

Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana

JUAN M. BURGOS
Universidad San Pablo-CEU (España)
jmburgos@personalismo.org

Resumen

El concepto de naturaleza es clave en la construcción de cualquier antropología. En este texto se proponen tres vías posibles para afrontar esta cuestión desde el personalismo. Para ello, primero se describen tres conceptos clave de naturaleza: el naturalista, el culturalista y el clásico. Posteriormente se distingue dentro de este último el tomista y el personalista y, finalmente, se realizan tres propuestas para desarrollar la perspectiva personalista: 1) concebir la naturaleza humana como unidad de la humanidad; 2) reformular el concepto metafísico concreto de naturaleza humana; 3) la transición a la persona.

Palabras clave: personalismo, tomismo, naturaleza, naturaleza humana, persona.

Abstract

The concept of nature is central in the construction of any anthropology. In this paper we propose three ways of focusing this topic from personalism. To do so, first of all, we describe three main concepts of nature: the naturalistic, the culturalistic and the classic. After we distinguish within the last one, the thomist and the personalist one. Finally we make three proposals to develop the personalist approach: 1) understand human nature as the unity of mankind; 2) reformulate the metaphysical-specific concept of human nature; 3) the transition to person.

Key words: personalism, tomism, nature, human nature, person.

Doctor en Física (1988) y Filosofía (1992). Profesor en la Universidad San Pablo - CEU y en el Instituto Juan Pablo II (Madrid). Presidente de la Asociación Española de Personalismo. Entre sus principales obras cabe destacar *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain* (1995), *El personalismo* (2003²), *Antropología: una guía para la existencia* (2008³), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (ed., 2007), *Repensar la naturaleza humana* (2007) y *Reconstruir la esperanza. Ensayos personalistas* (2009).

El concepto de naturaleza, y, más específicamente, de naturaleza humana es clave en la construcción de cualquier filosofía y, más aún, en aquellas filosofías cuyo interés fundamental se centra en la antropología. Tal es el caso del personalismo. Se trata, sin embargo, de un concepto sumamente fluido y complejo que, tras una apariencia sólida y consistente, la de un concepto filosófico añejo y central, esconde una multiplicidad de facetas, enfoques y modalidades que dificultan sumamente una determinación precisa de su posible contenido. Sin embargo, estas dificultades, notables, no pueden ni deben impedir el intento de abordar el problema y de esforzarse por resolverlo. Este es el marco en el que se presenta la presente investigación, un intento de dilucidación del modo en el que debe entenderse el concepto de naturaleza en la filosofía personalista.

Abordaré el problema determinando en primer lugar el marco conceptual en el que se sitúa el debate, lo cual supone precisar tres significados o modos de entender el término naturaleza. Tal proceder resulta necesario porque, de otro modo, el marco de la discusión resultaría demasiado difuso. Lo que pretendemos es intentar precisar hoy, en nuestro contexto filosófico contemporáneo, qué puede o podría entenderse por un concepto personalista de naturaleza humana. Y esto supone dibujar el panorama central que atañe a este concepto e insertar ahí la propuesta personalista. Por ello, comenzaremos delineando brevemente esta cuestión, con un límite: vamos a describir los conceptos predominantes: el naturalista y el culturalista, y un tercero, el tomista, que representa la tradición de la que parte, al menos, una buena parte del pensamiento personalista¹.

¹ Este análisis lo realizo con más detalle en J. M. BURGOS: *Repensar la naturaleza humana*. Eiunsa, Pamplona 2007. Para mi concepción del personalismo ver: J. M. BURGOS: *El personalismo. Temas y autores de una filosofía nueva*. Palabra, Madrid 2004², y para la antropología subyacente a J. M. BURGOS: *Antropología: una guía para la existencia*. Palabra, Madrid 2008³. Ambos textos ofrecen amplia bibliografía. Más en general, se puede ver, A. RIGOBELLO: *Il personalismo*. Città Nuova, Roma 1978; C. DÍAZ: *Qué es el personalismo comunitario*. Mounier, Salamanca 2002; *Treinta nombres del personalismo*. Mounier, Salamanca 2002; J. M. BURGOS, J. L. CAÑAS y U. FERRER (eds.): *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Promesa, San José (Costa Rica) 2008; C. BARTNIK: *Personalism*. KUL, Lublin 1996; *Studies in personalist system*. KUL, Lublin 2006; A. DOMINGO MORATALLA: *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Pedagógicas, Madrid 1985.

1. Tres conceptos básicos de naturaleza humana

El concepto de naturaleza que predomina hoy en día es el que he denominado *naturalista* y que, tomando al pie de la letra el origen griego del concepto (*physis*), entiende que la naturaleza refleja el conjunto de realidades de muy diverso tipo que pueblan nuestro mundo y cuyo rasgo distintivo es que *no son humanas*. El planeta tierra, las plantas, los animales, tomados individualmente o interactuando en forma de ecosistemas, constituyen un tipo de realidad que se caracteriza por su autonomía y su separación del mundo humano. Esta noción —que tampoco es simple²— encuentra reflejo en multitud de expresiones semánticas: vivir en la naturaleza, productos naturales, ser natural, las leyes de la naturaleza. Son términos que evocan ese carácter primigenio, puro, perfecto en cierto sentido, y no hollado por la mano del hombre. Los movimientos ecologistas, la conciencia planetaria sobre los problemas ligados al cambio climático, son movimientos y tendencias que reflejan esta concepción de la naturaleza y de lo natural, junto con el peligro de la intervención externa humana, siempre más dispuesta a destruir que a proteger y a cuidar.

Pues bien, de este concepto de «lo natural» surge una primera visión de la naturaleza *humana*, que, en este caso, se asocia con una interpretación global del hombre. La perspectiva naturalista aboga decididamente por la existencia de una naturaleza humana, pero entiende que esa naturaleza se reduce o consiste en la estructura biológica. No habría nada más. Steven Pinker³, o E. O. Wilson⁴, con su biosociología, son algunos de los representantes más conocidos de esta posición, pero voy a citar a Mosterín por la contundencia y claridad de sus afirmaciones: «Pocas dudas caben, afirma, de que la tesis de la inexistencia de una naturaleza humana o la de su carácter incorpóreo y cuasiespiritista son

² Para Glacken, que ha realizado un monumental trabajo de investigación sobre la evolución del concepto de naturaleza a lo largo de la historia, las relaciones del hombre con el mundo natural se han concebido básicamente de tres modos (que pueden interactuar entre sí): 1) el mundo natural entendido como designio, es decir, una producción de los dioses (de Dios) para el hombre; 2) el mundo natural entendido como un medio que influye en el modo de ser de los hombres; 3) el hombre como transformador de la naturaleza (agente geográfico). Cfr. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Ediciones del Serbal, Barcelona 1995. También hay un tratamiento interesante del tema en R. MURPHY: “La internalización de la naturaleza autónoma en la sociedad”, *Papers*, 82 (2006), 11-35.

