio, sino una recogida de fuerzas para un mejor empeño. No busca el silencio por el silencio o la soledad por la soledad, sino el silencio porque en él se prepara la vida y la soledad porque en ella se reencuentra al hombre».

Un hombre que por su interioridad es susceptible de ser hombre interior —que a diferencia de cualquier forma de vida animal, que no posee dimensión interior y que talla en el mundo exterior un medio propio alrededor de los grandes aparatos biológicos, con lo que no llega a ser más que una cosa, un objeto—, es sujeto y como ser personal viene caracterizado, en oposición a las cosas, por el latido de una vida secreta de la que parece desprenderse incesantemente su riqueza.

El esfuerzo que generaliza Mounier en la explicación de esta interioridad de la persona humana, proviene de las aportaciones fenomenológicas y también ontológicas en relación a la persona; éstas están, así mismo, detrás de las dimensiones fundamentales del existente humano y su realidad comportamental, todo lo cual enmarcado en la respuesta dada al origen de la filosofía —la conversión

Universidad de Huelva 2009

personal o íntima—, en lo que Mounier afirma la esencial solidaridad entre existencialismo y personalismo (Pintor-Ramos, 1975).

No niega tampoco Mounier el discurso en torno a la conciencia, la autoconciencia, que vincula y se desprenden de todo su pensamiento. La idea más básica en torno a la conciencia la tenemos en la afirmación de que el dato primario y fundamental de la persona humana es el de su autoconciencia que el hombre vive en todo acto de pensar, decidir y obrar. El hombre toma conciencia de que existen realidades en torno a él y, al mismo tiempo, de que es el único ser que se hace auto presente, es decir, que puede volver sobre sí mismo diciendo: "yo". Esto es lo que, incluso, algunos filósofos han llamado *ensimismamiento* (cfr. Laín Entralgo, 1995: 213 y ss.).

La conciencia, de la que se exalta el máximo valor, es el sagrario del hombre, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella. Esta voz induce al hombre no tanto a una meticulosa observancia de las normas universales, cuanto a una creativa y responsable aceptación de los cometidos personales.

Es así como se trae al escenario de reflexión una serie de ideas fundamentales, que Mounier recoge una en relación a la intimidad, no como valor en sí mismo, sino como

Universidad de Huelva 2009

equivalente de la interioridad; y la otra, el argumento que constituye la relación entre verdad, conciencia y subjetividad o interioridad.

Recordemos por un momento las reflexiones en Mounier (PYC, 1939) y Mounier (IEX, 1947), en torno a lo que denomina *"intimius intimo meo"*: «mi ser no se confunde con mi vida, yo soy anterior a mi vida, yo no soy agotado por ella, estoy más allá de ella. [...] La *intimidad* es, como lo serio, una noción dialéctica. La espiritualidad es, en un sentido, enteramente movimiento hacia un *intimius intimo meo*, como es también enteramente movimiento dirigido hacia un afuera y hacia un más allá de mí mismo» (Mounier, IEX, 1947: 130). Tenemos en ello, juntos y en dialéctica, la interioridad, la exterioridad y la trascendencia.

En relación a la primera hay que tener en cuenta que esta intimidad de la conciencia se produce en el interior de la persona; la conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma, lo que no quiere decir que no tenga sus consecuencias sobre la vida exterior de la persona, vida objetiva y material. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia.

Universidad de Huelva 2009

De la esencial solidaridad entre existencialismo y personalismo, ya aludido (Pintor-Ramos, 1975), cabe afirmar que sólo será posible —y se explica parcialmente el tema que discutimos— si la recusación del sistema no conduce a un individualismo aislacionista que haría el mundo impensable e inhabitable. Esta tentanción existe, pero no define al existencialismo, sino su peligro lateral.

Conforme a lo anterior, donde entendemos la posibilidad de lo uno por la necesidad de lo otro y viceversa, Pintor-Ramos (1975: 71) tiene claro que «Mounier recuerda que la soledad en Kierkegaard, en Jaspers e incluso en Heidegger es un medio, pero no la meta. Por ello, incorpora el brillante análisis de G. Marcel que ve en la cerrada autonomía del yo un prejuicio: me tengo a mí mismo, pero el mundo de tener es el de la indisponibilidad; mi existencia auténtica es disponibilidad, coraje, riesgo y para superar la opacidad del tener, el lema no puede ser *sum*, sino *sursum*. La vida personal no es un dato, sino el producto de una conquista». A lo que habría que añadir: sólo se conquista lo que es, es decir, lo que se es.

La subjetividad humana aparece vinculada a la objetividad, que pone al hombre en relación con las realidades distintas de la suya. Esta dimensión de la conciencia humana le hace al hombre un ser de realidades,

Universidad de Huelva 2009

como refiere Zubiri (1980 y 1988), bien en cuanto que conoce todo lo que le rodea en cuanto realidades distintas de su yo, bien en cuanto que conoce su propio yo como una realidad. Por ésta su conciencia, el hombre es el único ser de este mundo que puede aunar en sí el pasado y el futuro por medio de su memoria y su imaginación. El hombre, así, tiene la capacidad de tender a su propia perfección, nunca acabada, en cuanto que, siendo consciente de su finitud, busca la plena autorrealización de sí mismo. Ésta es la dimensión histórica del hombre, el tiempo vivido desde la conciencia.

Para el propio Zubiri (1988) el fenómeno innegable de la conciencia es claro en la *ocupación* fundamental del hombre: hacerse persona. En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*, que es un fenómeno real aunque no es una voz que resuelve todos los problemas.

Zubiri (1988: 102) se pregunta incluso "¿de dónde sale esta voz?", lo que se muestra de interés porque conecta con la idea de fondo y santuario en Mounier. Responde Zubiri (1988) que esta voz sale del fondo de mí mismo. «¿Pero en qué consiste este fondo? No es, desde luego, lo que pudiera entenderse por fondo en la actual psicología profunda. Porque sea lo que fuere de este fondo psicológico, tal fondo

Universidad de Huelva 2009

no podría constituir voz de la conciencia si no saliera de un fondo en un sentido más radical. El fondo psicológico es a lo sumo la cualificación de un fondo más radical. Pues bien, mi radical fondo es el carácter absoluto de mi realidad. Y la voz que surge de este fondo es voz ante todo porque lo absoluto relativo es mío [yo soy absoluto de un modo relativo, y esta relatividad es la religación], soy mí mismo, y no otro. De ahí es de donde emerge precisamente la voz de la conciencia» (Zubiri, 1988: 102).

Todo esto es posible reconocerlo el hombre por experiencia interior, en donde se suma lo vivido y desde donde surge con fuerza la llamada a una proyección hacia el futuro (Mounier, RPC, 1935).

Puntualiza bien esta cuestión Mounier en su inagotable estudio sobre la caracterología humana (Mounier, TCA, 1946). En este *Tratado* escruta sobre las actividades propias de la persona. Una de éstas, la inteligencia o conocimiento intelectual, como actividad del alma que es y que sólo es posible en el ser personal, también hace caer en la cuenta al autor de la realidad íntima del hombre. Entiende, por tanto, que «el pensador subjetivo (en el pleno sentido de la palabra, lo que constituye un pleonasmo) no es un pensador aislado, sino al contrario. En la verdad no percibe tanto un saber, un conjunto de resultados o un sistema

Universidad de Huelva 2009

ordenado, como una vida, una manera de vivir la experiencia total. En la interioridad, busca el recurso de un absoluto que lo injerte en la realidad universal» (Mounier, TCA, 1946: 684-685).

Incluso esta actividad está subordinada como actividad del alma y jerárquicamente por debajo de ésta, en cuanto que no es importante y fundamental en sí por lo que hace, sino en cuanto y por cuanto lo que hace. Nos revela Mounier con sólo 22 años que «tal y como nos ha enseñado Pascal después del Evangelio, no me siento atraído por la inteligencia más que en tanto que conduce a una luz mayor en la vida interior» (*Mounier y su generación* (1954); en carta a Madeleine Mounier, noviembre de 1927).

Es en esta percepción en donde aparece, y he aquí la segunda idea, la relación entre verdad, conciencia y subjetividad o interioridad, de la que, en este caso, el pensador subjetivo es un testigo actuante, no equidistante y descomprometido. La real vinculación de la verdad y la conciencia, en ese diálogo del hombre consigo mismo que sólo ocurre en el fondo de su intimidad, del que la persona sale fortalecida porque atiende al dictado de aquello inscrito en su corazón y que le revela su conciencia como fuente verdadera.

Universidad de Huelva 2009

Por ello, culmina Mounier (TCA, 1946: 685) admitiendo que «el pensador subjetivo no está, como piensan los que no tienen ninguna experiencia de subjetividad, replegado sobre esta superficie de nosotros mismos y de toda profunda comunión, perdidos, bien en las complacencias autistas, bien en la vida pública —la más inferior— del pensamiento. No es un mirón. La verdad no es para él un deleite para los ojos únicamente, sino una alegría del corazón. No la entiende verdaderamente más que cuando palpita en un alma viviente. Si se recoge en la desinteresada pasión de la reflexión es para avanzar mejor hacia el misterio de las cosas y de los hombres».

Hay, incluso, repercusiones educativas que Mounier advierte ya de esta idea en autores como J. J. Rousseau, quien en el *Emilio* constantemente intenta formar esta iniciativa intelectual superior, por cuanto que reitera que se trata menos de enseñarle una verdad, que de mostrarle cómo se debe proceder para descubrir una verdad. Frustante es el desenlace final para Mounier, pues el *Emilio* de Rousseau será educado a lo individualista y el *contrato social* será válido en tanto garantice la autonomía ilimitada de lo individual.

No se pone en duda, por ende, la importancia de la conciencia y de la interioridad, antes bien sin caer en

Universidad de Huelva 2009

excesivo cuidado se trae a la reflexión el alcance de las mismas. Pero, también reitera Mounier que la interioridad sin más o con ella sola, puede llevar al hombre a una serie de peligros de los que al final de esta parte introduciremos un comentario.

Conviene traer ahora algunas de las posibilidades de la interioridad, que, incluso en muchos casos, llegan a ser efectos estancadores o diluyentes de la persona. Estas posibilidades constituyen movimientos que lleva a cabo la persona, que en líneas generales hemos descrito en el comienzo de este epígrafe y que ahora vamos a desmenuzar algo más, contribuyendo específicamente con unas detenciones oportunas.

Lo primero que tenemos y de lo que se es testigo, es que la experiencia de interioridad aparece primeramente como un retraimiento del contacto con las cosas (y de las demás personas tomadas como cosas), un repliegue hacia zonas más silenciosas, o más profundas, o más primitivas, de nosotros mismos (Mounier, TCA, 1946). La significación final de este primer movimiento de la persona depende de la estructura que tome, a lo que podemos llamar huída de lo exterior, y llegar a ser un término demasiado rico para unos, o recogimiento, lo que termina siendo demasiado suntuoso para otros.

Universidad de Huelva 2009

Si se es riguroso con la cuestión, el proceso de huída de lo real no tiene nada que ver con el proceso de interiorización, hasta tal punto que puede llegar a significar una huída ante la realidad interior, tanto como de la realidad exterior.

Sin embargo, bien entendido y separado de todo aquello que tiene que ver con las evasiones interiores, el proceso de recogimiento —que no el de huída— supone un primer paso en el itinerario espiritual. Esto es, la desadaptación a lo real, no con vistas a instalarse, sino a recogerse para recuperarse, está en el camino de interiorización. Sucede que, por otro lado, la gran ambivalencia del drama interior de la realidad personal del hombre se vive aquí también, cuando comprobamos que en ocasiones la preocupación por la vida interior se torna aislamiento egoísta. Hé ahí uno de los riesgos. Pero, no sigamos en esta línea por el momento.

Como posibilidades o realidades *adlátere* del movimiento de concentración, de conversión de fuerzas, tenemos a los valores del *silencio* y del *retiro*, que como experiencias vitales van fundadas en la interiorización (Mounier, PER, 1949). En virtud de lo que obtenemos —silencio, después de nuestro silencio— entendemos que

Universidad de Huelva 2009

precisamente el movimiento de repliegue al que aludíamos, como acción imperfecta y subordinada a otra que verdaderamente dota de plenitud, sólo es un tiempo de un movimiento más complejo. Lo importante no es el repliegue sino la concentración y ésta cuando se encamina como acto para trascender a la persona.

Se relaciona la persona en virtud de su interioridad, pues, con un cierto secreto, es decir, la vida persona según lo expuesto está ligada por naturaleza a un cierto *secreto* en el que es posible experimentar una densidad y un fondo. En el nivel existencial el hombre está, gratuita y vocacionalmente, elevado por designio divino a la dignidad de la filiación divina, participa de la naturaleza divina, posible por su peculiar condición personal humana. Esto lo advierte Mounier que no deja pasar por alto el valor absoluto de la identidad irrepetible de cada ser humano por su condición trascendente de persona única en la naturaleza y en la historia.

Hay, por lo mismo, personas volcadas al exterior, completamente expuestas, sin secreto, y que suelen agotarse pronto. Sin embargo, «la reserva en la expresión, la discreción, es el homenaje que la persona rinde a su infinitud interior. Jamás puede comunicar íntegramente por la comunicación directa, y prefiere a veces medios indirectos:

Universidad de Huelva 2009

ironía, humor, paradoja, mito, símbolo, ficción, etc.» (Mounier, PER, 1949: 29).

Se trata de posibilidades y expresiones del hombre de vida interior, que están justamente en el límite de aquello que permite profundizar y ahondar todavía más en la persona, o aquello que catapulta al abismo de una ciudadela del interior en donde el hombre se regocija de ser el único ciudadano. El sentimiento de intimidad encierra, por la fusión de elementos tan diversos, una ambivalencia profunda.

Esta intimidad apuntada, de la que ya hemos confesado algunos elementos fundamentales, se presenta como una suerte de plenitud aparecida en el núcleo de las experiencias de interioridad. Pero puede señalar el momento en que el hombre se retira del combate personal, representando así una dimisión, por mucho que se la quiera cubrir —algo que comunmente ocurre— con los altos valores del recogimiento.

En la intimidad se halla la zona de lo *privado*, en donde puede experimentarse la paz de las profundidades y la intimidad compartida de persona a persona (Mounier, PER, 1949). Hay un auténtico sentimiento de intimidad para el hombre, afirma Mounier (TCA, 1946: 313), y esta intimidad

Universidad de Huelva 2009

no puede ser solamente el jardín secreto puramente místico de la soledad espiritual, sino que se despliega, y ésta es una prueba más de la natural dialéctica de la interioridad-exterioridad, como cualquier espiritual, en un mínimo de espacio simbólico: mis vestidos, el porte de mis gestos, mi habitación.

Otra de las cuestiones que el personalismo en general y que Mounier también destaca en algunas de sus obras (TCA, 1946; PER, 1949), es la referencia al *pudor*. Pudor físico y pudor de los sentimientos, como sentimiento que tiene la persona de no agotarse en sus expresiones y de estar amenazada en su ser por quien tome su existencia manifiesta por su existencia total. Ambas formas del pudor expresan que la persona no es un juguete de la naturaleza, ni del otro (Mounier, PER, 1949). Y, en el otro extremo, en el margen contrario del pudor, está la vulgaridad, el consentimiento a ser únicamente lo que ofrece la apariencia inmediata, a exponerse a la mirada pública, en una actitud más exhibicionista que puramente de presencia.

Así pues, ahora que se han señalado las líneas de significación fundamentales en torno al movimiento de interiorización, vamos a permitirnos recoger la rica diversidad de términos con que Mounier caracteriza a dicho movimiento y a la propia interioridad.

Universidad de Huelva 2009

Sería gratificante tener presente que para Mounier la cultura no puede confundirse nunca con los conocimientos librescos y las técnicas intelectuales, sino que se trata de una función global de la vida personal (Mounier, PER, 1949). En ello el autor se desenvuelve en un terreno en donde la civilización libresca no permite más que el juego del saber establecido y catalogado como tal. Pero, ¿es esto la cultura? Así, a las puertas de tal situación, creada por el régimen económico y social como causa de todos estos males (Mounier, PER, 1949), afirma Mounier (PER, 1949: 76) que «siendo la vida personal libertad y superación, y no acumulación y repetición, la cultura no consiste, en ninguna esfera, en atiborrarse de saber, sino en una transformación profunda del sujeto, que lo dispone para mayores posibilidades por un acrecentamiento de los llamados interiores. Como se ha dicho, la cultura es lo que queda cuando ya no se sabe nada: es el hombre mismo».

No es de extrañar, por este lado, que Mounier valorice tanto la posibilidad que le permite la riqueza de la lengua con la que pueda describir o explicar, nunca de forma acabada, esa magnífica intuición y certeza de la interioridad.

En la obra sintética *El personalismo* (1949), Mounier desata una cantidad muy prolífica de expresiones en relación

Universidad de Huelva 2009

a la interioridad. Tenemos así que en el frescor e inquietud que representa el hombre caben enunciados tales como (Mounier, PER, 1949: 28-31): subjetividad, vida interior, interioridad, romper el contacto con el medio, recobrarse, recuperarse, recogerse en un centro, movimiento de repliegue, concentración, conversión de fuerzas, experiencia vital, valores del silencio y del retiro, voces interiores, recogimiento, movimiento de meditación, reserva en la expresión, discreción, infinitud interior, pudor, santuarios de la persona, conciencia íntima, presencia secreta, descender dentro de sí.

Sin embargo, no es una pura cuestión lingüística, sino que toda esta profundidad de la interioridad es posible por la conciencia íntima que como voz interior penetra hasta los santuarios de la persona. La conciencia íntima no es una antecámara donde se enmohece la persona; es, como la luz, una presencia secreta y que sin embargo irradia hacia el universo entero (Mounier, PER, 1949: 30-31). Luz que se prefiere, como reconoce en sus obras (Mounier, EDE, 1953), porque ella trae el calor que ilumina y calienta la vida, en lo que entiende que su intensidad nos hace vivir más que su sentido.

Finalmente y dentro del ámbito de la ambivalencia mencionada y porque el hombre interior no combate jamás

Universidad de Huelva 2009

sino en un combate dudoso, porque todo es puesto allí en tela de juicio por la dialéctica de los acontecimientos, en un escenario donde el hombre se presenta como interrogación y asombro, una serie de peligros han de afrontarse con los excesos o presencias que sólo cristalizan la tibieza vital, lo privado como huída, la pasividad vegetativa o la sola dependencia biológica.

Estos peligros, que suponen verdaderas deformaciones del movimiento de interioridad, en su mayoría son también descritos por Mounier con una exuberancia de términos, muchos de los cuales giran alrededor de los significados que suscitan palabras como aislamiento, autismo, retraimiento psíquico, egocentrismo, etcétera.

El proceso de interiorización, como bien indica Mounier (TCA, 1946) no se resuelve como itinerario de huída; más bien no tiene nada que ver la interiorización con la huída, si se entiende la cuestión con la suficiente propiedad. Esto es lo que lleva a considerar a esta evasión como narcisismo, miedo a la acción, y todo lo que finalmente supone: complejo de retraimiento, rechazo del otro, egocentrismo. Esta obra (Mounier, 1946), representa una verdadera profundización caracteriológica en donde se plasman las particularidades del ser.

Universidad de Huelva 2009

Ninguna de estas actitudes pueden confundirse con el movimiento de interiorización, que supone un gesto y, más que esto, un comportamiento de recogimiento y meditación en una interioridad que posibilita y plenifica, todo lo cual determina una holgada diferencia con aquello que porque me estanco en la intimidad me hace buscar sólo la tibieza vital, la pasividad vegetativa o la dependencia biológica (Moix, 1964).

1.2. El movimiento de exteriorización

De nuevo son las obras de Mounier *Tratado del carácter* (1946) y *El personalismo* (1949), las que sugieren un mayor aporte de significados en relación al movimiento de exteriorización.

Este movimiento no se explica sin el ya comentado de interiorización, debido primordialmente a que la interioridad reclama, porque no es un fin en sí misma, una constante componente dialéctica de exterioridad. Si recordamos en este momento que para Mounier la conciencia hace vivir más por su intensidad que por su sentido, lo que no destrona evidentemente la importancia del vigor y la fuerza de la conciencia, pero tampoco su significado, entendemos que escriba que «vivir intensamente es *estar expuesto*, en el doble sentido en que la

Universidad de Huelva 2009

palabra designa la *disponibilidad*, a las influencias exteriores y el *afrontamiento* característico de la persona, el coraje de *exponerse*» (Mounier, IEX, 1947: 129).

Como un sentido que proporciona coherencia a la vocación suprema de la persona, Mounier entiende que lo propio de ésta es divinizarse divinizando al mundo, lo que es posible siempre que ambos discernimientos vayan juntos en la persona, que se explica y enriquece a su vez en la dialéctica interioridad-exterioridad, porque cada una está en la otra y es por la otra. En realidad, por ende, no son movimientos separables en la persona, aunque pudiéramos entender, acudiendo a la metáfora, que sí son desunibles y sesgables por el individuo (Garino, 1988), desorbitándose la persona en los peligros de la interioridad aislada o la exposición transparente y fácilmente atravesable y por lo mismo fragmentable del hombre sin vida exterior.

Es preciso, por tanto, salir de la interioridad pura para mantener la interioridad, algo que por posición dialéctica lleva al estímulo y apoyo de un movimiento a otro. La misma existencia personal se ve siempre disputada por estos dos movimientos, que, por otro lado, en su esencialidad también pueden enquistar o disipar a la persona (Mounier, PER, 1949), como ya hemos tenido oportunidad de estudiar de manera más amplia en el movimiento de interiorización,

Universidad de Huelva 2009

algo que haremos oportunamente también con el de exteriorización.

Tenemos entonces que, como es preciso entender porque se desprende del propio concepto de persona, la afirmación personal tiene lugar únicamente en el sentido de una vida personal, la cual se articula en una serie de fuerzas y movimientos. La dirección que adopta el movimiento que ahora estudiamos es descrita por Mounier con riqueza de términos, uno de los cuales aparece como «de adaptación a la totalidad del mundo bajo el ángulo del medio ambiente» (Mounier, TC, 1946: 590).

En esta misma obra, *Tratado del carácter* (1946), recoge, por un lado, una de las influencias que recibe el autor en relación al reconocimiento de este movimiento por parte de la persona. Nos estamos refiriendo a Freud, quien llama al movimiento de exteriorización, *principio de realidad*. Lo que no ocurre, por otro lado, con el movimiento de interiorización, que Mounier denomina *principio de interioridad* y que constata cómo está ausente en toda la psicología freudiana, cuya ausencia desequilibra, a juicio de Mounier (TCA, 1949: 594), toda la psicología positivista moderna.

Este movimiento de exteriorización comporta, si lo

Universidad de Huelva 2009

desmenuzamos para entenderlo mejor en su conjunto (Mounier, TCA, 1946: 590), una serie de movimientos "parciales" y efectos que podemos recoger:

a) un movimiento de extraversión hacia las cosas y hacia el otro, que, advierte Mounier, en este grado del análisis se puede confundir aún en su cualidad común de objetos o de proyectos;

b) un efecto de diferenciación, con la diversidad de los objetos modificando las diversas maneras y modelando en diversas aptitudes las virtualidades confusas del yo;

c) un efecto de dispersión que contine una amenaza permanente de despersonalización; y finalmente,

d) en reaccción contra esta amenaza, una fuerza de apropiación, que tiende a consolidar el paso del yo entre las cosas.

En este movimiento de exteriorización, el mismo discurso que Mounier (PER, 1949; y otras obras) propone en relación a la conciencia, en su intimidad cuando ésta se vincula con la interioridad, es posible proponerlo en relación a la exteriorización, como necesaria y hasta natural movimiento de la persona, que no se queda, ni mucho

Universidad de Huelva 2009

menos en la cavidad opaca de su yo aislado si de verdad quiere ser persona.

Mounier (TCA, 1946) refiere la toma de conciencia en relación a la misma noción, que explica la posibilidad personal de la exteriorización. La toma de conciencia no es un dejar pasar, un sueño, es un combate, y el combate más duro del ser espiritual, la lucha constante contra el sueño de la vida y contra esta "borrachera" de la vida que es un sueño del espíritu. «La conciencia aventurera —afirma Mounier (TCA, 1946: 287)— busca perpetuamente un sentido a su propia actividad. Su toma es toma de posesión de un valor que, apenas aprehendido, le plantea sus ultimatums. La conciencia que capta es captada a su vez en la necesidad de la elección, queda cautiva de su captura».

En este movimiento por el que el hombre se incorpora y se hace presencia en el mundo, la conciencia se presta a dotar de un contenido que clarifica la aportación de la persona como sujeto de acción externa. El discurso que mantine Mounier (TCA, 1946) está reforzado por la "doble" concepción de la conciencia, lo que él denomina conciencia creadora y la conciencia cancerosa. Aquí se admite con el autor que la conciencia está presente en el movimiento de exteriorización, pero no de una manera cualquiera, pues no se podría repetir la plenitud de la conciencia sin requerir la

Universidad de Huelva 2009

plenitud del compromiso.

Para Mounier (TCA, 1946), la conciencia cancerosa emplea los procesos de la conciencia en trastocar la función misma de la conciencia. Así, la «conciencia creadora es acción y dominio, esfuerzo hacia la acción más alta y el dominio más eficaz; la conciencia cancerosa es retroceso ante la acción y abandono del puesto. La conciencia creadora es un proceso de compromiso, la conciencia cancerosa un procedimiento de evasión. La conciencia creadora es un instrumento de verdad y claridad, la conciencia cancerosa es un aparato de engaño» (Mounier, TCA, 1946: 287-288).

Es necesario caer en la cuenta de que esta doble posibilidad de la conciencia, aparece en un tratado que Mounier dedica al estudio de la caracterología como profundización en una cuestión esencial y de acuerdo a las nuevas aportaciones de la ciencia psicológica: existencia, bajo la categorización del tipo, de estructuras propias del ser personal.

En este contexto, progresivamente desarrollado, nos ayuda a situar dos temas de vital importancia. Por un lado, enfatizar la cuestión de que la conciencia, siendo una, puede presentar una cara negativa; Mounier admite, incluso, que esta enfermedad de la conciencia tiene lugar por exceso o por

Universidad de Huelva 2009

defecto de la misma, o incluso porque a fuerza de ocuparse demasiado de sí misma, la conciencia se entorpece en su propio funcionamiento —recuerda aquello del filósofo, que en lugar de abrir su razón, razona sobre la razón hasta perder aliento; o, también, el historiador que olvida a Napoleón en la historia de los historiadores de Napoleón (Mounier, TCA, 1946: 287).

Esta visión de la conciencia cancerosa recuerda la idea de que también en la intimidad puede enquistarse el hombre y viciarse la persona, precisamente porque la vida interior puede servir de excusa para desertar de la vida exterior, o, por lo mismo, debido a que el sentimiento de interioridad y de intimidad se ve a menudo entorpecido por el gusto de una vida vegetativa, cerrada y bloqueada, como bien ejemplifica Mounier en *El personalismo* (1949).

Por otro lado, no podemos confundir esta "bifurcación" en la concepción de la conciencia en Mounier, con la otra que se desprende de las tendencias culturales que contraponen y separan entre sí libertad y norma (fisicismo, naturalismo, etc.), y exaltan de modo idolátrico la libertad, llevando a una interpretación "creativa" de la conciencia, sobre todo en términos de moral (Lurol, 1990).

Recordemos la relación entre conciencia y

Universidad de Huelva 2009

compromiso, lo que lleva a entender la creativa y responsable aceptación de los cometidos personales. Conciencia creadora no es para Mounier, por tanto, sinónimo de posibilidad de plena autonomía, en el sentido de que los actos de la conciencia ya no son juicios sino decisiones y que tomando "autónomamente" estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral.

La conciencia no es ni la creación de un estado particular comportamental, ni la simple aplicación de normas generales a cada caso de la vida de la persona. La conciencia puede identificarse como el "corazón" del hombre, y es en esa profundidad donde el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo a ser plena donación de sí mismo en su entero ser, es decir, a amar y hacer el bien (Nédoncelle, 1957), a defender su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser.

El seguro de la conciencia está en que siendo verdad y claridad, el compromiso en la acción se muestra como el garante y estímulo de la misma. La conciencia no permite al hombre quedarse ahí, en la intimidad del yo mismo, sino que completa la dialéctica interioridad-exterioridad (Ruiz Hernández, 1991). En ello, vemos que a pesar de que la

Universidad de Huelva 2009

conciencia se nos aparece como una presencia secreta, la misma irradia su luz a través del despliegue de la persona. Lo que quiere decir que la persona ni es ni se explica por la sola interioridad, ni, por el contrario, por lo sola exterioridad, sino por ambas, es decir, por un ser que actúa bajo la condición de su singularidad. Ésta es una de las constantes de Mounier, insoslayable en la totalidad de su pensamiento.

La incorporación de los elementos de interioridad y exterioridad desde luego no tiene sentido si, como ha advertido L. Mª. Mendizábal (1992), esto no lleva a unos bien entendidos transformación personal y transformación del mundo entero. No cabe duda de que, a su juicio, tenemos algo que nos propone Mounier constantemente con un afán de espíritu conciliador de las "empresas" personales y las que tienen que ver con el resto del mundo. Por ello afirma Mendizábal (1992: 359):

«Tenemos que unir siempre estos dos elementos. Podemos hacer consideraciones sobre el estado del mundo, sobre el estado de la humanidad, pero es necesario siempre volver en su aplicación sobre nosotros mismos; puesto que en nosotros también repercute esa situación de la humanidad, y el remedio de la humanidad pasa por la conversión de cada uno de los corazones. Y, al revés, la conversión de cada uno de los corazones no está destinada a

Universidad de Huelva 2009

quedarse encerrada en el corazón del hombre, sino que tiende a transformar el mundo entero».

Reconocida, pues, esta capacidad y facultad de exteriorización a la luz de escritos fundamentales en la obra completa de Mounier (TCA, 1946; IEX, 1947; PER, 1949), hay que tener en cuenta que esta misma exteriorización faculta no sólo como estímulo, sino que, también, con verdadera capacidad de formación es capaz de impregnar incluso al cuerpo del hombre con sus imágenes imperiosas de una forma tan fuerte que llega a modificarlo orgánicamente —sería interesante comprobar cómo esta conclusión se relaciona y hasta qué punto con toda la teoría psicológica vygotskyana, pues hay planteamientos que desde ámbitos no demasiado similares conducen a inferencias justamente parecidas (aplíquese a la teoría socio-histórica que mantiene L. S. Vygotsky sobre los orígenes sociales de las funciones psicológicas superiores; cfr. Vygotsky, 1962; Wertsch, 1985; Bruner, 1986).

La lectura que se ha realizado de la interioridad no es comparable en sentido estricto con la de la exterioridad. Obviando por un momento los movimientos personales de interiorización y exteriorización, e, incluso, la relación existente entre ambos ("la existencia personal es un recogerse en un centro para saltar mejor"), la noción de exterioridad se

Universidad de Huelva 2009

presenta como concepto clave que no puede ser leído con iguales líneas que la interioridad.

Quiere decirse con esto que, mientras que el hombre es consciente de su yo, una realidad misteriosa del yo humano que introduce y saca voluntariamente todos los datos que recibe y experimenta del exterior, así como de su propio interior, en lo que es posible referenciar la unicidad del yo humano que no es reductible a la materia, con lo que exige una explicación más allá de lo puramente material, por otro lado, la exterioridad, esto es, aquello que rodea al hombre, se le aparece con múltiples "caras", más o menos inquisitivas o interpelantes (Díaz, 1987a). El exterior es algo diferente del hombre, pero puede llegar a vincularse de tal forma con ello que puede convertirse en un medio fundamental para contribuir a los designios de la vocación personal.

La relación existe y de ello da continuas pruebas Emmanuel Mounier (TCA, 1946). Pero los fenómenos del mundo exterior, del mundo material, son causas necesarias pero no suficientes para las experiencias conscientes y para mi "yo" en cuanto sujeto de experiencias. En ello ya hemos explicado el hecho de que en la existencia haya un misterio fundamental que trasciende toda explicación biológica del desarrrollo del cuerpo.

Universidad de Huelva 2009

Por esta diferencia, que no es cuantitativa, como pretenden aquellos investigadores cuyo marco materialista coloca al hombre por encima de los otros seres vivientes sólo en virtud de criterios acumulativos y categorialmente cuantitativos, sino que subraya su marcado y perspicuo carácter cualitativo, el hombre que es persona tiene en el mundo que le rodea el escenario y hasta el cúmulo de elementos que tiene que personalizar con su presencia toda y con sus actos ávidos de compromiso, como entiende Criado (1970).

Este punto en Mounier se enmarca, de alguna manera, en lo que a juicio de A. Pintor-Ramos (1975) es la reconstrucción personalista del existencialismo. En el planteamiento parece que sólo quedan dos alternativas: o encerrarse en una soledad radical (dando vueltas alrededor de su yo, identificado éste más o menos vagamente), cuyas consecuencias para Mounier serían nefastas, o abrirse a un más allá del mundo.

Pintor-Ramos (1975: 78) concluye que «el hombre del siglo XX tiene miedo a esto último, teme que sea una proyección nuestra y prefiere la soledad radical. Mounier quiere invertir el argumento y se pregunta si no será, por el contrario, producto de una aspiración unánime que se quiere colmar con sucedáneos, por ejemplo, con la supuesta

Universidad de Huelva 2009

presencia directa del ser».

Ésta, que es una manera de tocar el tema de la trascendencia, también es una forma de desplegar el método de la inmanencia. En cuanto a esta última, de la que Mounier parte como recuperación de la vía interiorista del espiritualismo francés y que tiene claros parentescos con el método de la inmanencia propugnado por Blondel desde su célebre *L'Action* (1973), Mounier no pone en duda la acción exterior del hombre, es evidente, creyendo además que es tema clave del existencialismo desde que éste acepta la filosofía del hombre encarnado, si bien condena un activismo prometeico de la acción por la acción, porque contraría una acción orientada y esclarecida que sea auténticamente humana.

Por ello, en atención a la inmanencia y a la trascendencia, dimensiones de una misma realidad (personal encarnada), sólo con éstas es factible eludir un individualismo incapaz de entender el punto de vista sociológico y un sociologismo que niega la realidad de lo personal (Alves, 1966).

En su relación con lo que rodea al hombre, Mounier (TCA, 1946: 348-349) nos indica que «es el impulso personal todo entero, unido a un impulso colectivo cómplice, el que

Universidad de Huelva 2009

se busca esferas de expansión y no sólo momentos de satisfacción. El sentido de lo real es mucho más que la resignación malhumorada de un instinto reprimido por un mundo que se afirma brutalmente y sin justificación. Es una aspiración a vivir con el mundo, no perdido en él, no simplemente paralelo a él, sino en un régimen de intercambios y de interpenetraciones que dilata cada vez más la riqueza personal de vida. [...] entra en él un sentido ávido de comunión, un deseo de acuerdo y de amplitud que corrigen lo que el primero podían tener de demasiado fácilmente resignado y pasivo. Este sentido de lo real dice: "¡Hágase!" y "¡Adelante!"».

Impulso personal del hombre entero, aspiración a vivir en el mundo, aquí subyacen, como no podía ser de otra forma, los valores del hombre que delatan el movimiento combativo de presencia en el mundo y superación y trascendencia de lo dado, como aduce certeramente de la aportación mouneriana Cousso (1968).

Sin salir del hilo conductor que Mounier mantiene sobre el argumento, de la misma forma que se acoge a la tesis existencialista de que hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad muy característica de S. Kierkegaard (1976), también es posible suscribir la idea similar que justifica en cierta medida el seguro de la exteriorización

Universidad de Huelva 2009

personal: hay que salir de la exterioridad para mantener la exterioridad. Nos trae a la memoria Mounier (PER, 1949: 34) de esta manera, que «se hace necesario recordar al sujeto que sólo le será posible encontrarse y fortificarse por la mediación del objeto».

Sujeto y objeto son, pues, en el pensamiento mouneriano radicalmente opuestos, si bien, la riqueza del primero, que mantiene diferencias inagotables y hasta misteriosas en su profundidad respecto del segundo, necesita al objeto —al que se abre y expone— para llenar de significado el contenido de la afirmación lingüística que entiende a la persona como presencia en el mundo.

Por otro lado, simpre es sorprendente la frase de Mounier (PER, 1949: 28) de que «la persona es originariamente movimiento hacia el otro, "ser-hacia"», lo que nos hace entender que si el ser le viene dado, es un ser de participación y no de incomunicabilidad crónica o permanente. Sólo de esta forma abandonamos el asombro que pudiera suscitar la supuesta jerarquía de los movimientos personales.

"Originariamente" no trata más que de poner énfasis en las querencias originales y genuinas, sólo propias de la persona: «la persona es un "adentro" que tiene necesidad del

Universidad de Huelva 2009

"afuera". La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. [...] Todas las dimensiones de la persona se sostienen y se conciertan en un todo. [...] La presión que sobre nosotros ejerce la naturaleza y el trabajo que le responde, no sólo son factores de producción, son también una fuerza de ruptura del egocentrismo y, por lo mismo, factores de cultura y de espiritualidad, tanto y más, sin duda, que de poder y de riqueza.

» No hay que despreciar la vida exterior: sin ella la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera desvaría» (Mounier, PER, 1949: 34).

Pero, de la misma manera que surge, por exceso o abundancia desmedida y falsamente regocijante, un peligro de retraimiento y egocentrismo en el ejercicio de la interiorización, también se da la posibilidad de una expansión que se pierde como dispersión, como amenaza incluida en la exteriorización.

Efectivamente, la persona —originariamente, recordamos que afirma Mounier (PER, 1949)— se muestra, se expresa, hace frente, es rostro, mira adelante, afronta. En este valor fundamental de la persona, que presenta como actitud y como principio, está la clave de la exterioridad; si bien no podemos olvidar que en la vida expuesta encuentra la

Universidad de Huelva 2009

persona otros tú, que descubre, y en donde aprende a conocer a la persona, su propia persona y Dios, el uno por el otro (Mounier, PYC, 1939: 881).

Aquí mismo subyacen una serie de posibilidades para la plenitud, al tiempo que una variedad de riesgos e inseguridades para la persona en formación. Estos otros tú, diferentes a mí mismo, inquieren y hasta saturan toda mi exterioridad, de tal forma que la vida inmediata, sin memoria, sin proyecto, sin dominio, puede llegar a ser la definición misma de la exterioridad (Mounier, PER, 1949: 28). Es por ello que cuando la persona se pierde en la prisión de las cosas —de la que no se libra del todo porque la persona se caracteriza por ir de la apropiación a la desapropiación, en una perpetua labor de asimilación de aportes exteriores—, sólo con el movimiento que le permite meditar, interiorizar los postulados de la comunicación exterior, recobrarse y recuperarse en un centro, cae en la cuenta la persona de los posibles estados de despersonalización a los que estaba llegando y a los que estaba contribuyendo.

Interiorización y exteriorización son, pues, dos movimientos complementarios de la vida normal (Mounier, TCA, 1946), que, además, componen el equilibrio de la acción. Cuando se alternan y se sostienen, como sístole y diástole, dan un estilo de vida notablemente armonioso y

Universidad de Huelva 2009

eficaz, personal. En caso contrario, tendríamos que describir los defectos y excesos de los mismos, trazados por Mounier desde un enfoque fenomenológico y hasta psicológico (Mounier, TCA, 1946; PER, 1949; entre otras). Ambos movimientos palpitan en la persona y dentro del marco de diferenciación y tensión interna responden a un más importante movimiento de la unificación del universo personal, de formación de la persona —movimiento de personalización—, así como su opuesto —tendencia a la despersonalización—, que ataca a la propia vida.

2. Tendencias personales: movimiento de personalización y tendencia a la despersonalización. Aspectos introductorios

Nuevamente encontramos en la obra sintética *El personalismo* (1949), la confrontación de estos dos movimientos que vienen a globalizar los ya estudiados más arriba. Los movimientos de personalización y despersonalización —tendencia a la despersonalización, como prefiere llamarla Mounier—, no son dos movimientos "parciales" como los de interiorización y exteriorización, sino que vienen a ser dos movimientos o tendencias con un carácter total, global, holístico, en el sentido de que representan acciones radicales del hombre hacia la creación de un mundo de personas, o bien, de forma contraria, a la iniciación y desarrollo de una degradación y dispersión de la

Universidad de Huelva 2009

persona.

Es la persona la que aparece como una lucha entre estas dos tendencias de sentido contrario, que afectan a la persona y al universo entero (Mounier, PER, 1949). Porque no hemos abandonado, incluso, todavía del todo la interiorización y la exteriorización, la persona muestra que el movimiento por el cual toma posesión de sí misma es exactamente el que la comunica con las demás, en donde se pone de manifiesto la unidad de los dos movimientos cuando equilibran y ajustan su acción, de cara al reconocimiento, profundización y despliegue de la persona, con lo que la personalización del Universo puede repercutir en la formación progresiva de masas cada vez más orgánicamente vivas, coronamiento y añadidura de la persona (Mounier, AYP, 1937: 814).

La tendencia de sentido contrario —la despersonalización—, también es posible relacionarla con los movimientos de interiorización y exteriorización, en el sentido de que ambos, al no ser movimientos puros, como se comprobó, alimentan actitudes y formas que detienen la vida del espíritu y la vida social, ambos, giros del universo personal (Vela López, 1989).

Es en la persona, no se cansa de confirmarnos

Universidad de Huelva 2009

Mounier (PYC, 1939: 863), donde "individuo" y "persona" no pueden en modo alguno designarse separadamente; en ella se superpone un proceso degradante de individuación, que es una derrota, y un proceso enriquecedor de personalización que responde a una llamada trascendente.

Y recalca Mounier que esto no es un dualismo más, que alcanza su máxima nocividad cuando se sitúa como presupuesto clásico del idealismo, identificando al individuo con todo aquello que desde el cuerpo degrada, y haciendo de la persona una especie de virtud abstracta o de "existencia angélica", soberana que apenas encarnarse pone pie en el mismísimo centro del alma (Mounier, PYC, 1939: 863). Mounier excluye tal excisión, rechazando el citado dualismo y la postura idealista: es el hombre en todo individuo y persona, el que está presente y actuante en cada una de sus acciones.

Hasta cierto punto, algo que vamos a desgranar para analizar más profundamente, el movimiento de personalización se identifica con un movimiento de concentración y de recogimiento, y la tendencia a la despersonalización aparece como una dispersión, como un proceso de individualización (Ruiz Henandez, 1991); el primero se refiere a los beneficios de la interiorización y la exteriorización, y el segundo a los procesos de degradación

Universidad de Huelva 2009

que asaltan al hombre cuando ambos movimientos se pervierten en la persona.

La conclusión es para Mounier (PYC, 1939: 863) de este grado evidente, si tenemos en cuenta lo que el autor expresa con palabras y que todo hombre es susceptible de experimentar en su historia personal y colectiva: el hombre, «desde que se aparta del principio de unidad que asegura toda coherencia y comunicación, se produce en sí mismo una especie de postración de ser que le descompone, le separa y le dispersa».

Vamos a entrar ahora con mayor detenimiento en estas dos tendencias o movimientos de vital importancia para entender cuáles son los mecanismos, y por qué ocurre, que contribuyen a la formación y superación de la persona, en su camino de superación y trascendencia, y , por otra parte, a la fragmentación de la misma, hasta que se disipa en los escenarios del mundo impersonal y termina disgregándose ella misma *per se* y la idea comunitaria que sobreviene de la persona.

2.1. Movimiento de personalización

Con lo que se ha anticipado en esta introducción sobre las tendencias personales, no es extraño que en un capítulo

Universidad de Huelva 2009

titulado *"Intimius intimo meo"* dentro de la obra *Personalismo y cristianismo* (1939), se materialice el significado de la persona cuando se muestra como un ser en recogimiento, en su relación con el movimiento de personalización: una persona interiorizada, por tanto, conoce y lleva en sí la altura, la extensión y la profundidad, está en el camino de la personalización (Mounier, PYC, 1939).

Este camino de la personalización, que abarca toda la historia y vida personal del hombre, es todo un recorrido individual realizado sobre el total registro de la personalidad, desde sus zonas conscientes a sus profundidades inconscientes, para armonizar y reunir las fuerzas que se desarrollan en relativa autonomía sobre un registro tan vasto; por ello, no es un trayecto cualquiera, es un recorrido de personalización (Mounier, TCA, 1946).

El significado que aporta la palabra "recorrido" pertenece al ámbito de la existencia personal, en el sentido de que aunque el hombre es persona desde el primer momento de su generación, de que la persona es a cada momento alma y carne, conciencia y gesto, acto y expresión, la vida personal no nace totalmente formada con la vida. Entiende Mounier (IEX, 1947), que cada individuo debe recomenzar su conquista y éste es el sentir mismo del tiempo que dura. No se trata, en términos existencialistas, solamente de vivir: es el hombre el

Universidad de Huelva 2009

que ha elegido existir y existir como persona (Heidegger, 1951; Marías, 1980a).

Esto no se corresponde en nada con lo que Mounier (IEX, 1947) llama más bien "inexistencialismo", que por una extraña paradoja se denomina comunmente lo contrario: existencialismo. Así, afirma A. Ruiz Fernández (1991) que la existencia del hombre encierra en los puntos de vista de M. Heidegger y J.-P. Sartre una enorme ambigüedad: el ser humano es más que lo que es, sin ser aún lo que será. Es autodeterminación, es lo que hace, es su existencia. No hay en él propiedades permanentes, sino modos de existir concretos.

El caso es que si nos hacemos la pregunta de cuál es el sentido del surgir de esta existencia, a juicio de Ruiz Fernández (1991) resulta curioso comprobar cómo en Sartre no aparece como efecto de una plenitud, sino de una impotencia: es el existente bruto, el ser en sí, el que posee una especie de plenitud, pero una plenitud de muerte. Y en cambio, por otro lado está el ser humano, el ser de la conciencia o ser para sí, que es una "descompresión de ser", un "agujero de ser". Es esto lo que se aparece a los ojos de Mounier (IEX, 1947) como paradójico, ambiguo y hasta inexistencialista.

Universidad de Huelva 2009

En otra orilla de la cuestión, para Mounier (IEX, 1947) la misma existencia de la persona tiene, efectivamente, la expresión de una libertad experimentada y construida (argumento que resulta fundamental para entender cómo el hombre puede llegar a ser responsable, porque puede afirmarse que su persona es responsabilidad), pues la persona creadora puede leerse en la historia del mundo y no aparece bloqueada en su destino por el determinismo.

La persona es libre y autocreadora de su libertad y si bien permanece concretamente ligada a numerosos y a veces oscuros determinismos, cada nuevo determinismo que el sabio descubre es una nota más en la gama de nuestra libertad. Por ello, en el hombre hay posibilidad de personalización, y no sólo posibilidad, ejercida desde su libertad posibilitadora, sino que es agente de la personalización que elige, a la que se vincula por la adhesión a unos valores, que a su vez personaliza, pero que también la sostienen.

La existencia personal, con la entrada en el escenario de la libertad y el comienzo de todas las posibilidades comienza, en rigor, como movimiento de personalización, con el hombre; en lo que advierte Mounier (PER, 1949: 13) —en su solicitud a las palabras del P. Teilhard de Chardin, lo que reconoce como argumento en una gran cantidad de sus

Universidad de Huelva 2009

escritos (Ligneaul, 1964)—, que el movimiento de personalización comienza con el hombre, pero su preparación puede advertirse a través de toda la historia del universo.

La misma idea de duración, de la que el existente humano llega a tener plena conciencia por la durabilidad del tiempo y por la relevancia del contenido de sus actos cuando esto así ocurre, es uno de los principales aspectos del mundo personal. Mounier (IEX, 1947) tiene claro que el ser del hombre es un ser histórico y que no hay historia, incluso historia de la naturaleza, más que en referencia a una existencia humana, por lo que no hay existencia humana más que en la historia.

A poco que indaguemos en los existencialismos, observaremos cómo la idea de temporalidad ocupa un puesto central en los mismos (v. Heidegger, 1951; 1969). Lo que ocurre es que el punto de vista, y más que esto, el posicionamiento, existencialista en torno a la idea de tiempo se diversifica a tenor de la exposición de algunos de los autores que Mounier estudia en diversas obras. Así, mientras que para Kierkegaard y Jaspers el tiempo es plenitud, para Heidegger es una llamada de la muerte y para Sartre la caída en inmovilidad del ser en sí (Ruiz Fernández, 1991). Si tomamos a los dos primeros y a los dos segundos como dos

Universidad de Huelva 2009

tradiciones existencialistas distintas, es evidente que el salto ontológico en ambas tiene significados opuestos.

Recurrir, por tanto, al tema de la muerte no es precisamente una acción involuntaria dentro del proceder existencialista, o algo más con lo que nos encontramos que dotado de una cierta entidad, sólo una cierta, es incluido dentro de los elementos cogitables por los existencialismos. Kierkegaard, y más tarde Jaspers y Heidegger, conciben la muerte con todo su peso y gravedad como un acontecimiento propio de cada individuo, como algo que me incumbe "a mí".

F. März (1981) afirma, por ello, que no "se" muere en esta visión —ese "se" apersonal que representa a todos y a nadie, en el que el hombre busca ante todo su tranquilidad—, sino "yo" muero, a "ti" te sobreviene la muerte, a cada uno su muerte, a mí la mía y a ti la tuya.

Por ello, de esta preocupación por la muerte salen el sentimiento trágico de la vida que definió Unamuno (1997), en cuya obra indica que «sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera [...] como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es

Universidad de Huelva 2009

perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción» (Unamuno, 1997: 57-58).

También dentro del universo existencialista, tenemos entre otros temas muy importantes la preocupación por la angustia (Heidegger, 1951; Heidegger, 1960), el tema de la nada (Sartre, 1979; Sartre, 1981), la urgencia de la muerte relacionada con la angustia, que en Jaspers (1973 y 1980) sólo supone una amenaza absoluta para la existencia empírica, pero no para la existencia trascendente, y, también, el tema de la soledad (Kierkegaard, 1976 y Nietzsche, 1983). Todos estos temas pertenecen al ámbito que Mounier estudia con mucho detenimiento y cuidado y que para Ruiz Fernández (1991: 102) constituyen toda una concepción dramática de la existencia humana: porque entre el optimismo de las filosofías de las ideas y el pesimismo de estos inexistencialismos, «Mounier va a calificar su personalismo como un "optimismo trágico"».

Este optimismo trágico es precisamente el que sirve de marco al autor para situar los temas que pertenecen al núcleo y al derredor del movimiento de personalización, que centrado sobre la persona del hombre supone todo un recorrido cuya luz en el horizonte no le hace inmune a la permeabilidad de su condición combativa y frágil.

Universidad de Huelva 2009

A la luz de las ideas personalistas de Mounier, y más que esto, su completo pensamiento y compromiso sobre la persona, no puede pensarse que lo que siquiera esté insinuando el autor es una nueva forma de atropocentrismo o, quizás, la acentuación del ya clásico aclamado dentro de un humanismo radical.

La persona goza en Mounier de una importancia suma, pero no debemos salirnos del esquema "llegar a ser lo que es" para comprender el auténtico significado de la misma en el autor. Es aquí donde se entiende este movimiento cuya dirección y sentido proyecta en todo momento la necesidad de la persona y su realización en la misma. Esquema que, por otro lado, hay que situar en los "dos márgenes" de la existencia, esa bipolaridad de la que gozan las existencias perfectibles como la del hombre. Nos estamos refiriendo a la acogida denominación mouneriana de "existencia auténtica" y "existencia inauténtica".

La existencia auténtica se apodera de su situación original y de las herencias de su pasado en el mundo, apoyando incluso en sus limitaciones el impulso de sus actos; en lo que, por otro lado, la existencia inauténtica no se desarrolla, sino que se anquilosa en una serie de presentes cuajados, opacos y sucesivos, que jamás pueden constituir *una* existencia (Mounier, IEX, 1947: 141).

Universidad de Huelva 2009

Dado que la existencia del hombre en su camino de personalización no la afronta solo, también hay un sentido comunitario de la personalización, fundamental para el ser personal e inevitable en el camino de personalización, a la que nos referiremos más adelante. El mundo que rodea al hombre, en donde éste puede descubrir la objetividad, otros sujetos y al propio Dios, está lleno de todas esas constantes —subjetivables u objetivables— con las que el hombre personal crea camino y se personaliza o, por el contrario, resta fuerzas en el trayecto de personalización. Digamos que en el planteamiento de Mounier no hay mundo sin sujeto, ni sujeto sin mundo, en aquello que perjudica y en aquello que comunica virtud, añadiríamos. Es el hombre el que da al mundo su significación de mundo, soldándolo a sí mismo. Y aún llegado más lejos, porque así lo entiende Mounier (IEX, 1947), es posible afirmar con el pensamiento mouneriano que el hombre y el mundo son dados al mismo tiempo, en relación el uno con el otro.

Ante esto, tenemos la opinión de X. Zubiri (1988) para quien la vida del hombre no es solamente la vida que él ejecuta, sino que es, a la vez, e intrínsecamente, en algún aspecto, la vida que le ha caído en suerte. Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el

Universidad de Huelva 2009

perfil de un contexto ya parcialmente trazado. Es el cuadro de una vida que antes de ejecutar sus acciones como agente, y precisamente para poder ejecutarlas, le ha sido dado. La vida no empieza en el vacío sino en un determinado contexto vital. Todo esto le lleva a concluir a Zubiri (1988) que el hombre, a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida; la persona es en cierto modo el gran personaje de su vida.

Mounier no se sitúa muy lejos de este argumento, si bien podemos admitir que al acogerlo lo transforma adoptando una perspectiva personalista situacional, que le permite entender que ese contexto y esa vida que le ha sido dada al hombre y que le ha tocado en suerte a cada uno es, por encima de todo, la resultante del trabajo de personalización, es decir, fruto de los efectos de la personalización del mundo, con cuyas virtudes nos encontramos, y, por otro lado, consecuencia de la constante despersonalización cuyo sello humano también es evidente.

Es el hombre quien puede dominar al mundo y por su persona personalizarlo, como afirma Mounier de los valores en su sentido más material, pues la realidad exterior existe, es objetiva y el hombre puede y debe crear y construir, con la primacía del espíritu, elementos y escenarios personalizables.

Universidad de Huelva 2009

Otros autores, que Mounier estudia detenidamente (Mounier, IEX, 1947), como es el caso de Heidegger, no sostienen esta perspectiva de Mounier, cuando afirman que el modo de ser de la persona en el mundo es la *preocupación*, por lo que un ser aislado, robinsoniano, sería un ser distraído y ligero, por ello, libre de la pesadumbre del mundo, que le pervierte y degrada continuamente. Se asocia a esta perspectiva la teoría de Rousseau, quien piensa que la naturaleza no tiene malicia, porque esta naturaleza mítica que anida en el fondo de las actitudes de la persona la acepta como gustosamente buena (Mounier, MXX, 1949: 396).

"Nido" interior bueno por naturaleza, mundo exterior absurdo y escandaloso, no son compartibles por Mounier, quien ve en la persona el agente de la personalización y en el mundo el escenario donde ha de redactarse la historia de las existencias auténticas.

Se trata, de nuevo, del juego que se establece entre la dialéctica objetividad-subjetividad y el movimiento de personalización. Esta forma de dialéctica ha sido tratada por Mounier en distintas obras (Mounier, IEX, 1947; PER, 1949; CRDI, 1950; entre otras).

En una de estas obras encontramos una de las referencias más acabadas en relación a la objetividad-

Universidad de Huelva 2009

subjetividad y su ilación con la personalización. Mounier (IEX, 1947: 141-142) entiende que «la preocupación por la objetividad, que es el justo sentimiento de que el hombre, para ser, debe salir fuera de sí, hacia la prueba de las cosas y la finalidad de un objetivo, es también la mortal objetivación en la exterioridad pura. La preocupación por la subjetividad, que es el reconocimiento del existente humano y de lo que le distingue del universo de los objetos, es a la vez la tentación del ensueño y de la involución psicológica. Todos los malentendidos entre existencialistas (o personalistas) y materialistas se desarrollan sobre estas dos ambivalencias. Ambas pueden ser reprimidas, pero nunca resueltas integralmente, porque pertence a la naturaleza de la acción exterior deslizar insensiblemente hacia la muerte objetiva, y pertenece a la naturaleza de la interiorización escaparse insensiblemente hacia la disolución subjetiva, hasta que en un esfuerzo violento para corregir estos dos movimentos de deriva, que constituye la personalización misma, afloja su presión».

Recuerda esta dialéctica subjetividad-objetividad (Daleux, 1979), la presencia en el camino de personalización del hombre de los excesos y defectos de la aludida interioridad-exterioridad.

En este sentido, la reflexión que mantiene Mounier va

Universidad de Huelva 2009

todavía más al fondo de la cuestión debido a que el movimento de personalización, que es un movimiento de la persona, nos lo presenta el autor en su *Personalismo y cristianismo* (1939) como una acción que como tal está orientada hacia la aseidad absoluta de Dios, con lo que le impulsa a unos grados cada vez más elevados de espontaneidad y de independencia en lo que significa la persona autocreadora (Mounier, PYC, 1939: 867).

Este tema, en su conexión con la vocación de trascendencia de la persona humana, no es nuevo ni mucho menos. Anchas son las reflexiones sobre esta cuestión a lo largo de muchas de sus obras, por la razón de que estos movimientos en el fondo pueden incardinarse en ese otro movimiento de la persona hacia un transpersonal que le sirve de inspiración y marco; se trata de la aspiración trascendente de la persona, que le permite existir como un ser hecho para sobrepasarse.

El movimiento de personalización, sin el significado precedente perdería su sentido en lo que lleva a entender los dos polos de la cuestión, es decir, pierde su sentido como movimiento, porque sus acciones no serían más que pronunciamientos carentes de dirección por falta de un por qué que confiera significatividad, y, también, pierde sentido la personalización, debido a que incardinada en la

Universidad de Huelva 2009

trascendencia, el polo opuesto no reflejaría más que un ejercicio evolutivo del hombre que cambia y transforma su cuerpo y lo que le rodea, sólo dando una respuesta a lo que de natural tiene la evolución de la materia. Mounier (PER, 1949: 4) nos enseña en este sentido que «la persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto al que conoceríamos desde fuera, como a los demás. Es la única realidad que podemos conocer y que al mismo tiempo hacemos desde dentro».

Esta aspiración trascendente de la persona, que es, como nos indica Mounier (PYC, 1939: 867) "una vocación trascendente del individuo" o, también, "una llamada de la vida divina en nosotros", plantea, además, que en ese movimiento de respuesta a la llamada tenemos que el hombre es capaz de liberarse de todas las cosas salvo del Ser (Mounier, PYC, 1939: 868).

Este sentido de liberación de todas las cosas está implícito en el movimiento de personalización, pues el camino de construcción de la persona, en donde se "despierta" nuestro ser y se perfecciona nuestra humanidad, es un camino de perfección no libre de los obstáculos y objetos que se interponen y nos aferran al modo material. Es, por tanto, un camino en la noche oscura, como lo describiera en su sensibilidad religiosa San Juan de la Cruz, santo muy

Universidad de Huelva 2009

aclamado por Mounier, en donde la noche de los sentidos y del espíritu es un camino obligatorio hacia la posesión de aquello que, al fin de la noche solamente, el santo llamará "la saciedad que da el Espíritu de Dios" (Mounier, ACR, 1945).

No obstante, hay que añadir que ese mismo Espíritu de Dios es el que "en su sencillo manjar permite aprehender el gusto de todas las cosas", lo que dicho de otra forma quiere decir que no es que el hombre sea capaz de liberarse de todas las cosas —de la materia que le despersonaliza— salvo del Ser, sino que es el Ser el que le impele al hombre a comunicarse con él y a llenarse de su savia, lo que autoriza a hablar de auténtico movimiento de personalización y necesario y auténtico estímulo para la personalización.

Emmanuel Mounier es un gran conocedor de las obras de San Juan de la Cruz, en quien ve el místico que ha sabido explicar el misterio de la luz que viene al final de la noche oscura, metáfora que traslada a la historia vital personal. En sus obras Mounier da confirmación al anhelo de absoluto del hombre, y a un tiempo vuelve a asegurarse de que el camino no se identifica con la luz, sino que en él son frecuentes las debilidades del yo.

El movimiento de edificación del yo, por tanto, posee

Universidad de Huelva 2009

las debilidades sensibles propias de la existencia humana. Aquí, la aspiración hacia el infinito, que está en el corazón de la persona, no puede sofocar sus revueltas periódicas contra los límites del yo ni contener completamente un instinto de negación violenta dirigido contra las ataduras de la personalización. Estas negaciones, sin embargo, a diferencia de las negaciones enfermizas del yo, no son más que crisis fecundas, transfiguradas ya por una aspiración hacia un más-ser (Mounier, TCA, 1946).

El movimento de personalización va, así, como camino entre un bosque denso donde proliferan especies vegetales sanas y que aportan vida al conjunto del bosque y especies vegetales que, permítasenos continuar la metáfora, plantan cara a las sanas y las hunden por la competencia hídrica y biológica que plantean.

Con las palabras del místico San Juan de la Cruz, Mounier contempla esta densa y compleja realidad que va agotando en su trayectoria el hombre en su movimiento de personalización. Por ello Mounier nos propone en más de una ocasión la relectura de los místicos cuando recorre en su discurso los estados aparentemente más elevados de la ascesis espiritual y rescata las palabras del santo (Mounier, TCA, 1946: 762): «La adustez, escribe San Juan de la Cruz, no siempre proviene de la purificación pasiva de los sentidos;

Universidad de Huelva 2009

también suele acompañar al pecado, a la falta de energía, a la tibieza, e incluso a un humor desarreglado o a una indisposición corporal».

Es imposible, por otro lado, que este movimiento de personalización se dé en sentido abstracto —como se ha dicho, recoge las "constantes vitales" propias del hombre—, sino que no hay afirmación personal más que sobre la vida personal, en lo que se reconoce que esta vida no encuentra sus caminos más que en la estructura interior de la persona, en donde se describían esas ciudadelas del interior en cuyos hontanares fluye la vida.

La persona no es objeto visible, tampoco es un residuo interno, una sustancia oculta bajo nuestros comportamientos, un principio abstracto de nuestros gestos concretos: esto sería todavía una manera de ser objeto, o un fantasma de objeto. La persona, en este sentido «es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto, como *movimiento de personalización*» (Mounier, PER, 1949: 5).

Es, pues, tan importante y fundamental el movimiento de personalización, que en este momento llega a "identificarlo" con la persona. Cada uno no sería sin el otro.

Universidad de Huelva 2009

En *Tratado del carácter* (1946), este mismo pensamiento, con matices que refuerzan la idea de la personalización, es completado con el sentido que da la raigambre profunda del movimiento. Lo suscribe el autor en un apartado que titula "el yo en tensión" y manifiesta (Mounier, TCA, 1946: 589) que «la afirmación superior del yo es, ante todo, como su nombre sugiere, un reforzamiento del ser personal por la asimilación deliberada de sus experiencias. En un movimiento proveniente de las profundidades, la persona se da luz a sí misma progresivamente mendiante sus elecciones, escoge ser una y bajo un cierto universo de valores».

Finalmente, no queremos abandonar el tema sin exponer aquello que Mounier expresa respecto del plano donde se desarrrolla el movimiento de personalización. Es así como Mounier, en gran variedad de obras (MSP, 1936; ACR, 1945; TCA, 1946; PER, 1949; de manera fundamental) en donde acude a la explicación de la realidad de la existencia personal, es ahí donde entronca el significado de la existencia personal —que es el modo expecíficamente humano de la existencia— con el del movimiento de personalización, que permite desde la conquista experimentar este modo de existencia. Por ello, «la historia de la persona será, pues, paralela a la historia del personalismo. No se desarrollará

Universidad de Huelva 2009

solamente sobre el plano de la conciencia, sino, en toda su amplitud, sobre el del esfuerzo humano para humanizar la humanidad» (Mounier, PER, 1949: 5).

El movimiento de personalización tiene la fuerza que le impele a ser más en la entraña de la interioridad, que atañe a la propia interioridad y que lanza a la exterioridad, en lo que se convierte en una personalización de mi yo y del mundo que me rodea.

Termina Mounier (PER, 1949) poniendo marco al asunto, señalando que puede estarse a un lado o a otro respecto de los márgenes de la personalización, abriéndose paso, desde las mismas acciones del hombre, la tendencia a la despersonalización.

Así, «a esta experiencia nadie puede ser condicionado ni obligado. Aquéllos que la llevan a sus cimas llaman a los demás a su alrededor, despiertan a los dormidos, y así, de llamada en llamada, la humanidad se libera del pesado sueño vegetativo que todavía la embota. Quien se niega a escuchar la llamada y a comprometerse en la experiencia de la vida personal, pierde el sentido de ella, como se pierde la sensibilidad de un órgano que no funciona. La considera entonces como una complicación del espíritu o una manía de secta» (Mounier, PER, 1949: 5).

Universidad de Huelva 2009

2.2. Tendencia a la despersonalización

Cabría hacerse la pregunta de cuál es la razón de que haya vinculada a la persona una tendencia a la despersonalización. Mounier ha respondido a esta cuestión en múltiples ocasiones, si bien, se trata de una tendencia que queda explicitada en el argumento central del movimento de personalización. Ninguna explicación de la tendencia a la despersonalización agota a la otra, es decir, ambas, la que se entiende de la contemplación de la tendencia en sí, o también, la que proviene del argumento del movimento de personalización, se completan mutuamente porque, claro está, se refieren al mismo fenómeno.

Tal fenómeno, por tanto, está asociado al surgimiento de la persona creadora que podemos leer en la historia del mundo. Ya hemos contemplado que para Mounier la persona no viene dada desde el principio y que aunque es un espíritu encarnado, una existencia encarnada, que representa, además, el factor sencial de su fundamento y no una caída (Mounier, PER, 1949), debe comprometerse cada día con la existencia personal que le viene dada como consecuencia de su presencia actuante y generosa. La persona es señorío y elección, es generosidad, y está, en su orientación mínima, polarizada justamente a la inversa del individuo (Mounier,

Universidad de Huelva 2009

MSP, 1936).

Persona e individuo se oponen, así, radicalmente. La persona tiene en su movimiento de personalización la conquista y confirmación de sus elecciones, las cuales le impelen desde su vocación trascendente. El individuo despersonaliza a la persona, actuando desde esta tendencia a la dispersión que se presenta, al igual que el de concentración, como un movimiento interior. La persona es integración, el individuo es dispersión, como certeramente han entendido Vela López (1989) y Ruiz Hernández (1991).

Mounier (PER, 1949) advierte, por tanto, que la persona creadora aparece como una lucha entre estas dos tendencias de sentido contrario, el movimiento de personalización y una tendencia permanente a la despersonalización. La persona tiene toda la palabra, porque quien se apoya en las fatalidades de la naturaleza para negar las posibilidades del hombre, se abandona a un mito o intenta justificar una dimisión. Esta es una actitud frecuente del hombre en la historia que, además, ha servido para que muchos justifiquen la personalización o despersonalización de aquello que ocurre en torno al hombre (Mounier, MSP, 1936), y así desmembrar de responsabilidad los actos de la persona (Ponette, 1990).

Universidad de Huelva 2009

Uno de los posibles epílogos a esta cuestión lo pone Martínez Porcell (1995), quien indica que en las manifestaciones o tendencias que responden a reduccionismos o desestructuraciones de los principios que entienden correctamente tanto la comunidad como la personalización —en referencia al colectivismo y al individualismo—, la dignidad ontológica de la persona nos recuerda, frente al colectivismo, que ninguna persona es un medio para la sociedad y, frente al individualismo, que las relaciones interpersonales son más que mecanismos de defensa.

Ahora bien, Mounier, en su obra *El personalismo* (1949) introduce la bipolaridad de estas dos tendencias y presenta el alcance que puede mostrar la tendencia permanente a la despersonalización. Ésta, no afecta solamente a esa materia que es lo impersonal, la mencionada dispersión, la indiferencia misma —que es el antagonista de la apertura y generosidad, como lo propio de la persona—, que tiende a la nivelación (degradación de la energía), a la identidad o a la repetición homogénea como a su fin. Mounier (PER, 1949: 13) precisa que la despersonalización «ataca a la vida, rebaja su impulso, la expone en especie de ejemplares indefinidamente repetidos, hace degenerar el descubrimiento en automatismos, repliega la audacia vital sobre formaciones de seguridad de las que se aleja la

Universidad de Huelva 2009

invención, continúa por inercia movimientos que inmediatamente se vuelven contra su objetivo. Detiene, en fin, la vida social y la vida del espíritu por relajamiento del hábito, de la rutina, de la idea general, de la charlatanería cotidiana».

La despersonalización, al igual que la personalización, afecta al hombre entero. De la misma manera que la experiencia de la afirmación "yo existo subjetivamente" y "yo existo corporalmente" son una sola y misma experiencia, por el hecho de que la persona no puede pensar sin ser, ni ser sin su cuerpo, los efectos de la despersonalización conciernen al hombre entero. Es lo cierto que al mantener este precepto, la misma despersonalización acoge o encierra aquellos escesos o defectos de los dos movimientos propios de la persona, movimientos que dan respuesta a la dimensión interior que se vincula con el ser y a la dimensión exterior, que en relación a todo lo material y teniendo en el cuerpo aquello que expone a la persona a sí misma, al mundo y a los otros, hace de él el mediador omnipresente de la vida del espíritu (Boyer, 1974 y 1981).

De este modo, ambos movimientos y, sobre todo, aquello a lo que dan respuesta, si no son puestos en el camino y sentido de la personalización, pueden llevar a todo lo contrario: encaminan a la persona al individualismo o

Universidad de Huelva 2009

colectivismo más despersonalizante. Por ello, no es la vida interior en sí ni la vida exterior en sí lo que nos arroja al abismo, sino una cierta manera de dejarnos desbordar por una o por otra o de disociarlas (Mounier, QEP, 1947). La trascendencia de esta cuestión para la vía práctica está en que lo que precisamente quiere Mounier para el personalismo no es aceptar dejarse bloquear ni con el subjetivismo ni con el materialismo; quiere, sorteando las exclusivas de ambos, la reconciliación del hombre total contra las dos alienaciones contemporáneas (Campanini, 1966).

Mounier es más que constante y, a nuestro juicio, claro en el enjuiciamiento y valoración de las dos alienaciones a las que se refiere, es decir, individualismo y materialismo. En uno de los ámbitos más importantes para la persona y la personalización —la libertad— hay un verdadero desarrollo de este proceso de enjuiciamiento, como advierte Delannoi (1985).

En un enfoque más global, si bien recogiendo los aciertos de Mounier en su visión de la pérdida, reducción o destrucción de la libertad como muestra de la despersonalización, F. März (1990) indica que este estado de cosas ha sufrido en la historia del espíritu una alteración y deformación en dos direcciones. El arco del error alcanza desde la "negación" de la libertad del naturalismo y

Universidad de Huelva 2009

materialismo, que interpretan al hombre como máquina y a su carácter individual como producto absoluto de su herencia biológica y del medio social, hasta la "exageración" de la libertad del humanismo en sus diversos matices, empezando por el idealismo y acabando en el existencialismo ateísta.

Concluye März (1990: 65) afirmando algo que incumbe al argumento central mouneriano, es decir, que «ambos errores diametralmente opuestos encuentran su última expresión en la negación de la responsabilidad. El naturalismo mecanicista le roba el terreno: "¿de qué se ha de responsabilizar uno?"; el humanismo (individualismo) la considera superflua: "¿de quién debo llevar la responsabilidad?"». En esto mismo coinciden muchos otros autores tales como A. Jiménez Guerrero (1991), J. R. Sanabria (1991), F. Andolfi (1992), F. Tomar Romero (1993), T. Melendo (1994) y G. Mura (1994).

Dando un paso más Mounier reconoce que la vida personal comienza con la capacidad de recobrarse, de recuperarse con miras a unificarse; pero, es en la relevancia de esta cuestión en donde Mounier (PER, 1949) admite este movimiento, porque el mismo debe permitir a la persona saltar mejor, ya que la persona es un "adentro" que tiene necesidad del "afuera".

Universidad de Huelva 2009

Esta es la razón por la que la persona —existencia encarnada cuya experiencia fundamental no consiste en la originalidad, la reserva circunspecta o la afirmación solitaria, por ello, en la separación, sino que su experiencia está en la comunicación, debido a que es un ser de presencia y de respuesta (Danese, 1984)— debe advertir los peligros de anquilosamiento o falta de dinamismo de los movimientos de meditación y de comunicación.

Se ha mencionado la posibilidad de disociación de ambos principios, lo que es dable en el hombre, si bien, en una vida personal, recogimiento y apertura van al unísono. Por ello, la concentración de la "vida interior" no debería ser de forma alguna una separación —recordemos con Mounier (PER, 1949) que el universo personal no existe todavía sino en estado de islotes individuales o colectivos, de promesas por realizar y que su conquista progresiva es la historia del hombre—, un retroceso ante el combate y el riesgo, o una complacencia refinada. «Un alma exteriorizada es una alma endurecida y cerrada, mientras que un ser en recogimiento conoce y lleva en sí "la altura, la extensión y la profundidad"» (Mounier, PYC, 1939: 866).

Lo mismo podemos contemplar del polo y "virtud" opuesta, debido a que la exterioridad, cuando se presenta

Universidad de Huelva 2009

como movimiento que anuncia la experiencia de la comunión, bajo el acto del amor, que es la certidumbre más fuerte del hombre, constituye en la persona aquello que definitivamente, si bien bajo la forma de conquista continua, viene a contrariar a un movimiento de interiorización que no es más que goce del individuo cuando representa la rumiación o introspección mórbidas y carentes de trascendencia, dejando a la persona en una situación de vida vegetativa, cerrada y bloqueada.

Una de las realidades más sobresalientes de la despersonalización, o dicho de otro modo, una de las formas más frecuentes de la pseudo-personalización, que muchas personas experimentan y que es común al género humano, es vivir en la creencia del estado virtuoso, de la bondad, de que se está actuando conforme a los valores de la persona y de que está creciendo la vida personal, a pesar de que, y he de ahí parcialmente la paradoja, ocurra todo lo contrario (v. Caussat, 1973; Díaz, 1991).

Mounier, en su obra *Tratado del carácter* (1946), tal vez la más propia para el abordaje de este singular tema, por las connotaciones psicológicas y filosóficas del mismo, nos introduce un excepcional texto sobre este asunto poniendo punto y aparte a un epígrafe donde trata la vocación de la persona dentro de los límites del carácter.

Universidad de Huelva 2009

Se trata de un estado aparentemente virtuoso al que Mounier (TCA, 1946: 762-763) cree que se le pueden asignar tres posibles causas radicalmente diferentes: un origen sobrenatural, un origen psico-fisiológico y una mistificación moralizante. La importancia que contrae este tema a buen seguro tiene tintes de digresión; pero es lo cierto que Mounier se afirma en la necesidad de estudiar este fenómeno que se da en el hombre, porque envuelve muchos de los procesos de personalización, que no son en realidad más que verdaderas propensiones a la despersonalización. Es por ello que el hombre no puede ni debe engañarse a sí mismo con los procesos que incoa y mantiene, sobre todo si de verdad existen anhelos y aspiración de llevar una auténtica vida personal.

No queremos prescindir del listado —no cerrado del todo— que Mounier nos proporciona de situaciones o estados que pueden figurar como lo que no son; es decir, estados que aparentemente para uno mismo y también para los demás, lo que tranquiliza determinados estados de conciencia, parecen ser manifestaciones visibles y palpables de la personalización, no son en realidad más que estados de despersonalización.

