

EMMANUEL MOUNIER Y EL EXISTENCIALISMO ATEO: DEBATE EN TORNO A LA INTERSUBJETIVIDAD Y LA MUERTE

Roberto González¹

RESUMEN

El presente trabajo está animado por el contraste en torno a la idea del hombre entre el existencialismo ateo y el pensamiento de Emmanuel Mounier. Consideramos que los filósofos más representativos del existencialismo ateo son Heidegger y Sartre. El presente trabajo ha tomado dos planteamientos de estos últimos como pretexto de nuestra investigación, a saber: la idea del hombre como ser para la muerte, y la idea de la afirmación del yo a costa del otro. Consideramos que en Mounier puede darse una ruta para la superación del ambiente hostil que predomina en el horizonte antropológico del existencialismo ateo justamente a través de la recuperación del otro por medio de la desposesión de sí y el amor.

PALABRAS CLAVE: hombre, ser, existencialismo, muerte.

ABSTRACT

This study is motivated by the debate surrounding the idea of man from the standpoint of atheistic existentialism in contrast to the thinking of Emmanuel Mounier. The authors regard Heidegger and Sartre as the philosophers most representative of atheistic existentialism. Two positions put forth by Heidegger and Sartre constitute the basis for this study; namely, the idea of man as a being destined to die, and the idea of self-affirmation at the expense of others. The authors believe Mounier can provide a way to overcome the hostile environment that prevails on the anthropological horizon of atheistic existentialism, precisely by recovering the other through love and "going out of self".

KEY WORDS: Man, being, existentialism, death.

RESUMO

Este trabalho apresenta o contraste entre o existencialismo ateu e o pensamento de Emmanuel Mounier. Pensamos que Sartre e Heidegger são os filósofos representativos do existencialismo ateu. Na nossa pesquisa temos tomado duas abordagens deles: a idéia do homem como ser para a morte e a idéia de auto-afirmação em detrimento do outro. Pensamos que Mounier mostra um caminho para superar o ambiente hostil que prevalece no horizonte antropológico do existencialismo ateu: a recuperação do outro pelo amor e pela desapropriação de si.

PALAVRAS-CHAVE: homem, ser, existencialismo, morte.

¹ Doctor en Filosofía. Profesor Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México. rushlogo@yahoo.com.mx

FECHA DE RECEPCIÓN: 21-01-2010

FECHA DE ACEPTACIÓN: 20-05-2010

I

Dice Eduardo Nicol que “la historia de la filosofía [no es] una serie discontinua de pensamientos irreconciliables, o monólogos sin comunicación recíproca” (1); por el contrario, en cada propuesta teórica podemos encontrar la incidencia de dos contextos, a saber: por un lado “la conexión histórica que existe entre las *sucesivas* filosofías, [así también podemos encontrar por el otro] la conexión que guarda todo pensamiento con su autor y con *la época* de éste” (1). Esto quiere decir que cada propuesta teórica se encuentra, por un lado, condicionada espiritualmente por el conjunto de doctrinas que la anteceden y la circundan en el orden del tiempo; asimismo, la actividad de un autor se encuentra evidentemente circunscrita por un lapso histórico determinado. Es la incidencia de estos dos contextos la que nos permite explicar y comprender de una mejor manera la propuesta filosófica de cada pensador. Una doctrina filosófica no proviene de la nada, sino que acontece en la marcha del diálogo con la tradición, cada nueva doctrina se desprende de lo ya habido, siendo esta nueva voz la manera de perpetuar desde el presente este diálogo con el pasado.

El pensamiento de Emmanuel Mounier (1905-1950) florece en medio de una circunstancia anómala, la cual se encuentra matizada por una deshumanización generalizada provocada por la guerra mundial. En la guerra se

pregona la muerte y se ejerce la violencia sin consideración alguna, esta violencia revierte en una degeneración suntuosa hacia los diferentes frentes, aquí no puede hablarse de vencedores. En torno a esta circunstancia Sartre decía: “La violencia [de la guerra] no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos [...], ahora, el sol cegador de la tortura está en el cenit, alumbrando a todo el país; bajo esa luz, ninguna risa suena bien, no hay una cara que no se cubra de afeites para disimular la cólera o el miedo” (2). La Europa de la primera mitad del siglo XX se viste con la túnica de la vergüenza; por esto Sartre agrega: “Abandonemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por donde quiera que lo encuentra [...] En este momento estamos encadenados, humillados, enfermos de miedo: en lo más bajo” (2).

A Emmanuel Mounier le toca vivir de primera mano la amarga experiencia de la guerra. Sin duda, lo que prevalece en el ambiente cultural de aquel momento es la desconfianza del hombre en sí mismo, ahí el hombre se encuentra devaluado, extraviado, y ha perdido la brújula de su puesto en el cosmos. En el ambiente orbita el auge del colectivismo despótico (socialismo) y el individualismo exacerbado (capitalismo). Estos últimos constituyen dos instancias contra las que Mounier se declara en abierta oposición.

A EMMANUEL MOUNIER LE TOCA VIVIR DE PRIMERA MANO LA AMARGA EXPERIENCIA DE LA GUERRA. SIN DUDA, LO QUE PREVALECE EN EL AMBIENTE CULTURAL DE AQUEL MOMENTO ES LA DESCONFIANZA DEL HOMBRE EN SÍ MISMO, AHÍ EL HOMBRE SE ENCUENTRA DEVALUADO, EXTRAVIADO, Y HA PERDIDO LA BRÚJULA DE SU PUESTO EN EL COSMOS.

La filosofía de nuestro autor en cierta manera podría interpretarse como una cruzada en contra del individualismo y del colectivismo amorfo; debido a que ambas posturas han sobajado el hombre al nivel de una cosa intercambiable o bien, lo han llevado hasta el anonimato; perdido y confundido, en medio de una masa sin rostro, el hombre se torna indiferente ante sí mismo y ante sus semejantes. Mediante esta cruzada, nuestro autor intentará recuperar al hombre de ese anonimato y de esa individualidad cosificante en la que se encuentra postrado. En 1932, éste funda la revista *Esprit*, la cual fue la tribuna de la filosofía del personalismo. En cierta manera Mounier y *Esprit*, en la historia de las ideas, aparecen como inseparables. Dicha revista tuvo una gran influencia hasta la Segunda Guerra Mundial, surgió inicialmente como reacción en contra del capitalismo materialista y del colectivismo despótico, en el contexto de la crisis política y económica de los años treinta y el auge de los fascismos totalitarios.