³ S. PINKER: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós Barcelona 2003.

⁴ *Sociobiology: the New Synthesis* (1975); *On human nature* (1978).

falsas. Aunque en el pasado las concepciones tradicionales, de raíz religiosa, han inspirado gran parte de las ideas filosóficas acerca de la naturaleza humana, su incompatibilidad con la ciencia actual las hace irrelevantes. Parece que lo que necesitamos es, valga la redundancia, una concepción naturalista de la naturaleza humana. Tal concepción solo ha resultado posible desde la revolución llevada a cabo por Charles Darwin (1809-1882) y sus seguidores en la biología. Aunque el naturalismo evolucionista ha triunfado en toda regla en el pensamiento científico y en la filosofía cercana a la ciencia, *todavía colea la resistencia a considerarnos como lo que somos, como animales*, y la predilección por los mitos que nos identifican con ángeles caídos, fantasmas incorporados, sujetos trascendentales en un reino de espíritus puros o meros productos culturales implantados en tábulas rasas»⁵. Como se puede comprobar, Mosterín aboga por una posición decididamente materialista que identifica la noción de naturaleza como conjunto de realidades materiales (el mundo natural) con la naturaleza humana. No habría ninguna diferencia esencial entre ambas.

La tendencia dominante culturalmente en torno a la concepción del hombre no es, sin embargo, la naturalista sino la *culturalista*, a la que esta se enfrenta. Aquí nos encontramos con una cierta semántica especular porque, de hecho, ese enfrentamiento no se refiere al concepto de naturaleza humana, sino al modo de entender al *hombre*. El concepto de naturaleza humana es idéntico en ambos casos. La postura culturalista, en efecto, parte de una concepción de la naturaleza humana como biología, entiende que lo natural en el hombre es lo dado, lo que le constituye somáticamente, su corporalidad, las leyes que le ligan al mundo material. Pero, sobre esa base vegetativa y, frente a ella, presenta y reivindica la dimensión cultural. Frente al reduccionismo naturalista, el culturalismo no solo reivindica la existencia de una dimensión libre-creativa de la persona, sino que entiende que esta es la fundamental, *la que determina adecuadamente aquello en que consiste ser hombre*. Un texto de Ortega refleja esta concepción de modo preciso y bello: «Podéis llamar a la Naturaleza como gustéis; es la diosa que acude a una evocación de mil nombres: naturaleza es la materia, es lo fisiológico, es lo espontáneo. En una sinfonía de Beethoven pone la Naturaleza las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Y todo lo que en una

⁵ J. MOSTERÍN: *La naturaleza humana*. Espasa Calpe, Madrid 2006, 23 (cursiva nuestra).

sinfonía de Beethoven no es tripas de cabra, ni madera, ni metal, ni aire inquieto, es cultura»⁶.

Ortega, aquí, no está haciendo más que recoger el concepto moderno de naturaleza (Kant⁷, Marx⁸, Sartre, etc.) que implica al menos tres elementos esenciales: la dualidad cultura-naturaleza como elementos constitutivos de la persona; el carácter antitético de los mismos: la cultura (libertad) se diferencia, en una relación de oposición, con la naturaleza (lo dado); la primacía de la dimensión cultural⁹.

La teoría culturalista tiene su origen en una crítica histórica del tercer tipo de naturaleza que vamos a examinar: la *concepción clásica*, cuya formulación más acabada y más conocida es la de la filosofía aristotélico-tomista. Para esta filosofía, ambas posiciones son incorrectas. La naturalista, por reduccionista, por sumergir al hombre en el mundo de la naturaleza, y la culturalista por dualista y espiritualista. El culturalismo libera al hombre del mundo material pero solo para transformarlo en un espíritu con cuerpo al modo platónico o en una conciencia en una máquina si nos inspiramos en Descartes¹⁰. De este modo, enfrenta al hombre con su propia biología al no ser capaz de asumirla y le condena a una frustración insuperable o a una búsqueda innecesaria de su propia identidad existencial o, más recientemente, a través de la ideología de género, sexual.

La concepción clásica, por el contrario, propone un concepto de naturaleza humana integral en el que *están involucradas todas las potencias humanas*. Pensado como concepto metafísico, se define como la «esencia

⁶ J. ORTEGA Y GASSET: *Renan*, Obras Completas, I, Alianza, Madrid, 459. Sobre el concepto de naturaleza en Ortega vid.: F. J. MASSA: *El concepto de naturaleza en Ortega y Gasset*. EditEuro Universitaria, Barcelona 1966.

⁷ «Toda propensión es física —esto es: pertenece al albedrío del mismo como ser natural— o es moral, esto es: perteneciente al albedrío del mismo como ser moral», I. KANT: *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Alianza, Madrid 2001, 49.

⁸ Cfr. K. MARX y F. ENGELS: *La ideología alemana*. Pueblos Unidos-Grijalbo, Montevideo-Barcelona 1970, 34.

⁹ Hablar de concepto moderno de naturaleza supone, por supuesto, una simplificación pero los rasgos que hemos descrito nos parecen los más esenciales y los significativos sobre el problema que estamos analizando. Sobre el tema cfr. J. PEÑA: «Las diversas acepciones de naturaleza en su relación con la cultura», *Anuario de filosofía jurídica y social*, 18 (2000), 25-57.

¹⁰ Según Pinker los tres estereotipos fundamentales del culturalismo son los siguientes: la Tabla Rasa, generada por el empirismo y que afirma que no hay nada innato en el hombre, todo es cultura; el Buen Salvaje (la posición romántica cuyo representante típico es Rousseau y afirma que el hombre es bueno por naturaleza) y el Fantasma en la Máquina (el dualismo representado idealmente por Descartes según el cual, el hombre sería una mente que emplearía un cuerpo para sus fines). Cfr. S. PINKER: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, op. cit.

en cuanto principio de operaciones» y, de ese modo, no se limita ni a los dinamismos somáticos, ni a los superiores, sino a todos ellos conjuntamente, integrados en la naturaleza que se asienta ontológicamente en la sustancia. Planteadas las cosas de esta manera, parecería que la conclusión sensata sería asumir la corrección de la posición tomista por su integralidad superadora del reductivismo naturalista y del problemático dualismo culturalista.

