

Para una teoría personalista de la acción.

Abstract

It is obvious that any discussion on rationality involves a reflection on action. The problem of action, if we do not resort to metaphysics, is related to a logic of reality. It is important to reconsider the concept put forward by Zubiri (*inteligencia sentiente*) as a mechanism of deconstruction, i. e., in its ethical and political dimension. One way of doing this is by linking this issue to the Mounierist discussion on spirit.

Es indiscutible la importancia de que goza hoy el problema de la acción dentro del marco filosófico, de suyo más amplio, que aborda la cuestión de la subjetividad. La crisis de las ideologías, el final de la historia, los diversos neokantismos, postestructuralismos, postmarxismos y hermenéuticas fenomenológicas, convienen en reivindicar la importancia filosófica del sujeto. Desde la filosofía analítica hasta la hermenéutica, sin olvidar tampoco el marxismo, diversos autores anuncian su regreso a la escena filosófica. Pero, seguramente por ser inevitable como incompleta, no debemos olvidar cómo la crítica postmoderna nos obliga a recomponer la idea de sujeto desde un horizonte más modesto; las diversas micrologías del sujeto ocupan el lugar dejado libre por las filosofías de corte monológico. Nuestra opinión es que sólo puede aclararse el ámbito de la acción si elaboramos, como fundamento, una teoría del individuo. Para ello debemos plantearnos en qué medida es posible la cuestión ontológica a partir del giro pragmático que ha experimentado la filosofía política contemporánea. Entendemos que ello significa plantearnos qué trasmundos organizan y delimitan la praxis ético-política. Mantengamos que la sentencia delfica *gnothi seauton*, esto es, «conócete a ti mismo», constituye el punto irrebalsable de cualquier teoría de la acción. Pues ocurre que los hombres se sirven de entramados lógico-simbólicos, que comparten vitalmente con otros individuos, para así comprender el significado de sus acciones. No debe olvidarse que la acción, por lo que se refiere a su marco ontológico, implica la constitución de nuestro ser personal y comunitario. La filosofía nació en la medi-

* IES Nules.
agut @ olemail.com.es.

da en que el hombre comprendió que no podía dejarse llevar por las circunstancias y que precisaba de cierto saber fundamental. Pues como bien recuerda Tugendhat: «Las personas no son seres que existen de manera meramente fáctica, sino que existen de tal manera que toman posición implícitamente al respecto de su existir, afirmándolo o negándolo»¹. Esa toma de posición respecto de sí mismo implica una toma de posición con respecto al mundo, es decir, una reversión que incluye la pregunta por el otro como momento práctico. Para tratar el enigma de la subjetividad debe procederse a una reconstrucción de los problemas ontológicos que dominan hasta hoy el pensamiento occidental. Nuestra opinión al respecto es que las diversas metodologías de la sospecha deberían ser completadas con una teoría de la vulnerabilidad.

Por semejante teoría podemos entender la revisión crítica del individualismo moderno -en particular: la revisión de la teoría heideggeriana de la historicidad-, pues la estructura de la comprensión, que debemos considerar fundamental, sólo puede consumarse con el descubrimiento ético-político del otro. Para Heidegger, efectivamente, el *Da-sein* soy yo referido a mis propias posibilidades. La estructura de la comprensión revela que la comunicación constituye el *factum* primitivo de mi existencia, es decir, que yo soy mi propio poder ser con respecto a los otros. En ese sentido, según el parágrafo 10 de *El Ser y el Tiempo*, la persona no es una cosa, ni una sustancia ni un objeto, sino realidad intencional². Lo que han olvidado las diversas filosofías de la vida y ontologías de la personcidad es en qué medida el «ser-en-el-mundo» constituye la estructura fundamental del ser-ahí que yo soy. Por esa razón, la ontología fundamental del ser-ahí se corresponde con el análisis ontológico de las diversas formas de ser del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo. Ahora bien, Heidegger se refiere sólo tangencialmente al problema de la realidad: su filosofía del Ser, una vez se concreta la apuesta por el pensamiento esencial, trasciende el ámbito de la praxis reflexiva y el ámbito de la comunicación. La preeminencia del significado sobre la referencia, en la medida en que el lenguaje es sobre todo «apertura del mundo», dicho zubiristamente, impide el aprendizaje de lo real. El lenguaje establece lo que el ente es; pero la experiencia intramundana en ningún caso puede corregir esta primera apertura del mundo³. La comprensión

