

## **TERCERA PARTE**

### *FILOSOFIA DE LA LIBERACION Y PERSONALISMO*

Capítulo VIII: PERSONALISMO Y LIBERACIÓN.

Capítulo IX: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, PERSONALISMO Y BARBARIE.

### VIII. PERSONALISMO Y LIBERACIÓN

En las páginas que siguen pretendemos reflexionar acerca de la relación entre el personalismo y la filosofía de la liberación latinoamericana. Queremos mostrar que ésta es un personalismo, en tanto que tiene en la persona del Otro la referencia privilegiada de su reflexión antropológica, ética y metafísica. Enrique Dussel, que se ha definido como un "personalista" latinoamericano<sup>1</sup>.

El método que utilizaremos ahora consistirá en comparar los aportes que algunos de los mejores personalistas europeos han realizado en su reflexión sobre la persona y sobre el Otro como persona, *confrontándola* con las aportaciones que ha realizado la F.L. de Dussel, examinando sus coincidencias y divergencias. Nuestro objetivo es, entonces, el siguiente: exponer el personalismo de la F.L. dusseliana, realizando una síntesis *sinóptica* más que cronológica, de tal forma que en los temas básicos planteados por algunos de los principales personalistas de la filosofía contemporánea *veamos* al mismo tiempo cómo estos temas se plantean desde América latina, esto es, desde un sub-continente en el cual la pobreza, la dependencia, la opresión, la tortura y la muerte no son puros conceptos ni metáforas, sino la más cotidiana realidad. Ya que al ser toda filosofía un pensar *situado* no podrá hacer una *epoché* de su *Sitz im Leben*, como veremos.

Para el nosotros el calificativo de "personalismo" no es propiedad en exclusiva de ninguna corriente filosófica o teológica de pensamiento, sino que, consiste quizás no tanto en un *sistema* filosófico cuanto un *talante existencial*, humanista, de percibir la realidad en la cual el hombre se juega su existencia y, por cierto, nunca aislado de los demás. Entendemos, en todo este trabajo, por personalismo cualquier reflexión que asuma a la persona como objeto expreso y fundamental de su investigación, que considere que ninguna persona puede ser utilizada como un medio, por muy noble que éste se presente, sino como un fin por su dignidad y entidad. Esto implica asumir el más absoluto respeto por la persona, en cualquiera de sus dimensiones fundamentales, incluida su esencial apertura a la trascendencia, así como la religación con lo Absoluto, como puso de relieve Zubiri. Y como la persona no es sólo un ser espiritual, ni sólo un ser carnal y corpóreo, tomar en serio a la persona implica una opción por sus derechos y su soberana dignidad, tomando asimismo en serio la historia y el mundo en donde vive la persona. La persona no es comprensible sin su inserción comunitaria, en tanto

<sup>1</sup> Ya su tesis doctoral en filosofía titulada *El bien común. Su inconsistencia teórica*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Central, Madrid, 1958, 3 vol. asume esta posición personalista. En una carta dirigida a mí desde Nashville (Tenn. USA), Dussel, en referencia a la colección *Clásicos Básicos del Personalismo*, publicada por el Instituto Emmanuel Mounier de Madrid indicaba: "¿Qué te parece proponerles un librito sobre *Enrique Dussel, un personalista comunitario*, que continúa el pensamiento de todos los marcados con una 'x'? ¿Podrías ofrecerse como autor del librito?": *Carta personal* (25-11-91). Y es sintomático que están marcados, por él, con una "x" los siguientes autores: Buber, Mounier, Marcel, Levinas, Scheler, Zubiri, Ricoeur y Maritain. Y *no están marcados* Lacroix, Nédoncelle y Ebner. De estos tres Dussel conoce algunas obras de Lacroix y Nédoncelle, a quienes cita ocasionalmente en algunas de sus obras. Pero no conoce absolutamente nada de Ebner, como tuvimos ocasión de comprobar cuando le hablamos de él en México (julio de 1992). Nosotros pensamos que Dussel y Ebner han coincidido en muchísimas cosas, pero particularmente en el *método filosófico*, o al menos en algunas de sus intuiciones.

que no puede existir por sí misma, ni puede darse a ella misma la existencia; de ello se sigue que la socialidad y la comunitariedad son, igualmente, componentes fundamentales de la persona, que siempre se presenta en una actitud práxica y no puramente teórica-contemplativa; aunque esto no implica desembocar en un "actualismo" de la persona (donde el hombre sólo es persona cuando está frente a otra persona o personas; pensamos que el ser personal del hombre no desaparece cuando éste está sólo "frente" a sí mismo, pues también cuando yo estoy solo, me autopercibo como una persona y no como una especie de ente clauso).

De esta manera, nuestra concepción del personalismo es, por una parte, amplia, y tienen cabida en su seno diferentes corrientes filosóficas. Pero, por otra parte, esta concepción es estrecha, en tanto que no acepta que la persona sea disuelta en lo social, ni que sea reducida a un solo aspecto de los anteriormente citados. En este sentido, por ejemplo, nos parece que K. Marx no puede ser considerado, estrictamente, un personalista; aunque mostraremos que el interés por la persona, por el "pauper", es esencial en toda su reflexión filosófica, económica, política, etc. Sin embargo, su cerrazón a la Trascendencia, su inmersión en la inmanencia histórica, hace que no sea "personalista" tal y como nosotros entendemos el personalismo. Lo mismo vale para otros pensadores, que deberemos examinar. Pensamos que esta concepción del personalismo, que estimamos diferente de una concepción estrecha del mismo, puede dar pie a un debate entre los personalistas "de corte europeo" (bajo la influencia de Mounier y los otros personalistas clásicos) y la FL.

En alguna ocasión Dussel me ha reprochado que mi interpretación de la FL como un "personalismo", corre el riesgo de no tomar en cuenta lo que de peculiar tiene la FL. Nuestro filósofo latinoamericano tiene un marcado interés en mostrar que la FL es un pensamiento "nuevo". No seré yo quien lo niegue, sino todo lo contrario. Por otra parte, algunos personalistas españoles (en concreto Carlos Díaz), parecen reprocharme que, abriendo de este modo las puertas tan ampliamente a la concepción del personalismo, éste termine por diluir sus propias peculiaridades. Pero justo de esto se trata, de trascender de una concepción estrecha del personalismo, pues la reflexión realizada por los personalistas franceses de los últimos decenios, no tienen la exclusiva de un pensamiento que tome como eje la dignidad de la persona y sus valores fundamentales. Mi militancia común en la FL (como miembro de *AFYL*, la *Asociación Filosofía y Liberación*, que Dussel preside), así como en el *Instituto Emmanuel Mounier* (que aglutina a buena parte de los personalistas españoles), viene marcada en la concepción que yo tengo tanto de la FL como en el personalismo. Por otra parte estimo que, mientras la FL se está abriendo a un amplio y fecundo debate con los mejores filósofos del momento: la "ética del discurso" de K.O. Apel, la "teoría de la acción comunicativa" de J. Habermas, los nuevos contractualistas (como J. Rawls), los "postmodernos" (como Vattimo, Lyotard, etc.), etc., por el contrario el personalismo europeo atraviesa una profunda crisis, hasta el punto de que el mismo P. Ricoeur estima que el personalismo está muerto. Si no está muerto, por lo menos parece estar gravemente enfermo. De hecho lo que ha acontecido en los últimos años es que las puertas de los personalistas se han abierto para dejar paso a algunas reflexiones no expresa e inequívocamente personalistas (pues el mismo E. Levinas no tengo claro que se considere un personalista, sino un fenomenólogo y metafísico; y P. Ricoeur -difícil de encasillar en una denominación- está más cerca de una filosofía hermenéutica que en la militancia personalista, como muestran los títulos de sus obras más importantes; el mismo X.

Zubiri no se consideraría, me parece, un personalista, sino un metafísico, etc.). Esta apertura en la concepción del personalismo que han realizado mis compañeros del *Instituto Emmanuel Mounier* en España (y son, posiblemente, los mejores personalistas europeos, o al menos lo que mantienen, contra corriente, en pie la reflexión personalista) se debe, a mi juicio, a que en el seno del personalismo "estricto", la filosofía personalista atraviesa una profunda crisis de rigor y originalidad (Nédoncelle manifestó hace unos años que el personalismo era ya sólo "un slogan"). Me parece que ya es hora de emprender un diálogo, crítico pero constructivo, con los mejores filósofos de la actualidad, con una reflexión rigurosa y propia, que no se dedique a morir lentamente al dedicarse a glosar lo que los mejores personalistas del pasado -o del presente- escribieron. La larga sombra de Mounier no sólo sirve de inspiración a los personalistas actuales, sino que también parece que les pesa como una losa.

Puestas así las cosas, conviene que nos pongamos manos a la obra, para mostrar que en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, la persona, el Otro, considerado como el "pobre", es el motor fundamental y el eje vertebrador de todo su pensamiento. En efecto, su interés filosófico explícito estriba en su esfuerzo por mostrar los derechos de la persona pobre, empobrecida, oprimida. El personalismo, en el sentido antes descrito, en Dussel, es el *primum movens* de toda su reflexión, hasta el punto de que no se encontrará página alguna entre sus numerosísimas obras en donde no lata el interés por valorar a la persona en su concepción integral. En cierta ocasión mi amigo Carlos Díaz me espetó: "Si, según tú, la FL es un personalismo, ¿qué clase de personalismo es?" Mi entrañable Carlos tiene la mirada puesta en los adjetivos; unos son personalistas "éticos", otros son "cristianos", otros son "comunitarios", otros son "dialógicos", etc. Pero el adjetivo es lo que acompaña al sustantivo; un personalismo filosófico es el que, reflexionando explícitamente sobre la persona humana, defiende su dignidad supina (personalismo ético), la aperturabilidad de la persona a los demás (comunitario y dialógico), la trascendencia absoluta de la persona (religioso), etc. Lo importante, en todos estos casos es lo sustantivo, y tiene menor importancia lo adjetivo. Sin embargo, la FL, como yo la concibo y la interpreto, también puede estar acompañada de sustantivos: es un personalismo "ético", que afirma la necesidad de optar por la liberación de la persona pobre por estar oprimida ("personalismo de la liberación"). La característica básica de la FL en tanto que personalista estriba en que, lejos de reflexionar sobre la persona de una forma abstracta (y el "rostro" de Levinas me parece una abstracción, aunque él no estaría de acuerdo con esta apreciación), reflexiona sobre la persona en su situación social, económica, política, cultural, religiosa, etc. concreta, y la contempla como oprimida y se marca el imperativo de su liberación, al tener su dignidad fáctica eclipsada.

En efecto, mientras el "mejor" personalismo europeo se ha mostrado como *excesivamente europeo*, la Filosofía de la Liberación Personalista ha surgido en la *periferia de Europa*, a la otra parte, "fuera" del sistema, fuera del núcleo en donde se asienta la Totalidad. Si la crítica de Mounier se dirigió hacia la sociedad burguesa de su tiempo, así como hacia los totalitarismos fascistas y colectivistas, en la actualidad el personalismo también debe cuestionar la dominación que el Norte representa para el Sur de la tierra. El dato básico y el punto de partida de una Filosofía de la Liberación Personalista *mundial* estriba en que tres cuartas partes de las personas del mundo presente viven en unas condiciones de pobreza e incluso de miseria muchas veces extremas, al ritmo de 100.000 muertos de hambre -y enfermedades fácilmente

evitables- cada día. Y esto no es retórica, sino un hecho fáctico, y esta situación no es “originaria”, ni es “natural”, sino que es fruto de una relaciones políticas, económicas, culturales y de otro tipo, en donde una cuarta parte de las personas del planeta salen beneficiadas en detrimento de la infravida de las restantes tres cuartas partes de la tierra.

Por esto pienso que la Filosofía de la Liberación *Personalista* no aporta sólo un vehículo de debate intelectual con el personalismo “clásico”, sino también, y fundamentalmente, una invitación a optar por la liberación de las personas empobrecidas injustamente. Mientras las cosas estén así, un personalismo que no se juegue su ser en la liberación de los pobres caerá en una reflexión abstracta, que, lejos de servir para ayudar a los empobrecidos, servirá para camuflarlos, convirtiéndose, así, en un vehículo ideológico. encubridor del rostro sufriente del Otro.

Esta es la hipótesis *fundamental de todo nuestro trabajo*, que esperamos ir probando a lo largo de toda nuestra investigación. Lo que a continuación abordamos es sólo una especie de encuadramiento del problema, sin ánimo de sistematización, que nos permita hacernos una clara idea del conjunto de lo que es una filosofía personalista, cosa que, por lo demás, hemos procurado desarrollar a lo largo de toda esta obra.

## 1. DUSSEL Y EL PERSONALISMO

Las referencias al *personalismo explicito* las encontramos diseminadas ocasionalmente en las obras de Dussel. Esto de ninguna manera significa que esta reflexión no le influya decisivamente, sino que expresa, por el contrario, el principal punto de partida, el substrato básico del pensamiento en todas sus obras, desde las primeras -incluida su tesis doctoral en filosofía-, hasta las últimas. El personalismo, en él, es el punto de partida básico, el fundamento que, por ser tan obvio, ni siquiera se hace temático; pero es claramente perceptible en cada página por él escrita.

En una comunicación presentada en el *VI Congreso Panamericano de Servicio Social*, que se llevó a cabo en 1968, nuestro filósofo se refirió, poco después de regresar de estudiar en Europa, expresamente al personalismo<sup>2</sup>. Aquí manifestó que la antropología filosófica contemporánea parte de una experiencia primera: el hombre es el ente que comprende el ser, como dijera, entre otros, Heidegger y el mismo Zubiri<sup>3</sup>. Antes que "animal político" o "racional", como dijera Aristóteles, el hombre es el animal que capta el ser; esto sería lo fundamental, mientras que lo expresado por Aristóteles es "uno de sus muchos corolarios, no radicalmente esenciales"<sup>4</sup>. Sólo desde esta consideración se comprende que el hombre pueda constituir un mundo intencional que es siempre cultural, un "mundo de los instrumentos" que dijera Max Scheler. La cultura es la totalidad de tres momentos: la cosmovisión objetiva (que incluye tanto a las ideas como a los valores), el sistema moral vigente<sup>5</sup> y mundo de los

<sup>2</sup> DUSSEL, E. "La antropología filosófica, fundamento teórico del Servicio Social en América Latina", en: *ALDL*, pp. 67-81.

<sup>3</sup> *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, <sup>5</sup>1985, pp. 432-454.

<sup>4</sup> DUSSEL, E. "La antropología filosófica,...". *ALDL*, p. 73.

<sup>5</sup> Donde decimos "moral" Dussel escribe "ético". En 1968 todavía no acentuaba la distinción entre "moral" y "ética", pero desde esta distinción el contexto quiere decir "moral".

instrumentos (donde incorporamos también el arte). Para conocer una cultura hay que considerar el llamado por Ricoeur "núcleo ético-mítico", que es la premisa mayor de cualquier civilización. La antropología filosófica pasa de la consideración del ser del hombre como "comprensor del ser" y como "ser cultural", pues no puede darse una cosa sin la otra. Esto significa que el hombre, originariamente no existe en soledad, sino que emerge desde la intersubjetividad, expresa Dussel. El lenguaje es su vehículo privilegiado interpersonal.

En esta conferencia que analizamos nos encontramos con algunas paradojas interesantes de reseñar. La primera consiste en que Dussel aparece instalado filosóficamente entre dos sistemas de pensamiento, que si bien no son irreductibles, no son en absoluto idénticos: la ontología de Heidegger y el personalismo, y por otro lado el "joven" Dussel es mucho más coherente con su personalismo, más "riguroso", podríamos decir, que el "maduro", esto es, el que surge tras su encuentro con Levinas. Veamos ahora esto último,

Contrariamente a lo que ha escrito en diversos lugares<sup>6</sup>, en referencia a que el hombre no es "persona" cuando se mira ante el espejo, ahora, en 1968, se expresa con mayor rigor incluso que después, pues tiene su militancia personalista "más fresca", con la influencia de Mounier y Buber: "*El pensamiento del hombre es dialogante -aunque no sea más que consigo mismo supone siempre el mundo cultural dentro del que se piensa-, necesita de un 'yo', y un 'tú' que siempre se establece dentro del horizonte de un 'nosotros'*"<sup>7</sup>. De esta forma aparece aquí, explícita, una postura claramente personalista -en la que percibimos la influencia de M. Buber- que, curiosamente es menos ambigua que la posterior del mismo Dussel, el cual, por el influjo de la filosofía de Levinas, tanto primará al Otro (epistemológica e incluso ontológicamente), que cae en el absurdo del vaciamiento del propio yo, al olvidar que también la misma consideración de la persona otra como "Otro" ya connota la idea de que es "otro" para un "yo". Podemos decir, entonces, que el "yoísmo" se supera gracias al "Otro", mientras que el "altruismo" extremo se supera gracias al yo. La relación adecuada está, como indica Buber, en el "nosotros". Se trata de no caer en ninguno de los polos: sustancialismo/actualismo como irreductibles, polaridad en la que parecen oscilar los representantes del personalismo (desde Boecio hasta Levinas). Esta superación es la que nos parece que representa, mejor que Dussel y Levinas, Paul Ricoeur por ejemplo en su obra *Soi-même comme un autre*<sup>8</sup>, que Dussel quizás no ha entendido lo suficiente en su apologética de Levinas, quien parece "des-sustanciar" al sujeto propio, al yo, frente a los derechos del Otro, en un patente "pesimismo" de la subjetividad propia frente a una especie de bondad supina del Otro.

<sup>6</sup> y lo que me ha manifestado explícitamente en varias ocasiones, incluida la *Entrevista* grabada en México en julio de 1992 y en donde se muestra muy crítico con la postura de Ricoeur, que viene a coincidir con lo que dice Dussel en esta ponencia que exponemos. Nosotros percibimos el riesgo de actualismo que pone toda la fuerza en el Otro, olvidando el yo, en la filosofía de Levinas y desde éste se ha "contagiado" a Dussel. Más adelante nos referiremos a esto.

<sup>7</sup> DUSSEL, E. "La antropología filosófica..." *ALDL*, 74.

<sup>8</sup> Édition du Seuil, París, 1990, realizada en polémica con Levinas, sobre todo en las páginas 345-410, correspondientes al último capítulo del libro, que lleva por título *Vers quelle ontologie?* En México tuve ocasión de discutir pormenorizadamente con Dussel sobre lo que yo considero un cierto "pesimismo del yo", tanto en la obra de Dussel como en la de Levinas, sin que consiguiéramos llegar a un acuerdo, ya que el olvido del "yo", a costa de la primacía del "Otro", me parece patente en la obra de estos dos últimos.

Por otro lado, todas las entidades sociales, culturales, poseen proyectos, tienen fines, por los que el hombre opera. Los griegos llamaron a este fin de la sociedad: el *bien común*, que es el de todos, a diferencia de la apropiación de este *bien* por parte de unos cuantos, que sería lo que Dussel denomina *interés común*. Conocer ese bien común -retornamos ahora parte de las conclusiones de la tesis doctoral en filosofía de nuestro autor- significa conocer al hombre en su universalidad, así como en su estructura comunitaria, en su concreta cultura dada. Para los filósofos individualistas (Hobbes, Locke, Rousseau) el bien de cada individuo personal es el bien supremo. En este caso no es un bien total, sino parcial: es en realidad un interés más que un bien, pues es bien de uno o de varios, pero no de todos. Pero, de cualquier forma, los bienes individuales, particulares, sólo alcanzan su culminación ética en el bien común. El bien común es el mejor de los bienes particulares ya que solo en él cada parte alcanza su felicidad". De esta manera, "el totalitarismo hace del bien común el bien *único* del todo, al que deben subordinarse sin contrapartida todas las partes, todo hombre, toda persona humana"<sup>9</sup>. Pero una sociedad justa debe establecer el primado del bien común, del bien *comunitario*, esto es, el bien de la *comunidad entera de las personas*, sobre los bienes individuales, ¿Qué otra cosa es ese bien común sino el bien de toda la comunidad pluripersonal?

Desde estas bases personalistas y comunitarias, Dussel piensa que es posible "luchar contra un individualismo extremo -fundamento de la filosofía liberal, contra el totalitarismo-", sea éste de derecha o de izquierda, así como "contra los nacionalismos cerrados" por cuanto que "cada nación no es el todo último humano", sino que debe posibilitar la constitución de la sociedad humana internacional, "cuyo fin es el bien común de la humanidad al que debiera subordinarse el bien particular de cada nación" (*ALDL*, 76). La antropología debe descubrir "en el más miserable de los hombres" -por su situación económica, cultural o de otro tipo-, las notas esenciales de toda persona humana, la cual tiene derecho a ciertos bienes particulares, siendo un deber su atribución.