Mounier (TCA, 1946: 762-763) enumera una larga lista

Universidad de Huelva 2009

muy colorista y significativa donde pone en evidencia, una vez más, conocimiento sobre los mecanismos de despersonalización y sensible denuncia de los mismos en el ámbito de la personalización. De esta forma describe:

«Meticulosidad rígidamente puntual de los nerviosos, la falsa castidad de los reprimidos, la falsa piedad de la sensiblería, el falso amor de los maniacos de la protección y de la abnegación egocéntrica, la falsa bondad de los débiles, la falsa mansedumbre de los inactivos, la falsa generosidad de los pródigos, la falsa obediencia de los disminuidos y de los pasivos, la falsa ingenuidad de los pueriles, la falsa indignación de los envidiosos, la falsa autonomía de los anarquistas, la falsa serenidad de los linfáticos, la falsa moderación de los mediocres, el falso rigor de los rígidos, la falsa esponteneidad de los impulsivos, la falsa serenidad de los satisfechos, la falsa nobleza de los elocuentes, la falsa contricción de los culpabilizados... La lista es inacabable: no existe virtud que no esté seguida como de su sombra por un doble ambiguo y semejante a ella, y que la corroe desde el mismo momento en que se detiene a contemplarse. La buena conciencia está al acecho de estas debilidades presuntuosas para construirse con ellas una moral barata».

Mounier no nos anuncia nada nuevo, si bien lo apunta con una riqueza y un colorido excepcional. Cuando

Universidad de Huelva 2009

habla de una virtud que está seguida como de su sombra por un doble ambiguo y semejante a ella, está manteniendo, esta vez con el ejemplo de la moral, el discurso del drama interior de la persona, de donde brotan con una cierta continuidad un movimiento de personalización que se realiza en la persona que actúa, y una tendencia permanente a la despersonalización, en donde se fragmenta el yo de la persona.

La contemplación de este drama de la persona está indiscutiblemente unido a la paradoja que provoca el mismo, si bien Mounier (MXX, 1949) nos advierte de que aunque se puede entrever este pseudo estado virtuoso, en ocasiones es algo que está cargado de dificultad, al mismo tiempo es muy fácil gritar en nombre de la persona humana contra todas las formas de personalización. En esto contesta Mounier que el hombre no se forma ni en la subjetividad pura, ni en la pura objetividad. Lo impersonal le es indispensable a la vez como soporte de sus comunicaciones con el exterior y para reforzar su propia estabilidad amenazada de sutileza subjetiva (Mounier, MXX, 1949: 410).

Hasta aquí, la visión que nos proporciona Mounier está incardinada en las tendencias despersonalizantes que brotan del propio hombre. Pero, también es posible acudir al estudio de la despersonalización que provoca el mundo

Universidad de Huelva 2009

externo a la persona, todo aquello material que rodea a la persona y que relacionado con la naturaleza hace fluir estados que el hombre tiene que trascender.

Entre estos "objetos" que contribuyen a la despersonalización del hombre, Mounier estudia en sus obras a la comunidad, cuando no se entiende en sentido personalista, a aquello que produce el hombre, como la técnica, la máquina, etc., y a todo aquello que desde fuera disipa o coarta los deseos nobles del hombre de construir una vida auténticamente personal. Esto mismo es parcialmente estudiado en Montani (1977), Rodríguez-Macía (1980), Vázquez (1988), entre otros.

La diferencia más radical y esencial al mismo tiempo se establece en este campo entre el mundo personal y el mundo de los objetos, entre una "persona" y una "cosa". F. Tomar Romero (1993), siguiendo al filósofo Jaime Bofill, afirma que "cosa" sería la realidad caracterizada por aquel tipo de sustantividad cuyo "ser" es "estar"; es decir, cuya actualidad está en parte definida por la simple presencialidad espacio-temporal, que está intrínsecamente penetrada por su "circunstancia", su obra es "reactivo" y su alteridad ontológica implica contraposición. Una cosa, por tanto, tiene siempre un valor adjetivo. Ello no significa que no pueda valer por sí misma, esto es, decir razón de fin, sino que no

Universidad de Huelva 2009

puede valer para sí.

Así, pues, las cosas no tienen sentido más que subordinándose a una persona (la persona, en su valor absoluto, está muy por encima de las cosas): mientras que las cosas no tienen más que un valor particular, la persona, en cambio, tiene un valor universal. Por el hecho de ser persona, el hombre posee una dignidad que viene reclamada por su propia naturaleza. Es decir, la misma naturaleza humana sirve de fundamento a esta suprema dignidad de la persona que implica que cada persona sea única e irrepetible, que posea un valor absoluto por sí misma y no pueda ser considerada un simple medio (Bofill, 1967).

La forma más frecuente de consideración de la persona por parte de esas otras instancias ajenas a la misma, externas, es la del "hombre-instrumento", dentro de lo cual en todos los casos no hay límites para el desarrollo de las más increibles y hasta inusitadas formas de inhumanidad. La razón estriba en que a la persona ya no se la considera como sujeto, sino como objeto y por ello no como fin, en el mejor de los casos se usa como medio, que todavía ayuda a la consecución de ciertas pretensiones que de forma primaria pueden soportar el peso de la persona, pero que pronto hay que deshechar por auténticos valores personales. A la luz del argumento de fondo, encontramos textos donde se describen

Universidad de Huelva 2009

manifestaciones en esta línea (Díaz, 1993).

Mounier, en una conferencia pronunciada en la Primera Semana de Sociología organizada por el Centro de Estudios Sociológicos, en París, en junio de 1947 (publicada en *El pequeño miedo del siglo XX*, 1949), donde los trabajos versaran sobre la tecnocracia, titula uno de sus discursos con el rótulo "Juicio a la máquina". No vamos a dar detalles de la época, de todos conocidos, detalles que nos permiten situarnos en las coordenadas socio-político-cuturales de la misma; sin embargo, en ese momento y ante ese foro, Emmanuel Mounier afirma que queda aún por saber si los efectos de conjunto de la civilización maquinista no tendrán una importancia capital, al fin y al cabo, por encima de sus crisis infantiles, en el desarrollo ético de la humanidad y si no son, para una gran masa de hombres, una condición previa al ejercicio de una vida humana (Mounier, MXX, 1949).

El peligro que suscite la máquina y la técnica está servido. En su propia naturaleza está impresa una cierta despersonalización, que el hombre puede humanizar, pero que le lleva la delantera por la rapidez de su evolución, transformación perfectiva e irradiación por el mundo. «La máquina fabrica en serie —afirma Mounier (MXX, 1949: 408)—, racionaliza, tiende tanto al uniformismo esencial,

Universidad de Huelva 2009

como el hombre a la diversidad».

Ante, pues, todo lo que trae la máquina, queda como en escena que por doquier el primer universo de la máquina tritura cruelmente la vida personal y pulveriza la libertad, y éstas no son meras razones. Por ello, concluye Mounier (MXX, 1949: 408) algo que confirma en el análisis y también en la experiencia: «Se puede discutir detalladamente sobre las responsabilidades de la máquina y las de su entorno. Pero sigue siendo irrefutable el que algunas de las amenazas más directas contra la constitución de un universo personal nacen del corazón mismo del universo técnico. No es precisamente una facilidad lo que la máquina aporta a los hombres, ni tampoco la felicidad: es un drama nuevo, una provocación a salir de su sueño natural, a conquistar la realeza de la que ellos se vanaglorian».

Con esta postura Mounier no se proclama ultradefensor de la máquina, evidentemente, ni tampoco manifiesta una crítica superlativa —Mounier (MSP, 1936: 672) tenía claro que unas ideologías pueriles se estaban uniendo desde hacía años en la condena de un cierto tipo de técnica, cuya deplorable costumbre es hacerlo en nombre del hombre y de su vocación espiritual. Antes bien, vive el problema desde el realismo que se merece el mismo, cuya actitud claramente prudente y despierta ante los posibles

Universidad de Huelva 2009

problemas que se avecinan le lleva a una cautela rigurosa e incisiva.

Así, Mounier (MSP, 1936) no pasa por alto la relación entre la técnica y la máquina, en donde saca a colación las aportaciones de Taylor. Entiende que la frase de Taylor: "No se os pide que penséis, hay aquí otros que están pagados para pensar", está detrás de que la técnica haya sido puesta al servicio de un orden mecánico de clase, donde la persona obrera ha sido considerada como un simple instrumento de la eficacia y de la producción (Mounier, MSP, 1936: 674).

El análisis de Mounier permite entender que la "filosofía de la taylorización", esto es, la particular forma capitalista contemporánea de atomizar toda actividad en operaciones elementales, concatenadas secuencial y unidireccionalmente, en la medida misma que es la base del creciente aumento de la productividad (y, por tanto, acumulación) capitalista, trasciende incluso a las máquinas: ni aún las máquinas son, por tanto, neutras en este sentido. La taylorización del proceso de todo trabajo lleva aparejada la necesidad de ajustar la máquina a esto último: no es la máquina la que deberá adaptarse al hombre sino el hombre a la máquina (Cocho, 1980).

Mounier, que no mantiene una actitud apocalíptica en

Universidad de Huelva 2009

esta cuestión y que rechaza el hecho de que haya algunos singulares humanistas que creen al hombre comprometido porque sus instrumentos se complican, y que no dan al *homo sapiens*, o mejor a la persona, el crédito global de poder asimilar y dominar las más sutiles invenciones del *homo faber*, concluye de la siguiente manera (Mounier, MSP, 1936: 672): «Lo que es preciso, pues, reprochar a la civilización técnica no es el ser inhumana en sí, sino el hecho de no estar aún humanizada y de servir a un régimen inhumano». Mounier se refiere, y hé ahí la clave mediatizadora, al capital irresponsable, a la organización del trabajo viciada por el capitalismo, el cual como sistema reposa sobre un desprecio, consciente o implícito, del ejecutante. En definitiva, se refiere a la visión capitalista del mundo, que nos trae el peligro práctico de una cierta hipertrofia del tecnicismo.

Otra de las formas de despersonalización ocurre, como ya se ha designado, cuando la persona construye o entra en relación con determinadas formas de colectividad o comunidad. La propia comunidad, que es persona de personas, aunque por su espíritu lleva a la personalización, cuando se desorienta en su marcha y evolución histórica, puede convertirse en una las formas y medio más constantes y penetradoras de despersonalización.

Universidad de Huelva 2009

Se ha insistido, y se enunciarán nuevos argumentos en esta línea cuando correspondan las oportunas dimensiones pedagógicas y didácticas de esta cuestión, que la persona humana no es sólo "incomunicabilidad", en tanto que *suidad*, sino también "comunicabilidad", en tanto que *alteridad*, es decir, comunidad, como bien lo desarrolla en su obra Moreno Villa (1995). Sin embargo, ya se estima, por la primera parte de esta afirmación, la posibilidad teóricamente real e históricamente anotada de la incomunicabilidad, o, también, la comunicación viciada por intereses que no son los de las personas, que son los del individuo, que son los de una relación en donde lo primero no son las dimensiones del *ser* personal, sino lo efímero del *tener* individual.

Mounier (MSP, 1936) identifica la despersonalización del mundo moderno y la decadencia de la idea comunitaria, ambas consideradas como una sola y misma disgregación. Lo que se aplica a cada uno de sus miembros en el sentido de la despersonalización, puede ser aplicado a la comunidad como totalidad y viceversa. Ya no es comunidad personalista sino masa de objetos individualizables como consecuencia de la despersonalización del hombre, y ésta se caracteriza por ser una mezcla singular de anarquía y de tiranía, por razón de la tiranía del individuo anónimo.

La presión y la impresión que dejan tanto la

Universidad de Huelva 2009

despersonalización del mundo como la decadencia de la idea comunitaria —siempre en clave personalista— conducen al mismo subproducto de humanidad. Mounier (MSP, 1936) describe a ese individuo que pertenece a la sociedad en la que ambos se identifican y amparan mutuamente en un género de aprovechamiento mutuo, y habla de individuos sin carácter, de sociedad sin rostro (porque faltan los rostros que identifican y confieren identidad a las personas), del mundo de *se*, donde flotan las ideas generales y las opiniones vagas. Es el mundo de las posiciones neutrales y del conocimiento objetivo, donde reina el "se dice" y el "se hace", donde surgen las masas, aglomerados humanos sacudidos a veces por movimientos violentos, pero sin responsabilidad diferenciada (Mounier, MSP, 1936: 617-618).

En el fondo de la cuestión tenemos aquello que de manera clara observa E. Rovira de Ventosa (1975: 41) acerca del análisis del orden burgués practicado por Mounier. Por ello, nos dice que «en su obra, *Révolution personnaliste et communautaire* resume su análisis del espíritu burgués en estos dos axiomas: Primero, el burgués es el hombre que ha perdido el sentido del Ser. Segundo, el burgués es el hombre que ha perdido el sentido del Amor».

El final del análisis es absolutamente acostumbrado en Mounier, pues en una sociedad sin vínculos, donde las

Universidad de Huelva 2009

relaciones son "objetivas" y de conveniencia, la responsabilidad no es nunca ni categoría afirmable ni inferible de la persona. Toda la obra de Mounier está sacudida de incesantes llamadas de atención en donde se denuncia la ausencia de responsabilidades, personales y en donde vienen a desenvolverse estas personas.

Pero, como considera Mounier (MXX, 1949) al personalismo ciertamente caracterizado como con un "optimismo trágico", es por ello que tiene la certeza, no sin combate con ardor, de que de la misma manera que el primer acto de la iniciación del hombre a la vida personal es tener conciencia de su vida anónima, el primer paso, correlativo, hasta simultáneo, porque la transformación tiene lugar en el hombre entero cuando es auténtica, de la iniciación del hombre a la vida comunitaria es tener conciencia de la vida indiferenciada del mismo: indiferente para los demás, porque ella está indiferenciada de los demás —cada persona es un ser singular. De esta forma, afirma Mounier (MSP, 1936: 618) que «estamos aquí por debajo del umbral en que comienza la vida solidaria de la persona y de la comunidad».

Universidad de Huelva 2009

VII

TEORÍA Y DIMENSIONES DE LA ACCIÓN

Dos de las obras más importantes y completas del pensamiento de Emmanuel Mounier, *Revolución personalista y comunitaria* (1935) y *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), incluyen algunas de las referencias fundamentales en relación a la idea de la acción. En la primera comentarios sobre las "líneas y métodos de acción" y en la segunda un equilibrado compendio de lo que el autor denomina los "principios de acción personalista". En estos casos, ambos se encuentran englobados en apartados bien definidos en las obras mencionadas, si bien no son las únicas referencias al tema, en el conjunto de éstas y otras de sus obras. A decir verdad, su *Tratado del carácter* (1946) reúne también una considerable fuente de referencias en donde se aportan incesantes rasgos de la acción personalista.

Universidad de Huelva 2009

La teoría de la acción es una de las claves en el pensamiento de Mounier, por la razón de que aunque todo movimiento de interiorización es una garantía íntima de la exterioridad en la vida personal y viceversa, es cierto, y las manifestaciones son abundantes (Mounier, PER, 1949), que toda interioridad pura no es más que una personalidad atrofiada, que por la meticulosidad y escrupulosidad en la búsqueda de esa misma pureza, descuida toda acción exterior en donde se manifiesta la persona. Es así que, incluso se permite Mounier (MSP, 1936: 729-745), en el recorrido que hace sobre los principios de acción personalista, pormenorizar en el *cómo*, el *qué* y el *con quién* hacer, en lo que constituye el marco de referencia de la acción personalista con ciertos aires pedagógicos.

Como más adelante veremos, Mounier no sólo no excluye este tema de entre todos aquellos que pertenecen al pensamiento personalista, sino que lo convierte en uno de los fundamentales cuando comprobamos dibuja las líneas maestras de una teoría de la acción personalista, en relación a apartados tan jugosos como el descrito, aunque sólo mínimamente más arriba, y otros que traen argumentos sobre las dimensiones de la acción o aquello que también denomina Mounier reglas de estrategia personalista. En relación a estos tópicos y algunos otros se desarrolla todo el pensamiento "más práctico" de Mounier, en donde aparecen,

Universidad de Huelva 2009

además, temas como el dominio de la acción, la voluntad, el esfuerzo y el compromiso en la acción, para desembocar, finalmente, en lo que dota de coherencia y sella la credibilidad de la acción, convirtiéndolo en el acto responsable.

1. Teoría de la acción

Mounier nos tiene acostumbrados indistintamente a definiciones rigurosas o, también, a afirmaciones más o menos detallosas sobre los distintos temas, de manera que, en este último caso haya que acudir a diferentes obras del autor para así tener una idea final y de conjunto sobre aquello que se trate.

El tema de la acción cumple él solo singularmente esta doble característica: por un lado, algunas obras (RPC, 1925; MSP, 1936; PER, 1949) nos aportan aproximaciones en las definiciones de la acción que precisan el significado de esta cuestión importante en el conjunto de la obra del autor, de manera que sobre la lectura de las mismas tenemos una idea precisa de aquello que quiere decir; por otro lado, también existe una gran cantidad de referencias distribuida por la gran mayoría de sus obras —lo que aporta mayor seguridad a la confianza que merece el citado tema—, aunque principalmente halladas en sus obras *Revolución*

Universidad de Huelva 2009

personalista y comunitaria (1935), *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), *Tratado del carácter* (1946), *Qué es el personalismo* (1947) y *El personalismo* (1949), que vienen a completar la idea de la acción personalista, confirmando su validez y dominio y elucidando la misma idea de todo aquello que la puede arrastrar hasta el extravío y la confusión. El aporte en este sentido es ingente y diverso, abarcando todos los órdenes del hombre.

Es el propio Mounier quien con el motivo de aclarar desde el principio la teoría de la acción personalista, ofrece varios acercamientos, todos complementarios, a la idea de la acción. En este sentido, tenemos determinadas aproximaciones definitorias como las que siguen:

«La acción es el espesor de nuestro pensamiento. Actuar no es dislocar unos nervios, enderezar unos entuertos y unas alienaciones. Actuar es gobernar y crear» (Mounier, RPC, 1935: 176).

En la relación que se establece entre el hacer y obrar como términos sinónimos de la acción, aprovecha Mounier (MSP, 1936) para expresar su convencimiento sobre lo que es el "hacer". No basta con comprender, es preciso *hacer*, afirma Mounier (MSP, 1936: 731), en el sentido de que nuestra finalidad, en la acción, el fin último, no es desarrollar en

Universidad de Huelva 2009

nosotros o alrededor de nosotros el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino asumir el máximo de *responsabilidad* y transformar el máximo *de realidad* a la luz de las verdades que se hayan reconocido.

No apunta Mounier con esta convicción a que domina la separación entre pensamiento y acción, o que es posible entenderlos cada uno por un lado en una cierta jerarquía procedimental. Se trata, y daremos más detalles a continuación, de que entendamos que en la unicidad personal, ambos, pensamiento y acción, van unidos de tal forma que ninguno puede quedarse sin la realización del otro, y es lo que ahora le interesa a Mounier, que la acción no se entiende sin el primero, pero que la frecuente actitud de delimitar el "acto" humano por aquello que se piensa o dice, no es nunca representativo de lo que debe engendrar en su totalidad la acción.

Por tanto, el hacer adopta un sentido de aquello que no es más que ilusión, confusión o flema en la acción. «*Hacer* —afirma Mounier (MSP, 1936: 731)— no es lo mismo que agitarse. Es, a la vez, *hacerme* a través de mis actos y *moldear* la realidad de la historia. Es siempre, en el doble sentido de la expresión, *hacer lo difícil*».

Podemos entender que es pobre la posible polémica

Universidad de Huelva 2009

que separa "lo que pueda decir" de "lo que hago", es decir, el binomio "pensamiento-acción", si no entendiéramos la lucha continua, entre la denuncia y la llamada a un estado nuevo, que Mounier ejerce sobre aquellos que han hecho de este binomio una realidad separada y necesariamente irreconciliable, por un lado, y por otro, el hecho de que, y esto sí está en la base fundacional de la acción, la propia existencia es acción y de que la existencia más perfecta es acción más perfecta, pero acción de todos modos (Mounier, PER, 1949). Para el propio autor ésta es una de las intuiciones maestras del pensamiento contemporáneo y, por lo mismo, no desdeñable y siempre aprovechable.

La acción, así, es necesario entenderla en su sentido más vasto. Es decir, «por el lado del hombre, designará la experiencia espiritual integral; por el lado del ser, su fecundidad íntima. Se puede afirmar entonces: lo que no obra no es» (Mounier, PER, 1949: 57). No podemos decir, por tanto, que haya en el pensamiento de Mounier el más mínimo atisbo de justificación del pensamiento enclaustrado indolente, separado de toda realidad, o, también, que justamente camina en una dirección que no coincide con la de la realidad y, por ello, no le sirve ni para la transformación, ni, siquiera, consuelo de la misma.

Acto seguido, Mounier asegura que este componente

Universidad de Huelva 2009

esencial de la existencia personal, sobre el que se establece toda una "teoría de la acción" no es, pues, un apéndice del personalismo, sino que ocupa en él un lugar central.

Ésta es la razón por la que en la "designación" que ofrece de la persona introduce derivados del término acción por dos ocasiones, acometiendo la unificación que desarrolla la persona a través de toda su actividad y el desarrollo de la singularidad de su vocación a impulsos de actos creadores. El hombre, que se desarrolla como persona por el movimiento de personalización, tiene que admitir que en su vida no sólo hay gestos, sino que sus actos creadores confieren un valioso poder de la acción (Mounier, TCA, 1946: 316), que no es más que llevar al acto presente todo un futuro que la atrae ya y hace repercutir por delante de sí su rica sonoridad.

Por eso, repite sin cansarse el autor que por estar estrechamente ligadas, para el personalismo, el pensamiento y la acción, se espera de él que defina no sólo métodos y perspectivas generales de acción, sino líneas precisas de conductas. «Un personalismo que se contentase con especular a cerca de la estructura del universo personal, sin otro efecto, traicionaría su nombre» (Mounier, PER, 1949: 64).

No puede obviarse esta fundamental dimensión incardinada en la acción tan importante del personalismo.

Universidad de Huelva 2009

Así, en esta primera parte vamos a arrancar al autor algunos argumentos en torno a la idea de acción personalista, de igual manera recorreremos aquello que no debe confundirse con la acción y, por último, una aportación sobre qué significan los actos en y de la persona.

1.1. Sobre la idea de acción personalista

Las fronteras entre el pensamiento y la acción, entre la pureza de la interiorización y la diafanidad de la exteriorización, la complementariedad de ambos, no es del todo clara; antes bien, las incursiones de uno sobre otro y viceversa, y la profundización del otro sobre el uno, requieren una sensibilidad difícil de obtener que permita definir la situación lo más precisa en relación a las fronteras aludidas.

Mounier, en ese afán de precisión propio de una sensibilidad extrema en relación a estas cuestiones, da un paso más adelante señalando, incluso, que no toda acción es un *acto* (Mounier, MSP, 1936). Precisar esta cuestión es fundamental para el autor, al comienzo de su obra *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), para dejar sentadas las bases fundacionales de un personalismo que no pretende ser un instrumento más, esta vez de actualidad, que alimente la charlatanería de propios y ajenos. La importancia

Universidad de Huelva 2009

estriba en que si la acción es el espesor del pensamiento, Mounier quiere que los juicios existentes sobre su pensamiento se establezcan en torno a sus actos: pedimos —afirma Mounier (MSP, 1936: 556)—, en última instancia, «seamos juzgados por nuestros actos».

Mounier, que ha denunciado la "traición de los activos" (RPC, 1935: 175), en una clara alusión paradójica a la "acción de los tradicionalmente activos", y que ha expresado la "medida de la acción" del personalismo como doctrina, del que dice que es «toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo» (MSP, 1936: 555), entiende que toda acción no es válida y eficaz, es decir, admisible en su utilidad para la persona y que produce un resultado lleno de valor y vigor para la misma, más que si, en principio, ha pasado por el rasero de la *verdad* que le da su sentido y de la *situación histórica* que le confiere su jerarquización al mismo tiempo que sus condiciones de realización. «En el instante en que de todos sitios, bajo el pretexto de la urgencia, se nos impulsa a actuar, no importa cómo, y no importa hacia qué, la primera necesidad es recordar estas dos exigencias fundamentales de la acción, y darles cumplimiento» (Mounier, MSP, 1936: 556).

No es que, por tanto, Mounier nos presente desde su

Universidad de Huelva 2009

conocimiento el planteamiento de una doble tipología de acciones del hombre. Antes bien, el autor establece una visión de la única acción verdaderamente personalista del hombre. A tenor, y diríamos también, a pesar de ello, Mounier estudia con un muy destacable deseo de profundidad este tema, proponiendo como tres tipos de cuestiones: la acción del hombre, o dicho de otra forma, el estudio de la actividad humana en el hombre, lo que hace personalidades más activas o inactivas, etc.

Este tema lo estudió sin medida —le sorprendió la muerte y no había culminado el *Tratado del carácter* (1946), obra que se publica años antes de su muerte en una versión ampliada con sus notas aparecidas, que dan fe de su continua preocupación por el tema de la personalidad y la caracterología— y de una manera muy particular en Mounier (TCA, 1946), abarcando una completa agenda en relación a la acción, el temperamento y la acción, etc.

En segundo lugar, obviando toda jerarquización, una cuestión aludida: no toda acción es un *acto*: poniendo de manifiesto un espectacular desarrollo que más tarde acometería en buena parte de sus obras, en torno a la profundidad, densidad y trascendencia de la acción personalista. Para preparar este terreno, desde luego, tiene que sentar las bases de todo aquello que constituye una

Universidad de Huelva 2009

acción personalista, dejando claro lo que no lo es, a lo que se añade el gran beneficio proveniente del estudio caracterológico.

Finalmente, y en la posesión de toda una base de lo que es y no es una acción personalista, lo que verdaderamente le importa a Mounier es el pronunciamiento de aquello que constituye la trascendencia de la acción, es decir, en la certeza de que no toda acción es un acto, lo que constituye la acción personalista alcanza una trascendencia que le confiere un valor inintercambiable en todo el personalismo mouneriano.

Pero, en este caso, no estamos ante tres ideas de la acción, sino, más bien, una forma de ver la acción personalista —de la que hemos querido destacar tres "componentes" aclaratorios de modo preliminar— que le permite a Mounier considerar los actos originales de la persona como aquellos actos que no tienen su equivalente en ninguna otra parte dentro del universo (Mounier, PER, 1949).

Dentro de este esquema adquiere todavía mayor significación el marco planteado por las verdades de base, a las que se refiere Mounier (MSP, 1936), y que le dan sentido a la acción y la situación histórica que acompaña y en la que se

Universidad de Huelva 2009

inserta toda acción. El marco hace situar toda acción en el entorno de personalización que incesantemente describe Mounier: la persona descubre una verdad y resuelve sus acciones en una época histórica determinada y es ésta la que actúa conforme a una verdad con la que se compromete y en la adhesión a unos valores que le confieren seguridad y sentido verdadero, en una situación histórica que evidencia unas determinadas condiciones en el escenario de las realizaciones personales.

Deshojando algo más los elementos incluyentes en estas dos "condiciones" de la acción, no prescinde Mounier de la idea de que la acción debe resignarse, en esa búsqueda de la verdad que da sentido, a verdades truncadas y a verdades impuras. Al tiempo, también debe aceptar combatir verdades cautivas, aunque no deba nunca combatir la verdad: el mal y el error siempre son construidos alrededor de una verdad parcial; dejarles caminar bajo el pretexto de que tienen como rehén un bien que amamos, es una necedad, afirma Mounier (TCA, 1946: 703).

La verdad puede iluminar nuestras acciones, pero también es cierto que hay un riesgo que se asume en la oscuridad parcial de nuestras elecciones, lo cual nos coloca en un estado de desposesión, de inseguridad y de osadía que es el panorama de las grandes acciones. Sin embargo, una vez

Universidad de Huelva 2009

experimentada esta estructura trágica en la que se baña inexorablemente la acción, percibimos que «la acción es medio de conocimiento, y que la verdad se da a quien la ha reconocido y ejercido, aunque sea en el espesor de un cabello» (Mounier, PER, 1949: 63). Hé aquí el misterio y, al mismo tiempo, el "temblor" que supone la verdad, debido a que la persona, en su vida, aprende que el campo de batalla del bien y del mal raramente se oponen en blanco y negro, que la causa de la verdad no se distingue a veces de la causa del error sino por el espesor de un cabello.

Considerada así a la acción, por la verdad que le da sentido, lo que implica al mismo tiempo que la verdad la compromete insoslayablemente, no resulta fácil. Las consecuencias de este planteamiento de la acción las advierte Mounier (PER, 1949: 63). En el escenario de la vida personal y pública, en el sentido de que «los fanáticos le reprochan el ser vacilante porque se niega a divinizar lo relativo y honra la vigilancia. Los políticos le reprochan el ser intratable porque no olvida unas referencias absolutas. Lo valiente es aceptar esta condición incómoda y no renunciar a ella por las blandas praderas del eclecticismo, del idealismo y del oportunismo. Una acción no mutilada es siempre dialéctica».

La acción, por tanto, tiene lugar bajo condiciones que

Universidad de Huelva 2009

hay que interpretar y aceptar, más o menos luminosas, con mayor o menor oscuridad, condiciones de realización que confiere la situación histórica en la que se halla. Por eso Mounier considera la valentía, porque llega a ser un escenario de lucha y un combate que merece que cada generación sufra hasta la muerte si no pudiera llevarlo hasta la victoria (Mounier, CEDI, 1951: 99).

Una acción así, que es considerada por Mounier en términos de trascendencia y de combate, nos hace remitir a lo que él considera la columna fundamental de la acción: el anhelo de Absoluto (Mounier, QEP, 1947: 202).

Parcialmente hemos descrito esta relación entre el Absoluto y la acción, cuando hemos penetrado en la vinculación de la persona y la trascendencia. Hé aquí globalmente el significado que Mounier quiere aportar sobre la vida personal y las acciones que en ella tienen lugar; sin embargo, y en relación a lo aludido, como el escenario no llega a ser diáfano del todo, hay que matizar algunas cuestiones para caer en la cuenta de que porque el hombre está hecho para ser superado, cuyo principio de superación es la fuerza que suelda el principio de interiorización al principio de exteriorización, el cual impide a la interiorización disolverse en el subjetivismo, a la exteriorización deshacerse en el sueño de las cosas, esta

Universidad de Huelva 2009

superación se nos descubre como el ser mismo del hombre y, además, dirige todas las perspectivas de la acción (Mounier, QEP, 1947: 245).

En una carta escrita por Mounier en un período de juventud madura, contaba con 22 años, le expresa a Madeleine Mounier (carta de 12 de enero de 1928) esa inquietud de la vida, de su propia existencia y de aquello que le rodea. Se instiga a sí mismo a hacer algo por la vida y comprende el difícil camino del ser; por ello, entre la inquietud y la censura afirma: «ya ves, es necesario a cualquier precio que hagamos algo por nuestra vida. No lo que los demás ven y admiran, sino la proeza que consiste en imprimir el infinito en ella» (Mounier, GEN, 1954: 486). En esta carta, Mounier viene de murmurar denostadamente sobre esas personas anónimas cuyo cerebro está relleno de algunos billetes, una barra de labios, el bridge de la tarde o el ligue del día siguiente, algo que le lleva a exclamar en un brote de rabia incontenida aunque equilibrada (Mounier/GENER, 1954: 486): «¡Oh, los espíritus limitados, las personas sentadas en una cátedra, en la tribuna, en su butaca, las personas satisfechas, los inteligentes, los u-ni-ver-si-ta-rios...!».

No puede, por tanto, ser extirpada la visión trascendente de una acción, lo que incluso le permite afirmar

Universidad de Huelva 2009

a Mounier (PER, 1949) en términos de acción de tipo profético o acción política, ambas, si bien la profética en mayor medida, a la voluntad consciente de hacer presión sobre una situación, unos medios que provienen de la fe en la eficacia trascendente de lo absoluto más que de la puesta en juego de la eficacia técnica, la que sería más propia, aunque no exclusiva, de la política. Dicho lo cual vamos a abandonar momentáneamente este último matiz para recuperarlo más adelante.

El problema de la acción no queda solucionado para Mounier con la referencia a la trascendencia, debido a que el camino es tortuoso y difícil de seguir, si bien tiene en la misma su asidero más fuerte y fructuoso. La vocación de los hombres será siempre deslizarse, siempre avanzar, a lo que Mounier (RPC, 1935: 468) tiene claro qué mensaje enfrentar: «la eternidad en la dirección del camino. Nuestro deber para con los valores eternos es partir por el buen camino y seguirlo. No incrustarnos en el más confortable hotel tras la primera etapa, ni comprar a un guía para hacer el viaje en un sillón».

Todo esto nos lleva a entender que la acción personal le corresponde a cada persona, sin delegaciones irresponsables o premeditadas donde el argumento es la maquinación para recoger los frutos de otros, al tiempo que

Universidad de Huelva 2009

también a aprehender la profundidad y trascendencia de la acción, cuyos valores de permanencia y constancia representan el polo opuesto de la impaciencia y la búsqueda frenética de la inmediatez.

Responde a nociones que se contradicen lo que propone Mounier como deber para con unos valores, compromiso con unos valores, respecto de aquello otro que se traduce en acciones sin sentido, sin respuesta a unos valores o, en todo caso, a una especie de delirio de acción en el que se encuentra la agitación inquieta y mediocre en las naturalezas pobres; y la exaltación por la exaltación y el poder en los más fuertes (Mounier, PER, 1949).

Dentro de este planteamiento, por tanto, no es nada extraño que Mounier (TCA, 1946) proponga convincentemente que la calidad de los valores perseguidos contribuye, más que cualquier otro factor, a conferir mayor o menor sustancia a la acción. Es por ello que «una vida encaminada hacia objetivos mediocres produce acciones mezquinas, sin desarrollo y sin alcance. En estos casos el ímpetu vital declina, y el miedo a la muerte delata la avaricia de la vida» (Mounier, TCA, 1946: 460).

Las consecuencias de que haya todo un poso de trascendencia en nuestras acciones, lleva, por ende, a

Universidad de Huelva 2009

Mounier a conferir tal categoría a las mismas que las derivaciones de la adhesión a unos valores mediocres o la asunción de unos fines anodinos, pueden conducir al hombre a un estado de inquietud que traiga consigo la conclusión de una actividad cuyo alcance revierta sobre el propio hombre a modo de creación que le interroga sobre la vida y sobre la muerte.

Tenemos también aquel autor español cuya obra conoció Mounier y del que afirma que «es preciso que las palabras se revistan de carácter paradójico y rostro de escándalo para hacerse escuchar» (Mounier, CRDI, 1950: 555). En esa agonía de la vida, Miguel de Unamuno sabía y quería ser provocador. Por esto, recoge Unamuno (1997: 56) en la misma línea argumental:

«Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pié de todo esto, y quedará ¿para quién? ¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?».

El interrogante recae sobre el hombre entero e inquiere sobre los valores en lo cuales apoya su actividad. Es el

Universidad de Huelva 2009

hombre entero porque su más mediocre gesto lleva en sí el sello y el estilo de los fines que adopta, y en esto, claro está, si el hombre aparece en esa escala como fin o como medio.

1.2. Confusiones y extravíos en la acción

En reiteradas ocasiones ha destacado Mounier que el simple hecho de un deseo de acción, la adscripción a un conjunto de buenas intenciones, y tal vez buenas adhesiones, pueda ser, en manera alguna, el ingrediente fundamental que pone en marcha la acción, o dicho de otra forma, de que sea el argumento que posibilite la acción.

Emmanuel Mounier, que se encuentra con la obra de Charles Péguy, lo que supone algo capital en su biografía intelectual y humana, halla en este autor «nada más seductor, quizás, en esta figura contemporánea de las inquietudes y de los divorcios consentidos de la inteligencia y el corazón, que esta amistad imperturbable, dentro de una misma vida, entre el hombre que piensa y el hombre que actúa» (Mounier, PEG, 1931: 37).

En ello, el primer texto, *El pensamiento de Charles Péguy*, lo escribe, además, junto con Georges Izard y Marcel Péguy. Leyendo y aprehendiendo cada palabra del mismo puede contagiarse una exigencia de pensamiento

Universidad de Huelva 2009

comprometido, en sintonía con su vida y su testimonio; además de proyectarse con su método de aproximación a la realidad y al pensamiento ajeno.

En este mismo texto de Mounier y de las referencias de Péguy en las que el primero profundiza, podemos extraer afirmaciones que desde el primer momento zanjarían la posible polémica en torno a la acción. Mounier recoge las palabras de Péguy (Mounier, PEG, 1931: 110):

> «Y de esta manera sabéis cuánto se vanagloria el hombre
> cuando dice que baja y cuando dice que sube.
> He medido mal lo llana que es su vida
> entre el punto de honra y el nivel de vergüenza».

Con esto apoya su idea de que hay un verbalismo de la acción como hay un verbalismo del pensamiento, y ambos son el mismo.

La polémica que se zanja tiene que ver con el discernimiento en la vida personal, para no caer en el engaño y tampoco engañar a nadie, de lo que supone la acción y lo que verdaderamente no lo es. El tema preocupa sobremanera a Mounier porque, a veces con cierto tono profético, parece incidir bastante en la conducta personal que en sus supuestas adhesiones corrobora totalmente la

Universidad de Huelva 2009

fidelidad a un compromiso, si bien más tarde, las omisiones, la ausencia total de vida personal y el permanecer neutrales ante las distintas posiciones, ante los distintos valores por los que hay que apostar, ponen de manifiesto la existencia de una vida despersonalizada, cuyos *actos* diversifican y hacen perder el rumbo de tal manera a la persona, que no puede considerarse una vida personal la que se muestra como presencia.

Ésta, que puede ser entendida como una paradoja o una simple contradicción, se trata de un ingrediente que brilla por su permanencia en los hombres y las sociedades de todos los tiempos.

Diez años más tarde, en una carta a su amigo Etienne Borne (22 de febrero de 1941), justifica de nuevo las conexiones entre el compromiso y la acción y cómo hay una tendencia en el hombre, cuando llega el momento de la elección de un valor de base que sirva de motor para la acción, el momento en que es necesario elegir entre el sí y el no, la fórmula no acaba siendo más que pábulo de indecisión, del *status quo* que se justifica con su facilidad, aunque también con gran fragilidad, fórmula que puede ser orientada a la inactividad completa.

Este compromiso, del que la acción se unge, consiste

Universidad de Huelva 2009

en incidir *hic et nunc* en la realidad que tenemos y no en refugiarse en el absoluto dejando que la historia corra sin nosotros. Por eso, la fórmula del todo o nada aparentemente parece ser la más radical de todas, si bien puede llegar a alimentar las actitudes más conservadoras e individualistas, o, simplemente, inactivas. Y, por otro lado, a la postura de Mounier, que se baña en tintes de radicalidad, al mismo tiempo le acompaña la expresión paradójica en lo que parece ser una situación de indiferencia ante ciertas posiciones que teóricamente se muestran más o menos claras —v. g., el conflicto bélico de la 2ª Guerra Mundial (Mounier, GEN, 1954: 790-791).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que tanto las manifestaciones de la vida pública, como de la vida privada, que en algunos trances parecen confundirse, como todo aquello que dejó escrito Mounier, gozan de la suficiente garantía como para que sus adhesiones se llenen de nitidez, los valores que representa y que le comprometen, le exigen una respuesta, todo lo cual lleva a acciones que supongan transformar el máximo de la realidad a la luz de las verdades que se han reconocido.

En esto, si en algún momento su radicalidad de conciencia y de movimientos parece, incluso, paradójicamente una superflua deserción, nótese que es el

Universidad de Huelva 2009

primer paso de una acción que está en movimiento, que es creativa, pero que en libertad elige la eficacia, al tiempo que la verdad que le da sentido, antes de tropezar con aquellas fuerzas despersonalizadoras que ya maduras no permitirían continuar a esa acción incipiente y por hacer que da la impresión, incluso, que no tiene futuro.

Esta doble condición, donde la alegría existencial está mezclada con la tensión trágica, hace de nosotros seres de respuestas (Mounier, QEP, 1947: 209). Tan es así, que la consecuencia inmediata que observa Mounier de esta condición es que no podemos vincular nuestra acción a un ideal abstracto extraído de una meditación puramente individual, y tratar de imponer este prejuicio a un medio que no ha tomado parte en su elaboración; o rehusar en su nombre toda actividad histórica concreta, bajo pretexto de que nuestras pretensiones no nos son otorgadas íntegramente en ninguna parte.

Se plantea, así, un doble rasgo. Al primero se le llama "doctrinarismo", y al segundo "abstracción despechada". Ambos, a través de lo que paradójicamente parecen ser "conciencias exigentes" (Mounier, QEP, 1947: 210), traicionan su misión histórica. Ambos nos recuerdan, por un lado el "todo o nada", cuya fórmula nos lleva a la inactividad, al retroceso de la persona y al avance de la permanente

Universidad de Huelva 2009

despersonalización, y, por otro lado, a la neutralidad cobarde, que no apuesta por nadie porque unos le parecen excesos y otros defectos, lo que finalmente le lleva a vivir una vida anodina, tal vez placentera, siempre anónima.

Del desencanto más o menos justificado que se infiere de estas posiciones, puede llegarse a la abstracción sistemática instaurada en la sociedad y apoyada por las deserciones personales bajo la fórmula del "ni-ni" (Mounier, QEP, 1947), es decir, no se pertenece ni a esto ni a lo otro, no me defino ni de esta manera ni de la otra, ni por éstos ni por aquéllos (Conilh, 1966), lo cual desemboca en una altiva dimisión ante un mundo cuya decadencia fatal se conoce.

En esta recapitulación que hace Mounier (QEP, 1947) de las realidades habituadas a la no implicación y tampoco complicación, menciona también a esos otros que prefieren las posiciones "*a* más *b* partido por dos" que se proponen como contrarias a la utopía (utopías extremistas), lo que el autor considera que no terminan siendo más que otra forma particular de utopía, la utopía centrista. «Su esquema, muy elaborado, consiste en bloquear una realidad compleja en dos proyecciones extremas para ofrecerse la satisfacción de representar a igual distancia de cada una el sentido común o la razón —de hecho una abstracción ecléctica— que sostiene un gusto mediano por la inmovilidad» (Mounier, QEP, 1947:

Universidad de Huelva 2009

210).

Abstención, dimisión, deserción, inmovilidad, algunas de ellas alcanzan, incluso, estatus de acción, aunque tan sólo aparentemente, porque si bien muchas pueden estar muy elaboradas (Montani, 1977), solamente por los hechos podemos comprobar las acciones que se sienten capaces de mover el mundo, de desarrollar una conciencia personal y comunitaria apta para el desenvolvimiento de la vocación humana.

El tema es bien estudiado por otros muchos autores (Scheler, 1941; Millán Puelles, 1978; Derisi, 1979; Pieper, 1980; Zubiri, 1988; entre otros) de una manera singular y matizadamente distinta.

En el caso de Zubiri (1988), el origen de la cuestión está en la consideración del hombre como una realidad personal, una realidad formalmente "suya", una realidad cuyo carácter formal es *suidad*. La particularidad está en que esta suidad, este relativamente absoluto, es vida. Y esta vida, en efecto, es posesión de sí mismo como realidad, es autoposesión.

Ahora bien, esta autoposesión se va realizando; la vida es ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal, por lo que la persona se va haciendo "viviendo": la vida es

Universidad de Huelva 2009

realización personal, y esta realización se lleva a cabo ejecutando *acciones* (las acciones no son la vida sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales: las acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo. La persona se va haciendo al ir ejecutando acciones; recíprocamente las acciones se ejecutan porque la vida se plasma en ellas).

El planteamiento hace surgir serias dudas no tanto en relación a la vinculación de los tres elementos fundamentales acotados —persona, acciones y vida—, sino en el sentido y contenido que se da a tales acciones, finalmente, por tanto, a la vida personal. Es decir, ¿podemos afirmar que con este planteamiento se sostiene el hecho de que a acciones contrarias al espíritu personalista y comunitario, *le siga* una vida que se construye en dirección contraria a la persona, es decir, en dirección a la despersonalización del hombre y de las comunidades, teniendo en cuenta, claro está, el esquema zubiriano de "la persona se va haciendo viviendo"?

No cabe duda de que en el planteamiento de Zubiri (1988), las acciones, tomadas por sí mismas, no son la vida sino el argumento de la vida. Por esta razón se plantean dos cuestiones: primera, ¿qué es el hombre según sus acciones?; segunda, ¿cómo se hace persona el hombre en sus acciones?

Universidad de Huelva 2009

A nuestro juicio, Mounier no sólo no ha obviado las respuestas que de seguro se demandan de las preguntas planteadas, sino que, además, en su finura y sensibilidad, ha escrutado y pormenorizado en las acciones humanas hasta dejar acometida una verdadera teoría de la acción personalista (Candela, 1985), donde hay pocas cuestiones sin resolver, no ya en el plano teórico, sino en lo más importante, en su vertiente práctica.

Es por ello que pensamos que en esta cuestión Mounier da un paso más allá de lo que se desprende del puro tratamiento filosófico del tema, por varias razones, una de ellas y de considerable peso, el contar con que con la sola especulación no llegaremos a cambiar algo que enraizado tan profundamente en la persona y en su propia vida, descansa en los más evidentes niveles de conciencia en las manifestaciones de la vida de cada hombre, donde es susceptible de diferenciarse lo que es un acto personalista, de una dimisión, abstención o deserción voluntaria despersonalizadora (Danese, 1984), hasta lo que es una vida individualista llena de momentos sin sentido personal, inflada de cosas que se hacen pero que no permiten ser a la persona.

Podemos preguntarnos, en una cuestión que no debe

Universidad de Huelva 2009

evitarse nunca, cuál es la razón que asiste a Mounier en la puesta en escena de las causas de aparente acción, finalmente inacción y dimisión del ser humano en muchos de los temas de los que como persona tiene responsabilidad.

Este aspecto es meridianamente claro en su análisis del liberalismo (Chaigne y otros, 1969), que estudia a fondo y del que extrae innumerables referencias que conducen a una explicación nítida del comportamiento del hombre. Mounier (MSP, 1936) no titubea al decir que el liberalismo ha descompuesto la acción, al disociar en la persona espíritu y materia y, por consiguiente, inteligencia y eficacia, ideal y real. Nótese los paralelismos que se crean entre los términos expuestos de forma binomial.

Sin embargo, en el personalismo de Mounier, no se compromete en una acción quien no compromete en ella al hombre en su totalidad, por lo que de esta posición liberalista, admite Mounier (MSP, 1936: 731) cuatro consecuencias:

Unos aceptan las comodidades de la vida material; en éstos, la fe, la esperanza y la caridad ceden el paso en el corazón del practicante-traficante, al gusto por la seguridad, por la economía, por la pequeña buena vida, por la inmovilidad social (Mounier, ACR, 1945). El burgués del

Universidad de Huelva 2009

individualismo y del liberalismo capitalista representa el papel que se adhiere a esta consecuencia.

Otros aceptan las comodidades de la vida del espíritu. En el ámbito moral, lo más temible es su manera de reducir la vida espiritual, en lo que se palpa, a un formulario de conductas tan pobre, que esteriliza todas las fuentes de las que podría brotar (Mounier, ACR, 1945).

Estas dos dimisiones señaladas son iguales, «aunque los segundos sean respetados como una minoría por el fariseísmo burgués» (Mounier, MSP, 1936: 731).

Mounier no deja en este punto la cuestión terminada, en el sentido de que aporta dos nuevas categorías al foro de los dimisionarios, categorías de descompasados que creen actuar.

Se trata de los que él denomina "realistas", los cuales reducen la acción a una táctica improvisada. Y, también, aquéllos que llama "idealistas", de los que afirma en tono satírico que «creen en la fecundidad automática de la tinta de la estilográfica» (Mounier, MSP, 1936: 731).

Por las manifestaciones de ambos puede afirmar Mounier en la misma secuencia donde trata el tema en

Universidad de Huelva 2009

Manifiesto al servicio del personalismo (1936), que la acción se desliza entre una agitación inútil y una cogitación eficaz, entre el inicio de un movimiento sin horizonte ni bajo el marco de la eficacia y un idealismo que parte del postulado de que el espíritu vive fuera del mundo real, es decir, fuera de la masa de la humanidad, por lo que la historia de la humanidad se convierte en la historia del espíritu abstracto de la humanidad, ajeno por consiguiente al hombre real (Mounier, IEX, 1947).

No debe, por tanto, haber ninguna confusión en las distinciones que pretende señalar Mounier, algo que para otros muchos autores también posee una claridad meridiana. Uno de éstos aparece relacionado con la "Breve historia de la noción de persona y de la condición personal" que da título a uno de los epígrafes de su obra *El personalismo* (1949). Mounier se refiere a J. W. Goethe, de quien señala su actualidad debido, entre otras razones, a que «busca en la acción la unidad dinámica del espíritu y la materia» (Mounier, PER, 1949: 8).

No podemos dudar de las palabras de Mounier en relación al comentario sobre tan genial escritor alemán, porque son muchas las ocasiones en las que Goethe deja clara su posición —Mounier (TCA, 1946: 598) afirmará de Goethe que la expresión de que la interioridad no es alcanzada más

Universidad de Huelva 2009

que por la acción resume el itinerario de este autor. Podemos ilustrar esta cuestión con aquél pensamiento que recoge el autor de Weimar en su *Miscelánea*: «A la especulación y a la acción hubo quien la comparó con Raquel y Lea; era la una más linda; la otra, más fecunda» (1963: 374). No cabe duda que la sintonía en este aspecto entre Mounier y Goethe es total; Mounier le ha estudiado bien y comparte su análisis de que en todo esfuerzo serio y sólido, por el contrario, hay un movimiento del alma hacia el mundo, como se comprueba en todas las grandes épocas que han marchado verdaderamente hacia delante por sus obras; todas ellas, afirma, están vueltas hacia el mundo exterior (Mounier, TCA, 1946).

No debe resultarnos extraño, por tanto, que Mounier, una mente de ideas complejas pero que sabe expresarlas para la vida con la nitidez de la eficacia, apoye su pensamiento y posiciones en aquellos autores que han sido auténticos baluartes en los "movimientos de análisis y superación" de épocas pasadas. Goethe formaba parte cada vez más de la agenda por leer que Mounier tiene, sobre todo en los últimos años de su vida (v. carta a Paulette Mounier, de 17 de septiembre de 1942, en donde expresa su interés por volver a coger a fondo un cierto número de grandes líneas de inspiración del espíritu de la época, donde cita a Goethe, y también a Nietzsche, J. de Maistre, Maurras, Barrès y

Universidad de Huelva 2009

Auguste Comte (Mounier, GEN, 1954: 866).

¿A dónde nos lleva toda esta cuestión? En la expresión del pensamiento de Mounier, el que podemos recoger de su obra y, también, de su vida, aquello que dota de sentido su personalismo, llegamos a la conclusión de que, por un lado, todo pensamiento que no termina en una decisión es incompleto (Mounier, TCA, 1946).

Sin embargo, por lo prolífico de sus palabras no podemos quedarnos ahí. Es así que, por lo mismo y de manera subsiguiente, no hay acción válida sino allí donde cada conciencia particular, aunque sea en el retiro, madura a través de la conciencia total y del drama total de su época, por ello mismo, las deserciones, dimisiones o abstenciones de las que da noticia Mounier, no son más que pruebas de que aunque el tiempo que vivimos pueda ser catalogado como de retroceso (Mounier, TCA, 1946), es en la acción comprometida del hombre de presencia donde arrancan los motores del combate por la consecución de una vida personal y comunitaria. Dicho de otra forma, es una doble atención de los fundamentos de los que se nutre toda acción, afirma Mounier (PER, 1949: 61) que «ninguna acción es sana y viable si descuida por completo o, peor aún, si rechaza la preocupación por la eficacia o el aporte de la vida espiritual».

Universidad de Huelva 2009

El esquema de Mounier, por tanto, no es difícil de entender. Nos remite esta última cuestión al principio, cuando vinculaba la acción a la verdad que le da sentido y la situación histórica que le condiciona. Se sitúa ahora en las mismas coordenadas al hablar de vida espiritual y eficacia, cuyo primer polo supone siempre el espíritu de trascendencia y de superación de toda acción, ejerciendo el segundo a modo de polo de situación, cuya índole o naturaleza demanda del hombre que sea capaz de analizar el movimiento de la historia en una experiencia vivida y progresiva. Pureza y eficacia, las dos exigencias cuya separación supone un pecado espiritual (Mounier, CEDI, 1951: 47): «pensar en lo que debería ser, en lugar de pensar en lo que puede hacerse, aunque lo que se pueda hacer sea feo, es una ponzoña. Sin remedio».

No podemos ni debemos quedarnos en este punto como si de una mera cuestión instrumental se tratase, es decir, que la explicación de lo que debe ser o puede hacerse tenga lugar en el simple marco del discurso del potencial o formas de expresión del *actus humanus* (März, 1990). Antes bien, hay que incardinar la cuestión en el sentido en el que el personalismo de Mounier lo incluye, experimentado a lo largo de toda su obra. Y no sólo él, sino que son también otros autores personalistas o personalismos en general, los que en una mayoría de casos ponen esta cuestión al servicio

Universidad de Huelva 2009

de la otra más importante: el desarrollo personal (v. g., Laín Entralgo, 1961; Maritain, 1980; Pieper, 1980; Marías, 1993).

Si se trata de dejar de pensar lo que puede hacerse, urge la acción dentro del marco maritainiano que entiende la interioridad y la exterioridad —recordemos que éstas son dos cuestiones de la máxima importancia y actualidad para la persona en Emmanuel Mounier— como autoconocimiento y conocimiento de los otros, en el sentido de que la persona es una fuente inagotable de bondad y donación, es decir, que es capaz de dar y de darse, si bien es de igual forma capaz de recibir, pero no como se recibe a un objeto fabricado o producido por otro, sino que es capaz de recibir al "otro" que se da a sí mismo como un don (Maritain, 1968).

Esto es precisamente lo que tiene lugar cuando cada individuo se empeña en disociarse de su acción, en renunciar a su acción, o en pensar idealísticamente las maravillosas cosas que pueden ser hechas. En el marco educativo siempre es posible interpretar esta escena. Si, en consecuencia, dar y recibir implican en la persona la capacidad de comunicarse con los otros por medio del conocimiento y del amor a través de las acciones que son su propia vida (Maritain, 1968), lo contrario es renunciar a esta posibilidad y asegurar el estado de la soledad permanente del hombre en un mundo donde el aislamiento se enfrenta a la

Universidad de Huelva 2009

comunión como un verdadero estilo de vida (Moreno Meneses, 1989).

1.3. El hombre como presencia actuante: *ser* antes que *hacer*

En virtud de la dimensión corporal y espiritual de la persona, Mounier ha llegado hasta el agotamiento en la afirmación de que la persona, que no es una retirada interior como cree el individualismo, un dominio circunscrito en el que se acote desde fuera mi actividad, es una presencia actuante en el volumen total del hombre, y toda su actividad está interesada en ello.

Ya lo hemos contemplado respecto del compromiso —no se compromete en una acción quien no compromete en ella al hombre en su totalidad (Mounier, MSP, 1936). Esta expresión tiene dos sentidos que conviene aclarar:

Primero, relativo a quien realiza la acción: esta persona actúa como hombre en su totalidad;

Segundo, relacionado con aquello que se hace donde se aglutina a las personas.

En este sentido, se pone de manifiesto un matiz interesante, y es el de considerar a las acciones como movimientos en donde abordamos al hombre como una

Universidad de Huelva 2009

presencia compleja, pero también total, cuyo enfrentamiento integral no debe olvidar sus realidades y necesidades materiales y, por lo mismo, tampoco las espirituales.

Es sólo en este marco donde el muy repetido por Mounier "ser antes que hacer" admite un lugar. Mounier, muy tempranamente se había propuesto ya como misión recordar que no se podía hacer sin ser, por lo que los hombres del personalismo mouneriano intentaban ser plenamente hombres.

Sin embargo, puede dar la impresión de que el intento de ser e, incluso, el de ver cumplido el hecho de ser, en el hombre no es más que el mantenimiento de, en todo caso, "una forma de ser", es decir, llegar a la justificación de una dicotomía en donde el ser se relaciona con el marco de las ideas, con las elecciones en un plano teórico que el hombre justifica pero que no lleva a la práctica, y el hacer que yace unido a la acción, acreditando el rendimiento práctico del hombre.

Hay que admitir que éste no es el planteamiento de Mounier, al menos si tomamos el conjunto de su pensamiento. Para Mounier no cabe duda, algo que plantea en su *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), incluso, como "cuarta resolución revolucionaria", de que la persona

Universidad de Huelva 2009

tiene que ser antes que hacer (Mounier, MSP, 1936: 734). El matiz perfectamente apreciable es que, bien entendido lo que significa ser, esto nos lleva a comprender que ser es una forma de estar presente y sólo el hombre de presencia es el hombre que actúa. Este mundo de la acción que se inaugura con el ser, le lleva además a la persona, por los actos que le son propios, a la expresión de su vocación.

Es decir, la unificación progresiva de todos los actos de la persona, y mediante ellos, la de los personajes y situaciones de la misma, es el acto propio de la persona. «No es una unificación sistemática y abstracta —afirma Mounier (MSP, 1936: 608)— es el desenvolvimiento progresivo de un principio espiritual de vida, que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior. Este principio creador es lo que nosotros llamamos en cada persona su *vocación*». Vocación que es el mismo ser de la persona.

El tema de la vocación no es tangencial sino central en Mounier (como bien han advertido muchos autores; cfr. Vela López, 1989; Ruiz Fernández, 1991). Como tal lo expresa en todo el desarrollo de su pensamiento y ésta es la razón por la que ha formado parte de espacios concretos en este trabajo, en el sentido definitorio como manifestación del dinamismo esencial, sin olvidar la importancia que tiene para el

Universidad de Huelva 2009

descubrimiento en la persona del sentido de la comunidad personalista.

Recientemente, desde la perspectiva personalista mouneriana, Domínguez Prieto (2000) nos ha recordado la conclusión que se ha de adoptar admitiendo un concepto personalista de la vocación: es una llamada particular a la plenitud, una concreción para cada persona de la llamada a la plenitud, es decir, que la vocación, primariamente, es vocación a ser persona en plenitud. El origen de esta idea es para Domínguez Prieto (2000) el hecho de que todos constatamos que aspiramos siempre a más, cuando obteniendo la meta seguimos con una aspiración que puede ser infrenable, es decir, constatamos que nuestro dinamismo más íntimo es el de crecer hacia la plenitud, dar-de-sí, aspirando a existir en plenitud.

Este mismo autor señala cómo la novedad de esta idea es relativa, por asentarse en firme en pensamientos bien arraigados y destacados en la historia de la filosofía. Así, evidencia que el dinamismo básico de la persona es la aspiración a existir en cierto modo semejante a la aspiración de perfección de toda substancia en Aristóteles, al deseo de ser en sí y para sí de Sartre, o la tensión hacia el Bien de Platón.

Universidad de Huelva 2009

Otros como X. Zubiri (1983) o M. Scheler (1996) también definen la vocación en un sentido que ayuda al reconocimineto del fundamento personalista de la vocación.

Zubiri (1983: 256) define la vocación como aquello «que yo soy en el fondo». De esta manera se acerca mucho en ello a lo propuesto por Scheler (1996: 28) en *Ordo amoris* para quien el "ordo amoris" de cada hombre (en tanto que sistema de valores apropiado) define el «núcleo del hombre». Es más, para Scheler (1996: 28) este "ordo amoris" es el «habitáculo en que cada hombre, que arrastra consigo donde quiera que va [...] (de manera que) repara en el mundo y en sí mismo a través de las ventanas de ese habitáculo».

Así, esta vocación es «la unidad de un sentido que lo anima todo» (Scheler, 1996: 30) y supone una unicidad en el decurso vital, es decir, la unificación de lo que va tejiendo la biografía, de lo que uno hace de sí. De este modo, la vocación expresa «el lugar que pertenece a este sujeto en el plan de salvación del mundo, y expresa también su especial faena, su "oficio" en el viejo sentido etimológico de la palabra» (Scheler, 1996: 32).

Desde el punto de vista que nos ofrece Domínguez Prieto (2000), la aportación de estos autores respecto a la vocación es que ésta última implica dos momentos: mientras

Universidad de Huelva 2009

que para Zubiri la vocación es fruto de una elección libre, para Scheler (1996: 35), la vocación brota en la persona pero «está ya determinada por el destino». Concluye Domínguez Prieto (2000), por tanto, que en la vocación hay llamada en función de lo que somos, y respuesta del modo concreto en que se quiere realizar eso que estamos llamados a ser y ya somos en el fondo.

Cuando se considera el tema del ser en términos mounerianos, por tanto, nos tenemos que situar en la dimensión de la acción, y en aquellos actos que comprometiendo al hombre entero tienen como misión la de hacer encontrar a la persona con su vocación. El acto que considera Mounier compromete a la persona, pero, además más exactamente, es en tales actos y mediante ellos como la persona surge y se hace (Mounier, PYC, 1939).

Es claro, para el personalismo mouneriano en particular, que ser persona —entiende García Álvarez (2000)— significa aceptar la enorme tarea de decidir quién quiero yo ser, sin encarnar las imágenes estereotipadas que otros me asignan. Significa un desafío a todo concepto de la vida que ahogue la crítica o que elimine la capacidad creadora del hombre.

Es así que cuando se propone el hombre ser, supone

Universidad de Huelva 2009

como totalidad una presencia actuante, una inversión de energías en los caminos elegidos que ya no tienen retorno. En las manifestaciones de esta acción podemos colocar este principio creador que Mounier identifica con la vocación, más allá de quienes permanecen vivos sin mirar el contenido de la vida, lo que vacía así el contenido de la vida, en una existencia que acompaña a la persona y la hace vivir: arremeter, volver a poner en cuestión, crear (Mounier, CEDI, 1951: 277).

No solamente se "impone" Mounier a sí mismo esta cuestión sino que, de igual forma, envía este mensaje siempre, unas veces con mayor acierto que otras en su contenido en el sentido de que su habilidad para con la eficacia de esta acción se va perfeccionando, a amigos y colegas con los que se escribe o a los que se dirige de forma indirecta, de manera que se elucide el hecho de que hay que vivir una vida esencialmente orientada a la acción, de la que dice que ciertamente carece de talla sin alguna cultura, pero que está hecha de reacción inmediata al acontecimiento, de presencia múltiple y de improvisación, aunque sorprenda, más que de maduración interior, que probablemente esté al final del camino (Mounier, GEN, 1954: 926).

Verdad y situación, pureza y eficacia, pero ¿en qué? y ¿por qué? En las acciones considerará Mounier que porque el

Universidad de Huelva 2009

fin de la persona le es, en cierto modo, interior, es decir, la búsqueda ininterrumpida de su vocación. Por ello, en esa variable doble de la vida personal el acontecimiento es el maestro, y Mounier (GEN, 1954: 926) fundará más tarde su pensamiento y acción en una de sus principales afirmaciones de valor: el acontecimiento será nuestro maestro interior. Pero advierte en la misma página (en una carta que escribe a Jean-Marie Domenach, en septiembre de 1949) que «esta autoridad moral que se nos reconoce no es un capital en depósito, es un producto corruptible que cada uno de nuestros actos madura o destruye».

No olvidemos que del personalismo mouneriano se desprende que la existencia personal no viene dada como algo pleno desde su origen, sino que se realiza progresivamente en la dialéctica interioridad-objetividad, relación que a su vez supone dos movimientos esenciales y complementarios de la persona: la conversión íntima y la exteriorización. Es ahí donde se descubre la vocación íntima de la persona.

En esta relación surge, además, la acción del hombre y ante los hombres, que colma por completo ambos movimientos y resulta para el personalismo de Mounier no una vocación ocasional, sino que es un elemento esencial en el universo personal y del pensamiento del hombre y la

Universidad de Huelva 2009

consumación de su amor: la persona tiene que darse toda entera (Mounier, RPC, 1935: 202).

La posibilidad que permite y que al mismo tiempo puede hacer torcer a la persona viene dada por la propia naturaleza de la acción y de la persona. Si la persona tiene que ser toda entera y tiene que darse toda entera, y en ello tienen sentido todas sus acciones, puesto que sus actos originales tienen que ver con la capacidad de comunicación con ella misma y con las otras personas, entonces, por rica que sea en otros aspectos la persona, se quiebra cuando ese acto se quiebra (Boyer, 1981).

Se han dado ya múltiples argumentos para entender esta relación, a los que se puede unir un corolario definitivo desde la lógica filosófica, que Mounier como un instrumento más utiliza en distintas ocasiones. Una de éstas es cuando se refiere precisamente a este tema, el que explica con una regla de indiferencia o razonamiento simple, es decir, con un silogismo condicional.

El ejemplo concreto lo tenemos en la afirmación de la persona, de la que Mounier (PER, 1949: 38), además, imprime el siguiente epígrafe: «La persona como acto y como elección». Así, por la manifestación de este silogismo —«ser es amar, hemos dicho. Pero ser también es afirmarse»

Universidad de Huelva 2009

(Mounier, PER, 1949: 38)—, hay que entender que afirmarse es amar, precisamente por ese razonamiento que consta de tres proposiciones en la que se combinan tres términos.

Esta afirmación y esta comunicación tienen lugar como un acto en la persona que dice "yo" y, claro está, nunca en un planteamiento en donde se haga suceder la sustancia espiritual, en una medida que pueda parecer conferir necesidad y solidez para con el estudio objetivo del yo. «En la comunicación, —afirma Mounier (PER, 1949: 38)— el dato elemental de la experiencia no es el estado más sutil o más general que se quiera, sino el acto por el cual me afirmo al expresarme».

Si volvemos de nuevo a la dimensión que se nos aparece —"ser antes que hacer"— y admitimos que "ser es amar", la persona por el movimiento que le hace ser, se *ex-pone*, lo que nos lleva a admitir su naturaleza comunicable y, en virtud de ello, casi se podría decir que sólo existe en la medida en que existe para otros. Admitir este esquema en su plano más teórico, fundacional y hasta filosófico, y no apresurarnos a decir que el mismo planteamiento requiere de seguido una acción personal que vaya encaminada hacia un tipo de existencia, donde la persona se afirma y ama, y ambas la una por la otra, es, desde luego, un contrasentido.

Universidad de Huelva 2009

Lo que se afirma, algo que está en plena sintonía con el argumento mouneriano, es que en vano existe una afirmación de la persona en el sentido de ser que no lleve consigo de una manera "palpable" el acto por medio del cual la persona se da porque ama y ama porque se da.

Y más aún, de nada sirve la contemplación de un esquema fundacional donde se admita la posibilidad del ser personal, por encima incluso del tener y del hacer, admitiendo dentro de ese esquema "teórico", además, el hecho de que la persona siendo ama, es decir, ama porque es, si a esto no le sigue, y para ser más exactos, no le anticipa el acto que hace ser real tal esquema admitido, estamos manipulando un saco roto, donde introducimos todo aquello que pensamos o creemos es justo y necesario para el hombre y la comunidad en su "debería ser", sin hacer nada realmente, acudiendo a la siempre justificable aplicación de un tropel de excusas con las que disculpar las evidentes dimisiones, abstenciones y deserciones (Moreno Villa, 1995).

Éste es un hecho de sobras conocido por Mounier. Uno de los sentidos que implica la cuestión referida por el personalismo en general y, sobre todo, por la peculiar visión de Mounier, es que el tratamiento que se le da al acto humano como parte integrante de los tratados sobre los principios fundamentales de la Ética, en donde es

Universidad de Huelva 2009

contemplado en el mismo dentro de los elementos esenciales de la moralidad, proporciona un punto de vista donde se indica que los actos humanos nacen de la voluntad ilustrada por la inteligencia, y que un acto es bueno si es conforme a la ley moral, y malo se si opone a ella (Messner, 1967; Messner, 1969; Hildebrand, 1983; Rodríguez Luño, 1986).

Sin embargo, a la luz de lo que muy recientes estudios están confirmando sobre la cuestión, cuando incluso en algunos casos se incide sobre aspectos ya conocidos, donde se indica que por ejemplo la enseñanza, una de las actividades humanas más importantes para el ámbito personal, es una actividad moral, estudios que surgen en todo el mundo pero que cobran renovada importancia en el ámbito anglosajón, particularmente en Norteamérica (Goodlad, Soder y Sirotnik, 1990; Elbaz, 1992; Olson, 1992; Oser, Dick y Patry, 1992; Sockett, 1993; Oser, 1994; Ball y Wilson, 1996; Hostetler, 1997; entre otros muchos), se saca a relucir lo que de máxima importancia tiene el tema para Mounier, algo que en su simpleza nunca debe evidenciar sinrazón: en la práctica puede resultar más difícil determinar la moralidad de un acto concreto, porque el obrar humano es bastante complejo, y un acto puede ser bueno en algunos aspectos y malo según otros (los principios de la Ética proponen todavía más: para enjuiciar rectamente esa conducta es necesario distinguir las

Universidad de Huelva 2009

tres raíces de la moralidad, que son el objeto, el fin y las circunstancias, y saber el modo en que se relacionan).

La dificultad sobreviene cuando Mounier hace suya la bandera de que son precisamente aquéllos que en cierta manera diseñan esta Ética, los que a renglón seguido plasman actos que no se soportan con esos principios, sino que se constituyen desde el valor del hombre y de la existencia, al tiempo que una especie de lado oscuro existencial plasmado en la práctica en unos actos incoherentes o dimisionarios.

Se parece, en la línea de esta convicción, a aquel mal de los existencialistas que censuraba Mounier en *Introducción a los existencialismos* (1947), justo al comienzo de su obra y antes de aportar un estudio crítico de los existencialismos. Mounier (IEX, 1947: 87) nos dice que «los atolondrados de hoy son tan irreflexivos que, en busca de nuevos excitantes, han ido a picar justo sobre el enjambre de doctrinas que introduce la reflexión condenando el atolondramiento. Y ni se han dado cuenta. La angustia del mundo encerrado entre las paredes de un café donde se charla, y ya sus corazones quedan satisfechos. Este es el primer tropiezo del existencialismo».

Sin embargo, no es éste sólo un mal que abarca a los

Universidad de Huelva 2009

existencialismos (Moreno Villa, 1995), muchos hombres pasean unos delante de otros sus actitudes dimisionarias como si se tratase del único camino viable, admisible y justificable.

Es por ello lógico que comience Mounier (TCA, 1946) el capítulo dedicado al "dominio de la acción" expresando que la única prueba del hombre son sus actos. Este capítulo, que se sitúa en la parte final de la obra *Tratado del carácter* (1946), viene a representar, junto a los que le siguen, el desenlace final del estudio carácteriológico de la persona que culmina en la acción. El estudio del carácter, afirma Mounier (TCA, 1946), se corona con el estudio de la acción, cuya perspectiva gobierna todas las otras y hasta amenaza, incluso, con englobarlas.

Completamente actual es, en el ámbito del análisis de la enseñanza, el estudio de D. T. Hansen (2000), en donde se concluye en una línea de apoyo no consciente al personalismo de Mounier que "la moral está en la práctica".

En este sentido, se plantea que los maestros están muy bien situados para examinar con los estudiantes los grandes temas sociales. Según sugiere el argumento, apoyado por la literatura en cuestión (Burbules y Rice, 1991; Burbules, 1993; Fine, 1993), el cómo lo hacen puede ser tan importante como

Universidad de Huelva 2009

que lo hagan así. Es más, de una manera muy real, los maestros, al dedicarse a la buena práctica cotidiana en el aula, pueden ayudar indirectamente a los alumnos a desarrollar sus recursos intelectuales y morales, de tal modo que puedan responder a los acuciantes problemas sociales con los que se encuentran.

Por ello, los maestros pueden crear un sentido de comunidad en el aula a través del cual puedan los alumnos aprender lo que significa estudiar temas y objetivos de forma concertada con los demás, y no sólo esto, sino que como culmen de todas las actividades su trabajo puede llevar como significado el apreciar el sentido de habitar en una comunidad ética junto con otros seres humanos que difieren de ellos en muchos aspectos (Hansen, 2000).

Estas consideraciones constituyen otra manera de entender que los significados morales en la enseñanza no tienen por qué ser importados desde el exterior (de la propia persona) hacia la práctica, sino que más bien acompañan al acto de la enseñanza.

En esto, concluyen las reflexiones de Hansen (2000: 145) en la respuesta a la pregunta de, entonces ¿qué moral en los actos docentes? Así, la respuesta es: «aquella que se encuentre incrustada en la enseñanza práctica. Esa moral

Universidad de Huelva 2009

pertenece a los maestros, del mismo modo que ellos le pertenecen. La moral está en la práctica. El significado moral de la enseñanza se puede derivar de los términos básicos del propio trabajo. Los maestros no tienen necesidad de mirar en otra parte, fuera de la práctica, para encontrar sus exigencias morales en el trabajo que realizan con los jóvenes».

Todo esto no nos puede llevar a entender que la importancia del "hacer" ofusque a la del "ser". No podemos malentender las palabras de Mounier en este sentido. Antes bien, por la acción tenemos una forma de ser, es decir, cabría de alguna manera la expresión de "somos lo que hacemos".

Sin embargo, ¿cómo entender en este esquema el enunciado "ser antes que hacer"? Solamente aprehendiendo la certeza que da el saber que el poder del acto viene del hombre entero y que la acción en este hombre entero designa la experiencia espiritual integral, por medio de la cual el hombre por sus actos de ser inaugura el camino de la fecundidad íntima. Mounier (PER, 1949: 57) lo indica claramente: «se puede decir entonces: lo que no obra no es».

Es aquí donde entendemos aquello de que el valor de la palabra, la autenticidad de los pensamientos del hombre, se revelan de un modo irrefutable tan sólo en la confirmación que sus actos les aportan (TCA, 1946), porque

Universidad de Huelva 2009

de la misma manera que un pensamiento que no termina en una decisión es incompleto, la palabra intencionada y el valor que le damos a la misma es inacabada e inmadura si no concluye en una obra, en una acción que amarra el sentido integral y espiritual de las acciones de la persona.

2. Principios de acción personalista y dimensiones de la acción

Mounier introduce estos enunciados de una manera explícita en *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) y en *El personalismo* (1949), respectivamente.

Los primeros aparecen al final de la obra a modo de exhorto para todos aquellos que sintonizan con esta manera de entender el personalismo. Mounier pretende aclarar las respuestas más prácticas y eficaces a las preguntas "¿Cómo hacer?", "¿Qué hacer?" y "¿Con quién?". Para dotar de mayor sentido a estas respuestas, las mimas, como se ha dicho, aparecen al final de la obra, detrás de un esquema de contenidos en donde aparecen correlativamente las normas establecidas en el mundo moderno contra la persona (civilización burguesa e individualista, civilizaciones fascistas y el hombre nuevo marxista). Los principios de una civilización personalista y comunitaria y las estructuras fundamentales de un régimen personalista (en un repaso a

Universidad de Huelva 2009

la educación de la persona, la cultura de la persona, la vida privada, la economía, la sociedad política y la sociedad internacional e interracial).

Debido a que la persona tiene que plantear una finalidad donde no es suficiente la adhesión inconsciente e incontrolada, aunque fuera a aparentes valores humanizados, ni la comprensión de los problemas que atañen a la misma, en esa fórmula simple de respeto al problema y la no intervención para no "mancharse" uno mismo, sino que, más bien, el fin último de la persona es transformar el máximo de realidad a la luz de las verdades que la persona ha reconocido, y asumir el máximo de responsabilidad, entonces se hace preciso diseñar, para que puedan ser entendidos con facilidad, unos principios de acción personalista, es decir, presentar de una forma legible los fundamentos, las causas primeras de la acción, que desembocan en una explicación a la forma en que se ha de hacer, lo que se ha de hacer y quién o quiénes son los sujetos a los que se refiere el hacer. Este tema ofrece un tratamiento bien cuidado y relacionado con otras dimensiones personales en Ruiz Fernández (1991).

