

¿Qué es el personalismo integral?

What is integral personalism?

JUAN MANUEL BURGOS*

Resumen: Karol Wojtyla elaboró una poderosa filosofía personalista a la que, sin embargo, se le ha dedicado poca atención debido a que resulta muy difícil de contextualizar, por sus diferencias con sus fuentes de inspiración filosóficas y con otros personalismos. Para solventar este problema, Juan Manuel Burgos ha propuesto crear una nueva corriente filosófica, a la que denomina personalismo integral, que estaría formada por la antropología y la ética de Karol Wojtyla, y la teoría del personalismo y otras aportaciones de Juan Manuel Burgos. El artículo describe algunas características estructurales, antropológicas y éticas de esta nueva propuesta filosófica.

Palabras clave: personalismo integral, antropología, Karol Wojtyla, Juan Manuel Burgos.

Abstract: Karol Wojtyla developed a powerful personalist philosophy to which, however, little attention has been given because it is very difficult to contextualize, because of its differences with its sources of philosophical inspiration and other personalisms. To solve this problem Juan Manuel Burgos has proposed to create a new philosophical current, which he calls integral personalism, which would be formed by the anthropology and ethics of Karol Wojtyla, and the theory of personalism and other contributions of Juan Manuel Burgos. The article describes some structural, ethical and anthropological characteristics of this new philosophical proposal.

Keywords: integral personalism, philosophical anthropology, Karol Wojtyla, Juan Manuel Burgos.

Recibido: 13/02/20
Aceptado: 14/05/20

* Universidad CEU-San Pablo. E-mail: juanburvel@gmail.com

1. Introducción

El objetivo de estas páginas es proponer algunas de las características centrales del personalismo integral que sirvan de introducción y contextualización al resto de artículos de este número especial de la revista *Quién* dedicado a este tipo de personalismo. Esta propuesta nació en torno al año 2015, con el nombre de Personalismo Ontológico Moderno, y ha sido recientemente rebautizada en 2019 como Personalismo Integral por motivos fundamentalmente estéticos: disponer de un nombre más simple y atractivo.

El personalismo integral, aunque está en construcción, lo componen ya un buen número de libros. Por eso, este texto no pretende, de ningún modo, realizar una presentación exhaustiva. Busca, simplemente, ofrecer las claves esenciales para quien no conozca esta propuesta filosófica. Esto es lo que intentaré llevar a cabo a continuación, pero antes de empezar me considero en la obligación de advertir al lector, y pido disculpas por ello, que, puesto que soy su principal propulsor, aunque los fundamentos antropológicos dependen en gran medida de Karol Wojtyła, serán inevitables las referencias personales, aunque intentaré que no sean excesivas y estén razonablemente justificadas.

2. El personalismo integral: propuestas centrales

El personalismo integral tiene su origen en una valoración especial de la filosofía personalista de Karol Wojtyła, que comprende tanto la admiración por su potencia, originalidad y profundidad, como la constatación de que se encontraba desatendida por encontrarse en una cierta tierra de nadie. Wojtyła posee una sólida fuente tomista, pero no es tomista. Tiene profundas vetas fenomenológicas, pero no es fenomenólogo. Tampoco es kantiano, evidentemente, aunque su ética tome elementos de este gran filósofo. Y algo similar –aunque de forma más atenuada– ocurre con el personalismo. Wojtyła no se integra adecuadamente en ninguna de las grandes corrientes: la comunitaria, la idealista americana, la fenomenológica realista, la dialógica y la tomista, de ahí que ninguna de esas corrientes lo considere plenamente suyo¹.

La constatación de este hecho, fruto de la reflexión de algunas décadas, fue la que me llevó a la conclusión de que solo había una mane-

¹ Una comparación del personalismo integral con otras visiones personalistas y, en particular, con el personalismo tomista de Jacques Maritain, en J. M. BURGOS, “Wojtyła’s Personalism as Integral Personalism. The future of an Intellectual Project”, *Questiones Disputatae*, vol. 9, N. 2 (2019), pp. 91-111.

ra de resolver esta situación: crear una *nueva corriente de personalismo* basada en su antropología y en su ética. No quedaba otra ya que su integración en cualquier otra corriente era forzosa y, por tanto, no daría buenos frutos. Iniciar este camino requería, sin embargo, otro elemento: *una teoría del personalismo*. Wojtyła elaboró una filosofía exquisitamente personalista (valor personalista de la acción, norma personalista, ética personalista, *Persona y acción*, etc.), pero no ha creado una teoría del personalismo. Es más, apenas encontramos entre sus escritos (tampoco excesivamente numerosos, por otra parte) referencias a los contenidos o a los rasgos estructurales del personalismo en cuanto tal. En otros términos, Wojtyła hace una filosofía personalista explícita, pero no nos explica qué entiende por personalismo.