En este contexto concreto Dussel se refiere al personalismo, que se inicia con Renouvier en 1903 (aunque sus fuentes son muy anteriores en el tiempo). Esta doctrina establece la defensa de la persona como un fin, no como un medio, como Kant dijera, afirmando además que ésta es "el supremo dentro del orden cósmico" (*ALDL*, 76). Al ser lo supremo entre lo creado, no puede ser utilizada como instrumento, ni puede ser manipulada por ningún régimen totalitario, ni siquiera puede dejarse al capricho del *laissez faire* en donde la persona pobre lleva las de perder. Derivado del personalismo, y dependiente de él, existe otra concepción importante: el *pluralismo*. Antes de la modernidad occidental las comunidades políticas y culturales eran monolíticas, ya como Cristiandad en Europa, como Cristiandad colonial en América Latina, etc. Las sociedades estaban constituidas por *una sola* cultura preponderante, y esta cultura no admitía otro *ethos* distintos: si los encontraba, los destruía: es

---

<sup>9</sup> DUSSEL, E. "la antropología filosófica..." *ALDL*, 75, ¿Qué otra cosa sino ese bien único del todo, que subordina en su seno a toda persona humana es la Totalidad de Levinas? Recordemos que cuando Dussel escribe estas cosas, en 1968, está exponiendo ideas expresadas en su tesis de 1959 y, por tanto, antes de conocer a Levinas. Podemos decir, a pesar de todo lo que le "debe" Dussel a Levinas, que aquél no ha encontrado en éste un pensamiento radicalmente distinto del sostenido por el personalismo dusseliano de la primera hora. Lo que le aporta es una sistematización de lo que eran ideas, sin formar un sistema. Pensamos que ni el propio Dussel es plenamente consciente de esto.

el *etnocidio* (aunque este vocablo no lo utiliza Dussel). Pues bien, el progreso de la civilización y, particularmente, "el descubrimiento del valor universal de la persona humana", posibilitaron la defensa del derecho de cada grupo interno a una sociedad, así como el respeto a las otras culturas, al menos teóricamente. Es el derecho de las minorías, al ejercicio de su religión, su cultura, etc. Si bien en las épocas anteriores la civilización preponderante sólo admitía su propio humanismo como válido, "hoy, en una comunidad, puede haber pluralidad de humanismos"<sup>10</sup>. Esta pluralidad de humanismos nos lleva a la búsqueda de otro concepto: el *comunitarismo*. Utilizando un lenguaje que recuerda a su tesis doctoral, todavía muy tomista, indica Dussel una idea fundamental del personalismo comunitario: "La persona se origina en la intersubjetividad y progresa en la comunidad, es decir, tienden a un mismo bien común. De allí esa idea-fuerza del comunitarismo" (ALDL, 76-77).

Tanto el personalismo, el pluralismo, como el comunitarismo se unen con continuidad. El primero defiende el bien particular (no ya individual) de cada persona; el pluralismo aboga por el bien particular del grupo distinto; el comunitarismo "propone que el bien común de la sociedad incluye y realiza el bien particular de las personas y grupos intermedios", siendo, entonces, una síntesis acabada del personalismo y del pluralismo,

Estas visiones, así como las nociones referidas, sostiene nuestro personalista, "son supraculturales, ya que no dependen de la cosmovisión de una cultura dada -aunque en una de ellas [Europa] se haya efectivamente elaborado-", de forma que "son nociones que dan cuenta de una estructura humana universal -desde el plano metafísico hasta el cultural- aplicable a todos los grupos sociales, a todas las naciones, clases sociales o personas" (ALDL, 77).

De esta manera llegamos a lo que nosotros sostenemos aquí: Dussel es, desde el principio de su filosofar, hasta la actualidad, un personalista comunitario *explícito*, aunque su posterior reflexión pudiera parecer que está más influida por autores de otras corrientes: Hegel, Heidegger, Husserl, Marx, etc. Por esto su conocimiento de Levinas le permitió utilizar un lenguaje (que aunque confuso, todo sea dicho) le posibilitó la constitución de un sistema filosófico propio, que *aunque abierto*, tiene su peculiar sesgo. Y esto es así hasta el punto de que cualquier autor, asumido o criticado por Dussel, será visto desde la consideración de su personalismo comunitario, donde la persona pobre, el Otro oprimido -en su situación concreta en América Latina como parte del Tercer Mundo- es el principio hermenéutico, el *primum movens* de toda su filosofía. Cuando Dussel lea a Marx con gran detenimiento lo hará desde *esta perspectiva personalista*, hasta el punto de esforzarse por probar que el mismo interés último de Marx está en la situación de postración (política y económica principalmente) del Otro como *pauper*.

Al final de la importante y clarificadora conferencia que estamos comentando, observamos ya, incoadas, algunas ideas que, desarrolladas, constituirán lo más genuino de la Filosofía de la Liberación que estaba por entonces sin formularse explícitamente. En efecto, a

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 76. Adviértase el lenguaje utilizado, en el que se aprecia que todavía no ha adquirido plena conciencia de la dominación de una cultura sobre otra y de un humanismo sobre otro. Para encontrarnos con una crítica a esto que el mismo Dussel expone irónicamente, será preciso que, ausente durante diez años de su tiempo, tome plena conciencia de la situación de dominación, interior (en su propio país, Argentina) y exterior (la dependencia). Sin embargo, pensamos que lo sustancial de lo dicho hasta ahora Dussel lo sostendría hoy.

partir de ese personalismo comunitario que acepta el pluralismo cultural, político, etc., a partir "de estos principios" puede sostenerse que un grupo cultural, América Latina en este caso, "no debe traicionar sus valores ancestrales: de lo contrario desaparecerían como cultura para transformarse en una civilización importada"<sup>11</sup>. Una cultura, e incluso una persona, tiende a despersonalizar y aculturizar (entendida como "aniquilación cultural" por Dussel: es lo que nosotros entendemos cuando hablamos de *etnocidio*) a otras personas o grupos, "con el pretexto de aportarles los beneficios de la civilización" (*ALDL*, 17), esto es, imponiendo su propia cultura a costa de la autóctona, cosa que permite entonces hablar de dominación cultural o de "dependencia", ante la que es preciso "liberarse". La labor a realizar (habla Dussel para profesionales del Servicio Social argentino) es mucho más difícil por cuanto es preciso respetar el valor total de la persona y del grupo (personalismo y pluralismo) y cuando se ejerce un servicio social integral", respetuoso del Otro, sea persona o pueblo. Al mismo tiempo es necesario -y se avanza ya una idea de la FL- "ir dando 'los pasos' necesarios en un desarrollo integral de grupos o sociedades en estado de subdesarrollo". El respeto al Otro, aquí, no es pura estrategia para imponer lo propio, sino que debe ser, en cambio, la comprensión profunda de que el desarrollo no debe constituir la destrucción de la personalidad cultural de los pueblos, aunque sea otra que la nuestra"<sup>12</sup>.

## 2. UNA FILOSOFÍA DE LA INDIGNACIÓN ÉTICA

La F.L. es personalista, aunque no sea parte explícita del actual "personalismo", en tanto que es, en términos generales, desconocida por el personalismo europeo. Además ¿qué otra filosofía puede ser pensada en un continente donde el hombre es empobrecido, despojado y endeudado, sino un personalismo? He aquí ya una primera diferencia: mientras la FL conoce el personalismo europeo, no sucede así a la inversa. Tampoco parece librarse el personalismo europeo de una cierta "autofagia" filosófica eurocéntrica, aunque recientemente comienza a abrirse al problema del Otro *pobre*<sup>13</sup>. Aunque sería mejor llamar a las cosas por su nombre y hablar del Otro *empobrecido*, esto es, *hecho pobre* y *mantenido* en su pobreza. Esto se lo plantea explícitamente, como punto de partida, la F. L. y parece olvidar el personalismo pensado en Europa.

Es conocido que la corriente personalista se nos presenta como una pluriforme muestra de diferentes análisis en referencia a la reflexión sobre la persona. Muchos pensadores han pretendido hacer de la persona el eje básico de su reflexión: incluso en la antigüedad es posible percibir huellas de un pensamiento que tiene esta innegable inquietud personalista. Los

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 77. Se introduce así Dussel en la discusión inmediatamente anterior al surgimiento de la FL: la controversia acerca de la posibilidad de una filosofía original y propia en América Latina, que analizamos antes a partir de la polémica entre Salazar Bondy, Leopoldo Zea y el mismo Dussel.

<sup>12</sup> *Ibid.* La negrilla es nuestra.

<sup>13</sup> Véanse algunas obras de uno de los mejores exponentes del personalismo en España: DÍAZ, C. *Al Sur. Más allá de la OTAN de los cañones y del Mercacomún de las mantequillas*. Ayuntamiento de Agüimes y Santa Lucía. Las Palmas de Gran Canaria, 1988: *Ibid.*, *La política como justicia y pudor*, Madre Tierra, Móstoles, 1992. Además diversos números de la revista *Acontecimiento*, *Revista de pensamiento personalista y comunitario* (Madrid), que dirige también Carlos Díaz, ha dedicado varios números en esta misma línea, dedicados al "otro" que está en el Sur.

resultados han sido tan brillantes como dispares. Quizá incluso, tal como están las cosas, convendrá repensar el concepto de "personalismo" y, si fuera preciso, dejar descansar por algún tiempo este vocablo, a no ser que se redefinan y se concreten sus límites. Pero, por otra parte, ¿es esto posible? y además, ¿con qué derecho se haría? Desde esta perspectiva pensamos que sólo queda hacer referencia al personalismo asumiendo que abarca diferentes líneas de pensamiento que tienen en común su interés, de modo explícito, por la persona. En cualquier caso nos parece importante no poner excesivos contornos limitadores al título "personalista". Ni siquiera los que se inspiran en el pensamiento de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Jean Lacroix, etc., pueden pretender apropiarse "en exclusiva" de tal denominación, aunque sean ellos los que mejor han abordado, en Europa, la reflexión sobre la persona humana en los últimos decenios.

En la investigación acerca de la concepción de la persona nos encontramos en uno de esos extraños casos en que una palabra o denominación supera, por su riqueza y amplitud, cualquier tematización sobre ella. En este sentido parece que sostener una cierta "provisionalidad" en la actual reflexión sobre la persona es un sano ejercicio filosófico. La realidad compleja de la persona humana, su carácter inefable, inaprehensible por completo, misterioso, abierto (al no ser una mera "cosa" ante los ojos: *ob-jectum*), se resiste a ser encasillada en una definición precisa ni fija, bajo riesgo de ser objetualizada<sup>14</sup>.

Estando así las cosas, nos parece conveniente realizar una aproximación a lo que entendemos aquí por "personalismo", indicando aquello que aporta de novedoso, con respecto a él, la reflexión de la Filosofía de la Liberación, que consideramos que es la más original reflexión filosófica explícita que ha salido de América Latina y de todo el Tercer Mundo en los últimos decenios<sup>15</sup>, y es que allí donde el hombre sufre y es oprimido, un pensar no encubridor ni alienador será personalista, defensor del Otro, y, desde esta perspectiva, será una reflexión sobre la ética, la política y la economía de rostro humano, y dicha reflexión no podrá ser puramente erudita, escrita para ser leída por los profesionales de la filosofía, sino que ineludiblemente vinculada a la praxis de liberación de cualquier tipo de opresión. En ese contexto, la reflexión resultará fruto de una indignación ética, que parte de la vergüenza que

<sup>14</sup> Mounier nos indica al respecto, en un texto ya clásico que " *la persona, efectivamente, siendo la presencia misma del hombre su característica última, no es susceptible de definición rigurosa. No es tampoco objeto de una experiencia espiritual pura, separada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible. 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. A quien al menos no se ha acercado, o ha comenzado esta experiencia, todas nuestras exigencias le son incomprensibles y cerradas* ": MOUNIER, M. *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, p. 60. La negrita es nuestra. Siendo esto cierto, también lo es que a menudo algunos personalistas han olvidado la reflexión rigurosa sobre la persona, impregnando su discurso de fórmulas "poéticas", alegóricas, irónicas, abstractas, quizá pretendiendo ocultar así la flojedad de su fundamentación, como ha puesto de manifiesto, entre otros, un personalista como Nédoncelle, a que citamos más adelante en este sentido.

<sup>15</sup> Lo mismo sostiene un célebre historiador francés, Alain Guy, cuando manifiesta que la filosofía de la liberación latinoamericana " será el legado más original del continente latino-americano al siglo XX", quien cita a Dussel como autor más representativo de este movimiento filosófico: GUY, A. "Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana", en: FORMENT, E. (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica, Aproximaciones al panorama actual*, P.P.U., Barcelona, 1987, p. 38.

debe experimentar la persona que siente cómo su nivel de vida puede subir a costa de que baje todavía más el de los perdedores de siempre,, la mayoría de la humanidad. Esta vergüenza será el resultado "lógico", desde una correcta percepción ética, de la dignidad arrebatada a las personas. Ya Merleau-Ponty indicó que "una persona no se hace revolucionaria por la ciencia, sino por la indignación"<sup>16</sup>. Lo primero, en América Latina, es la pasión por la justicia, fruto de la indignación ética, al contemplar el rostro empobrecido y sufriente del Otro y tras escuchar su interpelación de dolor, a veces inarticulada. En este sentido la urgencia práxica es lo primero. La reflexión filosófica sería un momento segundo. La Filosofía de la Liberación de la persona es, desde nuestro punto de vista, una *filosofía de la indignación*. Ésta considerará la praxis de liberación del Otro oprimido y sufriente, empobrecido, mutilado, torturado, muerto, como el verdadero *criterio de verificación* de un pensar de rostro humano, como un imperativo categórico insoslayable. La vinculación de la filosofía personalista (y de sus hacedores) con la praxis de liberación de todo tipo de opresión del hombre sobre el hombre: política, económica, cultural, fetichista-religiosa, etc. ,será la referencia ineludible de un pensar no enmascarador de la realidad, sabiendo que, quien no está en favor del hombre, trabaja en su contra, aunque sea por omisión, por guardar silencio cuando es preciso gritar .

Después veremos que Zubiri pone a la realidad como centro de su filosofar . Estamos plenamente de acuerdo con él. Pero en el llamado Tercer Mundo, la realidad más patente es el hecho inocultable de la pobreza a nivel no sólo individual, sino masivo: pueblos enteros sometidos y sostenidos en una pobreza y opresión que debe repugnar a cualquier conciencia ética no deformada. La percepción de semejante estado de cosas, de tamaña injusticia, es lo que provoca la indignación ética antes referida, que ha encontrado en la FL su mejor tematización ética y filosófica en el Tercer Mundo. Algunos representantes de la Teología de la Liberación, por su parte, se han referido a lo mismo, cuando indican que esa indignación ética "no brota de una circunstancia o de una ideología particular, sino que uno percibe que la siente por el mero hecho de ser humano, de forma que, si no la sintiera, no se sentiría humano. Una indignación tan irresistible que no deja de comprender cómo pueden no sentirla otras personas humanas " ,hasta el punto de declarar que esta irritación ética se ha convertido, en los últimos decenios, en "un fenómeno masivo en América Latina"<sup>17</sup> , ¿Qué realidad es más real y más "numerosa" que ésta'?

### 3. APUNTES SOBRE EL ORIGEN DEL CONCEPTO DE "PERSONA"

Hoy parece indiscutible la procedencia teológica Y, en concreto, cristiana, del concepto de "persona", ausente, que sepamos, en la "mejor" filosofía griega. Es conveniente no olvidar que esta conceptualización temática del ser personal no transitó desde el ámbito filosófico al teológico, sino justo al revés: y quizá no pudo ser de otra forma. En efecto, ya

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY ,M. *Humanisme et terreur*, Gallimard, París, 1942, p. 13. Aunque el gran fenomenólogo francés reconoce que no basta con indignarse para cambiar las cosas. Tras la indignación "la ciencia viene después para llenar y precisar esa protesta vacía".

<sup>17</sup> CASALDÁLIGA, P , -VIGIL. J.M. *Espiritualidad de la Liberación*, Sal Terrae, Santander, 1992, pp.54-55.

Zubiri señaló con vigor que la metafísica griega tiene grandes limitaciones (cosa que también Dussel pone de relieve desde sus primeras obras), siendo la fundamental y gravísima la ausencia no sólo del vocablo, sino del mismo concepto de "persona", y manifiesta que "*ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro hypokeímenon, de su carácter de subjectum y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura res, de la cosa, Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la res naturalis, por ejemplo en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere*"<sup>18</sup>.

Esto es un dato que no puede ser olvidado, bajo pena de no percatarnos plenamente del concepto de persona. En él se ha dado, en efecto, un largo y complejo proceso evolutivo, y su mismo desenvolvimiento histórico está inscrito, en sus mejores aportes" dentro del marco reflexivo de la teología. En efecto, sólo a partir de la consideración de la revelación cristiana (de incuestionable raíz judía), surge una autocomprensión personal por parte del hombre en tanto que con-vocado a la alianza de amor con Dios. Ya en el Antiguo Testamento se indica que Moisés "hablaba" con Dios "cara a cara, como conversa un hombre con su amigo" (Ex 33, 11), se relacionaba con Dios "boca a boca" (Núm 12,8), Ver "cara a cara" (*prósôpon pròs prósôpon*), es ver con claridad, no como en un espejo (1Cor 13. 12), es ver con inmediatez. En este estar rostro frente a rostro descubre el hombre su ser persona.

El concepto latino de *persona*, aunque en menor medida que el de "personalismo", también resulta confuso e impreciso, y no sólo en la actualidad, sino que parece serlo desde su primera acuñación en la teología patristica. En efecto, parece que la fluctuación que todavía hoy se percibe en la reflexión sobre la persona ya estaba presente desde la constitución del referido concepto y ello no es ajeno al contexto en el que surgió: la reflexión cristológica y trinitaria. Ya en el siglo III, en Occidente, Tertuliano utilizó ese vocablo (que fue también el primero en hablar de *trinitas*). Diversos documentos oficiales de la Iglesia Católica ya se hacen eco de esta voz<sup>19</sup>. En Oriente se introdujo tardíamente, prefiriéndose la palabra

<sup>18</sup> ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1988, p. 323. En otro lugar, manifiesta: "Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto real. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial": *Inteligencia Sentiente, Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1991, p. 131. Emmanuel Mounier, por su parte, ya lo había indicado, al afirmar que el descubrimiento de la persona es "una de las aportaciones específicas del cristianismo al pensamiento y a la vida espiritual de Occidente": MOUNIER, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972. p. 227. El mejor estudio que conocemos sobre el vocablo "persona" es la tesis de MILANO, A, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1984: el autor realiza en concienzudo análisis filológico del origen del referido vocablo en las págs, 67ss: y afirma, con razón que "Tertuliano non ha creato *ex nihilo* il concetto di *persona*, como pretendeva Harnarck" (p. 79).

<sup>19</sup> La utiliza el papa san Dámaso (a, 382): DENZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, n. 29. En adelante citaremos esta obra como *Dz*, Consta asimismo en el "símbolo toledano I": *Dz*; 19, y también en el Ilarnado "Quicumque": *Dz* 39, etc.

"hipóstasis", por la que Aristóteles entendía "supuesto" o sustancia primera, singular, individual, en oposición a la sustancia segunda, que era una abstracción de lo que tienen en común los individuos de la misma especie<sup>20</sup>. En Oriente se rehuía la expresión griega "prósôpon" ("persona") por temor a ser entendida en términos "modalistas", esto es, tal como la concebía Sabelio<sup>21</sup>. En Occidente el mismo san Agustín se lamentaba de tener que recurrir a esta palabra, llevado por la pobreza del lenguaje, pues consideraba que la persona era algo absoluto, no relativo, y por tanto se corría el peligro contrario al de Sabelio: un triteísmo<sup>22</sup>.

Entre estos dos extremos (actualismo y sustancialismo) ha fluctuado, y todavía lo hace hoy, la reflexión sobre la persona. Podemos decir que ese contexto teológico no sólo posibilitó la formulación de ese concepto, sino que también le confirió una innegable ambigüedad, en vista de las dificultades de pensar ese misterio teológico, con las complicaciones lingüísticas a la que se llegó, por ejemplo, en el Concilio de Calcedonia ( 451 ), donde convencionalmente se tradujo la voz griega *prósôpon* por "sujeto" e *hipóstasis* por "persona"<sup>23</sup>. Se intentaba así superar las controversias de todo tipo a que dio lugar el "debate" (no sólo verbal) que se originó durante muchos años. En realidad para los teólogos griegos del siglo IV como Atanasio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, etc., decir que en la Trinidad divina había tres *prósôpa* les "sonaba " a claudicar ante el sabelianismo, esto es, ante el modalismo actualista. Está claro que *prósôpon* hace dieciséis siglos no significaba lo mismo que hoy, es decir, un ser individual concreto, dotado de conciencia, corporalidad y libertad, sino que más bien hacía referencia a la "cara" (del vocablo *panim* hebreo, la "máscara"). Para la teología trinitaria " ortodoxa " profesar tres personas era considerar que el Dios uno se transforma o disfraza sucesivamente de padre, hijo y espíritu. Esto para la patrística griega significaba un torpe modalismo. Los griegos no se reconocían, en cuanto a su fe, en esta formulación, o al menos tenían muchas dificultades y escrúpulos para hacerlo. Consideraban que era necesario afirmar tres *objetos*: Padre, Hijo y Espíritu, diferenciados, sin confusión ni mezcla: esto es, la distinción intratrinitaria, al mismo tiempo que era una la divinidad sustantiva. Así, en el griego del siglo IV, *prósôpon* era un vocablo demasiado "flojo" para delimitar la distinción real de los tres "objetos", (permítasenos decir así: con "ob-jectum" designamos aquí a lo dado al pensamiento, aunque Dios no puede ser, estrictamente un objeto), que se habían revelado. Por esto los griegos preferían hablar de *hipóstasis*. Esta fue la solución

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 7,6,11.