Es posible que un primer paso pueda afirmarse considerando que el diseño de estos principios de acción personalista constituyen una aproximación didáctica al

Universidad de Huelva 2009

problema del acto de enseñanza, a la acción personalista y personal que representa desde todo influjo educativo al hecho de "*despertar* personas", a través de todo un proceso —proceso de enseñanza-aprendizaje— en donde intervienen todos los elementos que interesan a la intervención didáctica, para conformar por ello mismo un auténtico proceso de desarrollo personal.

Podemos prescindir por el momento de la discusión sobre la conceptualización didáctica más acertada para que estos principios de acción personalista puedan ser considerados de lleno orientaciones, pautas, pistas u otro tipo de referencias a la hora de la intervención didáctica, admitiendo ya detrás de estas palabras toda una concepción de la enseñanza y una forma, por tanto, de entender la Didáctica.

En el análisis inicial de esta posible polémica, González Jiménez (1990) estudia con suficientes niveles de profundidad la situación y el significado de la Didáctica, de manera que puede ser tomado como referencia para el análisis de esta cuestión en su origen, cuando todavía no la relacionamos con los principios de Mounier.

En este sentido, a la Didáctica se la ha considerado como un arte, luego como una ciencia, más tarde como

Universidad de Huelva 2009

ciencia y a la vez tecnología; posteriormente casi exclusivamente como tecnología; ahora tiende a silenciársela (González Jiménez, 1990; Sáenz Barrio, 1994).

Sin embargo, y a pesar del debate sobre esta cuestión, autores tan relevantes en la discusión didáctica y curricular de nuestros días como L. Stenhouse (1984 y 1987) entienden que la Didáctica se trata de una actitud, una forma de hacer que proyecta desde su singularidad el impulso necesario para poner en ejercicio otras formas de hacer diferentes pero armonizadas por el carácter lógico común que les es inherente. Y esa manera de ser y hacer se aprende como ejercicio y hábito impregnado en aquello que a cada profesor le es propio y en el conocimiento al que dedica preferentemente sus aptitudes y desde el que todo lo demás toma la forma de presentarse, el sitio que le corresponde y los usos que permite, incluido el de la autodignificación.

Es por ello que se trate de una cuestión que en su sentido más general puede relacionarse con la manera genérica de entender los elementos que la Didáctica tiende a explicar, pues nos recuerda, por lo menos inicialmente, aquellos componentes que de manera particular atiende la Didáctica cuando se ocupa del trabajo docente y discente, cuando se configura como una ciencia y cuando se orienta a la acción como una tecnología (Medina y Sevillano, 1990).

Universidad de Huelva 2009

De nuevo en el marco y contenidos que Mounier nos presenta, un esquema muy parecido al del *Manifiesto* (1936) es el de *El personalismo* (1949), obra que desde luego sintetiza bastante los puntos que se tratan en ambos libros o, también, los de forma exclusiva. Es de resaltar que aquí, el epígrafe relativo a las dimensiones de la acción viene insertado dentro del último capítulo dedicado a las "estructuras del universo personal", titulado "El compromiso". Destacable en el sentido de que en él, toda la lectura que Mounier (PER, 1949) hace del compromiso queda estrechamente vinculada al discernimiento de la existencia como acción y ya se sabe que si rehusar el compromiso es rehusar la condición humana, malversando la acción, también se malversa la existencia (Criado, 1970). Y no tanto como algo ajeno a la persona, sino más bien algo natural a ella misma que define la existencia.

Bajo las dimensiones de la acción, Mounier (PER, 1949) propone lo que el personalismo exige a la acción, es decir, que responda a cuatro requerimientos, que el autor apunta bajo enunciados como "en el hacer", "en el obrar", "la acción contemplativa" y la "dimensión colectiva de la acción", aspectos dimensionales todos de la acción que dibujan el panorama personal en su totalidad.

Universidad de Huelva 2009

En la misma obra (Mounier, PER, 1949: 67), aparecen con un carácter clarificador y aplicativo lo que Mounier llama "algunas reglas de estrategia personalista", que no tienen un sentido marginal, sino más bien sirven para ordenar el proceso de la maniobra de acción que el personalismo ha de dar como vuelco ante todos aquellos estados de despersonalización de nuestro siglo.

2.1. Principios de acción personalista

Mounier incorpora al final de su obra *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) los "principios de acción personalista". Con estos propone sobre el terreno de lo concreto aquello que interesa a la acción de una manera práctica. Despues de sus citar las vinculaciones y sintonías, en la lectura crítica que se ha hecho de la situación histórica que se vive y del personalismo, se introducen aquellas cuestiones relativas a la acción que tienen que ver con el contenido de la misma, la manera en la que se ha de expresar y hacia quien o quiénes se dirige, en una propuesta que bien sabe el autor que no es definitiva y que va perfeccionando puntualizadamente en sucesivas obras.

Como se expresa la acción, "*¿cómo hacer?*", comienza con el establecimiento del perfil de aquéllos que también "hablan" de hacer. De ellos, sin embargo, Mounier (MSP,

Universidad de Huelva 2009

1936) afirma que han descompuesto la acción por disociar en la persona espíritu y materia, separación inteligente que les ha convenido porque está a la base de su concepción del hombre y de la sociedad. Aquí Mounier se refiere al liberalismo, cuya fuerza espiritual, en su fundamentación teórica, se debe a una defensa de los valores personales de libertad y de iniciativa y a una justa crítica de las maldades del estatismo.

Pero esto sólo en apariencia o, dicho de otra forma, sólo en una fase muy primaria y tal vez conceptual en el ejercicio cimentador de la fundamentación del liberalismo, pues éste «entrega sus realidades personales a la opresión capitalista que priva de él a la mayoría de los hombres» (Mounier, MSP, 1936: 696). Es así como el capitalismo está contra la libertad, en denostada paradoja, y, por ello, contra la persona y sus prerrogativas fundacionales.

Por esta razón, contra la ilusión de acción del liberalismo, cuyo hacer no es más que manipulación y control ajeno de la persona por las fuerzas del dinero, Mounier (MSP, 1936) propone dos cosas.

En primer lugar, el discernimiento del significado de un término muy utilizado por él, esto es, la adhesión, de la que dice que no es más que mera adherencia si ésta no va

Universidad de Huelva 2009

anudada a un interés por la persona. Así, no puede ser de otra forma, todo movimiento de aceptación y adhesión que no tenga como motor de inicio y horizonte a la persona, antes o después se pierde en la ineficacia o en la frustración más desmesurada.

En segundo lugar, es muy explícito y, también, tal vez algo repetitivo, cuando Mounier considera: acto, decisión y resolucion revolucionaria. Sumariamente tenemos (Mounier, MSP, 1936 732-734):

El primer acto de una accion personalista, tras haber tomado conciencia de toda la parte indiferente de mi vida, es el tener conciencia de todo aquello que, de forma inconsciente, es instintivo o interesado en mis adhesiones y en mis repugnancias.

El segundo acto revolucionario es la resolución contra los mitos.

La tercera decision revolucionaria es la de dar a las actitudes directoras la primacia sobre las "soluciones" aprendidas.

Finalmente, la cuarta resolucion revolucionaria es la de hacer retiro, ser antes que hacer, conocer antes que actuar.

Se trata de todo un proceso en donde quedan incardinadas las acciones personales que van desde la toma

Universidad de Huelva 2009

de conciencia, en un doble sentido, es decir, toma de conciencia de lo que adopta un rumbo contrario a la existencia de una vida personal, y toma de conciencia de aquello que inconscientemente, sin saberlo mi persona, ocupa un valor de crecimiento de mi individualismo de forma instintiva o premeditada, siendo ambos sentidos respuestas en la que la persona comienza a despertar del mal de la despersonalización.

Los actos revolucionarios, como comprobamos, no se quedan ahí, sino que tras la toma de conciencia, se requiere una revolución contra todo aquello con que la persona sueña y en lo que buscando una salida a sus sufrimientos piensa en la solución a sus problemas. Por eso revolución contra los mitos, porque con sólo cambiar las tornas, aquellos que «*son* marxistas, que *son* republicanos, que *son* fascistas, que *hacen* un trabajo "constructivo"», dejan de serlo o, incluso, "militan" en la facción contraria. La prueba está muy clara para Mounier (MSP, 1936: 733) cuando afirma «que las consignas cambian, que les caiga en el bolsillo un poco de dinero, que la crisis se aleje, y veréis en qué profundidad estaba enraizado todo esto».

Es por ello que Mounier, en un ejercicio muy claro de lo que significa la capacidad de iniciativa y de decisión de la persona, tras la toma de conciencia y la lucha contra lo

Universidad de Huelva 2009

inconsistente a lo que se adhiere y que en una situación engañosa no le lleva a ninguna parte, propone la primacía de aquellas actitudes que en la acción tienen verdadera potencialidad y capacidad de decisión e iniciativa, sobre toda "solución" aprendida, como él la llama (Mounier, MSP, 1936: 733), que no lleva más que a ninguna parte.

Finalmente, repite en voz alta, *ser* antes que *hacer*, es decir, primero está la persona, luego la acción, o lo que encierra magistralmente con dos palabras que abarcan el misterio de la vida personal: *hacer retiro*, es decir, hacer allí donde nos apartamos para ser más, y siendo más recobrar la acción para vehicular de una manera más fácil la vida personal (Candela, 1985).

A toda esta revolución, que la llama "espiritual" (Mounier, MSP, 1936: 735), debe corresponderle un compromiso con el que se asegura la persona la eficacia práctica en armonía con el desarrollo espiritual, para no caer en reduccionismos. El tema lo percibe muy claramente Mounier, en el sentido de que estas palabras no deben servir para que los intelectuales encuentren una nueva almáciga para fundamentar nuevos argumentos y pensamientos: cualquiera que se haya emocionado con esta "revolución espiritual" puede desde ese momento comenzar una realización local en las acciones de su vida cotidiana y apoyar

Universidad de Huelva 2009

así sobre una disciplina personal libremente decidida, una acción colectiva renovada, todo lo cual supone una conversión ininterrumpida que es la más estricta fidelidad a la verdad.

Huelga decir que del contenido de la acción Mounier ha aportado muy interesantes ideas a lo largo de la mayoría de sus obras, especialmente en aquellas que tienen un carácter más compendiador. Esto es así porque Mounier fue más un hombre de acción y su verdadera obra no fue la creación de un pensamiento sin más, sino la vertebración de un movimiento, el Movimiento *Esprit* (Vela López, 1989), ése del que afirma Díaz (2000) que no fue solamente un Estado mayor, sino que a partir de 1934 se enriquece, diversifica y organiza en grupos de trabajo especializados en provincias y en el extranjero donde las ideas circulaban y las personas se comprometían con ellas.

"*¿Qué hacer?*", se pregunta en voz alta Mounier (MSP, 1936: 737), para suscitar una respuesta en donde vuelve a vincular el compromiso personal no solamente con el contenido de la acción sino, también, con los medios espirituales al alcance de la persona que son, así mismo, medios proporcionados a la persona.

El término para describir lo que hay que hacer es el de

Universidad de Huelva 2009

"acción revolucionaria". La justificación viene de manos de que la condición revolucionaria supone una conversión total del hombre en su acción y una voluntad de reconstrucción en profundidad de toda una época de la civilización. «Sus consecuencias políticas o económicas —afirma Mounier (MSP, 1936: 737)— son sus incidentes necesarios, pero no son más que incidentes. Su radio de acción es amplio y lejano su alcance, lo que no le impide ser actual y ofensiva».

De esta revolución, Mounier señala cuatro direcciones (Mounier, MSP, 1936: 737-741), de las que también tenemos noticia por otras obras del autor que iremos recorriendo oportunamente.

Simplificadamente tenemos que la primera dirección tiene que ver con que la acción comienza a instalarse en cada persona como una inquietud, la que confiere una toma de conciencia, no tanto de un desorden establecido, científicamente contrastable, sino tener conciencia de la propia participación del sujeto en dicho desorden. Es tanto una inquietud como un malestar personal. Esto es a lo que Mounier (PER, 1949: 25) llama en otro lugar primer acto de la vida personal como toma de conciencia de la vida anónima.

Este acto presenta una unidad con ese otro que la

Universidad de Huelva 2009

persona tiene como misión primera, es decir, descubrir progresivamente esa cifra única que señala su lugar y sus deberes en la comunidad universal, y consagrarse, contra la dispersión de la materia, a esa concentración de sí mismo (Mounier, RPC, 1935: 207). Sin embargo, ni representan direcciones distintas, ni polos opuestos de la misma acción. Se trata, de esta guisa, de dos acciones que la persona puede llevar a cabo simultáneamente, ambas de toma de conciencia, una en un sentido negativo, otra en sentido positivo, las dos con idéntico horizonte.

Sin embargo, y hé aquí la segunda dirección —la conversión íntima, la acción orientada al testimonio—, si esta toma de conciencia del desorden no desemboca en una toma de posición, en un cambio de vida y no sólo de pensamiento, sería una nueva traición al espiritualismo, en la misma línea de todas las traiciones del pasado (Mounier, RPC, 1935). Es decir, de lo que se trata es de que surja una conversión continuada de toda la persona solidaria, sin exclusión de ninguna de sus facetas, cuyos actos, palabras, gestos y principios permanecen o afloran ahora en la unidad siempre más rica de un único compromiso.

Tal acción «está orientada al testimonio y no al poder o al éxito individual» (Mounier, MSP, 1936: 738), que es tanto como decir que siendo una acción personal, su efecto es

Universidad de Huelva 2009

testimonial, esto es, la pertenencia a la persona tiene el único sentido de atestiguar aquella vida personal que se muestra, que se quiere compartir y comunicar. Las acciones encaminadas al desarrollo personal y a la propia realización personal, irían más allá de la particular persona en un efecto de trascender toda la realidad dada para un ser más la persona misma y la comunidad de personas a la que ella pertenece.

Mounier (RPC, 1935) realiza, incluso, una polarización entre el valor del testimonio y aquel otro, opuesto, de quienes no lo buscan y terminan por orientar sus acciones al éxito o al poder. Simplifica por ello Mounier afirmando que hay dos maneras, puesto que hay dos razones, de actuar:

Considera (Mounier, RPC, 1935: 391) que la acción de unos va dirigida al éxito, la acción de otros va dirigida al testimonio. Los primeros están apremiados, a remolque de sus impaciencias; los segundos dan confianza al tiempo y a su fe. Los primeros tienen miedo de la soledad; los segundos temen las propagaciones demasiado rápidas, que no pueden ser orgánicas ni fecundas y que les llevarían a dudar de la calidad de sus medios. Los primeros buscan los medios ricos y la facilidad; los segundos tienen afición a los medios pobres, en ellos ven como una garantía espiritual al mismo tiempo que un tónico del esfuerzo pues piden a cada uno el

Universidad de Huelva 2009

sacrificio sin el cual no hay verdadera donación. Los primeros son los propietarios de su causa; los segundos son los testigos de aquello que los rebasa. Los primeros son perentorios; los segundos son modestos.

En definitiva, culmina Mounier (RPC, 1935: 391) repitiendo la ya conocida fórmula donde se comprende que la acción vaya dirigida al testimonio y no a otras formas de realización individualistas: «Para decirlo todo, los primeros se agitan en hacer antes de ser, y los segundos prueban a ser para hacer, o para que algo sea hecho, con o sin ellos». Y ya se sabe que la persona cuando es, no pone sus acciones más que al servicio de sus movimientos de donación, lo que acentúa todavía más su crecimiento personal y el de las otras personas que le rodean. No importa el protagonismo, importan los frutos de esa generosidad superabundante.

La tercera dirección en la que se prepara la acción es la de las rupturas que son posibles y en la mayoría de los casos inevitables. No podemos evitar, ante su necesidad, una ruptura con aquellos mecanismos del desorden, lo que representa una condición previa de la claridad y de la eficacia de nuestra acción (Mounier, MSP, 1936).

La ruptura no es fácil, pues el sentido común y la gran visión del problema a la luz de los acontecimientos y su

Universidad de Huelva 2009

recorrido histórico, provocan en Mounier cierta prudencia, si bien preñada de decisión firme. Nos advierte (Mounier, MSP, 1936: 738), por tanto, que «una acción de reforma o de elevación moral está desarmada ante las fatalidades masivas del desorden establecido».

Apunta, incluso, Mounier las características de esa ruptura: debe ser radical y no exclusivamente ostentoria o superficial (debe ser por tanto real, cuyos efectos tengan un carácter de interioridad y no solamente signos exteriores que contribuyan a un hartazgo superficial); debe ser una ruptura con los mecanismos y nunca con las personas, si bien no se reducen ni a los mecanismos que las engloban ni incluso a las palabras que pronuncian (Mounier, MSP, 1936: 738).

En este texto, en el que Mounier trata de aportar lo fundamental de ese ejercicio dentro del "proceso de la acción", con el que se rompe con todo aquello que despersonaliza y de lo que ya la persona es consciente, el autor no solamente da muestras de claridad y de manifestación explícita, sino que, además, la aportación viene garantizada por un cierto componente o sello pedagógico de la misma. Pretende que se entienda bien qué es la ruptura, con qué hay que romper y, conjuntamente con ello, va el germen del incentivo y la orientación para la misma según su modalidad en cada puesto del desorden del

Universidad de Huelva 2009

que se es consciente.

Ciertamente, esta cuestión, que recoge también en el ámbito preciso las ulteriores aportaciones de Mounier, ha sido muy estudiado en el ámbito pedagógico y didáctico desde innumerables vertientes y sentidos, en algunas o con todas sus variantes intervinientes (Newell, 1972; Eisner y Vallance, 1974; Bellack y Kliebard, 1977; Mezirow, 1978; Escudero Muñoz, 1981; Gimeno Sacristán, 1981; Mezirow, 1981; Reigeluth, 1983; Stenhouse, 1984, Fernández Huerta, 1985; Zabalza, 1987; Titone, 1988; Gimeno Sacristán, 1989; Brookfield, 1991; Zabala Vidiella, 1998).

El planteamiento de un objetivo, más allá de la mera ruptura pero tratando de aprovechar todo el significado que aporta la misma; cómo hay que hacerlo, en un análisis de los medios que aun en su apariencia, trata de aquéllos que en su profundidad se vinculan con la causa personal y testimonial; la orientación, finalmente, de todo el proceso y actividad para que el desorden no escape nunca a los niveles de conciencia de los que ya puede dar cuenta la persona: todo un corolario, del que en la vía del aprendizaje práctico concluye Brookfield (1991: 56) que «el nivel más alto de autonomía es realizado cuando los adultos hacen una consciente e informada elección entre distintos formatos de aprendizaje y posibles actividades sobre cómo lograr mejor sus metas de

Universidad de Huelva 2009

aprendizaje y desarrollo personal».

Finalmente, Mounier aporta una última dirección válida para la acción: una revolución a favor de la persona no puede emplear más que unos medios proporcionados a la persona (Mounier, MSP, 1936: 738).

Ante una postura poco inteligente que significara dar entrada a un análisis de la acción, aun siendo perfectamente válido, en donde sólo se contemplara lo que se ha de hacer olvidando los medios proporcionales y ajustados para hacerlo, la acción nuevamente caería en algunos de aquellos supuestos que la conducirían al extravío, como ya detectara Mounier. Es por ello que el autor se emplea, una vez hecho conciencia de que ese camino conduce a ninguna parte, en estudiar y especificar aquellos medios proporcionados a la persona.

De este tema se recogen varias manifestaciones (Mounier, RPC, 1935; MSP, 1936; QEP, 1947; GEN, 1954), lo que pone en evidencia la importancia que Mounier le confiere al mismo.

Este asunto preocupa al autor desde muy temprano. Mounier joven —año 1933—, escribe una carta a Georges Izard (de 6 de septiembre, en GEN, 1954: 608), en donde le

Universidad de Huelva 2009

expresa que hay algunos debates pendientes entre aquellos que se sitúan junto a la revista *Esprit*. Uno de éstos es el debate sobre los medios de acción, que sencillamente es colocado en primer lugar y del que dice que hay claridad en el hecho de que fuera de una vocación marcada para la contemplación, no hay revolución espiritual auténtica que no intente realizarse en la acción, y así, «¿cómo concebir la acción que es propia de *nosotros, que apelamos a lo espiritual?*».

Otras intervenciones en la misma línea van aportando sentido a este tema, del que una sola de éstas ya suscita claridad. Sin embargo, es en *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) en donde estructura el tema de tal forma que pueda ser estudiado con suma facilidad. Abre, así, el debate afirmando que la técnica de acción propia del personalismo deberá ser probada en dos planos (Mounier, MSP, 1936: 739-741):

1. Una técnica de los medios espirituales individuales, que es, propiamente hablando, una ascesis de la acción. Así, la acción personalista supone:

«El sentido de la meditación y del retiro necesario para limpiar la acción de la agitación;

» el sentido del despojo que es una ascesis del

Universidad de Huelva 2009

individuo: ídolos y acarreos del lenguaje, seudosinceridades, personajes fingidos, adhesiones superficiales, ilusiones del entusiasmo, resistencias del instinto, persistencia de los hábitos, sedimento de los reflejos adquiridos» (Mounier/MSP, 1936: 739).

2. En un sentido de máxima coherencia con todo su pensamiento, Mounier (MSP, 1936: 739), tras afirmar que las necesidades de acción tienen, con mucha frecuencia, un origen y alcance colectivos, deja claro que no se trata únicamente de una purificación individual, una técnica de acción individual, sino «una *técnica personalista de medios colectivos* la que tenemos que poner en marcha».

Dentro de estos dos ámbitos es donde Mounier propone una técnica de los medios espirituales, en la que no sobra ni un solo elemento de los ajustados a esta expresión de la acción (técnica, medio, espiritual, persona y comunidad). Mounier (RPC, 1935: 431) recurre a las palabras de san Pablo (2 Cor 10, 3-4) para decir que aunque vivimos en carne, no militamos según la carne, pues la armas con las que combatimos no son carnales. Esta es la razón por la que Mounier reitera la necesidad de la acción espiritual, consistente en esa revolución personal que es la única que asegurará la eficacia de la acción. De ella afirma Mounier (RPC, 1935: 401) que es interminable e ilimitada.

Universidad de Huelva 2009

La acción está, como el pensamiento, encarnada, y si el "espíritu" rige la pureza y "la carne" rige la eficacia, ambos, en la persona entera e integral, tienen que ser contemplados desde unos medios de acción adecuados. Sin embargo, cabría un error si se interpretase a la técnica de los medios espirituales como un procedimiento para huir de los compromisos personales (Mounier, RPC, 1935: 362-364); de lo que se trata es de definir una verdadera técnica de la acción espiritual y proporcionar los medios de comprometerse en cuerpo y alma. «Insistimos en la palabra: técnica —afirma Mounier (RPC, 1935: 362-363)—; no se trata solamente de sugerir unas ideas, aunque cualquier sugerencia, incluso no madura, sea valiosa en materia tan nueva, sino de indicar los medios de hacerlas practicables».

La propuesta de algunos de estos medios espirituales no se hace esperar y Mounier, al que F. Mauriac acusa de "maníaco de la pureza" (Vela López, 1989: 31), relaciona aquellos "medios puramente espirituales", cuya ventaja es la de absorber el mal como una tierra porosa, y a veces lo transfiguran en amor: la acción de presencia, esfuerzo en la realidad y su irradiación silenciosa. Como puede apreciarse, son ejes de una misma piedra angular: la persona como fin en sí mismo, que desde su autenticidad presencial de espíritu encarnado tiene en la realidad su aspiración más

Universidad de Huelva 2009

trascendente.

Finalmente, en los principios de acción personalista Mounier (MSP, 1936: 743) se pregunta "*¿con quién?*" hacer. No olvidando la amplitud de significados que puede abarcar esta cuestión, señala el doble sentido de la misma, para luego ofrecer una respuesta que arroje bien lejos cualquier atisbo de dudas o malentendidos: quién en relación a los que se entregarían a esta tarea por entero; quién en relación a los que deberán en primer término dirigirse con las esperanzas más ciertas de ser escuchados.

En los dos casos anteriores y cubriendo cualquier rincón a donde pudieran llegar las reminiscencias más o menos previsibles, la respuesta está muy clara: una acción personalista está, por definición, al servicio de todas las personas. Y en esta definición se reúnen todos los esfuerzos y las acciones por una sola persona, por muy "minúscula" que ésta sea, al tiempo que una acción personalista de dimensión colectiva y en todos los órdenes humanos.

2.2. Dimensiones de la acción en respuesta a sus cuatro requerimientos

La línea argumental definida y defendida en los últimos párrafos, nos lleva a la consideración de una acción

Universidad de Huelva 2009

en perspectiva de autenticidad y de amplitud, abierta a todas sus dimensiones. La transformación del mundo que pretende Mounier mantiene como idea directriz el desarrollo de la persona, teniendo en cuenta, así, que esta intención primera debe impregnar todas las dimensiones de la acción. Dicho de otra forma, como entiende Vela López (1989: 244), «las dimensiones de la acción están determinadas por las exigencias personales y comunitarias que deseamos ver satisfechas mediante tal acción».

Mouiner (PER, 1949: 58-61) presenta una distinción clásica, que enriquece con argumentos que se proyectan desde la orientación personalista y comunitaria. El autor plantea la exigencia de que toda acción responda más o menos a cuatro requerimientos, aunque hay, sin embargo, tipos de acción que responden más específicamente a uno u otro de tales requerimientos.

Las cuatro dimensiones de la acción que Mounier recoge en su obra, son (Mounier, PER, 1949: 58-61):

1. *Hacer* (ποιειν).

La acción tiene como fin fundamental dominar y organizar una materia exterior. Comprende la acción sobre las cosas y las fuerzas naturales y tiene su fin y su medida en

Universidad de Huelva 2009

la eficacia. La denomina la acción económica.

Esta acción puede despersonalizar si no se dan ciertas condiciones con las que proyectamos una superación o trascendencia de la propia tarea. El hombre debe encontrar en ella su dignidad y esta es la razón por la que debe personalizarse lo económico e institucionalizarse lo personal. Termina siendo, así, una acción económico-política.

2. *Obrar* (πραττειν).

Esta acción económico-política debe estar articulada sobre la acción ética, porque la acción ya no apunta a la obra realizada como cuanto a la formación del agente, su habilidad, sus virtudes, su unidad personal. Esta acción tiene su fin y su medida en la autenticidad, que Mounier estudia de manos de los pensadores existencialistas.

En el polo opuesto afirma Mounier (IEX, 1947: 131-132) que «el hombre de la existencia inauténtica vive en el mundo del *se*, o del impersonal: culto de la banalidad media, nivelación de lo nuevo, de lo excepcional, de lo personal, de lo secreto, existencia desparramada e irresponsable. En cambio disfruta de la quietud espiritual y de la seguridad vital».

Universidad de Huelva 2009

Una lectura interesante en torno a este requerimiento viene suscitado por el problema del fin y los medios. En el registro de los medios técnicos domina la eficacia y todo medio es bueno porque logra satisfacer los fines con eficacia y logra el éxito porque es bueno. Pero plantear el problema de la acción de la persona en términos de la pura eficacia y de la técnica, recuerda por la obra de Mounier una pobre lectura de las dimensiones de la vida personal.

Es así que la relación de las personas jamás se establece en un plano puramente técnico. «El hombre, una vez presente, contamina el mundo entero. Actúa hasta por la cualidad de su presencia» (Mounier, PER, 1949: 60); y un párrafo más adelante, afirma que «técnica y ética son los dos polos de la inseparable cooperación de la *presencia* y de la *operación* en un ser que no hace sino en proporción a lo que es, y que no es sino haciendo» (Mounier, PER, 1949: 60).

3. *Acción contemplativa* (θεορειν).

Mounier atribuye una gran importancia a este tipo de acción que explora los valores y se enriquece con ellos extendiendo su reino sobre la humanidad. Esta acción no es una mera cuestión de la inteligencia, sino que en su abarcabilidad atañe al hombre entero. Se trata de una

Universidad de Huelva 2009

«aspiración a un reino de valores que invada y envuelva toda la actividad humana. Su fin es *perfección y universalidad*, pero a través de la obra finita y de la acción singular» (Mounier, PER, 1949: 60).

Se trata de una actividad que no está orientada a la acción práctica, si bien Mounier, dentro del esquema interioridad-exterioridad que afecta a la persona, apunta que no es una acción independiente de la vida práctica. Es decir, aunque permanece indiferente a las relaciones exteriores entre las cosas y entre los hombres, en el sentido de que no despliega ninguna acción sobre ellas, ni tampoco sufre ninguna acción por parte de éstas, recibe un cierto condicionamiento de la situación histórica o social o natural en sus orígenes, que sin llegar a la subordinación establece unos lazos débiles si se quiere, pero reales.

Tal actividad, por ende, obra a su vez sobre todo el campo de la práctica, de dos formas: como acción indirecta o como acción profética.

En la primera, en la que puede hablarse de *inducción contemplativa* (Mounier, PER, 1949), la acción ocurre de un modo indirecto, como distraídamente y por superabundancia. Estas dos últimas palabras son utilizadas por Mounier (PER, 1949: 60) de forma inteligente, pues son

Universidad de Huelva 2009

acreedoras de una carga de significado que explica muy acertadamente aquella acción que realiza el hombre, que no es puesta al servicio de un fin inmediato, que a otros hombres desalienta porque no les lleva a visionar ningún horizonte, y que tiene en términos (acciones) como la discusión, especulación, disputa intelectual, debates aparentemente teóricos y poco utilitarios, su más caracterizada afirmación. Por ello aduce Mounier (PER, 1949: 60) que «esta experiencia debe guardarnos de declarar inútil *a priori* una actividad cuya utilización próxima no vemos».

En el ámbito de la Didáctica, si contemplamos la definición de la misma que como disciplina científica nos afrece R. Titone (1981) en su obra *Metodología didáctica* —ciencia que tiene como objeto específico y formal la dirección del proceso de enseñar hacia fines inmediatos y remotos, de eficacia instructiva y formativa—, tenemos que no hay que esperar igualmente del trabajo didáctico planteado que todas las actividades proyectadas puedan pasar por el tamiz de la utilidad inmediata, sino que algunas ejercen su "poder" en una coordenada espacio-termpral remota, más acorde a una maduración lenta, de la que podemos en un principio errar por impaciencia al no detectar ninguna utilidad inmediata.

En la segunda, a la que se refiere Mounier (PER, 1949)

Universidad de Huelva 2009

en términos de *acción de tipo profético*, lleva a la acción a asegurar la unión entre el contemplativo y la práctica (ética y economía), así como la acción política entre lo ético y lo económico. Se trata de una acción profética, cuando, sin renunciar al primado de lo contemplativo, apunta a la emoción de la práctica mediante gestos —puede considerarse el gesto profético—, denuncias, actos que hagan recapacitar, etc. A veces, incluso, el profeta atraviesa todo el espesor de la acción, y el valor testimonial de su acción profética adquiere un carácter técnico (busca la eficacia de la acción práctica), para culminar con su acción todo aquello que proyecta su existencia y vida personal.

Los medios de la acción de tipo profético, más que de la puesta en juego de la eficacia técnica, aunque ya hemos tenido en cuenta que puede ser superada la acción profética y acabar atravesando un espesor de la acción, provienen de la fe en la eficacia trascendente de lo absoluto. Concluye, así, Mounier (PER, 1949: 61) que «si bien el profeta no desprecia la eficacia (difiriendo en esto del emigrado espiritual), tampoco *calcula* la eficacia como el político; lanza delante de sí la fuerza invencible de su fe, seguro de que si no alcanza ninguna meta inmediata logrará al menos mantener la fuerza viva del hombre en el único nivel en que se abren siempre las brechas de la historia».

Universidad de Huelva 2009

4. *Dimensión colectiva de la acción* (comunitaria).

No debe desorientar el autor de *El personalismo* (1949) cuando en último lugar dedica un muy breve espacio a la dimensión colectiva de la acción, sobre todo en relación con los demás apartados. Como hemos tenido oportunidad de comprobar, contemplar a la persona es tener en cuenta al "nosotros" que forma la comunidad, lo que lleva a extrapolar aquellas acciones personales hacia un sentido coiectivo y, sobre todo, comunitario, de las mismas: la acción personal posee una dimensión comunitaria. Pese a todo, es el mismo Mounier el que piensa que no es necesario volver sobre esta dimensión, de la que todo su pensamiento está impregnado (Mounier, PER, 1949: 61).

No es preciso volver sobre la cuestión de la importancia que tiene para Mounier la visión social, más bien comunitaria, de la realidad personal, concebida ésta en todos los ámbitos. Son innumerables las aportaciones en este sentido. Repasamos ahora la dimensión crítica de una de esas aportaciones.

Por un lado, afirma Mounier que «la formación de la persona en el hombre, y la del hombre según las exigencias individuales y colectivas del universo personal, comienza desde el nacimiento» (Mounier, PER, 1949: 75).

Universidad de Huelva 2009

A este respecto nos indica E. Planchard (1956) —cosa que ni por época ni por interés obvia Mounier— que en la Escuela Nueva el escolar no es un ser que vive aislado, sino que normalmente se desarrolla entre otros individuos de su edad y en un medio social determinado; que la escuela no es una institución independiente de las otras instituciones humanas, puesto que tiene por misión preparar para la vida individual y colectiva. La escuela debe reflejar la organización, las ocupaciones y las preocupaciones de la sociedad; debe ser la escuela para la vida y por la vida; la enseñanza debe ser socializada.

Este hecho no puede contarse como de uniformidad total, ni siquiera en el mundo occidental, más que como sentir muy importante de buena parte de ese espacio mundial. Sin embargo, su relevancia es total y en muchos casos hasta definitiva. Y Mounier, que en las líneas básicas comparte esta nueva manera de entender la educación surgida a finales del siglo XIX, es crítico con la misma en el sentido de considerar que al tiempo surge un movimiento de la educación nueva que se ha desviado parcialmente por el optimismo liberal y por su ideal exclusivo del hombre cultivado, filántropo y bien educado (Mounier, PER, 1949), cosa que no tiene por qué estar reñida pero que entra en contradicción con el espíritu comunitario que el universo

Universidad de Huelva 2009

personal posee y proyecta.

Por la extensión de lo que anteriormente es contemplado sobre el sentido comunitario, hay que entender que la acción colectiva es la que contribuye al perfeccionamiento humano y sirve de estímulo al esfuerzo personal. Hacer exige sacrificios, compromisos, arreglos, afirma Mounier (EDE, 1953: 345), de la misma manera que este esfuerzo conecta con la voluntad de la persona, en el sentido de que la genuina voluntad es un poder franco, libre, abierto de par en par, que arranca al hombre de sí mismo para centrarlo sobre una finalidad exterior y superior, que son distintas de él mismo, a la vez que arraiga en su intimidad.

La voluntad es un acto del yo entero, un acto venido de lo más íntimo del sujeto, cuya proyección exterior a través de la acción voluntaria es propulsada por el concurso de los valores adoptados (Mounier, TC, 1946: 475). En esta acción, la persona no está aislada en el empeño de la adhesión a los valores ni puede lograr sola su fin. Ésta es la profunda convicción de Mounier (Díaz, 2000).

Con la mirada puesta en la humanización integral, la comunidad de trabajo, comunidad de destino o comunión espiritual son indispensables para la misma, por lo que es

Universidad de Huelva 2009

preciso esforzarse en conseguirlas a través de la unión de los esfuerzos o por los esfuerzos colectivos. Mounier (PER, 1949: 61) nuevamente lo deja muy claro en la sempiterna constante de su pensamiento cuando concluye que «no es con los clamores de los solitarios sin esperanza como se despertará hoy una acción agotada de desesperación».

No queremos cerrar este apartado sin hacer una mención a la síntesis de algunas reglas de estrategia personalista que Mounier recoge al comienzo de la segunda parte de su obra *El personalismo* (1949).

Los motivos que nos llevan a ello son dos: en primer lugar considerar como elemento vinculado a la acción aquello que Mounier denomina "estrategia personalista", por cuanto que una determinada acción no es nada sin un espíritu de libertad y un espíritu de verdad, es decir, sin una lectura adecuada de aquello que le da sentido y la condiciona; y esto primero nos lleva a lo segundo, es decir, a considerar que desde una percepción clara de la vocación y de las líneas de eficacia, desde la pureza y la eficacia, el papel que le corresponde al personalismo es el de encontrar para nuestra generación, con los datos que son los suyos, el *óptimun* precario que cada edad intenta equilibrar entre estas dos exigencias, buscando el equilibrio en este sistema de velocidad que le ofrece la acción (Mounier, CEDI, 1951: 46-47).

Universidad de Huelva 2009

El terreno que pretende pisar el personalismo es el de lo concreto, amparándose en la consideración de que el pensamiento y la acción están estrechamente ligados, por lo que de esta última deben ser definidos no sólo métodos y perspectivas generales de acción, sino, además, líneas precisas de conducta (Mounier, PER, 1949).

Esta es la razón, una vez más dejando llevar su estilo por una menesterosa pedagogía de la acción o imprimiendo en él este carácter, por la cual en la variedad de las situaciones que puedan tener cabida, propone algunas reglas de estrategia personalista, deducidas éstas de una serie de observaciones con las que da comienzo a la segunda parte de su obra (Mounier, PER, 1949: 67) y que tienen que ver con el comentario crítico a determinadas características de la sociedad del siglo XX. Así, como reglas tenemos:

1. Al menos al comienzo es necesaria, para un nuevo examen de las perspectivas, la independencia frente a los partidos y grupos constituidos.

2. La afirmación de los valores espirituales encierra el peligro de convertir la acción personalista en mistificadora allí donde no vaya acompañada de una asignación rigurosa de sus condiciones y medios de acción.

Universidad de Huelva 2009

3. La admisión del hombre como entero cuerpo y entero espíritu requiere un enfoque de solidaridad de lo "espiritual" y lo "material", lo cual implica que en cualquier cuestión, análisis o tratamiento de los asuntos concernientes a la persona debe abarcarse toda la problemática que va de los datos "viles" a los datos "nobles", con un enorme rigor en ambos lados.

Además, Mounier, que ha definido claramente su posición contraria al dualismo cartesiano (Mounier, PEG, 1931; RPC, 1935; PYC, 1939), con un análisis muy aprovechado de esta cuestión en Melchiorre (1961), ahora nos avisa del peligro contrario, de la extrema confusión entre ambas realidades personales. Afirma, «el espíritu de confusión es el primer enemigo de los pensamientos de amplia mira» (Mounier, PER, 1949: 67).

Incluso, esta cuestión es aprehendida desde muy temprano, uno de cuyos influyentes más poderosos fue Charles Péguy. De éste escribe Mounier (PEG, 1931: 62): «con estos símbolos denuncia Péguy el escándalo de una cultura que confunde ciegamente las andaduras del espíritu con el transcurrir de la superación industrial, la *sucesión* de las *teorías* con el *progreso* lineal de las *prácticas*, en última instancia el pensamiento y la acción».

Universidad de Huelva 2009

4. Recordamos que las dos exigencias de la acción, a las que ésta tiene que dar cumplimiento, son la verdad que le da su sentido y la situación histórica que la condiciona. En este marco, el sentido de la libertad y el sentido de lo real exigen que la investigación esté positivamente dispuesta a todo, aun a cambiar de dirección para permanecer fiel a lo real y a su espíritu.

Es por ello que la misma debe cuidarse de cualquier planteamiento doctrinario *a priori*, que la condicione en unos intereses que antes que científicos, y por tanto tendentes a la verdad y a la objetividad, son esquemas que manipulan su plena y libre disposición a darlo todo en busca de verdad y objetividad. «Por lo demás —concluye Mounier (PER, 1949: 50-51)—, si bien el movimiento de objetivación constituye un momento importante del movimiento total de la existencia, no hay reflexión válida que no conceda el lugar que le corresponde a la reflexión científica».

Investigación y ciencia parecen formar un todo dentro de esa actitud de exigencia de búsqueda continua. Es interesante acudir a la localización que Mounier hace del problema en cuestión cuando aduce que el dogmatismo cientifista pedía al método hipotético-deductivo de las ciencias experimentales a la vez una revelación exhaustiva

Universidad de Huelva 2009

de la realidad y el monopolio de investigación de toda realidad cognoscible. El diseño de esta vía cientifista es establecido de manos de los investigadores que determinaron las funciones y los límites del conocimiento científico (Mounier (CRDI, 1950: 599) afirma que basta evocar a los sabios Emile Meyerson, Henri Poincaré, Duhem, Edouar Le Roy, Gaston Bachelard).

El matemático H. Poincaré, por ejemplo, concibe la ciencia como una pura construcción racional, en la cual los hechos sólo sirven para suscitar las teorías; por ello las teorías son más bien productos convencionales sin apoyo en hechos, y la ciencia ya no es reflejo del mundo. Sin embargo, frente a una concepción inductivista, por un lado, y una más convencionalista (Poincaré), por otro lado, el método hipotético-deductivo supone una postura intermedia, ya que une hechos y teorías, observación y racionalidad.

En ello, Mounier parece contribuir en sus orígenes a la lectura que años más tarde se hará de la ciencia en un sentido crítico. Si bien este debate entre el polo de las posibilidades más o menos reales de la ciencia, tiene claro Mounier (CRDI, 1950: 599-600) que «la ciencia viva ha renunciado en la actualidad a la ambición de deducir la naturaleza en su totalidad y de abarcar toda la inteligencia posible. La crítica contemporánea ha puesto en evidencia el carácter "incierto y

Universidad de Huelva 2009

vacilante" de los conceptos fundamentales sobre los que se apoya cada ciencia particular (como los conceptos de choque, de violencia, de evolución), la indiferencia con la que envuelve sin resolverlas las dificultades que le plantea la realidad [...]. Pero es ese, subraya Meyerson, el procedimiento más general de la ciencia, que se sirve siempre de seres más o menos ficticios, como la energía potencial, la entropía, la fuerza viva, la aceleración, el éter, el calor, etc., para explicar fenómenos palpables por todos».

Este texto, que es fechado por el propio Mounier en el invierno de 1939- 1940, puede compararse, a los efectos, con ese otro de uno de los autores que realizan una lectura crítica de la ciencia en los tiempos actuales. Nos referimos a B. Barnes (1985), para quien el desarrollo de la ciencia ha alcanzado ahora una fase en la que muchos científicos han perdido interés por la búsqueda de los primeros principios. Barnes (1985) cree que estos científicos están convencidos de que el mundo natural es una entidad demasiado compleja como para caer bajo una descripción unitaria que sea global y útil al mismo tiempo, en el sentido de que sea capaz de guiar la investigación posterior. En campos como la ingeniería genética y la biotecnología, la teoría de la información y la tecnología de la información, la inteligencia artificial, la microelectrónica o los materiales avanzados, los investigadores no se preocupan por los principios básicos del

Universidad de Huelva 2009

mundo, sino por las estructuras ordenadas y específicas que existen dentro de él.

Volviendo al punto de inicio de esta cuarta regla, ahora se entiende mejor cuál es la razón de su introducción en esta no exhaustiva relación de reglas de estrategia personalista. Si por lo que realmente existe y por el sentido de la libertad, la investigación tiene que estar positivamente dispuesta a todo, la ciencia no pude quedar exclusivamente supeditada a los valores físico-matemáticos, pues de este conocimiento crecientemente agudo, ciertamente, pero limitado a un solo plano de exploración del universo, el de ser afinidades físico-matemáticas, nadie espera ya una explicación del ser, del acontecimiento, del hombre.

Por todo ello, «si el tipo de explicación científica consiste en extraer identidades allí donde reinan la variedad y el cambio, su movimiento tiende a disolver el universo real, oscilante y diverso, en el universo abstracto del espacio-tiempo matemático, en la esfera inmutable de Parménides» (Mounier, CRDI, 1950: 600).

5. En esta última regla afronta el análisis sobrio y escueto de lo que significa la acción revolucionaria. Si traemos a la memoria la consideración de la revolución como la conversión total del hombre en su acción

Universidad de Huelva 2009

(Mounier/MSP, 1936), Mounier, ante lo que simplemente quiere decir revolución, es decir, desorden, añade que el desorden de este siglo es demasiado íntimo y demasiado obstinado para ser eliminado sin trastrueque, sin una revisión profunda de valores, sin una reorganización de estructuras y una renovación de las élites (Mounier, PER, 1949: 67).

En caso de no ser así, el término revolucionario quedaría relegado a un fláccido conformismo, un exceso de la presión o un sustituto del pensamiento, en una nueva contemplación de manipulación de las masas. Mounier, sin embargo, está empeñado en esta revolución (Amato, 1966; Coll-Vinent, 1970; Nicastro, 1974).

Habrá podido observarse que no hay un regular tratamiento del contenido de las reglas de estrategia personalista (Conilh, 1966). Tampoco Mounier asegura esta cuestión. La razón está en que ninguna de estas reglas aporta totalmente elementos nuevos dentro del marco de la acción personalista; algunas parafrasean contenidos fundamentales, otras determinan matices que sirven de iluminación a otros puntos. Sin embargo, todas estas reglas tienen una conexión directa con aquellas dimensiones más concretas de la acción que se esperan en toda vida personal.

Universidad de Huelva 2009

2.3. Compromiso y acto responsable

Una de las aportaciones más interesantes de Emmanuel Mounier, poco advertida por otro lado, es la que podríamos denominar "juego binomial de realidades". Con esta denominación queremos expresar ese uso tan frecuente que hace el autor del "binomio nominal" que atraviesa toda su aportación personalista. Algunos casos muy frecuentes serían los de persona-individuo, espíritu-cuerpo, subjetividad-objetividad, interioridad-exterioridad, pureza-eficacia, libertad divina-libertad obrera, fraternidad cruel-intimidad desgraciada, etc.

Este tema, que en Mounier recorre toda su aportación bibliográfica, es muy sensible a la aparición de dos peligros:

Primero, la creencia de que todos los primeros términos de estos binomios son comparables y muchos de ellos equiparables, afirmación que lleva a la advertencia de que siendo así, cómo podría explicarse, por ejemplo, la búsqueda de eficacia por parte de la persona. Desde este momento hay que tener en cuenta que puede existir cierta comparación entre todos aquellos términos a un mismo lado del binomio, pero que de ninguna manera son todos equiparables (Ruiz Fernández, 1991): la persona nos plantea

Universidad de Huelva 2009

tal riqueza y profundidad que han de ser contemplados en sus justos límites, si acaso los hay, todos estos términos, de manera que entre todos podamos alcanzar una idea lo más aproximada posible, siempre difícil, de la realidad de la persona.

El segundo peligro es que, como consecuencia errónea del primero, podemos llegar a la conclusión de que todos se refieren a la misma realidad (la persona), lo que, a su vez, afianza todavía más el error primero. Tampoco esto es del todo así, debido a que cuando Mounier considera el universo personal, es claro, que en éste la persona ocupa un lugar central, lo que no nos debe llevar a la conclusión de que todo provenga de la misma, pues, como se ha dicho, hay también determinadas realidades que no son personales. Este matiz necesita de nuevo de la afirmación mouneriana de «el hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente "cuerpo" y totalmente "espíritu"» (Mounier, PER, 1949: 11).

Por ello, de la misma forma que admite Mounier una primacía de lo espiritual, ello no implica un rechazo de lo corporal, aunque sí un ejercicio o movimiento de personalización que implica el rechazo del individuo que nos despersonaliza.

Universidad de Huelva 2009

Recordemos, así, las palabras del autor (Mounier, PER, 1949: 10): «Puesto que la persona no es un objeto que se puede separar y mirar, sino un centro de reorientación del universo objetivo, nos falta hacer girar el análisis alrededor del universo edificado por ella, a fin de iluminar sus estructuras sobre diversos planos, sin olvidar jamás que no son sino aspectos diferentes de una misma realidad. Cada uno tiene su verdad unido a todos los otros».

Con esta cuidada binominalización pretende Mounier alcanzar un máximo de claridad en lo concerniente a la persona. No podemos olvidar, por otro lado, que esta pretensión no es más que un horizonte no alcanzable del todo acaso desde el acceso fenomenológico (Barrio Maestre, 1998), confín sobre el que la persona proyecta todas sus energías y que, y hé ahí una lectura de la paradoja que se establece, si es superable, por el afán de rebasamiento de la persona, llega siempre a un punto que sigue siendo superable por los movimientos personales. La utilización de este recurso por parte de Mounier enriquece sus abordajes sobre la persona y no debe ser confundido nunca con el aludido dualismo que claramente critica, porque no es más que un estancamiento de aquellas realidades humanas que conforman el total de la persona.

Conviene, pues, hacer una lectura de uno de estos

Universidad de Huelva 2009

binomios comparativos que Mounier (PER, 1949: 57) nos ofrece sobre lo que debe marcar a la acción de inspiración personalista: «Todos los partidos sufren hoy por su incertidumbre sobre estas relaciones entre la "objetividad" y la responsabilidad personal; en otros términos, entre la estrategia y el militante».

Es necesario dejar sentada claridad de que aunque las palabras las refiere Mounier a las conductas de los partidos políticos, de quienes interpreta sus dimisiones al final de una cadena de proposiciones más o menos centristas o más o menos ideologizadas, estas posiciones que van binominalmente entre la "objetividad" y la responsabilidad personal, o expresado también con una equiparación de términos, entre la estrategia y el militante, son aplicables a la propia persona que es el verdadero núcleo de acción de posteriores formas de organización que promueve la persona o se proyectan de los movimientos personales.

La responsabilidad personal está, por ende, en el extremo opuesto a la "objetividad", admitiendo el espíritu y la letra del propio Mounier, la estrategia es opuesta a la militancia. ¿Se trata, por ello, de una simple metáfora binomial con la que Mounier nos trata de confirmar un matiz más de la acción personal, o, mucho más allá, de una explicación acertada en sus dianas, todo lo más afinable en

Universidad de Huelva 2009

sus punterías, a través de la cual Mounier nos propone una de las claves de la acción de la persona? El propio autor de *El personalismo* (1949) responde a las posturas dimisionarias afirmando que «ante estas dimisiones, urge restituir el sentido de la persona responsable, y del poder desmesurado que conserva cuando tiene fe en sí» (Mounier, PER, 1949: 57).

El acto responsable descubre Mounier que está articulado sobre dos elementos indispensables que tienen sentido procesual, es decir, son parte de un proceso, que, además, no puede ser evitado o soslayado en los movimientos propios del existente personal. Nos estamos refiriendo a la *decisión* y a la *fidelidad*.

El tratamiento más nutrido que Mounier hace de ambos elementos aparece en su *Revolución personalista y comunitaria* (1935) y *Tratado del carácter* (1946). Sin embargo, por el propio tratamiento de la "decisión", ésta aparece especialmente desarrollada en Mounier (TCA, 1946).

Estimamos el sentido procesual de estos elementos cuando Mounier considera que, dentro del esquema que afirma que la única prueba de un hombre son sus actos, un pensamiento que no termina en una decisión es incompleto (Mounier, TCA, 1946). La acción tiene, por tanto, en la decisión un acto de síntesis y de salvaguardia, que tiene a la

Universidad de Huelva 2009

mayor salvaguardia del mayor número posible de datos interiores y exteriores. La decisión comporta, así, un equilibrio.

Hasta ahí, el esquema como que permanece incompleto en su relación con los restantes aspectos ya conocidos del pensamiento de Mounier. Puede, por ello, parecer muy simple esta particularidad de la decisión, por lo que Mounier (TCA, 1946: 434) no se queda ahí y valorando el germen de la trascendencia que hay en todo acto humano afirma que la decisión, aunque comporta un equilibrio, «es infinitamente más que un equilibrio: es un comienzo en el ser y la afirmación de un yo».

El proceso de autoconciencia y autoafirmación del yo tiene lugar en el marco de una decisión que supone un comienzo en el proceso de personalización y en el marco de una acción que supone libertad: es la persona la que elige ser y, haciendo, ser cada día más.

Es tan importante la decisión en el complejo de la personalidad entera, que Mounier no la considera como una acción que acontece en el interior de la persona y, por tanto, algo que no se refiere a la persona completamente, aunque sí a una de sus realidades más fundamentales. Para Mounier (TCA, 1946), la decisión es la persona en acto, concentrada

Universidad de Huelva 2009

por entero sobre una afirmación creadora de bien o de mal, de verdad o de error. La decisión «es la persona respondiendo "presente" a una llamada del mundo e implicándose en la vida y en la muerte con la respuesta que le da. Por lo menos, tal es la única decisión que merezca ese nombre» (Mounier, TCA, 1946: 434).

Sin embargo, este comienzo en el ser, esta afirmación del yo, esta situación en la que la persona se desvela como persona en acto, en un marco de libertad que se desarrolla por la elección, el obstáculo, el sacrificio, no agota el sentido más cabal de toda acción personalista. Este movimiento de personalización necesita de la perseverancia no como función de mantenimiento, sino como función de síntesis, no como fuerza conservadora, sino como fuerza creadora, para que así pueda comprenderse su forma más elemental que es la fidelidad (Moreno Villa, 1995).

La fidelidad es el coronamiento de la acción, es el desenvolvimiento progresivo de un compromiso, es ese valor que vemos primeramente encarnado en un servicio permanente a la verdad. A la misma fidelidad le da contenido bellamente Mounier (TCA, 1949: 449) cuando afirma que «es la extensión que adquiere, en una duración cada vez más inclusiva y henchida de eternidad, un soplo creador siempre actual y siempre tendido hacia una promesa

Universidad de Huelva 2009

próxima, y tan vacío como es posible del pretérito muerto; es la plenitud del contento, al mismo tiempo que el fervor de la esperanza, siempre ella misma, siempre diferente; es, al mismo tiempo que el más completo homenaje ofrendado a la realidad, la preferencia otorgada a la existencia perdurable sobre la persecución de las quimeras».

En suma, y por la genuina importancia que confiere Mounier al acto responsable, no podemos disociar del mismo la decisión, como afirmación de un yo, y la fidelidad como coronamiento de la acción (Lemieux, 1972), como forma más elevada de perseverancia relativa a una persona que, en el marco de la libertad que supone la acción, se presenta como presencia implicándose toda entera en la respuesta responsable y fiel que tiene que dar.

En caso contrario, sería como repudiar por una pureza estéril, más declarativa que probada, nuestra responsabilidad en el conjunto de los valores temporales de los que somos solidarios, y del conjunto de los valores espirituales de los que somos tributarios (Mounier, CPP, 1939).

Universidad de Huelva 2009

VIII

EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EN E. MOUNIER

No cabe duda de que Mounier supo ver lo esencial del problema de la acción, es decir, el hecho de que la autoridad de la decisión se coloca como el momento cumbre de la acción humana. La decisión comporta un carácter de "comienzo absoluto", lo que es recalcado por Mounier enérgicamente de una manera especial en su *Tratado del carácter* (1946), debido a que en la decisión se expresa el acto creador de la voluntad y una promoción de la existencia, lo cual nos hace situarnos en actos que suponen un comienzo en el ser y la afirmación de un yo.

El sentido de la decisión, como vemos, es más profundo que un simple dispositivo psicológico que contribuye a la estabilidad de los mecanismos de conciencia,

Universidad de Huelva 2009

es decir, el acto de la decisión es un valor fundamental en la "creación" de la persona.

Para autores como H. Schmaus (1963), lo personal está en el acto de estar-en-sí-mismo, por cuanto que el hombre sólo hace justicia a su carácter de persona cuando actúa aquello para lo que tiene en sí disposiciones. Con ello logra que aumente incesantemente la intensidad de la personalidad; por tanto, el hombre sólo hará justicia a su estar-en-sí-mismo tomando postura frente a sí, entrando en su propia intimidad, alcanzando un puesto en su propia mismidad, afirmándose en sí mismo —recuérdese el movimiento de interiorización definido por Mounier.

En esto, cierto que la existencia de la persona no se funda en su obrar ni en su autoposición, pero no existe sin su acción y autoposición. La persona con toda su unidad y profundidad penetra en la acción y se expresa en ella. En el marco de esta acción, decisión y afirmación puede encajarse la línea argumental que expresa justificación respecto de la responsabilidad como categoría pedagógica.

Hasta aquí, parece culminar todo lo relativo al acto y la decisión en el pensamiento de Mounier. Como ya hemos apuntado, esta visión todavía nos recordaría una lectura pobre del problema del acto personalista, y esta es la razón

Universidad de Huelva 2009

por la que el autor continúa proponiendo elementos que no hacen más que contribuir al escudriñamiento del valor total de la persona, acaso un valor nunca alcanzable del todo por su propio dinamismo y capacidad de creación.

Cuando Mounier toma en consideración a la fidelidad —coronamiento de la acción—, parece de nuevo que puede ser cerrado ese recipiente de elementos en torno a los actos de la persona. Sin embargo, comprobamos que hay otro elemento, cercano a la fidelidad, distinto de ella, que es incorporado por el autor de una manera profusa en sus obras y que, en ocasiones, constituye un verdadero llamamiento final a lo que la persona tiene que llegar a ser en y por sus actos. Nos estamos refiriendo a la responsabilidad personal.

Agotado lo que la fidelidad nos aporta, ya dimos espacio a cómo era considerado por Mounier (PER, 1949: 22) el "ser fiel" como acto original en donde la persona se funda. Los términos que alimentaban este "acto de fidelidad" estaban establecidos en torno a la perseverancia, continuidad, firmeza, constancia, etc., todos ellos considerados no sólo como un despliegue, una repetición uniforme, como los de la materia o de la generalidad lógica, sino como un continuo resurgir. En esto se basa Mounier (PER, 1949: 22) para afirmar que «la fidelidad personal es una fidelidad creadora», precisamente porque por experiencia interior entiende

Universidad de Huelva 2009

Mounier que puede hablarse de la aventura de la persona, una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte.

Podría pensarse que, a la luz de estas palabras, lo importante es que a través de la decisión la persona elige entre una infinidad de valores, determina sus motivos y se determina a sí misma, y que por la fidelidad, la consagración a la persona, al amor, a la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. Es decir, constatar que es más importante de cara a la posición realizable y resultable final, el componente de la continuidad que la propia persona y sus valores. Dicho de otra forma, pensar que cómo lo hacemos es más importante que lo que hacemos, o que los medios y formas de acción alcanzan mayor trascendencia que el contenido de la propia acción.

Por la oposición que estamos suscitando, parecería ahora que una de las partes enfrentadas merecería su desacreditación oportuna frente a la otra; sin embargo, a la luz del pensamiento de Mounier esto no debe ser así: para el autor son muy importantes tanto el espíritu como la técnica de los medios espirituales; Mounier lo recuerda con cierta frecuencia y así propone, por ejemplo (RPC, 1935), "líneas de método y de acción".

Aquello que se pone de manifiesto, por tanto, es que

Universidad de Huelva 2009

de la misma manera que la disposición interior no es nada sin los actos que la comprometen (Mounier, PCPH, 1934: 558), igualmente la actividad no se organiza solamente en extensión, en el espacio, en relación a unos condicionantes que la impelen a una particular estructuración, sino que su principal dimensión es una duración orientada, un impulso proyectado al futuro. «La apertura y la riqueza de este porvenir, por consiguiente su fuerza atractiva, son las que le dan ante todo amplitud y poder de asimilación [...] —por lo que concluye Mounier (TCA, 1946: 460) que— la calidad de los valores perseguidos contribuye, más que cualquier otro factor, a conferir mayor o menor sustancia a la acción».

¿Cómo conjugar, por ello, la elevada importancia de los valores elegidos a la alta importancia conferida a la duración perseverante, orientada —la orientación depende del valor y la situación que la condiciona— y fiel?

Lo primero que hay que decir es que, en el pensamiento de Mounier, entre la decisión y la persona, el autor tiene en cuenta a la persona como piedra angular, de manera que se resiente de fuerte obviedad el hecho de que hay decisión porque existe la persona. Es decir, no se estaría considerando a la decisión, como valor de la acción personal, si no existiera la persona en la que se sustenta dicho valor. Visto el mismo tema desde otro ángulo, habría que decir que

Universidad de Huelva 2009

la decisión es un elemento de la acción personal y que, por tanto, ningún otro ser viviente no personal goza de tal capacidad.

En segundo lugar, llegamos a un tema clave que no puede ser soslayado en el pensamiento de Mounier: la *responsabilidad*. Con ésta se asegura definitivamente la posibilidad de la "mirada hacia el frente", en el supuesto de que aunque en el esquema de la auténtica libertad (aquella que permite y posibilita elegir entre el valor —y ayuda a personalizarlo— y el no-valor) el hombre admite la contingencia de "volverse atrás", "mirar hacia atrás" (revestida esta parte de la metáfora de un carácter negativo), con la responsabilidad, no solamente incorpora un elemento de perdurabilidad en su pensamiento y en sus acciones sino que, también es la única manera de conferir "autenticidad a las adhesiones" (Mounier, PER, 1949) y, por lo mismo, autenticidad a la propia persona: «No es el ser de la persona, sino la manera como la persona es todo lo que es, y lo es más plenamente que por necesidad» (Mounier, PER, 1949: 45).

Vamos, pues, a profundizar en el concepto de responsabilidad de Emmanuel Mounier, a la luz de su pensamiento y, por qué no, a la lumbre de todo aquello que proyectado desde su propia vida queda expresado en su obra, sabiendo que el origen de la importancia del mismo está en

Universidad de Huelva 2009

el universo personal y todo lo que representa y que, por otro lado, se manifiesta como un ingente determinante de las categorías de la persona y, por tanto, de las acciones que se derivan de la misma y para la misma, una de las cuales más importantes es la educación.

De la responsabilidad, además, obtendremos el seguro de lo que significa como finalidad, es decir, como correspondiente meta en donde se encuentra la persona que se hace en su camino de personalización, y también, lo que significa como medio, y he ahí una de las razones que admite la responsabilidad como categoría pedagógica, en el sentido de noción y condición que puede extraerse de la misma en su consideración programática relativa a un proceso educativo: la persona sólo es responsable responsabilizándose, es decir, *siendo* responsable mediante actos de un valor auténticamente personal.

1. La noción de responsabilidad en Mounier

Abordar el tema de la responsabilidad en Mounier supone afrontar una doble circunstancia, de la que solamente cuando es bien dilucidada en sus partes, nos lleva a comprender desde su inicio el tema.

Por un lado, traer de nuevo a colación el hecho de que

Universidad de Huelva 2009

Mounier no es propiamente un filósofo, en el sentido más o menos clásico del pensador que escudriña aquello que es susceptible de ser reflexionado, acumulando sus aportaciones en un pensamiento que no va más allá de su elucubración teórica. Sabemos cómo Mounier renunció a la vida académica y profesoral de la universidad, porque dicho camino le "habría apartado" de sus verdaderos propósitos de acción personalista y porque, además, esta vida universitaria de forma general presentaba cierta connivencia con aquellos errores y formas de despersonalización que él mismo denunciaba.

Esto, sin embargo, convive con una forma de ser particular que no debe ser confundida con la inactividad. Ya sabemos la consideración que tiene de ese mundo "intelectualizado", cuando lo describe como «espíritus limitados, las personas sentadas en una cátedra, en la tribuna, en sus butacas, las personas satisfechas, los inteligentes, los u-ni-ver-si-ta-rios...» (Mounier, GEN, 1954: 486); al tiempo que, desde la privación de libertad que le produce un internado administrativo, redacta una carta al señor Gounot (carta de 7 de mayo de 1942; en GEN, 1954: 842), en donde expone en un primer punto el carácter de su actividad: «Que mi actividad no ha tenido nunca una naturaleza política, sino espiritual y cultural». Esa es precisamente la naturaleza de su actividad y desde ahí ha de

Universidad de Huelva 2009

ser enfocado siempre el análisis de todos sus actos.

Finalmente, podíamos alegar también en unión a estos comentarios, cómo Mounier, todavía en su internado administrativo, cuenta a su madre (carta de 8 de septiembre de 1942; en GEN, 1954: 864) que esa misma prisión no es tan terrible, que por cualquier parte hay cosas mucho peores que "esta" pequeña separación, «sin la cual estaríamos muy metidos en el mundo», y que la «inteligencia que sólo se traduce en palabras o papeles necesariamente tiene que reprocharse algunas pequeñas cobardías».

He aquí el sentido de su pensamiento, la naturaleza de su acción, la respuesta al acontecimiento, la base argumental que nos ayudará a entender lo que para Mounier significa la responsabilidad.

Por otro lado, este sentido de la actividad y de lo que inicialmente nos hace ver respecto de la responsabilidad, muestra hasta qué punto hablar de noción o idea de la responsabilidad puede llegar a convertirse en una actitud más o menos filosófica —en el sentido anterior—, que promueva más la confusión y el extravío, que lo que auténticamente significa esta manera de ser personal.

Hay que establecer, pues, un suficiente grado de

Universidad de Huelva 2009

atención sobre lo que puede decirse acerca de la responsabilidad, debido a que para Mounier, lo realmente importante no es todo lo que pueda decirse sobre la responsabilidad, sino todo lo que puede hacerse siendo responsable o desde la responsabilidad.

No tiene, por tanto, por qué guiar a la equivocación cuando se considera la noción de responsabilidad, si bien parece justo añadir que en el marco y a la luz de la importancia conferida por Mounier a la misma, es necesario añadir que el abordaje de los profundos significados no impele solamente una actitud teórica o pasiva de ésta, sino que hay que recurrir a lo que representa para el universo personal de quien por el movimiento de personalización quiere ser y quiere ser cada día más.

Vamos, pues, a recorrer algunos de los puntos que para Mounier tienen mayor sentido a la hora de contemplar la responsabilidad del hombre como forma de ser y contenido en el ser, teniendo en cuenta que en el personalismo de Mounier, la persona es un ser de presencia y de respuesta, en cuya afirmación se personaliza el yo.

Ahí aparecerá la responsabilidad como prerrogativa del hombre que se compromete con los valores personales y con una elección consciente que está en las antípodas de todo

Universidad de Huelva 2009

aquello que le despersonaliza. Tiene sentido considerar, por ende, todas aquellas formas que, por un desarrollo más o menos inconsciente o por una "afirmación" conscientemente engañosa, prescriben en el mundo personal una serie de realidades que no pueden ser confundidas con actos de responsabilidad bien definida. Tendremos en cuenta, así, a esas otras formas de "ser" en que se confunden los actos responsables.

1.1. La persona como ser de respuesta: entre la presencia y la afirmación del yo

No es ninguna casualidad que las afirmaciones más nítidas sobre esta cuestión tan importante de la responsabilidad, las realice en sus obras *Tratado del carácter* (1946), *Introducción a los existencialismos* (1947) y *Qué es el personalismo* (1947).

Como él mismo indica, como comentario a la pregunta de si existen bajo el tipo estructuras propias del ser personal, considerando que éste es el problema central que se le plantea a la caracterología (Mounier, TCA, 1946: 47), se nos presenta todo su *Tratado del carácter* (1946) como una iniciación al mundo de la persona y como una especie de "manual" para uso de cuantos por oficio o vocación se ven obligados a conocer al hombre. En esta obra, Mounier repasa

Universidad de Huelva 2009

un conjunto muy amplio de clasificaciones caracteriológicas, en donde se manifiesta la elaboración del yo y los problemas presentes en esta lenta y difícil elaboración (Domingo Moratalla, 1994: 123).

En este contexto, son muy clarificadoras las aportaciones sobre la persona, que tienen un interés especial y que han sido poco estudiadas, sobre todo en relación al resto de las obras de Mounier.

En la misma línea argumental, aunque en un sentido algo diferente, si bien sin perder de vista al motor que mueve el conjunto de las aportaciones del autor, aparecen su *Introducción a los existencialismos* (1947) y *Qué es el personalismo* (1936), en el sentido de que aquí la principal preocupación de Mounier es situar en su lugar debido el personalismo en relación, por un lado, con las tentaciones individualistas o idealistas, y, por otra, con el comunismo, y de que, la *Introducción* (1947) cumple con dos objetivos, el primero relacionado con un intento de diálogo entre la concepción cristiana del hombre que ha dado lugar a una determinada tradición existencialista (Pascal, Kierkegaard, Marcel) y la antropología y la visión del mundo y la historia que avanza el existencialismo ateo: siendo el segundo objetivo que parece proponerse la *Introducción* (1947), la afirmación del pensamiento personalista.

Universidad de Huelva 2009

En este amplio marco, con los límites difusos aunque con la idea bien nítida de aquello que se propone el autor, la consideración de la existencia personal como presencia y formación de un yo que no constituye dinamismo creador más que cuando es ser de respuesta superable y comprometida, es una pieza irreductible del cuerpo que forma el total de su pensamiento personalista. Es decir, la persona es un ser de presencia, pero es una presencia actuante, en el sentido de que su manifestación, su estar presente, sí es personal, es presencia de respuesta y respuesta responsable.

No hay otra forma de entender la presencia personal en el pensamiento de Mounier, más que en la traducción de un yo que se afirma que no opera más que a través de una ascesis dirigida: esta afirmación del yo es «respuesta-responsabilidad» (Mounier, TCA, 1946: 549).

El propio Mounier desencadena esta afirmación en torno a una reflexión en el *Tratado* (1946) sobre la "conciencia del yo", si bien, hay que dar un salto y no permanecer solamente en el sentido más interiorista que tiene esta conciencia del yo, porque aunque entendamos correctamente el significado propuesto y después de leer en palabras de Mounier (TCA, 1946: 549) que «es preciso añadir

Universidad de Huelva 2009

que la manera según la cual tiene lugar la adquisición de la conciencia del yo depende estrechamente de las condiciones sociales e históricas», esta afirmación o conciencia del yo personal, si es auténticamente personal, supone despertar definitivamente como persona para iniciar o continuar el camino de personalización que me conduce, más allá de la interiorización, a la exteriorización de una respuesta responsable, que no deja de tener por ello, también, consecuencias sobre la transformación de lo más íntimo e interior humano.

Es decir, de la misma forma que se elevaba a la arena de la discusión el hecho de que no hay pensamiento sin acción, en el sentido de que hay todo un verbalismo del pensamiento, como también hay todo un verbalismo de la acción, lo que habitualmente no conduce más que al desencanto o a la dimisión o deserción respecto de las exigencias con uno mismo o con la sociedad que rodea, también es posible considerar en el personalismo de Mounier una afirmación del yo que no se queda en una conciencia del yo como aprehensión de una realidad interior (Moreno Villa, 1995), sino que supone toda una vía de conciencia en donde lo interior y exterior imprimen el sello de su exigencia sobre la persona para convertirla en ser de respuesta.

Universidad de Huelva 2009

Por su parte, autores como Medina Rubio (1989), entienden que la necesidad de concebir la educación desde la peculiar situación de la vida humana que no es sólo dimensión social, ni tampoco estrictamente individual, sino *vida personal circunstanciada* en una realidad social (es decir, vida radicalmente personal, pero que tiene como ingrediente de sí misma en el que realizarse una situación social), emplaza a la educación a la situación original de la integración de ambas dimensiones, de modo que ese proyecto de ser sea un proyecto o programa de *actuación en el mundo*.

Antes, incluso, pero grabando el argumento de fondo, está la posición de García Hoz (1978) que considera la convergencia de exigencias individuales y sociales (la conciencia del yo y las condiciones sociales e históricas, en palabras de Mounier) en la educación, siendo precisamente el fundamento de una auténtica educación de la persona, a la base del desarrollo personal.

Es muy aclaratoria la cita de Mounier que contempla el abanico de posiciones aludidas (Mounier, TCA, 1946: 548):

«El dato más inmediato de la conciencia psicológica no consiste en un estado, ya sutil, ya único, sino que reside en una afirmación percibida como tal, por sí misma,

Universidad de Huelva 2009

inicialmente en su ejercicio, y luego en su propia reflexión sobre su actividad. En este punto de partida, forzoso es recurrir a una experiencia insustituible; la autoridad de quienes la viven no puede hacer otra cosa que clarificar a aquellos que se niegan a reconocerla en una categoría especial, la de los "ciegos a la persona" como dice Scheler. Su ceguera no puede ceder ante una demostración, sino sólo ante una conversión.

»Dichos ciegos presentan la particularidad de creer que son los únicos que ven. Precisamente se contentan con ver allí donde, para conocer, es preciso ante todo vivir. Pues, en materia de existencia personal, conocer según el poderoso retruécano de Claudel, es co-nacer, nacer con, y muy a menudo renacer con, como fruto de un violento esfuerzo por romper las cadenas de la muerte, revestidas de las apariencias de la vida».

Un matiz muy interesante de esta cuestión proviene de lo discutido por Mounier como "delirio de pureza absoluta" o, también, "manía de la perfección" (Mounier, QEP, 1947). La relación entre ambos temas —persona como ser de respuesta responsable y delirio de pureza absoluta—, puede no verse *a priori*, y tal vez tampoco en una lectura inicial del tema. El caso es que esta actitud de obsesión de la pureza convierte muchos discursos en teóricos cuando

Universidad de Huelva 2009

debieran tener una manifestación práctica, y en la mayoría de los casos, cuando la obsesión es muy aguda, lleva a la personalidad humana hacia una verdadera perdición. Para Mounier (QEP, 1947: 203), este tema es diáfano, porque esta actitud se «encuentra entre sujetos cuyo comportamiento dominante es una evasión de la realidad».

Por eso, el delirio de pureza absoluta, la manía de la perfección, el idealismo desenfrenado, lo que podíamos resumir bajo el nombre de actitud o expectativa abstracta —Mounier (QEP, 1947) concretando lo entiende como de "pureza abstracta"—, están en el polo opuesto respecto de lo que significa el hombre de respuesta y responsabilidad asumida.

En esto, afirma Mounier (QEP, 1947: 203) que «la pureza abstracta va siempre hacia lo general, hacia el principio construido, hacia la situación soñada, hacia esos bienes sin cuerpo que no son nada ni de nadie. La diligencia personal, por el contrario, es afirmación e inserción concreta, responsabilidad asumida en un mundo de situaciones».

Dentro de una posible tradición antropológica personalista (Candela, 1985a), en la que encajar a Mounier, sin restar las indudables aportaciones originales del mismo al *corpus* de pensamiento sobre la persona, y pesando la

Universidad de Huelva 2009

posible influencia aunque sea ahora de fondo de todo el carácter indagativo de su aportación psicológica y fenomenológica, podemos sintetizar con Román Pérez (1989) las dimensiones básicas de la personalidad en su vertiente filosófica; con ellos nos ponemos a la altura de aquellos conocimientos que la filosofía aporta para el esclarecimiento de la proyección de la persona desde una doble situación individual y social.

Las dimensiones básicas de la personalidad en su vertiente filosófica son (Román Pérez, 1989: 101-102):

a) Implica un proceso perfectivo: supone un perfeccionamiento intencional. La personeidad (concepto utilizado por Zubiri (1986), que equivale al carácter estructural de la persona) se perfecciona en la medida que adquiere la personalidad. Pero esta perfección no es algo extraño o añadido, sino una perfección intrínseca de la persona.

b) La educación como ayuda (para Mounier (PER, 1990) el fin de la misma no era hacer, sino despertar personas): el fin de la educación es la formación de la personalidad. Es una ayuda. Transmite el sentido humano de las realidades. La educación pretende que nada falte al hombre como hombre y de este modo responda a las exigencias naturales de su modo

Universidad de Huelva 2009

de ser. Es, además, un perfeccionamiento intencional de la personeidad y la personalidad.

c) Es una cualidad intrínseca de la persona: es un modo de ser de la personalidad; una figura *animi*, una forma *mentis*. Mounier (MSP, 1936) cree en la personalidad como una construcción coherente de la persona. No es un mero mosaico de rasgos, sino una unidad intrínseca y formal. Es la unidad de mi actividad en el mundo.

d) Se caracteriza por la ontodinámica del yo: la personalidad es pretensión, preferencia, proyecto... Implica construir la figura de un determinado modo de ser, desde un modo de estar en la realidad... Es la manifestación del ser, como siendo. Por ello construimos una manera o modo de ser del yo.