1 Tugendhat, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE, 1993, p. 30.

2 Heidegger, M.: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1980, p. 60.

3 Lafont, C.: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, pp. 76-77.

del mundo funciona en una única dirección, pues el decir no se deja atrapar por ningún enunciado. Sólo hay mundo donde existe el lenguaje como totalidad, es decir, en la medida en que el sujeto resulta ser una extensión de éste. Pocas dudas pueden haber acerca de la relación entre su filosofía del lenguaje y las críticas al pensamiento abstractivo en general. Es indudable que Heidegger concibe el pensamiento científico-técnico como un corsé que cosifica la inteligencia comprensiva. Difícilmente podemos desconectar su concepción de la intersubjetividad de su desconstrucción del pensamiento occidental. Nuestra opinión es que la radicalización heideggeriana de la intencionalidad permanece en los lindes de la filosofía tradicional. Ciertamente, hasta qué punto podemos pensar el sujeto según las categorías de la ontología fundamental, dependerá de cuál sea nuestra posición ética al respecto. Precisamente el acierto de Husserl fue contemplar el problema de la racionalidad, en un sentido normativo, como prolongación de las viejas preguntas kantianas: «¿qué puedo saber?», «¿qué puedo hacer?», «¿qué me está permitido esperar?» Por historicidad entendemos, manteniéndonos en la órbita de Husserl, la autodeterminación reflexiva de la praxis. En ese sentido, las críticas a la filosofía del sujeto no significa que no sea posible plantearse preguntas como «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?» o «¿quién quiero llegar a ser?»⁴ El saber del sujeto consiste, por consiguiente, en perderse para llegar a ser sí mismo.

Preguntémonos: ¿podemos liberarnos de las aporías de la modernidad con la ayuda del pensamiento esencial? ¿No le corresponde al pensamiento esencial funcionar como una arqueología del pensamiento civilizatorio? El pensamiento esencial no constituye una prolongación del pensamiento positivo. No puede definirse como una concepción del mundo, sino por su carácter rememorativo. Por su propia estructura difícilmente se aviene con el pensamiento racional. Habermas lo describe de este modo: «El «pensamiento esencial» se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos o que en general pueda tratarse de forma argumentativa»⁵. Heidegger identifica modernidad con el imperialismo de la técnica que somete al hombre a sus arbitrios. La sumisión de la metafísica a la técnica supone la actitud que consiste

4 Birulés, F.: «Micrologías. ¿Auge del individuo o muerte del sujeto?», en M. Cruz (ed.): *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 35; véase de M. Cruz: *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995; Manfred Frank: *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona Herder, 1993.

5 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 172.

en poner todo bajo cálculos y planes. El pensar esencial, al que corresponde captar los conceptos fundamentales, se mueve en los antípodas de la lógica: «Este pensar esencial no es algo que aprendamos mediante ninguna «lógica»»⁶. Para Heidegger, en efecto, que el hombre moderno sea un sujeto no significa ni que el hombre históricamente acontecido haya sido siempre un sujeto, ni que tenga que seguir siéndolo en un futuro. No podemos distinguir su crítica a la teoría de la verdad de su posición con respecto a la subjetividad. Por otra parte, por lo que se refiere a su filosofía de la intersubjetividad, Heidegger sigue moviéndose dentro de la órbita del sujeto⁷. Pues este ser-ahí que soy yo mismo y que es «ser relativamente a», o sea, «ser con», implica la existencia de un mundo que se constituye en virtud de sus proyectos. Nuestra opinión es que el ser-para-la-muerte heideggeriano, para que pudiera constituirse en base de una ética de la finitud, la ontología fundamental debiera haberse desarrollado como una ética de la responsabilidad solidaria. Sumamente interesante es recordar qué dice Lévinas sobre ello: «*La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perdon altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie*»⁸. Esto sólo puede significar, como consecuencia, una deconstrucción de la ontología, o por decirlo de otro modo, una teoría de la alteridad ética. Desde la sensibilidad, según enseña Lévinas, el sujeto debe ser para el otro⁹. No hay mismidad que no implique el descubrimiento del otro en su suidad, por decirlo zubiristamente.