Resulta innegable que el meollo de la preocupación de nuestro autor es la persona. La vocación que se despierta en Mounier en pro de la persona se encuentra enmarcada por la incidencia de ciertos acontecimientos puntuales, acerca de los cuales Domingo Moratalla nos dice:

La vida y la obra de Mounier se sitúa en una encrucijada marcada por tres grandes acontecimientos que condicionaron continuamente su reflexión: la crisis económica que sucedió a la Primera Guerra Mundial (1929), la influencia de la revolución rusa de 1917 en el movimiento obrero de toda Europa, la notable represión existente más proclive al anatema que al diálogo (3).

Asimismo, Lucien Guissar nos completa este cuadro diciendo que el otro acontecimiento que marcó profundamente la actividad de nuestro autor es la grave enfermedad y muerte, a temprana edad, de su primera hija: “La actitud de sacrificio que le exigió la vida [a Mounier] al herirle en sus afectos más caros es digna de ser citada como ejemplo de dolor, cuando su hija Françoise había enfermado a la edad de siete meses de encefalitis, tras la aplicación de una vacuna” (4). La pérdida irreparable de un hijo es capaz de amainar hasta el ánimo más augusto en cualquier hombre. Esta pérdida acaecida en el ser mismo de nuestro autor lo pone en medio de la experiencia del sacrificio. Dice Mounier, “el sacrificio, el riesgo, la inseguridad son el destino ineluctable de una vida personal. Con ellos el dolor está inveterado en el corazón de nuestro humanismo, está vinculado al sacrificio” (5). Sin duda, el dolor vuelve más sensible al hombre, pues por éste uno puede ser capaz de condolerse por los males que aquejan al otro. Cabe mencionar que a pesar de este sufrimiento provocado por esta pérdida, nuestro autor no reniega de su Dios, tampoco provoca el odio hacia los otros; por el contrario, se despierta en él la vocación por la persona.

Este acontecimiento nos parece muy curioso, precisamente porque si bien en el entorno circunstancial de este momento se puede asistir al espectáculo en el que los hombres se encuentran destruyéndose unos a otros, también resulta cierto que nuestro autor acaba de perder su hijo primero. Su reacción no es la ira en contra de la sociedad ni contra su Dios, sino más bien aquí se despierta un compromiso de amor y de esperanza para con la sociedad y para con la divinidad: “Debemos luchar —dice Mounier— contra toda injusticia, contra todo desorden que le facilite el camino [a la indiferencia]. Debemos defendernos de todo comercio mórbido [...], ni

optimistas [individualistas] ni mediocres [gregarios]” (5). La biografía de Mounier viene a comprobar una vez más que el ser del hombre es por antonomasia impredecible y, en cierta manera, desconcertante, ya que una misma causa no provoca necesariamente el mismo efecto en uno como en otro sujeto. La pérdida de un hijo bien podía haber ocasionado que el deudo se tirara al vicio, o bien que aflorara en su corazón un odio contra la sociedad y contra su Dios; y si fuera esto último, entonces con toda seguridad este sujeto responsabilizará a su Dios reclamándole por todas sus desgracias.

La otra parte del contexto en el cual nuestro autor se encuentra sumergido es precisamente el universo espiritual confeccionado por las corrientes filosóficas precedentes y contemporáneas, y por el legado religioso de ese entonces. Resulta innegable que las dos influencias espirituales en el pensamiento de Mounier provienen de fuentes muy dispares: por un lado se encuentra el texto bíblico, el cual representa sin duda la principal influencia en la configuración doctrinaria de *el personalismo*. La lectura de la doctrina de Jesucristo representará en Mounier la piedra angular de su filosofía, debido a que esta no se reduce ni se agota en una propuesta de corte teórico, por el contrario, exige un compromiso y una práctica comunal que comienza con la elección de sí mismo: hay que amarse a sí mismo para poder amar a nuestro semejante. Con esta consigna se tratará de reivindicar al hombre que hoy más que nunca se encuentra extraviado y confundido entre las cosas, hay que devolverle su dignidad a través del amor y la comunión con el otro.

La otra gran influencia del pensamiento de Mounier es la filosofía de Carl Marx. Mounier fue uno de los primeros en discernir críticamente el legado de Marx, ya que a temprana hora nuestro autor francés se da cuenta de que

el ideal de justicia y libertad esbozados por la doctrina marxista representan, sin duda, el anhelo legítimo de todo desarrollo histórico. De Marx también retoma la idea de que la actividad filosófica debe complementarse con una actividad propia y social para transformar el mundo. No sólo se trata de construir una concepción rigurosa del mundo, sino también de transformarlo convirtiendo a los hombres en nuevas personas. Se debe predicar con el ejemplo. Desde luego, el paisaje del ideal de justicia y libertad que se despliega entre Marx y Mounier será en cada cual enteramente diferente, pues en el primero se tratará de la disolución de las clases sociales, mientras que en el autor francés se tratará de una liberación y reconquista de la persona por medio de una suerte de purificación de todo dejo de individualismo.

En este sentido, la imagen filosófica del mundo en que despierta Mounier se encuentra dominada por los matices de los pensamientos que éste denomina con el adjetivo de “hostiles”, los cuales, *grosso modo*, se caracterizan por concebir a cada hombre como vasallo de su semejante. En estas filosofías, la vieja sentencia de Hobbes que rezaba: *Homo hominis lupus* recobra vigencia debido a que en ellas, el “otro” no es propiamente el blanco de mi disposición fraterna, sino el espejo a través del cual descubro mi propia voracidad. La imagen del horizonte por el que se despliega el ser de este hombre nos presenta un universo cerrado, en el que se encuentra abandonado a sus fuerzas y sin ninguna posibilidad de trascender su condición de muerte.

El existencialismo ateo constituye sin duda el principal interlocutor de la doctrina de Mounier, pues en aquel se abrigan dos hipótesis ingeniosas las cuales cierran, por un lado, el universo del hombre, y por el otro, inhiben la comunicación intersubjetiva. La relación que podemos

establecer entre el existencialismo ateo y la filosofía de Mounier proviene del dato de su contemporaneidad, pero sobre todo porque el personalismo en cierta manera va a derivar en una reacción contra el existencialismo ateo en el siglo XX.

II

Respecto al existencialismo ateo quisiéramos detenemos fundamentalmente en dos planteamientos antropológicos preeminentes, que en su momento constituyeron un hito en la concepción moderna del mundo y el hombre, y al mismo tiempo, desde nuestro punto de vista, constituyen piezas miliares del contraste entre éste y el personalismo. Esto nos permitirá ver, por un lado, que la tradición filosófica se perpetúa a través del diálogo y el contraste entre diferentes tesis; y por otro, podremos asistir al momento en que Mounier intenta recorrer los límites de ese universo cerrado configurado por el existencialismo ateo en el que el hombre fue abandonado hacia la primera mitad del siglo XX.