Es, por tanto, un tema que ancla debidamente en la existencia personal y en aquellos movimientos por los que la persona es y se manifiesta: el movimiento de interioridad y el de exterioridad. Cada uno, ambos ya contemplados, implica al otro, porque vivir intensamente es *estar expuesto* y *"ser" expuesto*, en el doble sentido en que la palabra designa la disponibilidad, a las influencias exteriores y el afrontamiento característico de la persona, el coraje de exponerse. «Vivir personalmente —concluirá Mounier (IEX,

Universidad de Huelva 2009

1947: 129)— es asumir una situación y responsabilidades siempre nuevas y rebasar continuamente la situación ya adquirida».

La persona consciente y en movimiento, por ello, constituye un acto de creación y de respuesta, siendo esto un núcleo fundamental del existente, en el sentido de que, por ejemplo, por entregarnos a las ficciones de la tranquilidad, el hombre deja de ser existente, es decir, un ser ferviente, libre y responsable, que afronta su destino con lucidez y valentía (Mounier, IEX, 1947).

Entender, por tanto, a la persona como ser de respuesta es sintonizar con la forma de ser personal del existente y es aquí donde Mounier revela el carácter fundamental de la existencia personal (Garino, 1988). El análisis le viene del conocimiento de su época y de las visiones de la realidad que incorporan las tendencias individualistas e idealistas y el pensamiento comunista. En este marco, deja ver la trascendencia de la actitud de la persona como ser de respuesta.

Mounier (QEP, 1947: 209) entiende que «no podemos existir sin asumir y no existimos sin esperar y querer», y en este esquema concluye que el síntoma, en parte paradójico, en parte consecuente, nos llega con que después de una época

Universidad de Huelva 2009

de actitudes dimisionarias, la voluntad y el compromiso han conocido en nuestra época una desconsideración y un retroceso paralelos. El vínculo entre lo volitivo y el compromiso, para Mounier, es evidente (Criado, 1970).

En la esfera de la llamada psicología humanística, que reúne a psicólogos e investigadores de la conducta en general del prestigio de V. Frankl, G. Allport, A. Maslow, C. Rogers, E. Fromm, etc., cobran sentido muchos de estos argumentos. En el caso de los procesos de voluntad y compromiso, ambos son utilizados por Frankl (1986), que desde la neuropsiquiatría y desde la logoterapia trata de dar sentido a la vida y a la persona desde una antropología personalista-existencial: propone dar sentido a la vida concreta, ante los valores, como una forma de autorrealización singular (Peretti, 1984).

Esto prueba que la vida y la existencia personal, por el proceso de auto-creación y por los mecanismos de voluntad y compromiso, no renuncian en la personalidad y en la existencialidad en favor de la facticidad (la abdicación del Yo en favor del Ello, en términos freudianos), sino que la existencia, antes de ser commutada por un "tener-que-ser-así-de-una-vez-y-no-de-otro-modo" es un "poder-llegar-a-ser-continuamente-de-otra-manera".

Universidad de Huelva 2009

Por ello, para Frankl (1986) los tres elementos constitutivos de la existencia humana son la espiritualidad, la libertad y la responsabilidad, con idea de recordar que el hombre como persona es una totalidad corpóreo-anímica-espiritual que constituye una unidad dinámica interrelacionada, en donde sus elementos constitutivos realmente son fenómenos primarios, irreductibles del ser del hombre, pues no son epifenómenos, sino fenómenos que no se pueden reducir a otro anterior o más simple.

Sólo así cobra sentido el argumento de Frankl (1983; 1986) de que por la libertad (entendida como de libertad de algo y libertad para algo), la persona es capaz de construir su personalidad, pero digamos que sólo es capaz. En cuanto que configura su destino, configura la persona que es, el carácter que tiene y se configura la personalidad que se va haciendo. Por ello, puede decirse que la persona no sólo actúa según lo que es, sino que también se va haciendo según como actúa.

En ello, es la responsabilidad quien da verdadero sentido a la vida del hombre, ya que la verdadera libertad es la libertad de adhesión. El ser responsable incluye un de qué y un para qué, desde los cuales el hombre está orientado por el sentido y es aspirante al valor.

En la situación vital que se desarrolla, en donde la

Universidad de Huelva 2009

existencia supone compromiso y voluntad, se expresa según Mounier (QEP, 1947) una doble condición:

Por un lado aquella que proviene del hecho consumado de la desconsideración y retroceso paralelo que se ha producido en torno a la voluntad y el compromiso, claves a juicio de Mounier para entender la actitud vital de un hombre cuya existencia ya no supone respuesta-responsabilidad.

Por otro lado, el hecho también consumado de que no habiendo situaciones absolutamente nítidas, la situación anterior ha llevado a algunos hombres al compromiso de superar tales retrocesos en la capacidad volitiva y en el mismo compromiso. Es decir, la existencia ha llegado a suponer para algunos que han chocado frontalmente con estas evasiones, una vuelta en su actitud que les permite ahora asumir, esperar y querer, esto es, iniciar y consolidar el camino de la persona abierta al mundo que le "pregunta", correspondiendo ésta con una respuesta responsable en donde se encuentra verdaderamente como persona.

Por esto, Mounier, que acepta la vida como un compuesto de alegría y tragedia, en donde no hay que obviar ninguno de los dos componentes, afirmará que «esta doble condición, donde la alegría existencial está mezclada con la

Universidad de Huelva 2009

tensión trágica hace de nosotros seres de respuesta, responsables» (Mounier, QEP, 1947: 209).

Esta responsabilidad, sin duda, asoma de la toma de conciencia de la propia existencia, de la que el hombre es enteramente responsable, siendo esto precisamente lo que le pide al existencialismo (Mounier, IEX, 1947). Mounier, en su afán por dotar de un horizonte y contenido todo lo grave que se pueda a la tarea del hombre admitirá, incluso, que siendo éste consciente de que es totalmente responsable de su existencia, se tomará de esta manera a su cargo, haciéndose dueño y poseedor del mundo entero (Mounier, IEX, 1947: 135).

La "posesión" de uno mismo y la del mundo, donde no sobra ningún componente que conforme estas realidades, son, así, materia de responsabilidad, por cuanto que ambos están llenos de requerimientos hacia la persona, situación que no deja más salida que encontrarse con tales requerimientos o abstenerse irresolutamente. La opción personal de encuentro con aquellos requerimientos de uno mismo y del mundo es la de la respuesta-responsabilidad. Precisamente hay respuesta responsable porque hay "pregunta" y requerimiento que se dirige a uno mismo.

En el caso de otra persona con la que "me encuentro",

Universidad de Huelva 2009

Mounier sabe que no puede vincular toda la acción de la persona a un ideal abstracto extraído de una meditación puramente individual, desligándose ésta de ese sentido que siempre quiere imprimir Mounier (TCA, 1946) de que los hombres *son* los unos *para* los otros.

Es interesante, por tanto, advertir que lo que solicita una persona a otra persona es precisamente una respuesta, lo que puede parecer obvio, si no observamos con detenimiento que esa respuesta multiplica y trasciende su contenido en Mounier cuando la equivale a responsabilidad: siendo los hombres los unos para los otros, se asume el compromiso de aquello que convoca cada uno sobre el otro, cuando ambos responden responsablemente, más aún, son responsables cada uno con el otro. Y si la responsabilidad da verdadero sentido a mi vida, soy capaz de conferir sentido a la vida del otro.

Por esto, en ese escudriñamiento de la realidad personal afirmará Mounier (TCA, 1946: 503) que «cada hombre que enfoca sobre mí la pregunta implícita de su mirada me convoca a la responsabilidad moral, sea porque me invite a una conversión espiritual por el maquetismo de su presencia, sea que por su degradación se aparezca como un reproche viviente contra la insuficiencia de mi propia irradiación». La responsabilidad llega a ser incisiva e

Universidad de Huelva 2009

inesquivable, digna de personas que orientan su vida al crecimiento y desarrollo del universo personal.

Esta consideración de la persona como ser de respuesta, responsable, entiende Mounier (QEP, 1947 que tiene que ser revalorizada, pues hay aquí un tipo único de existencia, imposible de intercambiar con ningún otro, susceptibles de las miradas de los hombres que buscan el bien de la persona y de las personas.

1.2. La responsabilidad como prerrogativa del hombre que se compromete con los valores personales

En el contexto de lo que denomina "espiritualización del hombre", ensaya Mounier una definición de la democracia, justo cuando equivale esa espiritualización a lo que él mismo llama "personalización progresiva de la humanidad" (Mounier, MSP, 1936).

En la propia definición de democracia, como valor de lo colectivo, aparece lo que sin lugar a dudas constituye el eje fundamental de la misma, y es por ello interesante advertir cómo en el contenido de tal definición Mounier alcanza a colocar las prerrogativas de la persona en la cima fundamental de tal proposición. De la democracia afirma que no es el reino del número desorganizado y de la negación de

Universidad de Huelva 2009

la autoridad, sino la exigencia de una personalización indefinida de la humanidad.

Hacer hincapié en este concepto o consideración de la democracia resulta de un interés siempre actual, debido a que "todavía hoy" se discute lo que la propia democracia es y cuáles deben ser sus valores fundamentales, aclarados los cuales —se afirma por un lado— pueda promoverse y, más bien, regularse la misma con una serie de principios y normas "positivas" que conduzcan al derecho y a la convivencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial se hizo dominante un concepto de ciudadanía —íntimamente emparentado con el peso que se le adjudica a la democracia— que promovió un conocido texto de T. H. Marshall (1965), en donde ser ciudadano es algo que se otorga, ya que implica el explícito reconocimiento de un cuerpo de derechos civiles, políticos y sociales. Según esta perspectiva, hay una *ciudadanía legal* —vinculada con la totalidad de derechos relacionados con el estatus personal, una *ciudadanía política* —que incluye derechos políticos, como el derecho al voto y el derecho a ocupar un cargo público—, y una *ciudadanía social*, que incluye los derechos de los ciudadanos a determinadas prestaciones sociales (salud, educación, empleo, seguridad social, etc.). La visión de Marshall se

Universidad de Huelva 2009

puede enjuiciar críticamente —por insuficiente— de varias maneras:

a) En primer lugar, su enfoque acentúa mucho más la aceptación pasiva de los derechos de la ciudadanía que el ejercicio activo de las responsabilidades y las virtudes ciudadanas.

b) En segundo término, ese enfoque no incorpora suficientemente el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades modernas.

c) En tercer lugar, su visión de la ciudadanía social es excesivamente instrumental: la justificación para proporcionar diversas atenciones sociales —como por ejemplo la educación escolar— no radica en que a los hombres hay que educarlos para que puedan participar activamente en la sociedad, sino porque educar a las personas es algo bueno en sí mismo, intrínsecamente.

Para Mounier, en su esencia supone la "democracia personalista" una etapa de personalización progresiva de la humanidad, bajo la "autoridad" de las prerrogativas de la persona. De esta manera, afirma Mounier (MSP, 1936: 690) que «*la exigencia democrática así concebida quiere que cada trabajador sea colocado en condiciones de ejercer al máximo*

Universidad de Huelva 2009

las prerrogativas de la persona: responsabilidad, iniciativa, dominio, creación y libertad, en el papel que le está asignado por sus capacidades y por una organización colectiva».

Lo primero que observamos en esta lista de importancia de prerrogativas —responsabilidad, iniciativa, dominio, creación y libertad— es que el elenco comienza con aquella que debe representar como cúmulo de responsabilidades un papel preponderante en todo lo que se organice y tenga como fin el bien de las personas. La responsabilidad es una prerrogativa más de la persona, pero es colocada ahora delante de otras capacidades personales conducentes a la personalización. Incluso aparece delante de la libertad, como dando a entender que una libertad no sellada con el peso de la responsabilidad puede llegar a pervertir a la persona como el peor de los valores negativos.

Emmanuel Lévinas (1987) reconoce un planteamiento similar cuando entiende que el rostro del otro significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato, de manera que puede afirmarse que generalmente los personalismos dan valor a la libertad, pero colocan a la responsabilidad como garante de la misma, esto es, hasta por delante de la misma.

Universidad de Huelva 2009

Ir al comienzo de valores tan propios y reconocidamente importantes de la persona, no supone solamente para la responsabilidad admitir el peso de la jerarquía, sino más bien dar a entender desde el principio a dónde deben conducirse todas las acciones del hombre, a dónde deben mirar todos los horizontes abiertos por sus capacidades, en desarrollo y por llegar.

En unión a lo que esta democracia debe significar establece Mounier, además, el fin de toda sociedad: «el establecimiento de los mejores medios para educar a cada uno en la elección libre, en la acción responsable y en la comunidad aceptada» (Mounier, CEDI, 1951: 119).

Las afirmaciones son, pues, en este sentido constantes: «es necesario un orden de responsabilidades» (Mounier, EDE, 1953: 392), o, también, «¿por qué no hablar del extremado rigor con que se impone el sentido de la responsabilidad?» (Mounier, MXX, 1949: 440), lo que pone una vez más de manifiesto que este tema se presente con claridad vocativa, cuyos notables ejemplos los tenemos de una manera especial en algunas de sus últimas obras.

Mounier supone de tal manera la presencia de la responsabilidad y los frutos de la misma que, además de constituir una prerrogativa de la persona, en el sentido de

Universidad de Huelva 2009

una facultad y privilegio que se entrevé en la persona cuando se alcanza a presentar su dignidad, se erige como fundamento de toda acción ante la urgencia de la tarea que le pide a todos aquellos convencidos de la revolución personalista y comunitaria. Es un camino largo y muy incómodo, pero ahí se exigen todas las buenas voluntades y toda la fuerza del compromiso y de la responsabilidad. Por el camino habrá violencias y nos recuerda con cierto tono instigador, en una carta donde dirige estas palabras de forma directa a Jean-Marie Delettrez (carta de 17 de febrero de 1945; en GEN, 1954: 907), que en dicho tortuoso recorrido «el que crea estar libre de responsabilidad, que le tire la primera piedra».

Entiende, pues, Mounier que el hombre no está libre de la responsabilidad a menos que renuncie a ella, lo que equivaldría tomar el camino opuesto al de la persona, en cuyo hábito despersonalizador se diluye la propia persona.

Es muy esclarecedor acudir a la "designación" que Mounier da de la persona en su obra *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), debido a que en su contenido aparece la concentración de términos que asegura la clave definitoria de la misma. Mounier (MSP, 1936: 603) afirma que la persona está constituida por una forma de subsistencia y de independencia en su ser y que «*mantiene esta*

Universidad de Huelva 2009

subsistencia mediante una adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión».

Dejando por el momento al margen lo que constituye para la mayoría de los pensadores sobre la responsabilidad, un elemento fundamental en la discusión sobre la propia responsabilidad —nos referimos a la libertad—, cierto es que aparecen en esta "designación" tal cantidad de conceptos susceptibles de ser interpretados a la luz del personalismo de Mounier, que podemos acometer un análisis de algunos de ellos por la interesante fecundidad que aportan a la misma. El tema de la libertad lo dejaremos para más adelante para poder dedicarle mayor espacio.

Los dos conceptos que ahora presentan un interés extremado son los de compromiso y valor. Del compromiso sabemos que Mounier (RPC, 1935) considera que es el "reconocimiento de la encarnación", de tal manera que el mismo arraiga en la profundidad de la persona, y se presenta como la exigencia más inmediata de la vida personal, que es presencia, acto y compromiso.

El compromiso es como una función vital de la persona, es decir, como una actividad vital del hombre sin la cual no podría manifestarse su existencia, en este caso, no

Universidad de Huelva 2009

una mera existencia individual, sino una existencia del todo personal, en perpetua lucha por los valores de la persona. Es así como constituye el ritmo sólido de la existencia humana, sólo ella responde a las necesidades de autenticidad, de compromiso, de plenitud (Moreno Villa, 1995).

En este contexto y en la explicación más tradicional de la "designación" de persona en Mounier, tenemos el concepto de subsistencia (*subsistentia, ousíosis*). D'Arcais y Gutiérrez Zuloaga (1990: 1481) recogen que, por la definición de Severino Boecio (480-524 d. C.) —*persona est naturae rationalis individua substantia*—, «el hombre posee una esencia, es decir una *ousía*; una subsistencia, es decir, una *ousíosis*; una *ypóstasis*, es decir, una sustancia y un *prósopon*, es decir, una persona; una *ousía* o esencia porque existe, una *ousíosis* o subsistencia porque no es inherente a algún sujeto, una *ypóstasis* o sustancia porque desarrolla una fución de sujeto para otras realidades que no son subsistencias u *ousíoses*, y un *prósopon* o persona porque es un individuo personal».

Abundando algo más en la idea de subsistencia, podemos considerar que la misma es una perfección que no ha de faltar al ente de "naturaleza racional", al que tiene un mayor rango ontológico. La persona, que es, ante todo, subsistente, es decir, "ser en sí", tiene una suficiencia o

Universidad de Huelva 2009

plenitud por la que está en sí misma completa en su propia constitución. Según afirma Ferrer Arellano (1994: 901), «la subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual». Esta reflexión es la que le sirve al autor para acabar afirmando que «*la subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respeto creatural a Dios*» (Ferrer Arellano, 1994: 917).

Las aportaciones de Mounier en este ámbito, reciben de manos de una serie de autores (Palacios, 1951; Forment Giralt, 1989; entre otros) —como ya se recogió— una serie de reprobaciones y críticas, en donde se saca a relucir el posible vacío óntico del pensamiento de Mounier— esto también ha sido discutido por Díaz (1969; 1973). Esta és una de las razones por las que se le designa como personalismo ético.

Parecen, sin embargo, no del todo fundadas estas manifestaciones por cuanto que se soportan y validan sólo en el marco conceptual, olvidando que para Mounier la persona no es un concepto (al menos únicamente), sino más bien una realidad sobre la que hay que construir todo lo demás. Para la validación de la entidad que posee la persona, lo que le confiere la máxima dignidad, no sólo hay que estudiar las obras de Mounier, sino éstas encajadas e

Universidad de Huelva 2009

iluminadas en una vida puesta al servicio de las personas.

Nos atreveríamos a considerar, por tanto, que el sentido tradicional del término pone más el índice en la plenitud con que contempla la suficiencia por la que está en sí misma completa en su propia constitución, cuando como ente está clausurado en su propio ser —es posible que aquí radique, en su relación comparativa con lo que entiende Mounier por subsistencia, nuevamente una de las dificultades de los llamados "personalistas metafísicos" por aceptar el presupuesto óntico del llamado "personalismo ético"—, y que este sentido, aun sin ser abandonado por Mounier puede llegar a pasar a un segundo plano, lo que no significa retirar la importancia al mismo, para que se pueda ser consciente con una cierta prontitud de la segunda parte que acompaña a la subsistencia en la "designación" de la persona por parte de Mounier.

Así, recordamos que Mounier (MSP, 1936: 603) expresa que la persona «*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*». En esto, muchas de las claves del significado de la responsabilidad en Mounier aparecen encerrados en estas cortas palabras, pero, sin duda, se abarca mejor el significado más completo de tal concepto acudiendo

Universidad de Huelva 2009

al contenido total de su obra. Esta maniobra es siempre necesaria en Mounier.

Podíamos afirmar desde este momento que la inestimable cooperación de significados para entender la responsabilidad nos viene de manos de los valores y del compromiso (Lombardi, 1980; Boyer, 1981), con lo que entramos y salimos una vez más del elemento más constitutivo de la persona para entender bien cómo sella con su vida dicho elemento y por qué.

En el caso de los valores, los mismos son una fuente viva e inagotable de determinaciones, exuberancia, requerimiento irradiante: en lo que revela una suerte de singularidad expansiva y un parentesco con el ser personal más primitivo que su desliz hacia la generalidad. Por el lado del compromiso, ya sabemos que el hombre sólo es hombre por el compromiso y que éste está animado por un drama interior que alcanza su puesto máximo de intensidad y de fecundidad, cuando resulta de la tensión o entre la exigencia inflexible del absoluto y la exigencia acuciante de la realización (Mounier, QEP, 1947: 218).

Es imprescindible reconocer esta perspectiva de los valores en Mounier, porque sin ella no es posible encajar en la práctica su personalismo, como bien entiende Ruiz

Universidad de Huelva 2009

Fernández (1991). Lo que resulta más evidente, por la actualidad que cobran un considerable número de obras sobre educación recientes, es que la perspectiva valorizada de la educación no ha hecho más que re-irrumpir en el panorama educativo.

Lo contradictorio parece estar en las ideas de que ésta es una perspectiva que probablemente no se ha abandonado desde el inicio de cualquier comunicación y relación educativa más o menos intencional, si no fuera porque caemos en la cuenta de que desde no hace mucho entraron en escena determinados sistema pedagógicos o educativos, que por dirigir sus argumentos hacia la "autonomía del sujeto", se quedaron en una educación programada, individualista, una pedagogía de lo previsible, una pedagogía tecnológica, en definitiva, proscribiendo todo sentido relacional y personal.

De entre las posibles dimensiones de la práctica de la enseñanza —dimensión técnica, heurística, ética y política (Estebaranz García, 1999)—, históricamente la gran preocupación de la Didáctica como ciencia de la enseñanza, y como arte, fue el cómo. Ésta es la razón por la que los aspectos particularmente metodológicos, la dimensión técnica o la práctica de la enseñanza como actividad técnica (Pérez Gómez, 1992), adquieren su importancia.

Universidad de Huelva 2009

Sin embargo, en este marco, por la evolución de la misma dimensión o el agotamiento producido por esto primero o la crisis en el papel que desempeña la ciencia en la actualidad, la perspectiva técnica empieza a dar el paso a una visión más completa y más auténticamente paidocéntrica: considerar la dimensión epistemológica de la enseñanza, que recogería los primeros elementos descritos, y la dimensión ética, es decir, una dimensión orientada por los valores: ¿qué valores se ponen en juego en cada momento del proceso? Valores que están en los mismos contenidos (Aebli, 1991), en los métodos que se utilizan (Ghiraldelli, 2000), en las actividades que estimula (Schwartz, 1986) y en los criterios por los que se evalúa (Jackson, 1992).

Para Lebert-Séreni (1994), la búsqueda de la significación de los actos de enseñar y de aprender obliga a remontarse a las finalidades pedagógicas: todo comportamiento que se quiere adquirir o hacer adquirir se inscribe en un comportamiento social general correspondiente a una cierta concepción del hombre en la sociedad. Sin embargo, la preocupación por la racionalización de la pedagogía y por ajustar mejor el acto de enseñar y el acto de aprender, llevó a muchos profesionales a la definición de objetivos, como por ejemplo las taxonomías de B. S. Bloom (1971): éstas han ayudado a establecer

Universidad de Huelva 2009

racionalmente programas de aprendizaje y a examinar simultáneamente las trayectorias de aprendizaje y las de enseñanza.

Pero, por otro lado, las teorías del aprendizaje corren el riesgo de hacer percibir al enseñante como manipulador de estímulos y refuerzos, y al alumno como sujeto que reacciona a las solicitaciones, como alguien cuyo comportamiento está enteramente bajo la dependencia de los estímulos externos. «Es olvidar —afirma Postic (2000: 13)— que los alumnos son actores en el proceso de aprender-enseñar, que actúan por sus actitudes, por sus actos, que manifiestan comportamientos operantes, es decir, de decisión, que afectan a sus aprendizajes y al de los otros con quienes ellos están en comunicación. Es también que el proceso enseñar-aprender se efectúa en un medio caracterizado sociológicamente, que sobrepasa el marco de la clase y de la escuela.

» Se separa, pues, arbitrariamente acto de aprendizaje y acto de enseñanza. Su punto de articulación se encuentra en la finalidad común a uno y otro, la socialización del ser. El mecanismo de ajuste de las dos trayectorias se establece gracias a la comunicación que, por un movimiento de vaivén, asegura la regulación del proceso».

Universidad de Huelva 2009

En este marco comprobamos cómo desde 1988 asistimos a una evolución de las publicaciones científicas en educación (Postic, 2000). Este mismo autor considera que se ha acentuado la función de mediación del formador sobre el aprendizaje del alumno y sobre las prescripciones de los comportamientos necesarios; al tiempo que se ha desarrollado un desplazamiento de las cualidades relacionales que el enseñante desarrolla sobre las cualidades morales requeridas en esa situación educativa. Es así que el universo varoral cobra un nuevo sentido, alimentando una perspectiva que confirmaría el paso de la mediación intelectual a una mediación afectiva y ética.

En este argumento se presentan autores como R. Feuerstein y otros (1980), que retoma el concepto de mediación tal como podemos descubrirlo en H. Wallon (1974) o en L. S. Vygotsky (1962), que descansa sobre la idea de que el desarrollo del niño es un desarrollo social, y el entorno juega un papel de mediación entre el niño y el universo material o cultural.

En este escenario imprescindible donde los actores fundamentales y esenciales son adultos y niños, profesores y alumnos, los elementos que posibilitan la relación educativa pertenecen al orbe total de la persona, aumentando el peso de los valores por cuanto que suponen para la persona

Universidad de Huelva 2009

determinación, exuberancia y requerimiento irradiante. El volumen, así, que se da a los valores conduce a autores como M. Postic (2000) a apostar por el hecho de que diversos índices están mostrando una evolución general en favor de la restauración de los valores en la escuela y del papel que debe asumir el enseñante en ese dominio.

En ello, este nuevo horizonte lleva a Postic (2000) a tener claro que la búsqueda de un sentido de los valores debe conducir a la aplicación del campo virtual de los mismos, de suerte que nos hagamos cargo de toda la abundancia de posibilidades —posibilidades de sentido y valor— que están a su alcance; dicho de otro modo, que lleguemos a percibir todo el espectro de los valores (Frankl, 1986):

Si tomamos esta relevancia de los valores y su contenido para la explicación biográfica de la existencia personal, donde conectan el pensamiento de Mounier y la restauración de esta perspectiva en la actualidad, surgen las interrogaciones que apunta M. Postic (2000: 46).

«¿Percibimos una ambigüedad en la representación de la naturaleza de las cualidades necesarias para enseñar: se necesitan cualidades relacionales (comportamiento enfático, por ejemplo), o de cualidades morales (madurez personal, bondad)? ¿Retornamos poco a poco a las concepciones de los

Universidad de Huelva 2009

pedagogos de la Escuela Nueva (prácticamente contemporánea de Mounier, pero censurada por éste en algunos de sus planteamientos y cometidos), como A. Ferrière, que insistía sobre la acentuación espiritual del educador, o de E. Claparède, para quien cualquier educador es un "vidente de las necesidades morales o espirituales"? Encontramos la concepción de la educación en los valores de G. Kerschensteiner: "Desarrollar los valores quiere decir llevarlos a cabo en uno mismo o en los otros o concretarlos en los bienes objetivos"».

Asumiendo, por tanto, la perspectiva de los valores y la singularidad expansiva que supone la adhesión en el universo personal, es posible la comparación entre lo que apunta V. Frankl (1986: 132) y la posibilidad de la relación comunicativa y educativa como encuentro o reencuentro entre profesor y alumno, por cuanto que se intenta ampliar lo más posible el campo visual de los valores, para dejar luego a la iniciativa de la persona por cuál quiere decidirse; qué sentido concreto quiere consumar y qué valor personal quiere realizar —y ante qué—: si ante algo o mejor ante alguien cree ella ser responsable de su existencia.

Nos atreveríamos a afirmar que éste es un extraordinario planteamiento que confiere a la educación un valor trascendental por cuanto coloca a la persona, los

Universidad de Huelva 2009

valores y la responsabilidad en un eje central. Aquí Mounier es un apoyo insoslayable y fundamental, cuya perspectiva podemos ver recogida en diversas obras muy actuales (Crespi, 1996; Nussbaum, 1997; Ortega, 1997; Finkielkraut, 1998; Bárcena y Mèlich, 2000; Postic, 2000; entre otras).

Como afirmaba Mounier, la responsabilidad viene de manos de los valores y del compromiso, lo que está animado por un drama interior y por una historia exterior. Este drama interior, que tiene lugar en las intimidades del ser humano pero que no se queda ahí sino que proyecta sobre las realizaciones su interés e intención, se ve "alimentado" por el absoluto y por la acción. Sin referencia al absoluto, el compromiso no llega a ser sino una mutilación, concretando Mounier (QEP, 1947: 219), que también una «organización progresiva de la desesperanza y del envejecimiento. En perspectiva de absoluto, los desprendimientos que este compromiso impone se convierten en sacrificios a la generosidad del ser. Sellan lo trágico de la acción, pero también cierta ligereza prometedora que la acompaña como una perpetua juventud».

Si tenemos en cuenta que la certidumbre del absoluto aparece en la plenitud de la vida personal y que se desploma con sus caídas, comprendemos —así lo entiende Mounier (PER, 1949: 48)— que al sujeto pueda entonces volverse ciego

Universidad de Huelva 2009

al valor y su decepción ontológica tomar el camino del odio. El «verdadero lugar (de los valores) es el corazón vivo de las personas» (Mounier, PER, 1949: 49), justo de donde nace la profundidad íntima que arrima y ancla el absoluto. Es decir, en el corazón vivo de la persona, que para Mounier es similar al "ser en sí" de la subsistencia en lo más íntimo de la profundidad personal, y vivo, en el sentido de que "guarda equilibrio" con el mundo de las realizaciones en que se traducen las adhesiones a los valores, transcurre el mantenimiento de esta forma de subsistencia y de independencia en el ser espiritual de la persona.

Estos valores, en los que la persona ejecuta una adhesión en y desde la libertad, no "se aplican" a la realidad como principios constituidos —he ahí el carácter dinámico y la facultad creadora con la que la persona los afronta—, sino que se revelan en las profundidades de la libertad, «madurando con el acto que los elige, aceptando a menudo la humildad de un origen bajo —un interés, aun un contrasentido— y purificándolo con el tiempo» (Mounier, PER, 1949: 49).

Ésta es la razón por la que C. Seibel (Postic, 2000) presenta —guardando la relación— los "imperativos contradictorios" que caracterizan la situación educativa, por cuanto que el análisis de las interacciones en el seno de una

Universidad de Huelva 2009

clase permite precisar los límites de una red compleja de imperativos contradictorios que van a dar a conocer los obstáculos, o por cuanto que la relación maestro-alumno, ya muy compleja, no presenta más que una parte de la red de los imperativos contradictorios a los cuales potencialmente pueden ser sometidos cada uno de los alumnos.

En el caso de la "designación" de la persona propuesta por Mounier, ésta concluye la cuestión entendiendo que estos valores son libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable (Mounier, MSP, 1936), es decir, que el margen que determina la libertad no plantea más que la condición para su realización, en donde el elemento en el que se proyecta es aportado por los valores.

Sin embargo, no puede la persona menos que asimilar y vivir estos valores de una forma real, y he aquí el objetivo del compromiso, es decir, modificar la realidad exterior, formarnos, reconciliarnos, enriquecer nuestro universo de valores.

El compromiso va, además, atado a la responsabilidad, pues esa fuerza creadora del compromiso, que nace de la tensión fecunda que suscita entre la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores correspondientes (Mounier, PER, 1949: 62), alcanza estabilidad cuando se

Universidad de Huelva 2009

asumen las consecuencias de los valores adoptados y los actos en los que dichos valores maduran.

Y esto no puede ser más que a través de un movimiento combativo, creativo, pero nacido de la lucha, un ejercicio de militancia que Mounier equipara a la responsabilidad personal (Mounier, PER, 1949: 57).

Recordemos que las manifestaciones de Mounier (IEX, 1947: 137) van en esa línea argumental cuando afirma que «yo me elijo "como producto determinado en un medio determinado", y, tomando de esta manera conciencia de mi todo, asumo la responsabilidad de ello».

Así, Mounier contempla una superactivación del sujeto por virtud de su responsabilidad, por lo que una filosofía de la persona en donde la responsabilidad aparece como eje fundamental compromete al hombre y lo anima a una viva lucha y a un servicio activo (Mounier, QEP, 1947: 228).

De esta forma es como Mounier intuía que en una fenomenología de la acción se nos aparece la educación como esencialmente acción y creación de una radical novedad (Bárcena y Mèlich, 2000).

Universidad de Huelva 2009

1.3. Responsabilidad y la manifestación de una existencia donde se confunden los actos responsables

Como ya ocurriera con la acción y en cierta manera por la extensión de la misma cuestión, también es posible considerar en el terreno de la responsabilidad, aquello que se confunde con la misma, aquello que en apariencia nos lleva a la responsabilidad pero que termina conviertiéndonos en seres de actitudes dimisionarias o aquello que representa el polo opuesto situándonos en la irresponsabilidad. La existencia puede ser conducida por el hombre a todos estos polos, los que sin duda aportan elementos en la dirección contraria a la persona.

Podríamos llegar a afirmar que, en parte, lo fundamental de este tema nos viene como consecuencia de recoger la frecuencia con que Mounier se dedica al mismo. Es decir, prácticamente una tercera parte de las referencias sobre la responsabilidad, las dedica Mounier a discernir bien lo que es responsabilidad de lo que no lo es, en donde aparecen muchos temas controvertidos que el autor quiere dilucidar extremadamente: el exceso de pureza o verbalismo que no nos lleva a ser responsables, el idealismo, materialismo o capitalismo que no sitúan al hombre en la esfera de la verdadera responsabilidad, la polarización entre el mundo del ser y el mundo del tener como polarización de actitudes

Universidad de Huelva 2009

responsables e irresponsables, el "mundo del *se*" y la deserción ante toda responsabilidad, etc.

Es, por ende, grande el interés de Mounier de poner luz sobre una cuestión que forma parte de la vida de muchas personas y que, debidamente clarificada, va a contribuir a proseguir más adecuadamente al camino del crecimiento de la persona.

En esta clarificación, Mounier aporta una idea repetida en otros contextos y proveniente de la filosofía de M. Heidegger que, como sabemos, se desarrolla desde lo que ha dado en llamarse "ontología existencial" (Hirschberger, 1978). Mounier se refiere, adoptando la idea de Heidegger, a la reducción que es preciso hacer del llamado "mundo del *Se*", mundo que equipara al de la irresponsabilidad. Nuestras acciones deben ir encaminadas, después del reconocimiento de la persona, después de la conciencia con la que adoptamos el compromiso, a la reducción de esta zona denominada "mundo del Se".

Más tarde, en la psicología humanística, autores como V. E. Frankl (1983) recogen esta idea en el marco de la lucha existencial por la búsqueda de sentido, en donde la persona si quiere llegar a ser lo que puede ser, tiene que cumplir tareas concretas y personales. Por otro lado, G. Allport (1970)

Universidad de Huelva 2009

considera que el camino hacia la maduración es siempre proactivo y lleno de tensión, con una marcha ascendente, con una orientación hacia el futuro, que no deja en olvido las experiencias pasadas, aunque tampoco está sometido a ellas.

El problema está cuando se asume la realidad del "mundo del Se", al que Mounier se refiere, cuya imposición tiene lugar cuando surge el abandono personal, lo que termina dinamitando a los hombres y a las comunidades. La primera causa se halla en que la persona no ha elegido ser responsable, y en esa inmovilidad a-creativa de la persona surge el retroceso, el hombre sin contenido o la invención del más lúgubre sinsentido (Agamben, 1998).

Afirma Mounier (PYC, 1939: 849-850) que «entendemos el mundo de irresponsabilidad y de los espejismos, que se establece con tanta facilidad en la psicología colectiva de los grandes cuerpos sociales, el mundo del *se dice*, el mundo de lo que *se hace*. A medida que nos despersonaliza más profundamente, mediante la prensa, los conformismos públicos, los *slogans* baratos, la práctica de la irresponsabilidad, coagula nuestras comunidades vivas de hombres incomparables e inalienables en estas especies de concreciones sociales que se llaman la opinión, los hábitos, la rutina». Se trata del reino

Universidad de Huelva 2009

del anonimato que aparece cargado de equivalencia con la irresponsabilidad.

Nótese el peso que alcanza en educación en el contexto nacional y en el internacional, en el terreno de las aportaciones teóricas y en el ámbito práxico de la didáctica, el trabajo con las actitudes, bien definidas en la mayoría de los casos en el plano de lo fundamental, acaso tergiversadas —éstas y hasta los valores, esenciales en el plano práctico de la educación— y hasta confundidas con otros tópicos o recursos o constructos más débiles, aunque importantes, pero no identificados con las actitudes y los valores, hasta cierto grado metadiscursos que han sido licuados por los contradiscursos con epistemologías fragmentarias de la actualidad (Lyotard, 1994).

En este marco de discursos contradictorios, ambiguos y multifacéticos (Da Silva, 1992), nos referimos a las opiniones, los hábitos y, como no, a determinadas rutinas. Muchas de ellas y en determinadas ocasiones están alejadas de los componentes más conscientes de la persona, aquellos que deben contribuir a su desarrollo personal (Cfr. Ajzen, 1988; Escámez y Ortega, 1988; Santos Guerra, 1990; Giddens, 1991; Zimbardo y Leippe, 1991). De ninguna manera, tapoco deben ser confundidas las actitudes o los valores con las teorías personales o subjetivas, las creencias, la fe o los rasgos.

Universidad de Huelva 2009

En la misma línea, y matizando y enriqueciendo más la idea, se pronuncia Mounier en *El personalismo* (1949). Define al "mundo del Se" como aquel donde nos dejamos aglomerar cuando renunciamos a ser sujetos lúcidos y responsables (Mounier, PER, 1949: 25). Es decir, sujetos plenamente conscientes de la luz que proporciona la persona que somos, comprometidos con lo que representa y me exige, y consecuentes con los pasos que damos en el camino de personalización, es decir, responsables.

De este mundo Mounier sigue ensayando los elementos descriptivos, con el empeño de circunscribir toda confusión al terreno de lo concreto para colocar lumbre en aquellas cuestiones donde todavía no la hay. Este "mundo del Se" es el mundo de la conciencia soñolienta, de los instintos sin rostros, de la opinión vaga, del respeto humano, de las relaciones mundanas, de la charla cotidiana, del conformismo social o político, de la mediocridad moral, de la muchedumbre, de la masa anónima, de la maquinaria irresponsable. «Mundo desvitalizado y desolado, donde cada persona ha renunciado provisionalmente a sí misma como persona para volverse uno cualquiera, no importa quién, intercambiable. El mundo del Se no constituye ni un *nosotros* ni un *todo*. No está ligado a tal o cual forma social; es, en todas, una manera de ser» (Mounier, PER, 1949: 25).

Universidad de Huelva 2009

Todo esto ha podido afirmarse de la postmodernidad (Docherty, 1993; Norris, 1993; Castro, 1994; Cencerrado Alcañiz, 1994; Lyotard, 1994; Vattimo, 1994; Bertens, 1995; Elkind, 1995; Jameson, 1995; Eagleton, 1996; Jameson, 1996; entre otros), en lo que Mounier anticipa este tiempo, el cual expresa la contradictoria lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1996).

Mounier incorpora aquí una de las paradojas que no puede ser entendida más que a la luz de todo su pensamiento: el "mundo del Se" es una manera de ser, o admitido de otra forma, el mundo de la irresponsabilidad es una manera de ser. La cuestión alcanza importancia precisamente cuando comprobamos que es la misma existencia de la persona la que personalizada se acerca a la responsabilidad, o despersonalizada se pierde en el laberinto de la irresponsabilidad. Y ambas son una manera de ser. Por ello, si es posible este estado, es lógico que Mounier ponga todo su acento en lo que significa la adopción y vivencia de unos valores que desde el compromiso responsable contribuyen mediante el desarrollo de actos creadores a la singularidad de la vocación personal.

Es el hombre, por ende, el que penetra con todo su ser en cualquiera de los "mundos" señalados. Ahí Mounier (IEX,

Universidad de Huelva 2009

1947), además, menciona desde el sentido paradójico la ambigüedad de una descripción. Pero es que es precisamente la existencia, el existente, el sí-mismo, el que puede desaparecer bajo el "se-mismo" (*on-même*, como lo denomina Mounier), anónimo e irresponsable. Este "se-mismo" es, por otro lado, para Mounier (IEX, 1947), el estado más constante de la existencia humana, y son muchos los que atraviesan su vida sin salirse de él. Es aquí donde tiene pleno sentido el efecto de la lucha y combate en la pretendida conquista de la existencia, algo que comienza en la decisión en la elección, lo que constituye el primer efecto de la conversión.

Para Mounier (IEX, 1947), una de las expresiones del *ser* inauténtico es el "parloteo cotidiano", en el que cada existente está reducido al discurso distraído sobre sí mismo. La existencia en común se reduce, por tanto, al parloteo en común. En este análisis tenemos al hombre al que pueden ser aplicados una serie de términos que se van cruzando en las obras de Mounier: apariencia, superficialidad, indiferencia, indisponibilidad, posesividad, inauténtico, apoltronamiento, negación, vacío, desarraigo, etc.

Esta existencia es el modo de ser de una existencia desarraigada, «falta de toda relación real entre ella, el mundo y los hombres. El vacío se recubre a veces de una vitalidad

Universidad de Huelva 2009

puramente aparente, de una curiosidad mariposeante y superficial, pero estéril. El tumulto que despliega bloquea el repliegue sobre sí, enmascara la angustia. Mantiene una huida perpetua ante la responsabilidad personal. Esta última frase aclara la ambigüedad de una descripción, por otra parte notable. Ella es de un extremo a otro la descripción de una dimisión» (Mounier, IEX, 1947: 132).

Es así como ocupa su lugar la paradoja del existente, la doble posibilidad del hombre de poder ser a la vez lo que es y lo que no es, al hombre que no es totalmente impersonal, no enteramente afirmado y responsable, una especie de estrabismo entre lo auténtico y lo inauténtico.

Este último análisis, que Mounier (IEX, 1947) adopta de Sartre, es muy parecido al de la mistificación y de la alienación social en Marx, aunque advierte que de carácter más general, en J.-P. Sartre tenemos la náusea, como impresión casi física que deja al existente desposeído; en K. Marx, la alienación y las condiciones sociales dentro de las cuales el hombre es un ser vejado, esclavizado, abandonado (Aron, 1969).

Esta paradoja del existente la expresa G. Steiner (1990: 16) por medio de un comentario de tono trágico e incómodo que se repite continuamente:

Universidad de Huelva 2009

«No me parece realista, pensar en la literatura, en la educación, en el lenguaje, como si no hubiera sucedido nada de mayor importancia para poner en tela de juicio el concepto mismo de tales actividades. Leer a Esquilo o a Shakespeare como si los textos, como si la autoridad de los textos en nuestra propia vida hubiera permanecido inmune a la historia reciente, es una forma sutil pero corrosiva de ignorancia [...]. Sabemos que un hombre puede leer a Goethe o a Rilke por la noche, que puede tocar a Bach o a Schubert, e ir por la mañana a su trabajo en Auschwitz. Decir que los lee sin entenderlos o que tiene mal el oído es una cretinez».

Éste es el panorama del desgarro y de la conversión, donde el existente en la reconquista de su existencia ahora existirá desde el momento de su existencia, porque se fecundará eligiéndose a sí mismo y no tanto conociéndose a sí mismo, en donde hay un nuevo "cogito existencial" (Mounier, IEX, 1947: 134), en el que el *elígete a ti mismo* sustituye al *conócete a ti mismo*. El acto lo pone de manifiesto la conciencia que adquiere el hombre de lo inauténtico, de lo opuesto a la persona y, como acto seguido, percibe que es enteramente responsable de su existencia.

El "mundo del se", por tanto, "lugar" donde surgen las masas, es el mundo que no establece ninguna

Universidad de Huelva 2009

responsabilidad diferenciada. Es evidente que no habiendo un nosotros donde se diferencien nítidamente todos los sujetos que lo componen, no puede establecerse ninguna responsabilidad personal, en el sentido de que en el grupo humano no hay personas, sino meros individuos indiferenciados. La persona no se opone al nosotros, que la fundamenta y la nutre, sino al se irresponsable y tiránico (Mounier, QEP, 1947).

Por todo ello, podemos concluir con Mounier (QEP, 1947) que la persona no es una sustancia dada detrás de los fenómenos, sino una existencia creadora de existencia en y por el fenómeno, siendo esto algo clave para entender el sentido de la responsabilidad personal. Por ello (Mounier, QEP, 1947: 228), la persona «no se afirma fuera del hombre o por separado del otro, sino contra el mundo impersonal del "se", el mundo de la irresponsabilidad, de la huída, del sueño vital, de la diversión, de la ideología, de la charlatanería, en el mundo de la afirmación, de la responsabilidad, de la presencia, del esfuerzo, de la plenitud. Así, del mismo modo que no compromete al hombre con el aislamiento, una filosofía de la persona no lo anima a rumiar y a la evasión, sino por el contrario, a una viva lucha y a un servicio activo».

En la casi totalidad del conjunto de las obras de

Universidad de Huelva 2009

Mounier, el autor sigue advirtiendo —es la forma que tiene "negativa" de aclarar bien lo que significa la responsabilidad personal— contra las deformidades de tal manera de ser, los equívocos sobre la responsabilidad, las perversiones del sujeto que aparenta responsabilidad.

El modelo que viene a sustituir al "conócete a ti mismo", tiene la virtud, para Mounier, de elegir entre lo que hay aquello que somos. "Elígete a ti mismo" representa la capacidad de la vida personal de afirmar y negar sucesivamente de sí misma y de igual manera que el absoluto se nos presenta en el desarrollo de la historia, trascendente y encarnado a la vez, en lo que no ofrece siempre e inmutablemente el mismo semblante, ni recibe siempre la misma luminosidad (Mounier, TCA, 1946), también el desorden es posible que llegue de estas profundidades —Mounier (PER, 1949: 31) considerará el vértigo de las profundidades— de mí mismo donde la responsabilidad y la irresponsabilidad se mezclan en una fórmula indesignable, desconocida de mí mismo; «porque si mi irresponsabilidad hunde sus raíces en la noche oscura de la herencia y de las desgracias colectivas, mi responsabilidad se nutre de todas las irresponsabilidades que he dejado que se instalen en mí por imperceptibles abandonos» (Mounier, TCA, 1946: 703).

Universidad de Huelva 2009

El modelo "conócete a ti mismo", por tanto, remite a una estimable parte de la realidad personal, pero no pasa de ser una fórmula que sólo incide en una de las particularidades del ser humano: el conocimiento racional y secundariamente el afectivo como única manera de llegar al re-conocimiento y aprecio de lo personal.

Sin embargo, el "elígete a ti mismo" plantea la necesidad y el exhorto de unir el conocimiento —en cuya manera de expresión los movimientos de interiorización y de exteriorización resultan valiosísimos, y son además un paso más allá porque son algo acabado y algo siempre nuevo producto del proceso de auto-creación libre de la persona— y la adhesión a los valores personales, con los que la persona por un proceso de personalización realiza el propio proyecto personal de vida, en una libre relectura de la naturaleza humana.

De esta manera, la educación en el sentido de la personalización (personalización educativa), como movimiento y acción que contribuye a "despertar a la persona" ayuda al hombre concreto para realizar su propio proyecto personal, donde entran conocimiento y adhesión, y unas circunstancias socio-históricas concretas que inciden y sobre las que hay que incidir. La educación, por tanto, es un aprendizaje típicamente personal, de algún modo implica

Universidad de Huelva 2009

todas las dimensiones del hombre (Marín Ibáñez, 1976).

La consecuencia inmediata de este enfoque —posibilidad de afirmación y negación del ser personal y, consiguientemente, de la responsabilidad—, puede ser la del pesimismo acostumbrado, o tal vez la del realismo que incita o activa la conciencia. El enfoque de Mounier se baña del segundo presupuesto, y ésta es la razón por la que considera a la libertad como estrechamente condicionada o limitada, al absoluto trascendente y encarnado a la vez, al tener y al ser no como las actitudes existenciales entre las que habría que elegir, sino dos polos entre los cuales se tiende la existencia incorporada, etc. Es, así mismo, lo que le lleva a afirmar que la exigencia más inmediata de la vida personal es el compromiso, y que —en ello está Mounier (TCA, 1946: 703) de nuevo en el centro de su realismo— «el compromiso exige sacrificios y opciones».

Cuando se asume lo proyectado por Mounier, tenemos la otra consecuencia o consideración contra lo que advierte el autor: cómo se disuelve la responsabilidad cuando se asume la dificultad de la verdad, en el sentido de que no es posible jamás salvar al mismo tiempo todos los aspectos y todas las posibilidades de la verdad, so pena de hacerla impotente (Mounier, TCA, 1946).

Universidad de Huelva 2009

Para Mounier éste es el mal de los "espíritus demasiado meticulosos" e, incluso, una tendencia muy primitiva que surge finalmente y que abandonando nuestras responsabilidades nos inclina a buscar a los culpables de nuestras desgracias en las cosas o en los hombres que nos rodean (Mounier, CPP, 1939: 943). Estos "espíritus demasiado meticulosos", por una especie de idolatría de la verdad, la inmovilizan a fuerza de querer salvar sus detalles, al tiempo que llega a disipar las responsabilidades y disimular las faltas bajo una niebla de culpabilidades difusas (Mounier, CEDI, 1951: 171).

Puede ocurrir en el ámbito escolar, lo que a juicio de Santos Guerra (2000) constituye el *cierre personal* de los docentes, como clausura que muestran estos profesionales, como postura caracterizada por la creencia de que se posee la verdad, por la ausencia de autocrítica, por el rechazo de la crítica, por la postura gremialista, por el abandono a la rutina, en definitiva el cierre personal como actitud de encapsulamiento, de clausura, de rechazo de la crítica y de la reflexión sobre la práctica, razones de más que justifican consecuentemente los obstáculos para el aprendizaje y el postergamiento de los valores personales, "encarnados" ahora por pseudo-intereses espurios que no conducen a la persona.

Universidad de Huelva 2009

Se trata, en parte de lo contemplado, de un paradójico exceso de pureza, del espíritu escrupuloso que finalmente se infla de irresponsabilidad, aunque su apariencia no la contraria; de esa paradójica situación del ser en el mundo, donde, a pesar de esto, no se encuentra jamás el mundo, «paradoja suprema, en efecto, de una teoría de la responsabilidad absoluta para la cual yo no soy responsable *ante* nada» (Mounier, IEX, 1947: 171).

Se trata, a menudo, de las actitudes y conductas dentro del "reinado del verbalismo y de los discursos morales" (Mounier, RPC, 1935: 456), los cuales son responsables de las posiciones medias, de las mediocridades de la acción y de las propias dispensas ante la responsabilidad. Uno de estos matices lo culmina Mounier (TCA, 1946: 274) de la siguiente manera: «ardiente o minuciosa, la escrupulosidad no es, a menudo, otra cosa que una astucia de la conciencia perezosa para disolver las grandes responsabilidades que la solicitan en pequeños problemas inconsecuentes».

En esta línea, Mounier pedía todo lo contrario y en el enfoque de su realismo personal y con la ayuda de la gran inspiración de aquel gran poeta y "amigo" Charles Péguy pedía «que cada cual buscase sus responsabilidades y las asumiera, con la masa, en los acontecimientos que sirven a todo el mundo y que hacen la historia» (Mounier, PEG, 1931:

Universidad de Huelva 2009

82). No equivocar, por tanto, los actos responsables significa que el rostro del prójimo es para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato (Lévinas, 1997).

2. Responsabilidad y actos responsables en el movimiento de personalización

Se presenta como una constante en la más clásica literatura sobre ética o de aquellos autores que tratan el tema de la responsabilidad de una manera casi monográfica, el hecho de que la misma conceda a la libertad un lugar muy destacado. La mayoría de los autores están de acuerdo en que el fundamento de la responsabilidad es la libertad de la voluntad, por entender, entre otras razones, que dentro de un mundo cuyos fenómenos estuvieran todos enteramente determinados la responsabilidad se desvanecería (Maritain, 1966; Utz, 1972; Messner, 1976; Choza, 1978; Millán Puelles, 1978; Simon, 1978; Derisi, 1980; Hildebrand, 1983; entre muchos).

Este enfoque sostiene que la responsabilidad presupone claramente la libertad de la persona. Afirma al respecto Dietrich von Hildebrand (1983: 277) que «al decir responsabilidad, decimos también libertad. Un hombre es responsable sólo de lo que puede escoger o rechazar

Universidad de Huelva 2009

libremente, de lo que, de un modo u otro, está dentro de su esfera de poder. La necesaria relación entre la responsabilidad y la libertad es tan evidente como la que hay entre la responsabilidad y la moralidad. La conexión tanto entre la responsabilidad y la moralidad como entre la libertad y la moralidad son ejemplos clásicos de situaciones objetivas esencialmente necesarias; típicas *veritae aeternae* en el sentido agustiniano».

Esta constante también es recogida por Mounier, siendo además la libertad uno de los elementos más constituyentes en la elaboración de su pensamiento personalista. Las citas que incorpora a sus escritos de autores clásicos en la historia de la Filosofía como San Agustín o Santo Tomás, o de pensadores de los últimos siglos como Henri Bergson o Jacques Maritain, también son una prueba de ello, por la influencia decisiva que obtiene de ellos en relación a éstos y otros temas.

Sin embargo, a pesar de la importancia a la que se eleva la cuestión de la libertad en el pensamiento personalista de Mounier (Boyer, 1974; Delannoi, 1985), no solamente en relación a la responsabilidad, sino como elemento estructural de toda su aportación alrededor de la persona (Danese, 1984), la propia libertad adquiere un sentido que va más allá de ser considerada como "mero" elemento

Universidad de Huelva 2009

virtuoso que acompaña a los actos de la persona, más allá de ser considerada únicamente como elemento de vínculo esencial con la responsabilidad, aunque, en un sentido, se caracterice por ello.

Por otro lado, si podemos sostener la realidad de "actos responsables" es por la evidente posibilidad de la vinculación entre la acción y la responsabilidad. Entre ambos, los actos poseen la virtud de ser componentes "más palpables" y como "más realizables" en la vida personal, si bien esto no resta consideración y una capacidad contrastable a la responsabilidad de acompañar a esos actos de la persona, cubrirlos de un sentido y transformarlos de tal manera para la propia persona y para los otros que la rodean, que en tal ejercicio pueda ser comprobado el desarrollo de un verdadero movimiento de personalización.

Es aquí donde el acontecimiento y su "magisterio" y la actitud de la persona como respuesta y búsqueda de sus responsabilidades adquiere sentido.

2.1. El acto responsable en el esquema de la fidelidad y la acción personalista

Mounier no ha cesado en presentar a la persona, en la perspectiva personalista, como una presencia, una

Universidad de Huelva 2009

afirmación, si bien no simplemente una presencia *en sí*, una afirmación *en sí*, antes bien llevando todo esto hasta el extremo, la persona es una *respuesta* (Mounier, PYC, 1939) —hay que recordar que este sentido de respuesta, Mounier lo acompaña, ya desde su nivel lingüístico, del significado total de la responsabilidad (respuesta-responsabilidad).

Éste es a juicio del autor, el acento que permite entender y diferenciar algo de mayor importancia que lo que *a priori* pueda parecer, algo que hace oponer, en lenguaje bergsoniano, un personalismo cerrado de un personalismo abierto. Este último «tonifica y viriliza a la persona, pero la desarma. Suelta sus voluntades para abrirla al Abandono. Desaprueba sus proyectos para lanzarla a la Esperanza» (Mounier, PYC, 1939: 855).

Este carácter presencial y afirmativo de respuesta responsable de la persona tiene que ver, en lo propuesto, con una forma de existencia que significa en el marco y virtud de la libertad, asumir y, también, esperar y querer. Reconquistar la existencia verdaderamente personal, algo que está en el camino de la conversión tal como Mounier lo ha entendido, significa tener en cuenta a la decisión y a la fidelidad en el entorno de la acción responsable.

Creemos, a este respecto, que el pensamiento de

Universidad de Huelva 2009

Mounier, si bien su abarcabilidad, lo que le ha conferido en algún sentido cierta asistematicidad, consagra sus centros de interés de tal manera que en lo esencial las aportaciones son muy claras y precisas. Lo mismo podemos afirmar del conjunto de su pensamiento, a pesar de que la cooperación de significados de dos o más de sus términos esenciales, en algún momento parece ser contradicho por argumentos anteriores o posteriores a ese momento, es lo cierto que la idea central no desaparece del rumbo de sus argumentos (Moreno Villa, 1995).

Leyendo aquello que aparece o escudriñando lo que pueda extraerse de sus textos, tenemos que Mounier asocia responsabilidad a acción, compromiso a adhesión, fidelidad a creación, y en el mismo contexto de estas afirmaciones aparecen unas palabras que tienen tal grado de significatividad que no pueden ser pasadas por alto (Mounier, MSP, 1936: 731):

«Verdad, responsabilidad, realidad, ¡todo eso está muy bien! Pero el tiempo apremia, la catástrofe será este año, este mes, esta semana. Necesitamos soluciones inmediatas. ¿A qué esperáis?».

Puede parecer pura casualidad o coincidencia que al comienzo de la reflexión sobre el "¿cómo hacer?" en el

Universidad de Huelva 2009

Manifiesto de Mounier (1936), coloque estas palabras entre lo que significa la responsabilidad en su relación con la acción, y lo que significa el hacer; o, puede, incluso, que nos parezca un argumento de correlación natural después de entender que la responsabilidad no se debe quedar en algo teórico, ni algo trazado para no se sabe qué momentos.

Pueden ser admitidos ambos argumentos y ambas posiciones, si bien no puede pasarse por alto que los tres términos que dan inicio a la frase tienen un grave sentido en sí y por su orden: "Verdad, responsabilidad, realidad". Cada uno de ellos encierra en sí la importancia y el estímulo de aquello que presentan como fundamental, al tiempo que no podemos pasar por alto cómo Mounier sujeta la verdad a la responsabilidad y a la realidad, todos ellos puntos de referencia del otro y enlace con lo que significa la persona.

Como dejara escrito Mounier (PEG, 1931) de su admirado Charles Péguy, las ideas no se le aparecían en el cielo de lo absoluto, sino siempre "con un alma viva y un cuerpo caliente", esto es, «se batía por causas eternas, no por causas desencarnadas» (Mounier, PEG, 1931: 38). De igual forma reconocía Mounier que el compromiso lo vemos primeramente encarnado en un servicio permanente a la verdad, y si el compromiso es el reconocimiento de la encarnación y la acción, para ser válida y eficaz, necesita en

Universidad de Huelva 2009

uno de sus polos de la verdad que le da sentido (Mounier, MSP, 1936: 556) y en el otro la referencia a la realidad que le confiere las condiciones de realización, se explica entonces que este servicio a la verdad adquiera toda su humilde grandeza en esa traza misma que da a la acción su móvil último.

Hay, por ende, una referencia a la verdad que pasa por la primera en el sentido de conciencia y acción en consecuencia, es decir, responsabilidad que tiene, por otro lado, en la realidad una referencia y una necesidad de revertir mediante actos responsables cuyo horizonte aún en su impureza está bien definido. Mounier (RPC, 1935: 390) menciona, incluso, algunos de los ejemplos como consecuencia de seguir este trazado de la acción en su referencia a la "trinomía" señalada:

«El trabajo de denuncia y de desolidarización que intentamos emprender aquí cada uno puede proseguirlo en sus relaciones cotidianas. Hace falta más coraje de lo que se cree: silbar ese film en una sala muda de indiferencia; rechazar una frase un poco apática que todo el mundo acepta; luchar sin descanso contra el silencio y la indiferencia, ese tibio ambiente de cultivo de la mentira. "Crear una milicia de la verdad", nos escribe un amigo, milicia invisible, fiel. Hay que consentir, por poco agradable que resulte, y por

Universidad de Huelva 2009

peligroso que sea complacerse en ello, en ser muchas veces, como nos escribe otro, la nota discordante».

Esto es precisamente lo que le pide Mounier a la acción personalista, no acudir solamente al desarrollo de una actitud en la persona o alrededor de ella dotada de la máxima conciencia sobre aquellas verdades con las que aparentemente se compromete, sino dar un paso más allá y en el camino del salto cualitativo asumir, como ya hemos afirmado (Mounier, MSP, 1936: 731), el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad a la luz de las verdades que haya reconocido: realidad que es susceptible de ser transformada por la verdad que se reconoce y con la que la persona se compromete mediante actos responsables.

Este horizonte de "perfección" señalado, aún en las dificultades, no tiene límites, y ahí los esfuerzos de la persona deben profundizar en cada acto más y más, para nunca llegar del todo. Éste es el sentido de las palabras de Mounier (MSP, 1936; CRDI, 1950): "máximo de", "más profundamente", etc.

Lo mismo implica el sentido perfectivo al que está llamado la persona por el movimiento de personalización. Implica, también, el sentido de poder hacer lo imprevisible

Universidad de Huelva 2009

—tanto negativo como positivo para el hombre—, sólo que por los valores asumidos y con los que se compromete la persona, esa radical novedad (Bárcena y Mèlich, 2000) permite al hombre trabajar esforzadamente para conservar la humanidad y acrecentar el universo personal en cada instante.

La existencia de lo que desgraciadamente constituye la "horrible novedad" del siglo XX, también pone de manifiesto aquello de lo que es capaz el hombre olvidando a la persona y des-responsabilizándose de todas sus maldades. Cabe la posibilidad, incluso, de que ello sirva para entender el argumento que apoya la idea de todo lo que de bueno puede hacer el hombre como persona, hasta dónde es capaz de llegar. La "horrible novedad" nos lleva a ser conscientes de que a pesar de todos los avances en el mundo, la sombra de la muerte del hombre, de lo humano y de la humanidad, rodea como inquisidora y acechadora toda la historia última del hombre.

Es valiosísimo el ejemplo de G. Steiner (1998: 139) cuando considera que «la orgía armamentística se encuentra hoy en gran medida fuera de control. Mantiene a economías mundiales y subdesarrolladas mutuamente atrapadas en la espiral de la corrupción. La ciencia se encuentra a menudo desamparada ante los abusos. En las celdas de tortura

Universidad de Huelva 2009

argentinas se usaron modernos antibióticos para mantener vivo al "paciente" hasta la próxima sesión. El fundamentalismo religioso está causando estragos. El odio étnico nunca ha sido más criminal. Éstos son nuestros iconos para el final del milenio».

En la explicación del acto responsable y sobre todo de la responsabilidad, Mounier quiere poner luz sobre una cuestión que se coloca sobre la arena de la discusión con el argumento de Sartre de que "si Dios no existe, todo ha cambiado"; lo que lleva a pensar que no hay ya ningún valor inteligible, ni bien *a priori*, ni luz interior: ya no hay más realidad que en la acción (Sartre, en *L'Existentialisme est un humanisme*, pág. 38; vid. Mounier, IEX, 1947).

Sartre (1977), haciéndose eco de la frase de Dostoiewsky "si Dios no existe, todo está permitido", afirmará que en efecto todo está permitido si Dios no existe y que, en consecuencia, está el hombre abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse, por lo que finalmente está condenado a ser libre. Como puede comprobarse en un número determinado de obras de Mounier (IEX, 1947; PER, 1949, entre otras), la visión que aporta Sartre de la libertad, que finalmente llega a la acción, no es pasada por alto en ningún momento, antes bien saca de la misma un considerable conjunto de conclusiones.

Universidad de Huelva 2009

Lo que Sartre (1977) recomienda en los conflictos de la moral, en el escenario de los valores, donde se ponen en marcha libertad y acción, es que: "el hombre sabe que es libre, que elige por tanto, es decir, que inventa". El hombre está condenado a ser libre con una libertad que se inventa y crea los valores pues, precisamente, se da cuenta de que algo vale por el hecho de que lo ha elegido con su libertad. Inventar se convierte, por ello, en la palabra clave de la moral de la libertad que defiende Sartre: hay que inventar los valores, las normas y las decisiones.

Acaso la tradición de esta filosofía incorporada al mundo de la pedagogía, ha configurado modelos determinados de entender la intervención en educación, en definitiva, de entender la intervención didáctica, en un sentido más concreto. Así, el proceso educativo ha podido ser entendido como un proceso de fabricación, esto es, como "trabajo", en lugar de como "acción". Según Bárcena y Mèlich (2000: 65), la acción «es la actividad a través de la cual revelamos nuestra única y singular identidad por medio del discurso y la palabra ante los demás en el seno de una esfera pública asentada en la pluralidad. Por la acción mostramos quiénes somos y damos así respuesta a la pregunta: ¿quién eres tú?». Esto está, evidentemente, más cerca de la posición de Mounier sobre la acción personalista, porque está más

Universidad de Huelva 2009

cerca de la persona.

Estas maneras de entender el proceso educativo, desde el positivismo y la pedagogía tecnológica, olvidan al hombre como persona, para programar un itinerario extremadamente racional, con el que "liberar" al hombre de las miserias de la ignorancia. La fabricación funciona aquí según la lógica de la racionalidad instrumental, esto es, a partir de la relación medios/fines: «la cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí [...], y que sólo es un medio para producir este fin» (Arendt, 1993: 163).

Los propios Bárcena y Mèlich (2000: 72), apoyándose en las ideas de trabajo y acción aportadas por Arendt (1995), sostienen que la educación como fabricación se caracteriza por cinco aspectos fundamentales:

a) La educación es una acción violenta.
b) La educación es una relación medios/fines.
c) La educación es un proceso que se acaba en el tiempo.
d) La educación tiene un comienzo y un fin determinado desde el principio.
e) La educación es un proceso reversible.

Universidad de Huelva 2009

En ningún sentido puede ser confundida esta perspectiva con el posicionamiento de Mounier. Sabemos que para éste último han de ser contemplados tanto el *hacer* como el *ser*, es decir, tanto la *acción* como la *persona*, si bien deja claramente la norma de "ser antes que hacer" o "hacer retiro antes que actuar" (MSP, 1936).

Ésta es la razón por la que en la postura de Sartre, compartida en algún sentido por la de Nietzsche, Mounier vea en este punto la preocupación de la interioridad deslizada hacia la pasión de la intensidad, todo lo cual le lleva a afirmar que «desde el momento en que el hombre ya no encuentra en sí nada dado, en el doble sentido de lo "ya ahí" y de lo ofrecido, no conoce ya el vínculo, fundamento de lo religioso, sino únicamente la exaltación. Con palabras más frías, Sartre precisa que no hay en el hombre datos, sino tan sólo conductas; para la realidad humana, ser se reduce a hacer» (Mounier, IEX, 1947: 168).

En esto último Mounier evoca las palabras de Sartre en su obra *El ser y la nada* (1979); sin embargo no resuelve o se acomoda al valor de la persona, en donde hay que hablar del "ser" y del "hacer". El propio Mounier se hace eco del divorcio existente que, desde las rupturas del idealismo y las aportaciones de su existencialismo que conducen a la absolutización de la nada, separa la vida del espíritu de la

Universidad de Huelva 2009

acción responsable (Mounier, CRDI, 1950).

En esto ya anotamos que la persona es indivisiblemente un espíritu manifestado en una carne, irradiando en ella: en un cuerpo, en un tiempo, en un lugar, en una historia, todos en el camino y en la entraña de su destino (Moix, 1969; Montani, 1977; Candela, 1985a; Danese, 1986).

Éste es, para consagrar este punto de vista, el lugar donde Mounier establece la responsabilidad en la persona, desarrollada en sus acciones, lo que todavía en un sentido más amplio —en la definición de una civilización—, le hace definir hasta qué límite la responsabilidad representa un papel. Así, afirma Mounier (MSP, 1936: 558) que «una civilización es, ante todo, una respuesta metafísica a una llamada metafísica, una aventura en el orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad».

La acción debe ser convertida, en los límites de la conciencia, en la acción responsable, como respuesta a esa llamada trascendente que recuerda Mounier: es aquí donde presenta lo que considera el hombre de auténtica libertad, no quien absolutiza la misma e inventa los valores, sino quien disponible deja que el mundo le interrogue, dando así una

Universidad de Huelva 2009

respuesta en consecuencia: es el hombre responsable (Mounier, PER, 1949: 45).

También es el hombre que, en oposición al planteamiento de la conducta dimisionaria y abstencionista, urge ser restituido —urge restituir el sentido de la persona responsable (Mounier, PER, 1949: 57), afirmará el autor, además de la necesidad y urgencia inmediata de la restitución del sentido del poder ingente, en cuya línea de trascendencia no hay límites, de la capacidad desmesurada que conserva la persona cuando tiene fe en sí, es decir, cuando tiene conciencia de sí y actúa responsablemente conforme de sí.

Por lo mismo, el reflejo de la responsabilidad del hombre tiene lugar en la soledad de su elección. Afirma Mounier (IEX, 1947: 166) que el sujeto es movido a la acción, superactivado, por la virtud de la responsabilidad eterna o solitaria, lo que quiere decir que el ejercicio de la responsabilidad no puede ser soslayado por la persona y que ésta lo descubre en la soledad de su intimidad. Es ahí y sólo ahí donde la persona pone todo en tela de juicio por la dialéctica de los acontecimientos y por su decisión responsable (Mounier, QEP, 1947), y donde hay una decisión en la elección como primer efecto de la conversión y acto lleno de significado en la conquista de la existencia personal.

Universidad de Huelva 2009

En este esquema es donde Mounier (RPC, 1935: 422) reclama que abandonado el período de las efervescencias, lo que es acuñado en otros momentos con los términos "exaltación" o "agitación", entremos en el período de las fidelidades, que suponga el coronamiento de la acción. Decisión en los valores personales elegidos y fidelidad como forma más elevada en la perseverancia de los mismos, suponen, una vez más, los dos pilares del acto responsable. No podría ser de otra forma que Mounier (CEDI, 1951: 119) estableciera que «la responsabilidad personal, efectiva o supuesta, es el fundamento de los derechos de las personas», pues si hay derechos es porque hay persona, pero éstos, como no se cansa de considerar respecto de la libertad, no son nada si no hay responsabilidad personal, actos responsables que ejecutan estos derechos, los perfeccionen o los amplíen.

Éste es el significado que acompaña a la persona cuando Mounier (PER, 1949) afirma de ella que es una "presencia" antes que un "ser", mayor importancia dada a la alteridad que a la sustancialidad. Es decir, no olvida ninguno de los dos elementos, si bien emplea su radical fórmula para que se entienda bien lo que *es* una *presencia*. Es así que la fidelidad, que acompaña al acto responsable, sea considerada por Mounier (RPC, 1935: 422) como «una creación, una novedad constante; (sic) creámoslo: la más alta forma del

Universidad de Huelva 2009

coraje». Y ya sabemos lo que Mounier (TCA, 1946: 246) apreciaba del coraje, que proviene del equilibrio físico y de una cierta frialdad del espíritu.

El esquema se cierra de nuevo sobre sí, pues sólo la persona como ser espiritual y corporal puede sentir la fidelidad creadora que le lleva a la responsabilidad con su ser y de su ser; esta fidelidad que es el coronamiento de la acción y el coronamiento de la verdad; fidelidad de la que admite Mounier (PEG, 1931: 67) —evocando a Charles Péguy—, que es una fidelidad de forma y también de fondo, pues el personalismo pide al hombre en sacrificios materiales y en energías espirituales, lo que nos conduce a la persona de actos responsables y fe viva, que son el respirar mismo de la persona (Mounier, MSP, 1936: 635).

2.2. Responsabilidad y libertad orientadas a la persona y la comunidad

Hemos reconocido con un número de autores que desarrollan sus trabajos principalmente en el campo de la Ética, que la problemática de la responsabilidad está íntimamente unida al tema de la libertad en el campo de la acción y, también, de la ética. Admiten Peters (1972), Utz (1972), Barrio Maestre (1994) y García Amilburu (1996) que sólo si hay libertad personal, puede haber responsabilidad

Universidad de Huelva 2009

personal. La situación contraria exige considerar para autores como Utz (1972) una responsabilidad anegada por fuerzas anónimas e impersonales, de cualquier tipo, que gobierna la vida de los individuos.

El sentido de la libertad para Mounier, en este marco, no es menos desarrollado en esta dirección en su relación con la acción o elección responsables. Como preámbulo de sus consideraciones, Mounier (PER, 1949) pronuncia a la decisión no como un movimiento de fuerza interior ciego y arbitrario, sino que es la propia persona plena ligada a su porvenir, concentrada en un acto duro y rico, que resume su experiencia e integra en ella una experiencia nueva. Ésta es la razón por la que sus elecciones o rechazos parten de una plenitud exigente y, por lo mismo y en consecuencia, «toda organización, toda técnica, toda teoría que niega a la persona esta vocación fundamental de la elección responsable, o que enrarece su ejercicio, es un veneno más peligroso que la desesperación, aunque vaya acompañada de mil reducciones» (Mounier, PER, 1949: 39).

Por un momento, podemos volver a la consideración mouneriana de las prerrogativas de la persona. Allí consideraba el autor, en su *Manifiesto* (1936), prerrogativas como responsabilidad, iniciativa, dominio, creación y libertad. Mounier rehusó dar una definición de cada una tras

Universidad de Huelva 2009

el listado de las mismas, lo que no es óbice para que encontremos múltiples y suficiente información sobre el significado de los mismos en el conjunto de su producción escrita.

Sorprende en esta lista que Mounier comience las prerrogativas de la persona por la responsabilidad y acabe en la libertad, dando tal vez a entender que hemos de tener bien claro la primera para desarrollar auténticamente la última. Es cierto que esto se desprende de una manera continua por todas las referencias donde se cruzan ambos temas. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en el punto dedicado a la libertad en la *Declaración de los Derechos de las personas y de las comunidades*, publicado finalmente en *Esprit* en mayo de 1945, previamente difundido desde 1941 y sucesivamente publicado y discutido (Mounier, CEDI, 1951: 119-124). El artículo 7 se dedica a la libertad del hombre y en él se afirma que «la libertad bajo sus diversas formas debe servir a la dignidad personal de cada uno y al bien de todos. Es inalienable y compromete la responsabilidad de cada uno» (Mounier, CEDI, 1951: 120)».

Mounier no soslaya, por tanto, ese punto donde por la entrada en escena de otros componentes (responsabilidad y dignidad personal), se inflexiona el trazado de la libertad, tal vez para no contribuir al nacimiento o reconocimiento de

Universidad de Huelva 2009

una libertad o forma de la misma absoluta. La libertad sirve a la dignidad personal y compromete la responsabilidad personal, entiende Mounier, como teniendo presente la imposibilidad de categorías absolutizadas y desvinculadas unas de otras. El centro está puesto en la persona y ésta trasciende siempre su centro a un más allá, apartado de sí mismo, sobre quien se organiza toda su disponibilidad.

Puede comprobarse cómo aparecen unidos una serie de temas que, por otro lado, son de uso y relación frecuente en los manuales de ética. Esta tríada de temas (responsabilidad, libertad y dignidad) ha ido abriéndose paso lentamente en la historia de la reflexión y de las acciones humanas (Hildebrand, 1983), hasta conectar de tal forma unos con otros, que es prácticamente imposible pasar sobre algunos de ellos sin la referencia a los otros.