Pues bien: Habermas nos ha enseñado que no se puede plantear la cuestión de la libertad sin plantearnos la cuestión de la razón. Para éste su estructura es dialógica y no monológica: la argumentación discursiva, en la medida en que discurre por cauces éticos, supone la igualdad entre las partes. El principio de la racionalidad ética plantea que los individuos deben encontrarse en pie de igualdad con respecto a la verdad. Sólo es posible el alumbramiento de la verdad cuando existe un respeto entre las partes y se está dispuesto a dar razones de ello. Las pretensiones de verdad, en un mundo marcado por la crisis de las diversas teleologías o milenarismos, son nuestro único horizonte. No existe fundamentación última, en

6 Heidegger, M.: *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1989, p. 48.

7 *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 183.

8 Lévinas, E.: «Le trace de l'Autre», *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, p. 188.

9 Lévinas, E.: *El humanismo del otro hombre*, México, siglo XXI, 1974, p. 125.

el sentido de fundamentación metafísica, pero esto no significa que no exista ningún tipo de normatividad; dicho de otro modo: una vez nos hemos deshecho de todo trasmundo, por decirlo así, todo se reduce al arte de dar razones y al derecho a exigir las. Pero, ¿podemos trazar una línea divisoria entre argumentación y expresividad retórica? ¿Podemos separar lo normativo y lo fáctico? No olvidemos que el arte de dar razones transcurre según lo que Thompson llama «costumbres en común». ¿Podemos apoyarnos en el mundo vital una vez se distingue entre la razón técnico-instrumental y comunicativa? Es evidente que la autorreferencialidad del lenguaje constituye un primer apunte de nuestro compromiso ético y moral; pero me atrevería a decir, echando mano de nuestros clásicos, que el cielo está empedrado de buenas razones. Para Tugendhat, por ejemplo, Habermas descuida el carácter volitivo y el problema del poder¹⁰. Las críticas de éste a la hipostatización gadameriana de la tradición no lo liberan de los peligros que conlleva la ontologización del lenguaje. Dicho de otra forma: la racionalidad dialógica no constituye por sí misma una teoría de la realidad, que nos capacite para las cuestiones prácticas. Es indiscutible que el falibilismo es consustancial a la praxis y que la argumentación ética y política consisten, en gran medida, en dar razones de los actos. Pero no vemos que con ello se hayan resuelto los peligros que se derivan de la razón instrumental, libre de garantes últimos, en un contexto de globalización. Está por ver cuál es la operatividad política del mundo de la vida y en qué medida quedamos atrapados por cierta actitud romántica. La filosofía trascendental, aunque se la redefina como una filosofía de la intersubjetividad, y no confunda el diálogo con el plano de la acción y acepte que dialogar no significa actuar, difícilmente puede conjugarse con la finitud. De la situación ideal de habla, salvo que estemos dispuesto a hablar de un continuo aplazamiento, no se deriva la simetría de las partes. En definitiva, nadie discute que su mérito haya sido desentrañar los mecanismos de legitimación del sistema y cómo las aporías del pensamiento político tienen su origen en una teoría del sujeto obsoleta. Nuestra opinión es que debiera plantearse, sin reproducir los viejos esquemas, cómo introducir la problemática de la praxis y de la historicidad en el análisis discursivo.

