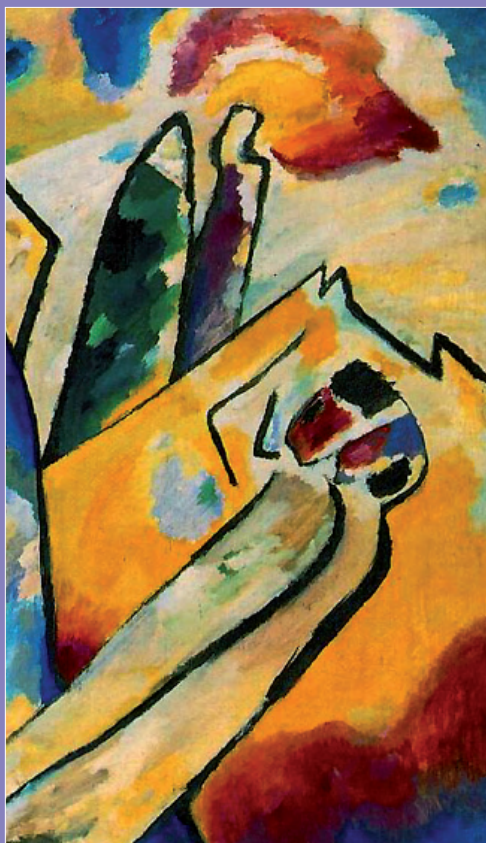


Introducción al personalismo

41



S e r i e P e n s a m i e n t o

JUAN MANUEL BURGOS

*Biblioteca
Palabra*
∞

*Introducción al
personalismo*

EDICIONES PALABRA
Madrid

Colección: Biblioteca Palabra
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© Juan Manuel Burgos, 2012
© Ediciones Palabra, S.A., 2012
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Terf.: (34) 91 350 77 39 - (34) 91 350 77 20
www.palabra.es
epalsa@palabra.es

Diseño de cubierta: Raúl Ostos
Ilustración de portada: © Glowimages
ISBN: 978-84-9840-646-7
Depósito Legal: M. 10.765-2012
Impresión: Gráficas Anzos, S.L.
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

JUAN MANUEL BURGOS

*Introducción al
personalismo*

*Biblioteca
Palabra*


PRESENTACIÓN

El personalismo es una filosofía que nació en Europa durante la primera mitad del siglo xx y se caracteriza por colocar a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual. Procede de múltiples fuentes, pero se consolidó en la Francia de los años 30 y adquirió posteriormente una importancia notable en toda Europa influyendo en acontecimientos tan relevantes como la Declaración de la ONU sobre los derechos humanos, las Constituciones europeas posteriores a la Segunda Guerra Mundial o el Concilio Vaticano II. Sin embargo, desde los años 60 fue perdiendo relevancia por la influencia conjunta del marxismo, el estructuralismo, la crisis del posconcilio, las corrientes ideológicas ligadas al mayo del 68, etc.

Hoy, sin embargo, esa situación ha cambiado y se encuentra en un período de expansión: se suceden las publicaciones de y sobre filósofos personalistas, aumentan las tesis doctorales, los Congresos, se investiga en su aplicación a nuevas áreas, como la psicología o la bioética personalista, surgen nuevas instituciones que se inspiran en ella o la promueven, etc. Su crecimiento, además, no se limita al mundo académico, afecta también al público en general. En nuestra época de crisis de las ideologías, de la prohibición posmoderna de

los grandes relatos y de un medio social tan rico de información como carente de referencias, la necesidad de contar con una antropología que proporcione una visión del hombre integral, armónica y profunda se hace cada vez más apremiante. Y el personalismo parece estar en condiciones de ofrecer esa visión tan necesaria.

El objetivo de este libro es introducir al lector en esta filosofía a través de un paseo por sus autores y una descripción de sus conceptos fundamentales, esperando que descubra su grandeza, belleza y potencialidad.

El texto lo hemos estructurado del siguiente modo. En primer lugar (cap. I) analizamos el contexto cultural e histórico en el que surgió. Después pasamos a describir las principales corrientes personalistas empezando por la francesa (cap. II), que es la más importante, y continuando (cap. III) con los diversos autores y corrientes personalistas en Italia, Polonia, Alemania y España. Posteriormente (cap. IV) analizamos la entidad del personalismo como corriente filosófica y presentamos los elementos estructurales y temáticos que lo caracterizan a partir de una síntesis personal.

I. LOS ORÍGENES

1. Europa en la primera mitad del siglo xx: mutación y crisis

El personalismo surgió en Europa durante la primera mitad del siglo xx, como movimiento de respuesta colectiva a un complejo conjunto de cuestiones sociales, culturales y filosóficas: el auge del individualismo y de los colectivismos, tanto de derechas (fascismo y nazismo), como de izquierdas (marxismo); la prepotencia de un materialismo científicista que negaba el valor de verdad a cualquier afirmación no experimental; una fuerte crisis de valores percibida por algunos como crisis global de la civilización occidental; una creciente descristianización; la crisis económica e ideológica generada por el crack del 29 en Wall Street; la inestabilidad política causada por la debilidad de las democracias parlamentarias; la necesidad ineludible por parte del mundo católico de afrontar críticamente la modernidad y la conciencia concomitante, en los católicos y en el mundo filosófico en general, del ocaso ideológico de esa misma modernidad; la revuelta antihegeliana liderada por Kierkegaard; la aparición de nuevos «temas» que elucidar críticamente: la mujer, las relaciones interpersonales, la comunidad, etc.

Todo este complejo conjunto de problemas fue confluendo lentamente y por vías muy diversas en lo que se ha denominado «despertar personalista», es decir, en la conciencia de que, para afrontarlos y, sobre todo, para superarlos, era necesario recurrir al concepto de persona y construir, desde allí, un nuevo proyecto filosófico, una nueva antropología.

Esa reconstrucción siguió caminos muy variados, con frecuencia interrelacionados entre sí y, en otras ocasiones, relativamente independientes: desde las propuestas de ética personalista de Scheler, pasando por el personalismo tomista de Maritain, el personalismo comunitario de Mounier, las filosofías del diálogo de los pensadores hebreos o el existencialismo personalista de Gabriel Marcel. Todos ellos advirtieron unos problemas bastante similares e intentaron resolverlos desde una matriz filosófica común, el personalismo. Expondremos estas propuestas filosóficas en los capítulos siguientes. Ahora, intentaremos esclarecer el complejo marco que dio lugar a todas estas filosofías, lo que nos proporcionará unas claves hermenéuticas preciosas e indispensables para entenderlas con profundidad.

Probablemente, la palabra más adecuada y decisiva para expresar el sentimiento global que dio origen al despertar personalista es la de crisis: la existencia de una profundísima crisis social, moral e intelectual que exigía una respuesta a su altura. Una crisis que se hizo especialmente aguda en el período de entreguerras, en el que, apenas Europa salía de una catástrofe terrible, parecía que se encaminaba de modo ineluctable hacia otra de dimensiones aún mayores. Stefan Zweig, un contemporáneo, lo describió brillantemente: «Por mi vida han galopado todos los corceles amarillentos del Apocalipsis, la re-

volución y el hambre, la inflación y el terror, las epidemias y la emigración; he visto nacer y expandirse ante mis propios ojos las grandes ideologías de masas: el fascismo en Italia, el nacionalsocialismo en Alemania, el bolchevismo en Rusia y, sobre todo, la peor de todas las pestes: el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea. Me he visto obligado a ser testigo indefenso e impotente de la inconcebible caída de la humanidad en una barbarie como no se había visto en tiempos y que esgrimía su dogma deliberado y programático de la antihumanidad»¹.

Esa crisis fue percibida también por los pensadores personalistas que intentaron responder desde diferentes ángulos, tanto teóricos como prácticos. Scheler ya la había anticipado con lucidez en *El puesto del hombre en el cosmos*, en donde afirmaba que el hombre moderno había perdido la orientación convirtiéndose en un enigma para él mismo. Y todavía antes, Kierkegaard intuyó que los sistemas colectivos de raíz hegeliana solo podían conducir al aplastamiento del hombre y, por lo tanto, había que desembarazarse de ellos. Posteriormente, cada vez fue más intensa la percepción de que la solución de los retos culturales e ideológicos que se presentaba era cada vez más perentoria y urgente, convicción que se agudizó especialmente en los años 30, en que el problema se advirtió ya como una crisis de civilización, no como un simple problema intelectual.

Los católicos, en particular, concibieron esta crisis como un cambio de época en el que un mundo, una civilización que

¹ S. ZWEIG, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona 2002, p. 13.

desde hacía dos mil años se habían basado en el cristianismo, se había alimentado de su sabiduría e inspirado más o menos explícitamente en su moral y en su dogma, había decidido expresamente dejar de ser cristiana y caminar por otros derroteros que parecían conducir al precipicio. Pierre van der Meer, un intelectual holandés que se movió en el círculo de Leon Bloy y de Jacques Maritain, afirmaba por esas fechas: «Enormes acontecimientos han tenido lugar en estos últimos 25 años (1914-1939). La faz del mundo se ha cambiado totalmente. Todos los valores en vigor antes de 1914 han caducado. Se han roto las tablas de la ley antigua de la civilización cristiana, y nuestra civilización ha perdido la unidad, y ya ni es cristiana siquiera, por más que, viejos y cansados, nos hacíamos la ilusión de vivir eternamente bajo su sombra. Creíamos que al menos duraría tanto como nosotros. No sospechábamos aún la posibilidad de una mutación»².

