

El personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas

*Modern ontological personalism II.
Main anthropological issues*

JUAN MANUEL BURGOS *

Resumen: Este texto, continuación de *Personalismo ontológico moderno I*, busca exponer de manera general las claves principales de la antropología de esta nueva propuesta personalista. A partir de la antropología general del personalismo, de la de Karol Wojtyła y de la de J. M. Burgos, se proponen, como elementos esenciales pero no exhaustivos, los siguientes: el hombre como persona; el giro personalista: del qué al quién; integración de la subjetividad, carácter esencial y originario de la afectividad; libertad como elección y autodeterminación; una teoría de la praxis; relevancia de una interpersonalidad que prioriza a la persona; integración del sujeto en la epistemología; la corporeidad como hecho personal; persona masculina y persona femenina.

Palabras clave: Personalismo, personalismo ontológico moderno, antropología, Wojtyła, Burgos.

Abstract: This paper, that continues *Modern ontological personalism I*, seeks to expose in a general way the main keys of the anthropology of this new personalistic proposal. Based on the general anthropology of personalism, of Karol Wojtyła and J. M. Burgos, the following issues are proposed as the more essential: man as a person; the personalistic turn: from what to who; integration of subjectivity; essential and original value of affection; freedom as choice and self-determination; a theory of praxis; relevance of interpersonalidad but priority of person; integration of the subject in epistemology; corporeality as a personal matter; male and female persons.

Keywords: Personalism, modern ontological personalism, philosophy of man, person, Wojtyła, Burgos

Recibido: 10-06-2015
Aceptado: 04-09-2015

* Universidad CEU-San Pablo (Madrid). E-mail: jmburgos@personalismo.org

1. Introducción

En un artículo previo, *Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica*¹ he procurado exponer, de modo sintético, los principales elementos estructurales o arquitectónicos que caracterizan la nueva perspectiva personalista que estoy proponiendo y que he denominado *Personalismo Ontológico Moderno* (POM). Sin repetir con detalle las ideas ya expresadas en ese texto, señalaré muy brevemente aquí, a modo de introducción, que esta propuesta teórica consiste en un nuevo tipo de personalismo que tendría como referente principal la antropología de Karol Wojtyła², mientras que el autor de estas páginas proporcionaría la teoría del personalismo así como algunos elementos antropológicos originales. En concreto, los elementos principales que caracterizan estructuralmente al POM son los siguientes: entender el personalismo como una escuela filosófica particular; la centralidad estructural del concepto de persona que se pueda sintetizar en la expresión “pensar desde la persona”; empleo y propuesta de un concepto moderno de persona; necesidad de usar categorías personalistas; la experiencia integral como método propio del personalismo ontológico moderno; una propuesta de dialéctica crítica pero constructiva entre personalismo y modernidad filosófica; un determinado modo de entender la relación entre personalismo y metafísica que incluye una apuesta por una ontología no dependiente de las categorías aristotélicas; y, finalmente, una teoría de la praxis.

Estos elementos diseñan de una manera esencial (aunque incompleta y necesitada de ulteriores desarrollos) algunos de los rasgos principales del personalismo ontológico moderno como teoría filosófica y, en particular, como una modalidad del personalismo. Pero esta propuesta debe ser completada –dentro de lo que permite el formato de un artículo científico– con una descripción de los rasgos principales de su *antropología*³. Y esto es lo que pretendemos realizar a continua-

¹ “Quién” 1 (2015), pp. 9-27.

² Mi visión de la filosofía de Karol Wojtyła se puede encontrar en J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014 y J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2013. Nuestra posición coincide esencialmente con las conocidas obras de Buttiglione (*El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1982) o la de R. Guerra (*Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002). El punto que puede marcar una diferencia es nuestra apuesta por una posición estructuralmente personalista en el pensamiento de Karol Wojtyła que, en otros autores, es más diluida y, con frecuencia, más cercana a una modalidad concreta de fenomenología realista.

³ También sería útil, sin duda, una descripción sumaria de las claves principales de la ética del personalismo ontológico moderno pero, por ahora, deberá esperar.

ción indicando que, para su valoración, se deberán tener en cuenta los siguientes factores: 1) se trata de una exposición sintética; nuestro objetivo no es profundizar en cada una de las cuestiones, sino dar una visión general. Para esa profundización remitimos a la bibliografía de referencia del POM⁴; 2) el POM se presenta como una nueva modalidad de personalismo, por tanto, comparte con el resto de pensadores personalistas el modo de entender la persona y la filosofía⁵. No hay, por tanto, una búsqueda ni pretensión de originalidad en cada una de las tesis que se sostienen, ni en el marco estructural ni en el antropológico, que es el que vamos a considerar ahora. Lo que se hace es apostar por un modo específico de concebir algunos de esos rasgos y, asimismo, por una caracterización general a través del conjunto de los rasgos elegidos. Quiere eso decir que, naturalmente, muchos personalistas coincidirán con muchas de las tesis que se sostienen, puesto que lo que se está proponiendo es un modo particular de personalismo. Quien, sin embargo, acepte todas las tesis que sostenemos y en el modo en que la sostenemos sería un pensador o filósofo que podría encuadrarse específicamente en el personalismo ontológico moderno, lo que, por supuesto, solo tiene sentido si nuestra propuesta posee la necesaria solidez.

Hechas estas premisas, que nos parecen suficientes, pasamos, sin más, a describir los elementos antropológicos esenciales de esta propuesta.

1. El hombre como persona

El POM y, más en general, el personalismo, concibe al hombre como persona⁶. Es una indicación programática básica que refleja su modo radical de intelección y de comprensión del ser humano. El hombre es

⁴ Las principales referencias bibliográficas son para Karol Wojtyła: *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2012; *Amor y responsabilidad* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2012; *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2006; *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2005; *El don del amor. Escritos sobre la familia* (5ª ed.), Palabra, Madrid 2009, y *Lecciones de Lublin I y II*, Palabra, Madrid 2014 y 2015; Para Juan Manuel Burgos: *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012; *Antropología: una guía para la existencia* (5ª ed.), Palabra, Madrid 2013; *Repensar la naturaleza humana*, Eiuinsa, Pamplona 2007 y *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009.

⁵ He hecho un intento de síntesis de los rasgos generales del personalismo en J. M. BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

⁶ Insistimos, aunque ya no lo recordaremos más, en que el POM es un tipo de personalismo, por lo tanto, los rasgos que señalaré a continuación no pretenden ser radicalmente originales y podrán encontrarse de un modo u otro en diferentes autores personalistas. Este es el caso para este punto: toda filosofía personalista, a mi juicio, debe entender al hombre como persona, pero quizá no todos los personalismos o las teorías del personalismo lo explicitan.

un dato de experiencia, un radical ontológico que se presenta ante la mirada; pero dada la complejidad de la realidad, dado que, como nos recuerda Julián Marías, dicha realidad no puede ser separada de una interpretación⁷, todo hombre y, más ampliamente, toda filosofía, requiere y genera una interpretación de ese dato experimental y originario, pero no simple, que es el ser humano. El hombre (la mujer) requiere una poderosa iluminación para ser aprehendido en profundidad, y esa iluminación requiere, a su vez, una teoría filosófica y una visión del mundo. Por eso, las teorías filosóficas sobre esa realidad primaria, pero no simple, que es el hombre, pueden variar y, de hecho, varían tanto, de una propuesta filosófica a otra. El hombre puede ser entendido como un animal evolucionado, como un animal racional, como una sustancia individual de naturaleza racional, como una conciencia, como un yo trascendental, como un epifenómeno del espíritu absoluto, como el resultado de los procesos de producción, como una existencia sin esencia o como una persona.

Esta última posibilidad es la que postula el personalismo y, en particular, el POM. El ser humano que se nos da en la experiencia es *persona*, afirmación que requiere una explicación detallada de su significado e implicaciones, que es lo que vamos a hacer justamente a continuación: exponer cómo el POM entiende a la persona mediante la descripción de sus rasgos fundamentales. Pero se tratará, como ya hemos indicado, de una exposición sumaria cuyo objetivo es realizar una descripción mínimamente significativa de esta posición, no abordar una comprensión profunda imposible en un escaso número de páginas⁸.

2. Del qué al quién: el giro personalista

El POM parte de la asunción del giro antropológico de la modernidad. La filosofía comienza a partir de la reflexión de la persona humana con una pregunta primera y originaria que no versa sobre Dios, como pensó la Edad Media y Tomás de Aquino reflejó en su *Summa Theologiae*, sino sobre el hombre. Es la pregunta de *Persona y acción*: ¿qué es

⁷ Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1987, cap. VIII: Interpretación, teoría y razón.