<sup>21</sup> Para él y sus seguidores la revelación de Dios, uno en naturaleza y trino en personas, consistía sólo en la manifestación de un mismo ser con diversos *rostros* o "máscaras", sin que a dichos rostros correspondieran unos sujetos de acción distintos realmente. Cada "prósôpon" era, entonces, sólo un "modo" de manifestarse el Dios único, que era un único sujeto, una sola hipóstasis real.

<sup>22</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, I,7, ns. 9.11: PL 42, cols. 914-948: "*persona ad se dicitur, nos ad aliud*". Hacia hincapié, por tanto en la referencia óptica del término, Roger Garaudy piensa que el santo de Hipona y los Padres griegos fueron los que, tomando como referencia su visión de la persona divina, adecuaron la concepción de la persona humana "al lenguaje de la filosofía griega, ajena a esa realidad " : *Perspectivas del hombre*, Barcelona, 1970, p. 271.

<sup>23</sup> Es importante señalar que la transliteración de la voz "hipó-stasis" a la lengua latina equivalía a "subs-tantia". De aquí las malas interpretaciones que algunos dieron al vocablo, por no comprender el muy peculiar, convencional y discutido sentido que el concilio calcedoniense otorgó al referido vocablo. Para un ameno acercamiento a este problema puede consultarse la obra del profesor de Dussel, TRESMONTANT ,CL. *Introducción a la teología cristiana*, Herder, Barcelona, 1978, pp. 331-499,

del concilio de Calcedonia, Pero resulta que, al traducir los teólogos latinos este último vocablo lo traducían por "substantia", por lo que era un concepto demasiado fuerte" y que llevaba a éstos a acusar a los orientales de triteístas,

Pero en la actualidad, con la asunción de la reflexión de la persona por la filosofía ocurre, en referencia a la teología, que la voz "persona" parece ahora, al contrario que a los teólogos griegos, demasiado "fuerte" para designar esos tres "objetos" realmente distintos en la única divinidad. Esto significa que hoy ha cambiado el contenido y la referencia de la voz "persona". Si a los teólogos griegos se les explicara lo que hoy entendemos -filosóficamente por persona nos acusarían sin duda de triteísmo. Esto significa que, si bien la traducción de *prósopon* por el latino y castellano "persona" es filológicamente correcta, es semánticamente confusa.

Como se ve, desde el principio el concepto de "persona" nació polémico, y en la actualidad términos como *prósopon*, *suppositum* racional e *hipóstasis* son tenidos como sinónimos, al menos desde la perspectiva de la reflexión filosófica y teológica de inspiración tomista.

La "secularización" de la reflexión sobre la persona, suele decirse, es contemporánea a la emancipación de la filosofía de la tutela de la teología. Pero también esto debe matizarse, pues parece que fueron los mismos teólogos los que posibilitaron tal "secularización", hablando filosóficamente de la persona, sobre la que antes habían reflexionado "teológicamente". Incluso, paradójicamente, a veces ha sucedido, por desconocer adecuadamente la concepción de "persona", que incluso desde la misma teología cristiana algunos han evitado referirse a la palabra "persona" por parecerles "filosófica"<sup>24</sup>. Pareciera que, cuando quedó claro (¡) el sentido de "persona" aplicado al dogma cristológico y trinitario (básicamente con la reflexión de Tomás de Aquino) los teólogos ampliaron el ámbito de aplicación de este concepto a la persona humana, ahora desde el punto de vista filosófico. Sea como fuere, la meditación sobre la persona parece nutrirse de una evidente influencia cristiana, explícita o tácitamente. Aunque también esto lo debemos matizar en la actualidad. La mejor y más original reflexión personalista de los últimos decenios no es sólo cristiana. No es posible olvidar que en contemporaneidad con el "personalismo" francés, básicamente cristiano, e incluso con anticipación a él mismo, los pensadores judíos "militantes" ya pusieron las bases filosóficas para la constitución del mejor personalismo actual. Pensamos en F. Rosenzweig, M. Buber y E. Levinas, como figuras capitales. Por parte cristiana católica nos encontramos con F. Ebner, G. Marcel, J. Maritain, E. Mounier, J. Lacroix, M. Nédoncelle. P. Ricoeur, etc., destacando Carlos Díaz en España.

El interés filosófico estricto por la persona es relativamente reciente y muchos de sus valedores tampoco están lejos de la órbita de influencia del cristianismo. Esto sirve, por ejemplo, para el pensamiento del "existencialista" religioso *Kierkegaard*, que superando el

<sup>24</sup> Pensamos, como ejemplo, en Hesiquio de Jerusalén, que vivió en la primera mitad del siglo V, y que evitaba utilizar las palabras "persona", "hipóstasis", "naturaleza", etc., sin discriminar su sentido u origen, sustituyéndolas por palabras tomadas de la Biblia. Es un "enemigo declarado de la filosofía, a la cual llama *sapientia exterior*": QUASTEN, J. *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, BAC, Madrid, <sup>4</sup>1985, p. 545. Cf. PG 93. 791b-1030a.

idealismo hegeliano pretende recuperar al "hombre existencial", intentando redescubrir el significado de la persona, entendida como síntesis real del cuerpo y el alma, afirmando la singularidad de cada espíritu. También la fenomenología de *Scheler* tiene como objetivo solucionar la problemática planteada por Kant, Scheler elabora una antropología concebida como estudio de la naturaleza del hombre, de su esencia. En último término todos los problemas básicos de la filosofía se reducen a la pregunta sobre qué es el hombre y en su solución pretende superar el sustancialismo cosificador, definiendo la persona como una estructura abierta de diversos actos, pero también frente al puro fenomenismo afirma la existencia de una precedencia del ser personal en los actos de la persona <sup>25</sup>.

#### 4. PRECISIONES SOBRE EL PERSONALISMO

La denominación de "personalismo" a un sistema filosófico parece que se remonta a Charles Renouvier (1815-1903), en concreto a su obra *El personalismo, seguido de un estudio sobre la percepción externa y sobre la fuerza* (1903), donde presenta la doctrina de la persona en conexión con el neocriticismo kantiano y el espiritualismo francés. Antes de él el término "personalismo" era contemplado peyorativamente, como cuando decimos que una persona es "muy suya", muy "personalista"; esta ambigüedad todavía permanece en nuestra lengua<sup>26</sup>. Renouvier muestra la noción capital de "relación" personal. Por eso su pensamiento se ha llamado "relacionismo". Para Renouvier, a lo largo de la historia del pensamiento se han dado "dilemas metafísicos" que exigen tomar opción por uno u otro. Tales dilemas son: lo condicionado o lo incondicionado, la libertad o el determinismo, la personalización o la despersonalización, lo abstracto o lo concreto, etc. El pensador francés optó decididamente por lo finito, lo concreto, lo condicionado, la libertad y el "personalismo". Éste es el resultado de elegir lo relativo frente a lo absoluto, lo concreto ante lo abstracto, pues éste es impersonal. El personalismo de Renouvier posee, en fin, un acentuado carácter práctico e histórico<sup>27</sup>.

Sin embargo, el origen preciso y próximo del "personalismo", tal como es concebido en la actualidad, lo encontramos en Francia, en concreto en torno a dos eminentes figuras de la filosofía contemporánea: J. Maritain y E. Mounier<sup>28</sup>, alrededor de los cuales se

<sup>25</sup> Véase lo que decimos en el párrafo dedicado a "¿Actualismo versus sustancialismo? Falso dilema".

<sup>26</sup> *El Diccionario de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994, t, II, p. 1583, en su vigésima c primera edición, define al personalismo como la "adhesión a una persona o a las tendencias que ella representa, especialmente en política": y en una segunda acepción lo concibe como la "tendencia a subordinar el interés común a miras personales". Es decir, se trata, en la acepción "lingüística" y popular, *exactamente al contrario* de como lo concebimos nosotros aquí.

<sup>27</sup> A pesar de lo dicho, parece que el primero que utilizó explícitamente el término "personalismo" fue Paul Janet, en su obra *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, aunque lo difundió y sistematizó Renouvier: Cf. MARTÍNEZ PORCELL, J. *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona, 1992, p, 4, n.6.

<sup>28</sup> Mounier se apartó por completo de la concepción de "personalismo" común en su tiempo (su personalismo surgió en el período que media entre las dos grandes guerras mundiales) en la filosofía europea y siempre luchó por desvincular su filosofía de cualquier semejanza con todo lo que "sonase" a autocentrismo individualista.

aglutinaron bastantes intelectuales que formaron, casi todos ellos, parte del denominado "Movimiento Esprit", pues fue esta revista filosófica parisina el principal órgano de difusión de este pensamiento.

A los miembros de este movimiento les unía (y en parte les une) básicamente su interés por la persona. Pero no cualquier interés por ella, sino sólo aquellos que la valoran positivamente, que les sirvió (a unos más que otros, por cierto) incluso para su praxis social, política, sindical, estudiantil, etc. Aunque es preciso advertir que no todos ellos utilizan el mismo método filosófico, ni la misma terminología, ni siquiera la misma ontología subyacente. Parece que son bastantes los filósofos que no harían ascos a la denominación de "personalistas", sin que pertenezcan al "personalismo", tal como el vocablo es-conocido en la actualidad en los ambientes filosóficos europeos. Lo cierto es que los citados pensadores franceses son los que más expresamente han reivindicado, para sí y para su reflexión, el término "personalismo", añadiendo como peculiaridad la catalogación de "comunitario".

Mounier nos ofrece una definición del personalismo<sup>29</sup> que, aunque genérica y abstracta, nos parece sustancialmente correcta, Mounier concibe a la persona como "espíritu", en la forma en que es connatural con la persona; de ahí el título de su famosa revista; esta concepción, en lo que tiene de asumible, piensa que la persona tiene una dignidad absoluta en tanto, en su valor trascendental, se sustenta en Dios, la persona absoluta, con la que el hombre se relaciona más cabalmente. Este pensamiento no puede evitar estar realizada en un contexto vital -Europa- que ha sufrido grandes ataques hacia la persona, tanto por parte del nazismo, los diferentes fascismos o el totalitarismo de corte comunista. Pero nos tememos que no satisfará por completo a la Filosofía de la Liberación, que insistirá en que la condición para que la persona pueda llegar a serlo plenamente, y que pueda seguir siéndolo, es justo la satisfacción de estas necesidades materiales, que en el Tercer Mundo le son negados a la mayor parte de las personas, pobres, pero no "naturalmente", sino más bien "empobrecidos" por una praxis dominadora. Por ello no debemos olvidar que el que padece el hambre en nuestro mundo (aunque se llame "Tercer" Mundo) es una persona, que exige poder seguir siéndolo sin que se la condene a muerte violentamente y "antes de tiempo", como diría otro personalista, discípulo de Zubiri, Ignacio Ellacuría, asesinado, sin metáforas, por defender a los pobres reales de la historia. Pero, además, no es *una* persona, sino millones de ellas, Aquí nos encontramos, entonces, en un punto de divergencia entre los "mejores" personalismos europeos, como el de Mounier, que pecan todavía de un cierto abstraccionismo, y el personalismo de la F.L. que acentúa la necesidad de la praxis de justicia sobre el hambriento, el torturado, el "desaparecido", el "ajusticiado" (esto es el no-justiciado).

Además de este abstraccionismo, también podemos apreciar un cierto marasmo filosófico en el actual personalismo y que ya advirtió un ilustre personalista francés con unas fuertes palabras, como antes indicábamos:

*"El personalismo ha resultado vago y publicitario hasta más no poder. Está inserto en una política bien pensante cuyas intenciones son respetables, pero que no tienen nada*

<sup>29</sup> "Llamamos persona lista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos que sustentan su desarrollo": MOUNIER, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972. p. 9.

*que ver con una investigación filosófica. El espíritu de investigación ha muerto en él: no es más que un slogan* " <sup>30</sup>.

Lo que quiere decir este autor es que echaba de menos, hace ya dos decenios, una reflexión rigurosa y estricta sobre la persona, es decir, una investigación acerca de la persona que fuera verdaderamente filosófica y no recetaria, esto es, que fundamentara rigurosamente el ser personal. En este sentido es importante señalar dos cosas. La primera es que todavía está por hacer una completa y adecuada tematización de la persona, a nivel filosófico, tanto en Europa, en América Latina como en cualquier otro sitio. Por otra, mucho nos tememos que a las personas empobrecidas de la tierra (la mayor parte de la humanidad, no lo olvidemos), no les impondría en demasía que la reflexión personalista no alcanzara las alturas reflexivas de un Kant, Hegel o Zubiri. Con tal de que sirviera para fundamentar la vinculación entre la reflexión filosófica y una opción ético-política, económica, que condujese a una praxis que les liberara del hambre, la opresión y la muerte prematura.

Por su parte Paul Ricoeur publicó un ensayo que con el título provocador de " Muera el personalismo, retorne la persona " <sup>31</sup> en el que manifestaba que el personalismo tematizado por Mounier estaba vinculado a una cierta constelación cultural que no era la genuinamente personalista: el existencialismo y el marxismo. Si se considera a estos dos movimientos como rivales del personalismo ésta acabaría siendo también un "ismo". Ricoeur manifiesta además que "persona " le parece el término más apropiado para reflexionar sobre lo mejor de lo humano, por encima de conceptos como el de "conciencia", "sujeto" o "individuo",

En nuestra opinión el personalismo europeo tiene mucho que aprender, a nivel de encarnación práxica y política, de los personalistas latinoamericanos y, en Concreto, de los filósofos de la liberación. Pero también a la inversa. En efecto, si la filosofía personalista europea no ha tomado lo suficientemente en serio las condiciones de pobreza y opresión, al ser eurocéntrica -además, cuando reflexiona sobre la política o la economía tampoco supera la abstracción, cerrándose así a la operatividad práxica concreta-, la F. L. latinoamericana reflexionando sobre el contexto de opresión (económica, política, cultural, erótica, etc.) ha olvidado o no ha podido realizar ,por el momento, esa profunda tematización sobre la persona que echaba de menos Nédoncelle y no sólo él. Ocurre aquí algo semejante a lo que ha

<sup>30</sup> NÉDONCELLE, M. *Personne humaine et nature, Étude logique et métaphysique*, Aubier, París, 1963, p. 11. Dussel, en 1967 (antes de las primeras formulaciones explícitas de la F.L.), en su artículo "La doctrina de la persona en Boecio, Solución cristológica", en *Sapientia* (La Plata), n. 83 ( 1967), p, 125, manifiesta, en referencia a su investigación, algo que "suena " a una especie de crítica a Nédoncelle: "En este corto artículo nos hemos sólo referido a Boecio, aunque hemos abierto algunas pistas donde puedan ejercerse el análisis de todos aquellos para los cuales un comunitarismo personalista, al nivel político, una intersubjetividad constituyente, al nivel fenomenológico, es algo más que un slogan o una fórmula sin sentido". Nos parece que si Dussel no hubiera conocido y militado en este personalismo, difícilmente habría llegado a formular su FL, que pretende superar el abstraccionismo y el eurocentrismo de la mayoría de los personalismos y que ya se refiere, en aquél momento, a la necesidad de fundamentar una política, que después caracterizará, desde la F.L. explícita, como la " philosophia prima " , como explicitación de la ética. Los subrayados son nuestros. En este artículo Dussel no parece conocer la obra de Nédoncelle citada por nosotros.

<sup>31</sup> En: *Esprit* (París), 1983. No me ha sido posible leer este artículo en el momento en que redacté estas líneas. Me baso en Otro artículo del mismo Ricoeur: " Aproximos de la personne", en *Esprit* (París), n. 160 (1990), pp. 115-120.

acontecido en la filosofía occidental en la reflexión sobre la *libertad*. Se han realizado unas distinciones tan maravillosas y sutiles como inoperantes y que, además, han actuado frecuentemente como un mecanismo ideológico, enmascarador de la realidad, al no tomar lo suficientemente en serio las condiciones reales, históricas, políticas, etc., donde se concreta esa libertad de la persona. Por el contrario la F.L., pensando sobre la *liberación* de las estructuras opresivas de la realidad latinoamericana, -debido a la urgencia práxica-, como condición de posibilidad para el ejercicio de la libertad, ha pospuesto y olvidado cuestionarse en serio sobre la libertad, desde su peculiaridad reflexiva. Esto significa que es preciso realizar una síntesis de ambas reflexiones, aunque esa síntesis no podrá ser puramente artificial, ecléctica, sino que tendrá mucho de "superación" dialéctica de ambos planteamientos, en una ósmosis que les enriquezca mutuamente; para esto es necesario poner de manifiesto sus insuficiencias. En el futuro será preciso pensar con detenimiento en la construcción de una *filosofía personalista de la liberación mundial*, que supere los moldes estrechos del eurocentrismo y de su correlato "lógico" -e incluso ético, "por compensación"- el "latinoamericentrismo"<sup>32</sup>. También será necesario superar el *abstraccionismo inoperativo* en que ha caído el personalismo eurocéntrico (quizá justo por ser eurocéntrico)<sup>33</sup>, así como también el *actualismo* en que parece caer, para nosotros, el personalismo de la FL, en tanto que sigue muy de cerca la reflexión personalista que realiza Levinas en su reflexión sobre el Otro<sup>34</sup>. Además, en buena medida al personalismo europeo se le puede dirigir el mismo reproche. En este sentido, y recapitulando, podemos dirigir hacia el "mejor" personalismo europeo la sospecha, nos parece que fundada, de abstraccionista, inoperativa y actualista, hablando en términos generales y salvando contadas excepciones.

Antes de seguir adelante consideramos necesario realizar algunas breves apreciaciones sobre el origen del concepto y la palabra "persona". Pero ello nos lleva, necesariamente, a realizar un pequeño esbozo histórico y teológico, ya que es en el campo de la teología cristiana donde el vocablo se acuñó y donde adquirirá en buena medida su consistencia.

<sup>32</sup> Lamentablemente no es posible hablar todavía de un "africentrismo", etc., como "sería de desear". El resto del Tercer Mundo, que vive en una pobreza opresiva muchas veces mayor que la latinoamericana, todavía no ha encontrado quien levante la voz por él, en el ámbito filosófico,

<sup>33</sup> En nuestra recensión del volumen III de las *Obras Completas* de Mounier, ya indicábamos esto: "El franco-centrismo de Mounier es una de sus mayores debilidades intelectuales, a nuestro parecer. Otra es su posicionamiento contemporizador, acrítico (en contra, por otra parte, del talante mounieriano), con el colonialismo francés. Esto es patente en su obra *El despertar del África negra*, que corresponde a un diario y unas conferencias dictadas por los países coloniales de Francia en África. Contrasta, pues, la agria denuncia que Mounier realiza de la sociedad burguesa y capitalista occidental, mientras parece transigir acríticamente con el colonialismo francés, sin percibir la propia alteridad de los pueblos africanos": MORENO VILLA, M. -Recensión- a la obra: MOUNIER, E. *Obras Completas III*, Eds. Sígueme, Salamanca, 1990, en: *CARTHAGINENSIA* (Murcia), núms. 13-14 (1992), p. 951.

<sup>34</sup> Por este motivo una especial atención nos merecerá el pensamiento de E. Levinas y su influjo en Dussel, que tendremos ocasión de confrontar posteriormente. Acerca de la problemática entre "actualismo" y "sustancialismo", véase la síntesis que, siguiendo a Zubiri, realizan: DÍAZ, C. *La persona, fin en sí*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1990, y RUIZ DE LA PEÑA, J. *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, <sup>2</sup>1988, pp. 153-212.

## 5. PERSONALISMO VERSUS SOLIPSISMO

No podemos detenernos exhaustivamente en el análisis que del rostro del Otro ha realizado el personalismo. Nosotros tendremos, sin embargo, muy presente lo dicho por Levinas, como condición necesaria para comprender el personalismo de la F.L. La reflexión dusseliana pretende situarse más allá de donde ha llegado el personalismo europeo, que pareciera no haber superado la comprensión del Otro pero desde el ámbito de 'lo mismo', en terminología levinasiana<sup>35</sup>. Desde este ángulo, Levinas -y la práctica totalidad de los personalistas- es "todavía" europeo, sin haber dado el salto a una alteridad *concreta* diferente de lo propio, como sería la consideración de los Otros más lejanos geográficamente, los condenados de la tierra, los que mueren prematura y violentamente, y no sólo en los campos de exterminio nazis, sino en ese inmenso campo de exterminación real que es el Tercer y Cuarto Mundo, con sus 100.000 muertos de hambre diarios y malnutrición, en un mundo que sobreabunda en riqueza<sup>36</sup>.