Ahora bien, históricamente, la posición culturalista es posterior a la tomista, lo cual plantea una importante pregunta: ¿Por qué se rechazó esta concepción? ¿Fue simplemente un error de valoración, ignorancia o desconocimiento o hay algo más? Para responder a esta cuestión, Karol Wojtyła ha propuesto una importante distinción entre un *conflicto aparente* y un *conflicto real*¹¹. Algunas concepciones culturalistas se han enfrentado con la visión clásica únicamente por una cuestión de palabras, por un problema terminológico al estilo de los denunciados por la filosofía analítica. Cuando la filosofía clásica ha hablado de naturaleza humana, han entendido «conjunto de propiedades somáticas» y, lógicamente, han rechazado que pudiera ser definitorio de la esencia humana. El hombre es mucho más que biología. En este caso, estaríamos en realidad ante un mero conflicto aparente, que se disolvería dilucidando con precisión el sentido de los conceptos. Pero, en otros casos, continúa Wojtyła, existe también un conflicto real no resoluble porque el rechazo del concepto de naturaleza esconde, en el fondo, el rechazo de cualquier carácter «dado» en el hombre por las implicaciones de tipo trascendente que lleva consigo. Si hay rasgos esenciales humanos «dados», no puestos por la libertad humana, tales rasgos requieren una explicación que, en última instancia, sólo puede lograrse apelando a un Creador de esa naturaleza. Y esta posibilidad no cabe en determinados planteamientos filosóficos. En estos casos el problema es real y no soluble porque afecta a un principio filosófico central.

Sartre es un buen ejemplo de ello y plantea esta dificultad con total lucidez. Afirma que en la Ilustración, muchos pensadores prescindieron de Dios (Diderot, Voltaire), pero siguieron manteniendo el concepto de naturaleza como el modelo universal de lo humano presente en todos los hombres. Sin embargo, explica Sartre, «el existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa

¹¹ Cfr. K. WOJTYŁA: «La persona humana y el derecho natural», en *Mi visión del hombre*. Palabra, Madrid 2003 (4ª ed.).

aquí que la existencia precede a la esencia? 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. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios que pueda concebirla»¹².

2. Personalismo y tomismo

Podría parecer que el interrogante que nos habíamos planteado está completamente aclarado. La distinción *wojtylyana* esclarecería por qué se ha producido la crítica moderna del concepto clásico de naturaleza. Pero, ¿es esta respuesta completamente satisfactoria? Aquí es donde se bifurcan dos posibles caminos dentro de la tradición clásica: el del tomismo y el del personalismo¹³. Para el tomismo (o la escolástica en general) el debate estaría efectivamente cerrado. La posición culturalista o, en otros términos, la filosofía moderna, realiza una crítica al concepto de naturaleza metafísico o bien equivocada (conflicto aparente) o bien inasumible (conflicto real), y, por ello, manteniéndose en la corriente principal de la propia tradición, no habría posibilidades de avanzar en el debate. En otros términos, la posición clásica no podría ofrecer al culturalismo más que una mera revisión terminológica del concepto de naturaleza, pero nada más porque si lo hiciera, es decir, si asumiera de alguna manera los postulados implícitos que conducen al conflicto *real* estaría comenzando a traicionar las premisas básicas de su tradición.

Es posible, sin embargo, una respuesta diversa, que está más implícita en la filosofía personalista, y que vamos a describir aquí como la posición personalista. Y esa respuesta consiste en señalar que el culturalismo tiene *parte de razón* en su crítica al concepto clásico o metafísico porque este concepto presenta algunos problemas significativos que son justamente los que detectó de algún modo el culturalismo o la filosofía moderna. Y es que, en realidad, si bien la distinción entre conflicto aparente y conflicto real es correcta, existe un *segundo nivel* en el que se puede plantear el problema y aquí es donde aparecen las dificultades o los límites de la perspectiva clásica. No deja de ser sorprendente, en efecto, que si la noción clásica de naturaleza, que fue la dominante en la época medieval, es correcta, haya sido superada

¹² J. P. SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona 1989, 16-17.

¹³ Las reflexiones que siguen están inspiradas en la filosofía personalista, pero no recogen las tesis específicas de ningún autor.

por otra menos adecuada. Debe haber alguna razón para ello. Y esa razón, a mi juicio, estriba en que esa concepción es insuficiente y eso es lo que detectó con agudeza la filosofía moderna.

¿Cuáles son los límites del concepto clásico de naturaleza humana? Podríamos agruparlos, grosso modo, en estas tres categorías:

-*Estaticidad*: aunque podría parecer contradictorio acusar a la naturaleza tomista de estática cuando su rasgo propio es ser principio de movimiento, la afirmación se puede justificar al menos por las siguientes razones: 1) los dinamismos tomistas están muy definidos y son unidireccionales, de ida y retorno hacia la causa final que posee quizá excesiva importancia; hay poca dinamicidad transversal; 2) se suelen entender como *tendencias* que se imponen al hombre y que este puede aceptar libremente pero no como dinamismos que el mismo hombre genera; esto supone una debilidad en el concepto de libertad así como el oscurecimiento de su carácter originario en relación a las tendencias de los animales; 3) la relación del hombre con Dios se describe en ocasiones mediante una utilización instrumental pasiva en la que «la voluntad es movida por Dios»¹⁴. Es cierto que Tomás aclara que Dios mueve a cada causa según su modo de ser y, a las causas libres las mueve como libres, pero la palabra «mover» levanta suspicacias. ¿Es un término adecuado? Resulta lógico afirmar que las cosas son movidas, pero no parece tan adecuado emplear esa expresión para las personas. Es más, lo propio de las personas no consiste solo en el automovimiento sino en la autoposesión, intrínsecamente contradictoria con un manejo instrumental como ya aclaró Kant¹⁵. Cabe apuntar, por último, que este carácter estático, como ha señalado Álvarez Munárriz, tendría su última razón de ser en la *concepción aristotélica del movimiento* que es entendido como *imperfección* que busca la perfección¹⁶, lo que supone automáticamente una priorización de lo acabado frente a lo que está en curso, aconteciendo y ocurriendo. Pero el movimiento no solo tiene sentido como búsqueda de un fin sino que también es valioso por sí mismo, en cuanto movimiento. No siempre se viaja para llegar a algún sitio sino que lo que se busca precisamente es viajar; de igual manera, el cazador no busca la mera captura de las piezas —podría comprarlas en un mercado— sino la acción de cazar en cuanto tal.