Mounier compartía la misma percepción, pero su perspectiva era más amplia. El problema no se encontraba solo en el catolicismo, era más complejo, y debía ser afrontado globalmente y con radicalidad, con una revolución espiritual, el único modo de atajarlo. Por eso y para eso fundó la revista *Esprit*, como explica su esposa Paulette Leclercq. «Se presenta, ante sus ojos, una extrema urgencia humana. La crisis de civilización hacía estragos por todas partes y hace vacilar peligrosamente las estructuras existentes. En el mundo entero, crisis

² P. VAN DER MEER, *Hombres y Dios*, Desclée de Brower, Buenos Aires 1949, pp. 9-10. Sobre Van der Meer, cfr. M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras*, Rialp, Madrid 2008, pp. 28-38.

económica con Wall Street en 1929, crisis social con millones de parados en todas partes. En Francia, crisis política y cultural, puesto que, bajo la aparente seguridad económica y capitalista, el clima de humanismo tradicional y estereotipado será rápidamente barrido por el Frente popular y por los siniestros crujidos de su imperio colonial. En nuestras fronteras, en Alemania y también en Italia, el individuo está cada vez más amenazado por la presión colectivista de los regímenes nazi y fascista. Por no hablar del régimen en Rusia, del que al menos en 1932 se sabe poco, pero lo bastante para comprender que aplastará la dignidad de la persona humana. Por todas partes, el hombre estaba amenazado en su libertad profunda de expresión y de acción»³.

De todos modos, no todos los pensadores personalistas estimaban que la crisis fuese tan extrema. En esto, Mounier fue especial –quizá por su juventud– y, probablemente sobrev valoró su importancia y gravedad. Si bien la sociedad occidental tenía graves problemas internos y externos, todavía tenía recursos suficientes para subsistir, como la historia parece haber demostrado de manera fehaciente. En cualquier caso, tanto la crisis real como la percepción –más o menos acertada– de esa crisis es un marco de referencia imprescindible para la comprensión del movimiento personalista. Se advertía sin ningún género de dudas un gravísimo problema que no podía quedar sin respuesta. Y ese estímulo tan apremiante fue

³ P. MOUNIER, *Cristiani e non credenti nell'ambito del personalismo*, en VV.AA., *Mounier trent'anni dopo. Atti del Convegno di studio dell'università cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1981, p. 17.

un motor decisivo tanto en la creación del pensamiento personalista como en su difusión y consolidación⁴.

La complejidad de la crisis y, más en general, de la situación europea durante la primera mitad del siglo XX no permite revisarla con todo detalle. Es necesario limitar el alcance del análisis. Por eso, examinaremos solo algunos de los factores más relevantes que configuraron ese *pathos* y *ethos* del que surgió el personalismo: el ambiente cientificista, que influyó, por reacción, en muchos personalistas impulsándolos a proclamar la primacía de lo espiritual; el auge del individualismo

⁴ En Estados Unidos, en fechas anteriores, surgió una corriente filosófica que se denominó a sí misma personalismo, llegando a contar con filósofos de cierto relieve como Border Parker Bowne (1847-1910), que fundó la denominada escuela de Boston en la que destacaron Edgar Sheffield Brightman (1884-1953) y Albert Cornelius Knudson (1873-1954); Ralph Tyler Flewelling (1871-1960), por su parte, fue el líder de la escuela de California y fundador de la revista *The personalist*, activa entre 1920 y 1979. Su relevancia ha sido escasa, porque surgió de modo independiente e inconexo del movimiento que estamos analizando y, sobre todo, porque plantea un personalismo idealista completamente extraño a los personalistas europeos. Según Parker Bowne, por ejemplo, la materia no sería real, solo el espíritu existe. El punto de conexión entre ambas corrientes parece situarse, además de en la primacía de la persona, en una cierta inspiración común en algunos protopersonalistas como Bergson o Renouvier y en el rechazo del hegelianismo. Pero estos puntos de contacto no son suficientes para integrarlos en el movimiento personalista tal como aquí es entendido. De hecho, casi siempre se les considera de manera independiente. Ferrater Mora es la excepción ya que, en su diccionario de filosofía, los encuadra dentro del personalismo. La inclusión está justificada en la medida en que se trata de una corriente que se ha dado ese nombre y apuesta por una primacía de la persona, pero lo hace desde presupuestos culturales, teóricos y filosóficos muy diferentes del personalismo tal como se entiende habitualmente. Sobre esta corriente cfr. B. GACKA, *American Personalism*, Oficyna Wydawnicza «Czas», Lublin 1995, y *Bibliography of The personalist*, Oficyna Wydawnicza «Czas», Lublin 1999.

y el colectivismo, clave en la determinación del concepto de persona tanto por la reacción a ambos movimientos como por la asunción de algunas de sus tesis; algunos presupuestos y problemas filosóficos (Kant, Kierkegaard, etc.) que preanunciaron el personalismo y, por último, la percepción específica de este problema en el catolicismo, ya que la inmensa mayoría de los personalistas fueron católicos que vivieron con profundidad sus convicciones⁵.

2. El positivismo y el científicismo

Uno de los rasgos más característicos de los inicios de siglo en Europa es la mentalidad positivista y científicista, impulsada por el tremendo éxito alcanzado por la ciencia experimental y por un paralelo auge del ateísmo y del agnosticismo. Los numerosos logros de la ciencia en campos como la física, la medicina, la biología, etc., llevaron a una creciente valoración del método experimental y del conocimiento científico que, ciertamente, no era ninguna novedad. Ya se había producido mucho antes, hasta el punto de que las filosofías de Descartes o Kant no podrían entenderse sin tenerlo en cuenta, pero el progreso exponencial de los conocimientos científicos llevó no solo a una exacerbación de la importancia de este método, sino a una autodeclaración como el *único* método de conocimiento válido⁶. En cierta medida, era una actitud com-

⁵ De hecho, muchos de ellos fueron conversos: Maritain, Marcel, Von Hildebrand, E. Stein, etc.

⁶ Husserl denunció este hecho en *La crisis de las ciencias europeas*

previsible. Frente a las oscuridades, imprecisiones y contradicciones de las ciencias humanas y los razonamientos ininteligibles del idealismo dominante entonces en la filosofía, el método científico se alzaba como el estandarte del saber y de la razón. Aplicándolo, se lograban conocimientos seguros, ciertos, constatables y progresivos. No se debía volver una y otra vez sobre lo mismo, discutir lo que ya estaba consolidado, poner en cuestión lo que ya se daba por superado. El conocimiento avanzaba, progresaba y obtenía, como resultado de su esfuerzo, maravillosos inventos (teléfono, luz eléctrica, automóvil, aviación, etc.) que, en el caso de que fuera necesario, confirmaban, en la práctica, la validez de ese planteamiento. La contrapartida inevitable fue el progresivo descrédito de las ciencias humanas ya que solo aquella ciencia que demostrase ser capaz de someterse al método experimental podía considerarse realmente una ciencia; en otro caso, su rango epistemológico se limitaba automáticamente al de la *doxa* aristotélica.

De aquí a un materialismo exacerbado no había más que un paso muy pequeño que fue dado por muchos intelectuales, máxime cuando el siglo XIX parecía haber demostrado que muchas de las creencias religiosas o bien «explicaban» solo aquello que el hombre, *hasta ese momento*, no había logrado explicar a través de las ciencias; o, simplemente, eran falsas: proyecciones del espíritu humano que se negaba a sí mismo para construir

(1936), pero no logró evitar caer bajo su encanto, puesto que un modo de entender la fenomenología es la elaboración de un método competitivo con la ciencia experimental *en su mismo terreno*, es decir, como un intento de alcanzar una univocidad semántica absoluta de los conceptos, algo que es totalmente imposible.

realidades que lo alienaban⁷. El evolucionismo de Darwin –junto con otros muchos influjos, como las obras de Freud, Nietzsche, Comte, Watson, etc.– tuvo una particular repercusión puesto que pareció demostrar científicamente que el hombre no era más que simple materia evolucionada, ciertamente muy compleja y sofisticada, quizá hasta lo indecible y lo incomprensible, pero materia al fin y al cabo⁸. Así pues, si, por un lado, el método científico se mostraba como el único realmente válido en el ámbito del conocimiento –en el de la epistemología dura– y, por otro lado, la ciencia descabalgaba progresivamente a la religión de todos sus pedestales mostrando que, o bien eran falsos (como la teoría fijista de las especies) o bien podían ser explicados de modo científico (el hombre no había sido creado por Dios, sino que procedía de la evolución a través del mono), las conclusiones que necesariamente se derivaban eran: 1) el hombre no era más que un complejo conjunto de células; 2) las ciencias positivas que estudiaban los datos experimentales eran las únicas ciencias válidas y el resto de los saberes, incluida toda filosofía que no fuera teoría de la ciencia, era, o bien un entretenimiento amable, o un refugio para almas débiles o antiguas incapaces de enfrentarse con la realidad.

⁷ «Lo positivo, lo esencial en la intuición o determinación del ser divino es exclusivamente humano; por eso la intuición del hombre en cuanto que objeto de la conciencia solo puede ser negativa, adversa al hombre. Para enriquecer a Dios debe empobrecer al hombre; para que Dios sea todo, el hombre deber ser nada» (L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995, pp. 76-77).