⁸ Para la ampliación de estas tesis remitimos a la bibliografía de la nota 4 y a la que se puede encontrar en los textos que allí se indican. No entramos aquí en la importante cuestión sobre la relación entre los conceptos de persona y naturaleza en el POM. El interesado puede consultar: J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, cit.; E. BERMEJO, *Acercamiento al concepto de naturaleza humana en Juan Manuel Burgos*, "Quién" 1 (2015), pp. 97-115, y K. MOLLINEDO, *Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos*, "Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo comunitario", 11-IV (2009), pp. 54-61.

el hombre? y, más en concreto: ¿qué es la persona? Esto no supone una toma de posición negativa frente a la trascendencia, sino una toma de posición epistemológica. Dios no es evidente y, por tanto, no puede ser la primera pregunta filosófica; lo que no significa que no sea una pregunta relevante. Pero debemos caminar de lo más conocido a lo menos conocido: es la única vía que conoce la filosofía.

La asunción del giro antropológico supone también un reconocimiento filosófico consciente de la prioridad del hombre sobre las cosas. En el mundo griego esa prioridad era cuestionable o, por lo menos, débil; el hombre, entendido desde una perspectiva cosmológica, apenas lograba emerger del mundo de las cosas; sometido al eterno retorno se confundía con la naturaleza⁹. En este cambio hay que tener en cuenta, sin duda, una influencia subterránea del cristianismo emergida en forma secularizada, como explicó Jacques Maritain en *Tres reformadores*, pero, dejando aparte las cuestiones genéticas, el hecho es que la modernidad filosófica asume con una radicalidad nunca vista anteriormente la prioridad del hombre sobre las cosas con el relativo traslado del origen del filosofar: *cogito ergo sum*. Esto significa, en otros términos, que la filosofía debe ser, fundamentalmente, antropología¹⁰. La metafísica queda destronada y su reinado filosófico se debilita. Ya no es la ciencia que proporciona las categorías básicas para la comprensión de *toda* la realidad. Proporciona, a través de las nociones de acto de ser y esencia un marco fundamental para comprender y contextualizar todo lo existente, pero la pregunta principal ahora es la pregunta sobre el hombre. Y, esa pregunta, se solventa en la antropología¹¹.

El personalismo, sin embargo, ha sido capaz de dar un paso más reivindicando con una radicalidad hasta ahora nunca vista, la relevancia del yo singular e irreductible de cada persona o, en otros términos,

⁹ “Esta definición (de animal racional) no solo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye –al menos cuando la asumimos inmediata y directamente– la posibilidad de manifestar lo que es *lo irreductible en el hombre*. Esa definición contiene –al menos como evidencia primordial– la convicción de la *reducción del hombre al mundo*. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este tipo de comprensión podría ser definida como *cosmológica*” (K. WOJTYLA, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, cit., pp. 27-28). Zubiri y otros mantienen la misma tesis.

¹⁰ Esto no significa, sin embargo, que el personalismo asuma la epistemología o la ontología cartesiana.

¹¹ Esto es así en el POM. No entramos aquí en cómo otras corrientes personalistas valoran la metafísica y, más en concreto, la metafísica del ser aristotélico-tomista.

del *quién personal*: es lo que he denominado *el giro personalista*¹², que puede definirse como el paso del qué al quién en filosofía. La transformación de la pregunta, ¿qué es el hombre?, en otra más precisa y profunda, ¿quién es el hombre?, como reconocimiento al hecho de que la persona, más que naturaleza común (aunque también), es sobre todo un yo personal irreductible a cualquier otro; o, en términos de Pareyson, que “en el hombre, todo individuo es, por decirlo de algún modo, único en su especie”¹³. Un reconocimiento que supone admitir el valor especial de cada ser humano, su dignidad ligada a su irrepeticibilidad y a su espiritualidad. El hombre no es sustituible, como sí lo son los animales. Cada uno de nosotros posee un rasgo especial, la radicalidad subjetiva-personal que nos convierte en un yo único, en un alguien, que nos hace, justamente, personas.

3. La objetividad de la subjetividad

La tematización de la irreductibilidad del yo –en la medida en que es posible tematizar algo irreductible– tiene como prerequisite indispensable una integración radical de la subjetividad en la antropología. A nuestro juicio, Karol Wojtyła ha realizado esta tarea con una perfección admirable. Wojtyła fue formado en el tomismo pero, con el tiempo, llegó a la conclusión de que “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 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”¹⁴. Y esta carencia es un problema grave. Porque una antropología que no tenga en cuenta la conciencia y la autoconciencia del sujeto, se convierte no solo en una antropología deficiente, sino en una antropología incapaz de dar razón del hombre como persona. ¿Cómo explicar la existencia de un yo personal irreductible sin el concepto de autoconciencia?

El Wojtyła maduro fue plenamente consciente de la entidad de este problema, y su respuesta fue su integración de la subjetividad en la

¹² Cfr. J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista*, Mounier, Salamanca 2011.

¹³ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 176.

¹⁴ K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 311-312.

antropología clásica llevada a cabo en *Persona y acción*. Wojtyła quería mantener la perspectiva ontológica del tomismo porque no quería correr ningún riesgo de derivación hacia el idealismo; pero, al mismo tiempo, y con la misma necesidad, necesitaba incorporar la subjetividad puesto que, de otro modo, no iba a lograr alcanzar un concepto de persona satisfactorio. La solución, difícil, pero necesaria, fue la integración de ambas perspectivas en una nueva propuesta que logró aunar perspectivas que, originariamente, se oponen entre sí: el tomismo, en efecto, es estructuralmente hostil a la subjetividad, y, paralelamente, la filosofía de la conciencia es estructuralmente hostil a la ontología.

No podemos indicar con detalle los pasos dados por Wojtyła para realizar esta integración¹⁵, pero, muy brevemente podemos indicar que: 1) en primer lugar, transforma la conciencia superficial tomista en autoconciencia; es decir, pasa de la conciencia como conocimiento o autoconocimiento a conciencia como vivencia de sí; 2) la creación de este nuevo espacio antropológico abre el camino para la tematización de la subjetividad en la medida en que esta puede ser entendida como “vivencia de sí”, es decir, como un nuevo paradigma antropológico distinto del cognoscitivo, y 3) el yo-personal puede ser pensado como el núcleo último (o primero, según la perspectiva) de esa subjetividad unificada por un centro identitario. Pero Wojtyła tiene sumo cuidado de no perder el sustrato ontológico en este proceso de integración, lo que le podría conducir hacia el idealismo, para lo cual, 4) define una conciencia no intencional a diferencia de la conciencia fenomenológica, con el claro objetivo de que no pueda ser misión ni capacidad de la conciencia constituir el objeto de conocimiento de modo que pueda convertirse en conciencia trascendental¹⁶. La conciencia wojtyliana, en efecto, no conoce; se “limita” a ser el receptáculo en el que los contenidos adquiridos por la inteligencia se convierten en vida del sujeto y, de modo particular, el autoconocimiento se transforma en autoconciencia. Por último, 5) Wojtyła indica en todo momento que su análisis se realiza en un nivel ontológico porque “se trata de distinguir con claridad entre la

¹⁵ Wojtyła afronta este problema en el cap. 1 de *Persona y acción*: “La persona y la acción bajo su aspecto consciente”.

¹⁶ Este problema, en el contexto de la fenomenología, se lo plantea expresamente Edith Stein en este texto: “¿Existe alguna posibilidad desde la *philosophia perennis* de apropiarse de la problemática de la constitución fenomenológica sin adoptar por ello lo que se ha denominado idealismo trascendental de la fenomenología?” (*Husserls transzendente Phänomenologie*, en E. Steins Werke, Band VI, *Welt und Person: Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*, Louvain, Nauwelaerts 1962, S. 35, citado por M. CRESPO, *La fenomenología de Husserl y el círculo de Gotinga*, Conferencia en el Congreso Internacional “Las raíces de Europa”, 2-VII-2009). Wojtyła, sin embargo, quiere salirse radicalmente de esta problemática y, por ello, “construye” intencionadamente una conciencia no intencional.

subjetividad del hombre, de la que nos ocupamos cuando analizamos la consciencia, y el subjetivismo como planteamiento intelectual, que deseamos evitar desde el principio. El reconocimiento de la subjetividad del hombre-persona tiene una importancia fundamental para que nuestro estudio tenga un carácter realista y objetivo”¹⁷. En definitiva, para Wojtyła la subjetividad es una realidad objetiva y, por eso, debe ser asumida por la antropología. La filosofía que no lo haga, aunque sea para evitar el peligro del subjetivismo, deja necesariamente de ser objetiva y, en cierto modo, realista en sentido pleno, para pasar a ser objetivista¹⁸.