Estas dos tesis existencialistas contra las que Mounier se muestra en abierta oposición son, por un lado, la idea de un universo cerrado o acotado por la finitud de la muerte, o sea “la anulación de todo ser ante el infinito” (6). Mientras que por otro, se encuentra la idea del hombre individualista cuya comunicación se encuentra eclipsada por la recíproca desconfianza que se cierne entre cada uno. Mounier se propondrá abrir el horizonte de este universo filosófico que se ha cerrado ante la sobredimensionalización de la muerte, recuperando al hombre del abandono; y al mismo tiempo también se propondrá la superación de la desconfianza antropológica (el enfriamiento del amor) instituida por las filosofías hostiles, en especial por el existencialismo ateo.

La crítica que Mounier plantea ante estas dos formulaciones del existencialismo podría dibujarse más o menos en los siguientes términos: en su obra titulada *Personalismo y cristianismo*, refiriéndose explícitamente a Heidegger y el problema de la muerte, éste nos dice:

[Heidegger] nutre también una ética de la lucha, del afrontamiento. En él el hombre bordea el vértigo de una nada real [la cual] afronta en él la presencia cotidiana de la muerte, que le arroja a la angustia de la perdición, más terrible que la angustia de la destrucción; él está afrontado a la desesperanza ininterrumpida de sus esperanzas calculadas, a la experiencia irresoluble de los conflictos que constituyen los nudos trágicos de su situación (6).

Así también, en el texto titulado *El personalismo*, refiriéndose al enfriamiento del amor y la falta de comunicación o desconfianza entre los hombres, éste agrega:

Ahí donde las hostilidades se apaciguan la indiferencia se instala [...], la amistad o el amor parecen perderse en este inmenso fracaso de la fraternidad humana. Heidegger y Sartre lo convirtieron en filosofía. Para ellos la comunicación está bloqueada por la necesidad de poseer y someter. Cada partícipe es o tirano o esclavo. La mirada del otro me roba mi universo, su presencia paraliza mi libertad, su elección me estorba. El amor es una infección mutua, un infierno (7).

Es decir, desde el punto de vista de nuestro autor, el ambiente filosófico de su entorno se encuentra dominado por la preocupación por la muerte y por el otro. Para nuestro autor, Heidegger y Sartre son los interlocutores más representativos del existencialismo ateo, ambos autores son

insignes patentadores de aquellas tesis que pregonan la moderna muerte de Dios. Por otra parte, cabe reconocer que el existencialismo ateo ha abordado de un modo impecable ambos asuntos antes referidos (la analítica de la muerte en el hombre y la recuperación del otro); no obstante, Mounier no ha quedado del todo satisfecho con sus respuestas, justamente porque este existencialismo ha dejado al hombre desprovisto de esperanza y ha roto la comunión del hombre con lo sagrado.

En este sentido, por lo que toca a Heidegger, en la segunda sección precisamente de *Sein und Zeit* titulada “El ‘ser ahí’ y la temporalidad” (8), el autor alemán se lanza hacia la búsqueda de un existenciario que permita abarcar completamente la estructura del *Dasein* en el horizonte del tiempo. Descubre que el diseño de esta estructura se encuentra comprendido por el estado de yecto, o el momento en que cada cual ha sido arrojado al mundo, y la estructura ontológico-existencial de la muerte. Es decir, la estructura que abarca la dimensión temporal del *Dasein* se extiende desde el ser arrojado al mundo hasta el ser para la muerte. Esto es, el hombre se descubre como tal ya en ese estado de yecto, se descubre en medio de la totalidad de los entes y se descubre también implicado en una serie de negocios y compromisos echados en el mundo. El *Dasein* es arrojado al mundo y abandonado a sus fuerzas; cae en la ocupación, se descubre inmerso en el mundo, ocupándose de sí y de lo ajeno (8). En Heidegger el concepto de hombre adquiere la connotación de un estado de abierto, por esto a éste le nombra con el término de *Dasein*², que se entiende

² La acuñación de la traducción que hace José Gaos del término de *Dasein* es la de “ser ahí”, a su vez Xavier Zubiri lo traduce como “existente”, ambas traslaciones denotan precisamente el estado de aperturidad. Otros estudiosos como Rivera han preferido dejar sin traducir el término.

por principio de cuentas como el ente a través del cual el ser puede iluminarse, es el cruce entre lo óntico y lo ontológico. El *Dasein* se encuentra abierto al ser, arrojado hacia el porvenir y abierto hacia los otros.

El ser del hombre en Heidegger no se define mediante la imagen de una esencia conclusa; por el contrario, lo propio del *Dasein* consiste en una permanente marcha, es decir, este se entiende como “yección”. “[En el *Dasein*] el ‘estado de yecto’ no sólo es un hecho consumado, sino que tampoco es un *factum* definitivo. A su facticidad es inherente que el ‘ser ahí’, *mientras* sea lo que es, continúe en yección” (8). El *Dasein*, al ser arrojado al mundo, comienza por existir, y en esta marcha el *Dasein* se pro-yecta, es decir, existe pre-siéndose, existe arañando el mañana. Desde luego, para el autor alemán, en este despliegue de la existencia acontece una suerte de tránsito de la “impropiedad” hacia la “propiedad”. Es decir, el hombre comienza por existir en medio del bullicio y rumbo público de las habladurías, comienza existiendo en lo que éste denomina con el nombre de “caída”, y sólo por la experiencia de la angustia, fundada en la disposición afectiva, el *Dasein* se va singularizando y siendo sacado de la impropiedad cotidiana; solo así puede apropiarse de la idea de la autenticidad e inautenticidad como posibilidades de su ser. Dice Heidegger, “la angustia, en cambio, saca de nuevo al ‘ser ahí’ de su cadente absorberse en el ‘mundo’. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidianidad familiar [...] Esta singularización saca al ‘ser ahí’ de su caída y le hace patente la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser” (8). Se diría que el hombre, mientras continúe en yección, posee la consigna de irse apropiando de su ser a través del horizonte de todas sus posibilidades.