⁸ Como es sabido, en su primera y más famosa obra *El origen de las especies* (1859), Darwin limitó su teoría al reino animal, pero, más tarde, la amplió también al hombre en *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871).

Este marco es el que explica numerosos proyectos intelectuales de la época marcados por un predominio de esta mentalidad: el auge de la lógica en el interior del círculo positivista de Viena, la búsqueda de un lenguaje universal de semántica única cercano a la matemática, el giro de la psicología hacia el conductismo gracias a Watson, etc. En contraposición, encontramos el declive de las ciencias humanas (acompañado con frecuencia de intentos más bien patéticos de convertirse en ciencias experimentales), de la antropología filosófica y, con más motivo, de la metafísica.

Quizá haya sido Raïssa Maritain una de las personas que mejor haya descrito este ambiente. Como es sabido, ella (una rusa judía) y Jacques Maritain, su futuro marido (por entonces un protestante agnóstico), se conocieron en la Sorbona de principios de siglo y compartieron desde el principio la necesidad intelectual y espiritual de encontrar una explicación global de la realidad. «Nuestra compenetración perfecta –escribía Raïssa–, nuestra felicidad, toda la dulzura del mundo, todo el arte de los hombres no nos podía conducir a admitir sin razón –en cualquier sentido que se entienda esta expresión– la miseria, la infelicidad, la malicia de los hombres. O era posible la justificación del mundo y en ese caso no podía darse sin un conocimiento que llevase a la verdad, o bien la vida no valía un instante de atención más»⁹.

Ambos esperaban encontrar una respuesta a esos interrogantes en la universidad, pero lo que realmente encontraron fue un cerrado ambiente positivista y cientificista en el que esas preguntas ni siquiera tenían cabida y conducía, sin

⁹ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, París 1949, p. 87.

vía de escape, al relativismo y al escepticismo intelectual. «Los jóvenes salían de sus estudios filosóficos instruidos e inteligentes, pero sin confianza en las ideas si no era como instrumentos de retórica, y perfectamente desarmados para las luchas del espíritu y para los conflictos del mundo»¹⁰.

La mentalidad científicista sigue teniendo un peso muy grande en la cultura europea, si bien atemperada por las revisiones acerca del estatuto de la ciencia realizadas por Kuhn¹¹ y Popper, entre otros, pero, en ese momento, constituyó el detonante para que un grupo de intelectuales, entre los que se encontraban los personalistas, advirtieran la necesidad de articular una respuesta consistente, ya que el predominio de este tipo de pensamiento no solo lastraba el progreso de las ciencias humanas, sino que arrojaba a un sórdido *ghetto* a quien intentaba pensar en términos trascendentes no ya en el sentido religioso, sino simplemente meta-material. El *slogan* de la «primacía de lo espiritual», acuñado por Maritain¹², pero utilizado profusamente por Mounier y por otros, encuentra aquí una de las claves que permiten entender su origen y su sentido.

3. El auge del individualismo y de los colectivismos

Otro de los grandes factores que convergen en la formación del personalismo lo constituyen el individualismo y el co-

¹⁰ *Ibid.*, pp. 79-80. Gilson y Mounier padecieron experiencias muy similares en la Sorbona.

¹¹ Cfr. T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1975.

¹² Cfr. J. MARITAIN, *Primauté du spirituel* (1927).

lectivismo, que, según afirmaba Landsberg en esos años, son las «dos formas de pensar y de sentir que dominan los espíritus y que forman las opiniones públicas y privadas en el mundo occidental de hoy»¹³. Eran dos corrientes profundamente antitéticas pero contactaban entre sí por los extremos, formando una poderosa tenaza que hizo ineludible la búsqueda de una alternativa.

3.1. *El individualismo*

El individualismo es una actitud o mentalidad difícil de definir puesto que sus rasgos ideológicos son difusos. No es una corriente teórica como el marxismo o el fascismo ni tiene ningún pensador que sea el punto de referencia inexcusable. Intentaremos una caracterización muy esquemática a través de tres rasgos: la ética utilitarista, la defensa de los derechos del individuo y el capitalismo¹⁴.

La *ética utilitarista* aparece en el ámbito anglosajón y cuenta con representantes de la talla de Hobbes, Hume o

¹³ P. L. LANDSBERG, *Problemas del personalismo* (1937), Mounier, Salamanca 2006, p. 106. Landsberg, judío cristiano de origen alemán, fue discípulo de Scheler, pero con el avance del nacionalsocialismo tuvo que huir a España. La abandonó al final de la guerra civil para ir a Francia donde se unió al movimiento Esprit. Finalmente fue detenido por la Gestapo en Pau y mandado al campo de concentración de Oranienburg donde murió.

¹⁴ Esta presentación es muy limitada y sucinta e intenta reflejar los rasgos de esta ideología o corriente en el período dominado por un capitalismo con muy pocos controles sociales. En particular, la ética utilitarista se presenta en la versión más radical, siendo consciente el autor de que existen versiones más moderadas, como la de Locke o la de Adam Smith en *The theory of Moral sentiments*, a pesar de que a este autor se le atribuya el concepto de la «mano invisible».

Bentham. Su postulado fundamental es la maximización del placer y la minimización del dolor: una acción es válida si maximiza o minimiza el placer o el dolor del mundo. Esta máxima tiene a su favor que presenta un principio social en su interior, pero posee una debilidad fundamental: no admite ninguna regla absoluta. Todo está sometido a cálculo, lo cual incluye a la persona. Si eliminar a un ser humano maximizara el placer o minimizara el dolor del mundo, según la ética utilitarista habría que llevarlo a cabo. Pero esto, en términos kantianos, es una pura instrumentalización de la persona. Esta no constituye un valor absoluto en sí, sino un simple bien, muy importante, pero sometido a la regla de oro de la utilidad.

Otro rasgo del individualismo, en cierto sentido antitético, es la firme y decidida *defensa de los derechos del individuo* por encima de cualquier colectivo. Los individualistas reclaman la no injerencia del Estado en los asuntos internos de la persona y la capacidad de decidir por ella misma todo lo que le concierne sin que nadie deba interponerse, a menos que perjudique o cause daño a otros. John Stuart Mill es el exponente por excelencia de esta doctrina: «La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. (...) Sobre sí mismo, sobre su pro-

pio cuerpo y espíritu el individuo es soberano»¹⁵. Como se ve, Mill y, con él, el individualismo postulaban una autonomía soberana del individuo solo limitable por el daño a terceros.

El *capitalismo* es la tercera pata del individualismo tal como se presentaba en los primeros años del siglo xx. Más en concreto un capitalismo primario y salvaje, hijo directo de la Revolución industrial aún no controlada, entendida ni dominada. Si bien el capitalismo no nació estrictamente en ese momento¹⁶, los esquemas de producción capitalista se aceleraron de forma exponencial con la aparición del maquinismo. Y de forma paralela lo hicieron los problemas. La llegada masiva a la ciudad de campesinos que deseaban trabajar en las fábricas generó enormes problemas urbanísticos creando, al mismo tiempo, una sobreoferta de trabajo que los empresarios utilizaron a su favor explotando duramente a los trabajadores: salarios cada vez más bajos, más horas de trabajo, supresión de descansos y días festivos, empleo de mujeres y de niños en puestos de trabajo que suponían un desgaste físico muy duro, etc.

Y, mientras los obreros se empobrecían, la burguesía se enriquecía y fortalecía. Los mercados europeos bullían de actividad regidos por la regla del «laissez fair, laissez passer» que, fundamentada en la teoría económica neoclásica, postulaba la no intervención del Estado en el mercado ya que este era capaz de autorregularse a través de la «mano invisible» que actuaba oculta pero eficazmente en los engranajes del sistema. La teoría sostenía, además, que la búsqueda del benefi-

¹⁵ Cfr. J. STUART MILL, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid 2001, p. 68.

¹⁶ Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993.

cio individual generaba, a través de esos mecanismos invisibles, el bien de la colectividad. De este modo, la clase acomodada, sostenida por sus ganancias exponenciales y el respaldo de una teoría económica presuntamente social, se desentendió completamente de las clases desfavorecidas cuando no fue la causa directa de su pobreza. Así se forjó el descontento, hostilidad y rencor de las masas proletarias que alimentaría y justificaría el marxismo. Y así se llegó al crack del 29 y sus desastrosas secuelas.

Este es el individualismo que Mounier criticó de forma implacable: «Reviste de soberana dignidad a una especie de individuo abstracto, buen salvaje pacífico y paseante solitario, sin futuro, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz, juguete incordiante con el que no se debe molestar al vecino ni se sabe cómo emplear si no es para rodearse de una red de reivindicaciones que le inmovilizan con mayor seguridad aún en su aislamiento»¹⁷. Pero, con todas las razones que Mounier, sin ninguna duda, tenía, no parece arriesgado afirmar que se extralimitó cuando convirtió al individuo burgués en el paradigma de *todos* los males de la época, aunque ese burgués también apostaba por el individuo frente al Estado solicitando para él una independencia y autonomía que todos los regímenes colectivistas le negaron. Así pues, el individualismo, con todos sus puntos oscuros, también tenía un aspecto positivo de tono kierkegaardiano y personalista: defendía la primacía del sujeto sobre la sociedad. El gran problema, ciertamente, es que ese sujeto era un individuo que se preocupaba exclusivamente de sí

¹⁷ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 381.

mismo y de su bienestar, no una persona decidida a poner sus cualidades al servicio de la comunidad y la sociedad¹⁸.