4. La tripartición de la persona: cuerpo, psique, espíritu

Otro rasgo fundamental del POM es su comprensión de la persona como una estructura tripartita de cuerpo, psique y espíritu. Varios puntos deberían considerarse aquí. El primero, y más fundamental, es la búsqueda de la superación de la clásica distinción alma-cuerpo por los problemas que plantea. Uno de ellos es la propiciación de un dualismo fáctico si bien contrario a las pretensiones de algunos de sus formuladores, como podría ser el caso de Tomás de Aquino. Tomás luchó muy a fondo por proponer una visión unitaria de la persona mediante su visión del alma como forma sustancial del cuerpo, pero el problema es que esa división o distinción del hombre en dos únicas dimensiones acaba generando, de modo casi inevitable, un cierto dualismo “fáctico” porque cada cualidad o facultad humana, inevitablemente, solo podemos atribuirle al cuerpo o al alma, lo que alimenta ese dualismo *de hecho*. La visión tan integrada que el POM (y el personalismo en general) tiene de la persona requiere, sin embargo, un tipo distinto de conceptualización. La persona es un ser integrado y unitario en el que todas sus estructuras están en conexión y funcionan de manera armónica. El cuerpo, como veremos más adelante, no es mera biología; y la libertad también se consigue a través de la corporalidad.

¹⁷ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 105-106.

¹⁸ Esta valoración implícita del tomismo no es una crítica radical a esta filosofía. Desde el punto de vista del POM significa únicamente que la filosofía tomista responde a un contexto cultural determinado, el medieval, y, por tanto, su traslación automática al siglo XXI es simplemente, imposible. Sus numerosos elementos válidos deben ser integrados en un nuevo marco filosófico, del que el POM constituye una propuesta. Para lo que hemos denominado *personalismo ontológico clásico* (léase Maritain), esta transformación tan radical, sin embargo, no es necesaria. Bastaría con una simple adaptación. Tesis que, a nuestro parecer, es a todas luces insuficiente.

La tripartición de la persona quiere dar razón de este hecho para lo que toma en consideración que, en el hombre, existen estructuras y realidades que no son ni propiamente corporales ni propiamente espirituales. Los sueños proporcionan un buen ejemplo. No tienen la lucidez y autoconciencia propia de las actividades espirituales del sujeto¹⁹ pero tampoco puede decirse que sean meramente corporales. De modo distorsionado y peculiar, allí están presentes las aspiraciones, deseos o frustraciones del sujeto. Y, lo mismo ocurre con el inconsciente u otros hechos que se sitúan a un nivel psicológico no estrictamente lúcido, como podrían ser los archivos de la memoria, como ya apuntó San Agustín²⁰. ¿Son estos archivos meramente biológicos, puras conexiones neurológicas o se elevan por encima de ellos hacia un nivel antropológico que no es el de la lucidez de la memoria activa, pero que tampoco podemos identificar con una actividad meramente neuronal? Y, lo mismo ocurre con el inconsciente. Sin entrar ahora en una interpretación crítica de su contenido ni de su dependencia de Freud, no hay duda de que existen niveles psicológicos que no están bajo nuestro completo dominio pero que son parte indudable de nuestra identidad²¹.

El reconocimiento de la existencia de este nivel intermedio es el que conduce al abandono de la descripción dual de la persona en favor de una estructura tripartita que tenga en cuenta esta dimensión poco reconocida por la tradición clásica. Si a ello se une la postulación de la afectividad como dimensión originaria y fundamental de la persona, que se tratará más adelante, tenemos que el hombre puede ser representado esquemáticamente a través de este diagrama²².

¹⁹ Precisamos, por si fuera necesario, que espiritual no significa religioso; este término sirve, simplemente, para remitir a las estructuras más elevadas de la persona y con menor dependencia de lo material.

²⁰ Cfr. S. AGUSTÍN, *Las confesiones*, libro X, cap. 8.

²¹ Frankl y Maritain les dieron el nombre, quizá poco acertado, de inconsciente espiritual. Pero su existencia es innegable y se puede mostrar, entre muchos otros ejemplos, a través de las conexiones psicósomáticas (como el estrés) o la solución de problemas vitales o teóricos a través de una actividad intelectual o memorística que no está completamente bajo nuestro control. Como cuando, de repente, encontramos la solución a un problema o nos acordamos de algo que no conseguíamos recordar.

²² La validez de este diagrama debe contrastarse principalmente en el ámbito pedagógico, donde debe ser usado. No pretende ser un espejo preciso del insondable misterio personal. Lo que busca es reflejar visualmente la complejidad del sujeto humano introduciendo una dimensión que actúa de puente entre los dos rasgos más visibles y fuertes del sujeto: lo corporal y lo espiritual, apostar por una importancia decisiva de la afectividad (cfr. epígrafe 5) y estructurar de algún modo la complejidad humana. Para una interpretación del diagrama en ámbito psicológico cfr. K. MOLLINEDO, *El diagrama de la persona según Burgos y su aplicación en la psicoterapia*, Instituto de Ciencias de la Familia, Universidad Galileo, Guatemala 2008.

PERSONA

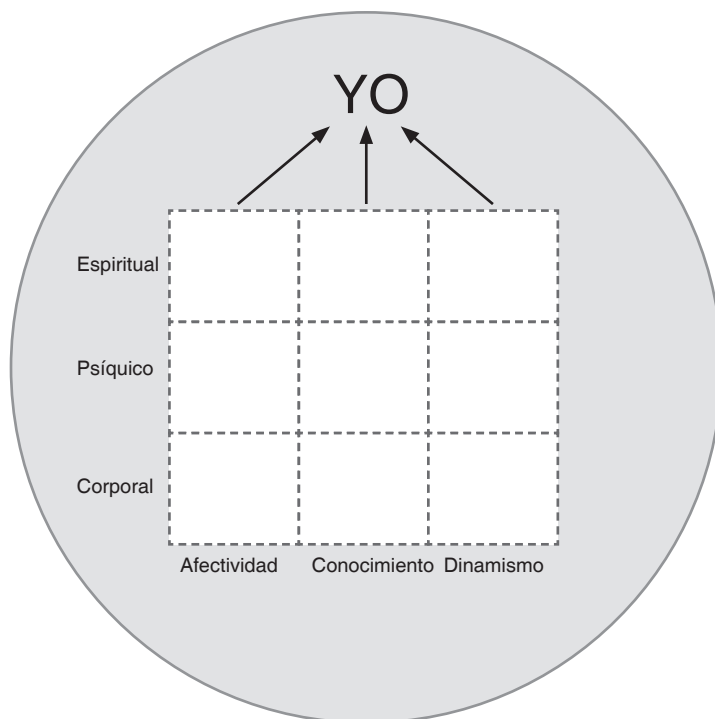


Diagrama de la persona según Burgos

Señalaré, por último, que esta nueva perspectiva implica una compleja revisión del concepto clásico de alma, quizás todavía por elaborar. En la perspectiva clásica, el alma responde directamente a la forma sustancial del cuerpo, que da razón de la dimensión espiritual y trascendente del hombre, que, entre otras cosas, es lo que sobrevive a la muerte. El alma unida al cuerpo confecciona “toda” la persona o, con mayor coherencia terminológica, todo el hombre. La perspectiva del POM es más compleja con algunos elementos ventajosos y, otros, quizá no tanto.

Ante todo, el POM, prescinde metodológicamente del empleo del término *alma*, ya que, por inocente que pueda parecer, implica una conexión directa con la visión tomista del alma como forma del cuerpo, lo que supone asumir, automáticamente, las categorías aristotélicas. Y ya comentamos que, si bien el POM asume las nociones de esencia y acto

de ser, no asume estas categorías por entender que no permiten alcanzar una antropología correcta²³ (por ejemplo, por su incompatibilidad con la subjetividad, como sostiene, entre otros, Crosby²⁴). Y, en este sentido, y para evitar equívocos, Wojtyła se ha preocupado de precisar que, si bien el término psique y el término alma tienen la misma etimología, en el marco del POM y del pensamiento clásico significan cosas diferentes, aunque por razones diversas. La filosofía clásica y el POC (Personalismo ontológico clásico) entienden el alma como la dimensión espiritual de la persona, y no usan, o lo hacen solo de modo muy restrictivo, el concepto de psique, ya que esta dimensión apenas tiene espacio en esta antropología. El POM, por el contrario, no usa el concepto de alma porque eso supone recaer en las categorías aristotélicas, y entiende la psique en el preciso sentido que hemos procurado mostrar, de estructura intermedia entre el cuerpo y el alma, si usamos la terminología clásica²⁵.