La filosofía personalista de la liberación, comprendida como "meta-física de la alteridad", considera que la persona no es estrictamente "persona" cuando el propio individuo se mira ante un espejo o piensa desde su solipsismo. Lo cierto es que sólo desde los Otros y gracias a ellos somos nosotros lo que somos. Gracias al Otro yo soy yo mismo como persona. En el proceso de autoconstrucción de nosotros mismos los *heteros*, los Otros (madre, padre, hermanos, familia, amigos, maestros, etc.) son tan importantes (ya veces más) como lo *auto*, lo propio. Levinas indica con claridad: "El sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú"<sup>37</sup>. Y es que el sentido de algo viene conferido por la relación con otra cosa, Se es hijo de tal, profesor de cual, esposa de fulano, socio de mengano<sup>38</sup>. Pero, en cambio el rostro del Otro, de la persona, es sentido por él propio. El rostro es "*lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por*

<sup>35</sup> A esto nos hemos referido en: MORENO VILLA, M. "La Filosofía de la Liberación, "más allá" de la filosofía europea", en: OLIVER ALCÓN, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. América, *variaciones de futuro*, Instituto Teológico de Murcia-Universidad de Murcia, Murcia, 1992, pp. 421-435: reeditado en: CARTHAGINENSIA (Murcia), núms. 13-14 (1992), pp. 421-435.

<sup>36</sup> Permítasenos una anécdota. Nos contaron en México que un eminentísimo filósofo neomarxista, alemán, de frankfurt, cuyo nombre no citamos por respeto, hacía fotografías a los niños indios, descalzos y medio desnudos, que le pedían unas monedas a la entrada del Metro. Quedó impresionado al tener la miseria tan cerca. Este es uno de los riesgos que tiene realizar una filosofía de gran nivel "técnico", pero cuyos límites no traspasan mucho más allá del despacho de otro filósofo, para el que parece escribir. El lema básico, para nosotros, no es ya "que Auschwitz no se repita", sino también consistir en luchar contra el verdadero genocidio que hoy sufre una inmensa mayoría de la humanidad. Grandes regiones del Tercer Mundo son, hoy, campos de exterminio por inanición. El "muro del hambre" es mucho más extenso y riguroso que el "muro de la vergüenza" que cayó en 1989, ¿No es acaso el muro del hambre un verdadero muro de la "desvergüenza"?

<sup>37</sup> LEVINAS, E. *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 80: trad. de Jesús Marla Ayuso.

<sup>38</sup> Ricoeur ha contrapuesto con hondura "socius" a "prójimo" en su obra *Histoire et Verité*, Seuil, París, 1964, pp. 91-98.

el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser<sup>39</sup>. Levinas piensa que en su "identificación, el existente ya se ha encerrado en sí mismo; es mónada y soledad " irrebasable al Otro trascendente<sup>40</sup>.

### 5.1. Descartes y la apariencia de la exterioridad del Otro

La concepción personalista de Dussel reivindica la antípoda del narcisismo o el yoísmo, esto es, del "*ego cogito*", que es la explayación filosófica del "ego conquiro". En efecto, nuestro autor piensa que la expansión geopolítica de Europa sobre América se fundó en una "ontología de la dominación", tanto filosófica como teológica, cultural, política y económica. Este expansionismo de la modernidad europea naciente tuvo su tematización ontológica en el *ego cogito* cartesiano, que explicita su antecedente práxico en el *ego conquiro* europeo (español, portugués, etc.) en América. Con Hegel el "yo" (europeo) tomará tintes de autodivinización. En Nietzsche el ser (subjeto) se manifiesta como "voluntad de poder". Pero lo realmente grave de esto es que "*el Otro*, el Otro hombre como otro (el indio, el africano, el asiático, la mujer, etc.) queda reducido a ser una idea, un objeto, el sentido constituido desde un 'yo constituyente originario': el Otro es entificado, cosificado, alienado en un mero *cogitatum*"<sup>41</sup>. La explayación del "yo" europeo sobre América se manifiesta como: "yo invento" (mejor que yo "descubro"), "yo conquisto", "yo evangelizo", etc. Sólo incorporando América al mundo europeo, pareciera tener "sentido", cobrar entidad. La dominación, de diverso signo, está servida. Expresamente, frente a esta dominación se levanta la FL:

"Desde que el 'yo conquisto' de Cortés se transformó en el *ego cogito* cartesiano o en la *Willen zur Macht* de Nietzsche: he, no se ha levantado en nombre del 'conquistado', del 'pensado' como idea o de la 'voluntad impotente' (porque dominada), un pensar crítico meta-físico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica a la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de 'sentido', y ello porque, concluye, "hay alguien más allá del 'ser': es real aunque no tenga todavía sentido"<sup>42</sup>.

En el personalismo alterativo, altru-ista, el Otro no es *otro yo*, como pretendía el yoísmo racionalista cartesiano, donde el Otro es persona porque *es percibido* como el que se *parece al yo*, como "lo mismo" del yo. Desde la certeza "clara y distinta" de la propia existencia del yo pensante. Descartes se encuentra encerrado en sí mismo, es pensamiento solitario. Nosotros consideramos, por el contrario, que la realidad propia del Otro no comienza sino desde el momento en que aceptamos que el Otro no es "otro-yo", sino que él es otro

<sup>39</sup> LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 80: el traductor indica a pie de página que en el original francés de Levinas la expresión "el rostro no es visto" se dice "*le visage n'est pas vu*", que literalmente significa "lo a la vista no es ,visto'". Esto significa que el rostro del Otro está "más allá del ser", en tanto que "ser" hace referencia a "ser visto".

<sup>40</sup> LEVINAS, E. *Le Temps et l'Autre*, PUF, París, 1979, pp. 31-32,

<sup>41</sup> DUSSEL, E. "Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto", en: *Concilium* (Madrid), 96 (1974), pp. 343.

<sup>42</sup> DUSSEL, E. "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires), t. I., n.2 (1975). p. 222.

distinto de mí mismo, que es previo a mí mismo, que es, estrictamente, suyo propio. Es preciso superar el "otroyoísmo", presente muchas veces en nosotros, consciente o inconscientemente. Por eso para Descartes la realidad de las otras personas es un problema insoluble. Deberá recurrir a la veracidad de Dios para afirmar la consistencia alterativa del Otro. La existencia del Otro no es "cierta", aunque sí es "creída". "Descartes se encuentra, sin mundo, abandonado a sí mismo, y dentro de Sí"<sup>43</sup>. Los Otros son objeto de *creencia* (basados en la veracidad de Dios) y de *analogía*: esas cosas que percibo, por mis sentidos externos que se mueven y que hablan, parecen hacer lo mismo que yo hago, por consiguiente deben ser como yo. Pero no estoy totalmente seguro, aunque así me parece y así lo creo. Si el pensamiento es concebido como "adecuación" entre el sujeto pensante y lo pensado, para Descartes hay una imposibilidad de salir de sí mismo. La sociabilidad no puede tener, entonces, la misma estructura que el conocer .

La filosofía cartesiana se conviene en una especie de ontología epistemológica en la cual el hombre es reducido a cosa pensante: "Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que es hombre es y conviene al saber en el ser mismo del hombre: *mens sive animus*. decía, El 'animus' o 'spiritus' se ha convenido en 'mens', en *saber*"<sup>44</sup>, y la mente lo que hace es "conocer"; "ser", desde aquí, será "ser conocido", ser "percibido", que diría George Berkeley. Dussel indicará que "la cuestión cartesiana consiste en cómo poder ahora abrirse a la exterioridad. El solipsismo del ego que intenta encontrar 'el Otro' será uno de los momentos esenciales del pensar moderno"<sup>45</sup>, que olvida, en palabras ahora de Maritain que "la persona no es un mundo sin puertas ni ventanas", esto es, una especie de mónada<sup>46</sup>.

Pedro Laín Entralgo, en su excelente investigación histórico-filosófica sobre el Otro, ajeno del yo, escribe, parafraseando el solipsismo idealista de Teodoro Lipps: "mi propio yo objetiva una peculiar vivencia consciente exigida desde fuera de mí, pero surgida en mí intuitivamente y configurada con elementos de mi propia vida"<sup>47</sup>, de tal forma que "los yo ajenos serían ( ...) el resultado de una multiplicación de mi propio yo acusada y matizada por determinadas percepciones sensoriales " y de este modo "yo soy el autor de todos los hombres con que me encuentro: y si estos hombres fuesen reales, yo vendría a ser una inventada hechura psíquica de ellos "<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> ZUBIRI, X, *Naturales, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, <sup>8</sup>1981, p. 134.

<sup>44</sup> ZUBIRI, X. *Ibid.*, p. 238.

<sup>45</sup> DUSSEL, E. Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I. p. 108. Citaremos como FEL.

<sup>46</sup> MARITAIN, J. Para una filosofía de la persona humana, Club de Lectores, Buenos Aires, 1937, p. 169. En referencia a Descartes, dice Levinas con lucidez: "El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. De ningún modo, en razón del carácter 'subjetivo, de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad para cualquier cosa de estar fuera. Por ello, la razón jamás encuentra otra razón a la que hablar (...). La objetividad del saber racional nada elimina al carácter solitario de la razón (...). La objetividad de la luz es la subjetividad misma. Todo objeto puede ser dicho en términos de conciencia, es decir, ser puesto a la luz": LEVINAS, E. *Le Temps et l'autre*, P.U.F, París, <sup>2</sup>1985, p. 48.

<sup>47</sup> LAÍN ENTRALGO, P. Teoría y realidad del otro, Alianza Editorial, Madrid (3) 1988, pp. 140-141.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 141.

En semejante tesitura idealista, insistimos, se encuentra buena parte de la filosofía occidental a partir de Descartes. Desde su "pienso, luego existo" surge el solipsismo fáctico. Y sólo pre-filosóficamente, mejor, por creencia, acepta Descartes que los otros hombres también existen. Pero la presencia de un Otro frente a Descartes es reducido por éste a la presencia de una máquina que se mueve, un cuerpo, pura cosa extensa: si “ *la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, como asimismo digo que veo la cara; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres y así comprendo, por sólo el poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos*”<sup>49</sup>. Desde el cogito Descartes, encerrado en su conciencia aislada, en su mónada incomunicable, se ve ante el serio problema de que con certeza sólo existe él, Pero ¿cómo es posible no sólo la filosofía, sino la ciencia y hasta la vida misma si solo existe una persona? La comunidad humana es conglomerado de solipsismos. Pero Descartes, que no puede considerar seriamente semejante posición, se ve obligado, pre-filosóficamente, en un acto de *confianza* en la existencia del Otro, a probar que los Otros existen. Pero la cosa no es tan sencilla. El fundamento incluso de este acto de confianza reside en su propia individualidad (de Descartes) que mantiene hasta el final una especie de razonamiento de este tipo: Yo observo que hay cosas que se parecen a mí; y otras que no se parecen a mí. Además esas máquinas, esas cosas extensas que se parecen a mí *hacen lo que yo hago*. Luego, analógicamente, *deben ser hombres, tal como yo lo soy*, ¿Qué es el rostro de Otro para Descartes, desde este punto de vista? Son máquinas que se mueven como yo me muevo, sus movimientos (su risa, su llanto...) son ciertas contracciones musculares, efecto de determinados impulsos nerviosos. En este sentido podemos afirmar que Descartes es un radical behaviorista<sup>50</sup>. El problema filosófico está planteado con claridad: ¿Cómo demostrar que los Otros existen en realidad? La única posibilidad que Descartes encuentra es ese razonamiento analógico al que antes nos referimos: los Otros se comportan de un modo semejante a como lo hago yo (hablo, pienso, como, río, lloro, etc. ) *ergo* los Otros deben existir. El cogito anterior se conviene ahora en el siguiente razonamiento: yo soy hombre, y aquél se parece a mí, luego aquél es un hombre. Estamos ante la absoluta primacía de la subjetividad propia. La existencia de los Otros, cuanto menos, es dudosa<sup>51</sup>. De ahí al

<sup>49</sup> DESCARTES, R. *Discurso del Método- Meditaciones Metafísicas*, espasa Calpe, Madrid, (3) 1980, segunda meditación, pp. 128-129; la excelente traducción de es D, ManucJ García Morente. La negrita es nuestra.

<sup>50</sup> Cf, SÁNCHEZ MECA, D. *Martin Buber. Fundamento existencial*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 28-29; LAÍN ENTRALGO, P. *Hacia la recta final, Revisión de una vida intelectual*, Circulo de Lectores, Barcelona, 1990, p. 214. No nos consta que Dussel conozca estas obras.

<sup>51</sup> He aquí una serie de proposiciones en las que Maxime Chastaing intenta sintetizar, no sin cierta sorna, la duda cartesiana acerca de la existencia extramental del otro, según relata Laín Entralgo: "Yo dudo de lo que tú piensas; yo dudo que tú pienses; yo dudo que tú seas; yo dudo de este mundo en que conjuntamente estamos: yo no dudo de estar solo en el mundo: yo no encuentro en Dios ninguna buena razón para pensar que tú seas: yo no encuentro en mí ninguna buena razón para pensar que tú seas; yo no encuentro en los cuerpos ninguna buena razón para pensar que tú seas: yo no encuentro en la palabra ninguna buena razón para pensar que tú seas": CHASTAING, M. *L'existence d'autrui*, Paris, 1951, p. 323. Citado por LAÍN ENTRALGO, P. Op. cit., p. 337.

idealismo absoluto hay medio paso. Incluso el *alter ego* husserliano tiene consistencia desde la constancia previa de la egología; el Otro es desde *la* subjetividad<sup>52</sup>. Justo esto es lo que Levinas y Dussel, de diferentes formas pretenden superar .

### 5.2. Kant: el Otro como objeto de fe racional

Frecuentemente se escribe, no sin cierta razón, que Kant debe ser considerado como un personalista, al establecer que el hombre nunca puede ser tratado como un medio sino siempre como un fin, gracias a la autonomía de su libertad<sup>53</sup>. Pero además de que al filósofo de Königsberg parece importarle bastante más la "ley moral" que "la persona" concreta (y no olvidemos que muy a menudo leyes supuestamente "morales" han llevado a la muerte a muchas personas), el formalismo kantiano olvidó por completo la cronología del conocimiento del sujeto, pues eligió la *autonomía* del yo sobre la *heteronomía*, ignorando que la persona, en su origen genético e histórico, es un ser extremadamente débil y necesitado y que sólo conseguirá su pleno desarrollo gracias a la *alteridad*, a sus padres (comenzando por que le dejen nacer), a los Otros. Sabemos que lo primero que un feto escucha son los sonidos del interior de su madre. Al mismo nacer diversos rostros le salen al encuentro (tanto para su bien como para su mal); unas manos de otra persona le acogerán, le acariciarán, o le podrán dar muerte. En palabras de Dussel: "*Para Kant 'el Otro' ha desaparecido del horizonte del saber, del conocer, y queda sólo reducido a ser tema de una fe racional. En efecto, el homo phaenomenon (el hombre en tanto experimentado por la sensibilidad y conceptualizado por el entendimiento) es un ente físico-biológico más. Su libertad empírica no indica, para Kant, ningún tipo de incondicionalidad y debe estudiarse, dicho hombre, como un eclipse de Sol o la caída de un cuerpo: como un fenómeno óptico más*"<sup>54</sup>.

## 6. DEL OTRO COMO "PROBLEMA" AL OTRO COMO "MISTERIO": GABRIEL MARCEL

<sup>52</sup> Husserl escribe, en referencia a su método fenomenológico ya la *epokhé*, con la pretensión de conseguir un conocimiento cierto, como Descartes pretendía, desde la constitución de la filosofía como ciencia estricta: "En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ni una ciencia válida ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente, esto es, en lugar de presentarse a nosotros de un modo natural y según la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es para nosotros una pretensión de ser (Seinsanspruch). Eso concierne a la existencia intramundana de todos los demás yos, de tal manera que, en rigor, no podemos seguir hablando en el plural comunicativo": HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, La Haya, 1950, p. 58.

<sup>53</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 127. Trad. de Manuel García Morente y otros. Es preciso acentuar aquí un aspecto, presente sin duda en Kant, pero que quisiéramos poner de relieve. Tratar a una persona como fin, no corresponde al ámbito de la gnoseología, "Tratar" es un modo de praxis, no de teoría. Las reglamentaciones sobre los derechos de la persona establecen, teóricamente, que la persona es un fin en sí y no un medio. Pero lo hacen teóricamente. Nadie debería afirmar que la persona es un fin en sí si no hace que sea así efectivamente. Es preciso, por consiguiente, no sólo afirmar la dignidad personal, sino *practicarla*. En este sentido Kant pareciera acentuar que *debemos hacer* que la persona sea tratada como un fin, Cf. RICOEUR, P. *Ética y cultura*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 147-148.

<sup>54</sup> DUSSEL, E. *FEL*, I. p.109. Cf. DUSSEL, E. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. 1972. pp. 108-118.

El pensamiento personalista de Gabriel Marcel es conocido de sobra en Europa. Dussel cita en incontables ocasiones, y casi siempre "de pasada" el pensamiento del genial filósofo francés. Vamos a mostrar a continuación que, desde nuestra interpretación de la F. L. como un personalismo, Dussel tiene muchísimas cosas en común con Marcel, de forma que la F. L. puede tener en el filósofo del "misterio del ser" una valiosa fuente de inspiración, que nos parece, hasta ahora, desaprovechada. Es más, junto con Levinas, nos parece que Marcel es el filósofo que más se aproxima, en su abordaje de los temas, a la temática propia de la F. L. Sólo nos limitaremos, por motivos de espacio, a unas pocas referencias, que podríamos multiplicar sin dificultad. De esta forma que ofreceremos algunos textos que abran las puertas para una futura "colaboración" entre el original pensamiento de Marcel y la F. L.

### 6.1. La estructura de la intersubjetividad

En la filosofía de Gabriel Marcel la persona se caracteriza esencialmente por su apertura, por su trascendencia. En referencia a la intersubjetividad el filósofo francés manifiesta que "la significación de este término tiene el peligro de ser desconocido porque el mundo de la acción común es el de los objetos y, por lo tanto, estamos expuestos a interpretar la intersubjetividad como una transmisión actuando sobre ciertos contenidos objetivos e independientes de aquellos que lo transmiten. Pero no es más que una interpretación deformante de algo que no se deja de ninguna manera expresar en este lenguaje. La intersubjetividad es esencialmente apertura"<sup>55</sup>. Marcel alza su voz contra la cosificación de la otra persona. Para ello se refiere al concepto muy preciso que él da a la palabra "intersubjetividad", entendida como el "hecho de estar abierto al Otro, de acogerlo y de devenir a la vez más accesible a sí mismo"<sup>56</sup>. Pero incluso en el ámbito temático de la intersubjetividad Marcel nos adviene sobre la tentación de convenir al Otro en un instrumento, como "una especie de aparato que puedo o que creo poder manipular o del cual puedo disponer" y lo que es todavía más sutil "me formo una idea y, cosa extraña, esta idea puede devenir un simulacro, un sustituto del Otro a quien me veré conducido a referir mis actos y mis palabras"<sup>57</sup>. El problema con que nos encontramos

<sup>55</sup> MARCEL, G. *Presence et immortalité*, Flammarion, París, 1959, p. 188. Para el personalista francés "la crisis que atraviesa hoy el hombre occidental es una crisis metafísica: quizás no exista peor ilusión que la que consiste en imaginar que tal o cual arreglo social o institucional podía ser suficiente para calmar una inquietud que viene de lo más hondo del ser": MARCEL, G. *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, París, 1951, p. 33. De esta forma Marcel se rebela contra cualquier extrinsicismo o componenda, incluso política, que no dé cumplida cuenta de lo más personal del hombre.

<sup>56</sup> MARCEL, G. *Le mystère de l'être, Foi et réalité*, Aubier, París, 1951, vol. II, p. 13. En otro lugar de esta obra manifiesta que "la intersubjetividad afecta al sujeto mismo", esto es, "lo subjetivo en su estructura propia es ya, funcionalmente, un tú subjetivo": vol. I, p. 198.