Resumiendo: no podemos separar la problemática de la eticidad de la acción de la cuestión del prójimo. Podríamos incluso decir que no hay praxis política justa y

10 Tugendhat, E.: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 139.

eficaz si no hay un descubrimiento del prójimo. En cuanto al principio de vulnerabilidad, nuestra intención es precisar lo siguiente: aunque lo eficaz se identifica con lo políticamente conveniente o viceversa, la praxis de la vulnerabilidad no exige de nosotros la renuncia a la eficacia, sino la búsqueda ecuménica de la verdad. Sólo podemos contribuir a ésta si somos capaces de desarrollar nuestro sentido de responsabilidad para con las cosas y los hombres, es decir, si recomponemos nuestra solidaridad para con el universo. Pues efectivamente: «vulnerabilidad» significa la religación de la inteligencia a la realidad. No hay que olvidar que no hay *epojé* de la praxis ético-política que descubra un reino puro y verdadero. Por eso creemos del máximo interés político, dado el carácter planetario de los problemas, así como lo inevitable de los conflictos de identidad simbólica, recuperar el talante anti-ideológico del personalismo¹¹. Es Carlos Díaz quien escribe certeramente: «La confianza, la entrega, el camino hacia el yo que pasa por el nosotros desde el momento en que sólo se gana lo que se da, sólo germina lo que se entierra, sólo se encuentra en el nosotros, sólo posee identidad reconocitiva aquel que se pierde en los demás. Y solo los demás nos devuelven la propia imagen»¹². Para el personalismo, dicho brevemente, la persona se realiza como purificación de las tendencias individualistas que en ella existen. El acto de amor es la certeza más incontestable del hombre, nos enseña Mounier¹³. Sin embargo, la cuestión es saber hasta qué punto es posible conciliar praxis política y gratuidad, amor y eficacia política.

En lo que resta de trabajo, nuestro objetivo será aclarar en qué medida el espíritu es el fundamento de la acción. Nuestros análisis buscan enriquecerse de los debates abiertos por la filosofía contemporánea. Puede objetarse que falte la referencia a otros autores o tendencias, pero no creo que pueda plantearse su falta de significatividad por lo que se refiere al actual debate sobre el sujeto. Dejamos para otra ocasión lo que consideramos el principio de toda teoría de la paz: la tolerancia.

I

Por personalismo, sin arrumbar el carácter metafísico de su crítica, no entendemos un saber absoluto de la persona y de la comunidad. Mounier no concibe la metafísica como un edificio puramente ideativo, sino como aprehensión sentiente

11 Lacroix, J.: *El personalismo como anti-ideología*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1973.

12 Díaz, C.: *Contra Prometeo*, Madrid, Ed. Encuentro, 1980, p. 57.

13 Mounier, E.: *El personalismo*, Argentina, EUDEBA, 1978, p. 22.

de lo real. La metafísica personalista constituye la menos metafísica de todas las metafísicas: una lógica de la realidad histórica, es decir, una teoría de la praxis profética y responsable. Precisamente escribe Mounier al respecto: «Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo»¹⁴. Sólo el primado del espíritu nos permitirá recomponer el sentido del hombre y su solidaridad con el conjunto del universo. Por espiritualismo no podemos entender una doctrina de la neutralidad, sino la apertura sincera a la realidad; el espíritu es compasivo, vulnerable y desenmascarador, esto es, una llamada permanente a la conversión. Para Mounier, por ejemplo, la primera obligación es liberar el espíritu de toda interpretación anodina y reaccionaria. Sólo una praxis orientada por el espíritu puede plantearse los graves problemas civilizatorios que nos aquejan. Es menester pensar los fundamentos del humanismo y recomponer la estructura de la psique, aguzar nuestra sensibilidad. El primado de la esperanza personalista, como verdadero motor de la acción, nos alerta contra toda falsa esperanza; dicho brevemente: nos libera de las falsas ideologías y concepciones anti-personalistas, esto es, de los falsos espiritualismos y utopismos. La primacía del espíritu, por ejemplo, contraviene el imperialismo del dinero. Por filosofía personalista debe entenderse una ontología fundamental de la alteridad desarrollada como teoría de la acción responsable y solidaria. Como indica Lacroix: «La persona es un bien absoluto en el sentido de que no es objeto, sino un sujeto, una libertad que existe en sí misma»¹⁵. En la medida en que el espíritu personalista será ecuménico o no será tal, nuestro objetivo sólo puede ser superar el divorcio entre la materia y el espíritu.