Ahora bien, que el POM no use el concepto de alma *no significa que renuncie a una concepción trascendente de la persona*, es decir, que la reduzca a puras estructuras corporales y psicológicas. Para el POM, la persona posee una estricta dimensión espiritual que se refleja en la inteligencia, libertad y corazón y que es la que permite postular de un modo difícil de entender pero, al mismo tiempo, posible, su supervivencia después de la muerte²⁶. La desventaja del POM con respecto a la posición clásica en este punto se cifra en que resulta más complejo determinar o llegar a entender qué restaría de la persona después de la muerte y, sobre todo, qué ocurriría con la dimensión psíquica. Entendemos, de todos modos, que el hecho de que la resolución de esta cuestión –que, por otro

²³ Una explicación más detallada de esta idea en J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015, cap. 4.5: “El alcance del método wojtyliano: ontología y metafísica”.

²⁴ “Si no hubiera en la sustancia aristotélica nada más que independencia en el ser, entonces habría poca controversia sobre la substancialidad de las personas; prácticamente todo el mundo afirmaría que las personas son substancias. La controversia surge porque la sustancia aristotélica da la impresión de ser incurablemente ‘cosmológica’, hostil a la subjetividad personal” (J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, The Catholic University of America Press, Washington 1996). En un sentido similar se expresa L. STEFANINI, *Personalismo sociale* (2ª ed.), Studium, Roma 1979, p. 46.

²⁵ “El término ‘psique’ no coincide con el concepto de alma, aunque etimológicamente provenga del griego *psyché*, que significa precisamente ‘alma’. El concepto ‘psique’ indica en el hombre solo algo que pertenece también a su integridad; evidentemente, aquello que constituye esta integridad sin ser en sí mismo corporal, o sea, somático. Por lo tanto, el concepto ‘psique’ está relacionado adecuadamente con el concepto de soma y en esa correlación procuramos usarlo aquí” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 321).

²⁶ Un análisis muy lúcido de este problema es el de M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001. Wojtyła apenas ha tratado esta cuestión por lo que, para el planteamiento más detallado del POM, que coincide en muy buena medida con el de Julián Marías, remitimos a J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit, pp. 355-372.

lado, apenas corresponde al ámbito filosófico— se torne más compleja, no debe impedir el reconocimiento del nivel psíquico, ya que este es un dato experimental difícilmente negable una vez que se apunta su existencia.

5. La afectividad como elemento esencial y originario de la persona

Intrínsecamente ligado con la integración de la subjetividad en la estructura antropológica y la comprensión tripartita de la persona, aparece la apuesta del POM por conceder a la afectividad una importancia paralela a la del conocimiento y los dinamismos personales. Esta idea se inspira en el pensamiento de Scheler²⁷ y Von Hildebrand²⁸, si bien la importancia de la afectividad es un tema recurrente del personalismo, ya que, de un modo u otro, todos los pensadores personalistas son conscientes de la importancia de la subjetividad, lo que conduce a remarcar el valor de la afectividad por sí misma²⁹.

Las tesis básicas del POM, que pueden completarse con los extensos desarrollos de Wojtyła en *Persona y acción*, pueden resumirse en dos: originariedad y esencialidad de la afectividad. Por carácter *originario* entendemos que la afectividad no puede reducirse a ninguna otra dimensión antropológica, ni a una combinación de varias. Por ejemplo, no puede reducirse a una reacción ligada a una tendencia, porque eso significaría explicar o reducir la afectividad a otros elementos³⁰. De igual modo que el conocimiento, la voluntad o la corporalidad, como datos antropológicos primarios, no pueden explicarse a través de otros datos antropológicos, sino que deben explicarse (en la medida en que es posible) por sí mismos, lo mismo ocurre con la afectividad. Esta no es un tipo de saber o un determinado tipo de tendencia, o una respuesta. Remite a un hecho primordial distinto: sentir. No es conocer, en cualquiera de sus posibles niveles. No es querer, en cualquier de sus posibles niveles. Es sentir, realidad antropológicamente primaria distinta de las anteriores.

²⁷ Cf.: M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001, pp. 444-465.

²⁸ D. VON HILDEBRAND, *El corazón* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2001.

²⁹ La filiación genética de esta idea en el POM podría situarse en la vía que conduce de Scheler a Wojtyła y de Von Hildebrand a Burgos a través de su traducción de la obra *El corazón*.

³⁰ Yepes, en esta línea, define a los sentimientos como “las tendencias sentidas” (cfr. R. YEPES, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1996, p. 57), lo cual, aunque abre el camino hacia el “sentir” como clave de la afectividad, supone insistir excesivamente en su carácter de tendencia, lo que vendría a significar que, en el fondo, la afectividad podría incluirse dentro de los dinamismos de la persona sin constituir una categoría autónoma aparte.

Es primaria y es *esencial*, en el sentido de que no podemos concebir a un ser humano sin capacidad intrínseca de sentir, del mismo modo que no podemos concebir a un ser humano sin capacidad de conocer o de querer. Estas capacidades varían de sujeto a sujeto y, en algunas situaciones especiales pueden estar ausentes o inoperativas, como en sujetos en coma. Pero, aunque estos contextos planteen problemas importantes en la bioética, su significación antropológica general es limitada. Los defectos o límites de determinados seres no alteran su configuración esencial. El hombre, en su condición normal, tiene unos rasgos peculiares y precisos, independientemente de que, en determinadas personas, esos rasgos sean débiles, estén ausentes o inoperantes. Y la tesis que se sostiene aquí (evidente por otra parte, aunque no lo haya sido para la filosofía durante mucho tiempo) es que la capacidad afectiva es esencial en todo sujeto humano; o, dicho de otro modo, que un ser que no tenga afectividad no puede ser persona.

Por eso, en el diagrama de la persona, la afectividad ocupa un lugar de similar importancia a los aspectos dinámicos y cognoscitivos, pues, de acuerdo con Von Hildebrand, hay que admitir que la importancia real de la afectividad solo queda adecuadamente descrita cuando se advierte que afecta a los tres estratos básicos de la persona: el corporal, el psíquico y el espiritual. Habitualmente, la afectividad ha solido situarse en un nivel no espiritual, lo que, en una comprensión humana limitada a los niveles del cuerpo y alma, la conduce inevitablemente a la pura dimensión somática irracional³¹. Pero el POM insiste en que hay una dimensión *corporal* de la afectividad y una *espiritual*. La afectividad corporal consiste en sentir el cuerpo, en vivir (que es otra palabra adecuada para la afectividad), la propia existencia corporal como cansada o doliente o pletórica. Y la afectividad espiritual atiende a esas dimensiones vivenciales o afectivas en su nivel más elevado: enamorarse, alegrarse o sufrir por las personas queridas, las experiencias estéticas profundas, etc. Sentir, por tanto, en el marco de estas explicaciones debe entenderse como una palabra polisémica con significados más superficiales y más profundos, aunque con un núcleo común que permite agruparlas: sentir la corporalidad, sentir ira, sentir amor. En todos estos casos nos topamos con sentimientos, no con un conocimiento o una

³¹ “La tesis abstracta y sistemática que tradicionalmente ha sido considerada como la postura aristotélica sobre la esfera afectiva da testimonio inequívoco del menosprecio del corazón. Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre, mientras que la esfera afectiva, y con ella el corazón, pertenecen a la parte irracional del hombre, esto es, al área de la experiencia que el hombre comparte supuestamente con los animales” (D. VON HILDEBRAND, *El corazón*, cit., p. 32).

decisión, sino con otro rasgo propio del ser humano, su capacidad de vivenciar para sí mismo determinadas situaciones³².