Esta estructura sobre la cual se desplaza el *Dasein* en el horizonte del tiempo finalmente se ve completada por la

idea de la muerte. Si la muerte puede ser constitutiva de la existencia, entonces esta estructura temporal puede ser definible. Por esto Heidegger afirma, “si es que la muerte es inherente en un señalado sentido al ser del ‘ser ahí’, entonces tiene que ser definible” (8). De esta manera tenemos que la muerte puede entenderse como el límite de toda posibilidad del *Dasein*, precisamente porque la muerte cierra el abanico de posibilidades de la existencia; la muerte es constitutiva de la estructura existencial del “ser ahí”, y puede definirse justo porque este se puede concebir relativamente a su fin. La conciencia de la muerte, en tanto que parte constitutiva del *Dasein*, revierte en angustia ocasionando la propiedad existencial. La propiedad, como modo de existir del *Dasein*, se esclarece mediante la angustia por la muerte: “desde el momento en que el ‘ser ahí’ existe, es también ya *yecto* en esta posibilidad. El ‘estado de yecto’ en la muerte se le desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse en la angustia” (8). Esto obliga a la responsabilidad expedita y a no demorar en el cumplimiento de los compromisos en cartera. La conciencia de la muerte urge a cada existente a dar pronta salida a todos los pendientes empeñados.

En suma, lo que nos interesa resaltar de este planteamiento es que en la concepción del estado de abierto del *Dasein*, Heidegger concibe la muerte como el fin irrebalsable de la existencia en el horizonte del tiempo. Digamos que la estructura de la existencia se encuentra dibujada por el estado de yecto que amanece con el ser del “ser ahí” arrojado al mundo y se proyecta como ser-para-la-muerte como su fin más extremo; en torno a esto el alemán nos dice: “la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ‘ser ahí’. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreverente e irrebalsable*” (8). Con esto, más adelante nos dirá

Mounier, los confines del universo existencial del *Dasein* de Heidegger se han achicado. El hombre se encuentra preso en la finitud del mundo y se encuentra angustiado por la limitación insuperable de la muerte.

Ahora bien, por otra parte, en lo que se refiere a la apertura del yo respecto a los otros, ya hemos mencionado que la misma noción de *Dasein* nos da noticia acerca de un estado de abierto. No obstante, lo que nos interesa ahora es rastrear esta apertura pero en dirección del otro. En este sentido, Heidegger reconoce que uno de los existenciales que determinan la estructura del *Dasein* es justamente el *Mit-Sein*, es decir, el “ser-con”. Este “ser con” los otros, dice el alemán, es una estructura *a priori* que funciona aun cuando cada sujeto no tenga frente a sí físicamente al otro: “El ‘ser con’ determina existencialmente al ‘ser ahí’ aun cuando fácticamente no es ‘ante los ojos’ ni percibido otro. También el ‘ser solo’ del ‘ser ahí’ es ‘ser con’ en el mundo” (8). Para el autor alemán no es posible anular el “ser con” ni siquiera con la experiencia de la soledad. El “ser con” es una estructura permanente que se pone de manifiesto como previamente dada en todos los actos cotidianos del hombre. El “ser con” no es producto de un esfuerzo, es un existencial permanente que funciona muy a pesar del arbitrio del *Dasein*. No obstante, esta comunidad que se esboza a partir de este “ser con” en Heidegger se encuentra más próxima a la solidaridad ontológica para la exploración de la realidad que a un acto recíproco de reconocimiento entre semejantes.

“Este ‘ser ahí con’ de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un ‘ser ahí’ y por ende también para los que ‘son ahí con’, porque el ‘ser ahí’ es esencialmente en sí mismo ‘ser con’” (8). Podría decirse que en Heidegger el ser del otro ya se encuentra recogido en el ser propio

desde el momento mismo en que cada uno se descubre en estado de yecto. El otro se reconoce al momento como igual por cuanto que se encuentra *a priori* integrado en mi ser, y además porque el otro me aparece como una posibilidad más de mi existencia: el otro es como yo pero en diferente circunstancia.

El otro” ente —dice Heidegger— tiene él mismo la forma de ser del “ser ahí” [...], esta relación, cabría decir, es la constitutiva del “ser ahí” peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al “ser ahí”. El “ser relativamente a otros” se torna entonces “proyección” del peculiar “ser relativamente a sí mismo” *en otro*. El otro es una *doublette* de “sí mismo” (8).

El reconocimiento entre los hombres es inmediato precisamente porque se encuentra fundado en una comprensión originaria de la peculiar forma de ser propia respecto del ente que posee otra forma.

En este último punto, consideramos que la crítica vertida por el mismo Sartre contra Heidegger en torno al “ser con” como estructura fundamental del *Dasein* no está del todo mal atinada, porque en esta crítica se deja ver que si algo falta en esta estructura fundamental es justamente la comunicación. En torno a este punto el autor francés observa que “el *ser-con* [...] no designa la relación recíproca de reconocimiento y de lucha que resultaría de la aparición *en medio* del mundo de una realidad-humana distinta de la mía; expresa más bien, una especie de solidaridad ontológica para la exploración de este mundo” (9). Heidegger, al construir la analítica del *Dasein* a través del crisol del “ser con”, sin duda está pensando en un hombre abstracto, el cual se encuentra constituido

o integrado de un modo indiferente ya con el otro, mi relación con el prójimo estaría dada completamente *a priori*, cual si estuviera fundada en la naturaleza o dada como un don natural. Justo por esto Sartre afirma: “Aun cuando admitiéramos sin reservas la sustitución del ‘ser-para’ por el ‘ser-con’, seguiría siendo para nosotros una simple afirmación sin fundamento” (9); y es que desde el punto de vista de Sartre la relación entre el yo y el otro debe ser efectiva, es decir, debe ser esmerada, concreta y no gratuita. La relación debe poseer el matiz de la lucha y el esfuerzo. Por ello el francés agrega, “aun si estuviera probada esta afirmación [la validez del ser-con], no permitiría explicar ningún *ser-con* concreto; en otros términos, la coexistencia ontológica que aparece como estructura de mi ‘ser-en-el-mundo’ no puede en modo alguno servir de fundamento a un ser-con óntico” (9). Lo que debería mostrarse es que mi relación con Manuel o con Juana es ante todo ser-con Manuel o ser-con Juana, es un ser-con alguien concreto, con quien tengo un encuentro y este encuentro está lleno de matices, no es neutro, hay en efecto una disposición afectiva concreta para con ese alguien. Yo no me relaciono con el otro de una manera indiferente, me relaciono de un modo específico; la relación que establece un político, por ejemplo, con sus adversarios es enteramente diferente respecto de la que mantiene

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SARTRE
LA RELACIÓN ENTRE EL YO Y EL OTRO
DEBE SER EFECTIVA, ES DECIR, DEBE SER
ESMERADA, CONCRETA Y NO GRATUITA.
LA RELACIÓN DEBE POSEER EL MATIZ
DE LA LUCHA Y EL ESFUERZO.

con sus aliados. Por esto para Sartre, la afirmación que dice que el hombre se encuentra permanentemente en relación con el otro es una exclamación vacía justamente porque no permite explicar mi ser-con concreto.