3.2. *Los colectivismos*

a) El marxismo

Los colectivismos se situaron exactamente en el extremo opuesto: frente a individuo, colectividad, frente a individualismo, colectivismo. El individuo, aislado, no era nada. Y ni siquiera lo era agrupado en una sociedad burguesa que, sin valores ni puntos de referencia, parecía dirigirse hacia una hecatombe aún mayor de la que acababa de salir. El individuo, por tanto, debía olvidarse de sus derechos, de sus prerrogativas, de su orgullo y unirse con otras fuerzas para salvar a su clase o a la patria; es más, debía dedicarse completamente a esa tarea, entregarse con todas sus energías a un destino que le superaba, pero que, justamente por eso, le llenaba de sentido de una manera mucho más colmada que la mera búsqueda del aumento de riquezas en la que se ocupaba y preocupaba la burguesía individualista y ávida.

El colectivismo no era una mera reacción visceral. Podía encontrar –y lo hizo– sólidas razones en el idealismo hegeliano en el que se inspiraron tanto el marxismo (izquierda he-

¹⁸ Este es el contexto en que debe situarse la dialéctica individuo–persona presente en muchos personalistas, como Maritain, Mounier o Buber. No se trata tanto de dos principios metafísicos para entender al sujeto, sino de dos *modos* de entender al hombre. En otros términos, es una *cuestión ética*. El único hombre que existe, si quiere vivir de modo adecuado, debe abandonar la actitud de individuo y transformarse éticamente en persona.

geliana) como el nazismo y el fascismo (derecha hegeliana). Hegel había teorizado la prioridad del sistema sobre el individuo y, dentro del sistema, la preeminencia del Estado como forma perfecta y moderna de organización política. Y allí hundieron sus raíces teóricas los colectivismos de diverso signo, si bien radicalizando las posiciones hegelianas, ya que Hegel postulaba un Estado de derecho, mientras que, en los colectivismos de la época, los derechos de los individuos quedaban sometidos totalmente al poder de la colectividad en la forma que esta adoptase: raza, pueblo, nación, etc.

El marxismo se dirigió al proletariado, a las masas desplazadas, oprimidas y explotadas por el capitalismo proponiéndoles la salvación a través de la lucha de clases. Partía de una injusticia radical que reclamaba a gritos una solución pero no fue el único que se ocupó de los problemas obreros. El movimiento socialista, el anarquismo, los sindicatos, la «cuestión social» tal como fue planteada desde el catolicismo fueron otros tantos intentos de resolver un gravísimo problema. El marxismo destacó por su radicalidad, por su eficaz conjunción de teoría y praxis¹⁹ y por poseer unas bases teóricas sofisticadas fundadas en los análisis sociales de Marx y en su revisión y adaptación de las teorías de Feuerbach y Hegel. El núcleo central resultante es conocido: la lucha de clases como medio de solventar el problema obrero, es

¹⁹ «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos. De lo que se trata es de transformarlo» (K. MARX, F. ENGELS, *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Alhambra, Madrid 1989, p. 109). Cfr., en particular, G. KITCHING, *Karl Marx and the philosophy of praxis*, Routledge, London 1988; A. GRAMSCI, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Barcelona 1976, y A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía de la praxis*, Barcelona 1980.

decir, la destrucción de la clase capitalista como único medio de construir al hombre nuevo y alcanzar la dictadura del proletariado, el paraíso comunista. A ese objetivo el marxismo lo supe- ditaba todo, incluyendo a las personas. Lo decisivo era la meta final, una meta que justificaba los medios imprimiendo en la praxis revolucionaria una ética completamente instrumental: ético era aquello que servía a los intereses del partido y de la revolución. Un planteamiento que los partidos comunistas ejecutaron, tanto antes como después de alcanzar el poder, con un rigor y eficacia digna de mejor causa.

Y así, si bien el movimiento marxista se inspiraba en una injusticia sangrante, y fue capaz de movilizar las energías nobles de infinidad de hombres y mujeres que dejaron su vida por él, lo hizo con demasiada frecuencia no solo a costa de sus propias vidas, sino también de sus espíritus, pues su antropología intrínsecamente errónea vició las estructuras de los partidos y Estados comunistas, y condujo a injusticias y crímenes mucho mayores de los que se pretendía resolver²⁰.

b) El fascismo y el nazismo

En contraposición al individualismo, y también al marxismo, si bien con este último compartían presupuestos sociológicos, surgieron los colectivismos de derecha: el fascismo y el nazismo. Reaccionaban contra la falta de valores del individualismo, contra un parlamentarismo débil que parecía inca-

²⁰ Una crítica muy detallada del marxismo, atenta también a sus aspiraciones de justicia, la realizó Maritain en el segundo capítulo de *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999: «Un nuevo humanismo».

paz de gobernar la sociedad, y se hacían adalides de la lucha contra un comunismo que se mostraba dispuesto a anegar Europa con su revolución. Presentaban, por tanto, un cierto grado de «espiritualidad» pues postulaban valores no meramente economicistas ni individualistas: mayores ganancias, mayor poder, sino que, al igual que el marxismo, proponían un ideal colectivo al que los individuos se podían sumar para conferir sentido a sus existencias deshilachadas y perdidas. El gran problema, como sucedía en el marxismo, es que ese ideal colectivo se constituía como la fuente última de sentido.

El fascismo italiano lo concretó en el Estado, al que prácticamente se deificó. Mussolini llegó a afirmar que «el Estado es la verdadera realidad del individuo» y que «todo está en el Estado y que nada humano existe ni *a fortiori* tiene valor fuera del Estado». Y Gino Arias, uno de los teóricos del Régimen fascista, establecía en estos términos inequívocos la relación entre individuo y colectividad: «El individuo vive en la Nación de la que es un elemento *infinitesimal y pasajero*, y de cuyos fines debe considerarse *órgano e instrumento*». En el nazismo, la fuente de sentido no fue el Estado, sino el mismo pueblo alemán, la «comunidad del pueblo», el *Volkstum*, o la *Volksgemeinschaft* que podía presentar un rostro muy atractivo con su reclamo a lo natural, a la tierra, a la camaradería, a las raíces patrias. Pero, como advertía Mounier, «el *Volkstum* llama a sus miembros a la fidelidad en la alegría. Pero el que se resiste queda rechazado de la comunidad con una brutalidad que no se llega a sospechar cuando uno se limita a considerar la sonrisa del régimen. La grandeza de la nación alemana sigue siendo el valor supremo de todas las energías»²¹.

²¹ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 391.

Las consecuencias históricas de ambas posiciones, nazismo y fascismo, son bien conocidas. El error antropológico de base se sobrepuso a los factores positivos latentes en los proyectos de construcción social y el hombre acabó transformado en un mero juguete, prescindible, de los intereses del «Estado» o del «Pueblo» representados por los líderes carismáticos que habían recibido el don de guiar y dirigir los destinos de las colectividades. Ellos constituían la autoridad total, política y moral. Habían sido predestinados para representar y dirigir a la colectividad por lo que su palabra se transformaba automáticamente en ley, no solo positiva, sino moral²².

No hace falta insistir. Sabemos lo que pasó después pero, en el período de entreguerras, cuando estos colectivismos se encontraban todavía en formación, no todo era tan claro, muchos crímenes todavía no se habían cometido y solo se intuía, con mayor o menor lucidez, lo que se derivaba lógicamente de determinados presupuestos y acciones. Y no siempre quien lo intuía era capaz de dar el paso consecuente.

El personalismo nació en buena medida como reacción a estas dos posiciones antitéticas. Como una alternativa absolutamente imprescindible que presentar ante este panorama. «La vida y el pensamiento, afirmaba Buber, se hallan ante la

²² Cfr. R. GUARDINI, *El salvador en el mito, la religión y la política*, en *Escritos políticos*, Palabra, Madrid 2010, pp. 27-88, donde se analiza el proceso ideológico que se siguió en Alemania de los años 30 para que se aceptara colectivamente la figura del Führer como «aquel a cuyas indicaciones se podía y se debía entregar uno con total confianza y el que conduciría todo al mejor término imaginable». Vid. también P. L. LANDSBERG, *Introducción a una crítica del mito y Diálogo sobre el mito*, en *Problemas del personalismo*, cit., pp. 37-61.

misma problemática. Así como la vida cree fácilmente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así también el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. La excluida alternativa “genuina”, una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino»²³.

El personalismo intentó ser esa excluida alternativa, una opción a favor de la persona que tomaba del individualismo su defensa de los derechos del sujeto y de los colectivismos, su tensión ética hacia la construcción de un proyecto común, pero ambos enmarcados e integrados en sus propios presupuestos: la primacía de la persona frente a la sociedad equilibrada por la correlativa obligación de servir a esa misma sociedad a través de un compromiso que podía llegar a exigir sacrificios muy graves. El personalista, por tanto, se diferenciaba tanto del cómodo individualista burgués como del fanático colectivista. Buscaba abordar una vía media equilibrada cuyo eje era la dignidad de la persona, pero sin que eso supusiera la renuncia a compromisos o decisiones graves y difíciles²⁴.

²³ M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, Madrid 1984, p. 146.