6. La libertad como elección y autodeterminación

La concepción de la libertad en el POM sigue fundamentalmente la brillante propuesta realizada por Karol Wojtyła en *Persona y acción*, en particular, en su capítulo 3, “Estructura personal de la autodeterminación”, donde se puede encontrar una explicación detallada y profunda de las ideas que vamos a presentar de modo muy breve y sintético. La integración que Wojtyła realiza de pensamiento clásico y moderno o, dicho de otro modo, de objetividad y subjetividad, le ha conducido a una visión de la libertad en la que se conjugan armónicamente dos ideas básicas, la de elección y autodeterminación, como elementos que permiten tematizar la experiencia básica de la libertad que se muestra en la expresión “yo quiero algo”. En el análisis de esa experiencia, Wojtyła encuentra estas dos dimensiones que, juntas, permiten dar una explicación concreta de esta radical (y, por otra parte, profundamente misteriosa) propiedad humana³³.

Por un lado, como ha sostenido la tradición clásica, la libertad es elección. Puedo elegir porque soy libre o bien la libertad me permite la elección. Se trata de la dimensión horizontal e intencional de la acción humana (denominada trascendencia horizontal por Wojtyła) que lleva del sujeto a un objeto determinado. Con la peculiaridad de que esa trascendencia es libre. Es decir, el sujeto no está determinado por el objeto (sí condicionado, matiza Wojtyła), sino que él decide qué objeto quiere elegir, lo que se muestra en la experiencia interna de la causalidad. Todo ser humano es consciente de que depende solo de él “poner la acción en existencia”, como diría Maritain. Si yo decido poner una acción en la realidad, lo hago; y, si no tomo esa decisión, la acción no llega a existir. En definitiva, yo causo esa acción justamente porque soy libre.

³² Una ampliación de estas ideas, en J. M. BURGOS, *Antropología*, cit., cap. 4: “La afectividad”, pp. 109-140.

³³ Esta propuesta, a nuestro juicio, asume desde una posición antropológica más estructurada y profunda, otras explicaciones de la libertad, como la distinción realizada por Berlin entre “libertad negativa” por la que los hombres poseen un determinado ámbito en el que puedan hacer lo que quieran, es decir, no están sometidos a coacción y “libertad positiva”, que es la capacidad del hombre y de los pueblos de autodirigirse y autogobernarse: “la libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera”. Cfr. I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1998, pp. 43-74 y 215-280. Como se ve, puede establecerse un cierto paralelismo con las ideas de elección (negativa) y autodeterminación (positiva).

Ahora bien, Wojtyła señala que “en la tradición filosófica y psicológica, este ‘quiero’³⁴ se ha examinado probablemente de manera excesiva desde el punto de vista del objeto externo, considerado por tanto de un modo excesivamente unilateral como ‘quiero algo’ y quizá no lo suficiente desde el punto de vista de la objetividad interna, como autodeterminación, como simple ‘quiero’³⁵”. Este olvido, sin duda, es coherente con sus premisas: la tradición se ha centrado en lo objetivo, dejando de lado o, por lo menos, no teniendo en cuenta suficientemente al sujeto que realiza esa acción. Y, el resultado, por lo que se refiere a la libertad, ha sido la incapacidad para advertir la autodeterminación. Pero la libertad no solo es elección, sino que *sobre todo es autodeterminación*. Es decir, no consiste principalmente en la capacidad de elegir objetos, sino de modificar al propio sujeto, o, en otros términos, en la capacidad que tiene cada persona, cada ser humano, de decidir quién quiere ser y lograrlo a través de sus acciones. Esta es la dimensión principal de la libertad, que Wojtyła describe como una trascendencia vertical en la que el sujeto decide de sí mismo a través de sus acciones. Y esta explicación, mucho más profunda que la de la simple elección nos permite comprender de verdad por qué la libertad es tan esencial en cada ser humano: es la capacidad que todo hombre posee de decidir acerca de sí mismo.

Sin entrar ahora en todos los detalles de la articulación realizada por Wojtyła, cerramos esta sumarásima explicación señalando que estos dos aspectos de la libertad no son distintos e independientes; al contrario son dos aspectos de una misma acción que constituye propiamente el acto libre, al que Wojtyła llama *decisión* y que consiste en la autodeterminación a través de las acciones. De hecho, ambos aspectos están tan intrínsecamente unidos que, en la práctica, no es posible el uno sin el otro. La filosofía clásica fundó la capacidad de elección de la persona en una presunta indeterminación del sujeto humano que le permitiría superar la *determinatio ad unum* propia de la naturaleza. Pero, Wojtyła, de modo mucho más profundo y claro, funda esta capacidad de elección en la autodeterminación. Los hombres podemos elegir no porque seamos seres indeterminados, que no lo somos; sino porque nos poseemos a nosotros mismos, lo que nos independiza de los objetos. La autoposición, que funda la autodetermina-

³⁴ Se refiere a la experiencia “Yo quiero algo”.

³⁵ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 175.

ción, es la que posibilita la elección³⁶. Y, a su vez, la elección es la que posibilita la autodeterminación. La libertad humana es limitada por lo que, si bien cada persona es dueña de sí misma, lo que le permite modificar su ser, solo puede realizarlo de modo limitado y progresivo a través de elecciones concretas. En cada elección –importante o poco relevante– decido acerca de mí mismo y de mi futuro (en poco o en mucho), pero solo puedo hacerlo a través de elecciones concretas, temporales y específicas. En definitiva, puedo autodeterminarme realmente porque tengo capacidad de elección.

7. Una teoría de la praxis

La teoría de la praxis del POM, entendida como la acción en cuanto transformadora de la realidad, contiene al menos dos puntos³⁷. En primer lugar, la apuesta por una prioridad de la persona sobre la praxis tanto a nivel ontológico (o metafísico) como a nivel praxeológico³⁸. Esta prioridad, en el nivel ontológico, se expresa en el conocido adagio clásico, *operari sequitur esse* y, significa, simplemente que la persona, a nivel radical, constitutivo, está por encima de sus acciones. Por importante que sea la acción hasta el punto de que Wojtyła haya procurado descubrir a la persona a través de la acción, la persona tiene prioridad sobre la acción, ya que esta es una cualidad de la persona, y no al revés. Eso sí, Wojtyła ha resaltado de manera muy clara la gran continuidad entre la persona y la acción, apostando por una antropología muy dinámica en la que la distancia entre ambas se diluye y difumina (huyendo de este modo de una configuración estaticista de la persona), pero sin llegar a desaparecer, puesto que, con ello, perderíamos ambos elementos: la persona y su acción. La prioridad praxeológica, por su parte, es de orden ético, y sostiene que no solo la praxis procede del hombre (prioridad metafísica), sino que debe estar orientada hacia lo que le conviene en cuanto ser trascendente y no meramente material.

³⁶ Maritain considera, por su parte, que “Saint Thomas déduit la liberté (ici) de la nécessité (là); c’est parce que la volonté *est intérieurement et naturellement nécessité* au bonheur, au bonheur absolument saturant, qu’elle est *libre* à l’égard de tout le reste: à l’égard de tout le reste, c’est-à-dire à l’égard de tout ce qu’elle peut vouloir ici-bas, —car où est-il le bonheur absolument saturant?” (J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d’Aquin. Essais de Métaphysique et de morale*, Oeuvres complètes, vol. VIII, p. 75). Pero resulta claramente insatisfactorio fundar la libertad en la necesidad, cuestión que, a nuestro juicio, se resuelve por la vía de la autodeterminación fundada en la autoposición.

³⁷ Una poderosa teoría de la acción, en la vertiente de antropología básica, se encuentra en *Persona y acción*. Por lo que respecta más específicamente a la praxis, cfr. Cfr. J. M. BURGOS, *Praxis personalista y el personalismo como praxis*, en J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009, pp. 97-132.

³⁸ Cfr. K. WOJTYŁA, *El problema del constituirse de la cultura a través de la “praxis” humana*, en *El hombre y su destino*, cit., pp. 187-203. Wojtyła usa la expresión “prioridad metafísica”.

A estos conceptos básicos, hay que añadir también la superación de la estructura tripartita de la acción de raíz aristotélica que, a nuestro juicio, ha bloqueado el estudio de la riqueza de la acción humana desde la perspectiva clásica.

Como es sabido, Aristóteles propuso clasificar la acción en tres tipos básicos³⁹:

- 1) El hacer o producir (*facere, poiesis*) constituido por las acciones en las que el sujeto realiza algo como fabricar objetos, instrumentos, utensilios, y que son fundamentalmente transitivas porque la persona está centrada en el objeto externo en el que empieza y finaliza la acción. La acción sale del sujeto y modifica el mundo mediante la realización de un objeto.
- 2) El obrar moral (*agere, praxis*) constituido por las acciones en las que el sujeto se implica personalmente en la acción y corresponde a las acciones virtuosas o viciosas, es decir, a las acciones de tipo ético. A diferencia de las anteriores, estas no son completamente transitivas, sino que tienen también una dimensión intransitiva ya que afectan de un modo u otro al sujeto.
- 3) Por último, la contemplación (*theoria*), la actividad propia del intelecto y la más bella y más perfecta que “es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos más o menos, otras cosas, además de la acción misma”⁴⁰. Pero, como la actividad contemplativa, a pesar de ser la más perfecta, apenas se puede realizar en este mundo, Aristóteles insistió sobre todo en la importancia de la praxis, que se despliega en las virtudes, separadas de la *techné* propia del mundo de la *poiesis*.