Sartre descubre con agudeza que en el pensamiento de Heidegger no se ha terminado de superar el solipsismo, “así, la existencia de un ‘ser-con’ ontológico y, por ende, *a priori*, haría imposible toda conexión óptica con una realidad humana concreta que surgiera *para sí* como una trascendencia absoluta. [El ‘ser con’ de Heidegger] no constituye ninguna prueba de la existencia del prójimo, ningún puente entre el otro y yo” (9). La relación intersubjetiva en el alemán no se explica, la razón del ‘ser con’ cae de nueva cuenta en el misterio. Y en este sentido, Heidegger no ha terminado de superar aquel Husserl de las *Meditaciones cartesianas* cuando, a pregunta expresa, se le interrogaba acerca de la comunicación entre el yo y el tú, respondía apelando al lenguaje de Leibniz diciendo que la comunicación entre estos era posible en virtud de un orden preestablecido.

El paso dado por Sartre intenta rescatar al hombre concreto. Para el autor de *La náusea*, la certeza de la existencia del prójimo no debe ser *a priori*, ni abstracta, sino concreta, por esto nos dice: “no revelándome una estructura *a priori* de mí mismo que apuntaría hacia un prójimo igualmente *a priori*, sino descubriéndome la presencia concreta e indudable de *tal o cual* prójimo concreto” (9). Este otro a quien llamo prójimo no es una categoría reguladora o unificadora de mi experiencia, es el espejo a través del cual me miro, es decir, es el ser quien acota en cada caso mi ser; este otro es concreto precisamente porque acotando mi ser viene a mi encuentro, o bien, viniendo a mi encuentro acota mi ser.

EL PASO DADO POR SARTRE INTENTA RESCATAR
AL HOMBRE CONCRETO. PARA EL AUTOR
DE *LA NÁUSEA*, LA CERTEZA DE LA EXISTENCIA
DEL PRÓJIMO NO DEBE SER *A PRIORI*,
NI ABSTRACTA, SINO CONCRETA.

Puede verse que Sartre comulga abiertamente con la formulación hegeliana de la determinación encontrada del yo, en donde el yo se define por contraste con el otro yo: “en este sentido damos la razón a Hegel, ya que cada prójimo encuentra su ser en el otro” (9); esto quiere decir que yo soy un ser para sí que no es para sí sino por medio de otro. El yo precisa del encuentro acotador del otro, porque sin esta referencia mi contorno se tomaría amorfo; es decir, yo no tendría posibilidad de descubrirme como lo que soy sin el concurso del otro, puesto que cada uno se descubre en su ser sólo mediante el contraste respecto del otro que le ha salido al encuentro. “El descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí” (10). El mundo de la intersubjetividad se encuentra caracterizado por la constante de esta lidia entre el yo y el otro. Mi libertad se afianza contra la libertad que tengo frente a mí; esta otra libertad niega mis posibilidades al tiempo que mi libertad quiere asumir las posibilidades del otro para sí.

Podemos ver que en Sartre aquella consigna que inició con el rescate del hombre concreto mediante la determinación específica de la *ipseidad* (yo) a través de la referencia a otra ipseidad, desemboca en el esbozo de un

panorama intersubjetivo gobernado por la hostilidad. El yo se afirma a costa del otro, o como se ha mencionado, se afirma contra el otro. Sartre dice:

La objetivación del prójimo, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confirmando al otro un ser para mí... , la *mirada del otro*, como condición necesaria de mi objetividad, es destrucción de toda objetividad para mí. La mirada ajena me alcanza a través del mundo [...] Soy mirado en un mundo mirado. En particular, la mirada ajena niega mis distancias de los objetos y despliega sus distancias propias (9).

Por la mirada ajena el otro se afirma a costa de mi ser, esta mirada me torna su objeto y despliega sus distancias propias negando las mías. La mirada, finalmente, es una intrusión a la interioridad del otro, así como la mirada del otro es un asedio a mi ser; la mirada es una invasión recíproca que nos hace existir de un modo incómodo. Existimos en el mundo incómodamente, mirándonos unos a otros de una forma descarada, ocultando cada cual su vergüenza. Por esto el autor francés más adelante agregará que “la existencia es una sumisión, [somos] un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros” (11).

Finalmente, podríamos decir que la imagen de este asedio de las miradas turbias que nos refiere Sartre se asemeja mucho a la imagen que nos ofrece Heidegger cuando habla acerca de la avidez de novedades en el hombre, en esta imagen el autor alemán dice que el *Dasein* siempre es un “ser-con”, no obstante, siempre se encuentra ávido de novedades, y justamente esta avidez conduce al *Dasein* hasta un ambiente hostil en el cual cada hombre se encuentra enfrentado al otro.

Ambiguamente —dice Heidegger— es el “ser ahí” siempre “ahí” [...], “ser uno con otro”. Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El “ser uno con otro” en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del “uno para otro” actúa un “uno contra otro” (8).

Podría decirse que tanto Sartre como Heidegger poseen en común la convicción de que el hombre es un ser para la muerte y, a su vez, también poseen en común la idea de que el hombre está llamado a ganar su propiedad y que en este estado de yecto cada cual está condenado a actuar uno contra el otro.

PODRÍA DECIRSE QUE TANTO SARTRE COMO HEIDEGGER POSEEN EN COMÚN LA CONVICCIÓN DE QUE EL HOMBRE ES UN SER PARA LA MUERTE Y, A SU VEZ, TAMBIÉN POSEEN EN COMÚN LA IDEA DE QUE EL HOMBRE ESTÁ LLAMADO A GANAR SU PROPIEDAD Y QUE EN ESTE ESTADO DE YECTO CADA CUAL ESTÁ CONDENADO A ACTUAR UNO CONTRA EL OTRO.

III

Por su parte Mounier adjetiva su doctrina filosófica con el nombre de “personalismo”. Mediante la insignia de esta bandera nuestro autor propone una nueva imagen del pensamiento para la trascendencia de la muerte y para la recuperación del otro. Podría decirse que el personalismo no es propiamente un sistema, en el sentido hegeliano, pues la naturaleza del objeto material de estudio (el hombre) no es él mismo sistema. No obstante, esto no mengua el rigor y la seriedad con que el autor discurre en cada momento a través de su búsqueda filosófica. El personalismo es más bien una actitud que adquiere voz mediante el contorno que le confiere el esmero de la reflexión filosófica (7). El personalismo es una postura que adquiere tal nombre justamente en virtud de su propósito de atención, el cual es ciertamente el hombre pero, a diferencia de las antropologías de Heidegger o Sartre, o filosofías de la historia —tan en boga—, el personalismo de nuestro autor ha partido de la afirmación que dice que esta propuesta no es sólo una visión del mundo o de la historia, o una idea neutral acerca del hombre, es antes bien una lucha con y por el hombre, la cual pretende coadyuvar a que éste se despoje del yugo de la esclavitud que le propicia el colectivismo y el individualismo, a fin de que adquiriera el adjetivo propio de persona. Luchar desde la filosofía por el reconocimiento de la dignidad del hombre es una cruzada que exige una lealtad hacia el otro y atención permanente a semejante propósito.