De la libertad afirma Mounier (RPC, 1935: 337) que es, en el plano espiritual en el que apoya su reflexión, un medio que se ofrece a la persona de ejercer su responsabilidad, de elegir su destino y de darse a él. ¿Cabe, por tanto, una responsabilidad ejercida en un marco de una aparente libertad o de ausencia de la misma? Para Mounier es evidente que no. Es de esta manera como el autor acompaña a los clásicos en su reflexión sobre las cuestiones de la ética, a lo que introduce el matiz, no totalmente extraño a los

Universidad de Huelva 2009

planteamientos clásicos, de que la libertad de elección no es una meta, sino la condición material del compromiso: sólo se desarrolla plenamente en una autonomía que es al mismo tiempo adhesión total (Mounier, RPC, 1935: 337).

Todavía, incluso, considera imperfecta esta adhesión sin más, que para ser auténticamente personal tendrá que ser total, en la persona y en la misma adhesión a los valores personales, lo que constituye un ejercicio de libertad; si bien Mounier, y se entiende adecuadamente lo que el juego lingüístico indica, propone la sustitución de los bloques de adhesiones por las cadenas de compromisos, considerando que el paso que se da con las adhesiones está ora contaminado, ora diluido, en lo que sólo los eslabones encadenados de la cadena de compromisos puede sacar adelante la verdadera conciencia, conexión y acción consecuente de lo que somos.

Lo que somos no ha sido evitado por Mounier, quien, en un ejercicio de congruencia de todo su pensamiento centrado en la persona, define la estructura del hombre en la misma realidad de la existencia de la persona. Acudiendo a lo que Ludwig Klages desde la psicología y la caracterología le sugiere, Mounier acoge las palabras del filósofo y psicólogo además para representar a la persona de carne y espíritu. Mounier acepta que cuerpo y alma están a la base de cómo el

Universidad de Huelva 2009

hombre completo avanza cada gesto y cada pensamiento (Mounier/ TCA, 1946: 123), cuando recoge de Klages que "el cuerpo es el aspecto del alma y el alma es el sentido del cuerpo".

L. Klages (1872-1956) es un autor de uso frecuente en la obra mouneriana dedicada a la caracterología, en lo que, además, puede verse influido por una consideración que va más allá de esta "simple" representación de elementos. "Simple", en el sentido de que Klages distingue hasta un tercer elemento, que en sus aportaciones viene a aclarar qué porcentaje de caracteres y características corresponde a cada cual. Distingue en el individuo, por ello, hasta tres elementos fundamentales: cuerpo, alma y espíritu; al alma pertenecerían los instintos vitales inconscientes, al espíritu la vida propiamente racional e intelectiva, y al cuerpo, todo aquello que nos relaciona físicamente con nuestro entorno.

Es el hombre todo entero, espiritual y carnal, de quien Mounier hace partícipe la responsabilidad personal, sobre quien afirma que dejemos de representarnos el "cuerpo" y el "espíritu" como personajes de una figura de baile. Porque, «el hombre es a cada momento, y lo uno en lo otro, alma y carne, conciencia y gesto, acto y expresión. Si la mirada es la palabra más aguda del alma, todo el cuerpo es su voz confusa hasta en los balbuceos de sus secreciones ocultas» (Mounier,

Universidad de Huelva 2009

TCA, 1946: 125).

Mounier no puede, por ende, prescindir de esta lectura completa de la realidad existencial humana y sobre esta misma base se explica la responsabilidad personal. El alcance que tiene, no es sólo para la persona, sino que desde la misma se abre a las restantes personas, a la comunidad que forman las personas. Es ahí donde tiene sentido la libertad responsable y la respuesta responsable que da la persona al otro con el que en comunidad se interrelaciona y a sí misma cuando elige ser. Es así como en el contexto de la personalización, el rostro del otro, la presencia del otro hace de la educación responsabilidad, responsividad (Chrétien, 1997).

Observemos con estas aportaciones de Mounier que el hombre es un "ser-en-el-mundo", por lo que su condición no puede ser aprehendida sin ser automáticamente aprehendida como condición encarnada e inserta. «Al igual que no existe —afirma Mounier (QEP, 1947: 237)— y no vive independientemente de las otras, la persona no vive y no existe independientemente de la naturaleza. Por lo que debe realizarse por el *cuerpo a cuerpo* tanto como por la vida interior. No hay un gesto espiritual que no se apoye en un movimiento y no se exprese por un movimiento. No hay una creación que no sea al mismo tiempo producción. No

Universidad de Huelva 2009

hay, pues, para el hombre vida del alma separada de la vida del cuerpo, reforma moral sin arreglo técnico y, en tiempo de crisis, revolución espiritual sin revolución material».

Mounier incide en la particularidad de este argumento continuamente, como manera de salvar y aclarar que hay planteamientos filosóficos y actitudes vitales muy perseverantes que introducen la reflexión del deber ser, de la reforma ética, de la mejora en el ser, olvidando ciertamente que el tener también pertenece a una persona que se proyecta en ambos sentidos en el decurso histórico. Ni menosprecio de un sentido, ni del otro infravaloración: insistencia en que ambos tienen que ir unidos —así la responsabilidad personal se extiende en todas las necesarias esferas personales— para el desarrollo del hombre (Conilh, 1966).

En este marco, conviene extraer los dos sentidos básicos que al menos se expresan en los argumentos de Mounier:

1. Que el hombre es un ser de carne y de responsabilidad, que lleva el mundo en sus manos y asume su carga en cada instante (Mounier, EDE, 1953: 412-413).

2. Que lo espiritual de la persona es presencia y responsabilidad (Mounier, RPC, 1935: 251).

Universidad de Huelva 2009

Entre ambas afirmaciones de Mounier distan un número considerable de años como para pensar que se trata de la aparición de una nueva idea —la última—, con la que viene a matizar la primera. Son más bien afirmaciones que se coligen respectivamente en la necesidad de aclarar más y más a cada momento posible qué significa la presencia y respuesta del ser personal en el mundo.

En la primera, haciendo uso una vez más de su típica binominalización, sustituye inteligentemente uno de los compuestos del hombre —el alma—, y coloca en su lugar a la responsabilidad. De ello extraemos dos significados:

Primero, que la responsabilidad, si bien ejercida por el hombre "completo", por la persona, en su explicación está la cualidad y la virtud de la parte espiritual del hombre, aquella que es un compromiso —recordemos lo que entiende Mounier (CEDI, 1951: 26), "sustituyendo" un término por el otro, cuando afirma que «el espíritu es un compromiso, y uno se compromete con toda el alma y todos los días que se tienen por delante».

El segundo significado tiene que ver con una extensión de la primera cuestión, es decir, si el hombre es un ser de carne y responsabilidad, ésta es la razón por la que es

Universidad de Huelva 2009

capaz, en el sentido material aunque metafórico, de llevar el mundo en sus manos, y de asumir, en el sentido completo de la responsabilidad personal, su carga en cada instante. Es decir, el hombre por su libre voluntad es capaz de ser un ser de presencia en el mundo, al tiempo que un ser de respuesta en el mundo: estamos en el núcleo central de la persona responsable (Jonas, 1974; Ruiz Fernández, 1991).

En la segunda, y repitiendo el recurso del binomio, aclara algo más la equiparación que llega a hacer Mounier, en el marco de la persona, de lo espiritual y la responsabilidad, si bien proponiendo la misma inferencia a la que se llegó con la primera de las afirmaciones: que el hombre es cuerpo y espíritu, que lo espiritual es presencia y responsabilidad, por tanto, que la persona es no sólo presencia, sino también respuesta, es decir, responsabilidad.

Todo esto es lo que tiene que estar ordenado por la persona y para la persona, pues es ella la que asumiendo su libertad y situándose, personal y colectivamente, en un universo rehabilitado, y comprometiéndose, por la decisión libre de una persona renovada, en gestos responsables, bajo una luz unificadora (Mounier, RPC, 1935: 368), sugiere la personalización del mundo, personalización que es, evidentemente, la de mi persona y la de la persona del otro (Alvés, 1966).

Universidad de Huelva 2009

Y volvemos al principio, pues la libertad responsable de la que no rehuye en su relación estrecha Mounier (PCPH, 1934: 566; RPC, 1935: 420; entre otras), aporta la "densidad" necesaria para entender de un modo más vinculado a la persona ambas categorías.

La libertad es ya la libertad de una persona en situación, pero es también la libertad de una persona valorizada. «No soy libre por el mero hecho —afirma Mounier (PER, 1949: 44)— de ejercitar mi espontaneidad; me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del mundo y de mí mismo».

Más adelante, además, culmina concentrando los verdaderos elementos sobre la libertad:

«El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre *responsable*. La libertad, en este punto, no aísla, une, no funda la anarquía, es, en el sentido original de estas palabras, religión, devoción. No es el ser de la persona, sino la manera como la persona es todo lo que es, y lo es más plenamente que por necesidad» (Mounier, PER, 1949: 45). La respuesta es la responsabilidad.

Universidad de Huelva 2009

2.3. El magisterio del acontecimiento en la persona responsable

Es muy conocida y más de mil veces repetida la frase con que Mounier se dirige a Jean-Marie Domenach a mediados de septiembre de 1949 (GEN, 1954: 927), en donde afirma que «el acontecimiento será nuestro maestro interior». En este sentido, la aportación de una luz que termina de iluminar la acción personalista, tiene de manos del "acontecimiento" un grave peso en el conjunto del pensamiento más práctico de Mounier.

Es notorio el recurso que Mounier hace del acontecimiento como clave, sobre todo en tres de sus obras. En *El pensamiento de Charles Péguy* (1931), tenemos un considerable uso del término acontecimiento, de donde cabe comprobarse el notable influjo recibido de manos del poeta y pensador Charles Péguy, a quien en esta ocasión Mounier está estudiando. El vínculo del acontecimiento con la historia es muy destacable y merece un tratamiento más elaborado: éste es uno de los principales ejes en los que gira el acontecimiento en su significado y contenido en la obra mencionada.

En la obra *Revolución personalista y comunitaria* (1935), obra fundamental para entender éste y otros puntos

Universidad de Huelva 2009

fundamentales del pensamiento de Mounier, aparece al final de su "hacer de nuevo el Renacimiento", una recolección de actitudes con las que el hombre afronta el acontecimiento, en donde aparece una tipología, probablemente no cerrada, desde la que se proyecta la relación del hombre con el "acontecimiento verdadero". Supone, en cualquier caso, un paso más allá en el camino de comprensión y concienciación del acontecimiento en la vida de la persona.

Finalmente, aunque no por último y sólo en este caso, está la recopilación *Mounier y su generación* (1954), en donde se recoge gran parte de su epistolario y "conversaciones". La importancia de esta última parte de su obra publicada está en que, si la obra de Mounier es un testimonio de su vida y pensamiento —como lo ha demostrado Lluis Font Espinos, en su investigación de 1996 sobre *El mestratge de Mounier, un paradigma per a l'educació d'avui a occident*—, su epistolario y "conversaciones" aparecen como elementos que confieren profundidad y significado a lo que pueden ser considerados como claves interpretativas de la obra y del pensamiento de Mounier.

En las cartas está el Mounier vivo, real y de carne y hueso. En ellas, a pesar de que la misma idea la proyectó en la gran mayoría de sus obras, se dicen las cosas con

Universidad de Huelva 2009

naturalidad, se expresa con espontaneidad todo cuanto hay de humano en la persona de Mounier, faceta que hubiera sido más complicada en una hipotética obra de corte más académico, que como sabemos, por otro lado, no era precisamente la pretensión del autor: hay tanto un soterrado como un exhaustivo y manifiesto posicionamiento de Mounier contra todo academicismo estéril, al que hace responsable, bien por omisión, bien por acompañamiento y colaboración, de todo el poder destructor que traen consigo determinados acontecimientos.

Así, en esta parte publicada de la obra de Mounier, se expresan con claridad las dudas y la dureza con que se nos oponen los acontecimientos, de manera que, como afirma Mounier (GEN, 1954: 542), el personalismo no espera la felicidad de los acontecimientos, como una receta, pues sabe muy bien que «la felicidad no basta para ser felices».

Pero, así mismo, no son éstas las únicas obras que refieren contenidos sobre el tema del acontecimiento. Podemos tener en cuenta a otras (Mounier, TCA, 1946; QEP, 1947), en las cuales también Mounier adopta una posición fundamental respecto del acontecimiento y la dialéctica con la que se presenta y proyecta éste en la historia.

La propia psicología, que para Mounier (TCA, 1946) ha

Universidad de Huelva 2009

casi olvidado el acontecimiento en la historia psicológica de la persona —con la excepción de Sigmund Freud, de quien afirma ser el único en haber restaurado en psicología la dignidad del acontecimiento, debido a que toda la historia psicológica está hecha para él de acontecimientos no aceptados o no resueltos—, debe conceder, por la propia definición de la psicología de la persona y de la duración, un lugar capital al entorno constituido por el acontecimiento. «Su estudio —afirma Mounier (TCA, 1946: 120)— ha sido fácilmente abandonado por una psicología que no cree más que en la ley».

No puede negarse que los enfoques psicológicos en general tienen una ya madurada influencia en la explicación de muchos de los actuales diseños curriculares en el ámbito internacional. En el sentido del constructivismo, éste no conoce fronteras —al menos en el nivel teórico—, concibiéndose como la idea matriz de muchas reformas educativas que están en curso.

En el caso de la investigación sobre el currículum, Estebaranz García (1999: 178) relaciona distintos modelos de investigación curricular que se enmarcan en dos grandes enfoques: empírico-analítico y humanista. En el primero los modelos basados en la psicología del aprendizaje, como el conductista, el de desarrollo, la perspectiva cognitiva

Universidad de Huelva 2009

estructural y el modelo de procesamiento de la información, son modelos centrados en el aprendizaje con una elevada tasa de componentes psicológicos en su explicación; también dentro del enfoque empírico-analítico entra a formar parte el movimiento de las escuelas eficaces, con un estudio de indicadores curriculares que ofrecen la posibilidad de enumerar, categorizar, comparar y evaluar, y por tanto sirve a fines de control.

Por otro lado, el enfoque humanista recoge una diversidad muy plural y no cerrada del todo de modelos que Estebaranz (1999: 186-206) divide en reconceptualistas (crítica histórica, análisis político, crítica estética, análisis cultural, análisis feminista y reconstruccionistas) y en deliberativos (deliberación grupal y deliberación individual). En éstos, la vertiente crítica es fundamental de manera que un currículum crítico exige una comunidad de personas que reflexionan críticamente sobre sus valores y su propia práctica en un contexto histórico y social determinado y a través de unas relaciones marcadas por la solidaridad, la simetría y la reciprocidad (McTaggart y Singh, 1986) en la que se construyen las relaciones entre la acción emancipadora y el conocimiento emancipador.

En estos modelos, de forma genérica, y más específicamente en los críticos, el universo de significados de

Universidad de Huelva 2009

palabras como libertad, conciencia, emancipación, poder, lucha, reflexión, etc., se agudiza vigorizando las acciones y las interrelaciones que se convierten en auténticos itinerarios de personalización (Rogers, 1972).

En este sentido estima Mounier que la normatividad creciente con que está madurando la psicología del momento (mitad de los años 40) está programatizando y racionalizando de tal manera el comportamiento humano, que no queda lugar a la versátil admisión de los acontecimientos, cuya lectura, admisión o crítica, con procesos de reflexión crítica entenderíamos hoy, la persona comprende y se transforma. En este modelo el sustrato ético es evidente.

Las coincidencias entre los modelos críticos y el posicionamiento de Mounier no son totales, antes bien parciales. Si bien esto, la consideración de una personalización como análisis, reconstrucción y adhesión a una cadena de compromisos, donde la persona se emancipa, se libera, es decir, donde se educa para "despertar" personas, todo esto hace que en perspectiva de actualidad Mounier tenga cabida de alguna forma en los enfoques humanistas de investigación (si se da el paso, también del currículum) y parcialmente de los modelos críticos.

En el planteamiento, yendo al origen de lo que el

Universidad de Huelva 2009

acontecimiento representa en la vida de la persona, hay que admitir que en la dialéctica de su desenvolvimiento, estos acontecimientos pueden, a veces y durante largo tiempo, deslizarse sin despertar la atención, en fila monótona como un sueño sin relieve (Mounier, RPC, 1935: 198). También en otras ocasiones, los acontecimientos "más ligeros" se llenan de luz y con muy poco éstos nos proporcionan jornadas que están cargadas de alegría y satisfacción, así lo interpretamos (Moreno Villa, 1995).

De igual modo, entiende Mounier (RPC, 1935: 198-199) que en toda nuestra vida hay tres o cuatro acontecimientos que tienen un valor fundamental en nuestra trayectoria vital, en nuestro destino: «hasta después de su partida no conocemos su grandeza excepcional». También Mounier, sin agotar la riqueza dialéctica y de expresión de los acontecimientos, indica que «otros nos asaltan en un recodo, otros nos molestan como el vuelo de una mosca, otros son como presas tenaces, otros como ángeles fríos que bajan con el rayo y se marchan dejando silencio sobre ruinas» (Mounier, RPC, 1935: 198-199).

Bárcena y Mèlich (2000) toman en su obra la expresión acontecimiento en su sentido de asistir a una experiencia, esto es, de "hacer" una experiencia como algo que nos ocurre, que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma.

Universidad de Huelva 2009

El acontecimiento es lo "grave", lo que tiene una cierta gravedad, aquello que da qué pensar (Crespi, 1996) y rompe la continuidad del tiempo: un antes y un después.

Desde un punto de vista psicológico, aquel que desata el estudio en estos parámetros en la obra *Tratado del carácter* (1946), si bien reconoce Mounier la conclusión de Freud, no la acepta del todo. Reconoce la valentía científica de Freud en ser el único en restaurar en psicología la dignidad del acontecimiento, pero, entiende que, como siempre, ve el acontecimiento cuando ha pasado, «en sus huellas mórbidas y sus fatalidades de *choque*» (Mounier, TCA, 1946: 121).

Ahora bien, Mounier quiere evitar la simpleza de esta visión (acontecimiento como choque, como algo traumático en lo que a menudo no hay remedio, de lo que la persona se resiente en el momento en el que ya ha pasado, cuando no hay percepción de este "traumatismo" más que cuando constituye algo pretérito y de lo que la persona, en todo caso, guarda un recuerdo y un cierto deseo de que tenía que haber hecho algo, pero que finalmente no hizo: es el "tenía que haber...", "debería haber...", etc.), acudiendo a la que considera más justa con la naturaleza del acontecimiento: "acontecimiento como encuentro".

Mounier (TCA, 1946: 121) tiene claro que «el

Universidad de Huelva 2009

acontecimiento se presenta a un universo de personas bajo un rostro mucho más esencial: el rostro de sus promesas como *encuentro*. Cuando nos volvemos hacia la historia que nos ha hecho ser lo que somos y la miramos desde esta perspectiva de las cumbres que permite una mirada un poco distante, los encuentros que hemos hecho nos parecen al menos tan importantes como los entornos que hemos atravesado. No hay explicación psicológica válida allí donde es desconocida la cadena de estos acontecimientos».

Esta cadena de acontecimientos tiene, por tanto, un valor incalculable en la explicación de la historia personal. Recordemos que para Mounier, al igual que para Charles Péguy, no hay historia bien hecha, aquella que es historia objetiva, e historia mal hecha, la de aquellos historiadores que hacen historia subjetiva aportando al estudio del pasado unas preocupaciones actuales: tanto Péguy como Mounier, tienden la mano a estos segundos. El planteamiento, como lo entiende Mounier (PEG, 1931: 82), es el de dejarse atravesar en plena corriente por los acontecimientos, lo que en el lenguaje semibergsoniano de Péguy es vivir según la *memoria*, que es una especie de presencia inmediata en nosotros de nuestro pasado, y a través de ello la presencia de todo lo que la persona ha ido acumulando de humanidad como un tesoro.

Universidad de Huelva 2009

Nuevamente parece acercarse Mounier, después de y con su "maestro" Péguy a una visión desde la crítica histórica, permitiendo a teóricos actuales poder clasificar de nuevo al pensamiento mouneriano dentro de los enfoques humanistas con una orientación hacia la crítica histórica (Vela López, 1989). Si, por otro lado, la historia nos ha hecho ser lo que somos y en ello el currículum se configura como parte fundamental en la explicación histórica escolar, entonces los trabajos de los historiadores del currículum tiene sentido que se enfoquen principalmente a comprender cómo y sobre qué condiciones el currículum llega a desarrollarse y qué implicaciones sociales existen en los proyectos curriculares (Kliebard, 1992; Lundgren, 1992).

La historia, que consiste esencialmente en pasar a lo largo del acontecimiento (Mounier, PEG, 1931), quiere, a pesar de todo, hacer frente a la generosidad de lo real y tal y como lo admite Mounier, la historia promulga una gran ley de salvación pública: agotar la literatura de cada sujeto. Es así que tiene tal importancia el acontecimiento en la historia y literatura de cada sujeto (v. Borrego de Dios, 1991), que Mounier (PEG, 1930: 90) recoge el sentir de C. Péguy afirmando que «se puede hacer de todo, excepto la historia de lo que se hace... Necesito la eternidad para hacer la historia del menor acontecimiento». Hé ahí el valor y la trascendencia del acontecimiento.

Universidad de Huelva 2009

Ésta no es, sin embargo, razón alguna para que Mounier no trate de agotar en el entendimiento el significado del acontecimiento en la vida del sujeto personal. Está convencido de que todo acontecimiento está inscrito en un lugar y en un tiempo, pero no solamente en el sentido de estar sometido exclusivamente a la fecha, sino que también está sometido a la tierra, a la lengua, al hombre así, la entrada en escena del acontecimiento «plantea cuestiones que se prestan —afirma Mounier (PEG, 1931: 128)— a la risa de los listos y de los espíritus fuertes, pero que, para "el hombre que desafía", son el misterio de lo temporal. La historia no es homogénea. Tiene su ritmo de llenos y de vacíos: las *épocas* y los *períodos*, las crisis que hacen temblar el mundo, las apagadas llanuras en las que todo se apacigua».

Es en este contexto de dialéctica y no homogénea intervención del acontecimiento en el universo personal, en donde Mounier pide al hombre que busque sus responsabilidades y las asuma, con la masa de hombres que circundan y que también son parte de la historia, en los acontecimientos que sirven a todo el mundo y que hacen la historia (Mounier, PEG, 1931: 82).

El acontecimiento, considerado en este sentido como ético (März, 1990; Levinas, 1991; Bárcena y Mèlich, 2000;

Universidad de Huelva 2009

entres otros), porque surge como experiencia en donde se nos da la oportunidad de asistir al encuentro con un otro a cuya llamada debemos responder solícitamente, es pues una *revelación*, una *epifanía*.

Pero ya indican Bárcena y Mèlich (2000) que en este sentido, abordar al otro en el discurso de la enseñanza es abordar algo que me trasciende y que me supera. Acoger al otro en la enseñanza es acoger lo que me trasciende y lo que me supera, lo que supera la capacidad de mi yo y me obliga a salir de él —de un mundo centrado en mí mismo— para recibirlo.

Esto es lo que en el planteamiento mouneriano obliga a relacionar las ideas del aprender y del acontecimento, porque «el aprender —en realidad, la educación misma— es un acontecimiento ético. Una experiencia, no un experimento» (Bárcena y Mèlich, 2000: 160). Este claro punto de vista orienta el modelo que ha de seguirse para el trabajo de la didáctica, en su vertiente teórica y en su abordaje praxiológico.

Preciso es, pues, añadir que el propio acontecimiento, en su grandeza o en su pequeñez, no es nada sin la respuesta del hombre, una respuesta donde se sacia a la responsabilidad, que es lo mismo que decir que se sacia en

Universidad de Huelva 2009

una vía siempre perceptible la respuesta de la persona que saca conciencia y consecuencia del acontecimiento, en donde se renueva la propia persona por la conjugación de ambos principios, el de interioridad y el de exterioridad (Jabares Cubillas, 1992).

Si el hombre interior no se tiene en pie más que con el apoyo del hombre exterior, y el hombre exterior no se sostiene más que por la fuerza del hombre interior, no es nada difícil entender cómo Mounier en la respuesta que da a la pregunta sobre la interioridad, desautoriza a aquellos que piensan que es una fuga de lo real, de la acción o de la responsabilidad, antes bien «el hombre interior no combate jamás sino en un combate dudoso: Todo es puesto allí en tela de juicio por la dialéctica de los acontecimientos [...], pero también allí todo es puesto siempre en tela de juicio por su reflexión y por su decisión responsables» (Mounier, QEP, 1947: 241).

Así pues, el acontecimiento no tiene la última palabra, sino que depende del hombre y sólo de él *apresarse, liberarse* y liberar al mismo tiempo los inconvenientes del medio. Es el hombre interior, el hombre de humanidad, el que cuestiona por su reflexión y su decisión responsable, si bien «no lo hace más que si vuelve a cuestionar siempre lo que está concedido, si vuelve a exponer sin cesar lo que está

Universidad de Huelva 2009

adquirido» (Mounier, QEP, 1947: 241). Ésta es la razón por la que también Mounier expresa que el hombre es, más profundamente que todo, interrogación, asombro, frescor e inquietud a la vez. La respuesta es antes que nada vida inquieta y asertiva.

Una reflexión de J. B. Metz (1996) nos lleva, en este sentido, a pensar en una educación para la persona y de la persona que supone crear, que no fabricar o producir, la verdadera novedad, en lo que la esperanza de que todo lo que nace tiene un duro deseo de perdurar, que es afín a quien está lleno de tiempo, un tiempo tensado entre el pasado y el puro porvenir (por eso pedagogía de la radical novedad, en donde juegan un papel importante la memoria y la esperanza).

Destaca, incluso, que siendo todavía muy joven —cuenta con algo más de 23 años—, en una carta que escribe a Madeleine Mounier el 4 de noviembre de 1929, y teniendo como marco de referencia uno de los acontecimientos más graves en el panorama internacional de su época —la caída de la Bolsa de Nueva York—, cuenta que «los acontecimientos no son indiferentes, somos nosotros quienes no logramos soliviantarnos por la costumbre de entregarnos a ellos. La vida hace ascos a los que le ponen mala cara» (Mounier, GEN, 1954: 509).

Universidad de Huelva 2009

Se trata, por tanto, en el ámbito pedagógico, en la preparación seguida de las constantes didácticas, de llevar a cabo aquello que propone L. Not (1989): hacer que los contenidos y las actividades que propone la escuela tengan un sentido para el sujeto y cuya creencia transforme y modifique las relaciones con el mundo y éstas con él. Es ayudarle a construir en tanto que sujeto que conoce y se forma a sí mismo, en cuanto persona que reacciona.

El argumento, desde que es admitido por Mounier, le va llevando poco a poco a confirmar una de las más grandes leyes del acontecimiento —aunque no tienda a recoger ninguna ley más en relación al acontecimiento—: todo lo que es público es infecundo, y no puede mantenerse, crecer, renovarse, sino por una transfusión de los recursos de lo privado. Importante "sentencia" ésta que le lleva a distinguir y cualificar lo fecundo de lo infecundo, lo privado de lo público, respectivamente. Lo privado es el tejido mismo del universo, en el que las acciones públicas sólo constituyen emergencias, como la noche en el tejido de la vida por el que atraviesan las pobres luces de los días (Mounier, PEG, 1931: 89).

Ésta es una acertada metáfora útil para indicar la necesidad de lo privado, de lo íntimo, en una relación en

Universidad de Huelva 2009

donde lo público puede constituir una simple "emergencia", una cierta "infecundidad": la vida personal es afirmación y negación sucesivas de sí; lo personal se afirma en una perpetua labor de asimilación de aportes exteriores (Mounier, PER, 1949: 31); o, también, el acontecimiento es el maestro interior, acontecimiento y persona, ninguno de los dos sobra, uno está, la otra tiene que estar, ambos nos sitúan en el universo personal, en la preparación de un mundo de hombres de humanidad.

El mismo Mounier (RPC, 1935) recoge, por otro lado, un abanico de posibilidades en relación a las actitudes con las que los hombres entablan "relación" con el acontecimiento. Mounier refiere el encuentro de los hombres con el "acontecimiento verdadero", con lo "extraño que se interpone en el camino". La relación no es exhaustiva en extremo, si bien sí es suficientemente clarificadora, con la presentación de un abanico tipológico de actitudes y conductas en relación al acontecimiento. Haciendo una síntesis tenemos (Mounier, RPC, 1935: 199):

Todos esos hombres para quienes literalmente nada ocurre, a quienes nada les emociona, desapegados porque no se dan a nada. Apatía o rigidez, indiferencia o prejuicio respecto a la vida, una y otra cosa son resbaladizas. No toman partida en lo necesario, no innovan, conservan los rituales

Universidad de Huelva 2009

que a ellos les sirven, aunque vayan en perjuicio de los demás, son conservadores empedernidos, impasibles ante el dinamismo de lo que les rodea. Éstos están en todos los ámbitos.

Otros se enfrentan a todo; son aquellos que, tan pronto como un verdadero acontecimiento se hunde en sus vidas, desconcertados, se desmoronan. Comparte opinión Mounier (GEN, 1954: 542) con C. Péguy que «decía que la desesperación es el gran pecado porque la desesperación es la negativa a sacar partido de las fecundidades del infortunio», algo que sin duda puede tener lugar y no tiene por qué representar la última palabra.

Los hay que explotan el acontecimiento como un bien: ponen de relieve algunos logros fáciles para desatender el esfuerzo, o por algunas decepciones se creen malditos del universo y desisten de la acción, ese peligroso negocio. Su victimismo les conduce a una desactivación total, exterior e interior.

También están los timoratos: su timidez agranda el acontecimiento cuando éste pasa; todo el mundo les deja disminuidos, vacantes y mordidos de pesares. Las reflexiones mal conducidas les llevan a situaciones de conflicto e indecisión, tan incisivos que desactivan o perturban en sus

Universidad de Huelva 2009

emociones.

Finalmente, señala Mounier (RPC, 1935: 199) que hay que contar a los inhábiles. «Todos lo somos con los acontecimientos: a éste, que es insignificante, le atribuimos supervivencia y nocividad por una susceptibilidad ridícula; a ese otro, que era la clave preciosa de todo el porvenir, no le atribuimos su talla real, apretamos la mano, para apoderarnos de él: ya es demasiado tarde».

La intención que tiene Mounier de establecer esta tipología de actitudes del hombre en su "relación" con el acontecimiento no queda explícita; si bien podemos suponer que el interés de tal clarificación viene puesto en la importancia del acontecimiento y en el repaso fenomenológico que establece de lo que le rodea, en donde encuentra hombres faltos de responsabilidad frente a los acontecimientos y una certeza de que la persona con su libertad creadora, toma el mundo —y éste es escenario del acontecimiento— como problema y lo construye como destino.

La "situación" en la que deja Mounier el acontecimiento y el enfoque que adopta para la consideración del mismo, junto con el propio acontecimiento, permiten establecer una relación fundamental entre su enfoque y el

Universidad de Huelva 2009

modelo o modelos de estructura socio-crítica (Oliva Gil, 1996). Estos modelos postulan unas bases estructurales, sociopolíticas e ideológicas de los fenómenos sociales.

La teoría crítica utiliza una metodología reflexiva y dialéctica dirigida a elaborar conocimientos con una finalidad emancipativa y liberadora. A la estructura socio-crítica le correspondería un interés liberador, no separador de hechos y valores, sino evidenciador de que hechos, intereses y valores se encuentran interrelacionados a través de "movimientos de toma de conciencia" (Squires, 1981; Tennant, 1985; Houle, 1988), a través de "transformación de la perspectiva" (*perspective transformation*) o lo que se explica a través de la "teoría de la transformación y la acción social" (*transformation theory and social action*) (Habermas, 1971; Gould, 1978; Mezirow, 1978; 1981; 1989).

En la segunda mitad del siglo XX estos enfoques se explican, al menos parcialmente, con el universo de significados que trae la toma en consideración de la "educación como práctica de la libertad", de Paulo Freire (1969), o en lo que se traduciría en términos mounerianos: la personalización como toma de conciencia y liberación (recuérdese también a Rogers (1972) con: *On becoming a person*). En esta verdadera plataforma socio-crítica accesible desde Freire se obtienen los siguientes caracteres, en cuyo

Universidad de Huelva 2009

marco se inscribe la estructura del acontecimiento:

1. La acción del hombre es creativa y transformadora.
2. La acción comunicativa como proceso permanente y crítico de realidad.
3. La acción cultural para la libertad es un acto de auténtico conocimiento.
4. La acción cultural para la libertad es intrínsecamente dialogal.

Nos podríamos hacer la idea de que el acontecimiento, como el propio mundo, está dado, cabe pues una actitud de la persona en donde se afirme al mismo, se encuentre una voluntad de disponibilidad que pasa como movimiento de interiorización a encontrar en la conciencia íntima esa presencia secreta y que, sin embargo, irradia el mundo entero, esa disposición y diálogo de comunicación interior que hace suyo el requerimiento del acontecimiento, su magisterio que está, esa responsabilidad con la que la persona puede afirmar que hay *una* historia, es decir, que el conjunto de acontecimientos que conciernen al hombre, o quizás incluso al conjunto hombre-naturaleza, no es un puro caos, una "historia de locos", sino que revela una continuidad, aun en su carácter enigmático y hasta aparentemente discontinuo y, en la doble acepción de la palabra, un *sentido*: una dirección y una significación (Mounier, CRDI, 1950: 620).

Universidad de Huelva 2009

Desde que hay una persona hay, por tanto, responsabilidad, máxime cuando, además, la historia de los acontecimientos concierne en primer y máximo lugar al hombre y al conjunto de la humanidad. En este punto permite también Mounier la adopción del fundamento por el que nuestra libertad creadora y responsabilidad personales tienen una explicación natural y sobrenatural que acompaña al desenvolvimiento de la historia de sentido y significación. En la posición opuesta entrevemos este fundamento cuando afirma Mounier (CRDI, 1950: 624) que «el peligro de desplazar la libertad y la responsabilidad personales de los hombres singulares hacia el abrumador mito de una Historia exterior a ellos se manifiesta aún más cuando esta historia no está vinculada a una providencia personal y amorosa».

En ambos sentidos, como afirma A. Cosmopoulos (1983), es fundamental la introducción de una *pedagogía de la persona*, fundada sobre la dinámica de las relaciones auténticamente humanas, al mismo tiempo que educativas: el diálogo pedagógico es un movimiento hacia el otro, un movimiento de interiorización con vocación de exteriorización, para ayudarle a tomar por sí mismo su propia formación.

La propia práctica de la libertad y la responsabilidad, la

Universidad de Huelva 2009

personalización, el ejercicio de la responsabilidad, tienen lugar en un escenario personal y convivencial en donde nos comunicamos en la oposición y en la intersubjetividad, en donde el diálogo fenomeniza e interioriza la esencial intersubjetividad humana (Lévinas, 1969). O, como entienden Bárcena y Mèlich (2000: 17), «*sólo siendo responsable del Otro, de su vida y de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la humanidad*».

El acontecimiento como maestro interior no es, por ende, compatible y compartible con una historia exterior. Esta "unión" sólo es concebible en un planteamiento de personas con actitudes dimisionarias y conductas desertoras, en donde reina el espíritu abstencionista y se posterga sin límites, finalmente, la construcción de un mundo personal. Concluye, así, Mounier (CRDI, 1950: 583) que «si olvidamos construir, como podamos, a medida que avanzamos entre estas ruinas de las que, por otra parte, nadie fuera es responsable, entonces la casa se hunde sola».

Ésta es la razón por la que bellamente contempla Mounier (RPC, 1935) la elección —en el universo de acción responsable— de caminos sin retorno, de plenitud del pensamiento y consumación del amor, en donde esa vida secreta, esa presencia íntima, ese misterio que asoma su dignidad en su positividad difusa, en la presencia que él

Universidad de Huelva 2009

anuncia, en los actos que proyecta, en los acontecimientos que suponen la revelación de todo lo escondido y extraño, son ingredientes nunca soslayables en los movimientos de personalización del mundo.

En la revelación, en lo secreto, en lo extraño, termina por expresarse lo concreto, como filosofía de lo concreto, como acción de lo concreto y para Mounier (RPC, 1935: 200) lo concreto es la presencia enfrente, en el extremo de la mano, o de la mirada, o del silencio, o del pudor, una presencia apartada y, sin embargo, bañada con la persona en un universo de presencia al que ésta da su acogida.

El magisterio y el acontecimiento están unidos para una pedagogía de la persona y de lo comunitario, sólo después de la transfiguración que debe sufrir el corazón del corazón para estar dispuesto a la invasión de la luz. Concluye, por tanto, Mounier (RPC, 1935: 199-200) afirmando que «el acontecimiento, si yo supiese acogerlo, es precisamente la revelación de todo lo extraño, de la naturaleza y de los hombres, y para algunos, de más que el hombre. Él delinea el encuentro del universo con mi universo indicación de todo lo que en mí ha tropezado con el mundo, advertencia de mis rigideces y de mis egoísmos, a veces llega incluso a formar extrañas frases. Es propiamente lo que yo no poseo, lo que yo no creo, la catástrofe, la llamada

Universidad de Huelva 2009

a salir.

»... Es el acontecimiento lo que por violencia nos penetra y nos arrebata y nos lanza, transfigurados, allí donde no sabíamos ir cuando componíamos caminos. También en esto, la revelación del universo se termina en una donación.

»He ahí las transfiguraciones que debe sufrir el corazón del hombre, ese corazón del corazón, más profundo que el sentimiento, tan profundo como el amor, para estar dispuesto a las verdades que su inteligencia le descubrirá, a la invasión de la luz».

Universidad de Huelva 2009

IX

RESPONSABILIDAD Y EDUCACIÓN DE LA PERSONA: LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA

De una lectura global de la obra de Emmanuel Mounier puede sobrevenir la idea de que el tema de la educación, si bien pueden ser identificados dos espacios claramente situados, en donde el autor analiza algunas de las cuestiones que más le interesan sobre el mismo, no le motiva más allá de un número más o menos concreto de aspectos cuya índole aproxima a las cuestiones de interés sobre la persona.

Pero esta idea, por muy acertada que pueda parecer en un comienzo, no es correspondida con la realidad profunda del contenido de su obra. No solamente esto es así por el establecimiento que hace en dos de sus obras principales de

Universidad de Huelva 2009

apartados concretos en donde trata el tema de la educación, sino porque en el conjunto de su obra y en la totalidad de su pensamiento expresado en su obra y en su vida, la educación ocupa un lugar de importancia, rodeada de otros elementos que la promueven —y así lo presenta el autor— como parte de un todo que se refiere, lógicamente, a la persona.

En el haber de su obra tiene, por tanto, dos espacios que titula por igual: "la educación de la persona". El primero de ellos en el tiempo lo encontramos en su obra *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936: 633-640), obra que como bien puede constatarse constituye una iniciación global al personalismo, en donde es muy destacable el profundo estudio que realiza Mounier de la "vida personal" donde mezcla enfoque fenomenológicos, históricos, de antropología ontológica, etc.

Se muestra de interés comprobar cómo la parte que dedica a "la educación de la persona" aparece en un apartado titulado "Estructuras fundamentales de un régimen personalista" y en primer lugar, antes que otros apartados dedicados a la cultura, la economía, la sociedad política o la sociedad internacional e interracial. Es decir, sin que abundemos más y sólo por el momento, puede afirmarse que dentro de las "estructuras fundamentales de un régimen personalista", la educación de la persona ocupa un lugar

Universidad de Huelva 2009

principal.

El segundo de estos espacios —también titulado "la educación de la persona"— aparece casi tres lustros después en su obra *El personalismo* (1949: 75-76), obra que como se sabe es el más riguroso esfuerzo que lleva a cabo Mounier para tratar de condensar en pocas páginas todo lo que el personalismo representa tanto a nivel metodológico como a nivel de ideas. El propósito de esta obra, a juicio de Domingo Moratalla (1944: 124) es el de «exponer el conjunto de unos conocimientos, organizados sintéticamente y hacerlos asequibles al público estudiantil». Ésta es una de las razones por las que, desde luego, aparece el contenido de este apartado desarrollado en un breve espacio, por lo que se encuentran algunos elementos muy interesantes, si bien se obvia la mayoría.

Por lo demás, los restantes comentarios y contenidos más o menos expresos, más o menos implícitos, aparecen diseminados por las numerosísimas páginas que conforman el conjunto total de su obra, donde no excluimos, incluso, su obra de corte más epistolar, en la que se tienen en cuenta sus numerosas cartas y extractos de las extraordinarias notas personales de Mounier.

Podemos admitir, entonces, a la luz de estas

Universidad de Huelva 2009

afirmaciones, que el tema de la educación de la persona interesa a Mounier, si bien dentro del conjunto de elementos que conducen a la comprensión de la persona y, en ello, de la vida personal.

Esto último, también implica considerar a la educación como un elemento dentro de un conjunto, cuya importancia, aún grande, se supedita a la de la persona. Hay varias razones y hechos que explican, hasta el momento de la muerte de Mounier, que el tema educativo en su lado más práctico y en lo que se refiere al propio Mounier, no fuera el tema central de toda su obra. Importa, en este caso, dilucidar en cierta manera esta cuestión, porque puede arrojar mayor luz a aquella aportación de su pensamiento que en este momento nos interesa.

De las variadas razones y hechos que pueden contribuir al entendimiento de los elementos principales que se discuten en su obra, y de esta forma de la posible "personalización" que hace de los mismos, dos ejemplos son muy significativos: el primero, aquel que hace referencia al alejamiento que tiene del sistema educativo formal, por la ausencia de interés respecto del contacto con la escuela; y el segundo, aquello que como hecho sabemos de sus estudiosos y biógrafos: antes de su muerte estaba releyendo *El capital* de K. Marx, lo que nos lleva a interpretar como posible el

Universidad de Huelva 2009

interés en un tiempo próximo a su muerte, de la cuestión más socio-política de su personalismo, lo que tampoco nos debe conducir a la consideración de manifiesto abandono de la cuestión educativa en ese momento de su vida. Éste, desde luego, no es un hecho aislado y se comporta de una manera coherente dentro de un conjunto más extenso de diversas materias.

Si ahondamos un poco más en la primera de las razones, tenemos una serie de afirmaciones del propio Mounier que apoyan la misma. El Mounier joven, cuenta con veintitrés años, escribe a Émile-Albert Niklaus en una carta de 6 de septiembre de 1938 acerca de una de sus preocupaciones: «En principio, la pedagogía no es mi oficio y, por carecer de experiencia, me siento más a gusto y soy por tanto más útil, con los adultos y las ideas formadas que con las formas caóticas de la adolescencia» (Mounier, GEN, 1954: 703).

Algo más de un año después (3 de diciembre de 1939) escribe a Paul Fraisse en términos parecidos: «¡Ah, esto no! Finalmente, el tipo que está junto a Giraudoux me reclama como agregado especial en una clase de filosofía (tiene una gran penuria, sobre todo de catedráticos). En sí mismo, esto no me deslumbra. El contacto con la escuela, la enseñanza de los rudimentos, me tienta poco» (Mounier, GEN, 1954: 740).

Universidad de Huelva 2009

Con manifiesta claridad expresa Mounier lo que no pertenece al espectro de su interés. Hay que tener en cuenta, además que el contexto inmediatamente anterior ha tenido lugar alrededor de un cierto enfrascamiento con el sistema educativo más o menos formal, con una experiencia educativa de docencia y de preparación para la misma que le marca en su vida. Así, en 1927 (cuenta con veintidós años), prepara oposiciones a cátedra, lo que en 1928 se traduce en la obtención del segundo puesto después de Raymond Aron. En 1930 es profesor de Filosofía en el colegio Santa María Neuilly y en el Instituto de St. Omer. En 1933 imparte clases de Filosofía en Bruselas. Así pues, el contacto y la experiencia de una docencia formal no le faltó.

En este circuito de hechos, tampoco sorprende el acontecimiento que tiene lugar en la prisión el día 30 de enero de 1942, relatado en su *Cuaderno de prisión* un día después, del que Mounier guarda especial recuerdo porque la escena le parece divertida. Así, Mounier es llamado ante el juez (del que ha oído decir que tiene letras) y en su presencia ocurre lo que sigue: el juez de instrucción se levanta y le dice con una sonrisa: «"Señor Mounier, quería presentarle a mi excelente amigo el novelista L. G., que pasaba por mi despacho. Señor L. G., el señor Emmanuel Mounier, catedrático de filosofía, yo aprieto los labios —cuenta

Universidad de Huelva 2009

Mounier (GEN, 1954: 829)—. La escena y el tono son divertidos en este lugar y en mi situación. No tengo corbata ni tampoco cordones en los zapatos».

Los hechos podían acumularse, pero es claro que tras su experiencia educativa, la escuela le tienta poco y la pedagogía no la tiene como su oficio. Esto, sin embargo, convive con el último hecho relatado, en donde es presentado como catedrático de filosofía, con el asentimiento de Mounier y la más resuelta utilización de este "título" como instrumento de posición sobre el que organizar la conversación —la que tuvo lugar entre el novelista, el juez y el propio Mounier. A pesar de todo, este hecho le sigue pareciendo un "intermedio divertido" (Mounier, GEN, 1954: 829).

Finalmente, hay dos razones por las cuales encontramos a Mounier poco receptivo a la tarea de enseñante o docente:

Primera, porque hay una cierta huida de lo académico en cuanto que esto no se queda más que en la impartición de un saber formalista, en la ironía estéril o en el escrúpulo o el caso de conciencia si se trata de una formación moral, todo lo cual divide al pensamiento de la decisión y ofusca el plano de la acción (Mounier, PER, 1949). Lo académico culmina, así,

Universidad de Huelva 2009

en una especie de manierismo donde lo que importa es la forma y no lo que constituye el contenido. Mounier anotaba cómo en la mayoría de los casos la vida escolar y la universidad suponían una gran enfermedad en los itinerarios de formación de las personas. Tendremos la oportunidad de ahondar en este punto.

Segunda, porque comprobaba cómo los fines de la educación, que se sitúan en el punto de mira de la persona, no contribuían a la formación de personas, antes bien, en muchos casos, servían para dar respuesta únicamente a determinadas formas materialistas de culto al liberalismo y al capitalismo y, en definitiva, a la formación de un hombre individualista que obra en sentido contrario a la persona y al deseo de comunidad, promovidos por la connivencia con los mecanismos de despersonalización. También habrá oportunidad de expresar en mayor espacio el contenido de esta idea.

En todo este contexto, donde aparecen los intereses de Mounier por una educación puesta al servicio de la persona, y las denuncias del mismo por unas prácticas y realidades que no contribuyen precisamente a la personalización del hombre y de las comunidades, introduce Mounier su criterio sobre la cuestión educativa y el valor de la responsabilidad, como elemento que viene a cumplir con dos ideas:

Universidad de Huelva 2009

responsabilidad como logro de la educación, en una educación que hay que emparentar con la personalización y responsabilidad personal como categoría pedagógica.

1. Educación y responsabilidad fundadas en la persona

Para Mounier, la educación es un instrumento precioso de personalización, si bien la misma, como instrumento al uso, puede ser mal utilizada y permitir el acceso de determinadas acciones de formación que contribuyen a la despersonalización tanto como finalmente a la destrucción de la persona. Ni siquiera es posible hablar de educación si no fuera porque ésta no debe estar orientada más que a la meta de la persona: hay educación porque hay valor de la persona (Vela López, 1989).

Mounier afirmó con claridad que la meta de la educación «no es *hacer sino despertar* personas» (Mounier, PER, 1949: 75), con lo que una persona sólo puede ser suscitada por invocación y nunca fabricada por domesticación. Esto, que no es juego de palabras, sino un evidente soporte de lo que como instrumento nos puede conducir a la persona, nos lleva a plantear una cuestión central: la educación es un instrumento mediador en los movimientos de interiorización y exteriorización, porque si bien se ejerce y tiene lugar como un hecho extremo, produce

Universidad de Huelva 2009

en la interiorización un magistral impacto en la persona, que se traduce en una determinada respuesta verdaderamente transformada. Esta repuesta es una traducción de lo que significa la personalización y la puesta en marcha de los consecuentes movimientos que conducen a la comunidad personalista.

Así, este punto, no olvida que el fin último de la educación es el compromiso vivo de una persona (Mounier, MSP, 1936: 635), es decir, el reconocimiento de la existencia encarnada como factor esencial del fundamento de la persona, teniendo en cuenta que el enlace ontológico de la educación y la persona es promovido por un compromiso que es siempre necesario y que está siempre en hueco, sin apoyo. Este compromiso «oscila entre la repetición ética y el secreto religioso, entre el tiempo que le nutre y la eternidad que le inspira. Está en el mundo, sin ser jamás totalmente de este mundo» (Mounier, IEX, 1947: 139). La respuesta está en la misma persona y en el conocimiento que tiene ésta de sí misma como persona encarnada que define la presencia en el cuerpo y en el mundo.

Hay que tener en cuenta, además, que la educación interviene en el marco de representación de la persona encarnada, de la que Mounier (EDE, 1953: 423) expresa el esquema de la actividad existencial y de la presencia en el

Universidad de Huelva 2009

mundo, afirmando que en el cuerpo «yo no capto ni lo puramente objetivo ni lo puramente subjetivo, sino una ambivalencia intermedia entre los dos, que me compromete en la objetividad sin sumergirme en ella y me apropia mi experiencia de cuerpo aunque uniéndome con el mundo mediante ella y haciéndome sujeto en el mundo».

Si la suficiencia de la educación está puesta en suscitar personas mediante la invocación, ¿por qué corrobora Mounier lo que ha podido afirmarse de la educación en términos de "matanza de inocentes"? (Mounier, PER, 1949: 75). Es decir, en la existencia encarnada está el exponente de la realidad personal y por ésta, el hombre es a cada momento, y lo uno en lo otro, alma y carne, conciencia y gesto, acto y expresión, por lo que una educación completa debe formar, al mismo tiempo y en la misma operación hombres de fe y hombres de lucidez, hombres de fidelidad y hombres de independencia, hombres leales y hombres en pie (Mounier, TCA, 1946: 458).

Lo que ocurre es que, y la historia acumula pruebas, ni la persona ha gozado de constancia en estos términos, cuando, además, la educación ha tenido un uso desde una vertiente materialista, formalista y exteriorista. La educación fundada en la persona y la misma desvirtuada como instrumento formalista y puesto al servicio del poder del

Universidad de Huelva 2009

saber, han sido siempre elementos de los que Emmanuel Mounier ha pretendido, variablemente, extraer aquello que aportara mayor luz para la persona y, por consiguiente, la vida personal.

1.1. Educar para despertar seres capaces de comprender y vivir como personas

La definición de una educación fundada en la persona no aparece como tal en la obra de Mounier, sino diseminada a lo largo de sus muchas intervenciones sobre el "tema educativo", a modo de aportaciones más o menos parciales, más o menos generales. No hay por tanto una obra definitiva sobre educación. Sólo los apartados dedicados a la educación de la persona, ya reseñados (MSP, 1936: 633-640; PER, 1949: 75-76), lo que no obsta para que autores tan cercanos a Emmanuel Mounier como Paul Ricoeur consideren toda la obra del primero como un gran ensayo educativo, es decir, admitir que el personalismo mouneriano vendría a ser «una pedagogía de la vida comunitaria entregada a la renovación de la persona» (Ricoeur, 1950: 863), lo que no deja de ser significativo.

Esto es, sin duda, una realidad, que no difiere mucho de la consecuencia seguida del estilo general de su obra. Pero, no hay que hacer grandes esfuerzos por atisbar unas veces,

Universidad de Huelva 2009

aprehender del todo otras, que las aportaciones sobre la persona llevan en muchas ocasiones aparejada la idea de una educación como personalización, es decir, una educación como conjunto de acciones puestas al servicio, desarrollo y crecimiento de la persona.

Se repiten las ocasiones en que tratando sobre el compromiso, la vocación, la personalidad, la libertad, los valores, y por supuesto que también la responsabilidad, se entrevé aquello con lo que puede contribuir la educación, cuando no lo prueba directamente con una aportación que viene a unir los elementos, arrojando luz sobre una educación que adquiere sentido en su contenido y en su forma sólo por la persona. De lo que no sigue este camino permite darnos a conocer argumentos sobre la más que realidad de una educación reducida y confusa, planteada en unos términos que están ora descaminados ora en las antípodas del advenimiento de la persona.

La aportación muy significativa de Mounier sobre la vocación permite entender la primera parte de lo que venimos contemplando y, también, en cierta manera la segunda (Peretti, 1984). Mounier (MSP, 1936) entiende que la unificación progresiva de todos los actos del hombre y, mediante ellos, de sus personajes y de sus situaciones, es el acto propio de la persona, y que esta unificación es el

Universidad de Huelva 2009

desenvolvimiento progresivo de un principio espiritual de vida, que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior. Aquí se entiende que la existencia personal no viene dada como algo pleno desde su origen, sino que se realiza progresivamente en la dialéctica interioridad-exterioridad, relación que supone a la vez los dos movimientos esenciales y complementarios de la persona: la conversión íntima y la exteriorización.

Al principio creador aludido es al que Mounier llama en cada persona su vocación. Y apunta (Mounier, MSP, 1936: 608) que la vocación «no tiene como valor primario el ser singular, porque, aunque caracterizándole de manera única, acerca al hombre a la humanidad de todos los hombres. Pero, al tiempo que unificadora, es *singular por añadidura*. El fin de la persona le es así, en cierto modo interior: es la búsqueda ininterrumpida de esta vocación».

El modo interior, la experiencia interior, el progreso interior de la persona, construcciones que están en la cima de la experiencia más personal y que constituyen un recurso fundamental para Mounier, en donde advierte los caminos de la realización completa del hombre y también diversificados de la obra ambigua de la personalización del hombre —recordemos que aquí Mounier (RPC, 1935: 210 y ss.) señalaba dos caminos que se ofrecen al salir del

Universidad de Huelva 2009

individualismo, uno que estaría abierto a los abismos de la persona auténtica, mientras que el otro desembocaría en la apoteosis de la personalidad, es decir, de los valores de tensión, de "agresividad", de dominio, de heroísmo.

Es significativo señalar cómo Mounier prescinde de toda "sensiblería facilona" indicando precisamente a los caminos con términos que nos recuerdan la dificultad y oscuridad de los mismos: ambigüedad, apoteosis, abismos, cada uno de los cuales aplicados con cierta paradoja sobre la correspondiente "persona" o "personalidad". Sin embargo, esto no obsta para que, de manera sorprendente, autores como Urdanoz (1985: 388), en la conclusión de un estudio monográfico sobre Mounier, afirme de su pensamiento que se trata de «un cristianismo desfigurado por sus erróneas desviaciones en el campo social-político, que le han conducido a posiciones utópicas. Sobre todo, su ingenua ilusión de cristianizar el marxismo, de unir comunistas y personalistas en un fraternal empeño para construir un socialismo de personas libres sin poder estatal coactivo, son ideales que inciden en el terreno de la pura *utopía*».

Esta obra ambigua, difícil, oscura y nada utópica de la personalización, algo que se consigue, si bien parcialmente, y que nunca termina del todo, tiene, en el camino abierto a los abismos de la persona auténtica, una dificultad de

Universidad de Huelva 2009

nominación, lo que no deja de ser paradójico. En ello, nos avisa Mounier (RPC, 1935: 210) que «no podremos ponerle un nombre puesto que nunca sabremos dar nombre más que a las aproximaciones de la persona, inmediatamente engañados y devueltos al primer camino ("apoteosis de la personalidad") tan pronto como queramos circunscribir lo innegable. Pero la experiencia común de toda vida interior nos enseña que esa persona sólo se halla así misma olvidándose, dándose —el cristiano llegará hasta el extremo: abandonándose. Esa persona es la sede de la paradoja fundamental».

Acude, pues, Mounier a una de las claves del dinamismo, del descubrimiento de la vocación, en donde interviene la persona entera, si bien mediante un gesto interior por medio del cual la persona se da; en ello la persona se encuentra a sí misma, cuyo camino oscuro y libre es el único en tener alguna posibilidad de conducirnos hacia los misterios del ser (Baccarini, 1985).

De ahí que el crecimiento de la persona se realice mediante la acción de "centrarse desplegándose", mediante la conversión-exteriorización y viceversa; en este ejercicio está la clave de la aproximación que hace Mounier de la persona en términos de vocación unificadora. Sin embargo, no debe llevarnos este modelo a pensar que se trata de algo

Universidad de Huelva 2009

completamente constituido; a juicio de Mounier (MSP, 1936: 609), «nosotros no experimentamos directamente la realidad consumada de esta vocación. Mi autoconocimiento de persona y su realización son siempre simbólicos e inacabados». Algo que habrá que tener muy en cuenta para una determinada pedagogía de la persona (Flores d'Arcais, 1987 y 1988).

En esto juega un papel muy importante el cruce de significados que se derivan de la utilización de términos como los de "persona" y "personalidad". Aquí Mounier se sitúa tanto en una perspectiva filosófica como en una psicológica, en donde su formación más cercana a la primera, no desestima el valor innegable de la segunda. Si llamamos personalidad no a la cara múltiple y sin cesar cambiante de la individualidad, «sino a esta construcción coherente que se presenta en cada momento como la resultante provisional de mi esfuerzo de personalización», aquí deja claro Mounier (MSP, 1936: 609) que «esto no es todavía mi persona, sino su quiebra más o menos inestable que ahí he encontrado».

Es, por ende, una afirmación de interés para entender el carácter fundacional de la educación en la persona, que desemboca en la vía más práctica en la construcción y preparación para la vida personal: la educación, por la persona, puede enseñar al hombre a comprender y vivir

Universidad de Huelva 2009

como persona. Vendrían a identificarse, con tal de ser lo más clarificadores posible, como tres "momentos", de los que podemos admitir un sentido de estatismo, cuando también dinamismo, como consecuencia de la propia persona y de todos aquellos acontecimientos que tienen lugar alrededor de ella misma. Estos tres "momentos" que en la personalización se sitúan entre el individuo y la persona serían: el propio individuo, la personalidad y la persona.

Abordando suficientemente el primero y situando al segundo en el valor clave de todos los movimientos que dan sentido a la persona, quiere Mounier adecentar el terreno y precisar una posición que está en la misma cimentación de su pensamiento personalista. Por eso afirma (Mounier, RPC, 1935: 210) que «*la vocación de ser una persona no tiene, por tanto, relación alguna con la búsqueda de la personalidad* [con el subrayado le da, si cabe, mayor peso a la afirmación]. La persona es algo infinito, o por lo menos algo transfinito —hecho a imagen de Dios, dice al creyente. La personalidad es, o tiende a ser, siempre, la reivindicación de lo finito que se crispa sobre su finitud. La personalidad, contrariamente al individuo, se implica, domina, se compromete, pero también choca, desconfía, se contiene, se complace, en una palabra, se rehusa».

O en otro lado, también precisa que la personalidad es

Universidad de Huelva 2009

el compromiso entre el individuo, los distintos personajes de los que me he encargado y las aproximaciones más finas de nuestra vocación personal, es decir, aproximaciones, a veces conscientes apenas, que cierto agudo instinto me da sobre mi persona, en resumen, el corte en el presente de mi trabajo de personalización (Mounier, RPC, 1935: 206).

Pero, precisamente por el acuse de esta temporalidad, de la conciencia que tenemos de este momento, porque tenemos conciencia de «ese perpetuo fracasado que es en nosotros, en cada momento, el vicario de la persona» (Mounier, RPC, 1935: 206), la persona no es la personalidad: la persona está por encima, es supraconsciente y supratemporal, es una presencia en mí, más vasta que las vistas que yo tomo de ella, más interior que las reconstrucciones que yo intento de ella, es el volumen total del hombre, una unidad dada, no construida.

Con esta concepción personal, donde se cruzan los significados de elementos tales como vocación, ser, personalización y el dinamismo propio de los movimientos personales de conversión y exteriorización, el fin de la educación promete la definición de un soporte de rango superior respecto de otras acciones que vayan encaminadas a la "parte" más temporal de nuestra personalización (Macchietti, 1982; Bertolini, 1988; Iori, 1988; Volpi, 1988;

Universidad de Huelva 2009

Nanni, 1990; Galino *et al.*, 1991).

No se trata tanto de señalar las relaciones entre la personalidad y la educación como el necesario e insoslayable vínculo entre la persona y la educación, en donde ninguno de los elementos de la primera son evitables, cuando sí discernibles los movimientos interiores bipolares (dispersión y concentración), con tal de que en respuesta a la vocación de la persona, la vida de ésta sea manifiestamente presencia y compromiso, es decir, presencia actuante, reconocimiento de lo que es y voluntad de desprendimiento que conduce a un más amplio poder de compromiso y comunión.

Todo lo cual le lleva a Mounier (MSP, 1936) a definir sin reservas o, por lo menos, proponer la naturaleza de la educación, acudiendo a su fin, al objeto y motivo de lo que deben ser nuestros esfuerzos para con ella, porque ella misma es para y por la persona. Es ahora muy claro y propone definitivamente el faro de guía en los presupuestos de la personalización. Afirma que «de ahí que el fin de la educación no sea tallar al niño para una función o amoldarle a cierto conformismo, sino madurarle y armarle (a veces, desarmarle) lo mejor posible para el descubrimiento de esta vocación que es su mismo ser y el centro de reunión de sus responsabilidades de hombre» (Mounier, MSP, 1936: 608).

Universidad de Huelva 2009

Recuerda este planteamiento la transformación de la perspectiva como proceso emancipatorio y de concienciación, según la cual el aprendizaje no consiste meramente en la acumulación de conocimientos nuevos, que añaden a un conocimiento anterior, sino que más bien es un proceso por el cual muchos de los valores y supuestos básicos con los que actúa una persona se modifican mediante el proceso del aprendizaje (Mezirow, 1978 y 1991).

De esta manera, volvemos a uno de los puntos de partida que, así mismo, es reconocible por la experiencia interior de la persona. Nos referimos a que toda la realización del hombre, que es como su mirada coherente en respuesta-responsabilidad a la vocación de ser, a consecuencia de este elemento no material (pero enraizado en ella) de la trascendencia de la persona, es un esfuerzo constante de desposesión, de espiritualización. Este proceso de espiritualización, que es al mismo tiempo un proceso de desposesión y un proceso de personalización, constituye uno de los elementos sustanciales de la ontología personalista en general y, por supuesto, mouneriana (Mounier, MSP, 1936).

Esta vida de la persona, en donde se pone de manifiesto un movimiento de superación, que supone pasar continuamente de la zona en que la vida espiritual está objetivada, naturalizada, a la realidad existencial del sujeto y

Universidad de Huelva 2009

así al modo de ser espiritual, a la llamada a la intimidad del ser, a ese poder de trascendencia intrínseca al ser, es una vida que en su intimidad vibra en todos los actos de la persona, además de ser la que constituye el ritmo sólido de la existencia humana. «Sólo ella —afirma Mounier (MSP, 1936: 610)— responde a las necesidades de autenticidad, de compromiso, de plenitud».

Es interesante comprobar cómo lo que debe asumir cada persona humana en su desarrollo personal, lo pone Mounier (TCA, 1946: 77 y 458) de una manera frecuente en una posición binomial —de la que ya nos hemos pronunciado en variadas ocasiones, por la fácilmente destacable conjugación de elementos—, con la que da cuenta completa y extensa de la riqueza de la persona, permitiendo, por otro lado, la aproximación sumaria de las constantes de la vida personal.

Esta posición binomial adquiere un gran significado en el desarrollo personal, en la formación de la persona, en cuyo ejercicio cree Mounier (TCA, 1946: 77) conveniente mantener dos actitudes de vida (en respuesta a la persona que es claridad y misterio): atentos y, no obstante, confiados, comprometidos y disponibles, políticos y espontáneos, en lo que constituye el principio mismo de la educación; y también, porque la educación debe ser completa y total, es

Universidad de Huelva 2009

decir, no puede ser materialmente extrínseca y coercitiva, sino que interesa al hombre en su totalidad, en toda su concepción y en toda su actitud ante la vida (recordemos que la actividad de la persona es libertad y conversión a la unidad de un fin y de una fe (Mounier, MSP, 1936: 634)), ésta «debe formar, al mismo tiempo y en la misma operación, hombres de fe y hombres de lucidez, hombres de fidelidad y hombres de independencia, hombres leales y hombres en pie» (Mounier, TCA, 1946: 458).

¿Plantea esta cuestión así admitida la existencia de mayores dificultades a la acción educativa, cuando acompaña el pensamiento de que la misma es ya de por sí compleja? Mounier (PER, 1949: 57), que ha aclarado que la acción, que por el lado del hombre designará la experiencia espiritual integral y por el lado del ser, su fecundidad íntima, da respuesta a la cuestión manifestando que hay que evitar toda mancha de artificialización que empañe la vocación personal.

Así, responde en una carta a una amiga (carta de octubre de 1949, en GEN, 1954: 931) exhortando con que «no intervengan demasiado, no calculen demasiado, no preparen demasiado el inevitable futuro, no te agites demasiado por culpa de lo que puede ser o no ser. La vida es una aventura abierta y expuesta: no protejas a la niña. Hazla fuerte

Universidad de Huelva 2009

interiormente para que se desenvuelva bien *cualesquiera que sean las circunstancias*. Entonces será cuando tendréis alguna alegría por lo que venga, aunque os desgarre, en vez de irritaros constantemente porque vuestros cálculos no salen, que *nunca* saldrán, y en vez de cansaros sin parar haciendo otros nuevos y tan inútiles como los demás».

Aquí, toda educación o pedagogía por objetivos, cuya apertura didáctica no permite más que la entrada del argumento de la operativización del programador o estratega curricular, quedaría invalidada, apoyándose más bien una pedagogía en donde el yo se aprehende a sí mismo, en un proceso personal y dialógico, como sujeto que se pone a sí mismo y que logra autonomía, de otra manera se vive disperso, como sujeto dependiente que no sólo está determinado por los objetivos, sino que él mismo se hace cosa (Habermas, 1987).

J. Habermas (1972) y el propio Geuss (1981) en el marco constitutivo de los intereses (técnico, práctico y emancipatorio), afirman que debe tratarse de un interés por liberar a las personas de la restricción ejercida por lo técnico y del posible fraude de la práctica; ésta es la razón por la que entre en juego el interés por la emancipación, el llamado interés emancipador. Para Habermas (1972: 205 y ss.) la emancipación significa independencia de todo lo que está

Universidad de Huelva 2009

fuera del individuo y se trata de un estado de autonomía más que de libertinaje. Habermas identifica la emancipación con la autonomía y la responsabilidad (*Mündigeit*) y ésta sólo es posible en el acto de la autorreflexión (o sea, cuando el yo se vuelve sobre sí mismo; movimiento de interiorización en Mounier).

Por todo ello, puede concluir Grundy (1998) que mientras los intereses técnico y práctico se ocupan del control y de la comprensión, respectivamente, el emancipador se preocupa de la potenciación, del *empowerment*, o sea, de la capacitación de individuos y grupos para tomar las riendas de sus propias vidas de manera autónoma y responsable. El interés cognitivo emancipador podría, por tanto, admitirse como un interés fundamental por la emancipación y la potenciación para comprometerse en una acción autónoma que surge de instituciones auténticas, críticas, de la construcción social de la sociedad humana.

1.2. Reduccionismos y confusión en la educación

No podría faltar este tema en el tratamiento de la aportación más genuinamente educativa de Mounier. Casi la totalidad de sus intervenciones sobre cuestiones educativas, vienen acompañados de comentarios y descripciones de "acciones" y situaciones en donde la educación es reducida a

Universidad de Huelva 2009

la acumulación de saberes, al acopio de conocimientos y habilidades, a la distribución superficial del saber, a la consolidación de las divisiones sociales o de los valores de un mundo agonizante, etc.

Con esto introduce un elemento de denuncia, clarificando lo que no puede ser nunca una educación fundada sobre la persona, preparando el terreno de la misma para que los hombres puedan vivir como personas. Es, por tanto, un ejercicio en donde domina la doble visión de la educación personalista: un esfuerzo por concretar sumariamente los fundamentos de la misma y la necesaria referencia a todo aquello que desvirtúa la educación, con tal de arrojar luz sobre el primer exponente.

La imagen que Mounier tiene de la personalidad, como el corte en el presente de mi trabajo de personalización (Mounier, RPC, 1935), manifiesta ahora una gran utilidad para entender algunas de sus aportaciones sobre esta cuestión. En la zona de lo objetivado, que va entre el individuo y la personalidad, encuentra Mounier el lugar de esos movimientos que no son personales o que todavía no lo son del todo. Aquí, el terreno educativo tiene sus manifestaciones que, en muchas ocasiones, son el apoyo externo e interno para las menos personales de las tentaciones.

Universidad de Huelva 2009

Estas tentaciones, difíciles de situar en esa zona de lo objetivado aunque fácilmente enmarcables en la misma, son escalonadas por Mounier (PEG, 1931: 99) en tres grados, de las cuales la más sutil y menos brutal es la tentación compuesta «de lo que hay de socialmente temporal en las potencias intelectuales: cátedras, exámenes, concursos, empleos y condecoraciones. Y dinero y consideración dentro de eso». Si bien de ésta tentación Mounier introduce elementos que intervienen en el sistema de formación, nada resta para que con otros ejemplos pueda situarse también la cuestión educativa dentro de aquellas manifestaciones del hombre que nada tiene que ver con lo personal, antes bien con acciones que se desarrollan desde y para el terreno de lo impersonal.

Ya sea el estado de las tentaciones o las pulsaciones del individualismo, lo cierto es que la lectura que Mounier hace de la cuestión educativa a lo largo de sus numerosas obras no es, con frecuencia, halagüeña. Tampoco le parece ondeante la situación personal y social, en lo civil y en lo religioso, y ejemplos donde declara su visión de esta realidad no faltan tampoco.

Dado que, como él mismo indica (Mounier, GEN, 1954: 671) en el Informe privado sobre *Esprit* para ser usado

Universidad de Huelva 2009

por Monseñor Courbe y por el Arzobispo de París, su personalismo es ya un aprendizaje de la comunión gracias a la superación y el don de sí, aunque sólo existe comunión verdadera si está fundada en personas liberadas de los determinismos económicos y sociales (interés cognitivo emancipador), ésta es la razón por la que todo su «*esfuerzo doctrinal se ha encaminado a liberar el sentido de la persona de los errores individualistas y el sentido de la comunión de los errores colectivistas*».

En esta posición está el compendio de todo su personalismo, y más allá de éste, la persona que le da su sentido. Dentro de este individualismo y colectivismo Mounier ha situado muchas de las formas de despersonalización que, desde un punto de vista histórico, se han establecido en las sociedades pasadas, y que en atención al momento presente han sido valoradas por el autor como las causas o agentes coadyuvantes por participación o connivencia del declive de lo personal y comunitario.

Los estudios que realiza sobre el comunismo, marxismo, idealismo, existencialismo, liberalismo, anarquismo, fascismo, mundo burgués, capitalismo, etc. dan buena prueba de la energía puesta por Mounier en la necesidad de clarificar la verdad de la mentira puesta, v.g. en el comunismo (que tiene de temible el ser una combinación

Universidad de Huelva 2009

de verdad y mentira (Domenach, 1974; 1975) y también Mounier (cfr. GEN, 1954: 672), en la necesidad de denunciar que la fidelidad de la persona a su vocación se altera de forma irreparable por la inhumanidad del régimen capitalista y burgués y, en todo ello, en la necesidad de dar una respuesta a la crisis total y al desorden establecido. Domingo Moratalla (1994: 86) concluye que la lucha de Mounier, que expresó en vida y obras, se caracterizó por tres grandes oposiciones:

- Rechazo de la solución totalitaria del fascismo.
- Rechazo del comunismo, sin excluir el diálogo.
- Rechazo del desorden establecido del mundo burgués, que identificó lo espiritual con lo reaccionario.

Del mismo marco, que es un marco que aprisiona a la persona y desmantela la comunidad personalista, traduce Mounier aquellos ejemplos de lo que vienen a ser las prácticas educativas y, en definitiva, la concepción educativa de aquellos hombres que se sitúan en alguna de las tres "civilizaciones" —burguesa e individualista, fascista y marxista.

Hay todo un abanico de intervenciones en donde Mounier aduce aquellos males en la que se crecía que era una sociedad educada. Al respecto nos recuerda en su *Tratado del*

Universidad de Huelva 2009

carácter (1946: 139) cuál es el poder del reino de la confusión y del olvido cuando «a un mundo que se creía definitivamente educado, la guerra de 1914-1918 le surcó por primera vez su poder olvidado y su resistencia inesperada». Pero también cae Mounier (MSP, 1936: 634) en el terreno de lo concreto indicando que «la preparación a la profesión, la formación técnica y funcional no debería constituir el centro o el móvil de la obra educativa».

A pesar de los diez años que hay de diferencia en el tiempo entre la segunda afirmación y la primera, los nexos de unión y las relaciones que podemos establecer en el conjunto de la obra de Mounier son muy claros: la educación ha cercado más su interés en aquellos aspectos más terrenales, materiales y temporales de la personalidad de los hombres, que propiamente en la persona en su totalidad.

Es de esta manera como pueden establecerse hasta dos tipos de discusiones e intervenciones sobre la cuestión educativa en la obra de Emmanuel Mounier: aquéllas que tienen que ver con las denuncias a una educación que ha hecho hincapié exclusivamente en la "exposición y amontonamiento de los saberes"; y aquéllas que tienen que ver con las denuncias a una educación dirigida hacia el "escrúpulo, falta de iniciativa y evasión". Siendo importantes estas manifestaciones de Mounier, sin embargo,

Universidad de Huelva 2009

no agotan la totalidad de sus críticas a la educación: su visión sobre la cuestión educativa es más amplia, si bien todas sus afirmaciones tienen un núcleo —la persona— y un fin —la necesaria instauración de la vida personal y comunitaria.

Respecto de la crítica que hace Mounier de una educación formalista, que pone su interés de manera única en la transmisión del saber, un discurso no es oscuro ni tibio, sino más bien claro y decidido. Entiende que la educación está «reducida hoy con demasiada frecuencia a la distribución superficial del saber y a la consolidación de las divisiones sociales o de los valores de un mundo agonizante» (Mounier, QEP, 1947: 264). También, con poca diferencia nos dice en otro lugar que nuestra enseñanza tiende a «amontonar el saber en lugar de asentar hombres hechos y derechos en un mundo sólido» (Mounier, DAN, 1947: 357).

Recuérdese a tenor de las palabras de Mounier, las aportaciones de los estudios críticos sobre cómo la educación constituye una estructura y conjunto de prácticas tan importante que desempeña una función reproductora. Es de esta forma cómo la escuela y el currículum son analizados desde la consideración de sus efectos reproductores, por cuanto que los mismos están interesados o provocan por su organización particular determinadas relaciones de poder

Universidad de Huelva 2009

inamovibles e inflexibles que corroboran diferencias socioculturales inalteradas: aunque ciertos productos de una cultura pueden cambiar a medida que se desarrolla su historia, se mantiene una continuidad de las relaciones de poder de la sociedad (en especial en la sociedad capitalista) y esta continuidad no es fruto del azar, es decir, las relaciones de poder existentes en un momento histórico tienden a reproducirse en otros mediante diversas prácticas y formas de organización sociales (análisis muy interesantes en este campo provienen de la filosofía, sociología y pedagogía; cfr. Althusser, 1977; Bowles y Gintis, 1981; Apple, 1982; Barrow, 1984; Apple, 1986; Green, 1986).

Aparentemente puede presentarse la impresión de que la censura de Mounier está puesta en una educación de métodos formalistas, especulativos y escolásticos, haciendo hincapié en la inmovilidad de los contenidos de la misma. Pero, si bien este punto acompaña a su discurso en esta parte de su análisis crítico, no parece residir aquí el interés central del autor. La clave parece estar en esa otra afirmación —que revela el carácter total de la persona— con la que no elude la cuestión en *Revolución personalista y comunitaria* (1935): «Hoy, nuestros hijos son preparados para su cometido social mucho más que para su ser metafísico» (Mounier, RPC, 1935: 470). De esta manera destaca de nuevo el carácter de la persona como volumen *total* del hombre y la necesidad de

Universidad de Huelva 2009

una educación que responda responsablemente al valor integral de la persona humana.