<sup>57</sup> MARCEL, G. *Homo viator*, Aubier, París, 1963, p. 21. Pero también nos refiere Marcel que el concepto de "otro" es excesivamente abstracto, por lo que prefiere hablar del "tú": "El amor gira alrededor de una cierta posición que no es ni la del sí [mismo], ni la del otro, en tanto que otro: es lo que he llamado el tú (*toi*)": *Être et avoir*, Aubier, París, 1968, p. 243. Compartimos esta postula de Marcel. Nos parece que la caracterización de la persona como "otro" dice bastantes cosas, pero deja otras sin decir. Entendemos que esa tematización del "otro" que realizan Dussel y Levinas es un punto de partida, que rompe el solipsismo del yo ante la exterioridad o alteridad del otro. Pero nos parece que no debe ser un punto de llegada. La persona, además de ser "otra" debe ser reconocida como un "tú".

al referirnos a la “intersubjetividad” estriba en que el hombre actúa sobre objetos físicos, sobre cosas, que son el quehacer diario de su manipulación y por esto existe la tentación de interpretar la intersubjetividad como una acción sobre los “contenidos objetivos” que se nos presentan cotidianamente, sin discernir que, en las relaciones interpersonales es Otro no puede ser . éticamente, manipulable jamás. Esta manipulación mental, ideal, le parece a Marcel una “cosa extraña”. A nosotros nos parece que no es poco extraño sino, más bien, muy frecuente. Es más, de esa forma se ha actuado no pocas veces en la historia, incluso en la mejor filosofía de la modernidad, donde tanto se afirma el sujeto pensante que piensa qué lo pensado por él es el Otro; reduce al Otro, a idea y, por tanto, a algo manipulable. Pero todavía es más grave cuando se considera al Otro como inexistente, es decir, como *ni siquiera manipulable*, sino como *no-ser*. Tal ha sido para Dussel el destino de su patria grande. América latina, desde 1492: “*era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin, nunca realmente libre (esto hasta hoy: 1971). Los hilos de nuestra cultura, economía, política...se mueven desde ‘fuera’; siendo oprimidos el ‘fuera’ es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significaba que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser Latinoamericano dependiente, oprimido*”<sup>58</sup>. Con esto aparece con claridad ya una crítica que Dussel dirigirá, a nuestro entender, a los personalistas europeos: son abstractos, describen al Otro como otro pero extáticamente, sin contenidos práticos concretos, sin plantearse que es preciso muchas veces liberar al Otro de lo que le oprime para que sea considerado realmente como una persona libre. Desde esta perspectiva Dussel describe breve y gráficamente las diferentes cosmovisiones que se dieron desde el primer momento a partir del “descubrimiento” de América: “El indio conocía el nombre de los dioses o espíritus que habitaban cada cañada. cada valle o montaña: cada flor y cada animalito tenía su nombre: no era una ‘cosa’, la naturaleza formaba parte de un ‘mundo’. El extranjero, en cambio, toma la naturaleza y *a los Otros* como *cosas* con las cuales hacer algo: reduce su vocabulario a lo puramente utilitario y vive como un extranjero aún bajo el nombre criollo y durante incontables generaciones. Una gran parte de América latina es extranjera en su propia tierra”<sup>59</sup>. Aunque parezca un texto excesivamente crítico con *todos* los extranjeros y excesivamente acrítico con *todo* lo indio, no podemos negar que las cosas parece que fueron así. Pero esto, ¿es un dato que sólo debe ser

---

Finalmente la polaridad yo-tú debería dar paso a la comunidad, al “nosotros”. El “amor” será el vehículo trascendente que edifique la comunidad y supere la oposición entre el sí mismo y el otro como dos momentos irreductibles, sin que por ello se llegue, en el “nosotros” a la identificación despersonalizadora de cada cual.

<sup>58</sup> DUSSEL, E. “Metafísica del sujeto y liberación”, en: *ALDL*. P. 87.

<sup>59</sup> DUSSEL, E. “¿El ser de latinoamérica tiene pasado y futuro?”, en: *ALDL*. p. 30. El subrayado es nuestro. Mounier dirá en un sentido semejante, contra el solipsismo cartesiano que “no existen las piedras”, los árboles, los animales y las personas, que serían unos árboles móviles o unos animales más astutos. La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto que pudiéramos conocer desde fuera como los demás. Ella es la única realidad que conocemos y hacemos al mismo tiempo desde dentro. Presente en todas partes, no se da en ningún sitio”: MOUNIER. E. “Le Personnalisme”, en: *Oeuvres de Mounier III*, Senil, París, 1961, p. 431.

recordado por los historiadores? ¿No es posible concluir de aquí una ética, una antropología, incluso una ontología? Este es el intento de Dussel. Por esto, desde esta perspectiva, un análisis tan “fino” como el de Marcel, entre otros. “suenan”, a inoperativo. Dussel también se ha referido a la cosificación del Otro, pero no meramente intencional, sino fáctica, con derivaciones políticas, económicas, culturales, hasta filosóficas. En referencia a la “mejor” filosofía griega manifiesta, desde un intento de síntesis entre el personalismo y el pensamiento de Marx que “la cosificación del Otro permite que las aristocracias manejen a los pueblos como pluralidad, multitud, *lumpen*, animal con *logos* pero no hombres, como ya enseñara el clásico Aristóteles acerca de los esclavos en Grecia. El rostro del campesino, expulsado del campo, empobrecido, suplicante, es negado como el rostro de alguien y es interpretado como un asalariado más, subsumido realmente, materialmente, como un accesorio consciente maquínico. La máquina, el robot, el ‘rostro material’ del capital ha hecho del ‘rostro del hombre’ un instrumento de sí mismo” (FL, 2.5.6.3). De esta forma el pensar filosófico no es meramente descriptivo (de la persona, del rostro del Otro, etc.), sino que es beligerante, con intencionalidad subversiva, revolucionaria, que pretende provocar la con-versión hacia la justicia negada al Otro. En el rostro del Otro aparece la singularidad irreductible de la otra persona, que en el Tercer Mundo (aunque no sólo aquí) interpela por su liberación y suplica que no le mate, que le ayude, que no le oprima, que le dé comida para poder seguir siendo persona. La dignidad de cada persona exige partir de su rostro concreto y único.

## 6.2. La conciencia como “oír” la voz del otro en su “revelación”.

Para Marcel la conciencia personal no sólo no debe ser, sino que no puede ni es, autocéntrica: “*La conciencia concreta y plena de sí mismo no puede ser autocéntrica; por muy paradójico que esto parezca, diría más bien que debe ser heterocéntrica: es en realidad a partir de los demás como podemos comprendernos y solamente a partir de ellos*”<sup>60</sup>. Y coincide con la reflexión de Dussel sobre la “conciencia” ética como un ‘oír la voz del Otro’, cuando considera que reconocer la alteridad del Otro implica “un oído” que no es sólo una “facultad”, sino “un don”<sup>61</sup>. Pero mientras que Dussel pone prácticamente toda la fuerza en “el Otro” (como “des-sustanciando” al yo, podríamos decir), Marcel considera que la conciencia subjetiva actúa no sólo como una voz del Otro a mi interior, sino también como propia voz interior<sup>62</sup>. Sin embargo coincide con Dussel al afirmar que la persona es esencialmente “vocación”, y no sólo como “llamada” de la otra persona a mí propio, sino que también la persona tiene una consideración no sólo metafísica sino ética (coincidiendo plenamente con

<sup>60</sup> MARCEL, G. *Le mystère de l'être*, Aubier, París, 1951, t. II. p. 11. Para Marcel el “yo” (*moi*), el “sí” (*soi*) y el “sí mismo” (*soi-même*) no pueden reducirse ni sólo a la conciencia ni sólo al cuerpo, sino que es “una presencia global” de toda la persona: MARCEL, G. *Homo viator*, Aubier, París, 1963, p. 16. Convertir ese “yo”, como hace el idealismo en un absoluto, es una deformación inadmisibles, una “esclerosis” del ser humano, pero no toda la persona humana.

<sup>61</sup> MARCEL, G. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Plon. París, 1968, p. 266. Sólo la respuesta a esta “presencia”(…) “reveladora” del otro me hace a mí mismo “estar en plenitud”. La realización de la persona como persona consiste en la respuesta a la voz reveladora del otro. En esto coinciden también Marcel y Dussel. Cf. MARCEL, G. *Le mystère de l'être*, II. p. 220.

<sup>62</sup>Cf. MARCEL, G. *Être et avoir*, Aubier. París, 1968, pp. 310-311.

Dussel aquí, como ética meta-física), en tanto que la persona se realiza en la “repuesta a una Llamada”<sup>63</sup>, de una persona con rostro concreto, a la que se le ama de modo incondicional<sup>64</sup>, Amar a una persona es tenerle “confianza”, es darle crédito, incluso en el supuesto en que no nos guste cómo es actualmente esa persona. Dussel ha insistido en la necesidad de depositar “fe” en el Otro, una fe no ya teológica (la fe teológica sólo se tiene en Dios), sino antropológica, y también hace hincapié Dussel en el “amor de justicia”, que es la concreción práctica en la fe depositada en el Otro, en darle “con-fianza”, en esperar en él. Marcel concibe, por su parte, que “el amor es la condición de la fe”. La disociación de la fe y el amor es la destrucción de ambas realidades. Si aquélla pierde de vista el amor, se cosifica en una creencia objetiva y fría. Y el amor que no sea fe se convierte en “una especie de juego abstracto”<sup>65</sup>. La diferencia entre ambos pensadores estriba en que mientras que Dussel acentúa la posibilidad de la “fe” antropológica, meta-física, Marcel fundamenta la fe en la persona del Otro en la fe en Dios (que Dussel sostiene, pero que no hace entrar en su reflexión estrictamente filosófica).

Sólo desde aquí sostiene Marcel el legítimo amor a sí mismo, en el sentido de que sólo me reconozco como valioso cuando me sé y siento amado por los demás seres que son a su vez amados por mí. Esto es una especie de “*círculo hermenéutico personalista*”, o mejor, “interpersonalista”. Únicamente esta consideración alterativa puede inmunizarnos con el egocentrismo solipsista. Amo a la persona cuando no la amo “por mí”, por lo que el Otro pueda aportarme, sino “por él mismo”<sup>66</sup>. Si uno quiere encontrarse consigo mismo el único camino que encuentra es la comunicación amorosa con el Otro<sup>67</sup>. Esto significa, además, que la realidad del *Otro* no es el resultado de una reflexión, ni de una deducción por analogía (como pretendía Descartes), sino que es fruto de una experiencia básica, primera, de la persona humana. Diríamos que es fruto de una experiencia pre-reflexiva, “primera”, vital, existencial.

### 6.3. Del “problema” al “misterio” del otro

Para Marcel no cabe hablar del “problema” del Otro, en el sentido como se plantea este tema a partir de Descartes, sino más bien del “misterio” del Otro. Un problema es algo con lo que puedo enfrentarse, algo estático que exige su dilucidación. Un misterio, sin embargo, es algo que me compromete y no es sino un ámbito en el que la distinción del *en mí* y del *ante mí* carece de significado y de valor fundamental. De esta forma convertir al Otro en “problema” es degradarlo, cosificarlo, reducirlo a ente “ante los ojos”, a objeto de manipulación. De esta forma supera Marcel el “cosicismo” de su antropología, donde el Otro

<sup>63</sup> MARCEL, G. *Homo viator*, Aubier, París, 1963, p. 28.

<sup>64</sup> “Continuaré amándote, suceda lo que suceda”, dice Marcel: *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, París, 1964, p. 103

<sup>65</sup> MARCEL, G. *Journal métaphysique*, Gallimard, París, 1927, p. 65.

<sup>66</sup> Marcel añade lúcidamente que esta caracterización entre “yo”-“tú” (“el”) adolece de un excesivo esquematismo, pues establece un dualismo entre el amante y el amado. Esta dualidad deberá ser superada por “la comunidad cada vez más indivisible en el seno de la cual yo y otro tendemos a fundirnos más y más perfectamente”: *El misterio del ser*, p. 252; loc. cit., p. 38.

<sup>67</sup> Cf. MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940, p. 50.

es, como mucho (en el caso de tener una idea clara y distinta) una cosa extensa<sup>68</sup>. Pero con una cosa extensa no puede una persona “encontrarse”, sino sólo “chocar”, produciendo, como decía Marcel un sonido de hierros viejos. Para Marcel el racionalismo falsea la realidad humana, al introducir en las relaciones interpersonales un abstraccionismo y “cosicismo” que despersonaliza al hombre<sup>69</sup>. En este contexto afirma que “la filosofía democrática o laica” es “su expresión degradada” que resulta ser una “perversión absoluta del pensamiento *evangélico*” (léase, en Marcel. “personalista”)<sup>70</sup>.

Para concluir, recurriremos a un pasaje donde Marcel habla del amor, que nos situará en la confluencia entre el personalismo europeo y el de la *F.L.*, en tanto que el análisis “fino” y precioso que aquél realiza, deberá ser tenido en cuenta por ésta, pero para ser superado en cuanto a su mayor concreción histórica, con indudables repercusiones políticas, económicas, etc, incardinadas en un contexto histórico determinado como es el Tercer Mundo. Marcel recuerda que uno de sus personajes dijo en ciencia ocasión: “Amar a un ser es decir: Tú no morirás “. Y el personalista francés se pregunta por el alcance exacto de esta afirmación, manifestando que “no puede reducirse a un deseo optativo”, en el sentido de decir, “ojalá” que tú no mueras nunca. Para Marcel esta afirmación tiene “más bien carácter de seguridad profética”<sup>71</sup>. Pero semejante seguridad, ¿sobre qué se aposenta? Esa seguridad, para el empirismo carece de significado y el positivista la calificaría de absurda, en tanto que contradice palmariamente los datos de la experiencia, que demuestran que, hasta hoy, no hay ningún individuo que no muera al llegar a una determinada edad. Es preciso no olvidar que el ser amado está expuesto, como toda criatura, a la amenaza de la desaparición, así como a la enfermedad, al dolor, etc. La destrucción definitiva le amenaza inexorablemente. Esa seguridad “profética” en la que se basa Marcel nos parece que es claramente religiosa, explícitamente cristiana. Pero esa seguridad “profética” hace expresa referencia al “más allá” escatológico, suprahistórico. Y aquí coincidimos personalmente con Marcel. Pero desde la perspectiva de la *F.L.* debemos sostener algo más, haciendo una *epoché* de la vida ultraterrena, que no descanarnos desde un plano de fe cristiana, para fijarnos en la actual vida terrena. Decir hoy a la persona que amamos “tú no morirás” no significa simplemente añadir “; porque existe una vida eterna tras esta vida, o tampoco, “porque siempre te tendré en mi recuerdo” (entre otras cosas porque mi recuerdo, como yo, tampoco son eternos intrahistóricamente). ¿Qué puede significar hoy esa preciosa frase mirando a América Latina y al Tercer Mundo explotado.? Esta es la pregunta que debe ser respondida no ya por un pensamiento personalista bello y riguroso, pero todavía excesivamente eurocéntrico y, de alguna forma "romántico", como el de Marcel.

<sup>68</sup> Cf. MARCEL; G. *Diario metafísico*, Buenos Aires, 1957, p. 145.

<sup>69</sup> Para Marcel las relaciones interpersonales deben ser “el eje de la ontología concreta”. Este concepto de “ontología concreta” puede ser interpretado sin duda en el sentido en que Dussel habla de “meta-física”, como la realidad personal “más allá” del ser. Y que esta "ontología" tiene un eminente sentido interpersonal se percibe cuando Marcel identifica esta ontología “concreta” con el amor de caridad, esto es, el que ama al otro como otro en la libertad: Cf. MARCEL, G. *Le mystère de l'être*. Op. cit., vol. II, p. 170.

<sup>70</sup> Cf. MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940, p. 14.

<sup>71</sup> MARCEL, G. *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 293, Citado por: SECO PÉREZ. J. *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1990, p. 36. Este folleto es una gran ayuda para el acercamiento “literal” a la filosofía de Marcel.

Decir hoy en el Tercer Mundo “tú no morirás” para mí, significa: “tú no morirás antes de tiempo e injustamente” porque yo voy a empeñarme en que tú vivas todo lo posible. Significa que, asumiendo la muerte como algo *natural* en todo ser vivo y psico-físico, como la persona, hemos de rechazar la muerte como *fenómeno cotidiano y artificial* (“artificial”, de “hacer” con el “arte” de la guerra) en los países empobrecidos de la tierra. La praxis ética de liberación debe efectuar realmente (en lo concerniente a la historia, objeto del quehacer filosófico-práxico) lo que sólo es una opción de fe religiosa (objeto de estudio de la teología sobrenatural). Y además ese “tú” al que nos hemos referido antes es, claramente, un “nosotros” plural, no sólo del intimismo de dos personas (al estilo de Buber), sino que es un “pueblo”, una comunidad de personas que debe ser contada por millones, que aspira a no morir injustamente.

De esta forma, el “puente” entre la filosofía personalista europea y la F.L. latinoamericana está esbozado, al menos genéricamente. El personalismo debe ayudar a la F.L. a descubrir la dignidad personal de los seres humanos, mientras que la F.L. viene a despertar al personalismo del peligro de abstraccionismo a-histórico en el que durante mucho tiempo ha estado incardinado en su reflexión sobre la persona.

## 7. LA PREGUNTA POR EL OTRO EN EL PERSONALISMO y EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Recientemente diversos autores han abordado el tema de la pregunta por el Otro en el personalismo<sup>72</sup>. Nosotros pretendemos aquí hacer algo semejante, pero, como ya dijimos al principio, desde la perspectiva de confrontación analítica entre el personalismo comunitario que arrancó, básicamente, con Maritain y Mounier y el *Movimiento Esprit*, y la Filosofía de la Liberación Latinoamericana de Enrique Dussel. El método que seguiremos ahora consistirá en analizar *unos cuantos textos* fundamentales para nuestro tema de *algunos* de los principales personalistas europeos, sin intención sistemática ni completa, en su reflexión acerca de la pregunta sobre el Otro, sobre la otra persona, con el fin de establecer las semejanzas y diferencias que existen entre dichos autores y Dussel.

En la primera guerra mundial, cuando Wittgenstein escribía su *Tractatus*, unos cuantos filósofos personalistas intentaban romper el subjetivismo idealista hegeliano y posthegeliano. Eran conocedores de la filosofía occidental que se prolongaba desde Jonia hasta Jena<sup>73</sup>, pero al mismo tiempo se insertaban en la tradición del pensamiento hebreo y cristiano, donde se encuentra lo mejor del pensamiento dialógico y de la alteridad. Judíos eran F. Rosenzweig (1886-1929), M. Buber (1878-1965) y lo es E. Levinas (1906). A ellos hay que añadir el cristiano F. Ebner (1882-1931). Michael Theunissen considera que el principio de este “nuevo pensamiento” comenzó a propósito de una relación epistolar entre F. Rosenzweig y M.

<sup>72</sup> AYUSO, J.M. “La pregunta por el otro en el personalismo”, en *Acontecimiento. Revista de pensamiento personalista y comunitario*, (Madrid), 25 (1992), pp. 55-79; MURILLO, I. *Persona y rostro del otro*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1991. Ambos autores son miembros del citado Instituto, al que me honro en pertenecer.

<sup>73</sup> No es casualidad que la tesis doctoral en filosofía de Franz Rosenzweig versara sobre los orígenes y desarrollo de la *filosofía política* de Hegel, realizada entre 1910-1912 y publicada ocho años después con el título *Hegel und der Staat*, Oldenberg, München, 1920.

Buber a partir de 1913<sup>74</sup>. Ellos no parten de la nada, sino que se insertan en toda una tradición Anterior, que se origina en el pensamiento de la alteridad semita, se desarrolla en la reflexión sobre la persona por parte de la teología cristiana y que tiene, antes de desembocar en los personalistas “estrictos”, una vinculación con la crítica de los posthegelianos a su maestro (desde el último Schelling, Feuerbach y Kierkegaard) y que culmina, más próximo a nuestros días con pensadores como Marcel, Nédoncelle, Maritain, Ricoeur, Lacroix, Mounier o Levinas entre otros muchos.

Para la ontología parmenidiana, como vimos. “lo mismo es el pensar y el ser” y “lo que puede decirse y pensarse debe ser”, entonces el límite del conocer es el límite del ser. Para Wittgenstein los límites de mi lenguaje son los de mi mundo<sup>75</sup>. Salir de “la lógica” trascendental sería poder pensar “lo ilógico”, como a todas luces imposible para el genial pensador vienés<sup>76</sup>. La conclusión “lógica” de este pensamiento es la frase final del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar hay que callar”<sup>77</sup>. Frente a la “lógica” de este pensamiento se alza una ética que puede ser despreciada como “ilógica”, pero que en todo caso es mucho más humana:

*“Si lo ético cae entre ‘de lo que no se puede hablar, mejor es callar’, es necesario que el campesino salvadoreño calle del napalm que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que la aristocracia vienesa -a la que pertenecía el gran lógico- pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero ese escepticismo se “vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar -no sólo hablar- al sistema sobre su horrible perversidad y formular positivamente lo necesario para la liberación”<sup>78</sup>.*

Sería preciso cortar la palabra a la lógica y a la misma ontología, al mismo ser, para afirmar la existencia de una realidad más allá del ser. La filosofía de la liberación sólo se concibe desde este aparente absurdo lógico y ontológico. Estando así las cosas, acerquémonos brevemente a examinar las aportaciones que han idealizado alguno de los más eminentes persona listas de los últimos tiempos, con vistas a dilucidar el estatuto lógico, ontológico y antropológico de eso que está “más allá del ser” y “más allá de la lógica”, que para Dussel -y para muchos de estos personalistas- es la realidad del Otro.

## 8. EL COMPROMISO DIACÓNICO CON EL OTRO: EMMANUEL MOUNIER

El pensamiento de Mounier ha sido desgranado a lo largo de estas páginas. No repetiremos lo ya dicho. Si un personalista europeo se ha destacado en la acentuación de la necesidad del compromiso práxico con el otro, ése ha sido sin duda el genial pensador de Grenoble, sin cuya aportación el personalismo contemporáneo apenas se entendería. La apelación al compromiso liberador será uno de los acentos básicos de la F.L.

<sup>74</sup> Cf. *Der Andere*, Gruyter, Berlín, 1965.

<sup>75</sup> “Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt”: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, 5.6.

<sup>76</sup> *Tractatus* 6.13.

<sup>77</sup> Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (*Tractatus*, 7).