La historia de la teoría de la acción, si sigue atada a la vieja psicología de las facultades, resulta incompatible con el pensamiento científico y político contemporáneo. La reconstrucción de la subjetividad, desde Descartes hasta hoy, demuestra cuán difícil es liberarnos de las redes del pensamiento monológico. Es imposible comprender el auge de los modernos nacionalismos, por ejemplo, sin plantearse cuáles son las raíces del miedo al otro y cómo constituye un verdadero imaginario ético-político. Los movimientos migratorios al primer mundo ponen en cuestión,

14 Mounier, E.: *Manifiesto a favor del personalismo*, Madrid, Taurus, 1976, p. 9.

15 *El personalismo como anti-ideología*, p. 76

no sólo el modelo civilizatorio que exportó Europa durante las sucesivas oleadas colonizadoras, sino también la presunta bondad de la razón eurocéntrica. Entendemos por tal una razón no compasiva, es decir, una razón prometeica. Debemos añadir, además, que la crisis de las democracias modernas se agrava en tanto que crecen las distancias entre el primer mundo y el tercer mundo, la potencia del mundo técnico-administrativo sobre los individuos, así como crece alarmantemente la pobreza¹⁶. En qué medida puedan abordarse estas problemáticas desde una óptica puramente economicista, sin profundizar en el estado de derecho y sus principios, constituye el núcleo del debate actual sobre la democracia. La dificultad se hace mayor si tenemos en cuenta las consecuencias derivadas de la crisis de los países del llamado «socialismo real», así como la necesidad de una vía no violenta para un tercer mundo cada vez más dependiente. Es obvio que las guerras de liberación han acabado convirtiéndose en guerras de limpieza étnica e ideológica. Y no es menos cierto que el error de los teóricos del fin de la historia ha sido identificar los fundamentos de la democracia con el *status quo*. De la crisis de los grandes meta-relatos sólo puede concluirse la necesidad de pensar los fundamentos de la praxis en tanto que actividad racional. Nuestra opinión es que ello implica, dicho brevemente, una teoría del saber no objetivista capaz de aunar lo posible y lo racional, el yo y el nosotros, la comunidad y el sentido planetario, esto es, una filosofía de la comunicación personalista. En qué medida las filosofías trascendentes sean o no un marco adecuado para el futuro dependerá de cuál sea la praxis concreta que inspiren. Nuestra opinión es que no se resuelven las aporías de la filosofía de la praxis sustituyendo ésta por la acción comunicativa. Qué sea la acción, cuál su sentido y su horizonte, a pesar de lo irremediable de nuestra condición social, debe definirse en el marco de la voluntad. La comunidad ideal de comunicación no nos libera de la propia ipseidad. El sujeto es la búsqueda de las condiciones que le permiten ser actor de su propia historia. Más que razón, el sujeto es liberación y rechazo¹⁷. Para Husserl, para quien la visión cientificista de las cosas impide plantearnos las cuestiones relativas al sentido de la historicidad, por ejemplo, la filosofía de la conciencia se complementa con una teoría de la

16 Véase Luis de Sebastián: *La solidaridad*, Barcelona, Ariel, 1996; véase también de Joaquín García Roca: «Globalización», en Adela Cortina (ed.): *Diez palabras sobre filosofía política*, Navarra, Ed. Verbo divino, 1998, pp. 163-212.

17 Touraine, A.: *¿Podremos vivir juntos?*, Barcelona, PPU, 1997, P. 85. Véase de G. Vilar: *Les cuites de l'home actiu*, Barcelona, Anthropos, 1990.