Recurre Mounier a la experiencia histórica para indicar que, probablemente, este modelo de racionalidad formalista aplicado a la educación, lo que pretende es —a través del eugenismo, del carnet sanitario, de la higiene, en último extremo, pero antes también a través de la orientación profesional y del laboratorio psicotécnico— la consecución del tipo del perfecto adaptado. Mounier (TCA, 1946: 362-363) no niega ni disminuye la utilidad que pueden aportarnos todos estos elementos para la felicidad y el orden, pero quiere también darle el valor justo que tienen y no exceder de responsabilidad a los mismos en el camino de personalización.

Todos estos instrumentos de "mejora de la persona y la sociedad" no son nuevos del todo para la época, pero sí empiezan a adquirir rigor científico y masiva difusión, con la consecuente influencia social adoptada, y un renovado interés por el aporte de la nueva ciencia y las ansias de un mundo mejor, sobre todo tras el segundo gran enfrentamiento armado mundial del siglo.

Así, Mounier está al corriente en la difusión de estos instrumentos, posee un conocimiento suficiente de ellos, lo

Universidad de Huelva 2009

que le permite enjuiciar justamente el alcance positivo o negativo de los mismos, sobre todo en el "supuesto" aporte al desarrollo humano, cuando no a la personalización del mundo.

De esta manera, la época está más o menos marcada en ciertos sectores sociales, v. g., por la aceptación de las tendencias en la aplicación de métodos eugenésicos para mejorar la raza humana. Son muy conocidas las conferencias de Aldous L. Huxley (1894-1963) en la Universidad de California en 1959, en una de las cuales comenta las aportaciones del «eminente genetista profesor» Hermann Muller quien especula sobre lo que él denomina "paternidad adoptiva" y la posibilidad de crear una nueva clase de moral por la cual las personas pensarán que es más importante engendrar hijos que son lo mejor posible en el orden de la naturaleza, en vez de hijos que reproducen exactamente las idiosincrasias y las debilidades de los padres.

Esto sería posible, a juicio de Huxley (1979), mediante la adopción de niños concebidos por la unión de células reproductivas derivadas de progrenitores que representen lo que los padres consideren ideal.

«Tarde o temprano se practicará la eugenesia, aunque por cierto será una tremenda revolución dentro de nuestras

Universidad de Huelva 2009

actuales ideas sobre el tema. Podría agregarse que el primer país que practique los métodos eugenésicos que propugna el profesor Muller, dentro de pocas décadas será enormemente superior a sus rivales —razón de más para que lo más pronto posible, de un modo u otro, alcancemos el ideal de "un solo mundo"; en el contexto del nacionalismo la eugenesia podría llegar a ser un instrumento de extraordinario poder y de extraordinario peligro» (Huxley, 1979: 126).

De esta manera viene Mounier a trazar los justos términos de un planteamiento que recoge y que, en un principio novelístico, fue diseñado por los avances de la ciencia desde principios de siglo XX y por la actitud visionaria de autores como Aldous L. Huxley. Éste en 1932 escribe su famosa obra *Brave new world* (*Un mundo feliz*), y a él parece contestar Mounier en su obra *Tratado del carácter* (1946: 363). En el prólogo de la obra de Huxley (1992: 11) leemos que «las personas que gobiernan el MUNDO FELIZ pueden no ser cuerdas (en lo que podríamos llamar el sentido absoluto de la palabra), pero no son locos de atar, y su meta no es la anarquía, sino la estabilidad social. Para lograr esta estabilidad llevan a cabo, por medios científicos, la revolución final, personal, realmente revolucionaria».

El perfecto adaptado, el hombre feliz, aquel que ni soporta ni resiste, el que se limita a abolir las pedradas y las

Universidad de Huelva 2009

flechas, el hombre del que Huxley (1992: 185) afirma que «en el pasado, tales cosas (calmar nuestra ira, reconciliarnos con nuestros enemigos, hacernos pacientes y sufridos) sólo podían conseguirse haciendo un gran esfuerzo y al cabo de muchos años de duro entrenamiento moral. Ahora, usted se zampa dos o tres tabletas de medio gramo y listo. Actualmente, cualquiera puede ser virtuoso. Uno puede llevar al menos la mitad de su moralidad en el bolsillo, dentro de un frasco. El cristianismo sin lágrimas: esto es el *soma*».

Pero, ya hemos afirmado que a la visión que muchos tienen de este mundo Mounier contesta con decisión, para alegría de unos y tristeza de otros, porque los caminos de la felicidad, si se entiende por felicidad el sueño adaptado en el que se amodorra el "mejor de los hombres" en el "mejor de los mundos", no son, desde luego, los caminos del hombre. Y esto, para él, más que una simple opinión, es un realidad contrastada. Mounier (TCA, 1946: 363) tiene claro que «el tipo de perfecto adaptado, musculoso y satisfecho, sin imprevistos ni inquietudes, con el que sueñan los más cándidos adeptos de la educación nueva y de la racionalización humana, no se ha mostrado siempre como el mejor dotado para las tareas más altas de la humanidad».

Por eso cree que es una cuestión previa —y esta es una

Universidad de Huelva 2009

orientación clave para dar respuesta a las exigencias de corte personalista que debe plantearse la educación— el saber si el hombre está hecho para adaptarse en este sentido limitado, o por el contrario, para ser un perpetuo desadaptado, mejor dicho, un perpetuo subadaptado, «que encuentra en esta "subadaptación" el "movimiento para ir siempre más lejos" que mantiene abierto su futuro» (Mounier, TCA, 1946: 363).

Finalmente, hay un tipo de academicismo muy relacionado con el desarrollo de esta clase de racionalidad, que Mounier (RPC, 1935: 305) no pasa por alto. Podemos destacar dos ejemplos donde expresa con claridad el mal que incumbe a la educación, esta vez en el caso de la universidad. De ésta da cuenta a Jean Gosset, en una carta de 30 de marzo de 1938, que de alguna manera su experiencia se traduce en algo negativo, si bien, hay que salir adelante: «Tienes que restablecerte, como todos nosotros, de una gran enfermedad: la universidad. Se consigue con algunos años, ya verás. Pero no hay que desanimarse al principio, ¡diantres!» (Mounier, GEN, 1954: 699). Años más tarde, en *El personalismo* (1949), repetía la misma idea afirmando que la «universidad imparte un saber formalista que impele al dogmatismo ideológico o por reacción a la ironía estéril» (Mounier, PER, 1949: 63).

Ciertamente, recoge aquí Mounier una intención no

Universidad de Huelva 2009

abandonada del todo, antes bien incrementada, que desde finales del siglo XIX y antes aún soporta el "edificio" universitario en relación a la crisis de sus viejos saberes y las metodologías para su difusión y desarrollo. Queremos caer en la cuenta de que Mounier adopta esta misma perspectiva, pero es evidente que sus palabras adquieren, además, un contenido moral, es decir, su aportación crítica sobre la universidad y sus estudios van más allá de lo puramente instrumental admitiendo una censura de todo aquello (y mucho) que no vale para la personalización del hombre y del mundo.

Se recuerda a este propósito, por el marco cronológico de incubación de estas ideas que van madurando y de las que es receptor Mounier, las aportaciones de los hermanos Von Humboldt (Alexander y Wilhelm) que habían iniciado sus estudios académicos en octubre de 1787, en la Universidad prusiana de Frankfurt an der Oder. La suya fue una experiencia juvenil que dejó en ambos una imagen desagradable de la universidad alemana, como una institución pedante, sin vida y poco imaginativa, sin mérito intelectual, como algo destacable que había que evitar (Wittrock, 1996). A partir de entonces tiene lugar una verdadera revolución de la universidad alemana, comenzando por la de Berlín, tratando de transformar ese espacio en un verdadero lugar para el conocimiento y éste

Universidad de Huelva 2009

para el hombre.

Por último, respecto a la crítica que Mounier hace de una educación que está dirigida más hacia el escrúpulo y la evasión que hacia la decisión y la iniciativa, no es poco el interés que demuestra el autor a tenor de las manifestaciones en este sentido a lo largo de un notable número de sus obras.

Ya hemos traído aquí, en una afirmación que engloba muy bien ambas críticas aludidas, la consideración que Mounier (DAN, 1947: 357) tiene de nuestra enseñanza, que tiende efectivamente a "sutilizar al espíritu" y "amontonar el saber". Como indica, esta afirmación tiene la virtud de reunir sumarialmente sus críticas sobre una educación que pone su interés en el amontonamiento del saber y que va dirigida a contrapelo hacia el escrúpulo y la evasión, en lugar de serlo hacia la decisión y el compromiso (Mounier, QEP, 1947).

Mounier (PER, 1949) tiene muy arraigada la convicción de que la educación que se imparte hoy prepara del peor modo posible para el cultivo de la acción. Entrando, incluso, en el terreno más psicopedagógico de la explicación a esta consecuencia, tiene claro que «esto comienza por una infancia demasiado mimada, demasiado protegida» (Mounie, PER, 1949: 33). Los lógicos efectos de esta manera de

Universidad de Huelva 2009

afrontar la educación del niño le llevan, junto con otros elementos posteriores, a una excesiva interioridad que le sutiliza, llegando a instalar el egocentrismo como un cáncer.

Mounier llama a este tipo de educación hasta de tres formas distintas. Menciona una educación negativista (Mounier, TCA, 1946: 440), una educación exteriorizada (Mounier, TCA, 1946: 551) y una educación formal y autoritaria (Mounier, TCA, 1946: 653 y 657), en donde hace coincidir muchos de los significados de su pretendida explicación de una educación que inhibe la acción, que lleva a la falta de decisión y al escrúpulo y que fomenta la evasión.

A esto último contribuyen las abusivas sistematizaciones de la educación negativista cuando se confunde la autoridad con una especie de monopolio de la iniciativa o de perpetua intervención en los actos del niño (Mounier, TC, 1946: 440). Por lo mismo, considera Mounier los resultados de una educación que son frecuentemente el fruto de una educación o de una enseñanza exageradamente autoritaria que preparan desde la infancia a los inhibidos, conformistas, rutinarios y convencionales, de los cuales se han arrancado todas las posibilidades de iniciativa y acción (Mounier, TCA, 1946: 653).

Aquí, el defecto puede ser la "impotencia intelectual"

Universidad de Huelva 2009

—que no le parece siempre un signo de debilidad congénita (Mounier, TCA, 1946)— o la "rigidez intelectual", que provienen frecuentemente de las primeras informaciones de la infancia, del anquilosamiento que deja en las articulaciones del espíritu una, nuevamente, educación formal y autoritaria (Mounier, TCA, 1946: 657): todo esto, más tarde, «se cristaliza en esas inmadureces que renuncian a vivir y pensar».

Por otro lado, Mounier (TCA, 1946: 551) advierte de los peligros de una educación demasiado exteriorizada que amenaza con resultados como la puerilización y la pusilanimidad. Con esto advierte ya de los peligros puestos en los excesos de una educación tanto excesivamente exteriorizada, como excesivamente interiorizada. Ambas conducen al individuo en sus diferentes manifestaciones: pueril y escrupuloso, pusilánime y falto de iniciativa. De los educadores espirituales contempla, incluso, que «llevan demasiado a menudo la formación moral hacia el escrúpulo y el caso de conciencia, en lugar de conducirla al culto de la decisión» (Mounier, PER, 1949: 63).

En su *Tratado del carácter* (1946) no cesa el autor en su intento por mostrarnos, no sólo ejemplos y esquemas en que se traduce este tipo de educación, sino, también, elementos conceptualizados de aproximación y formulación del

Universidad de Huelva 2009

contenido de tales ejemplos. Por esta razón escribe sobre una educación que modela en los niños y forma en el escrúpulo, en la pseudorreligiosidad, en los juegos de palabras, en la sentimentalidad, en las frágiles gracias, en la distinción, «en lugar de adiestrar en la decisión, en la fe, en la fuerza intelectual, en la sinceridad afectiva, en la plenitud viril, en la solidez de las cualidades comunes y de los hombres sencillos» (Mounier, TCA, 1946: 592).

En este marco, nuevamente afirma Mounier (TCA, 1946: 625) que la parte más crítica de esta educación está en las manos y en las intenciones de los "educadores de invernadero", de la "pretensiosa indolencia de la educación demasiado liberal" y, claro está, en las "carencias de las familias dislocadas", lo que le lleva a considerar a éstos como los grandes abastecedores de una desadaptación íntima que desquicia tanto los destinos como las sociedades.

Pero, en todo esto deja caer el enfoque que a su juicio hay que dar a todo el escenario de la educación y sus "resultados", afirmando que «en todo esto hay que actuar por educación positiva más que por defensa y por contradicciones excesivas...» (Mounier, GEN, 1954: 932). Se educa, así, mediante el ejercicio de las responsabilidades (Mounier, TCA, 1946: 440), por cuanto que hay que poner mucho más interés en la calidad de los actos del niño que en

Universidad de Huelva 2009

el desagrado que puedan producir.

2. Personalismo y educación: el proceso educativo puesto al servicio de personas para la libertad, el compromiso y la responsabilidad

Cuando incorporamos estos tres elementos o grupo de ellos (educación, persona y libertad-compromiso-responsabilidad), podemos por un momento olvidar el horizonte que permite relacionar de una "manera personalista" tales elementos. En caso contrario, se entiende de una manera permanente cómo la educación es para y por la persona, desarrollada en libertad —cuyo libre desenvolvimiento hace de la libertad la afirmación misma de la persona— y con un fin último: el compromiso vivo de una persona, es más, el compromiso responsable y la fe viva, que como afirma Mounier (MSP, 1936: 635), son el respirar mismo de la persona.

En este esquema hay que situar una educación personalista en el margen opuesto de aquello que pueda significar como fin último la adaptación del individuo, por la mera asignación de una función o un papel. Antes bien, puesto que la educación no tiene por finalidad modelar el niño al conformismo de un medio social o de una doctrina de Estado (admitiendo el precoz análisis de Mounier sobre la

Universidad de Huelva 2009

capacidad reproductora de la educación), siendo éste uno de los principios del personalismo esgrimidos en el *Manifiesto* (1935) de Mounier, sino que tiene como misión "despertar" seres capaces de vivir y comprometerse como personas, la misma educación es uno de los ingredientes fundamentales que destacan en el personalismo (Lacroix, 1950; Capitán Díaz, 1978; Faure, 1979; Lombardi, 1980; Sáez Carreras, 1981; Macchietti, 1982; Vela López, 1989; Nanni, 1990; entre otros).

La razón es expuesta por Mounier al inicio de su obra sintética más conocida, *El personalismo* (1949): como el personalismo determina estructuras, está claro que es un filosofía y no una actitud o un sistema solamente, y siendo su afirmación central "la existencia de personas libres y creadoras", introduce en el corazón de esas estructuras el principio de que la actividad educativa del hombre debe ser una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto, como movimiento de personalización; es así como la tarea educativa debe llegar a convertirse en un auténtico movimiento de personalización.

Las exigencias de libertad, compromiso y responsabilidad son posibles por la exigencia personalista, la cual viene determinada por la persona que permite entender la vocación de ser. No hay que idealizar la situación, a juicio

Universidad de Huelva 2009

de Mounier (QEP, 1947), lo que nos conduciría a una pérdida incesante del sentido de la realidad —nunca calculada, siempre mezclada con lo trágico— y a una considerable disolución de nuestras fuerzas y voluntades (personales).

Por ello, esta vocación no puede abrir su camino más que en este cuerpo, esta familia, este medio, esta clase, esta patria, esta época. «Yo no soy un *cogito* ligero y lejano en el cielo de las ideas —afirma Mounier (QEP, 1947: 209)—, sino este ser pesado cuyo peso reflejará sólo una pesada expresión; yo soy un yo-aquí-ahora; será preciso tal vez hacerlo más pesado aún y decir: un yo-aquí-ahora-como esto-entre estos hombres-con este pasado». Este compromiso, además, es una servidumbre, no es una maldición, sino que contribuye a nuestro equilibrio —el equilibrio de la persona que se balancea entre lo material y lo espiritual— y neutraliza el egocentrismo que, sin el compromiso, nos distraería sin cesar hacia el narcisismo (Mounier, QEP, 1947).

Sin embargo, dentro del realismo optimista en que traduce Mounier su época, cree que en la misma, tan penetrada de narcisismo hasta en sus más altos niveles, importa poner de relieve en las acciones presentes y futuras, contra el primado del escrúpulo y de la integridad, los valores de decisión y de compromiso (Mounier, QEP, 1947: 213), bien estudiados por Ramírez Molina (1965), Criado

Universidad de Huelva 2009

(1970) y Manno (1982). Recordemos que este valor de decisión no sólo es una facultad psicológica del hombre, sino que como valor personal supone para Mounier (TCA, 434-435) un comienzo en el ser y la afirmación de un yo, paso fundamental junto con la fidelidad para el coronamiento de la acción responsable: el reflejo de esta acción que supone la forma más elevada de perseverancia en el comienzo y en la afirmación del yo personal en lo que interesa a la educación (Licona, 1992; Pellerey, 1995).

El mismo balanceo al que hacíamos referencia hace que la existencia humana se nos aparezca en un estado de tensión entre una superactivación del sujeto por virtud de su responsabilidad eterna y solitaria, y esta fuerte impulsión eterna hacia la inactividad. Si bien, como indica Mounier (IEX, 1947: 166), el proyecto general de la acción humana es un ir y venir perpetuo y angustiado entre la eficacia y el testimonio; es por ello que el plan de la conducta sea «el de la decisión, del compromiso, de la aceptación de lo trivial, de la transfiguración del fracaso, de la responsabilidad total y prospectiva».

Esta es, de nuevo, la razón por la que esta concepción del compromiso y de la responsabilidad debe tener sus incidencias sobre la educación (Mounier, QEP, 1947: 212), entendiendo que la actividad educativa de la persona es

Universidad de Huelva 2009

libertad y conversión a la unidad de un fin y de una fe, porque sólo con la personalización adquiere el hombre su sentido personal (Candela, 1985a).

2.1. Educar en la adhesión a valores libremente adoptados y vividos en un compromiso responsable

Cuando Mounier recurre a la misión de la educación en términos de "despertar" seres capaces de vivir y comprometerse como personas, hay al menos dos ideas fundamentales que quiere recoger con su afirmación: primera, la referencia obligada a la persona, pues sólo con ella podemos vivir una vida auténticamente humana, y segunda, la idea de que la educación tiene como meta esencial suscitar personas. Este planteamiento le lleva a entender al autor que sólo con una educación personalista el hombre puede llevar una vida auténticamente humana.

La referencia a la "designación" de persona dada por Mounier (MSP, 1936: 603-604) puede ser útil ahora como punto de inicio. En ella aparece la persona como un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser y que mantiene esta forma de subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores *libremente adoptados;* que, además, la persona unifica toda su actividad en la *libertad* y que se revela, la persona,

Universidad de Huelva 2009

mediante una experiencia decisiva propuesta a la *libertad* de cada uno.

Prácticamente resume en estas palabras todo el contenido y la densidad que Mounier le quiere dar a la libertad; y no es que tenga que incluir el elemento libertad en la "designación" de persona porque se trate de uno de los elementos fundamentales que no pueda faltar en la "designación", más bien es que porque hay persona hay libertad, es decir, no habría habido ninguna referencia a la libertad si el centro de la "designación" no lo hubiera constituido la persona. De manera que, por lo mismo, hay una sucesión encadenada de elementos que son típicamente personales, y así, la categoría libertad, esencial en la persona, llega a ser identificada por Mounier (IEX, 1947: 148), con cierta influencia sartreana, como "lo más íntimo de mí mismo".

Cierto es que si la vida personal es una conquista ofrecida a todos y una experiencia privilegiada y progresiva de una vida (personal) (Mounier, MSP, 1936: 604), es la libertad la que está en la condición total de la persona, la que es fuente viva de ser, pues no es una cosa, sino afirmación de la persona: la libertad es una dimensión que la persona introduce en el mundo.

Universidad de Huelva 2009

Pero esta libertad no es el ser de la persona, sino la condición que le permite existir de una forma concreta. Existencia que por ser personal corresponde conquistarla exclusivamente a cada uno. La libertad no es algo visible o demostrable en sí misma, pero está de tal manera conectada con la existencia personal que Mounier (MSP, 1936: 613; AYP, 1937: 779) adopta términos como "libertad espiritual" y "libertad ontológica". Esta es la razón por la que la libertad, cuando es considerada aisladamente, como de continuo critica la posición de aislamiento y absolutismo con que es estimada la misma desde el liberalismo burgués, resulta incomprensible: la libertad sólo adquiere sentido cuando viene injertada en la estructura total de la persona (Boyer, 1981; Garino, 1988).

Podríamos finalizar aquí junto con Mounier la primera parte del sentido de la libertad personal, con lo que el esquema podría plantear la necesidad de una segunda parte donde considerar cómo se traduce la libertad cuando la persona es la que se hace libre, después de haber elegido ser libre.

Si la existencia es don, creación, surgimiento y, también, espesor y densidad (Mounier, PER, 1949), entonces la persona no es sólo lo que hace y el mundo no es sólo lo que quiere, porque la libertad no está clavada en el hombre

Universidad de Huelva 2009

como una condena (crítica que realiza en el mismo eje de flotación de la filosofía de P. Sartre), sino que le es propuesta como un don, lo que quiere decir que en su misteriosa densidad, el hombre la acepta o la rechaza. Siendo tal la condición del hombre, «hay en mi libertad un peso múltiple —afirma Mounier (PER, 1949: 42)—, el que le viene de mí mismo, de mi ser particular que la limita, y el que le llega del mundo, de las necesidades que la constriñen y de los valores que la urgen. Su gravitación es verdaderamente universal. Si se la olvida, se utiliza y tiende a volverse una sombra, una idea sin consistencia, un sueño-límite».

Aceptar o rechazar la libertad no es lo mismo que, en segundo término, aquel acto por el que la persona tiene la posibilidad de suspender sus actos o de negarse indefinidamente (libertad de abstención), ni siquiera coincide con la simple adherencia. La libertad de la persona es elección —si bien centrarla en la sola conquista de la autonomía es alentar esa crispación del individuo que lo vuelve opaco y no disponible (Mounier, PER, 1949: 45)—, pero, por encima de ello, el movimiento de libertad es también distensión, permeabilización, puesta en disponibilidad, no sólo ruptura y conquista, sino también y finalmente, adhesión, como bien indica Mounier (PER, 1949) y advierten en la actualidad autores como Nussbaum (1997) y Crespi (1996).

Universidad de Huelva 2009

Por simplificar los elementos podría admitirse el hecho de que la libertad no es sólo posibilidad de elección, sino fundamentalmente compromiso de adhesión. Por ello, no es una cuestión que pueda venirle de fuera a la persona, sino que como indica Mounier (MSP, 1936: 614), «la libertad de la persona es la libertad de descubrir por sí misma su vocación y de adoptar libremente los medios de realizarla. No es una libertad de abstención, sino una libertad de compromiso».

No solamente prescinde Mounier, pues, del sentido negativo de la libertad, sino que asume indefectiblemente el sentido positivo de la misma. Este último sentido viene determinado no sólo por la posibilidad sino por la necesidad —he ahí la justificación de la descarga de contenido del compromiso en el desarrollo de la libertad— de la adhesión de la persona a unos valores con los que coincide: el universo personal define al universo moral y coincide con él (Mounier, PER, 1949: 52).

La persona no puede vivir a cualquier precio; la persona sólo existe definitivamente desde el momento en que se ha constituido un cuadro interior de valores o de abnegaciones —en este ejercicio tiene en cuenta Mounier (PER, 1949: 52) a la conversión, la cual requiere una

Universidad de Huelva 2009

maniobra como la libertad, constituyendo la experiencia interior de libertad en la adhesión a unos valores, experiencia que permite descubrir la intimidad de la persona y reconocer su misterio como presencia activa sin fondo, es decir, como movimiento que impele a la disponibilidad y a la respuesta responsable— y este cuadro interior de valores o abnegaciones es el que permite la personalización: al ser la libertad algo invocado y estar el punto en el que la persona la hace suya hundido en su propio corazón, la persona no es libre por el mero hecho de ejercitar su espontaneidad, en lo que concluye Mounier (PER, 1949: 44), «me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del mundo y de mí mismo» (este argumento se repite en el planteamiento desarrollado por Freire (1969)).

Es esta la razón por la que la persona tiene posibilidad y necesidad de adherirse a valores personales, que le ayudan a dotar de sentido sus "ciudadelas del interior" (Mounier, PER, 1949), adoptados libremente en un movimiento de conversión íntima y vividos en la libertad y comunión que son propios de la persona. Recordemos que en este planteamiento, la libertad no aísla, une, siendo religación, devoción, disponibilidad (el hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde, a quien el otro instiga e interpela en su intimidad y se da a sí mismo

Universidad de Huelva 2009

disponible: es el hombre responsable (Mounier, PER, 1949: 45)). El aprendizaje, por tanto, antes que un contenido, lo que asimila y adquiere es una relación. En el aprender humano se da la experiencia de un encuentro (Chrétien, 1997).

Al mismo tiempo, tampoco podemos olvidar que encontramos a la comunión «*inserta en el corazón mismo de la persona, integrando su misma existencia*» (Mounier, MSP, 1936: 615), y que aunque el ejercicio de conquista de la libertad es de cada uno un ejercicio personal (es la persona quien se hace libre, captando su libertad desde dentro y de raíz, surgiendo con ella (Mounier, PER, 1949: 41)), sólo cuando la persona existe para otros, cuando se torna disponible, cuando ama, entonces la persona es verdaderamente y siendo verdaderamente, la vida vale la pena ser vivida en autenticidad: la persona, por el movimiento que la hace ser, se ex-pone (Mounier, PER, 1949: 21), y ser es amar, y es de tal manera comunicable que al liberar a aquel a quien llama, la comunión lo libera y confirma.

Así, como la libertad es la condición que le permite a la persona existir de una forma concreta (Delannoi, 1985), siendo real cuando se caracteriza por ser personal, por encontrarse en una situación determinada (la libertad está estrictamente condicionada y limitada a una situación

Universidad de Huelva 2009

concreta (Mounier, PER, 1949: 43)), y por estar orientada hacia los valores, sólo es una persona libre cuando su libertad —y con ésta ella misma— está orientada a unos valores que la rebasan y que ella encarna.

Ante la pregunta de qué valores (Danese, 1984; Peretti, 1984; Volpi, 1988), que aparece inmediatamente después de conferir importancia a éstos y de situar a la persona libre en condiciones de adherirse a los mismos, Mounier (RPC, 1935) no duda en responder que en la persona —espíritu encarnado— lo importante es la primacía de lo espiritual (Mounier, RPC, 1935; MSP, 1936; GEN, 1954; entre otras). Recordemos que lo espiritual (Mounier, RPC, 1935: 347-348) no se reduce a la exaltación de las energías vitales ni a la cultura, ni a la libertad, sino que se refiere a una escala de valores (lo vital sobre lo material, los valores de cultura sobre los valores vitales y primacía, sobre unos y otros, de esos valores accesibles a todos que son los valores de amor, de bondad, de caridad) que están encarnados en *personas* destinadas a vivir en una total *comunidad*.

Pero, sin duda, cuando Mounier propone la primacía de lo espiritual lo hace con el convencimiento de que lo espiritual, es decir, lo personal, es lo que no puede convertirse jamás en objeto (Mounier, CRDI, 1950: 613). Ésta es la razón por la que la persona espiritual es la coronación

Universidad de Huelva 2009

trascendente de la evolución vital y en ella, Mounier acepta que lo espiritual sea con todo rigor la presencia en nuestra vida de la vida eterna, en oposición a nuestras actividades naturales. Pero acentúa que (Mounier, CRDI, 1950: 721) «esta vida eterna "es ella misma carnal" y no se ofrece a nosotros comúnmente más que a través de esas actividades naturales».

De esta manera Mounier, que parece introducir elementos nuevos a su pensamiento que se desarrolla desde su juventud hasta su edad madura, circula de continuo por entre las ideas fundamentales de su personalismo que, a decir verdad y como él mismo considera, no sería nada sin la persona: primero es la persona y después el personalismo. Pero también él mismo se encarga de recordar que la historia de la persona es paralela a la historia del personalismo (Mounier, PER, 1949: 5) y que la conquista progresiva del universo personal es la historia del hombre (Mounier, PER, 1949: 14), historia que en la profusión de los fenómenos que acontecen, sobre todo aquellos que tienen que ver con los hombres, ninguno de ellos llega a ser comprendido sin los valores, las estructuras y las vicisitudes del universo personal (Mounier, PER, 1949: 14).

Ése es el énfasis que Mounier quiere colocar en lo que ha llamado el universo personal, cuyo astro central es la

Universidad de Huelva 2009

persona y la vida que desarrolla. Vida personal que no nace totalmente formada con la vida —nótese que la palabra "totalmente" deja la puerta abierta a la conquista que cada hombre tiene que recomenzar, que dura el tiempo que subsiste su vida y también a ese ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser (Mounier, MSP, 1936: 603) que es la persona.

La "designación" de la persona por parte de Mounier (MSP, 1936: 603), deja bien claro, por otro lado, que esta forma de subsistencia y de independencia en su ser, es decir, este ser espiritual de la persona, se mantiene mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y que este ejercicio se lleva a cabo mediante un movimiento de interiorización, un movimiento dirigido hacia un afuera y también uno hacía un más allá de uno mismo (Mounier, IEX, 1947: 130).

Pero, hay muchas formas, históricas la mayoría, de malentender este planteamiento, y Mounier (PER, 1949: 50) se apresura a colocar en justicia una luz sobre el problema de los valores: «Como regla general hay que sacar al hombre de la miseria fisiológica y social para que tenga acceso a los valores superiores, y es preciso renunciar al fariseísmo que le reprocha dejar de lado los valores, cuando no se le da siquiera los medios para acercárseles».

Universidad de Huelva 2009

Es por ello que en su personalismo y, por ende, en el movimiento de personalización —contemplando así la meta de la educación en su proximidad a este movimiento— se proponga una colaboración regulada por una dirección metafísica precisa y por un cierto número de juicios históricos bien determinados (Mounier, RPC, 1935: 247), y por la misma la imposibilidad de soslayar el problema espiritual y material del hombre, es decir, de la persona total.

Así, cuando llega a la educación, después del análisis de lo que le rodea, tiene casi todo el camino recorrido y sólo le queda colocar la última palabra. El fin de la educación está, pues, en madurar al niño (cuando biológicamente puede comenzar la conquista personal) y armarle lo mejor posible (con los valores más personales) para el descubrimiento de esta vocación que es su mismo ser y el núcleo de las presencias más íntimas donde se reúnen sus responsabilidades de hombre (Mounier, MSP, 1936: 608).

2.2. Educación y desarrollo personal y comunitario en el ámbito de la responsabilidad

La afirmación de Mounier (IEX, 1947: 130) de que la vida personal no nace totalmente formada con la vida y la introducción del componente de conquista, elección,

Universidad de Huelva 2009

iniciativa, adhesión, recuperación, etc., que supone para el individuo el movimiento por el que empieza y perfecciona cada día más esa vida personal, permite a Mounier admitir que la persona, en su totalidad, es la que se siente no sólo capaz sino necesariamente obligada a recomenzar su conquista de una vida auténticamente personal.

La vida personal es la exigencia y, si se quiere, el horizonte al que debe aproximarse cada vez más el hombre. Ésta es como la lontananza, nunca alcanzada del todo aunque siempre aspirable sin cesar. El movimiento de personalización supone la superación constante del individuo y esta superación se nos descubre como el ser mismo del hombre (Mounier, QEP, 1947: 245).

Mounier reconoce que no hay que temer a la afirmación del principio de superación, debido a que ésta es la fuerza que suelda el principio de interiorización al principio de exteriorización, impide a la interiorización disolverse en el subjetivismo y a la exteriorización en el sueño de las cosas.

A la claridad de su planteamiento, todavía quiere acompañar una metáfora con la que en imágenes que nos son palpables entendamos mejor el mismo (Mounier, QEP, 1947: 245): el principio de superación «es a la vida personal lo

Universidad de Huelva 2009

que la velocidad es a la bicicleta o al avión: un principio de estabilización en el impulso», en donde ni el combustible del avión, ni siquiera la posibilidad que da el motor para volar son suficientes si se excluye el principio de velocidad.

Llegados a este punto cabe plantear la duda posible de si "personalización", "movimiento de personalización", "desarrollo personal" y "educación" son la misma cosa. En estos casos, a la luz de la obra de Mounier cabe plantear una respuesta parcialmente *ambigua*, si bien con la suficiente claridad como para responder que los tres primeros se identifican (admitiendo el matiz de "movimiento" que indica el impulso, el ejercicio, el proceso de —en este caso elección y adhesión a la jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión, y que también con desarrollo hacemos referencia a la explicación, avance y crecimiento, en este caso de la persona), cuando el primero-segundo-tercero se distinguen del cuarto en que éstos hacen referencia al grado de acción y recepción total de la persona, siendo este último más concreto y centrado en determinados procesos más o menos organizados, que pueden tener los mismos fines que la personalización, que pueden servir a la personalización, pero que no alcanzan el radio total de la misma.

Universidad de Huelva 2009

Pero, ¿por qué ambigua? Con esto queremos resolver aquella crítica frecuente a Mounier de falta de sistematización (Servais, 1953; Urdanoz, 1985), en donde por un momento y dependiendo del lugar y cómo aparecen sus palabras, llega a dar la impresión de que educación y personalización son la misma cosa. Hasta cierto punto puede afirmarse que sí se identifican, en el sentido de que ambos persiguen a la persona en el ámbito del personalismo mouneriano. Pero, si entendemos con Mounier (TCA, 1946: 568) que la personalización es el bien supremo del universo, ¿es posible acompañar una respuesta idéntica después de sustituir personalización por educación? Evidentemente que no.

No es posible la aceptación de esta afirmación en el marco de la obra de Mounier, debido a que él mismo se encargó de analizar la educación que puede constituir un verdadero y permanente proceso de despersonalización; hay para Mounier (IEX, 1947: 132) una educación que puede llevar al hombre a una "existencia en común", que es al modo de ser de una existencia desarraigada, falta de toda relación real entre ella, el mundo y los hombres.

Lo mismo puede admitirse del aprendizaje, que puede conducir a la despersonalización y no sólo ello sino convertirse en un verdadero motor para la difusión y

Universidad de Huelva 2009

afianzamiento de la misma. En líneas generales y en un sentido lo más abierto posible, aprender equivale a tener una experiencia de transformación, porque se expresa en un trayecto o en un ir en busca de lo desconocido: éste es el sentido del "viaje de transformación" (Larrosa, 1998). Aprender, así, es como una salida cuyo resultado es imprevisible, porque el aprender es como el actuar, una acción imprevisible en sus resultados.

Rudduck y Stenhouse (1979: 83) reconocen el riesgo del compromiso con la libertad y la racionalidad, pues pueden aparecer resultados no buscados. Muestran el siguiente ejemplo y conclusión: «Durante la enseñanza, algunos alumnos se están haciendo más racistas. Si no fuese así, nunca se hubiese concebido el lavado de cerebro: bastaría la educación para transmitir a todo el mundo cualquier punto de vista, al menos cualquiera que se justificara racionalmente».

Podemos de esta forma "buscar" el aprendizaje, persiguiendo un valor, o determinados valores (en el mejor de los casos valores que conducen a la persona), puestos todos hipotéticamente al servicio del desarrollo personal, y podemos, incluso, encontrarnos con la "locura" o con la "muerte". Podemos "buscar" el aprendizaje y encontrarnos con que nada nos ha pasado, que no cambió la situación, al

Universidad de Huelva 2009

menos en apariencia. Todo ello dependerá de las metáforas que utilicemos y el poder de acción de las mismas, lo que conduce los planteamientos en sentidos distintos, que se desarrollan y que, dentro de su imprevisibilidad, conducen a situaciones claramente diferenciadas en sus contenidos y en sus procedimientos.

Bárcena y Mèlich (2000) entienden que mucho tiempo hemos pensado que la evidencia del aprendizaje residía en aquello que se transmitía: un contenido objetivo, formalizado, que se debía transmitir con autoridad y neutralidad. Además, en la modernidad, ésta es la imagen dominante del aprender. Lo que se da a aprender es un saber atrapado con autoridad y transmitido con neutralidad, un saber por el que el aprendiz transita ordenadamente sin ser atravesado por la aguda flecha de la palabra del libro que se lee. «Es un saber que ya no "sabe", porque a nada "sabe" en realidad. Un saber sin sabor» (Bárcena y Mèlich, 2000: 153).

Pérez Gómez (1997: 45-65), en el marco de una redefinición del papel de la escuela, donde enseñanza y aprendizaje se materializan, admitiendo tres niveles de mediación, esto es, socialización, integración-compensación cultural mediante la instrucción, y la reflexión o el pensamiento crítico, propone la nueva función que debe jugar la escuela en la sociedad postmoderna: ni elitismo

Universidad de Huelva 2009

cultural ni formación ocupacional, antes bien se debe favorecer la emergencia del sujeto como "agente consciente de interpretación, creación y transformación", "el enriquecimiento del individuo constituido como sujeto de sus experiencias, pensamientos, deseos y afectos, lo que implica a la vez reivindicar la defensa de la libertad personal y el desarrollo de la comunidad". La verdadera aproximación crítica está bañada, pues, de enfoques dialógico-críticos, comunicativos y transformadores del análisis social (Flecha, 1997).

Aun así, el propio dinamismo y versatilidad de la persona humana, en el marco de la imprevisibilidad y de una incertidumbre de la que cada vez se es más consciente, a pesar de la dificultad del aprender, alumnos, padres, madres, ciudadanos que se encuentran en una determinada situación de aprendizaje, acaban aprendiendo algo, el respeto, la tolerancia, el orden, la bondad, etc. M. Subirats (1997: 121-122) sostiene que el sistema educativo, a pesar de su carácter meritocrático y de su fnción reproductora de las jerarquías sociales, es probablemente el menos desigualitario de los subsistemas sociales o, dicho en otros términos, el más susceptible de introducir cambios en pro de la igualdad en un sentido genérico. A veces, incluso, ese aprendizaje para la persona surge de la miseria y la situación de oscuridad en la que las personas pueden hallarse. Por eso para Mounier no

Universidad de Huelva 2009

hay situaciones blancas y otras negras, sino múltiples colores a veces difíciles de descifrar.

En ese caso y de una manera general, el aprendizaje tiene lugar como relación de aprendizaje, y ésta es la razón por la que ante la pregunta ¿tiene algo que ver la educación con un aprendizaje de la existencia capaz de traducirse en una ética?, cabe la obviedad (Bárcena y Mèlich, 2000) de que todo lo que se refiere al ámbito formativo está relacionado con el ser humano y, por consiguiente, con lo que a éste le ocurre, incluyendo su vida y el modo en que conduce y orienta su existencia.

Tampoco es, como tal, la educación equiparable con una tendencia permanente a la despersonalización, pues no todos los tipos de educación nos llevan al estado de dispersión de la persona, con la consiguiente detención de la vida social y vida del espíritu. Antes bien, hay que decir que pueden darse determinados tipos de educación que contribuyen a la despersonalización y otros que son perfectas herramientas y medios para la personalización. Es lo cierto, por tanto, que la tendencia a la personalización, como tendencia que afecta a toda la persona, puede darse con la contribución (en este caso negativa) de determinadas formas de educación, así como con otros medios despersonalizados y despersonalizantes que acompañan a esa educación negativa

Universidad de Huelva 2009

en el camino de degradación de la persona.

En la mayoría de los casos, incluso, esta relación de aprendizaje es la determinante para situaciones de personalización o despersonalización efectivas, palpables: el esquema de lo uno y lo otro, suele basarse en un modelo personal.

Si se quiere, por tanto, contemplar, lo que Mounier (QEP, 1947) ha considerado como las dos pulsiones indisociables de la vida personal —movimiento de expansión y movimiento de interiorización—, sabemos por él que «no es la vida interior en sí ni la vida exterior en sí lo que nos arroja al abismo, sino una cierta manera de dejarnos desbordar por una o por otra o de disociarlas». Estas ciertas maneras pueden o suelen darse con la mediación de determinados tipos de educación que subrayan el énfasis de una persona demasiado exteriorizada, llegando a suponer un proceso de individuación que es degradación de la persona y supone el culto de la banalidad media, nivelación de lo nuevo, de lo excepcional, de lo personal, de lo secreto, existencia desparramada e irresponsable (Mounier, IEX, 1947: 132).

También se proyecta de este planteamiento la consideración de determinados tipos de educación que

Universidad de Huelva 2009

subrayan a una persona demasiado interiorizada, de la que afirma Mounier (TCA, 1946: 348) que pronto gira en el vacío si no mantiene sus relaciones vitales con la realidad. «Entonces —continúa— nacen los romanticismos y los relativismos, que se deleitan en alimentos vacíos, pensamientos sin objetos, sueños sin consistencia, amores sin finalidad, acciones gratuitas y universos sin dirección».

Sin embargo, en el equilibrio que hay que guardar entre ambos movimientos y siendo ésta una manera más de entender la "supremacía de lo espiritual", de lo que tiende a tomar buena nota la educación personalista, aclara de un manera precisa Mounier (TCA, 1946: 598) que «todos los sentimientos de despersonalización, que según hemos visto tienen incidencias tanto exteriores como interiores, nacen de una especie de extravío en este espacio interno».

Razón de más para hacer girar la educación hacia un polo en donde ni lo exteriorizado exclusivamente, ni lo interiorizado solamente, constituyen su valor fundamental, sino en movimiento por el que la persona *es*, guardando un equilibrio y una cohesión entre los movimientos personales y superando continuamente lo dado, expresando que la vida personal gravita sobre el porvenir (aquí aparece para Mounier la experiencia del universo personal y de su perfección, fundamental para entender este recorrido

Universidad de Huelva 2009

educativo de personalización). Es por esto, fundamentalmente, por lo que Mounier (TCA, 1946: 607) coloca el fin de la educación (y de la terapéutica) en «introducir en ella orden, comprensión y finalidad».

El análisis del fin de la educación en su relación con la comprensión y la finalidad fundamentalmente, en esta ocasión lo apoya en sus estudios sobre el psicoanálisis —freudiano y de algunos otros más tarde desvinculados del propio S. Freud, como es el caso de K. Jung— (Mounier, TCA, 1946: 607). De algunos de estos psicoanalistas afirma, incluso, que comienzan a comprometerse con esta vía, si bien Jung es el primer discípulo de la escuela de Freud que ha resituado a la persona en el centro del hombre, como reina de este reino turbulento (en el vocabulario de Jung, a la inversa del lenguaje freudiano, aparece un yo trascendental y personal).

Esta comprensión y finalidad que adopta la educación nacen del "corazón" de la persona, de lo íntimo de su intimidad, y tiene su relación, por tanto, con el mundo de los valores y, así, con lo espiritual. Ésta es la razón por la que la persona debe asegurarse una educación en donde la primacía de los valores constituya un elemento fundamental en la unificación progresiva de todos los actos de la persona. Recordemos (Mounier, MSP, 1936: 608) que esta unificación

Universidad de Huelva 2009

es el acto propio de la persona, es decir, el desenvolvimiento progresivo de un principio espiritual de vida, que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior (este principio creador, lo llama el personalismo mouneriano en cada persona su *vocación*).

Esta noción que parte en su concreción de la "designación" de persona (Mounier, MSP, 1936: 603), se desarrolla al mismo tiempo en otras obras, cerrando la sospecha que puede haber de ser una noción relativa y de menor importancia. En Mounier (TCA, 1946: 601) leemos que la "identidad" personal «se constituye bajo un impulso interior unificador, por una serie de conductas complejas que toman posesión más y más completa de las funciones primarias. Cuando estas conductas faltan, la constancia del yo se disocia, aunque las funciones primarias continúen ejerciéndose normalmente». Es muy destacable, a continuación de estas palabras, el bosquejo tan rico que hace Mounier de los "conflictos del yo" desde un punto de vista psicológico.

La educación, por tanto, debe colaborar en esa maduración que suponga el descubrimiento de la vocación que es su mismo ser y así colaborar en su movimiento por el que el ser espiritual de la persona, en el ejercicio de su vocación, se mantiene mediante su adhesión a una jerarquía

Universidad de Huelva 2009

de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable. Hay que recordar que para Mounier (PER, 1949: 48) el valor y en él toda la significación del ser personal, es «fuente viva e inagotable de determinaciones, exuberancia, requerimiento irradiante: es lo que revela una suerte de singularidad expansiva y un parentesco con el ser personal más primitivo que su desliz hacia la generalidad».

Comprendemos ahora, después de la afirmación de que el verdadero lugar de los valores «es el corazón vivo de las personas» (Mounier, PER, 1949: 49), por qué pone Mounier el interés y el fin de la educación en la comprensión y en la finalidad —entendiendo con esto la aportación de luz para la elección y la decisión que nos conducen a la adhesión a determinados valores personales, y por la orientación a lo personal—, esto es, porque las personas sin los valores no existirían plenamente (Mounier, PER, 1949: 49).

Sin duda alguna que este yo, que se unifica en un acto continuo de compromiso —acto flexible, diverso, tan pronto afectivo como combativo, sirviéndose de la fuerza del cuerpo como macizo pilar, y prolongándose en alguna parte en oración hacia un más-ser (Mounier, TCA, 1946: 600)— sigue un *recorrido* individual realizado sobre todo el registro de la

Universidad de Huelva 2009

personalidad, desde sus zonas conscientes a sus profundidades inconscientes, para armonizar y reunir las fuerzas que se desarrollan en relativa autonomía sobre un registro tan vasto: a este recorrido le llama Mounier (TCA, 1946: 599) *personalización*.

Personalizar, educar a la persona es, también, hacer al hombre responsable de sí mismo y del otro que le rodea. Responsable de sí mismo porque unifica sus fuerzas hacia los valores que se desprenden de allí donde tiene su ser y el centro de reunión de sus responsabilidades de hombre; y responsable del otro porque en esa intimidad encuentra la persona su experiencia fundamental, que no consiste en la originalidad, ni en la afirmación solitaria, ni en la separación ni en la excluiva autonomía, sino en la comunicación.

Es decir, «por experiencia interior, la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú* y en él el *nosotros*, preceden al yo, o al menos lo acompañan» (Mounier, PER, 1949: 21).

Universidad de Huelva 2009

Es en este magistral texto en donde, incluso, termina Mounier dando muestras de que la existencia personal es algo más que un mero estar para uno mismo, y que allí donde está la persona, cuando descubre la vocación de su ser y en ella todas sus responsabilidades de hombre, está también ese hombre que es capaz, por sus actos originales en los que se funda, de salir de sí, comprender, asumir, dar y ser fiel, todo lo cual le conduce en un solo acto a suscitar junto con otros una comunidad de personas (Montani, 1977; Astorg, 1985). Por ello, afirma Mounier (PER, 1949: 21) que «casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar».

Esta es la razón por la que el movimiento hacia la emergencia de comunidades de personas está ligado al movimiento de personalización (Flores d'Arcais, 1987). En ello la educación, como movimiento de personalización, siendo por la persona, aunque no lo quiera (extraña afirmación en el ámbito personalista y comunitario de Mounier), también lo es por la comunidad: el destino central del hombre y con él el de sus movimientos, no es dominar la naturaleza ni saborear su propia vida, sino realizar progresivamente la comunicación de las conciencias y la comprensión universal (Mounier, QEP, 1947: 243), siendo ésta la prueba por la que desde el principio en Mounier

Universidad de Huelva 2009

aparecen asociados "personalismo" y "comunitario".

En el conjunto de sus afirmaciones sobre la educación y la comunidad, Mounier deja claro que las instituciones educativas deben centrarse, en la esfera de sus procesos de personalización, en la educación del sentido comunitario, lo que significa no alentar el sueño delirante de los grandes ritmos unánimes, la rigidez pasiva de las estructuras militares, el entusiasmo ciego, la opinión irresponsable y fabricada que se desentiende, sino todo lo contrario, es decir, alentar «el gusto del intercambio, el diálogo del compromiso, del juicio, de la diversidad» (Mounier, QEP, 1947: 245).

Lo que no quita que la persona sola sea la que encuentra su vocación y hace su destino (ninguna otra persona, ni hombre, ni colectividad pueden usurpar esta carga (Mounier, MSP, 1936)). Pero esto, claro está, es no solamente concebible dentro de un personalismo comunitario, sino que se trata de una pieza fundamental junto con esa otra por la que la persona encuentra en la comunidad de personas un lugar insustituible y, además, armonioso con el todo; un lugar donde la persona encuentra —con el amor como vínculo primero— en los valores comunes trascendentes al lugar y al tiempo particular de cada uno, el vínculo que los religaría a todos, como entiende Candela (1985a).

Universidad de Huelva 2009

Desde una fundamentación netamente sociológica, queda justificado que el proceso de personalización que promueva la educación considere como idea fundamental y como resultado encomiable un sentido comunitario de la misma educación, lo que lleva a asumir el trabajo educativo con y desde el intercambio, la cooperación, el diálogo del compromiso, del juicio y de la diversidad (García Amilburu, 1996; Nussbaum, 1997). Este planteamiento se admite de lleno en los espacios de realidad y del pensamiento en los que encontramos y fundamentamos la información necesaria para precisar aquellas intenciones educativas y el plan de acción a seguir, por ejemplo, en la educación escolar (Coll, 1988).

Esta fuente, que se refiere a las demandas sociales y culturales acerca del sistema educativo, admite que con la clara intencionalidad de la educación en los valores se ha de intentar recoger en el currículo todos los elementos con que se trata de asegurar que los alumnos lleguen a ser miembros activos y responsables de la sociedad a la que pertenecen (D.C.B., 1989: 23).

Ésta es la razón por la que se consideran que las dos funciones fundamentales y que hacen una clara referencia a la educación en los valores, en el sentido menos

Universidad de Huelva 2009

instrumental de la palabra sean:

a) Una función socializadora, que tiende a la integración de la persona en la sociedad, primero más concreta luego más universal, respondiendo a las demandas específicas que en un ejercicio de comunicación y en un afán (de muchos, algo deseado pero no alcanzado por todos) de comunión esa sociedad espera de la escuela.

b) Una función personalizadora que tiende a la formación de la personalidad y de la autonomía que el ser humano pueda tomar dentro de la sociedad sus propias opciones preferenciales, lo que se hace en un marco de libertad que se conquista desde y para la libertad.

Estas dos funciones son tan esenciales e inseparables, que se ha de contribuir a su complementación mútua, sobre todo desde el acceso curricular al que demos paso en la práctica educativa cotidiana. Esta importancia la entiende Mounier con tanta predisposición, que está dispuesto a sacrificar planteamientos demasiado reiterativos de la primera y excesivamente exacerbados de la segunda, con tal de que no se caiga en un renovado colectivismo que asfixia a la persona, ni en un denodado individualismo, excluyente de la persona y de las personas.

Universidad de Huelva 2009

Todo este tema es, ciertamente, recurrente en Mounier, si bien no casualidad o mera importancia la que tiene. En otra obra (Mounier, RPC, 1935: 22) culmina con la certeza que le aporta la experiencia interior, de la que obtiene que profundizando en sí mismo es como cada uno descubre el presentimiento y el deseo del otro.

Pero, si enseñar a una persona es un duro trabajo que no se hace en serie, por eso la experiencia de la comunidad es ante todo una experiencia próxima. Por eso, concluye Mounier (RPC, 1935: 221) «no se realiza como comunidad hasta el día en que cada una de las personas particulares se ocupa primero de tirar a cada una de las demás por encima de sí mismas hacia los valores singulares de sus vocaciones propias, y se eleva al mismo tiempo con cada una de ellas». En éste y en otros ejercicios de la persona, que pudiéramos enmarcar dentro de los procesos de personalización, comprobamos cómo la responsabilidad se consagra como valor que impele a la vida personal, así, al mismo tiempo, que como toda una categoría pedagógica que asegura el desarrollo de la persona y, con ésta, de la comunidad.

3. La responsabilidad personal como categoría pedagógica

La vida de Emmanuel Mounier refleja una triple vocación. A juicio de autores como Moix (1960) o Guissard

Universidad de Huelva 2009

(1965), o de una manera concreta autores como Domingo Moratalla (1994: 93-95), podemos encontrar en los hechos que forman parte de la vida de Mounier y en sus propias obras, una triple dimensión de su vocación:

Por un lado, una *dimensión política* de la que, aunque no le interesó como actividad para sí fue consciente de su importancia real; pronto la descubrió, entendiendo que si bien no era lo primero en el orden de los valores, sí lo era en el orden de lo urgente inmediato.

Por otro lado, una *dimensión histórica*, en donde se inscribe necesariamente la tarea política, dimensión que se sitúa en la civilización; es decir, el personalismo mouneriano quiere dar respuesta no sólo a la crisis política o la crisis histórica, sino a la crisis de la civilización (Montani, 1977; Vázquez, 1988). En este planteamiento la historia no carece de sentido, no es absurda, como entienden ciertos existencialismos, que no dejaron de ser estudiados en profundidad por Mounier (IEX, 1947), sino que son las personas las encargadas de otorgarle este sentido, y en éste, los dos conceptos clave son los aludidos "progreso" y "escatología", por cuanto que el compromiso se establece con un hombre concreto, de carne y hueso, en el contexto de un misterio que nos aparece en la historia, misterio que se relaciona con una presencia de eternidad en el tiempo: la

Universidad de Huelva 2009

historia humana estaba tejida tanto por la dimensión horizontal de compromiso, como por la vertical de profundidad.

Por último, una *dimensión espiritual*, de la que en el párrafo anterior hemos previsto su inicial significado: la dimensión histórica implicaba la espiritual. La capacidad de trascendencia aparece aquí en la persona humana como la dimensión espiritual que explica que la persona espiritual es la coronación trascendente de la evolución vital, en donde se entiende que la persona aparece como una trayectoria progresiva hacia el uso de la libertad espiritual (Mounier, CRDI, 1950: 617).

El ser humano trascendente se refiere a la persona constitutivamente abierta y con capacidad para elegir, es decir, es libre. Uno de los conceptos fundamentales que aparecen aquí es el de "optimismo trágico", desde donde se excluye el profetismo soso o lúgubre tanto como la alegría forofa de sacristía (Mounier, MXX, 1949: 367): lo contrario del pesimismo no es el optimismo —aquí nos introduce de nuevo Mounier (MXX, 1949: 447) en la paradoja de la vida—, sino una mezcla indescriptible de simplicidad, de piedad, de obstinación y de gracia.

Así, por el análisis que le permite esta

Universidad de Huelva 2009

tridimensionalidad —algo muy estudiado por una gran variedad de autores, entre los que podemos citar a Amato (1966), Campanini (1966), Domenach y Goguel (1966), Coll-Vinent (1968; 1970), Borne (1972), Sáez Carreras (1981), Vela López (1989), Ruiz Fernández (1991) y Díaz (2000)—, Mounier se sitúa frente y en oposición al "desorden establecido", "decadencia humana y social", "crisis de los valores", etc. que el instrumento y, más que esto, modo de ser de la "revolución espiritual", formada como convicción, va a combatir convirtiéndose en una "revolución personalista y comunitaria".

Esta revolución es concebida por Mounier (RPC, 1935: 173) como «una transfiguración en la masa de todos nuestros valores (que) debe preceder a su reintegración universal en el espíritu». Esta revolución nace de la "puesta al día" de un cansancio, de una exigencia y de una convicción, pero adelanta que esta revolución en sí no tiene su sentido en la fuerza, como en la historia muchos han creído (judíos con la venida de Jesucristo, etc.), sino en la luz: el espíritu es el soberano de la vida, se instala en lo absoluto, salta por encima de los obstáculos, establece primeramente unos objetivos y se esfuerza en conseguirlos, a él le corresponde la decisión, cortar por lo sano, dar la señal de partida (Mounier, RPC, 1935: 174-175).

Universidad de Huelva 2009

Tampoco de este tema puede sobrevenir la duda sobre la pretendida revolución espiritual. Ésta no se opone a la revolución material. Pero admite (Mounier, MSP, 1936) que no existe revolución material fecunda sin que ésta esté enraizada y orientada espiritualmente: cambiad el corazón de vuestro corazón, afirma Mounier (RPC, 1935: 173) y, en el mundo, todo lo que él ha contaminado.

Advierte Mounier (QEP, 1947: 221) que en la transfiguración en la masa de los valores del hombre que da sentido al espíritu revolucionario, tenemos la posibilidad tanto de hoy como de ayer, entre otras cosas, de enfocar los valores cuya importancia subraya el personalismo de una manera conservadora y de una manera revolucionaria (Nicastro, 1974). Pero, la exigencia global está en una revolución del hombre total, contemplada como revolución espiritual, cuyo primer paso es la revolución económica y política que le abre un camino hasta estos destinos demasiado ofuscados aún por las preocupaciones elementales de la defensa vital para ir hasta ella (Mounier, QEP, 1947: 200).

Por ello, en el fondo de la cuestión, el trabajo revolucionario profundo no es despertar en el hombre oprimido la conciencia de su única opresión (esto, desde el punto de vista del fin de la educación, tampoco es despertar

Universidad de Huelva 2009

personas), volviendo de nuevo al odio y a la reivindicación exclusiva, y permaneciendo ahí encabezar una nueva evasión de sí mismo y de las responsabilidades que se derivan de la persona como consecuencia de ello. Se admitiría, por tanto, un planteamiento como el de la pedagogía del oprimido (v. Freire, 1973), pero se advierte muy claramente del peligro de quedarse ahí.

Una revolución profunda consiste en mostrar al hombre, como fin último de esta revuelta, «la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una superación, sin lo cual los mejores mecanismos no serán más que buenas herramientas en manos de malos obreros; y educarle desde ahora para una acción responsable y libre en lugar de disolver su energía humana en una buena conciencia colectiva, y en espera, incluso exteriormente activa, del milagro de las "condiciones materiales"» (Mounier, MSP, 1936: 596-597).

En el ámbito muy concreto de la práctica curricular, Villar Angulo (1996) nos brinda la oportunidad de desmontar algunos de los elementos de la misma que se exigen forzadamente desde intereses más externo-caudales de lo necesario, apartados del verdadero interés docente en muchos casos, esgrimidos a fuerza de creer que un solo cambio de estructuras hará posible pasar de la retórica a la

Universidad de Huelva 2009

verdadera mejora:

«La controvertida y discutida práctica curricular de una clase se mejorará cuando al maestro se le permita desbridar su teoría diacrónica y sincrónica de la rigurosa acción didáctica libre de gratuitas erudiciones al margen de la doctrina de políticos y la abstracción de educadores; cuando los profesores cierren el arco de la alegoría del cambio educativo en una posición próxima-distal o en pequeñas, fecundas y cristalizadas contribuciones frente a postulados de infraestructura geometrizante (epicéntrica y simétrica) como abogan los políticos de reformas magmáticas; cuando noten que la flexibilidad curricular es un hecho y que las cajas que reparte la administración son meras ejemplificaciones y no fuerzan subrepticiamente al imitacionismo profesional; cuando a sistemas curriculares autonómicos como forma de afincar/centralizar el sistema educativo a nivel territorial, se encarne una autonomía de gestión por unidades y comunidades organizativas menores, siendo los centros de una zona, distrito o barrio la unidad social configuradora del sistema cultural y escolar; cuando la deliberación, digresión y diálogo en el seno de los equipos, claustros y consejos escolares incluyan desde gestos como indicios que encarnen protagonismo profesional a la capacidad de adoptar decisiones en la gestión de recursos formativos propios y en el control ideológico interno; cuando los profesores

Universidad de Huelva 2009

—escépticos fundamentales y voces autorizadas de variedad y vastedad de conocimientos para hablar— estén abocados a la búsqueda de decisiones curriculares responsables; cuando se interpreten sus palabras, textos y cuadernos de trabajo como acertijos que afrontan la certidumbre/incertidumbre en tempos lentos de tanteos trimestrales y vaivenes anuales, y cuando las obras de investigadores expertos ni coaccionen ni sirvan para ordenar racional y exclusivamente su pensamiento» (Villar Angulo, 1996: 17-18).

Por todo ello, no hay revolución profunda que no ponga al hombre en situación de encontrar sus responsabilidades, aceptarlas y, por medio de la educación, llevar a cabo acciones responsables y libres. La educación debe enseñar, por tanto, la vocación de responsabilidad personal y comunitaria, así como a vivir en un compromiso responsable, siendo ésta, por otra parte, la única manera de mantener la persona auténtica, es decir, mediante el máximo de responsabilidad con los valores libremente adoptados, asimilados y vividos.

Aquí descubrimos en Mounier un planteamiento de la responsabilidad no solamente en términos de fin en sí misma por la persona —cuando también ésta en su libertad creadora se está superando continuamente—, sino como categoría pedagógica que en el *hacer hace* a la persona. En la

Universidad de Huelva 2009

responsabilidad se encuentra la libertad creadora del espíritu y además se manifiesta a medida que la personalización se expande y hace transformar a la persona por los movimientos que le son propios. La negación del "centro de reunión de las responsabilidades de hombre" o la negación de la misma responsabilidad, suponen indefectiblemente una revolución sin cabeza que pronto se disipa, una educación sin sentido y notablemente efímera, definitivamente, por tanto, la disolución de la persona.

3.1. El planteamiento de la categorización pedagógica

Es necesario, por ende, aún sin perder el horizonte del interés planteado por la "categoría pedagógica", introducir los elementos necesarios y justificados sobre el significado del término "categoría", lo que más tarde redundará en esclarecimiento del inicial constructo afirmado.

Por la palabra categoría, del griego "kategoria" (etimológicamente del griego *katá*, en, y *agorá*, sitio público) hay que entender inicialmente una cualidad atribuida a un objeto, su atributo, su predicado.

Kategoria (derivado del griego moderno *kategorein*, afirmar), tiene su "equivalente" en el vocablo latino *praedicamentum*, de ahí su posterior uso principal en la

Universidad de Huelva 2009

filosofía escolástica por el término predicamento. En general, las categorías son los predicamentos más generales atribuidos a la realidad, que sirven para clasificar los fenómenos de la realidad con distintos criterios de la ontología, gnoseología, semántica, epistemología, etc., en agrupaciones más amplias.

Ferrater Mora (1982: 453-460) recoge de L. M. de Rijk (1952) que el sentido de vocablos tales como *kategoria*, *kategoros*, *kategoreo*, antes de Aristóteles no fue filosófico. En Esquilo *(Siete contra Tebas)*, y en Hipócrates (*De arte*, 12) *kategoros* significa "que revela". En Heródoto, el mismo término significa "acusador". En otra parte, el mismo Heródoto recoge un significado de *kategoreo* como "muestro" o "afirmo".

Además, con gran frecuencia *kategoria* significó "acusación" o "reproche". En este sentido, el término *kategoria* se contraponía al vocablo *apologia*, "defensa" o "alabanza". Aristóteles fue el primero que lo usó en sentido técnico. A veces puede traducirse por "denominación", a veces por "predicación" y "atribución", si bien, lo más normal y corriente es usar simplemente el vocablo "categoría".

El desarrollo de este término no ha tenido solamente en filosofía un campo abonado; también la epistemología, la

Universidad de Huelva 2009

lingüística, la sociología, la pedagogía, etc., han atribuido a este término un significado, que concreto en la particularidad de los matices, conserva en todos ellos un elemento de unión en la base inicial de su significado. No obstante, «toda formación conceptual está determinada histórica y socialmente» (Bravo Salinas, 1997: 27).

En epistemología, el término categoría hace alusión a cada uno de los diferentes elementos de clasificación utilizados en las ciencias; en lingüística, se muestra como un término más bien poco preciso cuyo uso más frecuente aparece en la expresión "las categorías del discurso", que designan los constituyentes inmediatos del enunciado. Por otro lado, dentro del sistema de la lengua existen fundamentalmente dos categorías: las funcionales (llamadas así por la función que la palabra desempeña dentro de la oración: nombre, adjetivo, verbo, adverbio, etc.) y gramaticales (las relativas a los morfemas: género, número, caso, persona, tiempo, etc.). Otra categoría es la lexicológica (palabras relacionadas por su significado).

I. M. Bochenski (1979) denomina "categoría sintáctica" a una serie de expresiones que pueden ser cambiadas por cualquier otra de su clase, dentro de una proposición dotada de sentido, es decir, sin que la proposición pierda por ello su sentido.

Universidad de Huelva 2009

En sociología y el ámbito pedagógico, encontramos que categoría denota la condición social de unas personas con respecto a las demás, por un lado, y por otro, cada uno de los criterios de clasificación de los objetivos educativos en las distintas taxonomías (v. g., en la taxonomía de B. S. Bloom (1972), dentro del dominio cognoscitivo, se establecen las categorías de conocimiento, comprensión, etc.). Siendo esto sólo uno de los posibles significados.

De nuevo en el ámbito filosófico y en un repaso por Bochenski (1980), März (1990) y Millán-Puelles (1984), entre otros, Aristóteles, en su tratado llamado *Categorías*, fue el primero que usó el término en los ámbitos metafísico y lógico. Para el filósofo griego, las categorías son las distintas clases de predicamentos o conceptos fundamentales susceptibles de ser afirmados de un sujeto o modos fundamentales de ser. Por su carácter ontológico, dan forma realmente al ser y son establecidas de acuerdo con la interpretación que se haga del ser. Por su carácter lógico, sirven como criterios de clasificación de los conceptos.

En atención a la doble consideración lógico-ontológica, Aristóteles estableció las diez nociones abstractas y generales como notas que definen el concepto de un ser: 1) sustancia, 2) cantidad, 3) cualidad, 4) relación, 5) lugar, 6) tiempo, 7)

Universidad de Huelva 2009

situación, 8) posesión, 9) acción, 10) pasión. Más tarde, la filosofía escolástico-aristotélica mantendría estas mismas categorías.

Para I. Kant, las categorías son las formas *a priori* del entendimiento, es decir, las leyes del funcionamiento de éste en el conocimiento de un dato empírico. Kant reduce las categorías de las formas del juicio y las agrupa de tres en tres en cuatro clases, distribuyendo, por tanto, doce categorías: 1) de cantidad (unidad, pluralidad, totalidad); 2) de cualidad (realidad, negación, limitación); 3) de relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad); 4) de modalidad (posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, necesidad y contingencia).

Otros autores como J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, N. Hartmann o determinados pensadores pertenecientes a la corriente marxista, también establecieron un significativo aporte al concepto de categoría. Por su parte, Fichte estableció determinadas categorías atribuidas a los momentos de la tesis, antítesis y síntesis. Para Hegel, las categorías son momentos del Absoluto entendido como unidad, estableciendo los siguientes: 1) el ser, 2) la esencia, y 3) el concepto.

En el siglo XX cuando Hartmann sostiene que las

Universidad de Huelva 2009

distintas dimensiones del ser quedan determinadas por dos tipos de categorías: 1) fundamentales (modales), que corresponden a determinaciones de realidad-irrealidad y determinaciones de relación, y 2) opuestas, que se manifiestan como conceptos bipolares aislados y antitéticos (v. g., materia-forma, cantidad-cualidad, etc.).

En la filosofía contemporánea (Hirschberger, 1986), la consideración trascendental de las categorías ha sido abandonada. No obstante, conserva aún un valor ontológico en las orientaciones fenomenológicas (Pierce y Husserl), en donde las categorías designan las estructuras ideales que la descripción pura extrae de la realidad.

En general, en filosofía, algo que recoge la tradición del estudio epistemológico, categoría remite generalmente a predicamento, atributo, cualidad, algo que se muestra o afirma de un objeto de la realidad. Comúnmente recoge objetos de la realidad bajo su seno denominándolos categorialmente y cualitativamente.

En la lógica matemática de Russel (1975), las categorías designan, en cambio, el tipo lógico empleado en el cálculo proposicional; en los desarrollos lingüísticos que G. Ryle y P. Strawson (de la Escuela de Oxford) dieron al empirismo lógico, las categorías preceden al uso de los conceptos, ya sea

Universidad de Huelva 2009

en lenguajes especializados, ya en el lenguaje corriente. Por consiguiente, la categoría se convierte en el conjunto de los modos convencionales que preceden al uso del término respectivo.

Incontables autores de las más diversas esferas de la ciencia y el pensamiento en general, abordan su producción filosófica con al menos un uso parcial o total del significado tradicional o singularmente reelaborado de categoría. Algunos de éstos, a modo de cierre, son: J. Locke (1637-1704), que reduce todas las categorías a la substancia, modo y relaciones; J. Stuart Mill (1806-1873), que fija cuatro: 1) los sentimientos, 2) los espíritus, 3) los cuerpos, 4) las relaciones de sucesión y co-existencia, semejanza y desemejanza entre los citados estados de la conciencia. También otros como Rosmini (1791-1855), Cousin (1792-1867), Galluppi (1770-1846), Krause (1781-1832), Gioberti (1801-1852), etc.

Este repaso del uso del término y concepto categoría en diversos ámbitos del pensamiento no ha pretendido ser exhaustivo, antes pondera con prudencia lo que la mayoría de esos ámbitos pudieran aportar en la elucidación del término en su aproximación a lo que puede considerarse como una "pedagogía de la responsabilidad" (en la incursión en esta pedagogía existen obras como las que siguen: Flores d'Arcais, 1960; Catalfamo, 1966; Peretti, 1968; Peretti, 1973;

Universidad de Huelva 2009

Manno, 1982; Flores d'Arcais, 1987; Licona, 1992; Pellerey, 1995; Molnar, 1997; etc.).

En la aproximación de lo que se comprende por categoría, aproximación a la realidad y a su realidad, aunque esta noción se ha utilizado en los sistemas filosóficos para designar a aquellos presupuestos conceptuales que fundamentan y determinan la esencia de una doctrina o escuela de pensamiento, en la actualidad su uso se aplica también en la definición epistemológica de una concepción o teoría científica particular (Majmutov, 1989).

En esta línea de pensamiento, Bravo Salinas (1997) propone que por categoría se entienda una concreta reproducción del pensamiento que refleja procesos y regularidades esenciales de la realidad, y no simples objetos o cosas de ésta. La admisión de este enfoque permite considerar a la categoría como algo procesual y no tanto como un objeto, adquiriendo en esencia un fondo más dinámico, cercano al movimiento.

De esta manera, «una categoría es propiamente un concepto-proceso y no un concepto-objeto. Su mayor amplitud y generalidad cognoscitiva y valorativa condensa el recorrido histórico y la infinita relación (unidad) que la contradicción materia-conciencia (cuerpo-mente, cosa-idea,

Universidad de Huelva 2009

ser social-conciencia social, etc.) ha tenido en la producción histórico-social de la humanidad. Así, las categorías sintetizan la experiencia como unidad de nexos y relaciones del saber y la práctica, millones de veces repetida y acumulada por la actividad humana» (Bravo Salinas, 1997: 47).

Ubicados, dando un paso adelante, en la posible acepción y más bien implicación que tiene el sentido pedagógico de la propia responsabilidad, ésta debe asumirse en el pensamiento de Mounier como categoría pedagógica, en un esfuerzo por admitir que en el *hacer hace* a la persona. El hombre, ser libre, con una condicionada posibilidad de opción, adopción, elección y adhesión, "se hace" continuamente: la persona es, en este sentido, una educadora para sí misma, debido a que en ella puede encontrar claves para que la personalización se expanda y haga transformar a la persona por los movimientos que le son propios.

La dialéctica enriquecedora que ofrecen en su dinamismo los movimientos de interiorización y exteriorización, en donde la vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de recobrarse, de recuperarse, con miras a recogerse en un centro, a unificarse: recogerse para encontrarse, luego exponerse para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiéndose de nuevo

Universidad de Huelva 2009

en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda, proseguida hasta la muerte de una unidad presentida, deseada y jamás realizada.

Esta singularidad, esta unidad, no se presenta ni como algo dado, tal como la herencia o las aptitudes, ni como pura adquisición, sino que se asemeja a una llamada silenciosa, en una lengua cuya traducción exigiría toda nuestra vida (Mounier, PER, 1949). En este proceso de conquista que se asoma al interior, la persona sólo retrocede para saltar mejor, en donde descubrimos que la persona es un "adentro" que tiene necesidad de un "afuera".

Por esta razón, la llamada a "ser responsables" adquiere un doble sentido: por un lado es una llamada externa a cada persona para que en la adhesión a una serie de valores, en sus actos manifieste una manera de ser responsable con la persona que es, en fidelidad y compromiso con los valores asumidos; y, por otro lado, como la persona unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación (éste es el sentido de la "vida personal como conquista"), en este mismo marco de conquista activa la persona en la interioridad todo es allí puesto siempre en tela de juicio por su reflexión y por su decisión responsable: vivir personalmente es asumir una

Universidad de Huelva 2009

situación y unas responsabilidades siempre nuevas y rebasar continuamente la situación ya adquirida. Así, la responsabilidad para la persona nos permite adoptar una acción permanente de recogimiento y una constante componente dialéctica de exterioridad, pues vivir intensamente es estar expuesto.

C. Díaz (2000) explica con nitidez esta cuestión acudiendo a lo que podríamos denominar el "binomio existencial de la persona", es decir, tomando en consideración el hecho de que la persona presenta dos caracteres a la vez ontológicos y axiológicos: subsistencia e independencia. Esta ontología, por tanto, no es huérfana para el planteamiento del ser, sino que la persona se caracteriza por una subsistencia que le hace ser, pero también por una culminación o no de su ser, algo que le confiere pleno sentido en un modo determinado de existir.

Afirma, pues, Díaz (2000: 249) que «subsistimos, somos quienes somos porque existimos, obviamente; pero esa existencia ontológica es en el ser humano a la vez axiológica: vivimos adheridos a una escala de valores libremente adoptada. Si no nos adhiriésemos en libertad, no seríamos lo que somos (realidades espirituales). Esa adhesión a la jerarquía de valores la vivimos en un compromiso responsable con los demás: terminamos siendo lo que

Universidad de Huelva 2009

hacemos o dejamos de hacer. Por eso, aunque para hacer o dejar de hacer hay que ser, debería hablarse no sólo de naturaleza humana, sino también de condición humana». Recientemente, Hansen (2000) maneja estos planteamientos.

La persona es, por tanto, en la manifestación de su responsabilidad, naturaleza y condición, ser e historia, vocación a sí misma y para los demás, en una vida personal que no nace totalmente formada con la vida, en donde cada hombre debe recomenzar su conquista y adquirir conciencia de que es enteramente responsable de su existencia, y de que, tomándose de esta manera a su cargo, se hace dueño y poseedor del mundo entero, admitiendo la responsabilidad por el otro.

El aprender humano ni evita ni soslaya este planteamiento de la persona en sí ni de la alteridad (Buber, 1981; Moreno Villa, 1995). En todo aprender humano se da la experiencia de un encuentro (con uno mismo y con el otro). En este encuentro, los mecanismos de interiorización y exteriorización son fundamentales, por su dinamismo y profundidad. Así, se aprende, sobre todo, más que un contenido, una relación (éste es o debe ser un hecho esencial del aprendizaje). El aprender surge de un encuentro entre distintas subjetividades, dentro de un trato intersubjetivo. Lo que en realidad, por tanto, un profesor enseña, no es un

Universidad de Huelva 2009

contenido, sino el modo, la forma en que él mismo se relaciona con un contenido, con su materia (Bárcena y Mèlich, 2000).