²⁴ Este marco conceptual es el que permitía justificar a Landsberg, en el ambiente prebélico de la Segunda Guerra Mundial, su posible participación armada en el conflicto que parecía avecinarse de modo inevitable. «Si comprendo bien nuestra común posición personalista, afirma, nosotros no somos ni belicistas como los nacionalsocialistas, ni pacifistas, como algunos individualistas. Vemos que hay una paz que no es sino guerra larvada y que no puede no llevar a la guerra abierta. Vemos que hay valores dignos de ser defendidos con todos los sacrificios. Afirmamos que debe haber en ellos un espíritu de paz verdadera que puede y debe continuar su existencia incluso en la guerra más cruel, y que nunca renunciarán al esfuerzo de paz más positiva en el mundo, nunca hasta el final de la historia» (P. L. LANDSBERG, *Problemas del personalismo*, cit., p. 117).

4. Influencias filosóficas

Pasemos ahora a analizar la filiación filosófica del personalismo en un sentido preciso, el de las influencias que dieron lugar a la eclosión del pensamiento personalista. En este sentido, y a pesar de la relativa diversidad de estos autores, puede hilvanarse un hilo conductor que, a nuestro juicio, transita principalmente a través de Kant, Kierkegaard y el existencialismo, la fenomenología de Husserl y el tomismo (particularmente, en la versión neotomista)²⁵.

4.1. Kant y la dignidad de la persona

Kant influye en el personalismo sobre todo a través de su formulación filosófica de la dignidad de la persona, en particular, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En ese texto se encuentran afirmaciones de claro sabor personalista como, por ejemplo, una distinción nítida entre cosas y personas. «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llá-

²⁵ La filosofía del diálogo la consideramos integrada en el personalismo (cfr. cap. III.3.2). Algunos autores dan también relevancia a Newman. «El esfuerzo por analizar en concreto los actos reales con los que la conciencia juzga y con los que acepta la fe adelantan y van a servir como fuente de inspiración tanto para algunos filósofos franceses del espíritu (como Blondel, Bergson y, más tarde, Nédoncelle) como para fenomenólogos alemanes, como Max Scheler» (J. L. LORDA, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996 pp. 30-31).

manse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)»²⁶. Tesis de la que se deduce el famosísimo imperativo categórico que prohíbe la instrumentalización de la persona, principio filosófico asumido de un modo u otro por todo personalista: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»²⁷.

A ellas se añade una de las primeras formulaciones explícitas, en un marco filosófico moderno, de la dignidad de la persona entendida como «*la dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo. En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad»²⁸. Y el elenco podría continuar con conceptos como autonomía, la crítica a la *eudaimonía aristotélica*, etc.²⁹.

La influencia kantiana es explícitamente presente, por ejemplo, en la formulación wojtyliana de la norma persona-

²⁶ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid 2003, p. 66.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁹ «En cierto modo, Kant ha puesto las bases del personalismo ético moderno. Desde el punto de vista del desarrollo de la reflexión ética es una etapa muy importante» (JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 53).

lista inspirada directamente en el imperativo categórico si bien construida a partir de diferentes presupuestos antropológicos: «Esta norma, explica Wojtyła, en su contenido negativo constata que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud adecuada y válida respecto de ella. Esto es lo que expone el mandato del amor»³⁰.

La influencia kantiana en el personalismo, sin embargo, no debería sobrevalorarse. Incluso en aquellos filósofos, como Wojtyła, en los que se manifiesta de modo patente, es colateral y no estructural. Wojtyła no es ni kantiano ni neokantiano; sus premisas básicas son el tomismo y la fenomenología, no el kantismo, del que, además, critica con fuerza su formalismo. De igual modo, si bien Von Hildebrand asume su crítica al eudaimonismo en su ética, lo hace desde premisas antropológicas muy diversas. Y, en muchos otros personalistas, su presencia pasa inadvertida más allá de su influencia inevitable como figura central de la filosofía. Por eso, cabe concluir que el peso de Kant en el personalismo es limitado: algunos autores se inspiran en él, pero ninguno asume sus premisas fundamentales ya sean epistemológicas, antropológicas o éticas³¹.

³⁰ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, p. 51. Cfr. U. FERRER, *La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011, pp. 57-67.

³¹ En un sentido similar, Carlos Díaz coloca en el tronco de su árbol personalista a Kant, pero acompañado de la fenomenología de Husserl y la axiología de Scheler, y alimentado de las raíces del cristianismo (Cfr. C.

4.2. Kierkegaard y el existencialismo

Un peso mucho mayor en el surgimiento del personalismo lo tiene, sin duda, el existencialismo, iniciado por Kierkegaard (1813-1855) al reivindicar la importancia del *individuo singular*, precedente directo del concepto moderno de persona³². Frente al sistema hegeliano que privilegiaba lo abstracto y colectivo, lo impersonal y absoluto y que, por eso, tuvo mucho que ver en el auge de los colectivismos, Kierkegaard aparece como el profeta del hombre singular, del individuo, del realmente existente, valioso de por sí, único e irrepetible, inmerso en una existencia singular en la que debe decidir su destino frente a los hombres y frente a Dios.

Con esta batalla, con esta rebelión, Kierkegaard puso las bases para la derrota del idealismo e inició los grandes temas que marcarían la filosofía existencialista y, de modo algo más indirecto, la personalista. La primacía del individuo es la más significativa. Frente a cualquier abstracción inexistente, el individuo singular se presenta como el valor primario y absoluto por excelencia, hasta el punto de que es capaz de alzarse por encima de su propio género: la humanidad. «En todo el género animal la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el

Díaz, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Mounier, Salamanca 2002, p. 42). Vid. nuestro árbol en p. 218.

³² Mounier, en su árbol de los existencialismos, sitúa a Kierkegaard como el tronco del que proceden todos los existencialismos, la que el personalismo sería una rama (Cfr. E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid 1967, p. 17). Sobre el pensamiento de Kierkegaard cfr. M. FAZIO, *Un sendero en el bosque*, EDUCA, Buenos Aires 2007, y J. L. CAÑAS, *Soren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid 2003.

individuo, en cambio, es una realidad precaria que de continuo surge y desaparece. Solo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género»³³.

Kierkegaard aportó, además, otras ideas de gran trascendencia, como la relevancia antropológica de la *interpersonalidad* y, en particular, de la relación del hombre con un Dios-Persona. La filosofía del diálogo insistiría después con fuerza en este punto, pero Kierkegaard se adelantó proclamando con intensidad el carácter decisivo para el singular de la relación con los otros y con Dios. «Hasta entonces el espíritu humano venía definido por su relación con objetos: relación de conocimiento (el objeto ante la conciencia) y de voluntad (el objeto como bien querido). La aportación de Kierkegaard pone en primer término la relación con un ser personal Dios. El espíritu humano se define mucho más por sus relaciones personales, que por su relación con objetos. Tras el inmenso monólogo hegeliano del Espíritu Absoluto, iban a surgir las filosofías del diálogo»³⁴.

Kierkegaard también abrió una vía de tipo ético al insistir en el carácter dramático y angustioso de la vida y en la capacidad del hombre de hacerse a sí mismo. De nuevo en oposición a Hegel, y quizá con un tono excesivamente atormentado que provenía en parte de su personalidad peculiar y extremada, insistió en que el hombre se encuentra solo frente a sus decisiones, y que ellas y solo ellas determinan su destino. El bien y el mal son los elementos de un drama que el hombre no

³³ S. KIERKEGAARD, *Diario*, 1854, XI, Planeta, Madrid 1993, p. 485.

³⁴ J. L. LORDA, *Antropología*, cit., p. 30.

puede evitar aunque lo desee porque la elección moral es ineludible, y la individualidad e irrepitibilidad de la experiencia personal hace que los referentes para ayudarle a tomar su decisión sean escasos y, en el fondo, diferentes en cada caso concreto.

Kierkegaard abría así la puerta al existencialismo: el hombre, finito y limitado, depende de su libertad y se encuentra inmerso en la corriente dramática de la existencia. Este nuevo planteamiento filosófico permitía diversas concreciones. Una de ellas la formuló Sartre al afirmar la preeminencia de la existencia sobre la esencia. «¿Qué significa que la existencia precede a la esencia?, se pregunta. Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho»³⁵. Mucho más acorde con la perspectiva kierkegaardiana es el otro existencialismo posible, el de Marcel, que, plenamente consciente de que la experiencia ética interior de cada hombre es única e irrepitible, se ve capaz de integrarla en la condición humana común. Un existencialismo, en suma, que acepta un núcleo persistente de humanidad, si bien insiste en que el hombre está entregado a su libertad y es por eso un proyecto abierto que depende de cada individuo. El personalismo, cuando Kierkegaard fue redescubierto en el siglo XX, retomaría estos temas como fuente de inspiración si bien desde una

³⁵ J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989, pp. 16-17.

perspectiva menos dramática y angustiada³⁶. El hombre es libre, pero su libertad no genera necesariamente una tensión angustiada ni atormentada; es posible cargar con ella.

4.3. *Husserl y la fenomenología*

Como es sabido, Husserl (1859-1938) inició su periplo filosófico marcado por el positivismo, que negaba toda validez científica a los conocimientos humanistas y filosóficos, y por los epígonos del idealismo, con Hegel como gran elemento de referencia. En ese contexto, una filosofía de orientación realista y un tratamiento de realidades trascendentes a la materia era prácticamente imposible. La conocida reacción husserliana fue su proclama filosófica que cosechó un éxito notable: «volver a las cosas mismas». Retomando la intencionalidad clásica, que Brentano había rescatado del olvido, propuso que el filósofo se enfrentara no a construcciones ideales, sino a lo que veía pura y simplemente, a lo que su mente le presentaba como dado, a las cosas tal como estaban efectivamente presentes ante la inteligencia en el mundo. Esta vuelta hacia las cosas mismas debía superar no solo la tradición idealista para la que lo percibido es, de un modo u otro, el fruto de la conciencia o, al menos, no existe independientemente de ella, sino el reto del positivismo y del cientificismo que acusaban a cualquier conocimiento filosófico de subjetivo y, por tanto, de irrelevante. Había que lograr que las afirmaciones filosóficas poseyeran un valor científico y estuvieran libres de prejuicios y malentendidos. Pero ¿cómo lograrlo?