Sin descartar los elementos válidos de este análisis de la acción, a nuestro juicio presenta dos problemas muy importantes: 1) la separación artificial entre *poiesis* y *praxis*, a las que parecen corresponder acciones completas cuando, en realidad, se trata de dimensiones de la misma acción⁴¹; 2) genera una pérdida de visión de la riqueza y diversidad de la ac-

³⁹ Cfr ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 1177b 1-5; usamos la edición de Gredos, Madrid 1985.

⁴¹ La distinción entre “obrar” y “hacer” solo puede aceptarse si se entiende “no como una distinción entre dos géneros de acciones completamente independientes, sino como una distinción de aspectos formales que pueden ser poseídos por una misma acción” (A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 1991, p. 149). Wojtyła resuelve esta dificultad a través de los conceptos de dimensión objetiva y subjetiva de la acción, desarrollados en *Persona y acción*, y aplicados al trabajo en la *Laborem exercens*.

ción humana, pues el análisis de un determinado tipo de acción se reduce a saber cómo se concreta la *poiesis* o la *praxis* en ese caso, perdiéndose así lo específico de los diferentes tipos de acción que son estructuralmente muy diversos ya que el modo en el que la persona se realiza, despliega o muestra en cada uno de ellos, no se puede reducir a ese análisis tan superficial. “Todo tiene su momento y hay un tiempo para cada cosa bajo el cielo: tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de matar y tiempo de curar; tiempo de derruir y tiempo de construir; tiempo de llorar y tiempo de reír; (...) tiempo de amar y tiempo de odiar; tiempo de guerra y tiempo de paz”⁴², dice el sabio. Pero vivir o morir; reír o llorar; jugar o matar son realidades tan diversas que deben analizarse separadamente, de modo que se atisbe su profundidad, y el modo en el que el hombre se implica en cada una de ellas, sin reducir este análisis a una simple redistribución del peso del *agere* o del *facere*.

8. Sobre la interpersonalidad: la persona constituye a la relación

El peso de la interpersonalidad en el personalismo es una constante irrenunciable desde que Martin Buber, con su famosa obra, *Yo y tú*, diera validez paradigmática al *neue denken*⁴³, que llevaba a pensar no solo desde el yo aislado, y de la relación yo-ello, sino a partir de la relación yo-otro y, en concreto, de la relación yo-tú; y, dando un paso más, desde la díada yo-tú como elemento primigenio del existir. Al principio no estaría (simplemente) el yo, sino la relación yo-tú, como sostienen, de modos diferentes, Buber o Nédoncelle a través de la reciprocidad de las conciencias⁴⁴. Esta gran novedad supuso un notable vuelco y enriquecimiento en la antropología, permitiendo superar posiciones de cierto corte solipista en las que se pensaba en un sujeto prácticamente aislado que, una vez completamente formado y constituido, entraba a relacionarse con el mundo de los objetos y, mucho más tenuemente, con el de los sujetos. En este contexto, la integración de la dimensión interpersonal supuso un notable avance filosófico con un paralelo acercamiento al mundo real, puesto que las personas nacemos de una relación, la de nuestros padres, y nos configuramos identitariamente en el marco de relaciones personales, comenzando por las familiares, las más profundas y decisivas, siguiendo por los amigos y compañeros de trabajo y culminando en los procesos de enamoramiento que pueden acabar en la conformación de una nueva familia.

⁴² *Qohélet* 3, 1-8.

⁴³ Cfr. C. DÍAZ, *El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Mounier, Salamanca 2008.

⁴⁴ “La comunión de las conciencias es el hecho primitivo; el *cogito* tiene antes que nada un carácter recíproco” (M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, p. 310).

Otro notable enriquecimiento que proporciona la interpersonalidad es la posibilidad de abordar el tratamiento filosófico de la religión desde la perspectiva de la relación de un *yo* con un Tú trascendente, como señala bellamente Buber: “Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos, o en caso contrario el no cumplimiento. El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello”⁴⁵. Este aspecto tiene una gran potencia y puede modificar y renovar la denominada teología natural si bien, a nuestro juicio, está pendiente de investigaciones más profundas y detalladas en las que se muestre en qué consiste específicamente el carácter personal de Dios y hasta qué punto puede ser abordado por la filosofía. Pero, sin duda, abre nuevas perspectivas que permiten, por ejemplo, un nuevo tratamiento, de carácter más antropológico, de las pruebas de la existencia de Dios, como el realizado por Seifert⁴⁶.

Sin embargo, a nuestro juicio, la fascinación por este descubrimiento ha llevado, en algunas corrientes personalistas, a una insistencia algo desmesurada en la importancia de la relación, que suele ser sintetizada en la expresión “la persona se constituye en la relación”. Esta expresión es valiosa porque refleja adecuadamente la novedad interpretativa de este descubrimiento, pero también es ambigua, ya que no se suele precisar el nivel en el que se daría esa constitución, es decir, si sería de tipo ontológico o metafísico, de modo que el hombre no pudiera existir fuera de la relación, o psicológico o identitario. El mismo Karol Wojtyła ha usado esta expresión, pero precisando que se trata de una constitución personal o subjetiva, no ontológica⁴⁷. De hecho, él ha remarcado de manera expresa que la persona es ontológicamente prioritaria a la relación.

Y esta es la postura que sostiene el personalismo ontológico moderno, no para negar o devaluar el interés e importancia de la dimensión interpersonal sino para afirmar con claridad y decisión que la persona es

⁴⁵ M. BUBER, *Yo y tú* (3ª ed.), Caparrós, Madrid 1998, pp. 69-70.

⁴⁶ Cfr. J. SEIFERT, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid 2014. Otro interesante ámbito es el estudio de las relaciones interpersonales en bioética: personal sanitario-paciente, cuidadores-pacientes en las que ha sido pionero Laín Entralgo.

⁴⁷ En concreto, para Wojtyła, el *yo* se constituye como sujeto a través del *tú*, pero no como “suppositum” (Cfr. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, en *El hombre y su destino*, cit., p. 83). Un análisis sistemático de su posición, en S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2015.

ontológicamente prioritaria a la relación. No podemos entrar aquí en un análisis pormenorizado de esta cuestión, pero sí queremos afirmar que sostener de manera seria que la relación tiene prioridad sobre la persona o que, inicialmente, se da la díada yo-tú por encima de la persona individual, no solo no constituye un rasgo obligatorio del personalismo, como sostienen algunos autores, sino que, por el contrario, disolvería el personalismo en un colectivismo de tipo dialógico eliminando a la persona como sujeto personal, que es la reivindicación básica de la teoría personalista. En efecto, si la relación pasa por encima del sujeto personal, entonces se convierte en el elemento antropológico básico; pero *la relación no es un sujeto personal* por lo que este, de algún modo, habría que deducirlo de esta relación. ¿Y cómo hacerlo? Además, esa relación, ¿entre qué o quién se daría? Deberíamos definir el estatuto de esa relación, de algún modo, independientemente de sus elementos personales constituyentes, lo cual, no solo parece muy difícil sino abstracto. Por último, la experiencia nos muestra, como hecho primario radical, no a la relación, sino a la persona individual. Nacen y mueren personas individuales y, por muy intensas que sean las relaciones con otros sujetos, esto no implica que la muerte del amado conlleve automáticamente la muerte del amante o que los niños tengan que nacer obligatoriamente por parejas. En definitiva, y sin abundar en la cuestión por motivos de espacio, la tesis que sostiene el POM, y que consideramos que se funda muy sólidamente en la experiencia, es la prioridad (ontológica, no cronológica) de la persona sobre la relación, lo que podríamos expresar señalando que *es la persona la que constituye a la relación*, en particular, la relación interpersonal, y no al contrario⁴⁸.