Por esta razón, una enseñanza que no acepte el riesgo de la alteridad, de la comunicación, de la salida de sí hacia el otro, es una enseñanza basada en una pedagogía limitada y parcial. En la consideración que podemos hacer de la modernidad, recuerda C. Chalier (1998), que la relación tradicional de un maestro con sus discípulos, en el marco de unas instituciones que apuestan por la objetividad, por la primacía de lo conceptual y por la neutralidad, parece destinada a ser repudiada, en un escenario total en donde se suceden gran cantidad de prácticas educativas en todas las direcciones.

Una enseñanza así, que a juicio de Bárcena y Mèlich (2000) está viciada por el deseo de apoderarse del otro, reduce el contenido a transmitir a un saber que ha de transmitirse con objetividad, con autoridad, con neutralidad. Y al hacerse así, la enseñanza se reduce a transmisión de contenidos: se enseña un saber ya constituido, no una forma de pensar o un modo de relación. «Una pedagogía de estas características —aducen Bárcena y Mèlich (2000: 178)— abandona al aprendiz y a sus interrogantes existenciales, sobre lo enseñado, sobre la relación entre la materia de estudio y la

Universidad de Huelva 2009

subjetividad, a la trastienda de lo inefable y accidental. Es una pedagogía en el que el auténtico aprender siempre se deja para más tarde».

Aunque la historia ha dado muestras de un entendimiento desigual de la persona para la educación (Ruiz Fernández, 1991) y de una educación y pedagogía para la responsabilidad (Ponette, 1990), por cuanto que la manifestación creativa y dinámica de los ideales educativos han hecho situar al hombre ora en la orilla del individualismo ora en la imagen del colectivismo, una educación como acontecimiento ético surge finalmente como una educación de la natalidad, de la aparición del otro como radical novedad (Arendt, 1995). Es una educación que sostiene que la configuración de la identidad es narrativa, y que la relación con el otro es un acto de hospitalidad, de acogida y de recibimiento, de repuesta responsable.

Esto hace que resulte pertinente repensar la razón pedagógica, y la admisión de un planteamiento pedagógico y didáctico, no tanto como planteamiento tecnológico como cuanto planteamiento narrativo, dando valor a cada persona del educando y preguntándonos (y poniendo al servicio de ello la pedagogía didáctica (Licona, 1992; Pellerey, 1995; Molnar, 1997)) cómo nuestras escuelas pueden enseñar respeto y responsabilidad, o por lo menos contribuir a que la

Universidad de Huelva 2009

persona se encuentre con ello y llegue a ser consciente de ello (Nanni, 1998).

Habermas (1972) que sugiere tres formas de saber (empírico-analítico, histórico-hermenéutico y crítico), admite que cada uno de ellos incluyen tres intereses distintos: interés cognitivo técnico, interés práctico e interés cognitivo práctico emancipador, respectivamente. Siguiendo este esquema, repensar la razón pedagógica (que incluye intereses de conocimiento pero también constitutivos de la acción) permite el análisis de los intereses y las acciones que mueven y soportan los fundamentos y prácticas educativas. En la necesidad para la supervivencia del ser humano de los dos primeros intereses, la praxis que supone una "libertad para" la conquista de la autonomía y la responsabilidad se convierte en un interés fundamental para la persona y para la comunidad; se trata de un interés de corte práctico y además ético.

Aunque los ideales educativos aparecen y desaparecen a través del tiempo, en relación con los ideales de vida de la generación que educa, los "ideales" que representa la persona atraviesan los tiempos a modo de surco a veces en terreno yermo. Esta responsabilidad a la que alude Mounier en innumerables ocasiones y de una manera u otra en la mayoría de sus obras, es una de las categorías de la persona

Universidad de Huelva 2009

que la definen en cuanto tal, de manera que aunque ningún ideal educativo pueda obtener el reconocimiento de todas las épocas, esto no significa que desde el ámbito de las "necesidades de la persona", la educación como proceso de humanización y desarrollo personal no tenga en la responsabilidad una verdadera aspiración, universalmente válida como característica esencial del ser humano.

Nunca entenderíamos de otra manera el "grito" que realiza Mounier en muy identificadas ocasiones (uno de los más claros tiene lugar en la obra *El personalismo*, de 1949, obra sintética donde se omiten determinadas generalidades, si bien nunca la aspiración, la necesidad, el esfuerzo permanente que hay que poner en llegar a admitir la responsabilidad personal y trabajar por ella desde el primer momento).

Recordemos que la muy nítida sentencia de Mounier sobre esta cuestión afirma lo siguiente:

«El movimiento de libertad es también distensión, permeabilización, puesta en disponibilidad. No es sólo ruptura y conquista; es también, y finalmente, adhesión. El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre *responsable*» (Mounier, PER, 1949: 45); o bien esta otra en la misma obra:

Universidad de Huelva 2009

«Ante estas dimisiones, urge restituir el sentido de la persona responsable, y del poder desmesurado que conserva cuando tiene fe en sí» (Mounier, PER, 1949: 57).

3.2. Desarrollo personal y responsabilidad como categoría pedagógica

La pregunta de Mounier sobre el fin de la educación (PER, 1949: 75), autorespondida por su parte: «¿cuál es la meta de la educación? No es *hacer sino despertar* personas. Por definición, una persona se suscita por invocación, no se fabrica por domesticación», pone de manifiesto la profundidad del planteamiento personal que une desarrollo, educación y responsabilidad.

Mounier pone énfasis en un tipo de educación, en una educación auténtica, que en un marco de libertad surge como acción voluntaria, de auto-identificación y auto-determinación como movimiento de personalización, es pues una educación que unida e identificada a los valores de la persona responde con acierto a un adecuado desarrollo personal (Vela López, 1989).

Como hemos manifestado, la libertad no se otorga como un bien gratuito ni se la impone. En este sentido, el

Universidad de Huelva 2009

individuo se transforma en un ser humano libre y responsable únicamente cuando actúa con autodeterminación, por su propia voluntad y entendimiento; por ello, el hombre no sólo es *lo que es* sino también lo que *aspira a ser*: de ahí que sea necesaria y legítima una educación auténtica —no es fácil olvidar ahora los motivos, contenidos y circunstancias de una existencia auténtica que Mounier discutió desde las filosofías existencialistas—, que no esclaviza, que no coacciona, sino que emancipa al hombre ayudándole a devenir lo que él es en potencia, lo que no resta entender que la persona ya es existencia desde el principio, una existencia "dormida" que hay que despertar por medio de los mecanismos que podemos articular con la educación, desde un marco de libertad y en un ejercicio de responsabilidad permanente como garantía primera y última del compromiso de la y con la persona, y tensión y lucha permanente contra la despersonalización, que ataca a la vida, deteniéndola en su ámbito espiritual, personal y comunitario.

Este reconocimiento es lo que lleva a autores como P. Freire (1974) a la posición de considerar la educación como "la práctica de la libertad", en el sentido de que la educación es un proceso liberador, aunque no *per se*, sino por la introducción de planteamientos y acciones que contribuyen a la "adquisición de conciencia", a "pensar de una manera

Universidad de Huelva 2009

crítica y reflexiva", a la "práctica transformadora", todo lo cual aumenta en su excepcional radicalidad y novedad la potencialidad de producir agentes para el cambio, personas que podrían pretender en el marco de la autodeterminación reformas estructurales, una continua transformación y recreación del mundo, o cambios de perspectivas que lleven a una transformación de la realidad personal y comunitaria —*Perspective Transformation* (Berger y Luckmann, 1973; Mezirow, 1978; Mezirow, 1981; Mezirow y otros, 1990; Mezirow, 1991; Hooks, 1994; Grundy, 1998).

Para Freire esto era revolucionario y utópico —si bien otros lo advierten como revolucionario y peligroso, todavía hoy, conformando éstas la doble consideración de las aportaciones de este autor. Así, Jarvis (1989), en atención a la segunda acepción, indica que no es de sorprender que algunas élites no estimulen la existencia ni el crecimiento de la educación que puede conducir a "la práctica de la libertad" y de la responsabilidad.

Otros, como el caso de E. M. Manganiello (1968) entienden, por tanto, que la educación necesaria, y por consiguiente legítima, es aquella que estimula la formación de personalidades auténticas; que no considera al individuo aislado sino inserto en colectividades; que no alienta la formación del hombre como mera individualidad egoísta

Universidad de Huelva 2009

sino que lo afirma como ser social y comunitario que desarrolla su conciencia moral y su sentido de la responsabilidad mediante la convivencia con los demás hombres.

Por tanto, el primer marco de entendimiento del planteamiento mouneriano asume que —a trasladar con toda eficacia y coherencia al ámbito escolar, pedagógico y didáctico— no es admisible ningún régimen que imponga a las personas, por vía de órdenes colectivas, lo que pertenece a la libre adhesión de cada una (Mounier, MSP, 1936).

Hay que recordar en Mounier (MSP, 1936: 603-604), que la persona mantiene su forma de subsistencia y de independencia en su ser mediante la adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados. Aun así, la libertad no es sólo marco posibilitador de elección ni sólo posibilidad de adhesión, sino fundamentalmente compromiso de adhesión: no es una libertad de abstención, sino una libertad de compromiso.

La persona sólo existe definitivamente desde el momento en que se ha constituido un cuadro interior de valores o de abnegaciones, algo que queda primeramente garantizado por el marco de la libertad, pero que no se ultima más que en el compromiso responsable. Es así como la

Universidad de Huelva 2009

responsabilidad como categoría pedagógica se convierte propiamente en un concepto-proceso, por cuanto permite en su ser y en su dinamismo el "objeto" de la persona.

El desarrollo personal, del que habría que obviar la afirmación de que es dable por la posibilidad incuestionable de la existencia de personas, si no fuera porque los también evidentes procesos permanentes de degradación hacia la despersonalización de las mismas de igual forma tienen lugar, es la traducción de una educación puesta al servicio de las personas y la comunidad. En esto, hay que entender que la realidad primera es la persona (PCPH, 1934), y es en ella en donde se enraíza toda función humana.

Realizaciones y funciones humanas que envuelven en un sentido u otro todas las actividades del hombre, unas le llevan a la personalización, otras a la despersonalización. En esto, del mismo modo y al mismo tiempo aprendemos el mundo y nos aprendemos a nosotros mismos, poseemos el mundo y nos poseemos a nosotros mismos. Como universo perteneciente a la acción personal, la iniciativa educativa de la persona y su responsabilidad derivada de aquella iniciativa, deberán tener un papel primordial en la organización de los bienes y de las tareas (Mounier, PCPH, 1934), de todo el aparato educativo que debe conducir a la comunidad de mañana:

Universidad de Huelva 2009

«A ésta le hace falta personas responsables y maduras», y en un ejercicio de auto-recuerdo y auto-confirmación, repite Mounier (RPC, 1935: 410) a renglón seguido que «ya hemos dicho bastante acerca de eso», como convencido que la trascendental cuestión ha sido tratada de lleno en muchas de sus aportaciones e intervenciones.

El desarrollo personal, por tanto, revela y pasa por que «un hombre que forma a otro hombre en la línea de su vocación, lo arranca de la dispersión o de los refugios en que se cobija para revelarle a él mismo y dar a su vida el sentido que ésta reclama, hace más por la revolución espiritual que cien conferencias públicas» (Mounier, RPC, 1935: 410).

Aquí, la responsabilidad, «que es el respirar mismo de la persona» (Mounier, MSP, 1936: 635), no ignora que el fin último de la educación es el compromiso vivo de una persona, de lo que se deriva que la misma no tiene por finalidad modelar el niño al conformismo de un medio social o en una doctrina de Estado, en donde no se debería asignarle como fin último la adaptación del individuo, sea a la función que cumplirá en el sistema de las funciones sociales, sea al papel que se entrevé para él en un sistema cualquiera de relaciones privadas, admitiendo de esa manera una tarea más reproductiva que productiva, más imitadora

Universidad de Huelva 2009

que creativa, más dependiente que responsable.

Olvidada la responsabilidad y si lo que encontramos es la humillación y la supresión de la vida humana, es entonces completamente absurdo predicar a favor siquiera de la educación: es un insulto para la sensibilidad y la inteligencia humana (Gelpi, 1990). La alerta es necesaria siempre pues el hombre tiene que elegir entre una educación para oprimir a la población o manipularla y una educación liberadora y capaz de despertar seres responsables, donde las personas puedan expresarse por sí mismas, tener capacidad de iniciativa y decisión, rechazar toda forma de conformismo, de demagogia y opresión. Esto está en la línea de entendimiento del desarrollo personal, que no es nada sin el marco de la libertad ni sin la responsabilidad.

Este planteamiento no pertenece al ayer, sino que pertenece a la persona. No hay que descuidar el aprendizaje de la libertad en la responsabilidad, ni viceversa, algo que se descuida en la historia del hombre de continuo. Si ayer este proceso no era bien entendido, hoy mayormente extendido parece disolverse en situaciones de verdadera ausencia y dimisión personales.

Hoy, y la globalización tiene mucho que ver en ello —acusando la paradoja postmoderna—, «un nuevo

Universidad de Huelva 2009

autoritarismo está creciendo actualmente en nombre de la productividad, en nombre de nuevos dogmatismos políticos y religiosos, en nombre de una nueva forma de elitismo. Lo que está detrás son siempre: las estructuras de clase y de élite de las sociedades, la desconfianza del hombre, el miedo a la creación, la elección de lo monótono y el rechazo de la alegría de vivir» (Gelpi, 1990: 118).

A todo esto contribuyen de manera "magistral" determinadas políticas educativas, prácticas educativas y curriculares, con la adopción de singulares planteamientos didácticos (v. Dutra, 2000; Ghiraldelli, 2000), en donde los docentes son un eslabón más de la bien articulada cadena de desintegración de la sociedad personal.

La educación, concluye Mounier (MSP, 1936: 633), «no mira esencialmente ni al ciudadano, ni al profesional, ni al personaje social. No tiene por función dirigente *hacer* unos ciudadanos conscientes, unos buenos patriotas o pequeños mundanos. Tiene como misión *"despertar"* seres capaces de vivir y comprometerse como personas». En el ejercicio pedagógico y didáctico de esta cuestión, el planteamiento no decepciona ni arroja oscuridad a los métodos a plantear en una escuela u otra institución (por ejemplo, la familia) que respetan y educan a la persona:

Universidad de Huelva 2009

Hay que concebir e iniciar una profunda transformación pedagógica de la escuela, con un predominio de la educación, y de la educación personal, sobre la erudición, la preparación a la profesión o la educación de clase, etc.: toda escuela tenderá, por su mismo impulso, a establecerse dentro de este espíritu (Mounier, MSP, 1936: 640).

La transformación pedagógica surge del convencimiento de la persona, su realidad y posibilidad, y en ello del desarrollo personal. En esto, la visión de Medina Rubio (1989) coincide con la de Mounier al considerar que la persona es una realidad subsistente, un "principio de actividad" que se despliega en una doble dirección o movimiento: de interiorización y de exteriorización, ambos constitutivos del dinamismo personal e igualmente necesarios en el proceso educativo de personalización: la actividad de la persona ni puede cifrarse en un repliegue absoluto sobre sí mima, ni en un apertura total hacia los demás que destruya su intimidad.

En esta dirección se suma a los planteamientos Román Pérez (1989: 97), indicando que «el dinamismo de la personalización surge del ser personal como potencia a actualizar y trata de llegar al deber ser considerado como proyecto perfectivo del propio yo. El ser ontológico se

Universidad de Huelva 2009

convierte en proyecto existencial, y de ahí surge su dinamismo».

Así, en apariencia, el concepto de personalización o desarrollo personal puede resultar contradictorio, ya que debe armonizar profundas antinomias que afectan al ser personal (sin pasar por alto la binominalización mouneriana aludida): substancialismo - actualismo, libertad - dirigismo, ser - llegar a ser, unidad - diversidad, individualismo - socialización, si bien, en la práctica resulta ser el concepto de personalización el más poderoso e integrador de una antropología pedagógica, fundamento último de la vertiente práxica aplicable al contexto educativo, escolar o no (Román Pérez, 1989; Fornaca, 1996; Postman, 1997; Barrio Maestre, 1998).

La personalización y su dinamismo traen a la memoria la célebre fórmula de Ch. Renouvier (1815-1903): *"hacer y, al hacer, hacerse"*, que acerca al significado de responsabilidad como categoría no estática, en el sentido de que en el ámbito de las acciones personales se advierte una estricta conexión que une al don de iniciativa con el espíritu creador, a menos que intervenga una fuerte inhibición por inactividad, pues la iniciativa es la elasticidad de la facultad creadora (Mounier, TCA, 1946).

Universidad de Huelva 2009

La categoría de la responsabilidad presenta esa elasticidad, esa flexibilidad, propia de un dinamismo del que es difícil identificar o acotar hasta dónde y hasta cuándo. Mounier (TCA, 1946: 440) señala que «como toda elasticidad, sus límites no son rígidos. Se la educa mediante el ejercicio de las responsabilidades y la frecuentación de los obstáculos [...]. Un aprendizaje así requiere que los encargados de llevarlo a cabo se interesen mucho más por la calidad de los actos del niño que por el desagrado que puedan producir. Las abusivas sistematizaciones de la educación negativista encubren, a pesar de todo, una verdad: que la iniciativa se aprende por la iniciativa. Y que en el descubrimiento por el niño de las consecuencias felices o infortunadas de sus tentativas hay más fuerza pedagógica que en los consejos, admoniciones o advertencias que se le puedan suministrar. Por evitarles un chichón, o hasta una pierna rota, muchos padres hacen de sus hijos unos seres entumecidos, tornadizos o inseguros de por vida».

Esta responsabilidad a la que alude tan frecuentemente Mounier, lleva pues a la revolución personal de la que sin duda sobresale su carácter pedagógico, es decir, que preocupada por el problema del ser personal, por el problema de los fines y por el problema de los medios, su trabajo es el mostrarle, ante todo, como fin último de esta revuelta, la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una

Universidad de Huelva 2009

superación, y en la admisión y adhesión de esta categoría personal, el compromiso de llevar a la praxis —donde se encierra todo un programa de aprendizaje— la reflexión más puramente didáctica y la contribución al esclarecimiento del problema de este aprendizaje, del problema del contenido y del problema del método, todo ello fuertemente soportado en la persona y en la comunidad (persona de personas) que le da sentido (en una línea didáctica en la que coinciden tanto obras clásicas como la de R. A. P. de Spencer y Mª C. M. de Giudice (1964), o la de I. Nérici (1985), hasta otras más actuales como la de Jackson (1992), la de C. Raisky y M. Caillot (1996) o la de M. Minder (1999), sin ánimo de agotar las posibilidades de esta idea).

Así, al hombre hay que «educarle desde ahora para una acción responsable y libre en lugar de disolver su energía humana en una buena conciencia colectiva» (Mounier, MSP, 1936: 596). De la misma manera que la educación es un aprendizaje de la libertad, porque no la encuentra completamente formada desde sus comienzos (Mounier, MSP, 1936), de igual forma la educación es un aprendizaje de la responsabilidad, en lo que:

- Se llega ser responsable y se mantiene la responsabilidad, siendo en "esfuerzo permanente" responsable. Por ello, afirma Mounier (TCA, 1946: 443) que

Universidad de Huelva 2009

«cuando la conducta de esfuerzo abarca la amplitud de la vida espiritual, se ve coronada por ese recogimiento que constituye la energía de los verdaderos hombres de acción, y por esa exaltación del fervor que la abundancia de la actividad colma».

- La responsabilidad se muestra como categoría pedagógica porque es algo propio y exclusivo que puede decirse de la persona, y que se muestra a sí misma y a los demás como garante del camino de personalización: "enseña" el camino, asegura el camino y en el camino. No puede ser de otro modo aquello que tiene a la persona como fondo de la más pura resistencia, porque «la persona es movimiento hacia delante y manera generosa de salvación para el universo entero. En este caminar no se le concede reposo ni límite; debe incesantemente afrontar, conquistar, superar» (Mounier, TCA, 1946: 436).

Universidad de Huelva 2009

CONCLUSIONES

El hilo argumental de este trabajo ha partido del estudio de la obra completa de Emmanuel Mounier, hasta conducirnos a lo esencial de la responsabilidad como categoría fundamental para una coherente filosofía y educación de la persona. La aportación desde la filosofía personalista de Mounier se describe, así, como un abordaje de los constitutivos esenciales de la persona que llevan a fundamentar su significado y proyección en la vida. Se *es*, pero *hay que llegar a ser*, hé aquí la realidad paradójica de la persona que Mounier reconoce.

No se trata, por tanto ni tan sólo, de un abordaje teórico en el marco de lo puramente fenomenológico, cuando supera incluso lo metafísico que pueda producir un "encapsulamiento reflexivo e inactivo". Esto primero, sin que lleve a tomar en consideración a la persona que proyecta

Universidad de Huelva 2009

sus valores en acciones cargadas de sentido y en compromisos consigo mismo y con las demás personas, no es de relevancia para un pensamiento que busca en la responsabilidad personal el marco de referencia más importante en el plano de lo espiritual y material, para dar coherencia a la vida y acción humanas.

Para autores como Gómez Pérez (1986) toda la obra de Mounier no es extremadamente coyuntural: construye su "personalismo" frente a un individualismo de raíz liberal, pero también frente a cualquier materialismo; siguiendo motivos propios del pensamiento de San Agustín y Blaise Pascal, destaca la originalidad e irreductibilidad de la persona humana. Para unos, su crítica al marxismo no fue lo vigorosa que cabría esperar en una filosofía personalista; para otros, su filosofía está claramente unida y ligada, en los años de la segunda postguerra, al auge del existencialismo.

Argumentos de más para que algunos autores definan y reafirmen la coyunturabilidad del pensamiento de Mounier (Urdanoz, 1985; Gómez Pérez, 1986; entre otros), lo cual pone en peligro la vigencia de las aportaciones del mismo, las cuales versan sobre la persona y las personas y no tanto sobre una época o historia, de la que pudiera ser consecuencia material aun sin sentido.

Universidad de Huelva 2009

Puestos en el caso de la explicación "circunstanciada y oportunista" del pensamiento de Mounier, todo lo que éste aporta, por ende, es coyuntural, está unido a una época determinada donde la vigencia de la defensa de la persona y sus categorías fundamentales tenía sentido a la luz de acontecimientos y planteamientos concretos que tiene en cuenta el personalismo para poder ser tal. El personalismo mouneriano es, pues, producto de una época, vigente para una época, sensible a una historia concreta y real, pero ya pasada.

Este planteamiento puede conducir a error si lo consideramos en su inamovible unilateralidad. Es cierto que el tiempo en que vive Mounier y los acontecimientos de su época condicionan toda su aportación, de la misma manera han acontecido revoluciones en el discurso educativo que han hecho cambiar las teorías educativas y didácticas desde un marco cronológico (Ghiraldelli, 2000); pero no es menos cierto que de esa forma encorsetamos toda su producción como una simple respuesta a un tiempo que cada momento ya es historia. Su pensamiento tiene un gran significado para su época, pero toda su aportación no trata de ser sino universal y constantemente presente para una persona que en su dinamismo y creatividad, conserva lo esencial de la misma, lo que le permite atravesar las barreras del tiempo en una lucha constante por llegar a ser lo que es.

Universidad de Huelva 2009

Ésta es la manera de evitar el peligro a que conduce entender el pensamiento de Mounier como coyuntural y circunstancial. Siendo así, también evitamos considerar todas las aportaciones de Mounier como sensibles a un tiempo, ancladas en los acontecimientos a los que constantemente se refiere y no proyectables a las necesidades de una persona histórica pero universal, en la constancia de lo que es, dinámica y creativa, comprometida con el ser, pero responsable con el "ser más".

En el marco de su pensamiento personalista y comunitario, en la defensa de esos valores esenciales de la persona, que son atemporales, su lucha contra el individualismo liberal, de cualquier índole, y su crítica a cualquier tipo de colectivismo, permiten situar sobre ejemplos concretos lo que se pretende desde la persona.

Por eso, el significado que adquieren términos como libertad, trascendencia, fidelidad, acción, tendencia a la despersonalización, tendencia permanente a la personalización, valores, existencia encarnada, existencia incorporada, espíritu, comunión, comunicación, movimientos de interiorización y de exteriorización, comunidad, vocación, compromiso y responsabilidad, estos dos últimos por la importancia que se viene destacando en el

Universidad de Huelva 2009

marco de lo personal y, por ello, en la órbita de la educación y de la formación, no es meramente circunstancial o coyuntural, sino que permiten entender un personalismo claro en su pretensión y nítido en su vocación sobre el desarrollo de la persona y el desenvolvimiento de lo comunitario.

En este sentido, las orientaciones sobre lo educativo y lo formativo, el valor de lo pedagógico de algunas de sus aportaciones e, incluso, la contribución de ciertos planteamientos para una concreta orientación didáctica, son fundamentales para entender las conclusiones a las que este trabajo ha conducido desde el abordaje global y profundo de toda su obra.

El esquema inicial, como en muchos otros planteamientos, para no conducirse o que se promueva la confusión y el extravío, lo ocupa el establecimiento de lo realmente fundamental en la responsabilidad —lo que tiene más valor para la pedagogía que para la filosofía—, es decir, tener en cuenta que lo realmente importante no es todo lo que puede decirse sobre la responsabilidad, sino todo lo que pueda hacerse siendo responsable o desde la responsabilidad. En el terreno de lo práctico, ésta es una manera de zanjar la polémica entre el "personalismo metafísico" y el "personalismo ético".

Universidad de Huelva 2009

Este mismo trabajo quiere ser testigo de esta cuestión elevando el tema desde lo puramente filosófico —si es que acaso ésa fuera absolutamente la última intención de Mounier— hasta la concreción más educativa, sin entrar en el análisis pormenorizado de las particularidades de la pedagogía y la didáctica.

Cierto es que Mounier no nos deja explícitamente ninguna orientación para la didáctica —cosa seguro que hay que matizar cuando no se deje claro qué significan las cosas y cuando se reconoce la existencia de particularidades diversificadas para la epistemología de ésta—, aunque es bien cierto que entra en el terreno de la pedagogía, especialmente en sus obras *Tratado del carácter* (1946), *Revolución personalista y comunitaria* (1935), *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) y *Qué es el personalismo* (1947), sin olvidar algunas singulares aportaciones recogidas en obras póstumas, de corte epistolar principalmente.

Preocupa, pues, a Mounier este tema de tal manera que hace posible la mención de una pedagogía de la persona (RPC, 1935: 199-200), de una pedagogía del acontecimiento y acontecimiento ético que es el maestro interior (RPC, 1935; TCA, 1946: 121; Bárcena y Mèlich, 2000: 160-164), de una responsabilidad como categoría pedagógica que entra en

Universidad de Huelva 2009

funcionamiento para la personalización del mundo. Algunos de los que han revisado y hasta reconstruido su obra pedagógica son: Stefanini (1955); Catalfamo (1966); Peretti (1973); Capitán Díaz (1978); Peretti (1978); Lombardi (1980); Sáez Carreras (1981); Macchietti (1982); Manno (1982); Flores d'Arcais (1987; 1988; 1989); Vela López (1989); Galino *et al.*, (1991); Ruiz Fernández (1991); Moreno Villa (1995); Font Espinos (1996).

Hecha entonces toda la fundamentación teórica, abordados los elementos que se presentan insoslayables para entender la implicación educativa y hasta pedagógica de toda la obra de Mounier, incluidas las respectivas polémicas a que ha conducido en más de una ocasión su pensamiento (v. g., personalismo ético, personalismo metafísico, el Mounier del que se afirma que defiende la violencia, tener claro si la persona es o llega a ser, etc.), abordados, en definitiva, todos los fundamentos donde se recogen integralmente y en su conjunto todas las aportaciones de Mounier sobre la persona, en sentido general y meso-finalista, y sobre la responsabilidad como categoría pedagógica, en un sentido más mediacional, queda que exponer, redundar en algunos casos, de una manera concluyente, aquello que soporta el edificio de la responsabilidad personal en cuanto categoría de la persona que responde desde su corte pedagógico al planteamiento de la personalización.

Universidad de Huelva 2009

La nueva orientación para la didáctica surge cuando comprobamos que en el planteamiento mouneriano actúa como un ajuste entre lo que el educando es y lo que quiere llegar a ser (Spencer y Giudice, 1964: 3).

DE LA MODERNIDAD A LA POSTMODERNIDAD EN LA CRISIS ACTUAL Y LA DEMANDA DE LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PERSONAL

Gran cantidad de obras analizadas coinciden en diversos ámbitos de análisis histórico y actual para la perspectiva, en que hay un momento de crisis y/o cambio que, de manera concreta y más significativa, Occidente padece hoy.

La crisis de Occidente es una crisis social, a nivel de Estado, a nivel de familia, a nivel de empresa, es decir, una crisis personal y social. La idea liberal que hizo fuerte a Occidente, que posibilitó siquiera el desarrollo moderno y urbano ya en la Edad Media, dando al individuo oxígeno, creatividad, campo de desenvolvimiento, ha degenerado hacia una sociedad sobresaturada de bienes donde cada uno parece ir a lo suyo. Donde cada uno parece estar dispuesto a recibir, pero no a aportar. Donde la idea de servicio a la

Universidad de Huelva 2009

sociedad está anticuada; donde se prefiere el consumismo, la vivencia individual a la construcción de una familia, donde muchas responsabilidades son transportadas al Estado social, al Estado providencia, y de esa manera se deserta de la vida personal, donde la responsabilidad personal, comunitaria, social, ha acabado por ceder todo el terreno a un hombre y una sociedad fragmentados y descohesionados.

Este análisis, coincidente en todo punto con el mouneriano para una época que entrevía y atisbaba ya inicialmente y para un tipo de hombre que los mecanismos históricos y sociales estaban construyendo, ha permitido el establecimiento de un determinado modelo de estudio cuyos elementos se constituyen como criterios que explican tanto el paso de la modernidad a la postmodernidad, las virtudes y los fracasos de ambos, la convivencia por connivencia de estos tiempos que vienen a justificar todo el espectro personal y social.

Así, a lo que ha conducido la evolución de las tendencias desarrolladas a lo largo de las ultimas décadas (producto a su vez de todo el empuje, efervescencia y agotamiento de corrientes históricas) es a una crisis y transformaciones más que significativas que se manifiestan a nivel social, económico, cultural y moral, crisis personal y social.

Universidad de Huelva 2009

De fondo aparece la idea según la cual se dejó de saber qué es el hombre, y como se le ve hoy pasar por transformaciones asombrosas se piensa que no hay naturaleza humana. El mismo Mounier bifurca la cuestión con tal de dar un valor sobresaliente a la condición humana respecto de la naturaleza humana, aún sin perder su radical importancia esta última.

La historia es testigo, además, de que para unos esto se traduce en que todo le es *posible* al hombre, y vuelven a encontrar una esperanza; mientras para otros significa que al hombre todo le está *permitido*, saltando así todos los frenos; cuando también para otros, finalmente todo está *permitido sobre* el hombre: henos aquí a Büchnwald, es decir, en desastres humanos que no tengan precedente aunque compartan en la historia semejantes niveles de miseria con episodios pasados, cuyo carácter pedagogizante el hombre pasa por alto, cuando simplemente no aprende de los mismos debido a razones muy estudiadas y todavía hoy nada solucionadas.

Todos los argumentos conducen a justificar sobradamente por qué hoy sigue teniendo sentido la pregunta por el hombre, *en todos sus órdenes*. Ésta no surge de una necesidad banal que únicamente pretende cubrir o

Universidad de Huelva 2009

transformar un determinado campo del saber, sino, más bien, de una necesidad real y verdadera. Esta pregunta que le compele a uno mismo inicia siempre una escalada continua y decidida de respuestas nunca definitivas, fruto de la posibilidad de la libre auto-creación de la persona, de su dinamismo que no acaba, pero que le van llenando de sentido. En caso contrario, se precipita hacia las manifestaciones del sin-sentido, con frecuencia hacia la angustia personal y existencial.

En la cuestión sobre el hombre, tal como se presenta en la actualidad, han contribuido de una manera desigual a lo largo de la historia los distintos saberes y ciencias, iniciándose toda una *carrera científica*, es decir, una verdadera oleada de aportaciones desde el campo de la ciencia, de una manera más prominente desde hace un siglo y medio hasta nuestros días (los siglos XIX y XX representan verdaderos esfuerzos, muchos de ellos frenéticos por desarrollar nuevos descubrimientos en los campos amparados por la ciencia; de no ser por la revolución tecnológica en torno a la información e informática, la era actual seguiría llamándose *simplemente* "era de los descubrimientos").

Esto, que ha sido positivo sin duda, ha representado ciertamente un problema por el endiosamiento de la ciencia

Universidad de Huelva 2009

en sí misma, debido muchas veces a la arrogancia de sus enfoques, a la ultraracionalización de todos los modelos de análisis, a la tecnificación de los mecanismos de conocimiento, o a la sumisión o subyugamiento a que eran sometidos los que profesaban la ciencia: hay corrientes contemporáneas que estiman que aunque no se ha dado respuesta a todos y cada uno de los fenómenos que acontecen, en un futuro predecible y al ritmo de los avances científicos, los interrogantes serían cubiertos.

En la imposibilidad histórica de este enfoque entiende Mounier para la actualidad un reflejo de la crisis personal del hombre. Crisis del hombre clásico europeo nacido con el mundo burgués. Éste había creído realizar el animal racional, en el que la razón triunfante había domesticado definitivamente el instinto, y la felicidad neutralizado las pasiones.

Estamos en el marco que se desarrolla e inspira el progreso personal y social durante décadas, pero que, como otros, no tiene el germen de la perdurabilidad consigo. De hecho, ese inicial y hasta largo tiempo de modernidad —todavía mantenido hoy en diversos ámbitos—, donde se sostienen la soberanía de la razón, la ilusión optimista de la realidad, la absolutidad del sujeto, una libertad que no responde a límites, el liberalismo, una conciencia histórica

Universidad de Huelva 2009

lineal, la utopía del progreso, ha conducido o desencadenado una situación manifiesta de escepticismo ante las metarrativas y ante las grandes narrativas: el gran relato ha perdido su credibilidad, lo racional sólo se está quedando en lo conceptual, el avance científico dependiente del avance tecnológico, lo personal se olvida frente a la organización, la responsabilidad personal frente al aparato anónimo.

Este paso de la modernidad a la postmodernidad, no agotado del todo, alumbra una nueva época de "irracionalismo refrescante", una nueva sensibilidad, donde el optimismo inicial ha degenerado en cansancio, pesimismo y frustración. Una época donde se establece la crisis del humanismo: la tentación del hombre contemporáneo no es ya la de fundamentarlo todo en la razón humana, sino la de renunciar a todo intento de fundamentación, para entregarse desenfrenadamente al hedonismo y a los placeres que le ofrece la sociedad de consumo.

Mounier, muerto en pleno ecuador del siglo XX es testigo de esta nueva era, y dedica toda su obra a la misma, sobre todo a desenmascarar la mentira y el engaño a que conducen los planteamientos insolidarios por impersonales y anti-comunitarios.

En ello, sentando las bases que explican los

Universidad de Huelva 2009

reduccionismos a los que se ve abocado el hombre por el establecimiento de estos "errores" históricos sobre la persona y la comunidad, incluye en lugares preferenciales los temas fundamentales para el hombre: la libertad, la trascendencia, los valores, el compromiso, la acción personalista, la responsabilidad, porque todos ellos han escapado a la auto-suficiencia del planteamiento racional de la modernidad y se han malentendido cuando no maltratado desde la postmodernidad.

Esta situación de partida, que no quiere que se convierta en la de llegada, es la que impulsa gran parte de la obra de Mounier. Éste sabe que tanto desde las ciencias experimentales (aunque éstas cada vez que intentan dar respuestas a manifestaciones inmateriales, no están sino realizando incursiones metafísicas) como desde el aparato filosófico, se ha perseguido el rechazo de lo personal en el hombre.

Pensadores como Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte o Schopenhauer, hasta las más variadas incursiones desde la postmodernidad han rechazado lo personal; incluso, alguna de las manifestaciones más importantes del ser personal, como el libre albedrío de la persona, ha sido negada desde conceptos empíricos, metafísicos, conductistas, reflexiológicos, psicoanalíticos, etc. Esto si solamente

Universidad de Huelva 2009

tenemos en cuenta los planteamientos fundantes; la propia "organización" del siglo XX ha estado llena de atentados contra las manifestaciones más genuinamente personales.

Es más que evidente que este planteamiento ha sorprendido al mundo educativo y al dominante discurso pedagógico. En atención al control y a la eficacia y soportados por planteamientos psico-pedagógicos que dan plena seguridad —porque detrás de un estímulo hay una esperada respuesta—, hay toda una pedagogía y didácticas del control y de la programación, de la evaluación, de la previsibilidad. Una pedagogía del poder, del interés espurio, una pedagogía tecnológica que olvida a la persona humana y sus categorías fundamentales.

La verdadera originalidad de esta forma de totalitarismo no reside en una nueva idea del mundo: el mal político y social ya lo hemos conocido con anterioridad manifestado en las más diversas formas de exterminio. Más bien reside en haber pulverizado todas nuestras categorías de pensamiento, juicio y reflexión moral, haber "reducido a polvo" a la persona humana y con ella todas sus categorías.

Para comprobar una vez más los grados de connivencia contra la persona, se observa, además, cómo en los tiempos de democracia que corren, que puede

Universidad de Huelva 2009

denominarse Estado neoliberal, muchas de las prácticas en las escuelas actuales están unidas funcionalmente a la nueva economía mundial —que representa un verdadero motor de arrastre social y personal— (tal como el "aprendizaje cooperativo" y el desarrollo de "las comunidades de estudiantes") y promueven una relación oportuna entre el nuevo capitalismo rápido y la ciencia cognoscitiva convencional. Mientras estas medidas para las aulas están ayudando a diseñar y analizar los símbolos, también son recogidas para facilitar el nuevo capitalismo, las nuevas relaciones neoliberales del individuo.

Para Mounier no queda más planteamiento, si se quiere salir de una situación así descrita, que empezar a aprender a pensar que frente a todo modelo de formación que bajo tal nombre pretenda "fabricar" un ser humano, para luego abandonarlo a su suerte, o desatender la tarea educativa por incomprensible e inabordable, es posible pensar la educación como acompañamiento, hospitalidad y recibimiento del otro en su radical alteridad, una educación como acontecimiento ético, porque el hombre no se fabrica, nace, no es la ejecución de un plan previo, sino el milagro de un puro inicio: la meta de la educación no es, pues, hacer sino *despertar personas*, y hacia este radical planteamiento hay que orientar la pedagogía y la didáctica.

Universidad de Huelva 2009

Sólo así tenemos un hombre disponible que el mundo puede y debe interrogar, dando una repuesta en consecuencia: es el hombre responsable, el hombre de capacidad desmesurada cuando tiene fe en sí, cuando tiene conciencia de sí y actúa responsablemente conforme de sí y de los otros que insoslayablemente le rodean.

El acontecer y la influencia de las determinadas teorías educativas han llevado a "entronizar" o censurar de tal manera determinadas fórmulas para la pedagogía y la didáctica, que en el tiempo que sigue a la modernidad surge el amalgamamiento y la convivencia (por complicidad en muchas ocasiones) de todas ellas en el panorama educativo, en el ámbito pedagógico y didáctico.

Varios ejemplos podemos traer, todos ellos desenvueltos en un espacio que va entre los límites flexibles de la modernidad y la postmodernidad.

En el caso del movimiento crítico en educación, la idea de crítica, en su sentido fuerte, presupone una "idea metafísica" de que existiría una *realidad última* capaz de ser desvelada, justamente por la crítica. En razón de esto, la educación en esta perspectiva sería "iluminación", "desideologización", "desalienación", etc. En la tradición "crítica", la educación siempre fue derivada del platonismo:

Universidad de Huelva 2009

siempre estuvo ligada a la idea de fuga del prisionero de la caverna que, al ver la luz del sol, encuentra una "verdadera realidad" y se libra del "mundo de las sombras" —como en la Alegoría de la Caverna, en la República de Platón.

Sin embargo, en el movimiento postmoderno, ese plano metafísico es considerado inútil, pues todas las narrativas son distinguibles no por estar unas más y otras menos "enganchadas al mundo", sino por ser unas más y otras menos útiles según nuestra actividad y el punto de vista que en ella se desarrolla. En este caso, se dispensa de la ontología, porque no hay una narrativa que se relacione más que otra con la ontología.

Es ésta una de las maneras en que la crítica postmoderna, en gran parte, se conforma a las exigencias de la fase actual de la economía política capitalista con la "esperanza" de hacer que el sistema sea más humano. Esta razón, que enmascara libertad, representa una dominación que se establece falsamente como categoría para la emancipación humana: la acumulación de capital es la característica dominante de la lógica del capitalismo y provee de los canales a través de los cuales la lógica económica se impone sobre las lógicas políticas, ideológicas y culturales.

El movimiento crítico antes que a la acomodación o

Universidad de Huelva 2009

adaptación tiene que servir a la construcción y a la reconstrucción, tiene que aumentar su participación en los análisis empírico-sociales para orientar más críticamente la formación de intelectuales e instituciones dentro de las tendencias históricas actuales, tiene que estar basado (como pedagogía) en las experiencias vividas por los propios estudiantes.

La educación, por tanto, en una didáctica para la postmodernidad, puede proporcionar situaciones a través de las cuales profesores y alumnos puedan realmente caminar juntos, aplicando las narrativas a una agenda de actividades construida en común, sin que el profesor tenga la misión de "desalienar" al alumno.

En esta filosofía del aprender, la educación implica un acompañamiento, una invitación al otro y no un moldeamiento del otro. En este caso es preciso tener en cuenta que la relación pedagógica —insoslayable movimiento en el pensamiento personalista— en cuyo ámbito tiene lugar el aprendizaje, no es una relación basada en el poder ni en la noción de causalidad: el maestro no es causa del alumno, el que aprende tiene una historia, una biografía en la que no queda, sin embargo, encerrado; puede ir más allá, más lejos, puede ser otro, ser más.

Universidad de Huelva 2009

EDUCACIÓN COMO ADHESIÓN A VALORES LIBREMENTE ADOPTADOS Y VIVIDOS EN UN COMPROMISO RESPONSABLE

Educar, por tanto, despertar la realidad que se es y en la que hay que afanarse en llegar a ser, y ser cada día más en un proceso de superación sin límites, tiene lugar cuando se suscita a la persona por invocación, no cuando se fabrica por domesticación (o mera instrucción racionalista y tecnológica, programada fríamente a la medida).

Es parte de las resonancias fundamentales del pensamiento de Mounier que la existencia personal es acción, y que la existencia más perfecta es, también, acción más perfecta, algo que, por otro lado, atribuye el autor al acervo de las intuiciones maestras del pensamiento contemporáneo.

Sin duda que esta acción supone la libertad —todo lo personal supone la libertad—, si bien una libertad condicionada, cuyo marco se abre, y esto es una evidencia, tanto al valor como al no-valor: lo que no obra no es, debido precisamente a que por el lado del hombre designará la experiencia espiritual integral, y por el lado del ser su fecundidad íntima. Por tanto, libertad y acción vinculadas

Universidad de Huelva 2009

sobre la realidad de los valores: la libertad nos recuerda que la persona aspira a la plenitud, si bien no es la plenitud, porque la libertad surge de la nada, es un brote de nada al mismo tiempo que un brote de existencia.

Bajo éste y otros argumentos podemos afirmar que enseñar es difícil, acusando su significativa imprevisibilidad, algo de lo que tiene que tomar buena nota la didáctica, lo que no resta sino que aprueba con mayores garantías la necesidad de "dejar aprender", dar libertad de aprender. Esto empieza a ser posible si todas las acciones y omisiones del educador dan que pensar al aprendiz y para esto hay que abandonar toda pretensión de dominar al otro, en el marco de una acción, la del educador, que no deja de ser más que una técnica de dominio y de control de la realidad del otro.

El aprender, por ende, no se realiza como reproducción de lo mismo, sino como encuentro con el otro. No se aprende imitando —aunque éste es un elemento que ocupa su lugar en el amplio proceso— sino acompañando en la acción del otro y arriesgándonos a un encuentro libre con él, sin garantías de éxito, abiertos a la idea de un bien entendido fracaso. Hay, por tanto, una vertiente muy importante en donde la relación enseñanza-aprendizaje se rescata como instancia de producción y reconstrucción dialógica colectiva.

Universidad de Huelva 2009

Sólo en este marco es en donde se entiende que la fuerza creadora en la relación de aprendizaje nace de la tensión fecunda que suscita entre la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores correspondientes, porque el riesgo se asume en la oscuridad parcial de las elecciones, lo que coloca en un estado de desposesión, de inseguridad y de osadía, que resulta ser el panorama de las grandes acciones, las cuales se desarrollan en el ámbito y exigencia de cuatro dimensiones para que sirvan auténticamente a los fines personales: la *acción técnica* (cuyo fin y medida están en la eficacia de la acción), la *acción ética* (cuyo fin y medida están puestos en la autenticidad, siendo más importante cómo se hace y aquello en que se convierte uno al hacerlo), la *acción contemplativa* (cuyo fin es la perfección y universalidad a través de la obra finita y la acción singular; esta experiencia debe, por tanto, de guardarnos de declarar inútil *a priori* una actividad cuya utilización próxima no vemos) y la muy importante *dimensión colectiva de la acción* (la necesidad de que las acciones tengan un ámbito comunitario, que sirvan a las personas, que dejen a un lado la tentación individualista para que correspondan a la comunión y a la humanización integral).

La aparente oscuridad sobre la libertad, goza de toda nitidez experiencial cuando se entiende a la misma como

Universidad de Huelva 2009

libertad de una persona en situación, libertad de una persona valorizada: el hombre no es libre por el mero hecho conceptual y, si se quiere hasta ontológico de la libertad; no es libre el hombre por el mero hecho de ejercitar la espontaneidad, sino que se hace libre si inclina esa posibilidad de espontaneidad, de conciencia sobre las acciones, en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del mundo y de uno mismo. En la misma línea argumental aparece, además, la responsabilidad como categoría pedagógica.

La necesidad de ejercer al máximo las prerrogativas de la persona, entre las que aparecen como fundamentales la libertad y la responsabilidad, adquiere en Mounier un grado superlativo de importancia para dar a entender que en su imperfección sólo encontramos este camino para la personalización, aquel que conduce a la persona y es guiado en un esquema de libertad por la responsabilidad. El hombre, por su libre voluntad, es capaz de ser un ser de presencia en el mundo, al tiempo que de respuesta en el mundo: estamos, así, en un aspecto central de la persona responsable.

Tampoco la responsabilidad es un elemento aislado, pues ésta tiene como fundamento a la persona —la misma que en su argumento óntico y deóntico fundamenta la educación— y como marcos de proyección a la libertad, a los

Universidad de Huelva 2009

valores, lo que lógicamente remite a la persona y a las personas. La responsabilidad no desatiende la pregunta de "¿por qué me concierne el otro?"; el rostro del otro convierte a la acción educativa en una recepción, en la respuesta a una llamada que precede al sujeto, como pasividad radical, una actitud que, paradójicamente, será más activa cuanto más pasiva parezca ser. Pasividad receptiva en la que se busca lo que viene hacia nosotros, donde abrirse receptivamente se torna un activo obrar.

Pasividad receptiva, apertura, disponibilidad, ser como afirmación, afirmarse al expresarse, comunicación, la persona que se muestra, se expresa, hace frente porque es rostro, todo el género proveniente de la densidad de la apertura personal en la base aceptada y común de la necesidad de un orden de responsabilidades.

Mantener, pues, lo personal —que es la manera de llegar a ser en cada momento lo que se es— tiene lugar cuando en el marco de una libertad condicionada, el hombre afirma su existencia del todo personal en la perpetua lucha por los valores de la persona; y también en un tiempo, es decir, tener en cuenta el "tiempo del aprender", evitando toda rigidez e inflexibilidad impersonales por cuanto que censuran la apertura y espontaneidad. Cada instante, cada momento, cada acontecimiento en su proyección temporal,

Universidad de Huelva 2009

pues el aprender se resuelve en cada instante, sin planificación previa, aprovechando al máximo cada tiempo de sorpresa, de novedad, esos momentos en los que un inicio nuevo, un nuevo comienzo, puede nacer hacia afuera, teniendo en cuenta siempre que la persona es un *adentro* que tiene la necesidad de un *afuera*.

En esto, el compromiso como "reconocimiento de la encarnación" y la responsabilidad, como manera inigualable de asegurar el compromiso, son el camino para la personalización. Es más, el alto sentido de la educación muestra cómo lo humano no es un movimiento reflexivo del yo sobre sí mismo, en la conciencia de sí, sino el movimiento de una respuesta. Esto, además, ha de ser llevado sin cansancio al ámbito de lo escolar o al educativo en general, porque semejante llamada perturba necesariamente la quietud del yo, le impide cualquier reposar en una esencia bien definida y todo arraigo en una tierra, para entender que la suya, en cada uno de los elementos concretos de su desenvolvimiento, es aquella donde la inquietud por el otro predomina sobre el cuidado que tiene de sí propio un ser, allí donde la responsabilidad no admite contemporización ni discusiones licuadas; allí, en fin, donde posesiones, títulos, riquezas, revelan su precariedad extrema y, sobre todo, su radical insuficiencia para hacer emerger lo humano.

Universidad de Huelva 2009

Una manera, pues, de entender la responsabilidad en clave de compromiso es que esa fuerza creadora (porque toda encarnación es creación) del compromiso, que nace de la tensión fecunda que suscita entre la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores correspondientes, alcanza estabilidad cuando se asumen las consecuencias de los valores adoptados y los actos en los que dichos valores maduran.

En nuestro mundo, en nuestro entorno, las causas no pueden ser sino imperfectas, por muy loables que éstas sean. Lo que ocurre es que el planteamiento de la cuestión de si el trabajo por lo personal, el esfuerzo por enriquecer el mundo de lo personal y posibilitar lo comunitario, en el sentido como lo entiende el pensamiento y acción personalistas mounerianos, no son sino causas imperfectas, entonces ¿por qué el hombre ha de comprometerse con ello a una viva lucha y a un servicio activo?

Mounier se desprende de toda seguridad en este tema porque entiende la parte del misterio que le corresponde al ser humano. Si bien, sabe, por experiencia de la persona, que ésta surge por una invocación, por ese acto de firme adhesión a los valores del ser —que siempre exigen un ser más—, porque las personas sin los valores no existirían

Universidad de Huelva 2009

plenamente, aunque los valores no existen para los hombres sino por la confianza y la fe que se deposita en ellos.

Así los valores, puestos delante de la persona y de la educación, no "se aplican" a la realidad como principios constituidos. Éstos se revelan en las profundidades de la libertad, madurando con el acto que los elige y acabando por transformar a la persona que los eligió en un esfuerzo combativo y creativo de adhesión. La persona anuncia continuamente la experiencia de la valorización, lo que tiene efectos sobre el magisterio de la persona y sobre la vocación educativa de la misma en orden a la personalización.

Éste es, sin duda, el sentido de más fondo con que Mounier proporciona su visión práctica de los valores para el ámbito de la personalización educativa: el valor es fuente viva e inagotable de determinaciones, exuberancia, requerimiento irradiante, en lo que revela una suerte de singularidad expansiva y un parentesco con el ser personal más primitivo que su desliz hacia la generalidad.

El valor de la persona, la de cada uno, la del otro, hace de la educación responsabilidad, responsividad. Es indiferente la pregunta de qué es primero, si la libertad, el compromiso libre o la responsabilidad, porque claro es que aunque hasta cierto punto podríamos afirmar que la

Universidad de Huelva 2009

responsabilidad no tiene comienzo, de que la responsabilidad es la condición de la libertad o anterior a todo compromiso libre, el encuentro con el otro, el acontecimiento ético que esto supone, inclina a lo humano a un movimiento de respuesta y responsabilidad que tiñe todo acto de lo personal, en su dinamismo y en su crecimiento imparable.

La educación es, pues, un instrumento mediador en los movimientos de interiorización y exteriorización, porque si bien ejerce y tiene lugar como un hecho externo, produce en la interiorización una magistral transformación de lo personal, que se traduce en una determinada respuesta verdaderamente trasformada en responsabilidad. Esta respuesta es una traducción de lo que significa la personalización y la puesta en marcha de los consecuentes movimientos que conducen a la comunidad personalista.

RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA MESO-FINALISTA EN LA EDUCACIÓN DE LA PERSONA

La opción humana que tiene en el punto de mira a los valores de la persona, en donde se encuentra verdaderamente como persona, es la opción donde cada uno en lo personal del encuentro con los demás y sus inevitables requerimientos, experimenta la respuesta-responsabilidad.

Universidad de Huelva 2009

Lo que solicita una persona a otra persona (experiencia humana de la relación) es precisamente una respuesta, lo que parece evidente hasta cierto punto, si no observamos con detenimiento que en la filosofía mouneriana esa respuesta multiplica y trasciende su contenido cuando ésta equivale a responsabilidad: siendo los hombres los unos para los otros, se asume el compromiso de aquello que convoca cada uno sobre el otro, cuando ambos responden responsablemente, más aún, son responsables cada uno con el otro: esto es, además, un tipo único de existencia a juicio de Mounier, lo que demanda un singular procedimiento y formas de desarrollo.

Esos procedimientos no pueden ser cualesquiera, porque no todo tiene el mismo valor para la relación humana. Por ejemplo, los esfuerzos en educación y en la estrategia pedagógica han de ir encaminados, a la luz del pensamiento de Mounier, a liberar el sentido de la persona de los errores individualistas y el sentido de la comunión de los errores colectivistas. Éstos son los presupuestos desde los que se entiende la persona y la comunidad, y ahí es donde ha de orientarse la práctica didáctica (en sentido genérico, pues, tampoco toda práctica didáctica tiene el mismo valor para la personalización).

Universidad de Huelva 2009

Estas orientaciones han sido recogidas, por ejemplo, con un notable éxito y aceptación, por planteamientos desarrollados en la educación de adultos. Los constructos "cambio de perspectiva", "teoría de la transformación", "llegar a ser consciente de", "*empowerment*", etc., demuestran qué grado de solidez han podido tener en este ámbito de la educación determinadas fórmulas de desarrollo.

Sin embargo, los procedimientos y fórmulas que han ido adoptándose a lo largo de la historia recorren, por simplificar el análisis y concurrir al marco ya adoptado, una línea evolutiva que va entre la modernidad y la postmodernidad, entre las teorías *pre-linguistic turn* y las *post-narrative turn*. De entre cuatro posibles teorías educativas con sus respectivas filosofías de la educación que las sustentan: el pensamiento de Herbart, el de Dewey, el de Freire y la *post-narrative turn*, las tres primeras, en su diferencia y en su distancia —incluida la temporal— fueron revoluciones modernas en teoría educacional, la última se proyecta dentro de la revolución postmoderna.

Cada una de estas revoluciones giran en torno a la emergencia de una palabra clave: en Herbart la emergencia de la *mente*, en Dewey, la *democracia*, en Freire la emergencia del *oprimido*. En la cuarta revolución se da la emergencia de la palabra *metáfora*, en el sentido de algo que

Universidad de Huelva 2009

no es un mensaje, algo que no tiene un contenido cognitivo que ser decodificado. No se trata de "otro modo de decir las cosas". La metáfora es algo inusitado en medio del proceso comunicativo, que aunque tenga efectos de gran impacto sobre el agente o interlocutor, no pretende decirle cosa alguna, al menos al principio.

La metáfora es una "lanza" que estaría implícita y que se arroja al proceso comunicativo, en el cual no hay semántica previa. Pero, no existiendo semántica una metáfora se va a definir como elemento de lenguaje a través de su uso por nosotros. Es así como una metáfora, después de algún tiempo, puede forjar un nuevo juego de lenguaje y entonces literalizarse, osea, ganar valor de verdad.

Por tanto, tratando de unir las primeras piezas a las últimas, es claro que en educación y hasta en la didáctica se dan procedimientos cuya expresión metafórica ha remitido a un nuevo lenguaje que en algunos casos está contribuyendo a la realización de los mejores ideales modernos (los de Herbart, Dewey, hoy Habermas, Freire, también el paradigma mediacional y en buena medida el paradigma ecológico o contextual, en el sentido de que la metáfora es un elemento muy importante para dar sentido a la realidad que se comunica, para que tenga lugar el aprendizaje significativo).

Universidad de Huelva 2009

La duda está, y hé aquí el vuelco que entiende Mounier que hay que dar a la cuestión, en que en el fondo muchas de estas acciones, procedimientos y estrategias no están llevando más que a la despersonalización, no están sirviendo de verdad a la persona, están provocando su aislamiento, soledad y hasta hostilidad. Ésta es la paradoja, hé ahí el problema al que no escapa Mounier.

Estos procedimientos y orientaciones para la educación y personalización del hombre, recogen y han madurado con la historia, no siempre en un sentido lineal. La luz que Mounier quiere poner es que a pesar de la inconstancia y lo irregular de este proceso de personalización, la única manera de no perder el rumbo es colocar a la persona en el centro de todas las dinámicas humanas.

Todas las acciones humanas, con el valor de la decisión —que comporta un carácter de "comienzo absoluto", el acto creador de una voluntad y una promoción de la singular existencia personal—, son fundamentales porque son (o pueden ser) la transcripción real, práctica e inmediata de la respuesta responsable de la persona. La misma acción responsable expresa una nueva manera de ser del hombre —la responsable—, justo cuando se hace más irresponsable su evidente olvido en una sociedad individualista que posterga los valores de la persona y de la

Universidad de Huelva 2009

comunidad, que son presencia, disponibilidad, donación y comunión.

Éste es el único sentido que puede tener la afirmación encadenada de acción y responsabilidad, compromiso a una adhesión (los valores de la persona) y fidelidad a una creación, transcribir una realidad que puede ser, y de hecho lo es, la única capaz de animar la vocación del hombre en donde se vuelca por entero y es auténtico en sus adhesiones y acciones.

Con la responsabilidad no sólo se incorpora un elemento de perdurabilidad, en el sentido de las ansiadas garantías de estabilidad con la que ha de consagrarse toda personalización, sino que por encima de todo es la única manera de conferir autenticidad a las adhesiones, verdaderas elecciones que ya no equivocan los valores en el camino de la persona.

El fin ansiado lo intuimos, la persona, pero ésta también está en el origen. Por tanto, la responsabilidad puede constituirse como garantía finalista, en el sentido de que puede y debe aspirarse a la persona responsable; pero, además, la responsabilidad es un medio eficaz en la lucha de toda una vida por desentrañar la no siempre clara trama personal. Libre de toda constancia, la persona, en la

Universidad de Huelva 2009

elucidación de su proyecto particular, debe apelar constantemente a la responsabilidad porque supone el motor de garantías respecto del logro o no de la estabilidad y futuro de ese proyecto legítimamente personal.

Dicho de otra forma, de la responsabilidad obtenemos el seguro de lo que significa como finalidad, es decir, como correspondiente meta en donde se encuentra la persona que "se hace", que "se despierta" en su singular camino de personalización; y, también, lo que significa como medio, algo que entra de lleno en las razones que admite la responsabilidad como categoría pedagógica, en el sentido de noción y condición que puede extraerse de la responsabilidad y que oportunamente podemos anexionar al proceso educativo que supone el desarrollo personal: la persona llega a ser responsable en el ejercicio de la responsabilidad, en el sentido de que sólo llega a ser verdaderamente responsable aquél que supera cada día el valor de la persona con acciones (actos) de un auténtico valor personal.

En el ámbito de la educación de la persona, desde la óptica mouneriana, es claro que se han de establecer los mejores medios para un desarrollo personal que busque para cada uno educarle en la elección libre, en la acción responsable y en la comunidad aceptada. Toda la densidad de los significados de la persona y la comunidad es aprehendida

Universidad de Huelva 2009

por la educación que en su dinamismo imprevisible escoge a la responsabilidad por su virtualidad meso-finalista.

En esa acción educativa, donde se muestra la responsabilidad, se revela el yo personal en un escenario de presente, debido precisamente a que el trabajo de la responsabilidad da garantías de futuro, si bien esta revelación no puede ser calculada de antemano. La identidad de un hombre, que madura en el ejercicio de una conversión íntima y de una búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada (se es persona y se intuye el sentido de ser más), sólo se puede revelar en la acción, en la historia de una vida, en el relato, en la narración.

Lo que ocurre es que la historia de una vida nunca aparece en su totalidad hasta que ha concluido. Por eso, para Mounier, el acontecimiento, que es maestro interior, precisa toda una eternidad para ser escrito como historia.

Este tipo de acción, que es eminentemente ética, es el presente y la finalidad de toda educación —no hay que olvidar que algo que es común a todo pensamiento y a toda acción es la presencia del otro—, porque conduce al hombre a la persona y a la comunidad, desde ellos mismos. Educación es, por tanto, acción y no trabajo: mientras la persona vive, la

Universidad de Huelva 2009

novedad y la imprevisibilidad de la acción siguen abiertas, pero el otro que será más y que me sobrepasará, contará y llevará a su presente las miserias y las bondades de nuestra vida.

LA RESPONSABILIDAD EN EL CENTRO DE UNA PEDAGOGÍA DE LA PERSONA Y EN EL MARCO DE UNA ORIENTACIÓN DIDÁCTICA PARA LA PERSONALIZACIÓN

En este trabajo, porque no es meramente circunstancial, hemos contribuido a la relectura de la meta que le corresponde a la educación. Para Mounier, la meta de la educación, nunca acabada, siempre imprevisible y abierta en su libre creación a la radical novedad, no es *hacer* sino *despertar* personas.

Discutimos, por tanto, que lo que *se despierta* ya está, sólo que con la precisa orientación y vocación hacia los valores personales, se descubre en un camino de lucha viva y activa, del que nunca estamos seguros del todo, pero del que conservamos una fe y confianza que nos permiten avanzar. Esta confianza la obtenemos del compromiso con el que damos solidez a lo más profundo del hombre, lo que le hace ser. Recordemos que el compromiso, además, oscila

Universidad de Huelva 2009

entre el tiempo que le nutre y la eternidad que le inspira, está en el mundo, sin ser jamás totalmente de este mundo.

Aun en este planteamiento, aun admitiendo que la persona es y está capacitada para brotar en el hombre desde el primer momento haciéndole existir tomando una dirección, totalmente opuesta a aquella a la que le impulsa el movimiento ardiente del deseo de vivir solamente la vida, la de cada cual, hay que tener en cuenta el sentido procesual de todos los elementos que se ponen en juego, por el diferenciado valor que cada uno tiene para la "edificación" del mundo personal.

Este lenguaje de la "edificación" tampoco es nuevo en el mundo educativo, pues existen múltiples metáforas relacionadas con la "construcción" del universo personal, la mayoría de ellas basadas en un adecuado afrontamiento de la lectura de la relación educativa y personal. Tenemos, v. g., los procesos de "andamiaje", la construcción de las "ciudadelas del interior", la "edificación" del yo, "poner los cimientos" del sujeto, etc., todas ellas metáforas que irrumpen en el educativo discurso y en el proceso comunicativo, de tal manera que con un juego de lenguaje siempre nuevo se propone una nueva legitimación del lenguaje y del acto comunicativo, cuyo valor no está en sí, sino más bien en cómo afrontan las nuevas metáforas y los

Universidad de Huelva 2009

nuevos mensajes los receptores de los mismos.

En la órbita de estos juegos de lenguaje y de las legitimaciones individuales, la didáctica se sigue desarrollando en un medio de incredulidad respecto a los metarrelatos, lo que plantea, cuando menos, ciertos elementos contradictorios para la construcción de la vida personal (operatividad de lo tecnológico para juzgar lo verdadero y lo justo, legitimación que reside en el consenso obtenido por discusión, etc.).

En los planteamientos precedentes se ha considerado que la vida personal no nace totalmente formada con la vida. Cada individuo debe recomenzar su conquista y éste es el sentir mismo del tiempo que dura.

Una pedagogía de la persona tiene que situarse en este marco de entendimiento del problema. Esta pedagogía admite la personalización (y viceversa) en su dinamismo que surge del ser personal como potencia a actualizar. Este dinamismo, este proceso dinámico y de creación libre, trata de llegar al deber ser considerado como proyecto perfectivo del propio yo. El ser ontológico se convierte en proyecto existencial, y de ahí surge su dinamismo: la existencia no es quietud sino inquietud.

Universidad de Huelva 2009

Es cierto que esta personalización en su concepto resulta de cierta contradicción, ya que debe dotar de armonía a las profundas antinomias que afectan al ser personal: sustancialismo - actualismo, libertad (autodeterminación) - dirigismo (intervención externa), ser - llegar a ser, unidad - diversidad, individualismo - socialización, suidad - alteridad, etc.

Sin embargo, Mounier admite estas antinomias y funda la importancia de la binomialización, porque en la tensión que se produce surge la persona. O de otra manera y admitiendo que la existencia incorporada se reconoce por el compromiso: existe una posición dialéctica, en la que los dos movimientos, de comprometerse y descomprometerse, se estimulan interiormente el uno al otro.

Así, en la práctica, resulta ser el concepto de personalización el más poderoso e integrador de una antropología pedagógica. Mounier reconoce que es la fórmula clave, pues el reconocimiento de la persona la vuelve extremadamente tensa, ya que se relaciona de una manera absoluta, con un fin absoluto, en los fines relativos.

Es, pues, la personalización la realización del propio proyecto personal de vida, en una libre relectura de la naturaleza humana. La personalización educativa es,

Universidad de Huelva 2009

además, la ayuda a la persona humana concreta —es por ello que la personalización sea relacional e intencional— para realizar su propio proyecto personal, que se corresponde en el ámbito de lo comunitario con el proyecto personal de los otros.

Si se concreta este planteamiento, personalizar hace referencia a la propia telo-dimensión personal en un contexto ambiental, histórico y cultural dado. Como concepto conecta de lleno con la idea de finalidad y perfección. En el ámbito educativo, supone una relectura del concepto de educabilidad, desde toda la visión personalista que la nutre.

Hasta este punto, la personalización queda definida. Lo que ocurre —y he ahí el estudio y la aportación desde la fenomenología por parte de Mounier— es que para posibilitar el loable y legítimo proceso de personalización tiene lugar el establecimiento de una alternativa pedagógica que en su intención contribuya y sea de verdad una pedagogía de la persona. Aquí está la responsabilidad en su singular y definitiva contribución.

En el claro objetivo de una pedagogía de la persona que incida fundamentalmente en la personalización, está la responsabilidad. La personalización, que como proceso la humanidad sigue construyendo y del que Mounier cree que

Universidad de Huelva 2009

ésta sólo conoce sus rudimentos, supone continuamente la superación constante del individuo y de lo exacerbadamente colectivo que le instiga en su intimidad. Esta superación, así pues, se descubre como el ser mismo del hombre y ella, porque la soporta como instrumento pedagógico la responsabilidad, dirige todas las perspectivas de la acción: el primer acto de la persona es suscitar con otras una sociedad de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos y, también instituciones, están marcadas por su naturaleza de personas. Las personas se "quiebran" cuando esos actos se "quiebran".

Esta personalización está llena de elecciones —en el universo de acción responsable— de caminos sin retorno, de plenitud del pensamiento y consumación del amor (apertura y disponibilidad de la persona), en donde esa vida secreta, esa presencia íntima, ese misterio que asoma su dignidad en su positividad difusa, en la presencia que él anuncia, en los actos que proyecta, en los acontecimientos que suponen la relación de todo lo escondido y lo extraño, son ingredientes nunca soslayables en los movimientos de personalización del mundo.

Todas estas prácticas, todas estas acciones, deben encontrar su validación y su justificación en el terreno y ámbito personal y comunitario, y si no resultan contribuir a

Universidad de Huelva 2009

la personalización activa, perfectiva, libre, abierta, humanista (en el polo opuesto a lo puramente tecnológico), histórica y prospectiva, y auténtica, entonces no deben ser consideradas acciones personalistas, sino que sustentarían otro tipo de prácticas como la fabricación, la manipulación, modelos de formación academicista, centrados en el profesor o lectiocéntricos, pedagogías tecnológicas, enseñanza con máquinas (por sustitución del elemento personal en el proceso de enseñanza y aprendizaje), modelos de formación utilitaria, etc.

Las razones para que la mayoría de estas prácticas no puedan validarse están en la persona, y como concreción de ello y en el terreno educativo, en las concepciones que se tienen tanto de la enseñanza, como del aprendizaje, como de los contenidos y objetivos, medios, evaluación, etc.

Si tenemos en cuenta el ejemplo de la evaluación: la pedagogía de la persona en el servicio a la personalización exige utilizar la evaluación en su orientación didáctica —que no tiene por qué adoptar a pesar de ser científica una posición fría y distante respecto de la persona— hacia aquellas acciones que hagan posible el conocimiento valorativo de lo que sucede en la escuela. Es un problema de conocimiento, pero también de valor.

Universidad de Huelva 2009

Quedarse solamente en una evaluación encaminada a la medición (todavía hoy muy frecuente en las prácticas didácticas), a la comparación (con el fin de hacer sobresalir a los mejores y distanciar a los peores), a la clasificación (para desigualar la concesión de oportunidades), etc., sería un error desde el punto de vista de la personalización. Hay que combatir, también y en esto Mounier en lo que le corresponde es claro y contundente, otros tipos de evaluación que se ponen al servicio del poder, del dinero o del prestigio y que acaban convirtiéndose en instrumentos que potencian la injusticia y la desigualdad, como consecuencia de ello la total despersonalización.

Otro valor fundamental en el círculo que se cierra en torno a la personalización del hombre tiene que ver con el significado que le damos al aprendizaje y, por tanto, el uso didáctico que se le da al mismo como elemento fundamental en el proceso.

La personalización no puede admitir de igual manera una concepción del aprendizaje que presupone que el alumno es un recipiente vacío que el profesor llena de conocimientos que él únicamente posee, respecto de una concepción donde el aprendizaje como entero proceso existencial, es decir, como la forma específica y auténtica de vivir como hombres. Para el aprendizaje hay que dar

Universidad de Huelva 2009

prioridad ética al sujeto que aprende sobre lo que aprende.

Por este lado, el aprendizaje es, así, un acontecimiento ético existencial, porque se nos muestra como un genuino acontecimiento en el que, de forma predominante, se nos da la oportunidad de asistir al encuentro con otro a cuya llamada debemos responder responsablemente. Lo que se aprende en el genuino aprendizaje humano (aprendizaje ético en el marco de la personalización) es a estar preparados para responder pedagógicamente a las demandas de una situación educativa en la que otro ser humano nos reclama y nos llama.

El valor del aprender reside en el acontecer (he ahí el acontecimiento como maestro interior y la necesidad de una pedagogía del acontecimiento), en el hecho de ser un acontecimiento, y ésta es la razón por la que el aprendizaje humano no es solamente acumulación de lo adquirido a lo ya sabido. Aprender no es incrementar ni acumular.

Aprender, así, es ético y no entraña un aprendizaje prescrito ni se basa en una intencionalidad heredada. A la educación debe orientar en su terreno la didáctica, porque aquella está reducida con demasiada frecuencia a la distribución superficial del saber y a la consolidación de las divisiones sociales o de los valores de un mundo agonizante.

Universidad de Huelva 2009

La personalización educativa debe romper con sus cuadros muertos para elaborar una formación del hombre total, ofrecida a todos por igual, dejando a cada uno libre frente a sus últimas perspectivas, pero preparando para la ciudad común de los hombres equilibrados, fraternalmente preparados los unos con los otros para el oficio de hombre.

Aquí, la preocupación de la didáctica no puede ser una reiterada mirada sobre lo que condiciona, sino un ejercicio de reflexión e investigación sobre aquello que le concierne (la personalización) y en función de quiénes debe ponerlo a punto (las personas); entonces su aportación será luz para la enseñanza y el aprendizaje. La didáctica no ha de centrarse sólo en lo instrumental, sino que ha de asomarse a lo personal y social, desde lo crítico y desde lo ético para desarrollar experiencias que llevan a las personas al mundo de lo personal y comunitario.

El conocimiento antecede al aprendizaje, y son esos conocimientos los que modifican los procesos de aprendizaje y al mismo aprendizaje. También las personas, que son como los "conocimientos que acontecen", anteceden al aprendizaje y son éstas las que pueden transformar al propio acto de aprender.

Ocurre que en muchas ocasiones son las teorías del

Universidad de Huelva 2009

aprendizaje, desenvueltas desde paradigmas teóricos o aplicados pero dentro de una determinada cosmovisión, las que no han permitido colocar a la persona antes y después de toda visión del aprendizaje, transmitiendo en su instrumentalidad un esquema de acción que se centra en el psiquismo, habilidades o conductas antes que en la persona y su universo relacional.

La introducción de nuevas metáforas donde la persona aparezca en la paradoja del movimiento "actual", que oscila entre la naturaleza y la condición, entre lo permanente y lo mutable, donde la noción de existencia personal delimite la persona como una síntesis dialéctica de naturaleza y trascendencia, objetividad y subjetividad, mediación y libertad, hará que en el orden personal se superen tales disyuntivas por el requerimiento recíproco de estos bidimensionales principios dialécticos.

En el marco de los movimientos de interiorización y exteriorización, la persona en su proceso de desenvolvimiento y construcción, es una moción interrogativa que va cuestionándose los conocimientos y los niveles de valorización alcanzados con respecto a sus modelos anteriores superados; así se apropia una y otra vez, integrando y reintegrando, en un proceso hacia la plenificación personal, la experiencia humana anterior; por

Universidad de Huelva 2009

otro lado, la persona trasciende su dimensión de naturaleza, puesto que, por una parte, conoce el mundo, se abre al mundo material y social, le hace objeto y sujeto de su existencia intencional, y, por otra parte, puede transformarlo (y ser transformado en ese proceso de religamiento relacional), que es otro modo de trascenderlo.

A esto es a lo que Mounier denomina trabajo revolucionariamente profundo, que no es, solamente, despertar en el hombre oprimido la conciencia de su única opresión, volviendo así al odio y a la reivindicación exclusivos, y en consecuencia de ello, a una nueva evasión de sí mismo.

La verdadera y profunda acción revolucionaria es el mostrarle, ante todo, como fin último de esta revuelta, la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una superación, que no se queda en una persona sino que llega a los otros, sin lo cual los mejores mecanismos no serán más que buenas herramientas en manos de malos obreros.

La auténtica revolución está en educar a la persona para una acción responsable y libre en lugar de disolver su energía humana en una buena conciencia colectiva o en el exclusivo bienestar individual, y en espera, incluso exteriormente activa, del milagro de las condiciones

Universidad de Huelva 2009

materiales.

En el ámbito de la personalización, la didáctica debe procurar organizar y optimizar las relaciones entre enseñanza y aprendizaje siempre orientadas a la construcción personal para un mundo de personas. Este marco exige determinados "movimientos y actitudes" desde la didáctica y sus respectivos argumentos. Exige un espíritu crítico y, también, una sensibilidad *ingenua* para el aprendizaje, es decir, dejar de levantar murallas apriorísticas que no tienen nada que ver con la reflexión crítica para llegar a ser abiertos frente a todo lo que puede ser aprendido. No se trata de dejar de ser críticos, antes bien consiste en una sensibilidad que permite colocar la crítica en el lugar oportuno avanzado el proceso de construcción y reconstrucción del conocimiento, aquél donde la esencia personal ya no permite ser traspasada, y mostrar una actitud de apertura en todo momento que posibilite el conocimiento de la persona y sus "movimientos" en situación evitando todo muro de prejuicio.

Finalmente, se desprende una triple actitud si se toma en consideración la persona como valor para la educación y si la didáctica admite en su desenvolvimiento los elementos de la personalización educativa.