¹⁴ T. DE AQUINO: *S. Tb.*, I-II, q. 6, a. 1, ad 3.

¹⁵ Cfr. I. KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Encuentro, Madrid 2003.

¹⁶ Cfr. L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ: *Perspectivas sobre la naturaleza humana*. DM, Murcia 1996, 47.

-*Rigidez*: la estaticidad corre paralela a una cierta rigidez que se puede apreciar, por ejemplo, en la concepción de los fines. ¿Puede el hombre, según la teoría de la acción tomista, elegir sus propios fines y en qué medida? La respuesta a esta cuestión no es evidente pues Tomás de Aquino no la rechaza de plano, como sí hacen algunos tomistas. De hecho, parece haber ciertas oscilaciones en su pensamiento. Por ejemplo, en la q. 13 de la I-II señala que «el fin en cuanto tal, no cae bajo la elección»¹⁷ si bien continúa indicando que lo que es fin en un orden puede ser medio en otro, y así sí que cae bajo la elección. Pero un poco antes, también en la q. 10, afirma que «el fin último mueve a la voluntad necesariamente, porque es un bien perfecto. Y, de igual modo aquello que se ordena a este fin, sin lo cual el fin no puede ser, como ser y vivir y cosas similares»¹⁸. El asunto, como se ve, es complejo, pero lo que no admite dudas es que la *tendencia general* que desprende este planteamiento es la de una imagen rígida del hombre muy estructurado y quizás encorsetado por un abanico de fines sobre los que tiene poco margen de maniobra. Estos fines, y es otro problema, tampoco aparecen mediatizados por la cultura y la historia; son presentados como atemporales por su arraigo en la naturaleza humana que es también universal y ahistórica. Y, si bien es cierto que la naturaleza humana no cambia esencialmente, también lo es que existe siempre en un momento concreto de la historia y en una cultura determinada, y si no se tematiza y se formula esa relación, si no se establecen y se teorizan los mecanismos de variación, se acaba proponiendo una estructura de fines muy abstracta e impersonal.

-*Exterioridad*: un tercer punto problemático del concepto de naturaleza tomista es que ahonda poco en la interioridad de la persona: el mundo interior del sujeto apenas aparece. Por ejemplo, los fines a los que tiende parecen ser objetos situados fuera de él y que debería alcanzar mediante su movimiento (de modo semejante a lo que sucede en el movimiento local aristotélico). Pero, en realidad, los fines no están completamente fuera del sujeto; en buena parte no son otra cosa que la finalización dinámica de la estructura antropológica del sujeto ya que este es parcialmente autoteleológico. Esto supone, en definitiva, un cierto objetivismo de la naturaleza tomista y una desatención sistemática de la subjetividad. Este punto ha sido claramente advertido por Wojtyła. «La concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el

¹⁷ T. DE AQUINO: *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 3.

¹⁸ *Ibíd.*, I-II, q. 10, a. 2.

análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. (...) Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona»¹⁹.

En resumen, cabe distinguir entre *dos concepciones metafísicas del término naturaleza humana*. Una coincide con la definición aristotélica, esencia como principio de operaciones. Esta definición, en sí misma, no plantea ninguna dificultad, es perfectamente correcta, pero, al mismo tiempo, perfectamente *general*: no dice nada *concreto* sobre la persona humana, sobre el modo de ser del hombre. Y, por eso, es tan asumible como insuficiente. Existe, sin embargo, una segunda concepción metafísica del concepto de naturaleza humana, a la que podemos llamar *concepción metafísica concreta*, y esta sí nos dice ya cómo entiende o ve en concreto el dinamismo humano. Y aquí es donde surgen los problemas. Este dinamismo refleja, básicamente, la teleología aristotélica, que es correcta pero parcial. Desvela certeramente algunos aspectos de la tendencialidad humana, pero no todos; por ejemplo, es incapaz de asumir la subjetividad, no da la relevancia adecuada a la libertad limitando su capacidad de determinación de los fines, no concibe el proceso de autodeterminación, etc.

La raíz de estos problemas hay que buscarla en la excesiva dependencia del tomismo de la concepción griega del hombre, concebido como un ser especial dentro del mundo pero, en último término, perteneciente a ese mundo. Y esa raíz está arraigada en el mismo origen etimológico del concepto de naturaleza (*physis*) elaborado por Aristóteles, justamente para describir las realidades *no humanas*. «Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el

¹⁹ K. WOJTYLA: “El personalismo tomista”, en *Mi visión del hombre*, op. cit., 311-312.

contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio»²⁰. Tomás de Aquino, consciente de este problema, intentó la *ampliación* de este concepto para poderlo aplicar al hombre, pero tal ampliación resultó relativamente fallida. Funcionó correctamente a nivel metafísico, es decir, el paso de la naturaleza entendida como «esencia corpórea en cuanto principio de operaciones» a la naturaleza simplemente entendida como «esencia en cuanto principio de operaciones», lo que permitía que el concepto fuera aplicado a todo ser, incluido el hombre²¹. Pero lo que Tomás de Aquino no logró de modo satisfactorio fue una reelaboración paralela de la teleología que se amparaba tras ese concepto. La teleología permaneció básicamente inalterada por lo que, a la hora de describir *concretamente* cuál era la estructura de ese dinamismo propio de las operaciones, se recurría a un paradigma pensado para las cosas y para los animales y, por consiguiente, insatisfactorio para describir los dinamosmos específicos de la persona: libertad, autodominio, subjetividad, etc.

Estos son los problemas que detectó la filosofía moderna y a los que respondió con un rechazo global de la ampliación o con una negación de su necesidad. Para los naturalistas, la ampliación no tiene sentido porque el hombre no es más que un animal evolucionado. Es perfectamente lícito, por tanto, hablar de naturaleza humana siempre que se asuma que ésta no difiere sustancialmente de la animal. Para los culturalistas, por el contrario, la ampliación no es posible porque el concepto de naturaleza es intrínsecamente somático. Por ello, lo que hay que hacer es reconocer que en el hombre hay una dimensión natural pero que esa *no* es la específicamente humana. Lo propio del hombre aparece a través de la superación (que incluye la negación si es preciso) de la naturaleza; el hombre es tal por la cultura.