Esto es sin duda el rasgo específico del personalismo, pues no se entiende exclusivamente como una propuesta teórica; desde luego, es una concepción filosófica acerca del hombre y de la historia, pero además, debe entenderse como una cruzada por el hombre. Se trata de reparar en

LUCHAR DESDE LA FILOSOFÍA POR
EL RECONOCIMIENTO DE LA DIGNIDAD
DEL HOMBRE ES UNA CRUZADA QUE EXIGE
UNA LEALTAD HACIA EL OTRO Y ATENCIÓN
PERMANENTE A SEMEJANTE PROPÓSITO.

la medida de lo posible la esperanza rota que distingue su dignidad. En este sentido, Mounier encarna el rol de una suerte de médico que desde la filosofía reanima la esperanza de este hombre que recién el existencialismo ateo había adjetivado con el nombre de “pasión inútil”. Mounier urge a todas las filosofías diciendo que no es tiempo de seguir durmiendo. Todo pensamiento debe contraer un compromiso para la reivindicación del hombre; no se trata de hundir más en la ignominia los restos de la humanidad con pensamientos adversos y hostiles. Nuestro autor dice en *El manifiesto al servicio del personalismo* que en estas circunstancias tan adversas no se puede concebir una filosofía indiferente al sufrimiento humano (5).

Es importante señalar que, ante problemas sociales y existenciales, nuestro autor va a proponer soluciones espirituales; porque el hombre contemporáneo se encuentra herido de muerte por causa de la obnubilación de la esperanza y por causa del eclipse de Dios. No obstante, queremos señalar en este punto que el rebase que podría encontrarse en la obra de este respecto del existencialismo ateo se basa no tanto en la recuperación de la idea de Dios, pues el autor escribe tanto para creyentes como para no creyentes, sino en la acentuación de la recuperación del hombre, pero no mediante la

afirmación del yo a costa del otro, es decir, en la recuperación del yo pero no contra el otro. La revolución del humanismo personalista tendrá que *ser moral o simplemente no será*. Esto es, dicha revolución tendrá, en primera instancia, la consigna de conceder la convicción de que la persona representa una fuerza transformadora; es decir, se trata de facturar una *conversión* (cuasi religiosa) integral de la persona, pues de no generarse esta conversión, la revolución simplemente no será. Desde luego, Mounier hace suya la convicción de que la gracia de Jesucristo se ha donado para que todos los hombres tengan “vida”. Jesús, en el Evangelio según San Juan, dice: “yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (12). Esta misma frase la podemos oír también en la carta de San Pablo a Tito: “Porque la gracia de Dios se ha manifestado para salvación de todos los hombres. [Jesucristo] se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos” (13). Mounier está plenamente convencido de que no se necesita ser converso para poseer el adjetivo de persona.

El testamento de nuestro autor francés está dirigido para todos, conversos o no conversos, porque no se necesita la comunión con el Dios bíblico para entender, por ejemplo, que el hombre debe ser tenido siempre como un fin y nunca como un medio, o que el amor permite estrechar lazos más firmes y francos entre la comunidad. La persona no es tema de una religión, representa más bien la existencia inmediata que cada uno de nosotros es y anhela llegar a ser. La persona no es un don natural, es el resultado y producto del empeño invertido hacia el despliegue de todas nuestras potencialidades. La verdadera revolución tiene que comenzar transformando la vida de los sujetos (nueva vida), y esta gestación sólo puede acontecer mediante la promoción voluntaria desde el interior del hombre. Es así que nuestro autor afirma:

“el primer acto de iniciación a la persona es la toma de conciencia de mi vida anónima, indiferente a los otros y el primer paso correlativo de iniciación a la comunidad es la toma de conciencia de mi vida indiferente” (14).

Hay que entender que el hombre tiene la posibilidad de comenzar a ser persona en la medida en que se muestra capaz de no esconderse anónimamente en la masa, ni se deja negar por la tecnología, ni cae en abstracciones conceptuales individualistas. Desde luego, la naturaleza dinámica e impredecible de la persona es lo que impide que pueda tratarse como un objeto. Mounier dice al respecto, “cabría esperar que el personalismo comenzara por definir a la persona. Pero sólo se definen objetos externos al hombre y que podemos poner bajo nuestra mirada. Mas la persona no es un objeto. Incluso es aquello que no puede ser tratado como objeto en ningún hombre” (7). Y es justamente esto mismo lo que inhibe también cualquier pretensión por constreñir en una definición a la persona. La persona no es un concepto, es una entidad real que vive y se desenvuelve singularizándose en cada circunstancia. La persona es espacio y es tiempo que existe viviéndose como apertura en proceso.

En otra parte el autor nos dice acerca de la persona: “por definición, la persona es aquello que no puede repetirse dos veces” (7); esto es, la persona es única e irrepetible, carece de un valor de cambio, por lo cual es irreductible a una cosa o a un número. Hay que reconocer la eminente influencia kantiana en esta acepción de la persona que dibuja ahora nuestro autor francés. Kant ya había dicho que:

el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por

PARA KANT, LA PERSONA ES DIGNA PRECISAMENTE PORQUE ES INTRANSFERIBLE, PORQUE NO ES UNA COSA, Y PORQUE SE VIVE A SÍ SOLA COMO FIN; SÓLO LAS COSAS SON OBJETOS QUE PUEDEN INTERCAMBIARSE JUSTAMENTE PORQUE SON EL SER QUE UNO TIENE A LA MANO.

esta o aquella voluntad. Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas*, en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin (15).