³⁶ «El existencialismo presenta, en general, la imagen de un personalismo un poco crispado» (E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid 1967, p. 89).

Su gran intuición consistió en desarrollar un nuevo modo filosófico de acercarse a la realidad: el método fenomenológico³⁷, que consistía fundamentalmente en ponerse frente a la realidad eliminando todos los pre-juicios y visiones preconcebidas para intentar *ver* lo que esta, sin más, presentaba; para captar las esencias en toda su pureza epistemológica, eliminando así las impugnaciones positivistas. Contra lo dado en la intuición pura de las esencias, en efecto, no había objeción posible pues, si se dudaba de lo que la inteligencia presentaba con claridad, ¿qué esperanza o posibilidad le cabía al conocimiento?

Husserl desarrolló con mucha potencia tanto los elementos de su método como la teoría fenomenológica que de ella se fue derivando poco a poco. Son dos elementos en cierta medida separables, aunque se trata de un asunto complejo³⁸.

³⁷ Como introducción general a la fenomenología se puede consultar B. WALDENFELDS, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona 1997. Sobre el método cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Altaya, Madrid 1995 (tr. de M. García Morente y J. Gaos); E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993 (tr. de J. Gaos); J. SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid 1986; D. LOHMAR, *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, «Investigaciones fenomenológicas», 5, pp. 9-47; M. HENRY, *Fenomenología material*, Encuentro, Madrid 2009, pp. 97-183.

³⁸ Para Von Reinach, por ejemplo, la fenomenología se reduce esencialmente al método: «Este es el punto esencial: la fenomenología no es un sistema de proposiciones y verdades filosóficas (...), sino un método de filosofar que viene exigido por los problemas que trata la filosofía» (A. VON REINACH, *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid 1986, p. 21). Sin embargo, el asunto no es tan evidente, ya que de hecho Husserl lo acabó ligando a una concepción trascendental de la realidad; más precisamente, el método cobró tal importancia que acabó convertido él mismo en una filosofía, solo que trascendental.

El método, en cuanto tal, como pura metodología, era realmente atractivo para los filósofos de corte realista pues proponía una vía filosófica moderna y compatible con las premisas básicas del realismo. Además, enriquecía el realismo con la subjetividad, muy presente en la perspectiva fenomenológica y prácticamente ausente en el escolasticismo y en la tradición clásica. Por eso, Husserl reunió prontamente un grupo de discípulos de la primera hora que siguieron con entusiasmo sus propuestas: Scheler, Edith Stein, Adolf von Reinach, el matrimonio Theodor Conrad y Hedwig Martius, Alexander Koyré, Roman Ingarden y otros. El denominado grupo de Gotinga.

Posteriormente, las cosas se torcieron. El Husserl de *Ideas* dio un giro inesperado hacia el idealismo renunciando de algún modo a la propuesta de corte realista que había planteado en su primera gran obra: *Las investigaciones lógicas*³⁹. Y, en ese giro, el grupo de Gotinga no pudo seguirle ya que su vinculación con el realismo era más decisiva de la que pudieran tener con Husserl. Continuaron, pues, por un camino

³⁹ Se ha discutido mucho y se sigue discutiendo si ese cambio fue brusco o solo un giro suave que intensificaba tendencias ya presentes en *Las investigaciones lógicas*. Actualmente se tiende más a postular una continuidad y no una ruptura entre los dos Husserls (el «realista» y el «idealista», por presentarlo de modo simple). Sea de ello como fuere, lo cierto es que el grupo de Gotinga lo percibió como un cambio muy significativo hasta el punto de que se separaron de Husserl. Ricoeur es también de esta opinión, y añade que la hermenéutica acabó con el segundo Husserl: «lo que la hermenéutica destruyó no fue la fenomenología, sino la interpretación idealista que Husserl dio de ella en sus *Ideas I* y en las *Meditaciones Cartesianas*». (P. RICOEUR, *Intellectual autobiography*, en L. E. HAHN (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, The library of Living Philosophers, vol. XXII, Chicago and La Salle Universities, Open Court 1995, p. 34). Sobre la evolución de Husserl cfr. U. FERRER, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona 2008.

aparte, liderados de forma más o menos clara por Scheler y constituyendo lo que se ha solido denominar fenomenología realista.

La influencia de Husserl en el personalismo llega a través de estas dos vías: el método fenomenológico y la constitución del grupo de Gotinga. El método fenomenológico ha sido usado, de modo más o menos estricto, por la mayoría de los personalistas, si bien despojado de sus componentes idealistas como la *epoché*, ya que proporciona un procedimiento de análisis muy cuidadoso y respetuoso de la realidad que permite al mismo tiempo captar la subjetividad. Y, por lo que respecta al grupo de Gotinga, su relación con el personalismo es tan estrecha que a muchos de ellos se les puede considerar simplemente filósofos personalistas: Von Hildebrand, Stein, etc. (cfr. III.3.1).

4.4. *El tomismo*

La influencia del tomismo se puede detectar, en primer lugar, a través de su presencia en casi todos los filósofos católicos de la época. La reproposición de la doctrina del Aquinate que León XIII había realizado en 1879 transformó al tomismo en la doctrina oficiosa del catolicismo y, por tanto, en la doctrina que se enseñaba en las principales instituciones católicas. Era inevitable, por tanto, que cualquier filósofo católico conociera el tomismo bastante a fondo⁴⁰.

⁴⁰ Los filósofos del diálogo, por el contrario, son, en general, bastante ajenos a la filosofía tomista tanto por el carácter dialógico de su pensamiento como por el origen judío de la mayoría.

Otra cuestión es cuál fue la actitud de los personalistas hacia ese tomismo. Maritain es el paradigma de una de ellas, porque siempre se consideró tomista y así lo manifestó repetidamente. El pensamiento del Aquinate constituyó para él la estructura básica de su filosofía, a la que nunca renunció (cfr. cap II.1). Pero se trató de una posición más bien aislada. En general, mantuvieron una actitud más distante al entender que esta filosofía no era reproponible tal cual en el mundo contemporáneo. Se trataba, ciertamente, de una de las filosofías principales en la historia de las ideas, y por méritos propios, no porque fuese respaldada por los Papas. Y su afinidad con el catolicismo le confería un lugar privilegiado dentro del pensamiento católico. Pero, a pesar de todo, se entendía que santo Tomás estaba demasiado alejado del mundo contemporáneo; su mundo era diverso y antiguo, el del Medievo. Y, por genial que fuera, su filosofía no podía resolver los problemas del momento⁴¹.

Esta convicción se desplegó en dos modalidades. Un primer grupo intentó una reformulación profunda de su pensamiento, entendiéndolo por ello la construcción de una filosofía personalista que incluyera elementos tomistas, no una simple adaptación⁴². Ningún personalismo es un mero tomismo modificado. Las diferencias entre ambos son demasiado grandes.

⁴¹ Tratamos este asunto con más detalle en el epígrafe siguiente.

⁴² Los intentos de adaptación deben considerarse internos al tomismo, como, por ejemplo, los de Mercier o el de Maréchal. Sobre el tema cfr. G. A. McCOOL, *From Unity to pluralism. The internal evolution of thomism*, Fordham University Press, New York 1992; J. MARTÍNEZ PORCELL, *El neotomismo*, «Comprendre» IV-2002/2, y J. M. BURGOS, *Actualidad de la neoescolástica*, en I. MURILLO (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*, Ediciones Diálogo Filosófico, Madrid 2010, pp. 195-208.

Wojtyla y Edith Stein son dos ejemplos de ello: su propuesta es una síntesis original de tomismo y fenomenología. Otros filósofos, más simplemente, lo asumieron como un cimiento presente en su filosofía que proporcionaba, entre otras cosas, una de las mejores formulaciones posibles del realismo filósofo, punto en el que todos concordaban. Pero no usaron los conceptos básicos del tomismo para su particular formulación del personalismo. Mounier es un ejemplo de esta última posición⁴³.

5. Crisis y renovación cultural del catolicismo

La situación cultural del catolicismo fue clave tanto en el surgimiento del personalismo como en la configuración de su fisonomía ya que la mayor parte de los personalistas eran católicos fervientes, por lo que su vivencia religiosa se entrelazaba inevitablemente con su pensamiento. No siendo católicos meramente nominales, su cristianismo debía necesariamente integrarse o confrontarse con su percepción del mundo. Y así, los valores y disvalores del catolicismo les apelaban directamente bien como fuente de inspiración bien como problema a resolver.