3. La naturaleza como unidad de la humanidad

Una vez delineado el contexto teórico del problema y dilucidadas las dificultades, queda por intentar establecer la posición del personalismo al respecto. ¿Cuáles son las vías asumibles por esta filosofía? Ante todo,

²⁰ ARISTÓTELES: *Física*, II 192 b, 1-19 (traducción de G. R. de Echandía. Gredos, Madrid).

²¹ Cfr. M. ARTIGAS y J. J. SANGUINETI: *Filosofía de la naturaleza*. Eunsa, Pamplona 1993 (3ª ed.), 118-119.

hay que remarcar que el personalismo pretende resolver o se posiciona frente al problema profundo, no frente a la distinción superficial entre conflicto aparente y conflicto real, es decir, frente al problema que plantea el problema metafísico *concreto*. Por ello, no se le puede acusar superficialmente de desconocer el alcance *metafísico* del término naturaleza. Rodríguez Lizano, por ejemplo, afirma que los personalistas «suelen evitar hablar de *naturaleza* al referirse al hombre porque, por influencia de las posiciones fenoménicas y existencialistas, tienden a reducir el concepto de naturaleza a lo corpóreo y determinado. Esta posición no garantiza una suficiente autonomía de la persona. No aprecian que la naturaleza expresa el modo de ser de cada ente y por ende reflejará que una naturaleza es libre cuando se refiere al ser humano o a cualquier ser espiritual»²². Ya hemos visto que ese no es el problema. Es cierto que los personalistas suelen evitar hablar del concepto de naturaleza, pero no porque tengan una visión fenoménica de ella, sino porque ese concepto incorpora automáticamente una teoría teleológica que consideran insuficiente. ¿Es posible hablar de naturaleza humana sin recaer en una descripción de la persona insuficientemente personal? Este es el gran problema.

A mi juicio, es posible plantear tres vías de solución al problema, no necesariamente incompatibles entre sí puesto que podrían ser utilizadas alternativamente según el contexto en el que se requiera su empleo.

La primera consiste en renunciar a un uso del término naturaleza humana que implique una caracterización *concreta* de esa naturaleza y que se limite a significar —aunque se trata de un dato fundamental— que los hombres somos esencialmente iguales. La razón principal que justifica este uso, que de hecho es empleado por personalistas y no personalistas, aunque por motivos diferentes, es que emplear naturaleza con un contenido concreto conduce —se quiera o no— a la teleología aristotélica. Los motivos son obvios. Fue Aristóteles quien elaboró ese término y es la tradición aristotélico-tomista la que ha precisado y decantado su sentido a lo largo de 25 siglos. Y resulta prácticamente imposible modificar o alterar el significado consolidado por esta tradición. Sería como intentar desviar la trayectoria de un superpetrolero que avanza lenta pero inexorablemente en una dirección determinada. Parecería, por tanto, en una primera aproximación, que lo mejor es renunciar llana y simplemente a este concepto, pero ocurre, sin embargo, que el concepto de naturaleza resulta irrenunciable para el personalismo porque *refleja muy adecuadamente la esencia común de las personas*; el hecho de que si bien existe

²² J. RODRÍGUEZ LIZANO: “El personalismo. Sus luces y sombras”, en *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Universidad de Navarra, Pamplona 1997, 306.

en el hombre un misterioso núcleo que diferencia irreductiblemente a las personas, al mismo tiempo sucede que, todos somos personas, y, por tanto, radical y esencialmente iguales. El término naturaleza refleja este dato con una precisión insuperable.

¿Cómo resolver esta disyuntiva? Renunciando al significado específico del término naturaleza, pero usándolo en su acepción general, como mera referencia a la unidad del género humano. De este modo, la expresión naturaleza humana significaría, simplemente, que las personas poseen un conjunto de rasgos y cualidades que los hacen esencialmente iguales pero sin precisar cuál es ese conjunto de rasgos²³. Podría parecer que este planteamiento es muy genérico y, por eso mismo inútil, pero no es en absoluto así. Esta definición afirma la igualdad esencial de las personas tanto cronológica como diacrónicamente, es decir, afirma que el concepto de naturaleza humana es universal tanto desde un punto de vista cuantitativo como histórico. No sólo los hombres actuales son esencialmente idénticos entre sí, sino que todos los hombres a lo largo de la historia lo son y lo serán por más que no se pueda despreciar ni infravalorar la importancia de la dimensión cultural. Este concepto, por tanto, se autoconstituye como fundamento sólido tanto de una ética tendencialmente universal —superadora de un relativismo moral en el que los principios morales dependerían únicamente de las condiciones individuales— como —en el plano jurídico-social— de los derechos humanos.

Mounier ha descrito esta opción con su característica brillantez: «Hay un mundo de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la ‘naturaleza humana’ limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se debe fijarles límites sino con extremada prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad (...). Así, *el personalismo coloca entre sus ideas claves la afirmación de la unidad de*

²³ Esta definición, por tanto, es compatible con la descripción metafísica general, pero no con la concreta.

la humanidad en el espacio y en el tiempo, presentida por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmada en la tradición judeocristiana»²⁴.

Esta opción, por último, tendría una ventaja añadida: superar el rechazo cultural que tiende hoy a suscitar el concepto de naturaleza humana²⁵. La asociación espontánea de lo natural con lo no humano implica correlativamente que todo intento de hablar del hombre en términos de naturaleza genera la impresión de estar encerrando a la persona en un esquema demasiado rígido. Pero esto no sucede con el uso que estamos analizando. Si se afirma, por ejemplo, que se debe cumplir una norma moral porque responde a una ley de la naturaleza humana, es muy fácil que se alcance ese sentimiento que identifica esa ley con una regla determinista contraria a la libertad. Por el contrario, afirmaciones del tipo «está en la naturaleza de los hombres el amar (o el odiar)» no suscitan esa reacción porque reflejan algo muy distinto, un sentir común de la sociedad que constata la igualdad esencial de todos los hombres. Este uso, por otra parte, también es filosófico. Es frecuente referirse de modo informal a la naturaleza humana como el modo de ser común propio de toda la humanidad. Lo que cada filósofo desarrolla es su peculiar modo de entender al hombre. Por ejemplo, Hume, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, explica simplemente su concepción del hombre y Trigg, en *Concepciones de la naturaleza humana*, no analiza el concepto de naturaleza humana, sino la visión del hombre que tiene un grupo selecto de grandes filósofos²⁶.