Para Kant, la persona es digna precisamente porque es intransferible, porque no es una cosa, y porque se vive a sí sola como fin; sólo las cosas son objetos que pueden intercambiarse justamente porque son el ser que uno tiene a la mano. Asimismo, en otra fuente Mounier nos amplía la noción de persona diciendo que “la persona es desde el origen movimiento hacia el otro, ‘ser hacia’” (7); aquí se pronuncia la nota apropiada que permite diferenciar la persona respecto del individuo. El individuo podría definirse como un ser que se encuentra *encerrado* en sí mismo, es egocéntrico, carece de amor por su semejante, mira a los otros como objetos, perdiéndose simultáneamente en el mundo sin rostro del ello. El individuo, en terminología de Martin Buber, vendría a ser el “yo” que se ha extraviado olvidando la inminencia del “tú”. El individuo es el “yo” solo contra el mundo. A este individuo también le caracteriza una voluntad de venir a menos. El individuo es una mónada cerrada precisamente porque no quiere crecer, porque no ensancha sus límites existenciales solidariamente con el otro, sino más bien se recoge entre ellos y se niega a la hospitalidad. Mounier diría que la condición primera de

ser del hombre consiste precisamente en ser individuo. Se puede decir que el hombre no busca ser individuo, se nace de alguna manera siéndolo. Para ser individuo basta con ser, nunca se trabaja para ello. No obstante, el hombre puede transitar del ser individuo hacia el ser persona a través de una purificación permanente del individuo que todos llevamos dentro. Pero este tránsito ya implica un empeño, una disposición y un trabajo. Así pues, la noción de persona, por el contrario de la del individuo, subraya el estado de abierto del sujeto, el hombre es un ser hacia el otro y para el otro: “la persona es desde el origen movimiento hacia el otro, ‘ser hacia’” (7).

Pero este estado de abierto no se identifica con la aperturidad indiferente o *a priori* del “ser-con”, ni con el “ser-yecto” de Heidegger, o con la existencia que se vive como pro-yecto de Sartre (10), para Mounier el pensamiento de estos dos autores constituye una respuesta inviable, precisamente porque desemboca en una hostilidad generalizada. La aperturidad que caracteriza a la persona pondera su diferencia respecto del *Dasein* justamente porque precisa el concurso de la fuerza del amor. El amor no es una fuerza gratuita ni inútil, sino reivindicadora, y su ejercicio precisa el involucramiento del otro, pero no como contraparte sino como *complemento*. Este pequeño detalle es lo que distingue y separa abismalmente la propuesta del personalismo respecto del existencialismo ateo. Aquí cabe reconocer la influencia en Mounier, más que de la intencionalidad de Husserl, del legado de Jesucristo quien a la letra dijo: “Esto os

mando: que os améis unos a otros” (16). Podría decirse que el amor, en la óptica de nuestro autor francés, es el agente activo de la aperturidad de la persona. Y este modo de abrirse de la persona es eminentemente distinto al propuesto por la filosofía del recelo.

Es sabido que el autor de *El personalismo* afirma que pensamientos tales como los de Heidegger o Sartre son filosofías de la hostilidad precisamente porque miran al hombre como un ser rapaz, incapaz de dar o recibir de mi parte la posibilidad de un voto de confianza. El “otro” no se ve como mi aliado, antes bien, como un eminente adversario. El otro no es mi “prójimo”, es mi presunto rival. En el horizonte de estas filosofías, “el hombre vive como expulsado de sí, confundido con el tumulto exterior: es el hombre prisionero de sus apetitos, de sus funciones, de sus hábitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae” (7). Aquellas filosofías muestran el costado ignominioso del hombre como ser de la desconfianza. Por esto ahora esta nueva imagen del pensamiento trata de trastocar este recelo a través de una nueva exhortación filosófica. Se trata de devolver la autoestima de la persona precisamente a través del reconocimiento filial del otro.

Desde el punto de vista de Mounier, ni Heidegger ni Sartre han podido superar este estado primitivo de hostilidad que caracteriza la condición elemental del individuo. Contra el *Dasein* y la finitud de la muerte en Heidegger, dice:

Afronta en él la presencia cotidiana de la muerte, que le arroja a la angustia de la perdición, más terrible que la angustia de la destrucción; afronta él el peso de un Destino..., en él está afrontado a la desesperanza ininterrumpida de sus esperanzas calculadas, a la experiencia irre-

soluble de los conflictos que constituyen los nudos trágicos de su situación (6).

Una existencia basada en la angustia por la muerte es una vida neurótica en la que se ha perdido la esperanza hacia la trascendencia, y justamente este destino trágico convierte a ésta en una calamidad. La trascendencia que propone el existencialismo ateo es un subterfugio que no alivia la mezquindad del otro, porque entiende la trascendencia como el acto subjetivo de “estar más allá de sí”, es decir, la entiende literalmente como un “pre ser se” orientado hacia el límite final de la muerte. En este universo cerrado cada hombre se descubre en estado de yecto, compitiendo unos contra otros, obligando a cada cual a ser vasallo de su semejante: “el héroe heideggeriano —dice Mounier— está crispado con su lucha; su lucha define su ser, ya que sin ella se deslizaría hacia la muerte del tiempo; su lucha es realmente desesperada; la única trascendencia que conoce es la trascendencia de una amenaza, de la nada y de la muerte” (6). La trascendencia en la analítica existencial que propone Heidegger se encuentra enderezada hacia la nada y hacia la muerte, en esta amenaza se pospone la muerte en medio de la angustia, por esto el francés dice que esta trascendencia puede entenderse literalmente como la trascendencia de una amenaza. Esta es insípida porque, como bien lo refiere Sartre, en este universo acotado por la muerte “todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad” (11). La existencia del hombre se descubre finalmente como una pasión inútil, existe sin tener ninguna razón para ser, la existencia es un error porque nadie puede justificar la existencia del otro, y este hombre vive lamentándose de haber nacido: “el sentido de [la] existencia [...], es conciencia de estar de más [...], tropiez[o] con existentes desprovistos de sentido [...]. Y después comprendió, abrió los ojos, vio

que había sido un error” (11). En suma, la existencia es algo absurdo, el hombre se encuentra sólo y se entiende como absolutamente libre, pero esta libertad se parece un poco a la muerte porque amanece más como una condena que como un alivio.

Podría decirse que es justamente la estrechez de esta trascendencia acotada por la muerte lo que ha llevado a Sartre a concebir al hombre como una pasión inútil. En este sentido, Mounier quiere dar un paso adelante en la rehabilitación existencial de la esperanza tendida hacia el infinito. Para esto es preciso acotar que la pieza clave de la aperturidad y el recogimiento del otro es la *desposesión*; esta desposesión es justamente la que permite el despertar de la disponibilidad de uno hacia el otro y, al mismo tiempo, la motivación hacia el otro para despertarlo de su enfriamiento. Este hombre, para transitar hacia el ser persona, debe ser capaz de “*salirse de sí*. La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para estar disponible para los demás” (7). Por esto, más que afianzarme a costa o contra el otro, más bien me despojo de mi egoísmo y abro así finalmente la comunicación hacia el otro invitándolo gentilmente a que sea junto conmigo. “La persona, en la perspectiva cristiana —dice Mounier— es presencia, afirmación; pero no es presencia *en sí*, afirmación *de sí*, sino *respuesta*” (6), esta idea de persona desmorona el individualismo y endereza la existencia

del hombre hacia la esperanza de vida. Alguien que es capaz de amar a su semejante no se siente crispado en su lucha, ni amenazado en su ser, se siente más bien acompañado, dialogando en todo momento, dando de sí y recibiendo del otro.