La crisis del cristianismo es, probablemente, el aspecto que se les presentó con mayor prioridad. Si bien es frecuente en el cristianismo la literatura de crisis, quizá por una tenden-

⁴³ Según Ricoeur, Mounier estaría «en la línea de un tomismo esencial» (P. RICOEUR, *Une philosophie personaliste*, Esprit, 174 (1950), pp. 868-869).

cia excesiva a terrenalizar el paraíso, que se ha prometido, sin embargo, para el otro mundo, en esas primeras décadas y, especialmente en el período de entreguerras, la convicción de que la sociedad en general y el cristianismo en particular se encontraba en una crisis histórica era común. Se advertía, cosa que nunca había ocurrido, un rechazo global y expreso de la cultura europea hacia el cristianismo. «Nuestro tiempo, decía Gilson, asiste a uno de los hechos históricos más importantes, y hasta el más importante que se haya producido después de la conversión de Europa al cristianismo: el abandono del cristianismo proclamado por primera vez por Europa, la decisión consciente tomada por el mundo moderno no solamente de no adherirse a la fe cristiana, sino, además, de no vivir ya del caudal moral que le legó el cristianismo y de organizarse sobre bases nuevas que no deban nada a él»⁴⁴.

Esa decisión tenía una larga historia que se remontaba al Renacimiento y a la extensa cadena posterior de desafecciones y desencuentros. Pero se debía reconocer honestamente que también formaban parte de ella los propios cristianos por su desatención y falta de coherencia con el mensaje revelado. El cristianismo se había institucionalizado, se había clericalizado, se había apoltronado cediendo la iniciativa en el devenir histórico, se había aliado, en términos mounierianos, con el «desorden establecido». Y, en consecuencia, desde muchos puntos de vista, especialmente el cultural, se encontraba en retirada. No solo las vanguardias no estaban lideradas por cristianos, sino que, al contrario, eran casi siempre hostiles al cristianismo, al que se consideraba, en el mejor de los casos, inofensivo. Basta

⁴⁴ E. GILSON, *Por un orden católico*, Cruz y Raya, Madrid 1936, pp. 15-16.

pensar en el evolucionismo, el marxismo, el psicoanálisis, Nietzsche, las vanguardias pictóricas y poéticas, etc.

La aguda toma de conciencia de ese hecho, la convicción de que no se estaba siendo fiel a las potencialidades del propio carisma, generó una reacción cultural de enorme calado. La lista de nombres es realmente impresionante. «En la novela con figuras como la noruega Sigrid Unset, la alemana Gertrud von Le Fort, los franceses Georges Bernanos y François Mauriac; en el ensayo, con el italiano Giovanni Papini y los ingleses Gilbert Keith Chesterton, Hilare Belloc y Christopher Dawson; en el pensamiento político con el fundador del Partido Popolare Italiano Luigi Sturzo; en la espiritualidad con los ingleses Columba Marmio, Ronald Knox y Robert Hugh Benson; en la filosofía donde se puede citar a Romano Guardini, Edith Stein y Peter Wust en Alemania, y Jacques Maritain, Etienne Gilson, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier en Francia; en la poesía, con Paul Claudel y Thomas Stearns Eliot»⁴⁵. A los que se podría añadir Berdiaeff⁴⁶, Tolkien⁴⁷, Unamuno, Azorín, Marañón, Menéndez Pidal⁴⁸, Charles Péguy, León Bloy, Landsberg, Guardini, etc.

En el terreno filosófico, que es el que nos interesa especialmente, esta reacción se planteó como una necesidad imperiosa de confrontación con la filosofía moderna. Era urgente despertar de un cómodo sestar sobre una filosofía

⁴⁵ M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada*, cit., p. 13.

⁴⁶ Cfr. N. BERDIAEFF, *Una nueva Edad Media*, Club de Lectores, Buenos Aires 1946.

⁴⁷ Cfr. J. PEARCE, *Escritores conversos*, Palabra, Madrid 2009.

⁴⁸ Para encuadrar a los pensadores españoles es muy útil J. P. FUSTI, *Un siglo de España: la cultura*, Marcial Pons, Madrid 1999.

agotada que subsistía únicamente por la protección del parasol eclesiástico, porque era evidente que la filosofía de inspiración católica o, más simplemente, de inspiración cristiana, había perdido la partida. Ahora bien, era igualmente patente que el cristianismo, como religión intelectual, necesitaba una filosofía. ¿Cuál debía o, más simplemente, podía ser esa filosofía?

León XIII, en su famosa encíclica *Aeterni Patris* (1879), ya había dado una respuesta al proclamar el retorno a la escolástica y especialmente a santo Tomás. Redescubriendo en cierto sentido la importancia y utilidad de la filosofía tomista tanto por sí misma como para la teología y para el cristianismo en general, había propuesto la vuelta al Aquinate –al auténtico Aquinate, no a productos desvirtuados y esclerotizados– como el medio seguro para recuperar una filosofía tan ortodoxa como capaz de enfrentarse a los retos intelectuales de la modernidad. «Procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros (los obispos), insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás. Las Academias fundadas por vosotros, o las que habéis de fundar, ilustren y defiendan la misma doctrina y la usen para la refutación de los errores que circulan. Mas para que no se beba la supuesta doctrina por la verdadera, ni la corrompida por la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomás se tome de las mismas fuentes o al menos de aquellos ríos que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros; pero de los que se dicen haber procedido de éstos y en realidad crecieron con

aguas ajenas y no saludables, procurad apartar los ánimos de los jóvenes»⁴⁹.

Esta llamada de León XIII fue rica en resultados. Condujo a una renovación de los estudios tomistas con cuidadas ediciones de los textos originales, a un descubrimiento del pluralismo filosófico de la Edad Media (sobre todo, a través de las investigaciones de Étienne Gilson) y a un relanzamiento del neotomismo que produjo figuras tan relevantes como el mismo Gilson y Jacques Maritain. También generó problemas⁵⁰ pero, en cualquier caso, no fue capaz de lograr la reunificación tan deseada entre cristianismo y cultura. Si bien estos

⁴⁹ LEÓN XIII, *Encíclica Aeterni Patris. Una revisión de la influencia y efectos de esta encíclica*, en Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'enciclica «Aeterni Patris», Atti del Congresso Tomistico Internazionale, LEV, Città del Vaticano 1981.

⁵⁰ «Debería haberse evitado la exageración. La aprobación oficial de una determinada línea de pensamiento podía producir, y produjo de hecho, un espíritu partidista estrecho y polémico. Verdad es que el tomismo no les fue nunca impuesto a los filósofos católicos de un modo que implicase que formaba parte de la fe católica. Teóricamente se siguió respetando la autonomía de la filosofía. Pero es innegable que en algunos círculos se dio una marcada tendencia a presentar el tomismo como la única línea de pensamiento filosófico que estaba realmente en conformidad con la teología católica. La teoría era, desde luego, que si lo estaba era por ser verdadera, y no que hubiese que juzgarla verdadera por estar en tal conformidad. Pero no puede ignorarse el hecho de que en muchas instituciones eclesíásticas el tomismo, o lo que se consideraba como tomismo, llegó a ser enseñado dogmáticamente, de una manera análoga a como se enseña hoy el marxismo-leninismo en los centros educacionales dominados por los comunistas. A la vez, el movimiento de "retorno a Santo Tomás" pudo obviamente estimular a las inteligencias más capaces para que intentaran hacerse de nuevo con el espíritu del Aquinate y crear una síntesis apropiada en vista de la situación cultural contemporánea. Nadie negará que ha habido filósofos tomistas que han adoptado los principios del tomismo no porque se les enseñó a hacerlo así, sino porque llegaron a convencerse de su validez, y que han procurado aplicar esos principios a la

filósofos lograron un amplio reconocimiento, la tendencia general de la cultura europea se mantuvo en su derrota de alejamiento del cristianismo.

Y es que, ciertamente, la solución era insuficiente. El camino recorrido por la filosofía moderna desde Descartes era demasiado largo y demasiado profundo como para que el recurso a un único filósofo, aunque se tratase del genial Aquinate, bastase para lograr una convergencia. Era necesario un esfuerzo mucho más grande y era necesario también correr más riesgos. No se podía volver hacia atrás como si el tiempo no hubiera pasado. La filosofía dominante no podía ser simplemente ignorada o repudiada. Pero, además, ¿todo en ella era negativo? ¿No había aportaciones que podían o incluso debían ser integradas en la nueva filosofía que debía forjarse para el futuro? Los pensadores personalistas entendieron, sin duda, que esta era la actitud adecuada. Solo un trabajo lento y penoso de integración de la filosofía moderna podía dar al pensamiento de inspiración cristiana no solo la legitimidad filosófica para encontrar su espacio en el debate contemporáneo de las ideas, sino la altura y profundidad adecuada⁵¹.

problemática moderna de un modo constructivo» (F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 9, Ariel, Barcelona 1996, p. 246).