<sup>78</sup> DUSSEL, E. “Ética de la liberación”, en: *Iglesia Viva* (Valencia), n. 102 (1982), p. 599.

La praxis de liberación en la que se encuentran comprometidos los pueblos latinoamericanos muestra que la filosofía de la liberación, es un instrumento válido para informar dicha praxis, dándole fundamentación no sólo política, sino incluso ontológica. Pocos negarán que la dignidad es intrínseca a la persona humana por el sólo hecho de serlo. Ya Santo Tomás manifestó que la “persona significa lo más perfecto que hay en toda naturaleza”<sup>79</sup>, pues es lo más digno entre las creaturas. Sin embargo no hemos de olvidar que a lo largo de la historia de la humanidad muchísimos sistemas de dominación han despojado de esa “dignidad” a sus enemigos, a los “extra-sistemáticos”, a los “otros”, a los que están fuera de la propia *polis* o la propia cultura: *los bárbaros*, los que “balbucean” (esto significa “bárbaro”) y no hablan la lengua “culto” (la propia en cada caso), que son reducidos al ámbito del *no-ser* frente al ser autotematizado por cada cultura o sistema<sup>80</sup>. Fuera de dicho sistema, en lo exterior, lo alterativo, reina la oscuridad del no-ser, mientras que dentro del mismo se enseñorea la luz del ser, de la razón, el orden y la moral.

Mounier advirtió contra el egocentrismo camuflado que se escuda hablando de la alteridad del otro. El peligro de la ilusión altruista es real, y su ambigüedad es difícil de ser percatada. Las personas a veces intentamos, instalados cada cual en su propio centrismo, fabricar, como si de artefactos se tratase, utensilios. Puede así el filántropo construirse “sus pobres”, el profesor a sus alumnos, el padre a sus hijos, etc. y bajo pretexto de alteridad no hacemos a veces sino construirnos a nosotros mismos. Por el contrario, desde la visión antropológica mounieriana “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”<sup>81</sup>. De forma que el yo personal se construye *a partir* de la persona del otro, mejor que en el otro y por supuesto no *a costa* del otro. Esto significa que existo en la medida en que existo *para los*

<sup>79</sup> *S.Th.*, I, q.29, a. 3e.

<sup>80</sup> Recordemos que cuando Colón llega a América y se encuentra con otra lengua que no es la del imperio español, el descubridor tiene, según Todorov, dos posibilidades: "reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua...Esta última reacción es la que provocan los indios que se encuentra muy al principio, el 12 de octubre de 1492", hasta el punto de que eligió seis indios "para que aprendan a hablar": TODOROV, T., *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1989, p. 38. El mismo Todorov asegura que esta última expresión de Colón les pareció tan chocante a los traductores franceses de su *Diario* que lo vertieron como "que aprendan nuestra lengua". El mismo Colón, conquistador prepotente, no puede aceptar que sea *él quien no comprende* la lengua del otro, de tal forma que sorprende que Colón pretenda regularmente que entiende lo que los indios expresan, mientras que a todas luces era patente que no comprendía nada. Pero como no se le pasa por la cabeza la alteridad del otro, no podía admitir que tengan una lengua propia unos seres que andan "desnudos todos, hombres y mujeres, como sus madres los parió" (COLÓN. C. *Diario de a bordo*. Anaya, Madrid. 1991. día 6-11-1492). De esta forma el almirante insistía, prepotente (le avala el Imperio, la Cristiandad, la Civilización, la Razón), en hablarles como si tuvieran la obligación de entenderle, o de reprocharles que pronuncian mal las palabras. Todorov se limita a hablar de una "falta de atención al idioma del otro" (*Op. cit.*, p. 39). Para nosotros hay bastante más: la prepotencia del que se cree en posesión de la verdad, del lógos, del ser, y que, desde esa estructura ontológica, juzga como no-ser, como no-lógos, como falso, todo aquello que no es como él, lo mismo: niega lo distinto, el otro, desde su mismidad. Por eso Colón jamás descubrió América pues "su actitud frente a esta otra cultura -y en esto sí acierta Todorov- es, en el mejor de los casos, la del coleccionista de curiosidades" (p. 45).

<sup>81</sup> MOUNIER. E, "El personalismo", en: *Obras Completas III (1944-1950)*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 474.

otros y, en último término, existir significa amar, al otro, y es un amor literalmente *altru-ista*. donde sólo se posee lo que se es capaz de dar. Aquello que no podemos dar no lo poseemos (el amor y todo lo demás), sino que más bien nos posee a nosotros. Es un amor de la *distinción*, esto es, "creador de distinciones, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro"<sup>82</sup>.

Desde esta visión, dice el carismático filósofo que "*captar a una persona es un trabajo duro, que no se hace en serie. Por eso la experiencia de la comunidad es en primer lugar una experiencia de alteridad. No se ha dicho: amarás al Hombre (o aún a los hombres, o aún al prójimo) como a ti mismo, sino: amarás a tu prójimo como a ti mismo, es decir, dándote a él, como a la realización de tu persona: sin medida*"<sup>83</sup>.

Mounier se adelantó en cierta forma a la FL al afirmar que la persona es *Libertad*, y que toda libertad "es la libertad de una persona situada", pero es también la "libertad de una persona valorizada. No soy únicamente libre por el hecho de ejercer mi espontaneidad; llego a ser libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una *liberación*, es decir, de una personalización del mundo y de mí mismo"<sup>84</sup>. La concepción mounieriana de la persona, en tanto que "espíritu" encarnado, le sirvió para afirmar la dignidad personal ante los totalitarismos históricamente opresores e intelectualmente castradores de la complejidad personal. Para Mounier, como hemos visto antes, la persona es *libertad*. Pero la libertad a la que se refiere es la de una persona que dispone plenamente de sí misma y entrega su libertad por un poco de seguridad burguesa. El hombre enajenado en su comodidad pierde la pasión por su libertad y ello le hace esclavo. Pero de lo que se trata en la FL es del hombre que, a pesar de tener ciertos ámbitos en donde la libertad interior todavía es posible, se ve, sin embargo, impotente para desarrollarla plenamente. Por ello la FL señala la necesidad de la *liberación* como condición inexcusable para el pleno desenvolvimiento de su libertad. Mounier, como la FL insiste en que no se puede dar la libertad a los hombres desde fuera, sino que deben arrancarla desde dentro de sí<sup>85</sup>. En este sentido, tanto Mounier como Dussel están pensando con un mismo esquema: mientras el personalista francés concibe la libertad como *autolibertad*, el personalista de la liberación podrá el acento en la *auto-liberación* de las personas y los pueblos. Pero ni uno ni otro han pensado, a nuestro juicio, en el caso de una opresión tan firme que ni siquiera el dominado pueda liberarse a sí mismo. Por eso estimamos que en el Tercer Mundo, y a nivel estructural, hemos llegado a unos límites en los que se hace necesaria no sólo la *auto-libertad*, ni siquiera la *auto-liberación*, sino también la *hetero liberación* para poder llegar, las personas y los pueblos, al pleno ejercicio de su libertad. La gigantesca deuda externa de los países dependientes es de tal magnitud, que, de seguir las relaciones de dominación en la misma proporción, mucho nos tememos que la libertad sea una bonita palabra, sólo válida para el ámbito de la intimidad más recóndita, pero que se ve imposibilitada, *de facto*, en su

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>83</sup> MOUNIER, E. "La révolution personnaliste et communautaire" en: *Oeuvres de Mounier I*, Ed. Senil, París, 1961, p. 111.

<sup>84</sup> MOUNIER, E. "Le Personnalisme", en: *Oeuvres de Mounier*, Seuil, París, 1961, vol. III, p. 482. Seguidamente agrega: "no dispongo arbitrariamente de mi libertad, aunque el punto en que me uno a ella esté oculto en el fondo de mí mismo. Mi libertad no es sólo espontaneidad, sino que está ordenada, o mejor todavía, con-vocada". La negrilla es mía.

<sup>85</sup> *Ibid.*

verdadero ejercicio. Nos parece que la libertad de la que habla tan bellamente Mounier sirve también para un hombre que esté encarcelado: su libertad interior puede estar, piensa el filósofo de Grenoble, perfectamente establecida. La liberación a la que se refiere Dussel es la que el mismo encarcelado puede ejercer sobre sí. Por nuestra parte, no discutiremos el hecho de que nadie saldrá de la cárcel si no es de alguna forma libre -y aunque disponga de una libertad condicionada por su situación, esto es, debilitada-, pero insistiremos en si la prisión es tan profunda (como la deuda externa en los países dependientes, expresión supina y real del "desorden establecido" del que habló Mounier<sup>86</sup>), se hace necesario, además del deseo y el empeño de *auto-liberación*, también la ayuda de otro que haga fuerza común con el prisionero (*hetero-liberación*).

Para Mounier el individuo se distingue de la persona. El individuo es como la explayación de la persona en la superficie de la vida. La tarea de convenirse en persona sólo será posible en una lucha por "purificarnos" de lo individual y ello sólo es posible "haciéndose disponible" a los demás en el servicio<sup>87</sup>. La característica básica de la persona, enfrente del individualismo, es que aquélla, si quiere ser auténticamente persona sólo se encontrará dándose a los otros<sup>88</sup>. De la misma forma que "individuo" se opone y distingue de "persona", la "sociedad" se distingue de la "comunidad", siendo ésta una verdadera "persona de personas". frente a las pseudo-comunidades del "mundo del ser", de las "sociedad en nosotros", "sociedades vitales" y "sociedades razonables"<sup>89</sup>. Para Mounier no existe verdadera vida de comunidad sino sólo la comunidad de personas: "La comunidad es una persona nueva que une a las personas por el corazón"<sup>90</sup>.

También Dussel distingue (aunque siguiendo básicamente a Marx) entre relaciones "sociales" y relaciones "comunitarias", aunque llega más allá de donde se quedan los análisis de Zubiri y Mounier, que siendo "reales", quizá no toman en cuenta la intrinsicidad histórica de estas relaciones concretas, desde una relaciones interpersonales abstractas y poco operativas.<sup>91</sup> Y si estas relaciones frecuentemente son de dominación, ésta admite matices: la dominación puede ser jerarquizada. Y aunque toda dominación sea in-moral, no es lo mismo no dejar decir su palabra a una persona que quitarle el pan de la boca y que muera de miseria y hambruna. En cambio desde el Tercer Mundo latinoamericano estas relaciones no pueden menos que ser matizadas y criticadas. Se habla, por ejemplo de, *comunidad* económica c;uropea, internacional, etc. Pero estas relaciones interpersonales, e inter-nacionales, frecuentemente están enmarcadas en una inter-relaciones de dominación y sometimiento. Para Dussel las relaciones *sociales* son de dominación, y se dan "cuando dos personas en el proceso

<sup>86</sup> MOUNIER, E. "La révolution personaliste et communautaire", pp. 128-129. Al final de estas páginas Mounier escribe que es preciso "enseñar a los hombre del orden que perpetúa el desorden, que la apariencia violenta de las revoluciones tiene de su parte a menudo la razón".

<sup>87</sup> MOUNIER, E. La révolution personaliste et communautaire, *loc. cit.*, p. 176.

<sup>88</sup> MOUNIER, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, p. 73.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 196-198.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>91</sup> Esto ha sido puesto de manifiesto magníficamente, siguiendo a Zubiri y a Marx, por ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. Editorial Trotta-Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1991. Esta obra es una estricta filosofía de la liberación.

de producción no están en estado de igualdad, de justicia y bondad, sino que: una domina a la otra”<sup>92</sup>. Las relaciones interpersonales reales se dan no sólo entre una persona individual y otra, sino también entre pueblos, naciones, culturas, etc. También aquí se juega la moralidad o inmoralidad de la praxis humana. La relación comunitaria es la que se establece "entre los productores, o entre los miembros de un proceso de producción, al hecho de que dos o más personas se relacionen prácticamente en la justicia, la igualdad, sin dominación, como una asociación de hombres libres”<sup>93</sup>. El producto del trabajo comunitario es de todos, en un régimen de justicia libertaria e igual. En este sentido no es posible olvidar que una filosofía personalista que no quiera caer en el intimismo, sino abierta a la exterioridad, a la alteridad del otro en todos los sentidos: personal, pueblo, país, etc. y que pretenda hacerse cargo del otro, en el respeto, en la justicia, en la solidaridad, deberá tomar en serio lo que Levinas afirma, en relación que la ética representa, más allá de toda certeza subjetiva, la filosofía primera.

Por otra parte, en bastantes lugares de sus obras Mounier se ha ocupado del pobre y de la pobreza. Sin embargo Mounier no ha "sufrido" a Europa y por ello muchas de sus descripciones de la pobreza adolecen de un cierto irenismo, en tanto que no se plantea radicalmente las causas de la pobreza de la mayoría de las personas de su tiempo, sino que más bien parecía preocuparle la alienación que los totalitarismos producían en las personas. Por eso algunos de sus textos nos parecen excelentes análisis válidos fundamentalmente para los habitantes de Europa, pero no se sitúa desde la perspectiva de una liberación explícita de los pobres, que cuestione el sistema en su totalidad. Sin embargo, su denuncia de la pobreza la percibimos con claridad en muchos de sus textos. Así, cuando describe la diferencia en la educación entre un niño rico y un niño pobre dice:

*“La pobreza, al contrario de la riqueza, establece al comienzo de la vida psíquica una barrera de impedimentos: salud debilitada de ascendientes en descendientes, mala alimentación, espectáculo precoz de la miseria y la fealdad, vida familiar frecuentemente agitada y dura, multiplicidad de las heridas afectivas de la infancia. Siempre en estado de subordinación y a veces de humillación social, el hombre de condición modesta madura muy pronto un complejo de inferioridad que le estorbará durante toda su existencia”<sup>94</sup>.*

Y desde la motivación cristiana que siempre le acompañó, incluso heroicamente, afirma tajantemente: "Mi evangelio (...) es el evangelio de los pobres. Nunca me dejaré satisfecho ante un solo malentendido con aquellos que tienen la confianza de los pobres. Nunca me llevará a alegrarme de aquello que puede dividir el mundo y la esperanza de los pobres. Esto es una política, ya lo sé. Pero es un cuadro previo a toda política y una razón suficiente para rechazar ciertas políticas”<sup>95</sup>. Por esto dedicó su vida a luchar contra el sufrimiento y la

<sup>92</sup> EC, p. 92. Aquí el pensamiento de Dussel se apoya en su interpretación del "Marx mismo", más que del "marxismo". Se trata en realidad de una aplicación de lo aportado por el "Marx definitivo" que ya se explicita en los *Grundrisse*, al ámbito de la reflexión teológica cristiana, donde el Otro es presentado como el "pobre", el que sólo posee su carnalidad, y al cual se le despoja del fruto de su trabajo: el plusvalor.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>94</sup> MOUNIER, E. "Tratado del carácter", en *Obras Completas II*. Sígueme, Salamanca, 1993, p.96.

<sup>95</sup> MOUNIER, E. "El envilecimiento no es rentable", en *Obras Completas*. IV, p. 209. En una carta a su novia -después será su esposa-, Paulette, de dice: "hay que apostar por la pobreza" (*O.C.*, IV, p. 545. Mounier era sabedor de que "sólo poseemos aquello que damos, pues lo que no podemos dar no lo poseemos, sino que nos posee": Cf. "La révolution personnaliste et communautaire". *Oeuvres*, I, p. 172.

injusticia en la situación en la que le tocó vivir y tuvo como programa “*abolir el dolor inhumano y poner al alcance de todos suficiente felicidad para estar capacitado para elegir incluso algo mejor que la felicidad*”<sup>96</sup>.

Finalmente, Mounier, al que muchos han tachado, erróneamente, de angelista, tiene bien puestos los pies en el suelo y afirma que para vencer ese desorden establecido no basta con tener buenas intenciones en el corazón, sino que es preciso transformar el desorden injusto, construyendo un mundo habitable para la persona. De hecho la revista *Esprit* surgió (en 1932), como el mismo Mounier señala, de la crisis de los “crac” de Wall Street (en 1929). Mounier escribe que ante la crisis se ofrecían dos explicaciones: “Los marxistas decían: Crisis económica clásica, crisis de estructura. Transformad la economía y el enfermo se repondrá (...). Oponían los moralistas: Crisis del hombre, crisis de las costumbres, crisis de los valores. Cambiad al hombre y las sociedades se restablecerán (...). Nosotros no estábamos satisfechos con ninguno de ellos. Nos parecía que espiritualistas [moralistas] y materialistas [marxistas] incurrieran en el mismo error moderno: aquél que, siguiendo un cartesianismo dudoso, separa arbitrariamente el 'cuerpo' y el 'alma', el pensamiento y la acción, el homofaber y el homo sapiens. Nosotros, por nuestra parte, afirmábamos: La crisis es a la vez una crisis económica y una crisis espiritual, una crisis de estructuras y una crisis del hombre. No sólo hacíamos nuestra la frase de Peguy: 'La Revolución será moral o no será'. Nosotros precisábamos: 'La Revolución moral será económica o no será. La Revolución económica será 'moral' o no será nada”<sup>97</sup>. No podemos expresar que consideramos estas palabras como un verdadero manifiesto personalista que puede asumir perfectamente una Filosofía de la Liberación no reduccionista.

## 9. JEAN LACROIX

Es conocido que Jean Lacroix introdujo la revista *Esprit* en los ambientes Universitarios, desde su labor en la cátedra de filosofía de la Universidad de Lyon. Para él lo comunitario no es algo extrínseco, sino intrínseco a lo que es la persona. Tanto la individualidad como la comunitariedad son categorías esenciales de la persona, dadas ambas simultáneamente. La persona es “tensión entre lo individual y social: el individuo y la comunidad son dos términos antitéticos y complementarios”, necesarios para su realización como categoría esenciales y no adjetivas<sup>98</sup>.

La corporalidad, la *carnalidad* que diría Dussel, es esencial a la persona. Es decir, tener tal o cual rostro o tal o cual corporalidad es algo contingente, pero no lo es el hecho de que la persona sea cuerpo<sup>99</sup>. La FL de Dussel manifiesta con fortaleza que el cuerpo necesita comer para poder no ya ser cuerpo sino *seguir siendo persona*. Esta verdad de perogrullo se olvida fácilmente en Europa. Pero es la más pura (¿o acaso impura?) cotidianidad

<sup>96</sup> MOUNIER, E. "Les certitudes difficiles". en *Oeuvres*. IV, p. 141.

<sup>97</sup> MOUNIER, E. "Qué es el personalismo", en *Obras Completas III*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 199, Las cursivas son de Mounier.

<sup>98</sup> LACROIX, J. *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1968, p. 83.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 81.

en el Tercer Mundo, en concreto, en América Latina.

Para Lacroix, siguiendo la distinción que Mounier ha hecho clásica, es característico y propio del individuo la permanencia en la soledad, en la interioridad clausa. La persona por el contrario, se abre al otro, a los otros, a los distintos de sí propio. Esta apertura es, no un constitutivo aleatorio del hombre, sino su *primera* y fundamental constitución<sup>100</sup>. Esta apertura manifiesta la incompletud de la persona como tal, que no es una adjetivación, sino un constitutivo sustantivo del ser humano. La *relación* interpersonal le es esencial al hombre, que debe reconocer, fraternalmente, "al otro como 'otro', libre y subsistiendo en sí mismo. como un verdadero 'yo mismo', también persona e igual en dignidad". La alteridad del otro se funda en su distinción ontológica: "lo absolutamente otro son los otros", en la misma forma que su "exterioridad" es "su llamada a mí", es decir, vocación<sup>101</sup>. Para nuestro pensador, la relación con Dios es la que más estrictamente constituye el ser del hombre<sup>102</sup>. La misma verdad sólo es posible descubrirla en la relación interpersonal. La verdad es dialógica<sup>103</sup>, pues "la esencia de la filosofía es el diálogo"<sup>104</sup>. No hay nada más lejano a una conciencia que el solipsismo, ya que la verdadera conciencia es dialógica. La relación interpersonal que implica esta razón dialógica sólo es posible desde la "igualdad consentida" recíprocamente, que excluye toda forma de discriminación, de racismo, de opresión. De tal diálogo queda también excluida cualquier forma de violencia, que es "la forma misma de la injusticia". Ésta adquiere su peor forma, para Lacroix, cuando tiene la cínica pretensión de convertirse en diálogo<sup>105</sup>.

Contra lo que algunos piensan, Lacroix no anduvo quedo en reflexiones abstractas o idealistas, sino que afirmó con rotundidad la necesidad de posibilitar una praxis de las estructuras sociales, con el fin de construir un mundo en donde primasen los valores fundamentales de la justicia y el amor a los otros. En este sentido afirma que "*es posible hablar de diversas filosofías de inspiración personalista, e incluso pueden existir diferencias entre ellas, pero que deben tener en común una inspiración fundamental. Lo esencial es que para los personalistas una revolución interior implica una revolución exterior y viceversa. Esta es, ciertamente, la doble inspiración de todo verdadero personalismo*"<sup>106</sup>.

## 10. ¿ACTUALISMO VERSUS SUSTANCIALISMO?: FALSO DILEMA

<sup>100</sup> LACROIX, J. *Le personnalisme: sources, fondements. actualité*, Chronique Sociale, Lyon, 1981, p. 29.