verdad comunicativa. Ciertamente, qué sea la historicidad y cuál consideremos su fundamento, no fue resuelto por el último Husserl. Es justamente la reformulación gadameriana del problema de la comprensión lo que nos permite un mejor acercamiento al problema de la historicidad. Según Gadamer, el error del historicismo fue pasar por alto la especificidad de nuestro ser-ahí. En su opinión: «La historia espiritual de la humanidad no es un proceso de desacralización del mundo, ni la disolución del mito por el *logos*, por la razón. Este esquema descansa en el prejuicio de la ilustración histórica, en la hipótesis ingenua de que la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar. En realidad la razón no funciona por sí misma»¹⁸. Por comprensión, en efecto, no podemos entender ni la comunión misteriosa de las almas ni tampoco la aprehensión del núcleo de la cosa, sino la elaboración de un proyecto sujeto a ulteriores revisiones. El lenguaje humano, que sirve para expresar la verdad tanto como la ficción, constituye el fundamento de la historicidad. Por otra parte, en la medida en que no podemos asegurarnos una posición extemporea con respecto al ser, puede decirse que la comprensión opera *in medias res*; el «ser-ahí» o «estar-ahí» se proyecta hacia su propio saber ser. Para Gadamer -que no ve en ello una claudicación del pensamiento racional-, no poseemos la historia, sino que ésta constituye el horizonte irrebachable de toda comprensión. Por decirlo en un lenguaje más acorde con nuestra sensibilidad: la comprensión revela que el hombre es un ser de realidades, o sea, que todo acto comprensivo es intersubjetivo. Es en este contexto donde deben situarse las tesis mounieristas sobre la espiritualidad: «El hombre está inserto, dominado; sólo es una parte, un elegido de la realidad espiritual; no aprisiona el espíritu, es la abnegación del espíritu»¹⁹. Para Mounier, en efecto, el sentido del hombre personal implica el sentido de la existencia y el sentido de la historia. El hombre es un ser que se proyecta en la realidad sociohistórica y que debe discernir, fiel a su vocación, los caminos de la verdadera espiritualidad. No podemos violentar la historia con la lógica abstracta, sino que es necesario acostumbrarse a pensar las dificultades concretas. Para quien acepte como buena la conexión entre el tiempo y lo imaginario, puede decirse que la estructura de la comprensión está mediada por lo imaginario. En la medida en que la acción se despliega temporalmente, la estructura de la comprensión y la estructura de la espiritualidad son una

18 Gadamer, H. G.: *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 41.

19 Mounier, E.: *Revolución personalista y comunitaria*, Madrid, ZYX, 1979, p. 38.

misma estructura. No olvidemos que lo imaginario implica, desde una óptica moderna, una fusión de los horizontes objetivos, éticopolíticos y estéticos²⁰. Lo imaginario es normativo en la medida en que supone la liberación paciente de lo real, una incursión en lo posible; lo imaginario, como el espíritu, nos emplaza en lo real y sus dificultades. Si hay un punto de contacto entre el primado del espíritu y el giro contemporáneo hacia lo imaginario, me parece que es su constitución dialógica. Desde una óptica personalista, el espíritu constituye el fundamento de la acción en tanto creatividad; la fidelidad al espíritu impide nuestra dispersión en el mundo del *se*. Y del mismo modo, así como la praxis debe distinguir entre los diversos imaginarios, la acción personalista debe distinguir el espiritualismo liberador de los espiritualismos anti-personalistas. Creemos que la ventaja del personalismo es que evita una posible inflación de lo imaginario. Cornelius Castoriadis es quien más ha insistido sobre la importancia de lo imaginario: «*L'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'imagination productive ou créatrice, de ce que nous avons appelé l'imaginaire radical tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le faire historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de significations*»²¹. Según Castoriadis, el ser es tiempo, creación ontológica, es decir, llegar a ser; el tiempo es impensable sin la creación. Por eso mismo debemos pensar la sociedad desde la perspectiva de una ontología fundamental de la creatividad; precisamente la creación, en el sentido de autocreación histórica, significa el establecimiento de un nuevo *eidos* o esencia. Empero, si bien es meritorio en muchos aspectos, su proyecto filosófico queda afectado por su posición con respecto al fenómeno religioso²². En qué medida se aviene su ontología fundamental de lo imaginario con el concepto de autonomía, una vez rechaza la interpretación de Varcla, no parece aclarado. Es obvio que la historia es creación a pesar de todo; ahora bien: ¿cómo se concilia la praxis con lo imaginario social? La cuestión no es tanto postular un sueño, una sinfonía, etc., como instancias representativas de la plenitud del ser, como la elaboración de

20 Sevilla, S.: *El imaginario y el discurso histórico*, Valencia, Eutopías, 1994.

21 Castoriadis, C.: *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 204. Puede consultarse el trabajo de William Mina Aragón: «El proyecto histórico-social de Castoriadis», *Claves de la razón práctica*, Madrid, n°74, (1997), 71-75.