4. La reformulación del concepto metafísico concreto de naturaleza humana: de la teleología a la autoteleología

Con todas las ventajas que posee el concepto genérico de naturaleza, no se puede obviar que presenta una carencia muy significativa. No puede ser usado técnicamente o, dicho de otro modo, su valor filosófico-técnico se reduce a reflejar lo común en el hombre, pero no nos dice nada sobre las cualidades o rasgos de ese hombre del que habla. Consecuentemente, no se podría emplear en un edificio antropológico más que de una manera muy secundaria. Y, sin embargo, la interpretación y descripción de la dualidad de conceptos persona-

²⁴ E. MOUNIER: *El personalismo*. ACC, Madrid 1997, 26 (cursiva mía).

²⁵ He tratado específicamente este tema en J. M. BURGOS: “¿Es útil el concepto de naturaleza en el debate cultural?”, *Scio*, 3 (2008), 69-87.

²⁶ R. TRIGG: “Concepciones de la naturaleza humana”, en *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*. Alianza, Madrid 2001.

naturaleza es sin duda una de las columnas fundamentales de toda antropología. Por eso, renunciar a una descripción técnica del concepto de naturaleza puede llevar consigo una debilitación de la antropología que asuma ese postulado. A la vista de este problema, otra vía abierta por algunos personalistas, si bien solo tentativamente dada su complejidad, ha consistido en una *reelaboración del concepto metafísico concreto de naturaleza humana de la tradición clásica* con el objetivo de superar los límites procedentes del lastre griego. En concreto, podemos considerar que Karol Wojtyła proporciona pistas en este camino a través de su concepto de *autoteleología*.

Wojtyła, gran estudioso del tomismo, pero también de Kant, ha sido muy consciente tanto de las virtualidades de la posición tomista como de sus límites. En particular, ha advertido de manera especialmente aguda la no-tematización de la subjetividad en la teleología aristotélica. La tendencia hacia el fin motivada por la causa final parece ser cuasi-independiente de la presencia de un sujeto, y, desde luego, este es secundario. Es el fin el que genera el movimiento arrastrando hacia así al sujeto o sustancia mediante la acción de la causa eficiente. Pero ¿dónde queda aquí el autodomínio del sujeto? y, sobre todo, ¿dónde quedan reflejadas las consecuencias de la acción sobre el propio sujeto? Más aún: ¿Qué es más importante en la acción: el objeto al que se dirige o el sujeto que la realiza? Si el objeto no es una persona, desde luego, es más importante el sujeto que la realiza que el término de la acción. Sólo en el caso de que estuviéramos analizando una acción interpersonal cabría afirmar, por ejemplo, desde la ética levinasiana —aunque sería una posición discutible— que es el rostro del otro el que genera la ética personal²⁷. Pero este no es, evidentemente, el marco del tomismo y, en cualquier caso, lo que Wojtyła quiere remarcar es que, independientemente del tipo de acción que estemos considerando —se refiera a un objeto o a una persona— la persona que la realiza se busca, siempre, necesariamente a sí misma, porque la acción es inevitablemente autoreferencial. En otras palabras, *una teleología correcta es, inevitablemente, una autoteleología*.

Wojtyła desarrolla esta idea empleando el doble sentido del término *telos*: el de fin y el de confín o límite mostrando que, siempre que el hombre se dirige hacia un fin, se dirige también hacia sí mismo. «En esa relación, precisamente, afirma, está contenido *de algún modo el 'núcleo' de la autoteleología del hombre*. Ya hemos dicho que *telos* significa no solo 'fin' sino también 'confín'. El análisis de la autodeterminación indica que el

²⁷ Cfr. E. LÉVINAS: *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca 2002 (5ª ed.), especialmente, 211-214.

voluntarium, en cuanto estructura dinámica interior de la persona constituyente del acto, encuentra su ‘confin’ propio, no en los valores, hacia los cuales intencionalmente se dirige el acto humano del querer, sino en el mismo ‘yo’ subjetivo que, a través del acto de voluntad que quiere cualquier valor y la elección contenida en él, dispone, al mismo tiempo, de sí mismo y quiere y se escoge a sí mismo en un cierto modo»²⁸.

Wojtyla basa esta propuesta en su concepción bidimensional de la acción humana que integra una componente intencional-objetiva y una componente auto-referencial-subjetiva y que ha sido analizada con mucho detalle y desde múltiples perspectivas —aunque especialmente en relación a la autodeterminación— en *Persona y acción*²⁹. Wojtyla entiende que, al describir la acción humana, la tradición clásica se ha centrado primordial —y casi exclusivamente— en la dimensión intencional objetiva, es decir, en el hecho de que la acción me pone en relación con cosas que están fuera de mí mismo: yo quiero cosas, yo conozco cosas, yo deseo cosas y me impulso o dirijo hacia aquello que deseo poseer o conocer³⁰. Y, como consecuencia lógica de este planteamiento, la antropología filosófica se ha centrado en el análisis de estas acciones así consideradas, es decir, en el proceso cognoscitivo y los dinamismos tendenciales hacia el fin. Ahora bien, este planteamiento obvia un hecho fundamental: la dimensión auto-referencial, es decir, que, cualquier acción humana repercute sobre el sujeto que la realiza, vuelve hacia él modificándolo porque, justamente, es un sujeto —una subjetividad— quien pone en el mundo esa acción, y no puede hacerlo sin ser, por ello mismo, modificado. Desplegando las potencialidades de este enfoque encontramos que toda actividad cognoscitiva modifica al sujeto que la realiza pero, sobre todo y principalmente, que el sujeto se autodetermina a través de la libertad. Querer algo, no es simplemente tender a un objeto, sino buscar algo en referencia al sujeto que lo quiere; es, inevitablemente, querer algo para mí o en relación conmigo. En terminología de fines esto significa que, de algún modo, yo nunca busco algo sin buscarme a mí mismo, sin ser fin para mí mismo. Y esto porque como cada acción me modifica de modo inevitable, en cada acción yo

²⁸ K. WOJTYLA: “Trascendencia de la persona y autoteología”, en *El hombre y su destino*. Palabra, Madrid 2005 (4ª ed.), 141-142

²⁹ Cfr. K. WOJTYLA: *Persona y acción*. LEV, Roma 1982. Algunas claves esenciales de esta propuesta en R. BUTTIGLIONE: *El pensamiento de Karol Wojtyla*. Encuentro, Madrid 1982 y J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Palabra, Madrid 2007.

³⁰ También, como hemos dicho, podrían ser personas, pero la filosofía sólo ha descubierto la relación interpersonal muy recientemente.

decido siempre qué quiero ser y busco un destino para mí en dependencia del objeto³¹.