Ahora bien, puesto que yo he elaborado esta teoría² y asumo plenamente la filosofía wojtyliana, el círculo parecía cerrarse. Uniendo ambas propuestas se contaba con los elementos básicos para elaborar una nueva propuesta personalista que, además, pudiera estar contextualizada en el marco del resto de corrientes personalistas y fuera capaz de autodefinirse. Solo hacía falta tomar la decisión y un nombre, que fue el de Personalismo Ontológico Moderno³. Se trató de una denominación descriptiva. El personalismo que nos ocupa es ontológico (que no se debe identificar de forma prematura con metafísico). Y en ello muestra su vinculación con la tradición clásica, en particular con la aristotélico-tomista. Pero también es moderno, es decir, asume partes importantes de la antropología y de la filosofía desarrollada por la modernidad como el sujeto, la autoconciencia, la autodeterminación o el *yo*. Y, evidentemente, es personalista, ya que la síntesis entre modernidad y tradición se realiza desde las claves del personalismo. De ahí el nombre que, en su esencia, sigue siendo válido.

Es asunto conocido, sin embargo, que nos encontramos en el fin de la modernidad, en la posmodernidad o en la tardomodernidad, según los intérpretes, por lo que definir una filosofía nueva como moderna podría suponer, paradójicamente, conferirle un nombre anticuado⁴. Por otro lado, era un nombre complejo, articulado y difícil. Mejor buscar otro. Este es el origen del nuevo y definitivo: personalismo integral. Un

² El esquema principal en J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2013.

³ La primera presentación sistemática en J. M. BURGOS, "El personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica" y "II. Claves antropológicas", *Quién. Revista de filosofía personalista*, 1 (2015), pp. 9-27 y 2 (2015), pp. 9-31. El presente escrito toma elementos de estos artículos, actualizados con los progresos realizados en estos cinco años de investigación.

⁴ Fue Mauricio Beuchot el que me hizo verlo con más claridad.

nombre, sin duda, más hermoso pero que posee un peligro: identificar la integralidad con el *eclecticismo*. El personalismo integral lo es porque busca integrar elementos de las tradiciones moderna y clásica, así como dar razón de todas las dimensiones de la persona. Pero eso no significa ni que quiera, ni que pueda integrar cualquier propuesta de cualquier teoría filosófica. Se aceptarán o rechazarán según las premisas y personalidad del personalismo integral que, a fuer de integral, es definida y precisa, como intentaremos mostrar a continuación exponiendo algunos de sus rasgos estructurales filosóficos y antropológicos.

3. Algunos rasgos estructurales del personalismo integral

3.1. *El personalismo como escuela filosófica particular*⁵

En primer lugar, hay que precisar que entendemos el personalismo como una escuela particular de filosofía, es decir, una corriente con unos orígenes precisos y determinados y unos contenidos concretos, no como una modalidad contemporánea de la *philosophia perennis*, como sostiene, por ejemplo, Seifert: “El verdadero personalismo no es una escuela filosófica de las últimas décadas, restringida a un pequeño número de adeptos, sino en realidad otra forma de denominar la *philosophia perennis*, entendida en el mejor y más amplio sentido del término, que incluye todas las genuinas contribuciones a la filosofía, pero solo en cuanto son verdaderas. La *philosophia perennis* y el personalismo adecuado no son, desde luego, *escuelas particulares* de la filosofía”⁶. Para nosotros, el personalismo es una filosofía concreta y específica nacida en el siglo XX, lo que significa, por tanto, que antes del siglo XX, o de finales del XIX para incluir a Borden Parker Bowne⁷, no ha habido personalistas, por mucho que mencionen, en uno o varios momentos, a la persona. La posición de Seifert, y de quienes sostienen esa posición, equivale, a mi juicio, a disolver el personalismo, confundiéndolo con una especie de humanismo o de filosofía cristiana. Pero, si el personalismo fuera eso, en realidad, no sería prácticamente nada. Por eso, insistimos, el personalismo es una