22 Castoriadis, C.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 189. Particularmente interesante es el trabajo de Hans Küng: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1990. La influencia ético-política de lo religioso como fundamento de la praxis de liberación ha sido insistentemente destacada por Rafael Díaz-Salazar: *El capital simbólico*, Madrid, HOAC, 1988; *¿Todavía la clase obrera?*, Madrid, HOAC, 1990 y *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991.

una ontología de la personeidad. Si lo imaginario ha de tener un significado ético-político y estético, parece indiscutible que debe plantearse desde una perspectiva personalista. No debe confundirse el análisis del inconsciente con un posible análisis de la subjetividad práctica. Mucho más prometedora, desde un punto de vista personalista, parece ser la línea que arranca de Mead. En su opinión, sólo nos realizamos como individuo cuando nos reconocemos en relación con el otro: «Sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona»²³. El espíritu surge como consecuencia del intercambio de puntos de vista, pues la acción implica la internalización del «otro generalizado» en lucha por el reconocimiento. La estructura de la comprensión está definida por la presencia a un mundo mediado por otros proyectos. Ahora bien, si parece obvio que la democracia es el paradigma que mejor se aviene con nuestro ser dialógico, la cuestión sigue siendo en qué medida éste puede procurar la dignidad de todas las partes. La pura internalización del otro no constituye por sí misma el fundamento del *ethos* democrático. Para el personalismo, empero, la internalización del otro va acompañada del desarrollo de una praxis política profética.

Es obvio que una hermenéutica personalista debe delimitar el campo de la acción y resolver en qué medida la acción implica cierta espiritualidad. Por espiritualidad entendemos, dicho zubiristamente, la manera de aprehender una realidad que es de suyo. Esto significa una filosofía no sustantiva del sujeto, que sea capaz de concebir facticidad y solidaridad conjuntamente. Decir que el hombre es un ser de realidades debería poder significar que el hombre se posiciona honestamente ante lo real. La «verdad real», concebida como fundamento de la espiritualidad, debe entenderse como la aprehensión sentiente de real como siendo de suyo; ésta no añade ni quita nada a la cosa sentida, salvo su actualización intelectual. Para Zubiri, en efecto, la realidad verdadera en la intelección²⁴. La «verdad real» es la aprehensión sentiente de lo real en su alteridad, como siendo «de suyo»; Zubiri considera que la realidad es, primeramente, «suidad». Por tal debemos entender, por así decirlo, la aprehensión sincera y lúcida de lo real en su ser sociohistórico. Pues el verdecar de lo real no es una llamada a la introspección, sino la tematización de las acciones desde el punto de vista de sus princi-