<sup>101</sup> LACROIX, J. *Crisis de la democracia, crisis de la civilización*, Ed. Popular, Madrid, 1966, p. 118.

<sup>102</sup> Cf. LACROIX, J. *Fuerzas y debilidades de la familia*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1967, p. 138: esta obra ha sido reeditada recientemente en: Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1993.

<sup>103</sup> Cf. LACROIX, J. *Le personnalisme*, op. cit., p. 123.

<sup>104</sup> LACROIX, J. *Historia y Misterio*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963, p. 113.

<sup>105</sup> Estimo, con la prudencia que sea necesaria, que si los teóricos de la "ética del discurso" y de la "acción comunicativa", K.O. Apel y J. Habermas, conocieran la filosofía personalista dialógica (desde Ebner a Lacroix, entre otros muchos), encontrarían una fecundísima y clara fuente de inspiración. Pero su "germanocentrismo" filosófico, y algún que otro prejuicio, se lo impiden. Ello vale, a mi parecer. ¡para el "último Dussel"! en su debate con los citados filósofos alemanes.

<sup>106</sup> LACROIX, J. *Le personnalisme*, p. 133, La negrilla es mía.

A lo largo de la historia de la filosofía las definiciones sobre la persona han fluctuado entre la afirmación de la substancialidad de la misma o la consideración de la realización de la persona en el encuentro intersubjetivo. La corriente filosófica próxima a la concepción medieval y tomista ha insistido en la substancialidad de la persona, para evitar el riesgo de disolver su entidad en un abanico etéreo de sus relaciones. También ha estado fuertemente condicionada por su reflexión sobre la personalidad trina de Dios. Por su parte, la reflexión antropológica y dialógica contemporánea (la que se inicia con Feuerbach y prosigue con Buber, Ebner, etc. ) ha puesto el acento en la constitución de la persona en su relación con las demás, pero acentuando tanto la importancia de la relación, que pareciera evanecerse su mismidad<sup>107</sup>, o como Zubiri diría, su *suidad*. Nos parece que en esta última corriente puede adscribirse claramente Levinas y, desde la influencia de éste y de los mejores personalistas contemporáneos, también Dussel. Veamos a continuación cómo se plantea el problema, que nos parece un falso dilema, pues en el descubrimiento de la constitución de la persona en el encuentro interrelacional, hay que afirmar la mismidad del propio sujeto, bajo riesgo de un actualismo inaceptable e incluso contradictorio, por la sencilla razón de que en el mismo encuentro, si bien la persona se descubre a sí misma como tal, al descubrir a su semejante, no podría darse tal encuentro si *previo a él*, de alguna forma, no fuera ya persona.

Parece obvio que para hacernos una cabal idea de lo que se entiende por personalismo debemos comenzar clarificando lo que es la persona. Esto nos ayudará a ver la caracterización de la FL como un personalismo explícito.

La primera reflexión rigurosa de la persona se la debemos a Boecio, aunque a los personalistas "clásicos" (básicamente franceses o que los que se mueven en sus cercanías) no les agrada la definición de *Boecio*<sup>108</sup>, pues encuentran que hoy no es sostenible afirmar unívocamente la racionalidad, en tanto que olvida, desde Freíd, el mundo irracional, o mejor, inconsciente, también de la persona. Le acusan de ser una definición cosificadora, esencialista. Además, es patente que en dicha definición no entra para nada, al menos expresamente, la corporalidad humana, esencial a la persona. En ella se da primacía a la racionalidad, siguiendo

<sup>107</sup> "En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy el mismo pero nunca lo mismo", dice Julián Mariás, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 43. Hablando de la menesterosidad, afirma el discípulo de Ortega y Gasset: "la persona necesita a la *otra persona* en la medida en que se le presenta como tal, y por tanto como insustituible e irrenunciable, y como toda persona humana está afectada por esa misma insuficiencia y menesterosidad, aquí encontramos la razón de que el ser personal, pensado hasta sus últimas consecuencias, remita a la necesidad de eso que se designa con una palabra oscura si las hay: *salvación*" (p. 45). Si despojamos este pensamiento de un cierto nivel de abstracción podríamos decir que esa menesterosidad no sólo se da en nuestro mundo como posibilidad de la realización personal en general, sino que es, estrictamente menesterosidad lo que sufre la gran mayoría de las personas de la humanidad, y no sólo menesterosidad como personas, sino, lo que es previo, una necesidad de poder seguir viviendo, como condición ineludible de ser personas, En este sentido, podríamos decir que la *liberación* de la menesterosidad del hambre y la opresión, es condición para la *salvación* a la que se refiere Mariás.

<sup>108</sup> Para éste, como es conocido, la persona es "naturae rationalis individua substantia": BOECIO, "De persona Christi et duabus naturis", cap. 3: PL 64, 1343 c. Véase un comentario comparativo entre la concepción boeciana y la de Mounier en: DÍAZ, C.- MACEIRAS, M. *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975, pp. 19-27, que se decanta claramente en favor de Mounier, haciendo una exégesis excesivamente substancialista de Boecio.

la concepción aristotélica del hombre. Por el contrario, a los partidarios de la definición boeciana (entre los que destacan bastantes tomistas) el personalismo les suena a "des sustancializado"<sup>109</sup>, a actualista. La actual reflexión sobre el "rostro", que realiza el personalismo de Levitas, como ejemplo, pretende volver a la genuina concepción de la persona como *panim* (hebreo, "cara", "rostro") o *prósôpon* (persona, "máscara", "rostro"), aunque pretende evitar el riesgo de ser "lo visto ante los ojos" (como para la fenomenología de Husserl y no ya como el "aparecer" epifánico del ser del otro como otro. Ya Ricardo de san Víctor pretendió superar el esencialismo boeciano y propone la siguiente definición de persona "persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum"<sup>110</sup>. Deja atrás la incomunicación individual boeciana, pues su objetivo era poder aplicar este concepto a la Trinidad divina sin caer en triteísmo y sitúa a la persona en el ámbito existencial (en referencia al origen) y no a la esencia, pero sin advertir que el "por sí sola" sigue poniendo de relieve la "incomunicabilidad". Con ello tenemos los dos problemas mezclados: por un lado se acentúa que la persona es "a partir de otro" (*sistit ex*), refiriendo sólo el *origen* de la persona, y por otro se aparece todavía la "autosuficiencia" de la persona<sup>111</sup>, así como el silencio ante la corporalidad de la persona.

Para santo Tomás de Aquino la persona será definida básicamente por la noción de "subsistencia", entendida como la realidad que se predica de aquél cuyo acto consiste en subsistir, es decir, el que existe por sí mismo y no en otro (*S. Th.*, I, q.29. a.2c.), y que es numéricamente uno (I, 41, 6c). El *subsistente*, en cuanto que designa a un nombre que significa intención en el "supuesto"; si significa la realidad existente, dice el Aquinate, se denomina *subsistencia*. En tanto que designa una común naturaleza se dice "realidad de la naturaleza": si denota lo que está sustentando los accidentes, se denomina *hipóstasis* o *substancia*: y en cuanto que es racional "se dice persona" (I, 29. 2c). De esta forma, donde Boecio decía *substancia individual*, santo Tomás habla de "*subsistencia*". La "relación" es lo que distingue y personaliza a las personas divinas<sup>112</sup>, pero en los hombres la diferenciación y la

<sup>109</sup> Si bien es cierto que la definición boeciana -pensada en un contexto no sólo estrictamente filosófico, sino también teológico, trinitario-, ocasionó dificultades al ser aplicada a la Trinidad divina -tres sustancias individuales equivalía a contesar un triteísmo-, manifiesta ciertamente un aspecto decisivo del ser personal, su consistencia. Es preciso mantener esto frente a un personalismo puramente actualista, donde la persona no existe como ser, diríamos, "en reposo", sino que es exclusivamente relación, explicitada en el encuentro con el otro. En este sentido actualista es posible afirmar que cuando una persona se mira al espejo, no es persona, como Dussel nos manifestó en cierta ocasión. Lo que aquí hemos de cuestionar es si la definición boeciana debe ser interpretada sólo en un sentido óntico-ontológico, o si nos puede ser útil desde una hermenéutica de la persona en sentido dinámico-ontológico. Dussel ha realizado una interesante reflexión -aunque circunscrita a un contexto teológico y no solo filosófico-, en su artículo: "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", in: *Sapientia* (La Plata, Buenos Aires), n. 83 (1967), pp. 101-126.

<sup>110</sup> *De Trinitate*, I. IV, 21-22: PL 196,944. Cf. col. 944-947.

<sup>111</sup> Sobre esto ha hecho una lograda síntesis filosófico-teológica el teólogo español, también "personalista": RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamenta*, Sal Tέρrea, Santander, <sup>2</sup>1988, pp. 153-212.

<sup>112</sup> Según santo Tomás y la misma doctrina católica, en Dios hay tres personas y cuatro relaciones. En virtud de las procesiones, se dan cuatro relaciones reales: "paternidad" (persona del Padre), "filiación" (el Hijo), "espiración" y "procesión" (Espíritu Santo). De estas cuatro relaciones reales sólo tres se oponen y son realmente existentes entre sí, que coinciden con las tres personas distintas: paternidad, filiación

individuación no surge de la relación sino de la *materia signata quantitate* (I, 29, 4 ad 4); la relación, considerada en su propia esencia, no pone nada en el sujeto (I, 28, 1-2c). Santo Tomás considera, desde su asunción de la filosofía de Aristóteles, que difícilmente puede designar a la persona, lo más perfecto que hay en la naturaleza (I, 29, 3c), la categoría de "relación", pues teme "des-sustanciar" a la persona, lo que no sucede con Dios, pues en él las relaciones son subsistencias y pueden identificarse las personas divinas con las mismas relaciones subsistentes (I, 40, 2). Así, santo Tomás modifica el concepto de "relación" cuando lo aplica al hombre o a Dios; piensa que ese concepto no corresponde unívocamente a ambos, sino que es necesario captar su analogía (I, 29, 4 ad 4).

Mounier insistió frecuentemente en la dificultad de acertar con una definición que señale la totalidad de las notas constitutivas de la persona y aunque parece que se resistió a ofrecer una definición, tiene todos los visos de ser eso lo siguiente: "Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de subsistencia y de independencia en su ser", Aparecen, hasta aquí, dos notas básicas de la persona; su entidad espiritual -no reducible a pura materia-, así como su independencia (la "incomunicabilidad" de la escolástica). Mounier sigue afirmando que la persona "conserva esa subsistencia por la adhesión a una jerarquía de valores libremente aceptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; unifica así toda su actividad en libertad y desarrolla., además, a impulso de actos creadores. su vocación personal "<sup>113</sup>. Afirma asimismo que no hay persona que no sea espíritu encarnado, en tanto que está "sustancialmente" encardinada. El cuerpo de la persona (en lo que insistirá Feuerbach contra Hegel) es el privilegiado medio expresivo de la misma, así como la posibilidad de toda comunicación con los demás. En lo que la FL de Dussel pondrá el acento será, sin negar un ápice de lo dicho, en que la persona, que se expresa por su cuerpo, necesita a éste para seguir viviendo. Y el cuerpo de muchos millones de personas es un cuerpo torturado por el hombre, la fealdad producida por el sufrimiento y el desgarramiento del dolor. Añade, de esta forma, la FL dusseliana a Mounier una mayor concreción histórica, social, política y económica. Esto es, reflexiona no desde una persona en abstracto, fruto típico de Europa, sino ante el rostro *sufriente* de la persona otra. Esto es, de la que existe en mayor número de personas reales sobre el planeta. Ese "compromiso" y esa "conversión" a los que alude Mounier en su definición, constituirá a menudo un motivo de discusión entre sus seguidores y comentaristas, que se cuestionarán sobre qué debe entenderse por "conversión", sobre si tiene una connotación sólo religiosa o puramente humana, así como por el nivel del compromiso, etc. La situación *real de pobreza y opresión* en que viven la mayoría de las personas del Tercer Mundo (negros, indios, mujeres, niños abandonados, etc.) posibilita que estos conceptos se tengan bastante más claros y pierdan la abstracción en la que están formulados. Por eso insiste Dussel en el "primado de la praxis", pues la *urgencia* de la liberación va indicando cómo y con quién comprometerse, así como cuándo hacerlo. Señala también que la "conversión" es a la

y espiración pasiva.

<sup>113</sup> MOUNIER, E. "Manifeste au service du personnalisme", en *Oeuvres de Mounier*. Senil, París, 1961, t. I, p. 523. Lo que escribimos aquí, a propósito de la tensión dialéctica entre sustantivismo y actualismo en la tematización de la persona humana, se complementa con el párrafo dedicado a Mounier anteriormente.

persona del Otro como sufriente, el que no sólo muestra su dolor en su rostro, sino también en su voz interpelante, que convoca al compromiso por su liberación<sup>114</sup>. Desde aquí se entiende con menor dificultad otra nota básica de la persona, que configura el personalismo *comunitario*. y que Mounier refleja en otro lugar: "La persona no se realiza más que en la comunidad", sin que esto signifique diluirse en el impersonalismo del "se" (el *das Man* alemán). Si bien es cierto que la persona se realiza en la comunidad de personas, no es menos cierto que "no existe verdadera vida comunitaria más que en una comunidad de personas "<sup>115</sup>.

La opinión del máximo personalista contemporáneo ha suscitado encendidas polémicas, a menudo estériles. Valga como muestra las interpretaciones que de Mounier realizan Carlos Díaz y Teófilo Urdánoz, uno "personalista " y el otro "tomista" (aunque nos parece que santo Tomás es un egregio personalista). Éste parece considerar la definición sustancialista boeciana y la categoría tomista de "subsistencia" como una especie de "non plus ultra" en referencia a la definición de la persona, *desde donde* enjuicia la definición de la persona según Mounier. Por su parte. Díaz realiza una confrontación crítica entre la fórmula de Boecio y lo expuesto por Mounier. Esta confrontación es fuertemente criticada por Urdánoz, que manifiesta que "el breve estudio del autor, además de superficial, está plagado de críticas incoherentes"<sup>116</sup>. Acusa a Carlos Díaz de caer en un flagrante actualismo que des-sustancia a la persona en su exposición de la filosofía de Mounier. En realidad Urdánoz parece solazarse en expresiones del personalista español que ciertamente pecan de una (¿pretendida?) ambigüedad, como cuando afirma que para Mounier "la persona es un yo parcial (una personalidad) que tiende a ser persona ", donde la persona es "autárquica" y la personalidad "heterónoma". La persona sería una "tensión sin sustrato" (...) "estructura siempre en devenir.

<sup>114</sup> Frente al "ver" el rostro. Dussel insiste, como hemos indicado, en el "oír" su voz convocadora. Nosotros pensamos que existe un ámbito más allá incluso de la misma interpelación auditiva. El silencio es mucho más elocuente, para la conciencia del sujeto, que cualquier visión o audición. El silencio de las víctimas clama desde *más allá* del ver y el oír. Pensamos en el silencio de los millones de personas torturadas, y que, muertas, ya no pueden ser vistas ni tampoco oídas, pero cuya presencia es patente para una conciencia personal ética. También pensamos en la voz inarticulada de los millones de seres humanos a los que no se les deja *nacer*, pues aunque se les *interrumpa* su vida, su dignidad y su derecho a vivir, siguen cuestionando a la conciencia no deformada incluso con su *no-ser*, con su extinción, con su utilización macabra para usos de experimentos de laboratorio o, lo que es la culminación de la perversión humana, en su uso como productos cosméticos en la sociedad de consumo despersonalizada. Lamentablemente este tema no ha sido puesto lo suficiente de relieve por Dussel, cuya filosofía, paradójicamente, nos permite afirmar esto. Pensamos que en esto nuestro amigo e inspirador ha claudicado ante determinadas presiones de grupos que hablan de la "defensa del derecho al aborto". Pero, ¿no se olvida de esta forma el pilar básico de la FL, que es la opción por el más pobre? No dudamos que la mujer embarazada (si aborta no llega a ser "madre") puede ser, en determinadas circunstancias, también "pobre", en relación a su situación social, e incluso, a veces, en el riesgo de su vida. Pero la inmensa mayoría de abortos no tienen la característica de un riesgo vital para la embarazada, sino Otras consideraciones que son, casi siempre, "menores", ante la alternativa de la destrucción de un ser humano al que no se dará ninguna oportunidad y que morirá entre atroces sufrimientos a manos de quienes tendrían que comprometerse en favor suyo, "convirtiéndose" en favor de su *presencia real*, que, aunque no sea vista ni oída, *existe* más allá de lo visto y lo oído.

<sup>115</sup> MOUNIER, E. "La révolution personnaliste et communautaire ", en *Oeuvres de Mounier*, Seuil, París, 1961, t. I, p. 182.

<sup>116</sup> URDANOZ, T. *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1985, p. 370, n. 9.

No una tendencia insatisfecha, sino intencionalidad operante"<sup>117</sup>. Pero nos parece que Urdániz no tiene razón en su acusación a Díaz, sino que en realidad su crítica está motivada por el confuso lenguaje de éste, unido a una cierta anarquía expositiva, típica de este autor. Esto impide ver a Urdániz, en una lectura apresurada del personalista español, que éste se esfuerza por mostrar el "sentido abierto de lo sustancial" referido a la persona, que "no ha sido siempre bien comprendido"<sup>118</sup>. Mounier siempre se opuso a un *cogito sin cogitatum*: "sólo se va al otro en relación yo-tú de sujetos cárnicos"<sup>119</sup>. Con esta apelación a la carnalidad Díaz pretende salvaguardar el "sustancialismo" de la persona. Díaz muestra que la concepción de "ser" en Mounier significa "la *vía remotio*: nada de naturaleza humana expresión de clausuras"<sup>120</sup>. Sin embargo, nada más lejano al pensamiento del gran personalista francés que el sujeto trascendental kantiano que es un "puro sujeto lógico".

Parece evidente que Carlos Díaz conoce el pensamiento del fundador de *Esprit* bastante mejor que Urdániz, aunque éste tiene más "tablas" filosóficas (al escribir esto Carlos sólo contaba 31 años) que el personalista español, que nos parece ser el mayor personalista español de la actualidad. Además Urdániz es más sistemático y, al no pretender ser original sino puramente expositivo, aporta mejores "textos" de Mounier, lo que le permite salir mejor parado en dicha polémica. En efecto, el mismo filósofo francés terea en esa polémica, que en todo caso muestra -lo que es nuestro objetivo aquí- la tensión entre sustancialismo y actualismo, al afirmar con claridad, en 1949, que "una cosa es rehusar la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a veces [hace] el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino que, se hace, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad"<sup>121</sup>.

Al franciscano Duns Escoto no le convenía la definición de Boecio y prefiere la de Ricardo de San Víctor, en cuanto que acentúa mejor la existencialidad del hombre; donde Boecio habla de "sustancia", Ricardo se refiere a "existencia", como hemos visto. Para Scoto, sin que le falte razón, la definición boeciana es equívoca, en tanto que serviría para designar tanto a la persona como al alma racional; pero dicha identificación es inaceptable. Por eso decíamos antes que a la definición boeciana le faltaba su referencia a la corporalidad, esencial en la persona, pero no en el alma. De esta forma Escoto defiende la unidad del hombre, con su corporalidad y con su alma. El genial franciscano "acuñó la palabra *existencia* para significar la unidad del ser personal. La existencia no es un modo cualquiera de estar existiendo, sino una característica del modo humano de existir, que es el ser personal"<sup>122</sup>. Podemos decir que la persona "es", "siste", pero sin olvidar el "ex", que expresa la relación de origen, de forma que su misma *incomunicabilidad* está irresolublemente ligada a su ex-sistencia. Esta incomunicabilidad la denomina Escoto *ultima solitudo*, para designar el hecho de que la

<sup>117</sup> DÍAZ, C. "Emmanuel Mounier", en: DÍAZ, C.-MACEIRAS, M. *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975, p. 23.

<sup>118</sup> DÍAZ, C. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> DÍAZ, C. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>121</sup> MOUNIER, E. "Le personnalisme", en: *Oeuvres de Mounier*, Seuil, París, 1963, vol. III, pp. 459-460.