⁵ Estas afirmaciones en torno al personalismo, y otras que se encontrarán a continuación, definen simultáneamente el personalismo en general y *el personalismo integral* en particular, porque reflejan nuestra visión específica del personalismo que no todos los personalistas comparten de manera plena. Por eso, están justificadas como caracterizaciones *específicas* del personalismo integral, sin que suponga, evidentemente, ningún problema que otros personalistas sí las compartan.

⁶ J. SEIFERT, *El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalismo y personalismos*, en AA.VV., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 35.

⁷ Cfr. B. P. BOWNE, *Personalism*, The Riverside Press, Cambridge 1908.

corriente filosófica encuadrada en un contexto ideológico y teórico determinado: el de comienzos del siglo XX. Otra cuestión es que se puedan encontrar elementos cercanos o similares en algunos aspectos en otras filosofías, pero, de ningún modo, la configuración personalista esencial puesto que, entre otros aspectos, supone la asunción crítica de la modernidad filosófica.

Podemos añadir, además, que las filosofías personalistas, en general, y el personalismo integral, en particular, se caracterizan por que la noción de persona es el eje de toda la antropología. Es decir, no basta referirse a la persona para que una filosofía sea personalista. Solo aquellas filosofías en las que esta noción es *estructural* son personalistas. Además, en el caso del personalismo integral, la noción de *persona* que se emplea es *moderna*, el resultado de la integración de la noción procedente del cristianismo y desarrollada por la escolástica con conceptos antropológicos decisivos provenientes de la modernidad, como la subjetividad, la autoconciencia, la autodeterminación, etc.

3.2. Pensar desde la persona: categorías personalistas

En el mundo griego, el hombre era una cosa, en el mundo de la naturaleza, especial, pero, aun así, algo “natural”, una parte del cosmos. En la cultura occidental, sin embargo, y bajo la influencia del cristianismo, las personas emergieron del mundo de la naturaleza como algo radicalmente diferente. Esta innovación, que establece una brecha insalvable entre las personas y otros seres, tuvo importantes consecuencias filosóficas que la filosofía clásica (incluida la filosofía medieval) no tuvo en cuenta suficientemente, ya que dependía excesivamente de los postulados de la metafísica griega. Y, según estos postulados, el primer y principal concepto es el ente, y los otros se alcanzan por la aplicación de la analogía, de tal modo que los minerales, las plantas, los animales y finalmente los seres humanos son *un tipo específico* de entes⁸. Pero comprender a las personas a partir de la noción más general de ente es un camino demasiado largo y tortuoso. Y sucede que las personas terminan siendo entendidas a través de categorías generales y abstractas, que no hacen justicia a algunas de sus características más singulares, como la subjetividad, la intimidad, la relacionalidad, etc.

Para resolver este problema, el personalismo integral considera necesario cambiar el procedimiento de análisis filosófico, comenzando por un

⁸ Cfr. J. M. BURGOS, “Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo”, *Diálogo filosófico*, 68 (2007), pp. 251-268.

análisis directo de la persona que, sin interferencia conceptual de otros contextos, conduzca hacia categorías específicamente personalistas⁹, a saber, categorías *exclusivas* para la persona humana que reflejen adecuadamente los rasgos que caracterizan a las personas como un tipo único de ser.

Este procedimiento tiene consecuencias de gran calado pues conduce, si se aplica de modo coherente, a revisar numerosas nociones, como, por ejemplo, la de *causalidad*. En concreto, y sin entrar en un análisis de detalle, cabe indicar que la posibilidad de aplicar la estructuración aristotélica de las cuatro causas a la acción de la persona resulta artificial, como ya indicó Zubiri, puesto que la configuración de las cuatro causas surge, en última instancia, del análisis del movimiento local, una realidad “natural”. “La célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada sobre las realidades ‘naturales’. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver junto a ella debe introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. (...) La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos, sino a lo sumo análogos”¹⁰.