23 H. Mead, G.: *Espíritu, persona, sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 220.

24 Zubiri, X.: *La inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980, p. 230.

prios y consecuencias. Son los hermanos Boff quienes escriben a propósito del hombre contemplativo: «A pesar de la lucha, no pierde el sentido de la gratuidad, del valor propio de cada dimensión de la vida humana como el amor, la fiesta, la celebración y el convite fraterno. <...>. Aprecia tanto la ternura del niño como el valor del militante, y sin servilismo sabe mostrarse magnánimo ante los adversarios»²⁵. Para Mounier, la vida personal comienza con la capacidad para recobrar-se y poder saltar mejor²⁶; la acción del espíritu es una invitación permanente al desprendimiento y al compromiso con los más pobres. Por esa razón, ni el racionalismo de los que creen que es posible imponer al mundo sus ideas, ni el moralismo que rechaza poder asumir el peso de las circunstancias históricas son base suficiente para una teoría de la acción. Mounier concibe la espiritualidad como un medio para plantearnos cuál es la verdad de la praxis. Del espíritu, si lo concebimos como sinónimo de vida, no podemos construir un refugio; pues como solía decir Ellacuría: *in actione iustitiae contemplativus*; es decir: la acción concebida como conversión personal y comunitaria, como denuncia profética. Podemos hablar de una espiritualidad común a todos los hombres en la medida en que actuamos y buscamos comprender el sentido de nuestras acciones. La vida del espíritu, muy lejos de constituir una lógica abstracta, debe comportar el desmascaramiento de la subjetividad, esto es, el desarrollo personal y comunitario del sentido de justicia. Para quien descubre los dones del espíritu, un mundo de injusticia resulta verdaderamente insoportable y antihumano. Pues el hombre es principio y el fin de toda creación. Decimos del hombre que es espiritualidad del mismo modo que se dice que el hombre es proyecto y tener-de-ser su ser, pues el espíritu es el soberano de la vida²⁷. El mundo se hace más difícil de comprender, en su apuesta por el confort, tal como avanza el divorcio entre el pensamiento y la materia. Para Mounier: «El positivismo ha querido que no haya sino ciencia de lo cuantitativo, de lo sensible y utilizable; nada ya de ciencia arquitectónica de un universo, sino análisis breve y enjuto de las estructuras mecánicas, tendidas hacia una maestría industrial»²⁸. El conocimiento de sí ha sido sustituido, dicho orteguianamente, por el «hombre masa». En su opinión, el hombre ha quedado atrapado por el mundo del «se», es decir, por el mundo del dinero que ha devora-

25 Boff, L.-Boff, C.: *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1986, pp.120-121.

26 *El personalismo*, p. 26.

27 *Revolución personalista y comunitaria*, p. 33.

28 *Ibidem*, p. 40.

do el orden de la materia²⁹. El resurgimiento del espíritu implica el descentramiento del sujeto y de la comunidad en favor del otro: una crítica de las necesidades materiales, una economía de lo real. De ningún modo puede tener efectos adormecedores sobre el individuo y la comunidad, sino que debe preservar el máximo de ser. Para quien fuera fundador de la HOAC: «El hombre es comunitario como una necesidad de su ser de *persona*, unión misteriosa de elementos materiales (cuerpo) y espirituales (alma). Por eso no se pueden constituir comunidades humanas sin otro aglutinante que elementos materiales»³⁰. La persona, como enteramente libre, sólo puede constituirse en el ámbito de un «cooperatismo» integral. La teoría del compromiso debe suponer el crecimiento personal y comunitario de los individuos en tanto que seres completamente libres, no su sujeción a dictámenes anti-personalistas. Y para ello es necesario el fundamento de la espiritualidad, el cultivo de las actitudes; en particular: el desprendimiento, la humildad. Es necesario arbitrar cauces de discernimiento personal y comunitario, o dicho de otro modo, concebir una nueva sabiduría de lo real capaz de introducir, como principio de lo real, lo cualitativo. Para el espiritualismo personalista, la libertad no constituye un poder sin condiciones. No se existe únicamente en situaciones límite, sino en el día a día, comprometidos en la rehumanización del mundo. Desde un punto de vista personalista, el amor debe ser el punto arquimédico de lo real. La diferencia de éste con el imaginario moderno radica precisamente aquí: el amor significa servicio; la constitución de la subjetividad, la fructificación de la existencia y del mundo, exige la conversión del hombre y de las estructuras. Es necesario adentrarnos en los terrenos del espíritu para ser capaces de contestar a la pregunta: qué hacer. Lo imaginario moderno no ha sabido conjugar autonomía y facticidad, no ha supuesto un verdadero aprendizaje de lo real; en la mayoría de las ocasiones, lo imaginario tiene un sentido patológico y negativo. Es en su *Tratado del carácter* donde Mounier, por ejemplo, denuncia esta asociación³¹.

29 *Ibidem*, p. 41.

30 Rovirosa, G.: *Manifiesto comunitarista*, en O. C., I, Madrid, HOAC, 1995, p. 78.

31 Mounier, E.: *Tratado del carácter*, en O. C., II, Salamanca, Sígueme, 1993.