<sup>122</sup> MERINO, J. A. *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, p. 247. En lo que decimos de Escoto inmediatamente a continuación, tenemos muy presente lo escrito por Merino, del que tomamos las referencias bibliográficas del filósofo escocés.

persona está libre de toda dependencia con respecto a otra persona. Pero la concepción de incomunicabilidad es negativa; Escoto no se conforma con esta característica de la persona, sino que al acercarse detenidamente a ésta, descubre algo que los filósofos anteriores no supieron ver con claridad al aplicarlo al hombre. Ese concepto "nuevo" es el que ya hemos visto de "relación", pero ahora Escoto afirma sin dobleces que "la esencia y la relación constituyen la persona" <sup>123</sup>. Este es el concepto "positivo" de su concepción de la persona que rompe el monolitismo que hemos observado hasta ahora. ¿Qué significa aquí "relación"? No sólo designa a la vinculación interpersonal, humana, aunque ésta es básica, sino que su misma esencia le viene al hombre de su relación propia con su causa última, Dios, pero también con los que le han dado el ser: sus padres, de cuya "relación interpersonal" puede el hombre devenir al ser y ser, por ello, persona. La relación es, por tanto, doble: a Dios y a los hombres. El "yo" humano sólo se entiende si está abierto a un "tú", ya sea al "Tú" Absoluto o a los "tús" humanos. En ese origen último en el "Tú" divino cada persona humana está, constitutivamente referida, "relacionada", a las personas de los demás. La concepción antropológica de Escoto de esta forma, supera tanto el "sustancialismo" de la filosofía anterior a él, así como la tentación solipsista de las filosofías idealistas posteriores, afirmando la trascendencia, la aperturabilidad y relacionalidad del hombre en tanto que persona. Muestra asimismo su indigencia, lejos de la autarquía y la autosuficiencia, en tanto que no es él algo absoluto, sino "relacional" (o "relativo" entendido en este sentido de relación); es indigente hacia su origen primero último (Dios) y humano (sus progenitores). Esa indigencia se manifiesta en la necesidad, para su propia plena constitución como persona, de la relación a las demás personas humanas, pues si ésta fallara le quedaría la soledad castrante de su personalidad, en cuanto que no podría "dar de sí" todo lo que potencialmente puede. La persona humana necesita de las demás personas y tiene una innegable "vocación de apertura al otro y a lo otro (el cosmo: incluso] y siente el reclamo de su presencia"<sup>114</sup>.

De esta forma, antes que, Scheler, Guardini o Zubiri, ya Escoto rompe el falso dilema excluyente entre actualismo (relacional) o sustancialismo. La persona, en efecto difícilmente podría referirse a los demás si previamente no es persona. Y obsérvese que no se cae en un *previo cosismo* o sustancialismo, por cuanto que la misma persona *en su origen* descubre su misma *relacionalidad*, pues aunque tenga su ser sin dependencia expresa (en el ser de otra persona, *depende* sin embargo en su ser de la relación personal, ya última (hacia Dios ya humana (su relación a sus progenitores)). De esta forma no hay *relación* si previamente no es la persona un hombre; pero éste no es una sustancia solipsista, que sea *causa sui*, sino que encuentra su causa *óptica* en Otro y otros; ese *origen* en el ser está marcado, indudablemente, por la misma relación interpersonal. Por esto el hombre sólo se descubre plenamente a sí mismo cuando desarrolla su aperturabilidad a los Otros. Su propia pertenencia, singularidad "incomunicabilidad", es esencialmente *referida*. Podemos decir que la persona posee una "incomunicabilidad" esencialmente "comunicativa", sin que sea contradicción alguna. "*Yoidad, tuidad y nostridad* -dice magistralmente Merino en expresiones que recuerdan a Zubiri- *se entretajan dialécticamente* ("analécticamente" diría Dussel] *en un proceso indefinido*,

<sup>123</sup> ESCOTO, J.D. *Quodl*, q.3, 0.4: citado por MERINO, J.A. *Op. cit.*, p. 248.

<sup>124</sup> MERINO, J.A. *Op. cit.*, p. 250.

*enriquecedor y configurador*" de su propio ser personal<sup>125</sup>. El hombre precisa descubrir su propia y peculiar subjetividad, pero no encuentra en ella su fin último, sino que debe abrirse a la alteridad. De este modo "pertenencia y referencia son dos categorías existenciales que presuponen la *ultima solitudo* y la relación trascendental. Escoto, con intuición genial, se adelantó a la filosofía dialógica, que tanta importancia tiene en nuestro siglo"<sup>126</sup>. Incluso podríamos decir que esta misma filosofía dialógica debería tomar cuenta de la ruptura de la falsa dicotomía entre el actualismo des-sustanciador y el sustancialismo solipsista. A nosotros nos parece que la tematización del encuentro con el Otro, como lo describe por ejemplo Levinas -y desde él, Dussel- peca de actualismo, pero, si bien la persona se descubre plenamente como tal en la relación con el Otro y con los otros, es preciso afirmar que no habría posibilidad de encuentro alguno si de alguna forma los participantes no fueran previamente personas. Esto significa que no se estaría siendo persona en el encuentro si no se fuera ya persona; su "ser", en el encuentro" es un "seguir siendo" y su "estar", un "seguir estando". Y decimos "personas", y no solo "hombres". Previamente, en el mismo existir del *ser humano* se es *persona*, inevitablemente, en tanto que en el *origen* de su existir como tales fueron fruto de Otro y de otros. De esta forma, es preciso superar tanto el individualismo (a partir de Descartes) como el gregarismo colectivista (que tanto criticó Mounier y del que no parece estar muy prevenido Dussel). El mismo M. Buber, uno de los "padres" de la filosofía dialógica y quizás su máximo representante, percibió con nitidez, a pesar de la importancia que da al "Tú" (el "Otro" de Levinas), que en cuanto al *origen* de la persona, "el niño aprende a decir tú antes de pronunciar el yo". Pero una vez que el niño asume su propia vida en sus manos, esto es, cuando deja de ser niño, "hay que poder decir verdaderamente 'yo' para poder experimentar el misterio del 'tú' en toda su verdad"<sup>127</sup>, de tal forma, dice en otro lugar, que "existe una relación *esencial* que acoge a los que llegaron al fondo de *su ser propio*, que sólo puede acoger verdaderamente a ellos. Éste es el campo donde el hombre se libera realmente del *das Man* [el "se" heideggeriano]<sup>128</sup>. De esta forma, nos parece que el riesgo de "actualismo" está más presente en el primado que Levinas y Dussel confieren al Otro en la propia constitución del "yo", que en el propio maestro de Levinas.

La comunicación interpersonal sólo es posible, como condición de posibilidad misma, si existe una existencia no dependiente, como afirma Escoto, esto es, si la persona es sustancia (como afirma Boecio) o subsistencia (como dice santo Tomás), esto es, si se da una previa autoposesión personal. De forma que el mismo encuentro significa un *darse* a sí mismo al Otro; si no hay ese darse, ¿qué sería el encuentro en realidad? Es lo que afirma Guardini: "*Persona* significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia [ni siquiera por el otro), sino que me pertenezco a mí"<sup>129</sup>. La persona no es sólo

<sup>125</sup> MERINO, J.A.. Op. cit., p. 250.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> BUBER, M. *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica. México, <sup>13</sup>1986, p. 104.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 106. Las negrillas son mías.

<sup>129</sup> GUARDINI, R. *Mundo y persona*. Guadarrama, Madrid, 1963, p. 201. Guardini analiza con rigor el hecho de la diferenciación entre el encuentro interpersonal entre hombres y la misma relación de encuentro con Dios, evitando el peligro de un cierto, sinergismo, por cuanto que Dios no es un Otro al lado, entitativamente, de otros Otros, por cuanto que él es el mismo fundamento último de nuestra humanidad y personeidad. Cf. págs. 58-62.

pura alteridad dinámica, sino que también es *ser*. "La persona no surge en el encuentro, sino que se actúa en él"<sup>130</sup>. Algo semejante afirma M. Scheler al definir a la persona como "la unidad de existencia concreta, ella misma esencial, de actos de la esencia más diversa, unidad que, en sí (y no *quod nos*) precede todas las diferencias de actos esenciales", de tal forma que "el ser de la persona 'funda' todos los actos esencialmente diversos"<sup>131</sup>. Sin embargo, la persona no está replegada sobre sí, clausa, sino que es constitutivo de ella su aperturidad al mundo (*Weltoffenheit*), y esto significa que la persona *tiene* mundo<sup>132</sup>. A través del concepto de *simpatía*, fenómeno genuino del hombre, que afirma la autonomía propia y la comunicación interpersonal, Scheler pretende referirse a la trascendencia interpersonal.

### 10.1. La "revolución copernicana" de Feuerbach

En una reflexión como la nuestra, que pretende ser de *Filosofía de la Liberación*, pero también desde una *perspectiva personalista*, conviene que nos detengamos a examinar, aunque sea brevemente, algunas de las ideas que L. Feuerbach dio a luz en relación a la importancia de lo *dialógico* en la constitución de la persona. Aunque Dussel conoce la filosofía de Feuerbach, no ha profundizado lo suficiente en este aspecto del pensador de Baviera; si lo hubiera hecho tendría menos dificultades en orden a tematizar el estatuto ontológico del "yo" situado cara a cara ante el Otro (el "tú"). Este vaciamiento de la "propiedad" (la "incomunicabilidad" de los escolásticos) del "yo", estimamos que es una grave carencia en la antropología de Dussel. Y quizás por esto no es de extrañar que, propiamente, *Dussel no haya desarrollado una estricta antropología*, ni siquiera en su *Trilogía Antropológica*, pues al insistir en la primacía del Otro, la eclipsado el "yo". En efecto, aunque Dussel denomina "*antropológica*" a su descripción de *los niveles concretos* de su ética de la liberación<sup>133</sup>: la "erótica" o relación varón-mujer, la "pedagógica" o relación maestro-discípulo, la "política" o relación persona a persona (hermano a hermano, dice él), la "arqueológica" o "teológica", como la relación entre la persona humana y el Absoluto, lo cierto es que no es posible encontrar, entre los miles de páginas que ha escrito, una estricta *antropología* personal. ¿Cuál es la explicación de esta ausencia en una reflexión filosófica que tiene, en él, una aspiración *sistemática*? Entre otras causas he aquí las dos que me parecen fundamentales: En primer lugar. Dussel asume en toda su obra la antropología que está subyacente en su primera *Trilogía*, es decir, la concepción unitaria del hombre propia del semitismo, en concreto del judaísmo y del cristianismo; en este sentido, sí tiene una

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>131</sup> SCHELER, M. "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus", en *Gesammelte Werke*, Bem, 1966, t.II, págs. 393-394. Puede consultarse la magnífica obra de Antonio Pintor Ramos. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. BAC, Madrid, 1978, págs. 274-328, para la concepción de la persona en Scheler.

<sup>132</sup> SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bem, 1966, p. 38.

<sup>133</sup> A la exposición minuciosa de estos "niveles concretos" dedicamos el último capítulo de esta investigación.

antropología, pero no es fruto de una reflexión filosófica *original*. En segundo lugar, la primacía que Dussel otorga *al Otro*, -bajo el influjo de Levinas-, así como su insistencia en la importancia de las *relaciones interpersonales* (pues no otra cosa son los *cuatro niveles concretos* que desarrolla en la *antropológica* y en los cuales él encuentra el paradigma tanto de la dominación como de la liberación), hacen que no preste atención a *la persona en sí*, al hombre, sino sólo a la persona en su constitución estrictamente personal, en el sentido de "relacional". De este modo la importancia atribuida a la "relación" termina en Dussel por ahogar la reflexión sobre la mismidad personal.

Este asunto no es baladí, pues aquí tropiezo con lo que estimo que es la mayor discrepancia que Dussel tiene hacia mí y yo hacia él. Sobre esto hemos dialogado largamente, sin que hayamos llegado a un acuerdo. Dussel insiste en que si partimos del "yo" y de su constitución irremediamente desembocaremos en una Totalidad opresora, que excluirá, tarde o temprano, el servicio al Otro. Yo no concibo así las cosas. Me parece que es un problema encaminado al fracaso plantear el asunto en unos términos en los cuales se insista en uno de los dos polos, sea el "yo" o sea el "tú"-Otro". La primacía constitutiva del "yo" (como Descartes y buena parte de la modernidad) disminuye la importancia del Otro (el "tú"); la primacía del "Otro", sea abstracto (como lo concibe Levinas) o con unos contornos socio-políticos concretos (como lo encontramos en la descripción dusseliana) parece eclipsar al "tú". ¿No existe ninguna otra posibilidad? Sí la hay. Sostener estas dos posibilidades anteriores es enzarzarnos en un callejón sin salida y en un círculo vicioso. Lo cierto es que no existe un "tú" si no existe un "yo"; pero también a la inversa: no es posible el "yo" si no tiene ante sí a un "tú". Y esta no es una postura ecléctica, ni una vía intermedia: me parece que es la estructura misma de la realidad dialógica.

En efecto, lo verdadero no es básicamente lo racional, sino todo lo humano: más aún, todo lo sensible, lo material; esto ya lo puso de relieve Feuerbach. En este nivel antropológico manifestará el alemán que "la verdadera dialéctica no consiste en el monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tú"<sup>134</sup>. La filosofía hegeliana, con pretensión de absolutez, esto es, de divinización, debe dejar su sitio a una filosofía de rostro humano, que tome en consideración básica al otro, al tú. La verdadera filosofía se hace "hombre con hombre"<sup>135</sup>.

Tanto Ferdinand Ebner como Martín Buber coinciden en afirmar que debemos a Feuerbach el mérito indudable de haber descubierto la fertilidad humanizadora de la relación "yo-tú", aunque Buber también afirma que esta intuición primera no fue adecuadamente desarrollada por Feuerbach. En efecto, para este pensador judío "Feuerbach no alude con el hombre que constituye el objeto supremo de la filosofía al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace del yo y tú". Y Buber señala el siguiente texto feuerbachiano: "El hombre individual en sí, nos dice en su programa, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú". Finalmente, apostilla Buber: "Este pasaje no ha sido desarrollado

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 318.

después por Feuerbach"<sup>136</sup>. Precisamente este "desarrollo" será emprendido por Buber, Ebner (que llamará a Feuerbach el "descubridor del diálogo", Rosenzweig y los mejores personalistas contemporáneos. Pero no hay duda de que Feuerbach abrió las puertas a una reflexión antropológica de carácter *dialógico*, que es una de sus mayores aportaciones al pensamiento. El crítico hegeliano afirma con ímpetu que no existe el "yo" aislado del "tu", pues el hombre es constitutiva y esencialmente comunitario y nos descubrimos a nosotros mismos gracias a la interpelación del otro. La verdadera dialéctica es la caracterizada por Hegel, que no es sino un monólogo del pensador consigo mismo, sino que es verdaderamente la que consiste en el -diálogo entre un "yo" y un "tu". El hombre no es "persona" por el hecho de venir a la existencia, por el nacimiento, sino que se *hace* persona en su comunicación con las otras personas, hasta el punto de que sólo entonces puede descubrirse a sí mismo como "persona", como un "yo" que se sitúa cara a cara frente a un "tu". Somos personas en virtud de la comunicación con las otras personas; la influencia del lenguaje (puesta de relieve por Ebner) es capital en la constitución del hombre como persona. Sólo por los otros somos conscientes de nosotros mismos. La influencia de los otros "tus" son esenciales para la persona, y no sólo desde una perspectiva psicológica, ética o sociológica, sino incluso en su misma constitución ontológica.

Lo que en el último Schelling fue la superación del método dialéctico, afirmando la realidad más allá del puro pensar, en Feuerbach esta realidad es también, y básicamente. antropología dialógica -aunque crasamente materialista-. Dussel, acerca de esto concluye, con intención de superar a Feuerbach: "La filosofía nueva, *la latinoamericana*, deberá asumir igualmente este momento prehistórico de su constitución: el rostro sensible de otro hombre, que tiene hambre y sangre se encuentra *más allá* del sistema donde el ser es el pensar. Pero esto no es todavía suficiente, en especial, porque al fin "la verdad es la totalidad (*Totalität*) de la vida y esencia humana"<sup>137</sup>, es decir, la humanidad como tal se constituiría como un horizonte ontológico (...) ya sin exterioridad. El 'tu', otro hombre, es exterior al ámbito ser-pensar, pero al fin queda incluido en una comunidad sin exterioridad" (*MFL*. pp. 136-137) al no abrirse a una exterioridad extracomunitaria.

Finalmente estimo conveniente indicar que en la filosofía dialógica feuerbachiana existen expresiones que parecen derivar en un *actualismo* (según el cual la persona sólo es persona cuando está *actualmente presente*, en "actitud praxica", como diría Dussel, ante la otra persona<sup>138</sup>). Valga el siguiente texto paradigmático: "*Solamente es hombre el hombre social. Yo soy yo exclusivamente a través de ti y contigo. Soy consciente de mí mismo gracias a tenerte*

<sup>136</sup> BUBER, M. *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1986, p. 58. Buber añade: "Feuerbach ha iniciado con aquel pasaje ese descubrimiento del tú que se ha calificado de 'revolución copernicana' del pensamiento moderno y de 'acontecimiento elemental', tan preñado de consecuencias como el descubrimiento del yo que hizo el idealismo' y que 'debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleve más allá del arranque cartesiano de la filosofía moderna' " (*ib*). Buber cita, a pie de página a KARL HEIM, "Ontologie und Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Neue Folge XI (1930), p. 333. No me ha sido posible consultar esta obra.

<sup>137</sup> FEUERBACH, L. *Op. cit.*, p. 318.

<sup>138</sup> Hasta el punto de que Dussel afirmará, por ejemplo en la *Entrevista* gravada que nos concedió, como veremos, que "cuando yo me miro al espejo no soy persona", cayendo en lo que nosotros denominamos aquí *actualismo*.

*a ti visible y palpablemente frente a mí, como otra persona*"<sup>139</sup>. Sin embargo, contra lo que Levinas y Dussel expresan, Feuerbach insiste en que el "tú" (el "Otro" de Levinas y Dussel) exige también el reconocimiento del "yo" para su propia constitución como persona. No estamos, entonces, ante la primacía "ontológica" de la alteridad meta-física del Otro; ni tampoco ante una primacía "ontológica" del "tú". Ambos, el "yo" y el "tú" se implican mutuamente y los dos se necesitan; de este modo, desaparece el riesgo de "actualismo" en Feuerbach. Desde esta panorámica, éste puede afirmar algo que estimo que tanto Levinas como Dussel silencian y olvidan, aunque me parece una perogrullada: "Donde *no existe el yo, no hay un tú*"<sup>140</sup>. Esto no significa afirmar la primacía del "yo", que implicaría una posición secundaria del "tú". Pero sí significa, en mi opinión, evitar el riesgo del eclipse del "yo" en la primacía levianasiana y dusseliana del Otro. En síntesis la postura de Feuerbach, que comparto, afirma que entre el "yo" y el "tú" no se puede hablar de primacía, pues ambos se necesitan mutuamente<sup>141</sup>. De esta forma, aunque es cierto, como manifestó M. Buber, que Feuerbach no desarrolló por completo estas geniales intuiciones antropológicas-dialógicas, el análisis que el crítico de Hegel desarrolla en este tema son irreprochables, pero Dussel no las ha tenido lo suficientemente en cuenta. Para nuestro filósofo sólo existe la persona, en cuanto tal, cuando está presente, de modo *actual* -no ya potencialmente- ante otra persona. Pero entonces el problema surge: ¿Qué soy yo mismo cuando no estoy presente ante un "tú"? ¿Es ilegítimo o contradictorio considerarse *a mí mismo* como *una persona*, es decir, como un ser humano convocado a la necesaria relación con otros seres humanos? ¿Debo concebirme a mí mismo, cuando estoy sólo conmigo, como una simple cosa, como un ente? En absoluto. Una vez que gracias a las demás personas me he convenido yo en persona y me autopercibo como tal, ya no dejo de serlo, aunque no me encuentre perennemente actualizando mi relación con ellos.

Si se me permite citar a un místico de la altura de san Juan de la Cruz podré apoyarme en unos versos que dicen:

*"No quieras despreciarme,  
que si color moreno en mí hallaste,  
ya bien puede mirarme.  
Pues una vez que me miraste,  
¡qué gracia y hermosura en mí dejaste!*

Si el contacto con Dios no nos deja impunes, lo mismo acontece, para bien o para mal, con la relación que tenemos con las otras personas. En nuestra cotidianidad con todas ellas, van configurando nuestra vida. De tal forma que su huella a menudo es perceptible incluso en su ausencia.

En efecto, cuando pienso en mí mismo no puedo dejar de percibirme como una persona, y no sólo como un genérico ser humano. Cuando pienso en mí mismo percibo con

<sup>139</sup> FEUERBACH, L. "Der Eudemonismus", in *Sämtliche Werke*, vol. X, p. 269. La negrilla es mía.

<sup>140</sup> FEUERBACH, L. "Das Wesen des Christentums", in *Sämtliche Werke*, t. VI, p. 111.

<sup>141</sup> "La unidad del yo y del tú es (...) el más elevado principio de la filosofía": FEUERBACH, L. "Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums", in *Sämtliche Werke*, t. VII, p. 258.

claridad que soy lo que soy, una persona, gracias a que muchas personas han configurado mi existencia personal. Y no sólo la han configurado en el pasado, sino que sé que para explayar mi personalidad plenamente seguiré precisando de las demás personas. Esto lo podríamos denominar no sólo un “círculo *hermenéutico* personalista”, sino también un “círculo *ontológico-constitutivo* personalista”, en el cual soy constituido como persona por los demás y ellos lo son por mí. En mi menesterosidad descubro la necesidad que tengo de los demás; pero también soy consciente de la necesidad, que otros tienen, en su menesterosidad, de mí. El “yo” y el “tú” mutuamente se necesitan. Acentuar la importancia *ontológica* de uno de los dos polos de la relación significar caer de bruces en un pesimismo, sea del “tú” (como en Descartes) o del “yo” (como en Levinas y Dussel).