9. Epistemología personalista: sujeto más objeto

El POM mantiene la tesis básica y general de toda la epistemología personalista, *la necesidad de integrar objeto y sujeto* para dar una explicación “objetiva” del conocimiento. Julián Marías ha expresado el problema de modo sintético y eficaz: “Realidad es ‘aquello que encuentro, tal como lo

⁴⁸ En el pensamiento católico, la tesis de la constitución de la persona en la relación se suele apoyar explícita o implícitamente en la configuración de la Trinidad y en el hombre como *imago Dei*. Si en la Trinidad, la persona, como dijera el mismo Tomás de Aquino “significat relationem ut subsistentem” (*S. Th., I., q. 29, a. 4, c*), algo similar debería ocurrir en el hombre. Pero, a nuestro juicio, esta es una extrapolación a todas luces infundada y no justificada, y menos, filosóficamente. La filosofía parte de la experiencia, y la experiencia del hombre no nos muestra relaciones subsistentes personales, sino personas que establecen relaciones. Y, desde un punto de vista teológico, la *imago Dei* no supone una *identificatio Dei*. Que seamos imagen de Dios, significa que, de algún modo (misterioso, analógico y para nada fácil de precisar) nos parecemos a Dios, no que lo seamos, como resulta evidente.

encuentro'. Esto quiere decir, a su vez, que yo soy un ingrediente de la realidad, que es quimérico omitir el yo subrepticamente cuando se habla de la realidad"⁴⁹. Una tesis que está presente, de un modo u otro, en todo pensador personalista como es el caso de Guardini: "La facultad cognoscitiva no es un ingenio mecánico, sino una potencia viva. Conocer no es equivalente a lo que ocurre cuando se carga una máquina fotográfica, que fotografía mecánicamente todo lo que se pone delante de la lente. Esto sucede con el pensamiento abstracto, con el pensar en general, del sujeto general, dirigido a un objeto general. Pero todo esto en realidad no existe; es un esquema vacío. Lo que existe es el pensamiento concreto de este hombre viviente dirigido a esta cosa precisa. Y esto es un acto concreto, vivo, que puede realizarse bien o mal y depende de presupuestos muy precisos el que se realice correctamente"⁵⁰.

A partir de estas premisas, y dejando de lado a los personalistas idealistas liderados por Borden Parker Bowne⁵¹, el personalismo ha apostado por una actitud decididamente realista lo que significa sostener, por sintetizarlo con crudeza, la existencia del mundo independientemente del sujeto personal. Por mucho que no podamos conocer la realidad más que a través de nuestro conocimiento, ese mismo conocimiento nos muestra con evidencia que ese mundo que conocemos, en su constitución ontológica, es independiente de nosotros y, por lo tanto, puede existir sin nosotros. Esta es la tesis básica del realismo filosófico, lo cual no significa, como puede haber pensado determinado tipo de realismo ingenuo, que el "mundo" sea sencillo o simple de conocer, o que nuestra mente se puede asimilar a un espejo que refleja perfectamente la realidad. Ni la configuración del "mundo" es simple, ni nuestra mente es un espejo, sino un organismo de un sujeto vivo y personal, como señalaba Guardini, lo que supone que los procesos cognoscitivos son enormemente complejos y están mediados por el sujeto que conoce.

Este problema ya fue abordado por el neotomismo de Maritain y Gilson a través del denominado realismo crítico, que asumió la nece-

⁴⁹ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 151.

⁵⁰ R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, p. 95.

⁵¹ Esta corriente personalista se separa de todas las demás al proponer una epistemología expresamente idealista: "Things...They are not in space and time as something independent of experience, and which would be there if experience were away" (B. P. BOWNE, *Personalism*, The Riverside Press, Cambridge 1908, p. 138). He abordado una comparación entre ambas corrientes en J. M. BURGOS, *Anglo-American and Continental Personalism: An Investigation of the Influence of the Idealist and Realist Perspectives on Personalism* (conferencia presentada en el Congreso, "British contributions to personalist philosophy: Duns Scotus to presents days", Oxford, 19-III-2015, en prensa).

sidad de que el conocimiento revisara su propia estructura, configuración y procesos para poder purificar sus contenidos, y no dar por evidente e intuitivo aquello que es tremendamente complejo (como la percepción, por ejemplo)⁵². Pero, a nuestro juicio, el personalismo, por su asunción sistemática de la subjetividad, tiene mayor capacidad de ahondar en la realidad de ese proceso que es, en su identidad más profunda, una acción personal. Y, sobre estas premisas, los personalistas más interesados en la epistemología han propuesto diferentes vías para teorizar este complejo hecho humano⁵³.

En concreto, el POM, partiendo de la propuesta realizada por Wojtyła y desarrollada por Burgos⁵⁴, postula “la experiencia integral” como el modo más adecuado de explicar el proceso cognoscitivo. De modo muy esquemático, podemos indicar que la experiencia integral constituye el momento inicial del conocimiento en el que se encuentran unificadas, desde el mismo punto de partida, las dimensiones objetivas y subjetivas, ya que dicha experiencia consiste en un acto humano de tipo vivencial en el que ambas se dan intrínsecamente entrelazadas: yo me experimento a mí mismo al experimentar lo que sucede fuera de mí. Esta sería la experiencia básica sobre la que se funda el proceso cognoscitivo, al que Wojtyła denomina comprensión, y que consiste en la objetivación o estabilización de los contenidos de experiencia, lo cual se realiza a través de la inducción y la exploración o reducción. Por la inducción (no por la abstracción), los cambiantes contenidos de la experiencia se fijan, dando lugar a *eidos* o conceptos que permiten fijar la comprensión y comunicarla. Y, a través de la exploración, esos *eidos* se contrastan con la experiencia, al mismo tiempo que se descubren nuevos contenidos de la realidad que apelan a su formalización. Por eso, si bien la comprensión trasciende a la experiencia, en otro sentido, nunca se separa de ella desbocándose hacia la abstracción ya que siempre debe estar en contacto con la experiencia, que es quien le da sentido y le justifica.

El nombre de experiencia integral, por otro lado, además de la integración de elementos subjetivos y objetivos en el acto experiencial originario,

⁵² Cfr. B. MORENO, *Psicología de la personalidad. Procesos*, Thomson-Paraninfo, Madrid 2007, cap. 3: El sujeto cognitivo.

⁵³ Pareyson es uno de los que más se han interesado en este asunto. Cfr., por ejemplo, L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971. Y también, por supuesto, Zubiri y Polo, ambos con poderosas propuestas gnoseológicas.

⁵⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, cit.

remite a la actividad conjunta de inteligencia y sentidos⁵⁵. La inteligencia (pasiva) no está a la espera –como sostiene la escolástica– de que los sentidos le transmitan los contenidos alcanzados por los sentidos y espiritualizados por el intelecto agente. La inteligencia trabaja desde el principio juntamente con los sentidos en el proceso cognoscitivo unitario que realiza la persona. La inteligencia puede conocer el singular (no mediata sino directamente) y de hecho lo conoce, aunque en colaboración con los sentidos, ya que, quien realmente conoce es la persona a través de todas sus capacidades cognoscitivas⁵⁶.

10. La corporalidad como hecho personal

La comprensión de la corporalidad como hecho personal, es decir, como una dimensión de la persona que va más allá de la mera materialidad, del cuerpo como mera biología, es un rasgo peculiar de la antropología del POM. La idea central que subyace bajo estas expresiones es la necesidad de ser conscientes de que la corporalidad humana no puede reducirse a biología ya que, en realidad, es inseparable de la persona. No existe cuerpo humano fuera de la estructura personal, como ocurre con los miembros cortados o, más en general, con el cadáver que, separados de la persona, pierden su dimensión personal y, paralelamente, su carácter corporal para convertirse en un amasijo de células que se corrompen⁵⁷. El cuerpo humano se da en la persona y, fuera de ella, no hay, en sentido estricto, corporalidad. Por eso, puede hablarse del carácter personal del cuerpo y, en consecuencia de que el cuerpo manifiesta a la persona. Si hay cuerpo humano, hay persona, cuestión muy relevante para la bioética⁵⁸.

⁵⁵ Esta es también la opinión de Zubiri: “Experiencia no es forzosamente esto que Aristóteles llamó *empeiria*. Porque lo percibido y lo retenido no es solo la cualidad, sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad. Aristóteles separó tajantemente lo sensible y lo inteligible, y por tanto jamás conceptuó ese sentir intelectual, cuyo momento formal he llamado impresión de realidad” (X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 224). Zubiri, sin embargo, entiende la experiencia como el conocimiento propio del hombre experimentado, no como el acto vivencial-cognoscitivo originario. Por eso, la define como “probación física de realidad” (*Ibid.*, p. 227).