En esa misma dirección hay que estar atentos al uso del concepto de causa para explicar la libertad, porque si bien la causalidad es capaz de reflejar eficazmente que la acción humana *surge* de la libertad, hay que tener muy presente que la causalidad humana es *muy especial*, porque no procede de ningún efecto, sino que es, de algún modo, causa incausada, es decir, principio y origen radical. Y, en ese sentido, se separa de la concepción tradicional de causa que genera una cadena interminable y determinista, como ya advirtiera Kant.

3.3. *El Método de la experiencia integral*

Wojtyła ha sido muy consciente de la importancia de la epistemología, aunque no le dedicara una atención significativa en el conjunto

⁹ El problema, así como la posible vía de solución, ya fue advertido por Heidegger, entre otros. “Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*. (...) Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido)”, M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid 2013, pp. 65-66.

¹⁰ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 238.

de su obra. Y así, en la “Introducción” a *Persona y acción*, presenta una vía epistemológica que busca abrir un nuevo camino que no conduzca al objetivismo ni al subjetivismo¹¹ y que se basa en un concepto integral de experiencia. Esto significa, en primer lugar, que contiene simultáneamente elementos objetivos y subjetivos. Los objetivos provienen del conocimiento y la percepción del mundo externo al sujeto y los subjetivos, del mundo interior de la persona, pero ambos siempre están presentes *simultáneamente* en la experiencia. La propuesta wojtyliana también apunta que los sentidos y la inteligencia funcionan simultáneamente y que hay dos niveles diferentes de conocimiento primario: experiencia y comprensión. La experiencia es el momento vivencial y primero del proceso, mientras que la comprensión, que se produce a través de un complejo proceso de inducción y reducción, consiste en lo que Wojtyla llama estabilización del objeto de experiencia, cuyo objetivo es el de formar unidades de sentido o *eidós*, similares a los conceptos en cierta forma, pero con una carga subjetiva y experiencial.

Es fácil intuir que esta propuesta posee una gran potencialidad y originalidad y, de hecho, siempre he considerado que se encontraba aquí la clave de una posible metodología específicamente personalista. Ocurre, sin embargo, que Wojtyla expone su propuesta en unas pocas páginas de *Persona y acción*, por lo que se necesitaba desarrollar a fondo estas ideas si el Personalismo Integral quería usarla como su metodología de referencia. He procurado realizar esta tarea a través de diversos trabajos, y al resultado le he denominado el Método de la experiencia integral¹². Este Método asume las tesis de Wojtyla y busca completarlas en dos sentidos. Por un lado, colma los huecos que existen en la propuesta wojtyliana, a saber, una comparación con la epistemología kantiana, empirista y fenomenológica, así como un análisis, y posterior rechazo, de la teoría de la abstracción tomista que se busca sustituir por un tipo de inducción de origen aristotélico¹³ pero que toma su punto de partida de la experiencia, noción no presente estrictamente en Aristóteles. En un segundo momen-

¹¹ Cfr. J. M. BURGOS, “The Method of Karol Wojtyła: A Way between Phenomenology, Personalism and Metaphysics”, *Analecta Husserliana* 104 (2009), pp. 107-29.

¹² Las obras de referencia son J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015; J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2019. Se puede mencionar también: J. M. BURGOS, *Integral experience: a new proposal on the beginning of knowledge*, en J. BEAUREGARD, S. SMITH (eds.), *In the Sphere of the personal. New perspectives in the philosophy of person*, Vernon Press, Wilmington USA 2016 y J. M. BURGOS, *Experimentar y comprender*, en M. SÁNCHEZ y A. NACHIELI (coord.), *Metodologías y prácticas para la generación de experiencias significativas*, UPAEP, Puebla (México, 2019), pp. 11-24.

¹³ Cfr. L. GROARKE, *An Aristotelian Account of Induction. Creating Something from Nothing*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2009.

to, he trabajado la ampliación del Método de la Experiencia Integral al nivel filosófico, puesto que Wojtyła se centra sobre todo en el conocimiento espontáneo o primero del hombre corriente. En ese contexto he desarrollado la noción de *comprensión crítica* que permitiría pasar del pensamiento espontáneo al científico o filosófico sin afirmar una ruptura de tipo cartesiano o husserliano pero asumiendo, al mismo tiempo, que ese paso requiere un proceso de convalidación crítica del conocimiento. Por último, también se apunta una propuesta –quizá con algún rasgo posmoderno– sobre cómo entender y estructurar la conexión entre los saberes científicos que encuentra su elemento nuclear en el denominado “átomo del saber”.