Lo cierto es que la comunión con el Dios bíblico es lo que confiere una apertura infinita a la persona de Mounier. Instalado, pues, en esta apertura

el cristiano, en lo más duro de la lucha, conserva ese alivio profundo que se halla en los hábitos de la Caridad. La lucha no es par él la manera de ser esencial de la existencia; ella no se cierra sobre sí, va más allá, se sobrepasa en la Esperanza y la acogida (6).

Quien ha creído en el testimonio de Jesús ha elegido un camino hacia la eternidad, la existencia no se cierra sobre sí misma, puede operar con respeto y alivio en la esperanza de la trascendencia, la muerte no constituye ahora el límite de mis posibilidades, pues ésta tiene instalada su vista más allá de la muerte. Nuestro autor haría suya literalmente la expresión del apóstol Pablo que dice: “¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria?” (17). El hombre ahora no es un ser para la muerte, sino para la vida eterna.

ALGUIEN QUE ES CAPAZ DE AMAR A SU SEMEJANTE NO SE SIENTE CRISPADO EN SU LUCHA,
NI AMENAZADO EN SU SER, SE SIENTE MÁS BIEN ACOMPAÑADO, DIALOGANDO
EN TODO MOMENTO, DANDO DE SÍ Y RECIBIENDO DEL OTRO.

Sin embargo, no hace falta ser creyente para descubrir que lo más urgente y delicado es la reivindicación de la persona. Esta reivindicación nuestro autor la factura mediante la comunicación con el otro. Lo propio de la persona no es la separación, no es el aislamiento, no es ser solitario, sino la comunicación (7). Porque a través de la comunicación la persona se expone, se expresa, y se entrega al otro. La persona se comunica no sólo por medio del lenguaje, también su cuerpo es expresivo. El hombre finalmente se ha abierto mediante una desposesión voluntaria, ya no se concibe como la mónada leibniziana, sino como un organismo espiritualizado tendido hacia el otro: por el cuerpo salgo del encierro y me conecto con la eternidad. La expresión es la manera de romper con este encierro y mirar finalmente la cara del otro. La persona, por su propia naturaleza, es un ser de comunidad, es decir, vive comunicándose, exponiéndose a los demás, donándose y recibiendo la entrega del otro. En la comunidad de personas, la libertad no es conquista o atribución de uno solo, no, la libertad se conquista comunmente. Es en la comunidad, en la relación concreta de comunicación con los demás, donde realmente se constituye la persona.

Afirmar que la persona se expone a través de lo que hace es estar afirmando también la unidad indescindible en el hombre entre alma y cuerpo. La persona no es un cuerpo, como la roca, tampoco es un espíritu cual si fuera un ángel; la persona es la unión entre cuerpo y espíritu, es tan corporal como espiritual. El autor nos dice,

no puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: él me expone, a mí, al mundo de los demás, por él me libero de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento [...], sin cesar me arroja fuera de mí.

Por la sollicitación de los sentidos me impulsa al espacio, con su envejecimiento me enseña la duración. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu (7).

Esta constitución corporal-espiritual es lo que me coloca en dirección hacia la trascendencia, el cuerpo es la instancia para la trascendencia, trasciendo mi subjetividad individual y al mismo tiempo me abro hacia el infinito.

La persona es un ser expuesto que influye en el otro y a la vez permite la influencia del otro en mi ser. Este es el nexo en la comunidad. Sin embargo, la comunidad de personas no sólo se engarza por la exposición de la obra que cada cual realiza, hace falta la alusión del amor, pues como se anunció, el amor es el primer agente de la aperturidad de la persona.

El amor es creador de distinción, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro; el amor es una nueva forma de ser. Se dirige al sujeto más allá de la naturaleza, quiere su realización como persona, como libertad, cualesquiera que sean sus dones o sus desgracias, que no cuentan mucho a su modo de ver: el amor es ciego, sólo que es un ciego extra lúcido (7).

El amor no humilla, el amor no niega, el amor lo perdona todo, el amor nos hace ser con el otro. El autor dice, “el amor pleno es creador de distinción, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro [...], el amor es una nueva forma de ser” (7), en donde uno es sólo en virtud del reconocimiento del otro. Existir amando es vivir comprendiéndose a sí y al otro; comprender al otro nos pone en la ruta correcta para poder tolerar y perdonar al semejante, pues sólo se perdona aquello que se com-

prende, y se comprende precisamente porque se es capaz de ponerse “simpáticamente” en la situación del otro. El amor es lo que me permite dar el beneficio de la duda y el voto de confianza al otro, el amor es lo que finalmente me permite reconocer al otro como mi “prójimo”, es lo que me hace ser persona permitiendo al mismo tiempo ser persona al otro también.

Consideramos que en nuestro tiempo el pensamiento de Mounier posee una viabilidad muy aceptable, en el entendido de que el momento actual del mundo requiere este tipo de discurso, mediante el cual se llame a los hombres a fundar una comunidad de personas movidas por el reconocimiento a las diferencias y el respeto de sí mismas.

REFERENCIAS

1. Nicol E. La vocación humana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; 1997.
2. Fanon F. Los condenados de la Tierra (“Prefacio” de JP Sartre). México: FCE; 1990.
3. Moratalla AD. Un humanismo del siglo XX: el personalismo. Madrid: Ed. Cincel; 1985.
4. Guisar L. Emmanuel Mounier. Barcelona: Ariel; 1968.
5. Mounier E. Manifiesto al servicio del personalismo. En Obras I. Salamanca: Ed. Sígueme; 1993.
6. Mounier E. Personalismo y cristianismo. En obras I. Salamanca: Ed. Sígueme; 1993.
7. Mounier E. El personalismo. México: Maica Libreros; 2005.
8. Heidegger M. El ser y el tiempo. México: FCE; 1997.
9. Sartre JP. El ser y la nada. México: Alianza; 1999.
10. Sartre JP. El existencialismo es un humanismo. México: Quinto Sol; 2000.
11. Sartre JP. La náusea. México: Ed. Época; 2004.
12. La Santa Biblia Jn. 10:10.
13. La Santa Biblia Tit. 2:11,14.
14. Mounier E. Revolución personalista y comunitaria. En obras I. Salamanca: Ed. Sígueme; 1993.
15. Kant I. Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Madrid: Alianza; 2005.
16. La Santa Biblia Jn. 15:17.
17. La Santa Biblia 1 Cor. 15:55.