⁵⁶ Cfr. J. M. BURGOS, *La gnoseología de K. Wojtyła y la gnoseología tomista: una comparación*, “Pensamiento” 71 (2015), n. 267, pp. 703-731.

⁵⁷ Wojtyła señala que el cuerpo humano tiene su propia dinamicidad, a la que denomina reactividad. Pero la reactividad solo alcanza su peculiar autonomía en unión con la persona. Fuera de ella también la pierde.

⁵⁸ Esto es particularmente manifiesto en el caso de la persona dormida, muy difícil de resolver para las propuestas actualistas de Singer, Engelhardt y otros. Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona 2005, y J. M. BURGOS, *Persona versus ser humano: un debate bioético*, en J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona*, cit., pp. 71-96.

Este hecho es de la máxima relevancia para la antropología y, en particular, para la antropología personalista, que ha apostado de una manera muy fuerte por la integralidad del ser personal. Pero, a nuestro juicio, no hay en este aspecto una particular novedad del POM que vaya más allá de lo planteado por otros personalistas como Marcel o Mounier, como refleja esta hermosa cita: “No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la solicitación de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu”⁵⁹. Por eso, no vamos a extendernos más en este punto, pues, como venimos recordando, el objetivo de este artículo es reflejar la posición *peculiar* del POM y, en este tema, se limitaría a mantener la tesis general de los autores personalistas. Esto no descarta totalmente la posibilidad de que puedan aparecer más adelante algunos rasgos peculiares ligados a su específica configuración antropológica, pero estimamos que serían, en todo caso, de menor entidad.

11. Persona masculina, persona femenina

Por último, el POM afronta la diferenciación varón-mujer postulando la existencia de *dos tipos de personas*, la persona-masculina y la persona-femenina, para lo que se basa, principalmente, en los trabajos de Julián Marías y Karol Wojtyła. Julián Marías ha trabajado ampliamente este tema a través de sus amplias investigaciones sobre la mujer y, más en general, sobre la relación varón-mujer⁶⁰, afirmando de manera muy nítida que existen dos configuraciones básicas del ser humano, diversas pero complementarias: la masculina y la femenina. No existe el hombre o ser humano en abstracto; lo que existe son varones o mujeres, iguales en cuanto personas

⁵⁹ E. MOUNIER, *El personalismo*, Acción Cultural Cristiana, Madrid 1997, p. 22.

⁶⁰ Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica; La mujer y su sombra y La mujer en el siglo XX* y una lograda síntesis en N. GÓMEZ, *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2014. Por lo que se refiere, sin embargo, a su perspectiva de fondo, Marías depende mucho del vitalismo orteguiano, lo que le alejaría de la configuración estructural del POM, que es más ontológica. Hay que notar, de todos modos, que Marías se acercó mucho a esta perspectiva en sus últimos escritos como *Persona o Mapa del mundo personal*. Un análisis del problema en J. M. BURGOS, *¿Es Julián Marías personalista?*, en J. L. CAÑAS, J. M. BURGOS (eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid 2009, pp. 147-164.

pero profundamente diferentes en cuanto varones y en cuanto mujeres. Desde esta perspectiva, que es la misma que sostiene Karol Wojtyła en *Amor y responsabilidad*, la masculinidad y la feminidad se presentan como un hecho humano primario y originario que afecta a *toda* la estructura del ser personal. Se es varón o se es mujer no solo a nivel de la sexualidad biológica, sino en todas las complejas estructuras del ser humano. El POM, en definitiva, apuesta por la simultánea y radical igualdad y diferenciación del ser humano como varón y como mujer.

Si tomamos el diagrama de la persona (cfr. epígrafe 4) como referencia, tenemos que varón y mujer poseen exactamente las mismas estructuras personales⁶¹, todas las que aparecen en el diagrama, pero cada uno de ellos las posee moduladas según su identidad masculina o femenina⁶². Ello significa, por ejemplo, que varones y mujeres son inteligentes, pero que su inteligencia es diversa y opera de modo diverso (lo que, por otro lado, ha sido confirmado recientemente por las neurociencias⁶³); que ambos poseen afectividad, pero que su afectividad es diversa; que su relación con el propio cuerpo varía así como su modo de socialización, el orden de prioridad en sus intereses, etc. En definitiva, ambos son personas humanas, pero diferentes: persona masculina, persona femenina.

Para el POM, por tanto, la identidad sexual no es una elección, como sostiene la ideología de género⁶⁴. La identidad sexual es un dato configurador del ser humano. Se nace hombre o se nace mujer. No se elige serlo, hecho que resulta confirmado por la experiencia humana plurisecular, que es una experiencia de hombres y de mujeres. Y, si bien esta experiencia resulta modelada por la cultura, punto en el que ha insistido con razón la teoría (no la ideología) de género, no puede llegar al punto de alterar la configuración humana básica: ser hombre o ser mujer⁶⁵. Los hombres y las

⁶¹ El POM, en este sentido, se alinea con el denominado feminismo de la diferencia o de la reciprocidad. Hombres y mujeres se distinguen modalmente, no porque unos y otros posean características diversas.

⁶² Julián Marías tematiza este hecho distinguiendo entre el carácter sexual de la persona, que afecta solo a la dimensión biológica; y el sexuado, que afecta a *toda* la estructura personal.

⁶³ Cfr. L. BRIZENDINE, *El cerebro femenino*, RBA Editores, Barcelona 2006; F. J. RUBIA, *El sexo del cerebro*, Temas de Hoy, Madrid 2007 y N. LÓPEZ MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid 2007.

⁶⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género*, en A. APARISI (ed.), *Persona y género*, Thomson Reuters-Aranzadi, Pamplona 2011, pp. 405-421.

⁶⁵ En la cultura contemporánea se presenta con mucha fuerza el tema de la homosexualidad. Nos llevaría demasiado lejos tratar este punto con detalle. Por eso, aquí solo apuntamos que, en el marco del POM, esta se interpreta no como una posibilidad básica humana, paralela a la persona masculina o femenina, sino como una tendencia que puede desarrollar la persona por su enorme complejidad pero que remite siempre, de un modo u otro, a la configuración fundamental.

mujeres contemporáneos han modificado sus pautas de comportamiento en los últimos 10 o 20 años (como también lo hicieron antes), pero dentro del marco general configurador que los identifica como los hombres o mujeres que son desde que nacen. Y esto es así porque, como hemos dicho, la identidad sexual no está radicada en la mera biología o naturaleza⁶⁶, sino en la identidad personal global que afecta a todas las estructuras del ser personal y se muestra a través del cuerpo y del comportamiento.

Conclusión

Este artículo, junto con el precedente *El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica*, ha pretendido mostrar las características esenciales de una nueva propuesta personalista mediante la enumeración de sus rasgos principales estructurales o teóricos y antropológicos. El objetivo de estos dos textos se ha circunscrito a presentar una visión general que refleje las características globales de esta corriente. Y, si las tesis aquí expuestas condujeran a una valoración preliminar positiva acerca de la posibilidad de generar una nueva perspectiva personalista, nuestro objetivo estaría ampliamente logrado.

No se ha pretendido, sin embargo, una exposición exhaustiva pues podrían tratarse otros temas, como la temporalidad y el carácter biográfico o narrativo de la persona, las cuestiones últimas y la justificación antropológica de la religión, el trabajo o la conexión del POM con otras áreas filosóficas cercanas como la bioética⁶⁷ o la psicología. Y tampoco se ha buscado una exposición en profundidad de las tesis apuntadas, lo que resultaría totalmente imposible en el marco de dos artículos. Para limitar de algún modo esta carencia hemos procurado remitir en cada momento a la bibliografía pertinente en las que esas cuestiones se tratan con detalle y profundidad, lo que ha sido posible en muchos casos. Otros, sin embargo, todavía están a la espera de una mayor profundización puesto que el POM es una propuesta en construcción.

⁶⁶ La ideología de género se apoya en un culturalismo radical que ha sido eficazmente denunciado por Pinker, aunque desde premisas científicas. Cfr. S. PINKER, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2003.

⁶⁷ Esta área está mostrando particular interés por el POM. Por ejemplo, Beauregard, recientemente ha analizado la posibilidad de que el POM aporte un sustento válido para una interpretación humanista y no científica de los avances de las neurociencias. Cfr. J. BEAUREGARD, *Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John Macmurray*, "Journal of Cognition and Neuroethics" 3-1 (2015), pp. 13-37.