Esta es la estructura antropológica en la que Wojtyła basa su concepto de autoteleología que incluye y no elimina la dimensión teleológica. No se trata de negar la dimensión intencional de la acción, la evidencia de que actuamos para conseguir fines, se trata de ser conscientes de que esos fines no están separados de nosotros mismos, sino que los buscamos para conseguir algo que *nosotros* queremos ser o poseer y que, por lo tanto, estamos *también* buscándonos a nosotros mismos en esa acción. «*La autoteleología, afirma Wojtyła, presupone la teleología: el hombre no es el fin de la autodeterminación, de las propias elecciones y de los propios actos de voluntad independientemente de todos los valores hacia los cuales se dirigen las elecciones y los actos de la voluntad. La autoteleología del hombre no significa, ante todo, un encerrarse del hombre en sí mismo, sino un contacto vivo, propio de la estructura de la autodeterminación, con toda la realidad y un intercambio dinámico con el mundo de los valores, en sí mismo diferenciado y jerarquizado. La autoteleología del hombre implica sólo que tal contacto e intercambio vivificante tiene lugar en el nivel y en la medida que es propia del 'yo' personal, en el que encuentra su punto de llegada y de partida, en el que de algún modo comienza y en el que, en última instancia, se funda, del que toma su forma y al que da forma*»³².

El concepto de autoteleología enriquece de manera profunda y armónica la teleología aristotélica, pues la completa con la dimensión subjetiva y autoreferencial sin destruir sus presupuestos básicos. Y este hecho es el que permite entrever la posibilidad de un tratamiento similar del concepto metafísico concreto de naturaleza. Si este fuera capaz de integrar las perspectivas aristotélicas con los conceptos procedentes de la modernidad —como hace la autoteleología integrando el fin aristotélico con la subjetividad— cabría pensar en un concepto de naturaleza renovado que no presentase los problemas que ya se han descrito. Wojtyła abre así una vía que parece fecunda para lograr un concepto de naturaleza antropológicamente adecuado y filosóficamente denso.

³¹ Podría parecer que estamos ante un planteamiento egoísta, individualista o autocentrado, pero no hay nada de ello. Se trata, simplemente, de la descripción estructural de la acción humana. Toda acción tiene inevitablemente una dimensión auto-referencial: se trate de la más egoísta o de la más generosa y altruista. Modifica al sujeto que la realiza y éste no puede no tenerlo en cuenta.

³² K. WOJTYŁA: “Trascendencia de la persona y autoteleología”, en *El hombre y su destino*, op. cit., 142-143.

5. La transición a la persona

Ahora bien, Wojtyła, *de hecho, no ha usado esta vía*. En *Persona y acción*, su obra magna de antropología, la atención dedicada al concepto de naturaleza es residual, apenas unas páginas entre los varios centenares que componen la obra. ¿Por qué? Pienso que fundamentalmente porque la reflexión sobre el concepto de naturaleza es *secundaria* para Wojtyła, lo que a él le interesa es la *persona* y, en determinar qué es la persona, no la naturaleza, es en donde centra todos sus esfuerzos. Resulta inevitable aludir al concepto clásico de naturaleza —entre otras cosas porque está intentando una fusión de las categorías claves del tomismo y de la fenomenología— y lo hace³³. Pero despejados los problemas principales —los que hemos mencionado— despacha el asunto y se olvida del término. Así pues, parece que si bien no descarta un uso de un concepto de naturaleza entendido de manera correcta, Wojtyła prefiere construir una antropología en la que el concepto absolutamente predominante sea el de persona. Esto nos conduce a la tercera posibilidad que se abre para el personalismo en el tratamiento del concepto de naturaleza y que podemos denominar *transición a la persona*³⁴. Esta tercera posibilidad tiene la peculiaridad de conectar metodológicamente con la primera. Entiende que el peso del concepto clásico de naturaleza es insuperable en la práctica, es decir, que su uso de manera técnica lastra de modo irreversible la construcción de la antropología al introducir conceptos teleológicos insuficientemente reelaborados y, por eso, decide prescindir de él. Ahora bien, siendo consciente al mismo tiempo de que resulta conveniente disponer de un concepto que refleje la universalidad de los rasgos esenciales del ser humano, asume el concepto de naturaleza en su acepción de la unidad de la humanidad porque tiene la ventaja de reflejar bien ese dato antropológico sin perjudicar a la antropología. En definitiva, *transitar hacia la persona quiere decir fundamentalmente construir la antropología no a partir del concepto de naturaleza sino a partir del concepto de persona*³⁵.

A mi juicio, esta perspectiva presenta grandes ventajas, comenzando por la de superar los límites que tenía la concepción metafísica concreta, a saber, una cierta estaticidad, rigidez y exterioridad que, conjuntamente,

³³ Cfr. J. M. BURGOS: “La antropología personalista de *Persona y acción*”, en J. M. BURGOS (ed.): *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Palabra, Madrid 2007, 117-143.

³⁴ Un interesante análisis de esta tesis para el caso de la moral sexual en K. WOJTYŁA: “El problema de la ética sexual católica”, en *El don del amor*. Palabra, Madrid 2003 (3ª ed.), especialmente 136 y ss.

³⁵ Esto es lo que he intentado en J. M. BURGOS: *Antropología: una guía para la existencia*, op. cit.

pueden describirse como una falta de sensibilidad frente a las dimensiones culturales y creativas del hombre. ¿Sucede esto también si partimos de la persona? Parece que no. Nada en este concepto sugiere ese tipo de dificultades. El concepto de persona tiene la plasticidad necesaria para evitar esos inconvenientes. También se supera la insidiosa contraposición naturaleza-cultura que aparece automáticamente en cuanto se recurre a la naturaleza, y ello a pesar de todos los esfuerzos de clarificación llevados a cabo por la posición clásica. Hablar de naturaleza acaba significando inevitablemente —tanto en el lenguaje común como en el filosófico— separarse de lo que no es naturaleza, es decir, de la racionalidad, la voluntad y de la cultura³⁶. Pero tal contraposición genera confusión y desorientación, y distorsiona la elaboración de una antropología equilibrada en la que esos dos factores —ambos constitutivos esenciales de la persona: no existe persona sin cultura—, se articulen de manera armónica. El mejor modo de solventar el problema y facilitar esa articulación es *no* diferenciarlos en el punto de partida, pues la experiencia muestra sobradamente que todo aquello que se diferencia o separa desde el inicio en una teoría filosófica —pensemos en el *cogito* cartesiano— muy difícilmente puede ser unido *a posteriori* de manera consistente.