⁵¹ Este movimiento no siempre fue bien recibido. Al contrario, fueron frecuentes los problemas, los malentendidos, los riesgos de condena eclesiástica o, más frecuentemente, el riesgo del aparcamiento. Pero, con el tiempo, fue la dirección oficialmente asumida por la Iglesia en el Concilio Vaticano II. «El deslizamiento hacia el sujeto humano producido en la filosofía y en la teología católicas ha sido indiscutiblemente una de las operaciones más arriesgadas autorizadas jamás por la Iglesia; es tal vez una de las razones que explica por qué, en la providencia de Dios, Juan Pablo II llegó a ser Papa. Solo él, de las figuras elegibles entonces, parecía tener la cualificación necesaria

Pero el personalismo dio aún un paso más. Entendió que era posible *una renovada inspiración filosófica en el cristianismo*, apoyados en la convicción de que poseía todavía recursos ignorados que no habían sido convenientemente explotados. Gilson había mostrado brillantemente todo lo que el cristianismo había aportado a la filosofía⁵², pero se intuía que aún había más, que el manantial no se había secado; solo estaba clausurado por los escombros del racionalismo griego. Porque Tomas de Aquino, en un esfuerzo titánico y memorable, había hecho el gran servicio al pensamiento cristiano de bautizar a Aristóteles, pero al precio de una excesiva dependencia que había acabado sellando vías filosóficas no solo perfectamente insertables dentro del cristianismo, sino que manifestaban de un modo muy adecuado su esencia más propia. Era necesario desprenderse de ese lastre griego⁵³ que entorpecía el progreso y explorar esas vías, abrir las fuentes selladas para que brotara de nuevo un manantial que alimentara la filosofía cristiana. El trabajo conjunto realizado por los personalistas permitió que el agua de ese manantial volviera a correr dando lugar a conceptos nuevos o profundamente

para guiar la Iglesia a través del laberinto subjetivista alemán, sin rendirse totalmente a él» (PH. TROWER, *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*, El buey mudo, Madrid 2010, p. 458).

⁵² Cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid 1989.

⁵³ Cfr. J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, EUNSA, Pamplona 2007, en particular, pp. 58-64. La superación del lastre griego en el personalismo no procede por la vía de una pérdida o debilitación de la racionalidad, como, por ejemplo, postula la posmodernidad y ha sido denunciado repetidamente por J. Ratzinger, sino por una recuperación de elementos específicamente cristianos para la filosofía.

renovados: persona, corporeidad, amor, corazón, relaciones interpersonales, etc.⁵⁴.

6. El despertar personalista

Recapitulemos. El inicio del siglo XX presentaba dos grandes movimientos de signo opuesto pero ambos hostiles a la persona: el individualismo y los colectivismos. No se trataba de meras propuestas teóricas o académicas, sino de influyentes movimientos sociales capaces de movilizar a millones de personas y cuya acción conjunta constituía una tenaza que parecía no dejar alternativa. Se debía estar o con el individualismo frente a los colectivismos o con los colectivismos frente al individualismo.

Esta enorme tensión social se enmarcaba, además, en el contexto de una crisis intelectual y de una situación internacional convulsa. La crisis intelectual no consistía tanto en una cerrazón total de la inteligencia, puesto que en esa época se producen espectaculares avances científicos y técnicos, sino en un rechazo a la trascendencia, en una pérdida de las premisas culturales de raíz cristiana y en un impresionante avance de las posiciones científicistas, nihilistas y relativistas. La crisis social e internacional, alimentada por este deterioro intelectual, por las ideologías enfrentadas, los excesos del capitalismo, el colectivismo agresivo, los nacionalismos, etc., fue especialmente dramática y condujo a sucesos tan conocidos y nefastos como las dos Guerras Mundiales.

⁵⁴ Cfr. E. MOUNIER, *Personalismo y cristianismo*, en *Antología esencial*, cit., pp. 541 y ss.

Ante esta angustiosa situación, diversos pensadores sintieron la necesidad de elaborar una respuesta intelectual que contribuyera a resolver los asuntos tan graves que estaban en juego. Esta respuesta debía tener, en primer lugar, una fuerte carga de novedad porque, si bien no se pretendía rechazar el legado tradicional, resultaba evidente que no bastaba con re-proponer nociones antiguas para recomponer la fractura entre cultura y cristianismo o para lanzar un proyecto cultural o filosófico alternativo. Era necesario algo más: una construcción novedosa y audaz capaz de abrirse un hueco en la vorá-gine de la cultura europea.

Por otro lado, esa respuesta, aunque fuera teórica en su origen, debía estar estructurada de tal manera que permitiera una mediación social para facilitar la elaboración de propuestas de acción. La presión del individualismo y de los colectivismos no dejaba espacio para una teoría meramente especulativa. La sociedad necesitaba una teoría con una estructura interna tal que permitiese la elaboración de un proyecto social alternativo al individualismo y al colectivismo. Poco a poco se hizo patente, si bien al principio de modo confuso e indefinido, que esa alternativa se podía encontrar en la noción de persona.

La persona es una noción antigua de origen cristiano. Era, por tanto, suficientemente conocida, pero había sido poco utilizada. La escolástica no hizo mucho uso de ella, si bien la tuvo en cuenta. Y el pensamiento moderno recurrió a otros conceptos para expresar la condición humana: conciencia, sujeto, yo⁵⁵. Por eso, recurrir a la persona, a la experiencia

⁵⁵ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2009, pp. 26-38: «La noción de persona a través de la historia».

de ser persona y de encontrarse con otras personas como punto de partida del pensamiento era un camino nuevo que todavía no se había recorrido. Era un camino, además, que parecía ofrecer las respuestas que se buscaban.

Por un lado, el concepto, tal como se empezó a emplearse en esos momentos gracias al esfuerzo conjunto de Scheler, Maritain, Mounier, Nédoncelle, Blondel y muchos otros, era moderno y, por ello, capaz de integrar las temáticas específicamente modernas como el yo, la experiencia o la subjetividad. Además, entendida como ser subsistente y autónomo pero esencialmente social, se presentaba como la «excluida alternativa» buberiana al individualismo y al colectivismo. Se distinguía y separaba del individuo egocéntrico al recalcar la obligación moral del servicio a los otros y a la comunidad, pero no caía en la órbita colectivista porque por su dignidad intrínseca poseía un valor absoluto no intercambiable y unos derechos inalienables. Además, desde estos planteamientos, la transición hacia la teoría social o política era relativamente inmediata.

Se configuró así el *despertar personalista*, en expresión de Bombacci, el recurso continuo y recurrente al concepto de persona desde ámbitos sociales, filosóficos o teológicos⁵⁶ impulsa-

⁵⁶ «En esos años no pocos autores centran su propia reflexión sobre la persona y sus relaciones con la comunidad, encarando las riquezas del personalismo *perennis* del pensamiento cristiano. Así, en el mundo luterano, al comienzo de los años treinta, Dietrich Bonhöffer busca en *Sanctorum Communio*, precisamente en la relación persona-comunidad, un sólido fundamento para su investigación sobre la renovación de la eclesiología. En la teología católica destaca especialmente el estudio de los dominicos de *Le Saulchoir*. En el pequeño centro belga –a donde la escuela de los dominicos ha sido transferida tras las leyes Combres (1905), que rechazaban fuertemente la actividad de las órdenes religiosas en Francia– Chenu y otros se ocupan de temáticas

dos por la intuición de que se trataba del término clave para resolver los grandes problemas que estaban en juego. Y ese despertar personalista es el que dio lugar, por caminos diversos pero entrelazados, al personalismo en sus diversas variantes.

En los siguientes capítulos expondremos la vida y, sobre todo, el pensamiento de los principales personalistas surgidos del complejo contexto socio-cultural que acabamos de describir. Para presentarlos hemos optado por una clasificación que combina áreas culturales y grupos de pensamiento. Las áreas culturales son lingüísticas y se corresponden básicamente con naciones: Francia, Italia, Polonia, España, Alemania y Austria. Cuando ha sido posible, hemos aislado dentro de ellas las corrientes personalistas con entidad propia, como la fenomenología realista o la filosofía del diálogo. Aunque otras perspectivas son posibles, pensamos que esta permite una comprensión bastante estructurada y completa de todo el fenómeno personalista ya que consiente atender tanto a las corrientes, que se dan en la mayoría de los casos en el marco de una lengua común, como a los pensadores individuales.

Comenzaremos por el personalismo francés que, históricamente hablando, es el más importante, sobre todo por la presencia de Mounier, cuyo peso en la formación del personalismo, y, en particular, en su consolidación como movimiento

personalistas con un fuerte sentido comunitario profundizando en el estudio de Santo Tomás» (N. BOMBACCI, *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, Emmanuel Mounier, Salamanca 2002, p. 114).

visible, es decisiva. Después, analizaremos el resto de áreas culturales. Expondremos el pensamiento de todos los realmente grandes, si bien con mayor o menor extensión según los casos y nuestro conocimiento. Advertimos ya que no pretendemos hacer una historia completa del personalismo ni mencionar a todo posible personalista. Eso requeriría mucho más espacio y, sobre todo, mucha más sabiduría. Nuestro objetivo es más simple: introducir al personalismo a través de sus principales autores y proporcionar una visión conjunta del movimiento.

En cuanto a los nombres, a la lista de filósofos personalistas, el consenso es bastante generalizado. Hay algunas discusiones, tanto internas al personalismo, de escuela, como externas, pero son menores y, en buena medida, inevitables, dada la complejidad y multilateralidad de la filosofía⁵⁷. Lo mismo ocurre con las listas de existencialistas, de comunitaristas o de fenomenólogos, tampoco coinciden exactamente, pero, al final, los elencos acaban teniendo, más o menos, siempre los mismos nombres con algunas pequeñas divergencias. Otra cuestión es la pregunta sobre la unidad de la doctrina, pero eso llegará más adelante.

⁵⁷ Cfr., por ejemplo, B. MONDIN, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, vol. 2, ESD, Bologna 2002: *Le antropologie personaliste*, pp. 514-660; C. DÍAZ, *Qué es el personalismo comunitario*, Mounier, Salamanca 2002, y *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Mounier, Salamanca 2002; V. POSSENTI, *Il principio persona*, Armando Editore, Roma 2006; A. DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Pedagógicas, Madrid 1985; A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1978; C. BARTINIK, *Studies in personalist system*, KUL, Lublin 2006.