Universidad de Huelva 2009

Desde una actitud *orientadora*, se expresa la necesidad de la persona como idea directriz y reguladora de la educación, indicando en qué sentido es preciso buscar la realización del hombre; qué es lo que puede contribuir o no a su desarrollo, y cómo hacerlo.

Desde una actitud *metodológica*, la persona es la fuente de la que brota el hecho educativo; ella está en el origen y en el fin de la actitud educadora. En el origen, por cuanto la persona está en el centro de la orientación del universo del hombre y del universo objetivo; en el final, porque la persona, en tanto que más plena y responsablemente poseída en el hombre, es lo que, en definitiva, busca la educación y procura la didáctica. En función de la persona origen y fin hay que organizar los medios para la misma.

Desde una actitud *axiológica*, la persona, origen y fin, va cumpliendo en el proceso de educación, y a través de un horizonte amplio de valores a los que se adhiere, diferentes etapas de su realización y desarrollo. No podemos olvidar que los valores son una fuente viva e inagotable de determinaciones, exuberancia y requerimiento irradiante y que la persona anuncia simultáneamente la experiencia de la comunión y de la valorización.

Universidad de Huelva 2009

Si el espacio de la didáctica gira en torno a métodos, técnicas, modelos, medios, instrumentos, evaluación, enseñanza y aprendizaje y todo lo que en sentido lato aquí se proyecta, estas actitudes precedentes no pueden ser soslayadas a la luz del pensamiento de Mounier.

Universidad de Huelva 2009

IMPLICACIONES

El trabajo de investigación que ahora cerramos sobre el papel pero que queda abierto a la continua profundización en el mismo y, sin lugar a dudas, a todos aquellos investigadores que quieran retomar su importancia a partir de este momento, incluye un valor y un germen.

Un valor por cuanto que página a página nos hemos conducido a posiciones sobre la persona origen y finalidad, a través del pensamiento de Emmanuel Mounier. Toda su vida, después de ser acaso atisbada, y su ingente obra, constituyen un valor inmenso de lucidez, en donde el testimonio luminoso de sus aportaciones traducen el valor de un proyecto personal de vida que merece el esfuerzo y la responsabilidad de ser desarrollado.

La educación de la persona teniendo en cuenta el valor

Universidad de Huelva 2009

y las posibilidades de proyección de la misma, en ese marco de realismo y optimismo trágico del que hay que ser conscientes porque la historia nos confirma con crudeza y alegría sus contenidos, no puede prescindir de los valores que revelan una suerte de singularidad expansiva y un parentesco con el ser personal más primitivo que su desliz hacia la generalidad, valores que son una fuente viva e inagotable de determinaciones, exuberancia y requerimiento irradiante.

El movimiento de personalización, cuyo contenido es ontológico, axiológico y metodológico, tiene que fundamentarse en el descubrimiento, compartido y progresivo, de las realidades e ideales que justifican la existencia, le dan sentido y por los que merece la pena vivir y vivir en relación. La educación en valores ha de tener en cuenta que éstos no "se aplican" a la realidad como principios constituidos, sino que se revelan en las profundidades de la libertad, madurando con el acto que los elige.

La educación en valores, en el marco de una pedagogía de la persona y una posición que entiende que toda educación debe constituir un acontecimiento ético, debe estar presente de manera fundamental a lo largo de todo el proceso de auto-afirmación de la identidad.

Universidad de Huelva 2009

Así, debe entroncar, transversal y longitudinalmente, en todo instante estable o efímero, con la totalidad del desarrollo curricular y entrar en relación dinámica y dialéctica con todas las áreas del aprendizaje. De nada sirve la contribución al desarrollo de la autonomía personal, si ésta luego no se transforma a la luz de una didáctica puesta al servicio de todas las personas, al servicio de la comunidad, en una existencia como espesor y densidad, que no acaba en el "yo" personal, sino que comienza en el "tú".

Así, el tema de los valores, que conecta con el establecimiento de los fines para la educación desde la diversidad de los planteamientos, supone, por ejemplo, establecer una adecuada conceptualización de lo que se considera como el desarrollo de la autonomía, todo lo cual determine formas precisas de abordar los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Este tema adquiere para Mounier una importancia sin igual, lo que le coloca en una posición muy controvertida, algo que le ha llevado a ser discutido y criticado a la vez. Por este motivo destacamos ahora de una manera mayor el tema de la autonomía personal como fin de la educación y la implicación que tiene para ésta la consideración de Mounier.

Universidad de Huelva 2009

La discusión en torno a la autonomía personal viene sustentada, al menos en el fondo de la cuestión, por la conexión —en la mayoría de las ocasiones no explícita— con el planteamiento metafísico y escolástico de la incomunicabilidad del ser personal, es decir, para la escolástica la sustancia personal se caracterizaba por una incomunicabilidad que le otorga su ser más propio.

Mientras este planteamiento sugiere tomar la autonomía de la persona como algo fundamental, la posibilidad, necesidad y acción fundamental de la persona como ser relacional viene garantizada en el personalismo mouneriano porque Mounier postula la *apertura mútua de los sujetos*. Al dar mayor primacía a las relaciones interpersonales "tú-yo", Mounier se sitúa próximo a la tradición actualista kantiana, en la que la persona se constituye por una serie continuada de actos que configuran su *yo personal* por relación con los demás sujetos.

Por ello, para ser hay primero que ser en los otros, esto es, la experiencia del "nosotros" es anterior a la del "yo". Este planteamiento se sitúa, de esta manera, en la orilla de la comunicabilidad y apertura del ser personal, algo que para Mounier es más fundamental que el planteamiento inicial, al que no resta su grado de verdad.

Universidad de Huelva 2009

El vínculo entre este planteamiento que sirve de base y una posterior argumentación pedagógica y didáctica del caso es clara: la situación de la persona como ser relacional, abierto, comunicativo y en comunión, es prioritaria, a un planteamiento pedagógico y didáctico que organice sus bases instrumentales para el desarrollo de la autonomía de la persona. La primacía "tú-yo" está por encima del desarrollo de una autonomía que puede llegar a conducir a individuos aislados.

Por todo ello, este trabajo también pretende situar, en el contexto que le ha tocado vivir al que suscribe y a todos aquellos que quieran retomar con energías estas ideas, un germen que pensamos puede ayudar a superar el ideal caducado del dominio y del poder para orientarse hacia un ideal de unidad y solidaridad, en donde los demás seres humanos no aparecen como extraños que amenazan invadir nuestro ámbito de vida, sino que son considerados como seres de referencia para la existencia personal, pues la persona no existe sino hacia al otro, no conoce sino por el otro, no se encuentra sino en el otro, de manera que se podría decir que sólo existe en la medida en que existe para otros.

Sólo así se recoge de manera incentiva la insistencia de Mounier en la necesidad de restituir el sentido de la persona

Universidad de Huelva 2009

responsable, ese hombre a quien el mundo interroga y que responde, a quien hay que mostrarle la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una superación, a quien hay que educar para una acción responsable y libre, a quien hay que madurar y armar (a veces, desarmar) lo mejor posible para el descubrimiento de su vocación que es su mismo ser y el centro de reunión de sus responsabilidades de hombre.

Universidad de Huelva 2009

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AEBLI, H. (1988): *12 formas básicas de enseñar*. Madrid: Narcea.

AEBLI, H. (1991): *Factores de la enseñanza que favorecen el aprendizaje autónomo*. Madrid: Narcea.

AGAMBEN, G. (1998): *El hombre sin contenido*. Barcelona: Altera.

AGAZZI, A. (1955): *Oltre la scuola attiva*. Brescia: La Scuola.

AJZEN, I. (1988): *Attitudes, personality and behaviour*. Stony Stratford: Open University Press.

ALBIAC, G. (1971): «Marxismo y personalismo. Notas acerca de una incompatibilidad epistemológica». *Crisis*, 18, 63-90.

ALLERS, R. (1950): *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Labor.

ALLPORT, G. (1970): *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Madrid: Herder.

ALTHUSSER, L. (1977): *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

ALVÉS, A. (1966): «A "pessoa e o Outro" no personalismo de

Universidad de Huelva 2009

Emmanuel Mounier». *Revista portuguesa de filosofía*, 22, 49-97.

AMATO, C. (1966): *Il personalismo rivoluzionario di Emmanuel Mounier*. Messina: Perolitana.

ANDOLFI, F. (1992): «Reflexiones sobre el individualismo». *Taula, quaderns de pensament*, 17-18, 121-126.

ANDREOLA, B.A. (1985): *Emmanuel Mounier et Paulo Freire: une pedagogie de la personne et de communaute*. Louvain-la-Neuve: UCL.

APPLE, M. (1982): *Cultural and Economic Reproduction in Education*. London: Routledge and Kegan Paul.

APPLE, M. (1986): *Ideología y currículo*. Madrid: Akal.

ARENDT, H. (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

ARENDT, H. (1995): *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

ARON, R. (1969): *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza, 2ª ed.

BACCARINI, E. (1985): *Lévinas: soggettività e infinito*. Roma: Studium.

BAERTSCHI, B. (1995): *L'integrité de la personne et la valeur de la vie humaine*. Paris: P.U.F.

BALL, D.L. y WISLON, S.M. (1996): «Integrity in teaching: Recognizing the fusion of the moral and intellectual». *Americcan Educational Research Journal*, 33 (1), 155-192.

BALLESTEROS, J. (1989): *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.

Universidad de Huelva 2009

BANFI, A. (1980): *La persona: il problema e la sua attualitá*. Urbino: Quattro Venti.

BÁRCENA, F. (1994): *La práctica reflexiva en educación*. Madrid: Editorial Complutense.

BÁRCENA, F. y MÈLICH, J.-C. (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.

BARLOW, M. (1975): *El socialismo de Mounier*. Barcelona: Nova Terra.

BARNES, B. (1985): *About Science*. Oxford: Blackwell.

BARRIO MAESTRE, J.Mª. (1994): «Libertad trascendental y educación. Sobre el modelado en educación». *Anuario Filosófico*, XXVII (2), 527-540.

BARRIO MAESTRE, J.Mª. (1998): *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid: Rialp.

BARRIO MAESTRE, J.Mª. (1999): *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*. Madrid: Rialp.

BARROW, R. (1984): *Giving Teaching Back to Teachers: A Critical Introduction to Curriculum Theory*. Brighton: Wheatsheaf.

BELLACK, A. y KLIEBARD, M. (1977): *Curriculum and evaluation*. Berkeley: Aera.

BELLAVIGNA, F. (1972): «Il socialismo di E. Mounier». *Nuova rivista storica*, 5-6, 714-725.

BERGER, P.L. y LUCKMANN, T. (1973): *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.

BERGÈS, M. (1997): *Vichy contre Mounier: les non-conformistes face aux années 40*. Paris: Economica.

Universidad de Huelva 2009

BERNSTEIN, B. (1997): «Conocimiento oficial e identidades pedagógicas», 11-28. En Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica.* Madrid: Editorial Popular.

BERSTEIN, S. (1988): *La France des années 30.* Paris: Armand Colin.

BERTENS, H. (1995): *The idea of the postmodern. A history.* London & New York: Routledge.

BERTOLINI, P. (1988): *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia fenomenologicamente fondata.* Firente: La Nouva Italia.

BLÁZQUEZ, F. (1972): *Emmanuel Mounier.* Madrid: E.P.E.S.A.

BLOCH, M. (1982): *Introducción a la Historia.* México: Fondo de Cultura Económica, 11ª reimp.

BLONDEL, M. (1973): *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la practique.* Paris: P.U.F.

BLOOM, B.S. (1972): *Taxonomía en los objetivos de la educación.* Buenos Aires: El Ateneo.

BOCHENSKI, I.M. (1979): *Los métodos actuales del pensamiento.* Madrid: Rialp, 13ª ed.

BOCHENSKI, J.M. (1980): *Introducción al pensamiento filosófico.* Barcelona: Herder, 10ª ed.

BOEHM, W. (1988): *Il concetto di pedagogia ed educazione nelle diverse aree culturali.* Pisa: Giardini.

BOFILL, J. (1950): *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección.* Barcelona: Publicaciones Cristiandad.

BOFILL, J. (1967): *Obra filosófica.* Barcelona: Ariel.

Universidad de Huelva 2009

BOMBACI, N. (1999): *Una vita, una testimonianza: Emmanuel Mounier*. Messina: Armando Siciliano Editore.

BORNE, E. (1972): «Mounier et le Marxisme». *Esprit*, 2, 211-214.

BORNE, E. (1972): *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*. Paris: Seghers.

BORREGO DE DIOS, C. (1991): «Sobre el papel de las narrativas en el conocimiento social». *Investigación en la Escuela*, 15, 16-28.

BOURNE-SAUTEL, M. y CARDASCIA, G. (1989): *La responsabilité a travers les ages*. Paris: Economica.

BOWLES, S. y GINTIS, H. (1981): *La instrucción escolar en la América Capitalista*. Madrid: Siglo XXI.

BOWNE, B.P. (1908): *Personalism*. Boston, Houghton: Mifflin.

BOYER, R. (1974): «Interiorisation et liberté chez Mounier». *BAEM*, 42, 10-20.

BOYER, R. (1981): *Actualité d'E. Mounier. La notion de personne*. Paris: Du Cerf.

BRAVO SALINAS, N.H. (1997): *Pedagogía problémica. Acerca de los nuevos paradigmas en educación*. Santafé de Bogotá: TM Editores.

BROCKETT, R.G. y HIEMSTRA, R. (1993): *El aprendizaje autodirigido en la educación de adultos. Perspectivas teóricas, prácticas y de investigación*. Barcelona: Paidós Educador.

BROOKFIELD, S.D. (1991): *Understanding and Facilitating*

Universidad de Huelva 2009

Adult Learning. A Comprehensive Analysis of Principles and Effective Practices. Milton Keynes: Open University Press, 1ª reimp.

BRUNER, J. (1986): *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard: Harvard University Press.

BUBER, M. (1981): *¿Qué es el hombre?* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 11ª reimp.

BUJ GIMENO, A. (1989): «Dignidad humana e igualdad de oportunidades en educación», 265-293. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 11. Madrid: Rialp.

BURBULES, N.C. (1993): *Dialogue in teaching: Theory and practice*. New York: Teachers College Press.

BURBULES, N.C. y RICE, S. (1991): «Dialogue across differences: Continuing the conversation». *Harvard Educational Review*, 61 (4), 393-416.

BURGOS, J.M. (2000): *El personalismo. Una filosofía para el siglo XXI*. Madrid: Ediciones Palabra.

CAMPANINI, G. (1966): «Il pensiero político di Mounier e la tradizione del cattolicesimo democratico francese». *Civitas*, sept., 3-27.

CANDELA, J.E. (1985a): «Bases para una teoría personalista del sujeto». *Estudios Filosóficos*, 34, 227-251.

CANDELA, J.E. (1985b): «El lugar teórico del personalismo hoy». *Acontecimiento*, 1, 23-26.

CAPITÁN DÍAZ, A. (1978): «Persona y educación en E. Mounier». *Revista Española de Pedagogía*, 139, 55-56.

CASTAÑÉ, J. (1929) «El sentido humano y personal de la

Universidad de Huelva 2009

comunicación educativa», 243-264. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 10. Madrid: Rialp.

CASTRO, E. (1994): «Precisiones filosóficas acerca del concepto de "postmodernidad"». *Signos Universitarios*, año XIII (26), julio-diciembre, 41-75.

CATALFAMO, G. (1966): *I fondamenti del personalismo in pedagogia*. Roma: Armando.

CATALFAMO, G. (1986): *Fondamenti di una pedagogia della speranza*. Brescia: La Scuola.

CAUSSAT, P. (1973): «La personne improvable», *Esprit*, 9, 195-208.

CAZENEUVE, J. (1995): *La personne et la societé*. Paris: P.U.F.

CENCERRADO ALCAÑIZ, F. (1994): «La Postmodernidad, un reto a la Educación». *Tavira*, 10, 7-18.

Centro Latinoamericano de Economía Humana (1980): *Emmanuel Mounier*. Montevideo: CLEH.

CHAIGNE, M. y otros (1969): *Crítica del capitalismo*. Barcelona: Nova Terra.

CHALIER, C. (1998): *Por une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris: Albin Michel.

CHEVALIER, J. (1950): «Diario de Jacques Chevalier. 22 de noviembre de 1926». *Esprit*, diciembre.

CHOZA, J. (1978): *Conciencia y afectividad*. Pamplona: Eunsa.

CHOZA, J. (1982): «Unidad y diversidad del hombre. Antropología versus metafísica». *Revista Española de Pedagogía*, XL (158), octubre-diciembre, 15-26.

CHOZA, J. (1985): *Antropologías positivas y antropología*

Universidad de Huelva 2009

filosófica. Tafalla: Cenlit.

CHOZA, J. (1988): *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp.

CHRÉTIEN, J.-L. (1997): *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós.

COCHO, F. (1980): *Ciencia y aprendizaje*. Madrid: H. Blume Ediciones.

COQ, G. (2001): «Algunos retos democráticos para la escuela pública». *Acontecimiento*, 1, Año XVII (58), 43-46.

COLL, C. (1988): *Psicología y curriculum*. Barcelona: Laia.

COLL-VINENT, R. (1968): *Mounier y el desorden establecido*. Barcelona: Península.

COLL-VINENT, R. (1970): «La revolución en el pensamiento de E. Mounier». *Hechos y Dichos*, 409, 4-8.

COLOM, A.J. y MÈLICH, J.-C. (1994): «Antropología y educación. Nota sobre una difícil relación conceptual». *Teoría de la Educación, Revista Interuniversitaria*, vol. VI, 11-21.

COMOROTO GONZÁLEZ LUIS, Mª.L. (1988): *Humanismo, transhumanismo y personalismo: (bases históricas y teóricas para la configuración de un modelo radical en educación)*. La Laguna: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

CONILH, J. (1966): *Emmanuel Mounier, sa vie, son oeuvre avec une exposé de sa philosophie*. Paris: P.U.F.

CONNOR, S. (1996): *Cultura postmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal.

Consejo Pontificio de la Cultura (1999): *Actas del Simposio*

Universidad de Huelva 2009

"La cultura y la esperanza cristiana". Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.

COPLESTON, F. (1951): «Mounier: Marxism and Man». *The Month*, 6 , 199-208.

COPLESTON, F. (1989): *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Ariel, 20ª ed.

CORETH, E. (1985): *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder, 5ª ed.

CORTS GINER, Mª.I.; ÁVILA FERNÁNDEZ A. y MONTERO PEDRERA, A.Mª. (1988): *Historia de la Educación. Cuestiones previas*. Cádiz: Ediciones Nueva Escuela.

COSMOPOULOS, A. (1983): *Pédagogie de la personne, fondée sur la dynamique des relations maîtres-élèves* (en original griego, traducción de M. Postic). Atenas.

COUSSO, R. (1968): *Mounier, philosophe de l'action combattante et intégrale*. Burdeos: Ducros.

CRESPI, F. (1996): *Aprender a existir*. Madrid: Alianza Editorial.

CRIADO, M.J. (1970): *Persona y compromiso en E. Mounier*. Madrid: Zyx.

CRUZ, M. (1999): *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona: Paidós.

CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1975): «Mounier en el panorama del pensamiento contemporáneo», 9-18. En Heredia Soriano, A. (Dir.) (1975): *Mounier, a los 25 años de su muerte*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

D'ASTORG, B. *et al.* (1985): *Le personnalisme d'Emmanuel*

Universidad de Huelva 2009

Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire (Collogue organisé par l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier). Paris: Éditions du Seuil.

DA SILVA, T.T. (Comp.) (1992): *Teoría educacional crítica en tiempos posmodernos*. Porto Alegre: Artes Médicas.

DALEUX, A. (1979): «Ecologie de la personne chez E. Mounier et Theilhard de Chardin». *BAEM*, 52, 15-25.

DANESE, A. (1984): *Unita e Pluralita: Mounier et il retorno alla persona*. Roma: Città Nuova.

DANESE, A. (1986): *La questione personalista. Mounier et Maitain nel departtito per un nuovo humanismo*. Roma: Città Nuova.

DE VILLENFAGNE, F. (1956): *Emmanuel Mounier et le personnalisme en litterature*. Louvain-la-Neuve: UCL.

DELANNOI, G. (1985): «La liberté et ses capacités». *Esprit*, 10, 102-105.

DELGADO, I. (1992): «Antropología filosófica y educación». *Diálogo Filosófico*, 22, enero-abril, 69-80.

DERISI, O.N. (1980): *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Buenos Aires: EDUCA, 4ª ed.

DERRIDA, J. (1976): *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

DERRIDA, J. (1993): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Pidós/ICE UAB, 2ª ed.

DÍAZ, C. (1969a): «Bases para unos fundamentos metafísicos del personalismo de Mounier». *Estudios filosóficos*, 18, 511-526.

DÍAZ, C. (1969b): *Personalismo obrero (Presencia viva de Mounier)*. Algorta-Vizcaya: Zero.

Universidad de Huelva 2009

DÍAZ, C. (1973): «Mounier: prolegómenos para una metafísica antisubstancialista». *Estudios Filosóficos*, 29, 123-127.

DÍAZ, C. (1976): *Escritos sobre pedagogía política*. Alcoy: Marfil.

DÍAZ, C. (1983a): *El sujeto ético*. Madrid: Narcea.

DÍAZ, C. (1983b): *Profesores verdaderos y profesores falsos*. Madrid: San Pío X.

DÍAZ, C. (1987): *Nihilismo y estética (filosofía de fin de milenio)*. Madrid: Cincel.

DÍAZ, C. (1991): *Yo quiero*. Salamanca: Edit. San Esteban.

DÍAZ, C. (1993): *Manifiesto para los humildes*. Valencia: Centro de Estudios Pastorales.

DÍAZ, C. (2000): *Emmanuel Mounier*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

DÍAZ, C. (2001): «Personalismo y educación. Veinte palabras clave en el pensamiento educativo de Martin Buber». *Acontecimiento*, 1, Año XVII (58), 59-61

DOCHERTY, Th. (1993): *Postmodernism. A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

DOMENACH, J.M. (1973): *Mounier según Mounier*. Barcelona: Laia.

DOMENACH, J.M. (1974): «Un marxisme sans vide». *Esprit*, 1, 111-125.

DOMENACH, J.M. (1975): «Idéologie et marxisme». *Esprit*, 9, 197-212.

DOMENACH, J.M. y GOGUEL, J. (1966): *Pensamiento político de Mounier*. Madrid: Zyx.

Universidad de Huelva 2009

DOMINGO MORATALLA, A. (1994): *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

DOMÍNGUEZ PRIETO, X.M. (2000): «Vocación y crecimiento de la persona». *Acontecimiento*, XVI (54), 33-36.

DUTRA, L.H. de A. (2000): *Epistemologia da aprendizagem*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

EAGLETON, T. (1996): *Las ilusiones del postmodernismo*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

EBNER, F. (1995): *La palabra y las realidades espirituales: fragmentos pneumatológicos*. Madrid: Caparrós.

EDELMAN, B. (1999): *La personne en danger*. Paris: P.U.F.

EISNER, E. y VALLANCE, E. (Edit.) (1974): *Conflicting Conceptions of Curriculum*. Berkeley: McCutchan.

ELBAZ, F. (1992): «Hope, attentiveness, and caring for difference: The moral voice in teaching». *Teaching and Teacher Education*, 8 (5/6), 421-432.

ELKIND, D. (1995): «School and Family in the Postmodern World». *Phi Delta Kappan*, 77 (1), September, 8-14.

Emmanuel Mounier ou le combat du juste. Bordeaux: Ducros, 1968.

ESCÁMEZ SÁNCHEZ, J. (1981): «Fundamentación antropológica de la educación», 7-27. En VV.AA.: *Teoría de la educación*. Madrid: Anaya.

ESCÁMEZ SÁNCHEZ, J. (1989): «La dimensión moral de la persona y su educación», 177-195, En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 7. Madrid: Rialp.

Universidad de Huelva 2009

ESCÁMEZ, J. y ORTEGA, P. (1988): *La enseñanza de actitudes y valores*. Valencia: Nau Llibres.

ESCUDERO MUÑOZ, J.M. (1981): *Modelos didácticos*. Vilassar de Mar: Oikos-Tau.

ESTEBARANZ GARCÍA, A. (1999): *Didáctica e innovación curricular*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2ª ed.

FALGUERAS, I. (1997): *Crisis y renovación de la metafísica*. Málaga: Universidad de Málaga.

FALGUERAS, I. (1998): *Hombre y destino*. Pamplona: Eunsa.

FAURE, P. (1979): *Un enséignement personnalisé et communitaire*. Paris: Casterman.

FERNÁNDEZ HUERTA, J. (1985): *Didáctica*. Madrid: Uned, 2ª ed.

FERRATER MORA, J. (1982): *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

FERRER, G. y GOMIS, C. (1992): *Personalismo y estructuralismo*. Barcelona: Alianza Editorial.

FERRER ARELLANO, J. (1994): «Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia». *Anuario Filosófico*, XXVII (3), 893-922.

FEUERSTEIN, R. (1988): *Programa de Enriquecimiento Instrumental*. Madrid: Bruño.

FEUERSTEIN, R. y otros (1980): *Instrumental enrichment: an intervention program for cognitive modificability*. Baltimore: University Park Press.

FINE, M. (1993): «"You can't just say that the only ones who can speak are those who agree with your position".

Universidad de Huelva 2009

Political discourse in the classroom». *Harvard Educational Review*, 63 (4), 412-433.

FINKIELKRAUT, A. (1998): *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.

FLECHA, R. (1994): *Educación de las personas adultas. Propuestas para los años noventa*. Barcelona: El Roure, 2ª ed.

FLECHA, R. (1997): «Pensamiento y acción crítica en la sociedad de la infomación», 29-43. En Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular.

FLEMING, T. (1984): «Adult Education in the Technological Age». *Mount Oliver Review*, 1, 22-41.

FLETCHER, C. (1975): *The person in the sight of sociology*. London & Boston: Routledge.

FLORES D'ARCAIS, G. (1960): *La scuola per la persona*. Brescia: La Scuola.

FLORES D'ARCAIS, G. (1987): *Le "ragioni" di una teoria personalistica dell'educazione*. Brescia: La Scuola.

FLORES D'ARCAIS, G. (1988): «La pedagogia tra dialettica e retorica», 25-38. En Boehm, W.: *Il concetto di pedagogia ed educazione nelle diverse aree culturali*. Pisa: Giardini.

FLORES D'ARCAIS, G. (1989): *Orizzonti della pedagogia*. Pisa: Giardini.

FLORES D'ARCAIS, G. y GUTIÉRREZ ZULOAGA, I. (Dirs.) (1990): *Diccionario de Ciencias de la Educación*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Universidad de Huelva 2009

FONT ESPINOS, Ll. (1996): *El mestratge de Mounier, un paradigma per a l'educacio d'avui a occident.* Tesis doctoral defendida en la Universidad Autónoma de Barcelona.

FONTECHA IYESTO, J.F. (1961): «Dimensión espiritual y humana de la propiedad. El pensamiento de Mounier». *Lumen*, 10, 193-215.

FORMENT GIRALT, E. (1982): *Ser y persona.* Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

FORMENT GIRALT, E. (1989): «El ser personal, fundamento de la educación», 55-95. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada,* "El concepto de persona", vol. 2, cap. 3. Madrid: Rialp.

FORMENT GIRALT, E. (1990): «El pecado contra la fe y el pecado de increencia», 127-163. En VV.AA.: *Hombres de fe* (XV Semana de Teología Espiritual). Toledo: Centro de Estudios de Teología Espiritual.

FORMENT GIRALT, E. (1992): «Fundamentación de la Deontología». *Anales del Seminario de Metafísica,* número extra, Homenaje a S. Rábade, 709-732.

FORMENT GIRALT, E. *et al.* (1991): *Enseñanza de la Filosofía en Educación Secundaria.* Madrid: Rialp.

FORNACA, R. (1996): *Processi formative.* Torino: Il Segnalibro.

FRAISSE, P. y DOMENACH, J.M. (1981): «A propos d'une falsification». *BAEM*, 56, 9-10.

FRANKL, V.E. (1983): *El hombre busca su sentido.* Barcelona: Herder.

Universidad de Huelva 2009

Universidad de Huelva 2009

FRANKL, V.E. (1986): *La Idea Psicológica del Hombre.* Madrid: Rialp, 5ª ed.

FREIRE, P. (1969): *La educación como práctica de la libertad.* México: Siglo XXI.

FREIRE, P. (1972): *Cultural Action for Freedom.* Harmondsworth: Penguin.

FREIRE, P. (1973): *Pedagogía del oprimido.* Buenos Aires: Siglo XXI, 8ª ed.

FREIRE, P. (1974): *Education: The Practice of Freedom.* London: Writen and Readers Publishing Cooperative.

FREIRE, P. y MACEDO, D. (1987): *Literacy. Reading the Word and the World.* Massachusetts: Bergin and Garvey Publishers.

FULLAT, O. (1990): «La fenomenología aplicada a la educación». *Revista Portuguesa de Filosofía,* XLVI (2), abril-junho, 193-212.

FULLAT, O. (1992): *Filosofías de la educación. Paideia.* Barcelona: Ceac.

GADAMER, H.-G. (1977): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Salamanca: Sígueme.

GALEAZZI, G. (1985): *Conoscere, Maritain.* Ancona: Instituto Marchigiano "Jacques Maritain".

GALINO, A. *et al.* (1991): *Personalización educativa. Génesis y estado actual.* Madrid: Rialp.

GALLAGHER, M.P. (1994): «Responses to modernity». *Cultures et Foi – Cultures and Faith – Culturas y Fe,* II (4), 282-292.

GALLEGO, M.J. (1994): *El práctico reflexivo usuario de*

Universidad de Huelva 2009

ordenadores: La reflexión del profesor sobre su conocimiento a través del trazado de mapas conceptuales. Granada: Adhara.

GARAUDY, R. (1969): *Perspectives de l'homme*. Paris: P.U.F.

GARCÍA ÁLVAREZ, J. (2000): «Pedagogía y patología de la vocación». *Acontecimiento*, XVI (54), 37-40.

GARCÍA AMILBURU, M. (1996): *Aprendiendo a ser humanos*. Pamplona: Eunsa.

GARCÍA HOZ, V. (1978): *Principios de Pedagogía Sistemática*. Madrid: Rialp, 9ª ed.

GARCÍA HOZ, V. (1994): «La investigación pedagógica y el principio de distinción y complementariedad», 21-38. En GARCÍA HOZ, V. (Dir.): *Tratado de Educación Personalizada*, "Problemas y métodos de investigación en educación personalizada", vol. 5, cap. 1. Madrid: Rialp.

GARCÍA HOZ, V. (Dir.) (1989): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2. Madrid: Rialp.

GARINO, P. (1988): «Aspects existentiels et théologiques de l'antropologie personaliste d'E. Mounier». *BAEM*, 69, 6-16.

GEHLEN, A. (1987): *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2ª ed.

GELPI, E. (1990): *Educación permanente. Problemas laborales y perspectivas educativas*. Madrid: Popular-O.E.I.-Quinto Centenario.

GEMIGNANI DE ROMANI, C. (1990): «La formación

Universidad de Huelva 2009

personalista del educador». *Signos Universitarios*, Año IX (17), enero-junio, 103-110.

GERGEN, K.J. (1971): *The concept of self.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

GERVILLA CASTILLO, E. (1987): *Introducción a la filosofía de la educación.* Valencia: Promolibro.

GERVILLA CASTILLO, E. (1988): *Axiología educativa.* Granada: Taf.

GERVILLA CASTILLO, E. (1992): *El animador.* Madrid: CCS.

GERVILLA CASTILLO, E. (1993): *Postmodernidad y educación: valores y cultura de los jóvenes.* Madrid: Dykinson.

GERVILLA CASTILLO, E. (2000): *Valores del cuerpo educando.* Barcelona: Herder.

GERVILLA CASTILLO, E. y SORIANO DÍAZ, A. (2000): *La educación hoy: concepto, interrogantes y valores.* Granada: Grupo Editorial Universitario.

GEUSS, R. (1981): *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School.* Cambridge: Cambridge University Press.

GHIRALDELLI Jr., P. (2000): *Didática e teorias educacionais.* Rio de Janeiro: DP&A Editora.

GIDDENS, A. (1991): *Sociología.* Madrid: Alianza.

GIMENO SACRISTÁN, J. (1981): *Teoría de la enseñanza y desarrollo del currículo.* Madrid: Anaya.

GOBRY, I. (1966): *La personne.* Paris: P.U.F.

GOETHE, J.W. (1963): *Obras completas.* Tomo I. Madrid: Aguilar, 4ª ed.

Universidad de Huelva 2009

GOFF, J. Le (1986): «La pensée de l'action chez Mounier». *BAEM*, 66, 2-14.

GOIKOETXEA PIÉROLA, J. y GARCÍA PEÑA, J. (Coords.) (1997): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular.

GOISIS, G. (1990): *Mounier fra impegno e profezia*. Padova: Gregoriana.

GÓMEZ PÉREZ, R. (1986): *Historia básica de la filosofía*. Madrid: Magisterio Español, 2ª ed.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, F.E. (1990): «Sobre la situación y el significado de la Didáctica». *Revista Complutense de Educación*, 1 (1), 31-54.

GOODLAD, J.I.; SODER, R. Y SIROTNIK, K.A. (Edit.) (1990): *The moral dimensions of teaching*. San Francisco: Jossey-Bass.

GRACIA, D. (1989): *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema.

GRACIA, D. y otros (1994): *Humanismo y Ciencia*. La Coruña: Fundación Paideia.

GREEN, B. (1986): «Reading reproduction theory: On the ideology and education debate». *Discourse*, 6 (2), 1-31.

GRUNDY, S. (1998): *Producto o praxis del curriculum*. Madrid: Morata.

GUELLEC, R. (2000): «De l'engagement personnaliste en politique». *Extrême-Centre*, Decembre 1999-Janvier 2000.

GUISSARD, L. (1965): *Emmanuel Mounier*. Barcelona: Fontanella.

Universidad de Huelva 2009

HABERMAS, J. (1971): *Towards a Rational Society*. London: Heinemann.

HABERMAS, J. (1972): *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.

HABERMAS, J. (1987): *Teoría y praxis. Estudios de la filosofía social*. Madrid: Tecnos.

HAMANN, B. (1992): *Antropología pedagógica. Introducción a sus teorías, modelos y estructuras*. Barcelona: Vicens Vives.

HANSEN, D.T. (1998): «Los profesores y la vida cívica de las escuelas». *Revista Española de Pedagogía*, LVI (209), enero-abril, 31-50.

HANSEN, D.T. (2000): «La moral está en la práctica». *Revista de Estudios del Curriculum*, 3 (1), marzo, 125-150.

HASSAN, I. (1993): «Toward a Concept of Postmodernism», 146-156. En Docherty, Th.: *Postmodernism. A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

HEIDEGGER, M. (1951): *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.

HEIDEGGER, M. (1960): *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.

HEIDEGGER, M. (1969): *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.

HEREDIA SORIANO, A. (1969): «Aproximación al pensamiento de Emmanuel Mounier». *La Ciudad de Dios*, 182, 385-397.

HEREDIA SORIANO, A. (Dir.) (1975): *Mounier, a los 25 años de su muerte*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

HILDEBRAND, D. von (1983): *Ética*. Madrid: Ediciones

Universidad de Huelva 2009

Encuentro.

HILL, P. (1968): «Emmanuel Mounier: Total christianity and practical marxism». *Cross currents*, 18, 77-104.

HIRSCHBERGER, J. (1978): *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 8ª ed.

HIRSCHBERGER, J. (1985): *Historia de la Filosofía. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Herder: 13ª ed.

HIRSCHBERGER, J. (1986): *Historia de la Filosofía. Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Barcelona: Herder, 12ª ed.

HÖFFE, B. (1993): «¿Se adeudan los hombres responsabilidad mutuamente? Consideraciones ético-fundamentales». *Revista Venezolana de Filosofía*, 28-29, 37-69.

HOOKS, B. (1994): *Teaching and Transgress: education and the Practice of Freedom*. London: Routledge.

HOSTETLER, K.D. (1997): *Ethical judgment in teaching*. Boston Allyn and Bacon.

HOULE, C.O. (1988): *The inquiring mind*. Norman: Oklahoma Research Center for Continuing Professional and Higher Education, University of Oklahoma.

HUBIN, Ch. (1986): *Personne*. Paris: Corti.

HUXLEY, A. (1979): *La situación humana*. Barcelona: Edhasa.

HUXLEY, A. (1992): *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza y Editores, 7ª ed.

IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M. (1995): *Introducción a la antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 4ª ed.

IORI, V. (1988): *Essere per l'educazione*. Firenze: La Nouva

Universidad de Huelva 2009

Italia.

IPLAND GARCÍA, J. (1995): «Bildung: la formación en el hombre», 301-304. En Aguaded Gómez, J.I. y Reia Baptista, V. (Dirs.): *Educar, sin fronteras - Educar, sem fronteiras. Educación y formación de profesores en España y Portugal - Educaçao e formaçao de professores en Espanha e Portugal*. Huelva: Departamento de Educación de la Universidad de Huelva.

IPLAND GARCÍA, J. (1998): *El concepto de "Bildung" en el Neohumanismo alemán*. Huelva: Hergué Editorial.

JABARES CUBILLAS, M. (1992): *El personalismo de Emmanuel Mounier hacia una filosofía de la acción y del compromiso*. Madrid: s.n. (Pontificia studiorum universitas a S. Thoma Aq. in Urbe. Facultas philosophiae).

JACKSON, Ph.W. (Edit.) (1992): *Handbook of Research on Curriculum*. New York: MacMillan Publishing Company.

JAMESON, F. (1993): «Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism», 62-92. En Docherty, Th.: *Postmodernism. A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

JAMESON, F. (1995): *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós: 1ª reimp.

JAMESON, F. (1996): *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.

JARVIS, P. (1989): *Socilogía de la educación continua y de adultos*. Barcelona: El Roure.

Universidad de Huelva 2009

JASPERS, K. (1973): *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: F.C.E.

JASPERS, K. (1980): *Filosofía de la existencia*. Buenos Aires: Aguilar.

JIMÉNEZ GUERRERO, A. (1986): «La persona humana. Síntesis de la concepción antroplógica de K. Wojtyla». *Espíritu*, XXXV (93), 35-53.

JIMÉNEZ GUERRERO, A. (1987a): «El ser perfectible de la persona humana». *Espíritu*, XXXVI (95), 69-78.

JIMÉNEZ GUERRERO, A. (1987b): «La formación de una personalidad autónoma y responsable». *Revista de Ciencias de la Educación*, XXXIII (129), enero-marzo, 41-54.

JIMÉNEZ GUERRERO, A. (1991): «Estructura de la persona y personalización esencial». *Revista de Ciencias de la Educación*, 145, 15-24.

JONAS, H. (1974): «Technologie et responsabilité, pour une nouvelle étique». *Esprit*, 9, 163-184.

JORDANO BAREA, J.B. (1953): «El jurista ante la crisis actual de la cultura europea». *Arbor*, 93-94, septiembre-octubre, 1-18.

KELLY, G.A. (1995): *The Psychology of Personal Constructs*. New York: W.W. Norton.

KIERKEGAARD, S. (1976): *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.

KLIEBARD, H.M. (1992): «Constructing a History of the American Curriculum», 157-184. En Jackson, Ph.W. (Edit.): *Handbook of Research on Curriculum*. New

Universidad de Huelva 2009

York: MacMillan Publishing Company.

LACROIX, J. (1950): «Mounier educateur». *Esprit*, 174, 839-851.

LACROIX, J. (1971): *Marxisme, Existencialisme et Personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps.* Paris: P.U.F.

LACROIX, J. (1972): *Le personnalisme comme anti-idéologie.* Paris: PUF.

LACROIX, J. (1981): *Le personnalisme: sources, fondements, actualité*. Lyon: Chronique Sociale de France.

LAÍN ENTRALGO, P. (1961): *Teoría y realidad del otro.* Madrid: Revista de Occidente.

LAÍN ENTRALGO, P. (1995): *Alma, cuerpo, persona.* Barcelona: Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg..

LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (Eds.): (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

LANGAN, H.E. (1935): *The philosophy of personalism and its educational applications.* Washington: Catholic Univ. of America.

LARROSA, J. (1998): *La experiencia de la lectura.* Barcelona: Laertes.

LATHER, P. (1992): «El postmodernismo y las políticas de Ilustración». *Revista de Educación*, 297, 7-24.

LEBERT-SÉRÉNI, F. (1994): *Les régulations de la relation pédagogique.* Paris: ESF.

LEMIEUX, J. (1972): «L'idée de fidelité chez Emmanuel Mounier». *Laval théologique philosophique*, 28, 219-

Universidad de Huelva 2009

236.

LÉVINAS, E. (1969): *El humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.

LÉVINAS, E. (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, E. (1991): *Ética e infinito*. Madrid: Visor.

LÉVINAS, E. (1993): *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.

LÉVINAS, E. (1995): *Difficile liberté*. Paris: Le livre de poche.

LÉVINAS, E. (1997): *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.

LÉVY, B.H. (1981): *L'idéologie française*. Paris: Grasset Fasquelle.

LICONA, T. (1992): *Educating for character. How our schools can teach respect and responsability*. New York: Bantam Book.

LIGNEUL, A. (1964): *Theilhard et le personnalisme*. Paris: Edit. du Seuil.

LIMONE, G. (1988): *Tempo della persona e sapienza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

LLERENA BAIZÁN, L. (Coord.) (1996): *Pasado, Presente y Futuro de la Educación Católica en Andalucía*. I Congreso Andaluz de la Educación Católica, en Sevilla. Granada: Consejo Interdiocesano para la Educación Católica en Andalucía.

LLERENA BAIZÁN, L. (Coord.) (1999): *Nuevo Milenio: Educación y Evangelización*. II Congreso Andaluz de la Educación Católica, en Granada. Granada: Consejo

Universidad de Huelva 2009

Interdiocesano para la Educación Católica en Andalucía.

LLERENA BAIZÁN, L. (Coord.) (2000): *Por una educación humanizadora*. II Congreso Diocesano de la Educación Católica, en Huelva. Granada: Consejo Diocesano de la Educación Católica de Huelva.

LLORCA, A. (1984): «Emmanuel Mounier o el filosofar al servicio de la persona». *Espíritu*, XXXIII, (89), 53-71.

LOMBARDI, F. (1980): *Politica ed educazione nell personalismo di Mounier*. Milano: Massimo.

LÓPEZ BERNAL, F. (1995): *El Sujeto religioso en el pensamiento de Emmanuel Mounier*. S.l.: Imprenta Serrano.

LÓPEZ ESCALONA, S. (1979): *La humanización como tarea*. Santiago de Chile: Ed. Paulinas.

LÓPEZ ESCALONA, S. (1984): *Antropología y educación*. Santiago de Chile: Ed. Paulinas.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1972): *Filosofía española contemporánea*. Madrid: B.A.C.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1999): *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*. Madrid: B.A.C.

LORDA, J.L. (1999): *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación a la Antropología*. Madrid: Rialp.

LORENZO DELGADO, M. (1994): *El liderazgo educativo en los centros escolares: técnicas de formación reflexiva y colaborativa*. Madrid: La Muralla.

LORENZO DELGADO, M. (1996): *Organización escolar: la construcción de una escuela como ecosistema*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Universidad de Huelva 2009

LORENZO DELGADO, M.; ORTEGA CARRILLO, J.A. y SOLA MARTÍNEZ, T. (Coords.) (1998): *Enfoques en la organización y dirección de instituciones educativas formales y no formales: Actas de las II Jornadas Andaluzas sobre Organización y Dirección de Centros Educativos*. Granada: Grupo Editorial Universitario, Asociación para el Desarrollo de la Comunidad Educativa en España.

LORENZON, A. (1996): *A atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier*. Ijuí: UNIJUÍ.

LOTZ, J.E. (1982): *La experiencia trascendental*. Madrid: B.A.C.

LOTZ, J.E. Y DE VRIES, J. (1954): *El mundo del hombre*. Bilbao: Mensajero.

LUNDGREN, U.P. (1992): *Teoría del currículum y escolarización*. Madrid: Morata.

LUROL, G. (1990): *Mounier. I. Genèse de la personne*. Paris: Éditions Universitaires.

LYON, D. (1994): *Postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

LYOTARD, J.-F. (1993a): «Answering the Question: What is postmodernism?», 38-46. En Docherty, Th.: *Postmodernism. A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

LYOTARD, J.-F. (1993b): «Note on the Meaning of "Post"», 47-50. En Docherty, Th.: *Postmodernism. A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

LYOTARD, J.F. (1981): *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.

LYOTARD, J.F. (1994): *La condición postmoderna*. Madrid:

Universidad de Huelva 2009

Cátedra.

M.E.C. (1989): *Diseño Curricular Base*. Madrid: M.E.C.

MACCHIETTI, S.S. (Edit.) (1982): *Pedagogia del personalismo italiano*. Roma: Città Nouva.

MACMURRAY, J. (1974): *El yo como agente. La forma de lo personal*. Barcelona: Barral Editores.

MAJMUTOV, MI. (1989): *La Enseñanza problémica*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

MANACORDA, M.A. (1969): *Marx y la pedagogía moderna*. Vilassar de Mar. Oikos-tau.

MANGANIELLO, E.M. (1969): *Didáctica general*. Buenos Aires: Librería del Colegio.

MANNO, M. (1982): *Nuove ricerche sul personalismo*. Brescia: La Scuola.

MARC, A. y la jeune Europe (2000): *(1904-1934): L'Odre Nouveau Aux Origines du Personnalisme*. Nice: Presses d'Europe.

MARÍAS, J. (1941): *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

MARÍAS, J. (1955): *La estructura social*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

MARÍAS, J. (1980a): *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.

MARÍAS, J. (1980b): *Biografía de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

MARÍAS, J. (1985): *Introducción a la filosofía*. Madrid: Alianza Universidad, 3ª ed.

MARÍAS, J. (1993): *Mapa del mundo personal*. Madrid:

Universidad de Huelva 2009

Alianza Editorial.

MARÍAS, J. (1995): *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Universidad.

MARÍAS, J. (1996): *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.

MARÍAS, J. (1999): «La razón contemporánea, entre la desesperanza y la esperanza», 39-46. En Consejo Pontificio de la Cultura: *Actas del Simposio "La cultura y la esperanza cristiana"*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.

MARÍN IBÁÑEZ, R. (1969): «La investigación filosófica de la educación: su sentido y métodos». *Revista Española de Pedagogía*, XXVII (106), abril-junio, 109-117.

MARÍN IBÁÑEZ, R. (1976): *Valores, objetivos y actitudes en educación*. Valladolid: Miñón.

MARÍN IBÁÑEZ, R. (1989): «La educación personalizada desde el ángulo axiológico», 152-176. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 6. Madrid: Rialp.

MARITAIN, J. (1968): *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores.

MARITAIN, J. (1996): *Lecciones fundamentales de filosofía moral*. Buenos Aires: Club de Lectores.

MARROU, H.I. (1985): *Del Conocimiento Histórico*. Buenos Aires: Per Abbat Editora.

MARSHALL, T.H. (1965): *Class, Citizenship, and Social Development*. New York: Anchor.

MARTÍNEZ, M. (1983): «Una metodología fenomenológica para la investigación psicológica y educativa».

Universidad de Huelva 2009

Anthropos, 1 (6), 110-134.

MARTÍNEZ PORCELL, J. (1995): «Metafísica de la persona y análisis existencial». *Espíritu*, XLIV (112), 225-233.

MARX, K. (1967): *El Capital*. Madrid: Edaf.

MÄRZ, F. (1981): *Dos ensayos de pedagogía existencial. El educador, su ser y su existir. Obediencia y existencia personal*. Barcelona: Herder, 2ª ed.

MÄRZ, F. (1990): *Introducción a la pedagogía*. Salamanca: Sígueme, 4ª ed.

MATE, R. (1994): «Ciencia, religión y filosofía», 33-49. En Gracia, D.: *Humanismo y Ciencia*. La Coruña: Fundación Paideia.

McBRIDE, M. y SKAU, K.G. (1995): «Trust, Empowerment, and Reflection: Essentials of Supervision». *Journal of Cuurriculum and Supervision*, 10 (3), 262-277.

McTAGGART, R. y SINGH, M. (1986): «New Directions in Action Research». *Curriculum Perspectives*, 6 (2), 42-46.

MEAD, G.H. (1982): *Espíritus, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.

MEDINA RUBIO, R. (1989): «La educación como un proceso de personalización en una situación social», 13-41. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 1. Madrid: Rialp.

MEDINA, A. y SEVILLANO, M. L. (1990): *Didáctica-adaptación. El Curriculum: fundamentación, diseño, desarrollo y evaluación*. Madrid: Uned.

Universidad de Huelva 2009

MELCHIORRE, V. (1961): «L'interpretazione di Cartessio nell pensiero di Mounier». *Rivista de Filosofia Neoescolastica*, 53, 298-313.

MELENDO, T. (1994): «Metafísica de la dignidad humana». *Anuario Filosófico*, XXVII (1), 15-34.

MELENDO, T. (1997): *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.

MELENDO, T. (1999): *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Ediciones Palabra.

MÈLICH, J.-C. y BÁRCENA, F. (1999): «La palabra del otro. Una crítica al principio de autonomía en educación». *Revista Española de Pedagogía*, año LVIII (214), sept.-dic., 465-484.

MENDIZÁBAL, L.Mª. (1992): «El corazón, centro de la persona humana», 359-373. En CETE: *17 Semana de Teología Espiritual, "Concepto cristiano de hombre"*. Toledo: Cete.

MESSNER, J (1976): *La cuestión social*. Madrid: Rialp, 2ª ed.

MESSNER, J. (1967): *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*. Madrid: Rialp.

MESSNER, J. (1969): *Ética general y aplicada*. Madrid: Rialp.

METZ, J.B. (1996): *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta.

MEZIROW, J. (1975): *Education for Perspective Transformation: Women's Reentry Programs in Community Colleges*. New York: Center for Adult Education, Teachers College, Columbia University.

MEZIROW, J. (1978): «Perspective Transformation». *Adult*

Universidad de Huelva 2009

Education, 28 (2), 100-110.

MEZIROW, J. (1981): «A critical Theory of Adult Learning and Education». *Adult Education*, 32 (1), 3-27.

MEZIROW, J. (1989): «Transformation theory and social action: A response to Collard and Law». *Adult Education Quarterly*, 39 (3), 169-175.

MEZIROW, J. (1991): *Transformative Dimensions of Adult Learning*. Oxford: Jossey-Bass.

MEZIROW, J. y otros (1990): *Fostering Critical Reflection in Adulthood*. Oxford: Jossey-Bass.

MILLÁN-PUELLES, A. (1967): *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.

MILLÁN-PUELLES, A. (1978): *Persona humana y justicia social*. Madrid: Rialp, 4ª ed.

MILLÁN-PUELLES, A. (1984): *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.

MILLÁN-PUELLES, A. (1987): *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp.

MINDER, M. (1999): *Didactique fonctionnelle. Objectifs, stratégies, évaluation*. Paris-Bruxelles: De Boeck Université.

MOIX, C. (1960): *La pensée d'E. Mounier*. Paris: Edit. du Seuil.

MOIX, C. (1969): *El pensamiento de Emmanuel Mounier*. Barcelona: Estela.

MOLNAR, A. (Edit.) (1997): *The construction of children's character. 96º Yearbook of the National Society for Study of Education*. Chicago: Chicago University Press.

MONCLUS, A. (1988): *Pedagogía de la contradicción. Paulo*

Universidad de Huelva 2009

Freire. Barcelona: Antropos.

MONTANI, M. (1977): *Persona e societá, il messagio di E. Mounier*. Torino: Leumann.

MORENO MENESES, P. (1989): «La persona. Notas características y dimensiones educativas», 119-151. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 5. Madrid: Rialp.

MORENO VILLA, M. (1995): *El Hombre como Persona*. Madrid: Caparrós Editores.

MOUNIER, E. (1974): *Obras. Tomo I, 1931-1939*. Barcelona: Laia.

MOUNIER, E. (1990): *Obras completas*. Salamanca: Sígueme.

MOUNIER, E. (2000): *Escrits sur le personnalisme*. Paris: Edit. du Seuil.

MURA, G. (1994): «Dios y la libertad. Equívocos en la cultura europea», 99-124. En Poupard, P. (Coord.): *El horizonte de la libertad. En camino hacia la nueva Europa*. Madrid: Ciudad Nueva.

NANNI, C. (1990): *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*. Roma: Las, 2ª ed.

NANNI, C. (1998): *Educazione e pedagogia in una cultura que cambia*. Roma: Las, 2ª ed.

NEBREDA, J. (1993): *Muerte de Dios y postmodernidad. ¿Las largas sombras del Dios muerte?* Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

NÉDONCELLE, M. (1957): *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Paris: Aubier.

Universidad de Huelva 2009

NERE, J. (1973): *La crise de 1929*. Paris: Armand Colin.

NÉRICI, I.G. (1973): *Hacia una Didáctica general dinámica*. Buenos Aires: Kapelusz.

NÉRICI, I.G. (1985): *Educação e ensino*. São Paulo: Ibrasa.

NEWELL, A. (1972): *Human Problem Solving*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

NICASTRO, L. (1974): *La rivoluzione di Mounier*. Ragusa: Thomson.

NORRIS, Ch. (1993): *The Truth about Postmodernism*. Oxford & Cambridge: Blackwell.

NOT, L. (1989): *L'enseignement répondant. Vers une éducation en seconde personne*. París: P.U.F.

NUSSBAUM, M.C. (1997): *Cultivating Humanity*. Cambridge: Harvard University Press.

OLIVA GIL, J. (1996): *Crítica de la razón didáctica. Materiales para el diseño y desarrollo del currículum*. Madrid: Playor.

OLIVEIRA, I.E. de (1972): *O processo didático*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Serviço de Publicações.

OLSON, J. (1992): *Understanding teaching: Beyond expertise*. Milton Keynes: Open University Press.

ORTEGA CARRILLO, J.A.; LORENZO DELGADO, M. y CARRASCOSA SALAS, M.J. (Coords.) (1999): *Derechos humanos, educación y comunicación: Actas del I Encuentro de Educadores de Marruecos y Andalucía, 9 al 11 de diciembre de 1998, Granada*. Granada: Centro Unesco de Andalucía.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Kant-Hegel-Scheler*. Madrid:

Universidad de Huelva 2009

Alianza Editorial.

ORTEGA, P. (Comp.) (1997): *Educación moral*. Murcia: Cajamurcia.

OSER, F.K. (1994): «Moral perspectives on teaching». *Review of Research in Education*, 20, 57-127.

OSER, F.K.; DICK, A. y PATRY, J.-L. (Edit.) (1992): *Effective and responsible teaching: The new synthesis*. San Francisco: Jossey-Bass.

PALACIOS, L.-E. (1951): *El mito de la nueva cristiandad*. Madrid: Rialp.

PALACIOS, L.-E. (1989): «La persona humana», 42-54. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 2. Madrid: Rialp.

PARENT, J.Mª. (2001): «Persona, ética, antropología». *Acontecimiento*, 1, Año XVII (58), 17-18.

PECES-BARBA, G. (1968): «El personalismo hoy». *Cuadernos para el diálogo*, nº extraordinario, 39-41.

PELLEREY, M. (1995): «Educazione morale, educazione sociale, educazione del carattere: i compiti della scuola». *Orientamenti Pedagogici*, 219-233.

PELLISIER, L. (1967): «Mounier et les communistes». *Frères du monde*, 49-50, 65-117.

PERETTI, M. (1973): «Discussioni sul personalismo pedagogico». *Pedagogia e Vita*, 34, 117-125.

PERETTI, M. (1978): *Breve saggio di una pedagogia personalistica*. Brescia: La Scuola.

PERETTI, M. (1984): *Valori perenni e pedagogia*. Brescia: La

Universidad de Huelva 2009

Scuola.

PEREYRA, C. (1984): *El sujeto de la Historía*. Madrid: Alianza Editorial.

PÉREZ DELGADO, E. y MESTRE, M.V. (Coord.) (1999): *Psicología moral y crecimiento personal*. Barcelona: Ariel.

PÉREZ GÓMEZ, A.I. (1997): «Socialización y educación en la época postmoderna», 45-65. En Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular.

PETERS, R.S. (1972): *Education and the development of reason*. London: Routledge & Kegan Paul.

PETIT, J.-F. (2000): *Penser avec Mounier. Une éthique pour la vie*. Lyon: Editions Chronique Sociale.

PETIT, J.-F. (2000): *Prier quinze jours avec Emmanuel Mounier*. Paris: Editions: Nouvelles Cité.

PIEPER, J. (1951): *Sobre la esperanza*. Madrid: Rialp.

PIEPER, J. (1972): *El amor*. Madrid: Rialp.

PIEPER, J. (1974): *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.

PIEPER, J. (1980): *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp-Calpe Editor Quinto Centenario, 3ª ed.

PIJL, S.J.; MEIJER, C.J.W. y HEGARTY, S. (Edit.) (1997): *Inclusive Education. A Global Agenda*. London: Routledge.

PINTOR RAMOS, A. (1975): «Personalismo y existencialismo». 59-86. En Heredia Soriano, A. (Dir.): *Mounier, a los 25 años de su muerte*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Universidad de Huelva 2009

PLANCHARD, E. (1956): *La pedagogía contemporánea*. Madrid: Rialp. 2ª ed.

POLO, L. (1999): *Antropología trascendental I: La persona humana*. Pamplona: Eunsa.

PONETTE, S. (1990): «Autonomía y responsabilidad: la persona como fin». *Revista Venezolana de Filosofía* 26: 57-65.

POPE, M.L. (1978): *Constructive Alternatives in Education*. Ph.D. Thesis. Brunel University.

POPKEWITZ, Th.S. (1988): *Paradigma e ideología en investigación educativa: las funciones sociales del intelectual*. Madrid: Mondadori.

POSTIC, M. (2000): *La relación educativa: factores institucionales, sociológicos y culturales*. Madrid: Narcea, 2ª ed.

POSTMAN, N. (1997): *La fine dell'educazione*. Roma: Armando.

POUPARD, P. (Coord.) (1994): *El horizonte de la libertad: En camino hacia la nueva Europa*. Madrid: Ciudad Nueva.

QUILES, I. (1952): *Sartre y su existencialismo*. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe Argentina. 2ª ed.

QUINTANA CABANAS, J.Mª. (1989): «Las relaciones interpersonales en el marco de la educación personalizada», 223-242. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*. "El concepto de persona", vol. 2, cap. 9. Madrid: Rialp.

QUINTANA, L. (1994): «Panorama postmodernista». *Signos Universitarios*, año XIII (26), julio-diciembre, 21-30.

Universidad de Huelva 2009

RAISKY, C. y CAILLOT, M. (1996): *Au-delà des didactiques, le didactique*. Paris-Bruxelles: De Boeck Université.

RAMÍREZ MOLINA, E. (1965): «La necesidad del compromiso temporal». *Cuadernos para el Diálogo*, 17, 24-26.

RAMÍREZ, E. (1969): «Más allá del socialismo: Emmanuel Mounier». *Índice*, XXIV (243), 19-20.

REBOUL, O. (1997): *La philosophie de l'éducation*. Paris: P.U.F.

REGLA, J. (1985): *Introducción a la Historia*. Barcelona: Teide.

REIGELUTH, Ch.M. (1983): *Insructional Design. Theories and Models*. Hilsdale: Lea.

RENOUVIER, C. (1903): *Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*. Paris: Alcan.

RICOEUR, P. (1950): «Une philosophie personaliste». *Esprit*, 18, diciembre, 860-887.

RICOEUR, P. (1955): *Histoire et vérité*. Paris: Edit. du Seuil.

RIVERA DE VENTOSA, E. (1975): «Emmanuel Mounier ante el pensamiento cristiano», 37-58. En Heredia Soriano, A. (Dir.): *Mounier, a los 25 años de su muerte*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

RODÉ, F. (1994): «El liberalismo en la postmodernidad», 67-79. En Poupard, P. (Coord.): *El horizonte de la libertad. En camino hacia la nueva Europa*. Madrid. Ciudad Nueva.

RODRÍGUEZ LUÑO, A. (1986): *Ética*. Pamplona: Eunsa.

RODRÍGUEZ NEIRA, T. (1989): «Individuo, sociedad, educación», 196-222. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de*

Universidad de Huelva 2009

educación personalizada, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 8. Madrid: Rialp.

RODRÍGUEZ, V. (1984): *Temas-clave de humanismo cristiano*. Madrid: Speiro.

RODRÍGUEZ-MACÍA, M. (1980): *Una utopía del siglo XX. La ciudad prsonalista y comunitaria*. Elche: Uned.

ROGERS, C. (1972): *El proceso de convertirse en persona*. Buenos Aires: Paidós.

ROJAS, E. (1992): *El hombre light*. Madrid: Temas de hoy.

ROJAS, E. (1994): «La prisa de la vida». *ABC*, 11 de diciembre, 70.

ROMÁN PÉREZ, M. (1989): «La realidad personal del yo educable: personeidad, personalidad y personalización», 96-118. En García Hoz, V. (Dir.): *Tratado de educación personalizada*, "El concepto de persona", vol. 2, cap. 4. Madrid: Rialp.

RORTY, R. (1984): «Habermas and Lyotard on Postmodernity». *Praxis International*, 4 (1), 32-44.

ROSENZWEIG, F. (1997): *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.

ROSZAK, T. (1969): *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.

ROTHBLATT, S. y WITTROCK, B. (Comp.) (1996): *La Universidad Europea y Americana desde 1800. Las tres transformaciones de la Universidad*. Barcelona: Pomares-Corredor.

ROUSSEAU, J.J. (1985): *El Emilio o de la educación*. Madrid: Edaf.

Universidad de Huelva 2009

RUDDUCK, J. y STENHOUSE, L. (1979): *A Study in the Dissemination of Action Research: Final Report*. Norwich: Centre for Applied Research in Education.

RUIZ FERNÁNDEZ, A. (1991): *El sujeto ético en el pensamiento de Emmanuel Mounier*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

RUSSELL, B. (1975): *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.

SÁENZ BARRIO, O. (1994): «Construcción epistemológica de la Didáctica y Teoría del currículo», 9-44. En Sáenz Barrio, O. (Dir.): *Didáctica general. Un enfoque curricular*. Alcoy: Marfil.

SÁENZ BARRIO, O. (Dir.) (1986): *Pedagogía general: introducción a la teoría y práctica de la educación*. Madrid: Anaya.

SÁENZ BARRIO, O. (Dir.) (1994): *Didáctica general. Un enfoque curricular*. Alcoy: Marfil.

SÁEZ CARRERAS, J. (1981): *Mounier. Una filosofía de la educación*. Valencia: Nau Llibres.

SANABRIA M., J.R. (1991): «Postmodernidad, Ateísmo y Metafísica». *Espíritu*, XL (103-104), 65-79.

SÁNCHEZ CUESTA, M. (2001): «Escuela, educación moral y modelos morales». *Acontecimiento*, 1, Año XVII (58), 55-58.

SANTAMARTA, M.E. (1997): *Responsabilidad del profesorado*. Madrid: Escuela Española.

SANTOS GUERRA, M.A. (1990): *Hacer visible lo cotidiano*. Madrid: Akal.

Universidad de Huelva 2009

SANTOS GUERRA, M.A. (2000): *La escuela que aprende*. Madrid: Morata.

SARTRE, J.-P. (1977): *El existencialismo es un humanismo*. Buenos aires: Sur.

SARTRE, J.-P. (1979): *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

SARTRE, J.-P. (1981): *La náusea*. Madrid: Alianza.

SARTRE, J.-P. (1982): *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

SARTRE, J.-P. (1983): *Los comienzos de la libertad. I. La edad de la razón*. Madrid: Alianza-Losada.

SAYÉS, J.A. (1994): *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*. Pamplona: Eunsa.

SAYÉS, J.A. (1997): *Antropología y moral*. Madrid. Ediciones Palabra.

SCHELER, M. (1941): *Ética. Nuevo ensayo de la fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Revista de Occidente.

SCHELER, M. (1960): *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Nova.

SCHELER, M. (1967): *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

SCHELER, M. (1996): *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós.

SCHIEFELBEIN, E. (1994): *En busca de la escuela del siglo XXI*. Santiago de Chile: Unesco/Unicef.

SCHWARTZ, B. (1986): *Hacia otra escuela*. Madrid: Narcea, 2ª ed.

SEGUIER, M. (1974): *Pedagogía de la responsabilidad*. Madrid: Marsiega.

SELLING, J.A. (1988): *Personalist morals: essays in honor of*

Universidad de Huelva 2009

professor Louis Janssens. Leuven: University Press.

SERVAIS, Y. (1953): *Charles Péguy. The pursuit of salvation*. Cork: Cork University Press.

SIMON, R. (1978): *Moral*. Barcelona: Herder.

SOCKETT, H. (1993): *The moral base for teacher professionalism*. New York: Teachers College Press.

SOMOZA PALMA, J.I. (1969): *Emmanuel Mounier: une respueta christiana hoy*. Louvain-la-Neuve: UCL.

SPENCER, R.A.P de y GIUDICE, Mª.C.M. de (1964): *Nueva didáctica general*. Buenos Aires: Kapelusz.

SQUIRES, G. (1981): *Cognitive styles and adult learning*. Nottingham: University of Nottingham.

STEFANINI, L. (1955): *Personalismo educativo*. Roma: Bocca.

STEINER, G. (1990): *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.

STENHOUSE, L. (1984): *Ingestigación y desarrollo del curriculum*. Madrid: Morata.

STENHOUSE, L. (1987): *La investigación como base de la enseñanza*. Madrid: Morata.

TENNANT, M. (1985): «The concept of "need" in adult education». *Australian Journal of Adult Education*, 25 (2), 8-12.

TENNANT, M. (1991): *Adultez y aprendizaje: enfoques psicológicos*. Barcelona: El Roure.

TITONE, R. (1981): *Metodología didáctica*. Madrid: Rialp.

TITONE, R. (1988): *Modelli psicopedagogici*

Universidad de Huelva 2009

dell'apprendimento. Roma: Armando Editore.

TOBON, R. (1989): *La persona como clave hermenéutica de la filosofía: un planteamiento personalista de la filosofía según la obra de Jean Lacroix*. Roma: trabajo de investigación sin publicar.

TOMAR ROMERO, F. (1993): «La dignidad de la persona en la filosofía de Jaime Bofill». *Espíritu*, XLII (107), 55-74.

TORRALBA, F. (1998): *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós Editores.

TORRE, S. de la (1993): *Didáctica y currículo. Bases y componentes del proceso formativo*. Madrid: Dykinson.

TOURAINE, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.

TOYNBEE, A.J. (1970): *Estudio de la historia. Compendio de D. C. Somerwel*. 3 vol. Madrid: Alianza Editorial.

UNAMUNO, M. de (1966): *La agonía del cristianismo*. Madrid: Espasa-Calpe, 4ª ed.

UNAMUNO, M. de (1997): *Del sentimento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe.

URDANOZ, T. (1985): *Historia de la Filosofía*. Tomos I a VIII. Madrid: B.A.C.

UTZ, A.F. (1972): *Manual de Ética*. Barcelona: Herder.

VALVERDE MUCIENTES, C. (1995): *Antropología filosófica*. Valencia: Edicep, 2ª ed.

VALVERDE MUCIENTES, C. (1999): «Hacia un hombre distinto», 47-60. En Consejo Pontificio de la Cultura: *Actas del Simposio "La cultura y la esperanza cristiana"*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.

Universidad de Huelva 2009

VATTIMO, G. (1986): *El fin de la modernidad.* Barcelona: Gedisa.

VATTIMO, G. y otros (1994): *En torno a la postmodernidad.* Barcelona: Anthropos.

VÁZQUEZ, J.L. (1988): «El personalismo comunitario ante el ciudadano y el Estado». *Acontecimiento*, 11, 77-79.

VEGAS, J.M. (1985): «Reinventar la filosofía». *Acontecimiento*, 2, 65-67.

VELA LÓPEZ, F. (1983): «El personalismo de ayer y de mañana. Cincuentenario de la revista *Esprit*». *Estudios Filosóficos*, 90, 339-358.

VELA LÓPEZ, F. (1989): *Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-San Esteban.

VILLAR ANGULO, L.M. (1990): *El profesor como profesional: formación y desarrollo personal.* Granada: Servicio Publicaciones Universidad de Granada.

VILLAR ANGULO, L.M. (1994): «Estrategia formativa para los centros educativos», 87-114. En Villar Angulo, L.M. y De Vicente, P.S. (Dirs.): *Enseñanza reflexiva para los centros educativos.* Barcelona: PPU.

VILLAR ANGULO, L.M. (1996): «Análisis de la práctica curricular, base de la formación del profesorado», 17-42. En XI Congreso Nacional de Pedagogía de la Sociedad Española de Pedagogía, "Innovación Pedagógica y Políticas Educativas", Tomo I Ponencias. San Sebastian-Donostia, 1996.

VILLAR ANGULO, L.M. (1996): *La formación permanente*

Universidad de Huelva 2009

del profesorado en el nuevo sistema educativo de España. Vilassar de Mar: Oikos-tau.

VILLAR ANGULO, L.M. (Dir.) (1992): *El profesor como práctico reflexivo en una cultura de colaboración*. Sevilla: GID y FORCE.

VILLAR ANGULO, L.M. (Dir.) (1995): *Un ciclo de enseñanza reflexiva. Estrategia para el diseño curricular*. Bilbao: Mensajero.

VILLAR ANGULO, L.M. y DE VICENTE, P.S. (Dirs.) (1994): *Enseñanza reflexiva para los centros educativos*. Barcelona: PPU.

VILLASANTE, T.R. (1997): «Socio-praxis para la liberación», 127-142. En Goikoetxea Piérola, J. y García Peña, J. (Coords.): *Ensayos de pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular.

VOLPI, C. (1988): *Paideia'80. L'educabilità umana nell'era del postmoderno*. Napoli: Tecnodid, 2ª ed.

VV.AA. (1981): *Teoría de la educación*. Madrid: Anaya.

VYGOTSKY, L.S. (1962): *Thought and Language*. Cambridge: M.I.T. Press.

WALLON, H. (1974): *La evolución psicológica del niño*. Barcelona: Grijalbo.

WERTSCH, J.V. (Comp.) (1985): *Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

WINOCK, M. (1975): *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*. Paris: Ed. du Seuil.

WITTROCK, B. (1996): «Las tres transformaciones de la

Universidad de Huelva 2009

universidad moderna», 331-394. En Rothblatt, S. y Wittrock, B. (Comp.): *La Universidad Europea y Americana desde 1800. Las tres transformaciones de la Universidad.* Barcelona: Pomares-Corredor.

WOJTYLA, K. (1980): *Persona y acción.* Madrid: B.A.C.

XI Congreso Nacional de Pedagogía de la Sociedad Española de Pedagogía, "Innovación Pedagógica y Políticas Educativas", Tomo I Ponencias. San Sebastian-Donostia, 1996.

ZABALA VIDIELLA, A. (1998): *La práctica educativa. Cómo enseñar.* Barcelona: Graó.

ZABALZA, M.A. (1987): *Diseño y desarrollo curricular.* Madrid: Narcea.

ZIMBARDO, P.G. y LEIPPE, M.R. (1991): *The psychology of attitude change and social influence.* New York: McGraw Hill.

ZUBIRI, X. (1980): *Inteligencia sentiente.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia y Razón.* Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre.* Madrid: Alianza.

ZUBIRI, X. (1988): *El hombre y Dios.* Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 4ª ed.

Universidad de Huelva 2009

MOUNIER EN LA RED

DIRECCIONES EN INTERNET RELACIONADAS CON EMMANUEL MOUNIER

http://www.pangea.org/spie/iem/iem.html (Instituto Emmanuel Mounier de España).

http://www.mounier.org (Instituto Emmanuel Mounier de España).

http://www.esprit.presse.fr (Revue Esprit, fundada por Mounier en 1932, ahora en internet).

http://www.canisius.edu/~gallaghr/pi.html (Canisius, fuente de información bibliográfica sobre pensamiento, especialmente referencias anglosajonas).

http://www.cmt-wcl.org/femtaa (Federación Mundial de Trabajadores de la Agricultura, Alimentación, Hostelería y Afines -FEMTAA).

http://www.zenit.org/spanish/archivo/0010/ZS001004.htm #777 (Recoge las conclusiones en español del "Coloquio Internacional Emmanuel Mounier: Actualidad de un gran testigo", celebrado en París en los días 5 y 6 de octubre de 2000).

Universidad de Huelva 2009

http://www.cjd.org/paper/roots/remman.html (Roots of the Catholic Worker Movement: Emmanuel Mounier and Personalism. Casa Juan Diego: http://www.cjd.org/index.html).

http://www.cjd.org/paper/roots/robit.html (Roots of the Catholic Worker Movement: Obituary of Emmanuel Mounier (1905-1950). Casa Juan Diego).

http://www.cjd.org/paper/roots/rmounier.html (Roots of the Catholic Worker Movement: Emmanuel Mounier, Personalism, and the Catholic Worker Movement. Por Mark and Louise Zwick. Casa Juan Diego, 1999).

http://www.cjd.org/paper/roots/rperson.html (The Personalist. Por Peter Maurin. Casa Juan Diego, 1998).

http://www.cjd.org/paper/roots/rcolloq.html (The Emmanuel Mounier Colloquium. Por Guy Coq. Casa Juan Diego, 1999).

http://www.catholic.net/rcc/periodicals/lgpress/cwr/cwr1296/spring67.html (Principles of a Personalistic Civilization. Por Emmanuel Mounier. Second Spring).

http://www.philosophenlexikon.de/mounier.htm (Letzte Änderung: 19.Januar 2001: Emmanuel Mounier).

http://www.republik.org/Rubriche/Terzapagina/terza7.htm (Sitio web italiano, pág. sobre Mounier).

http://www.imecarchives.com/fonds/ficheauteur1.asp?num=103 (Fondos bibliográficos en un sitio web francés, pág. sobre Mounier).

http://www.peacelink.it/pace2000/webstoria/6uomini/mounier.html (Sitio web italiano, pág. sobre Mounier).

Universidad de Huelva 2009

http://www.bautz.de/bbkl/m/mounier.shtml (Sitio web alemán, pág. sobre Mounier).

http://emilio.freeweb.supereva.it/mounier1.htm (Sitio web italiano, pág. sobre Mounier).

http://web.azionecattolica.it/settori/GIOVANI/sezione/Biblioteca/testimoni/Mounier (Sitio web italiano, pág. sobre Mounier).

http://www.acton.org/research/cep/bios/mounier.html (Sitio web norteamericano, pág. sobre Mounier).

http://www.aleph.com.br/puccampinas/filos/fmounier.htm (Sitio web brasileño, pág. sobre Mounier).

Universidad de Huelva 2009

Universidad de Huelva

Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes en el día de la fecha, para Juzgar la Tesis Doctoral de D. / Dª. JOSÉ MANUEL BAUTISTA VALLEJO

Titulada "LA RESPONSABILIDAD COMO CATEGORÍA PEDAGÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE E. MOUNIER. CONSIDERACIONES PARA UNA DIDÁCTICA ACTUAL"

acordó otorgarle la calificación de Sobresaliente

Cum Laude

Huelva, 30 de NOVIEMBRE de 2001

El Vocal

El Vocal

El Vocal

El Presidente

El Secretario

El Doctorando

Fdo: Manuel Cruz

Universidad de Huelva 2009

UNIVERSIDAD DE HUELVA
BIBLIOTECA
0000210274

Universidad de Huelva 2009