Y lo mismo ocurre con los problemas que plantea la polisemia del término «naturaleza». Entre la naturaleza entendida como mundo de lo «natural» o como «naturaleza humana espiritual» media un abismo que es la causa de múltiples malentendidos. Se puede incluso llegar a acusar a quien lo emplea de naturalismo, pensando que reduce la naturaleza humana a materialidad porque erróneamente identifica esta posición con el naturalismo biologicista; y, si esto ocurre, por oscilación pendular, se acaba fortaleciendo involuntariamente la posición culturalista que subraya exclusivamente la dimensión cultural olvidando que el hombre no se autodetermina completamente sino que tiene un modo de ser

³⁶ Este problema aparece incluso en alguien tan poco sospechoso como Spaemann, cuando afirma, por ejemplo, oponiendo razón y naturaleza que «la interpretación de la inclinación no tiene lugar por sí sola. No es naturaleza, sino precisamente eso que llamamos lo racional. Es justamente en la razón donde la naturaleza aparece como naturaleza»; R. SPAEMANN: “La naturaleza como instancia de apelación moral”, en R. ALVIRA (ed.): *El hombre: immanencia y trascendencia*, vol. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 44. Lo mismo se puede desprender del título de su obra *Lo natural y racional*. Con esto no pretendemos criticar la antropología de Spaemann, sino únicamente señalar que incluso en este autor la contraposición entre naturaleza y razón acaba planteándose a pesar de que se supone que está usando una visión metafísica de naturaleza y, por tanto, tal contraposición no tendría ningún sentido.

específico que sólo puede modificar en parte³⁷. Todas esas confusiones y contraposiciones desaparecen automáticamente con el recurso al término «persona» porque este implica conceptualmente tanto la libertad como el psiquismo y la corporalidad: es una integración equilibrada y armónica de estos elementos.

Este conjunto de consideraciones parece que llevan a la conclusión de que esta tercera opción, la transición a la persona, es, en realidad, la vía más fecunda y la menos problemática para el personalismo. Por un lado, integra a la primera posición ya que la transición a la persona no implica necesariamente una *desaparición* del término naturaleza. Al contrario, resulta un complemento que la equilibra ya que puede ser usado perfectamente cuando resulte necesario reflejar un dato antropológico constatable: la unidad del género humano. Y, por otro lado, despeja el camino de la antropología de todos los obstáculos que —se quiera o no— arroja el concepto de naturaleza tradicional.

Cabe, sin embargo, hacer una objeción importante. Se puede admitir que la renuncia al uso técnico del concepto de naturaleza resuelve muchos problemas pero a costa de generar otro más fundamental: *un relativismo antropológico*. El concepto metafísico concreto, puede tener sus limitaciones pero aporta unos contenidos concretos que definen realmente al hombre; el concepto de persona quizá no genere esos problemas pero, entre otros motivos, porque no dice nada sobre él, es un concepto vacío y, por tanto, susceptible de generar una antropología relativista. Esta objeción puede parecer sólida, pero, en realidad no lo es tanto porque yerra el objetivo al no advertir que esta discusión no versa sobre *qué* es el hombre, sino sobre *cuál* es el *concepto* más adecuado para describirlo desde un punto de vista filosófico. Y lo que estamos diciendo es que el concepto más adecuado es el de persona. Por lo que respecta a los contenidos, ambos, por así decirlo, deben ser «rellenados». Esto ocurre con el concepto de persona, ciertamente; hay que establecer en qué consiste ser persona, pero *lo mismo pasa con la naturaleza humana*. No sabemos por inspiración divina en qué consiste, tenemos que establecerlo a partir de la experiencia. Lo que ocurre es que en nuestra mente, por influencia de la tradición, asociamos automáticamente a la naturaleza humana los contenidos que le ha conferido la tradición clásica y así se genera la idea de que si afirmamos la existencia de la naturaleza humana estamos dotando al hombre automáticamente de una carga de significado, pero esto no ocurre a menos que esa carga se haya insertado *previamente*. Lo podemos comprobar de modo negativo cuando se plantea

³⁷ Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando en los debates relativos a la identidad sexual se apela a un concepto de naturaleza insuficientemente elaborado.

un nuevo dilema moral, por ejemplo, ¿es correcta la clonación o no? Inicialmente no lo sabemos, tenemos que deducirlo de la experiencia y de nuestros conocimientos previos. El *concepto* de naturaleza, en cuanto tal, no nos lo dice³⁸. Por eso, esta objeción no plantea ninguna dificultad significativa a la transición a la persona. Esta, efectivamente, debe dotar al concepto de persona de contenidos significativos, pero esto no es ningún problema. Toda la antropología personalista se ha dedicado a ello. Por eso, decir persona, en el contexto personalista, significa algo muy concreto y preciso, ajeno, por supuesto, a cualquier relativismo.

Parece, por tanto, que el terreno está despejado para optar por la transición a la persona, en detrimento de la reelaboración del concepto metafísico concreto, pero tampoco cabe desechar completamente el valor de esta vía. La dualidad en la persona de los elementos irreductibles que configuran la identidad personal y los elementos colectivos genéricos que configuran su pertenencia al género humano parece difícil de resolver o superar completamente. Personalmente rechazo la interpretación que adscribe a la persona solo los elementos singulares y a la naturaleza los elementos colectivos pues tal visión conduciría a una configuración en la que el hombre sería una suma de persona más naturaleza, con lo que la transición a la persona que acabamos de proponer no tendría sentido. Siguiendo la propuesta de Wojtyła —y del personalismo, en general— considero que la persona *describe a todo el ser humano*, con sus elementos irreductibles —el yo, la subjetividad irreductible— y sus elementos colectivos. En otros términos, la naturaleza es una dimensión o estructura del ser personal, la que refleja aquello que tiene en común con los demás hombres. Ahora bien, disponer de un concepto que refleje de modo adecuado esa comunidad de rasgos sería ciertamente bienvenido y ahí es donde puede jugar un papel significativo la reelaboración de la perspectiva clásica.

Sumario: 1. Tres conceptos básicos de naturaleza humana; 2. Personalismo y tomismo; 3. La naturaleza como unidad de la humanidad; 4. La reformulación del concepto metafísico concreto de naturaleza humana: de la teleología a la autoteleología; 5. La transición a la persona.

³⁸ Rhonheimer ha advertido el problema: «Por paradójico que parezca: para saber qué es la ‘naturaleza humana’, o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo ‘bueno para el hombre’. El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados»; M. RHONHEIMER: *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Rialp, Madrid 2000, 194.