Con estos y otros elementos, que entendemos se hallan en continuidad con la empresa wojtyliana, hemos postulado un método epistemológico que, aun estando en sus inicios, parece poseer mucha potencialidad, como se demuestra por la atención que ha recibido ya por parte de filósofos de la talla de Josef Seifert¹⁴ y otros investigadores¹⁵.

3.4. Personalismo integral y metafísica

El último aspecto que queremos tratar es la relación del Personalismo Integral con la metafísica, pregunta que remite, en el fondo, a la posible condición de saber primero (o último) del personalismo. Históricamente, esa función le ha correspondido a la metafísica, concebida como el saber fundante, radical y primero sobre el que debían asentarse necesariamente el resto de saberes, por tanto, segundos o aplicados, pero la modernidad dio al traste con este planteamiento iniciando un proceso de destronamiento y deconstrucción del saber metafísico¹⁶. Sin embargo, el planteamiento tradicional, basado en la metafísica del ser de Aristóteles y Tomás de Aquino, mantuvo un alto grado de vigencia en el marco de la tradición clásica, en el que puede integrarse, en cierta medida, buena parte del personalismo. Por eso, la cuestión inicial deriva necesariamente hacia otras más contextualizadas: ¿Cuál es la posición fi-

¹⁴ J. SEIFERT, “Experiencia integral y método de la filosofía. Una contribución a un diálogo con Juan Manuel Burgos, en torno a su nuevo libro *La experiencia integral*”, *Quién*, 4 (2016), pp. 139-159 y J. M. BURGOS, “Respuesta a Josef Seifert sobre su valoración del método de la experiencia integral”, *Quién*, 4 (2016), pp. 161-179.

¹⁵ Cfr., por ejemplo, VV.AA., *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019. Introducción y respuesta del autor a los comentarios sobre el libro de J. Corral, J. C. Corvera, A. Esteve, U. Ferrer, S. García, L. Iglesias, J. Medina, D. Negro, A. Polaino y M. Rocha. Y E. PÉREZ PUEYO, “An integral understanding of experience to discover the human person as a corporeal-spiritual unity”, *Forum*, 5 (1) 2019, pp. 283-299.

¹⁶ Cfr. P. AUBENQUE, *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, Encuentro, Madrid 2009.

losófica del personalismo en relación con la metafísica del ser? ¿Necesita de esa metafísica para afirmar verdades últimas sobre el hombre y hasta qué punto? ¿O, por el contrario, no la necesita?

Para precisar el problema y no generar equívocos, hemos diferenciado *cuatro posibles sentidos del término metafísica*: metafísica como saber global; metafísica como filosofía primera estructural o epistemológica; metafísica como filosofía capaz de proporcionar conocimientos absolutos y metafísica como metafísica del ser¹⁷. Centrándonos solo en la metafísica del ser, por motivos de espacio, estimamos que se deben distinguir con claridad dos ámbitos: el categorial, conformado por las categorías aristotélicas (sustancia y accidentes, potencia y acto, etc.) y el trascendental, constituido por el nivel del ser y los trascendentales. El primero presenta, a nuestro juicio, notables incompatibilidades con la antropología personalista porque la universalidad categorial aristotélica no resulta adecuada para comprender al hombre, y, si se utiliza con este objetivo, el resultado es un oscurecimiento y deformación de lo específico humano. El ámbito trascendental es más elusivo. Si bien las nociones de esencia y acto de ser no presentan, en términos generales, dificultades para una antropología personalista, la noción de ser muestra cierta tendencia hacia la impersonalidad en los términos de la onto-teología, como acontece en la posición heideggeriana, como ya advirtiera Lévinas¹⁸ y, quizá, en algunas versiones de la tomista, como ha mostrado Jean-Luc Marion¹⁹. Por eso, nuestra propuesta es caminar hacia una metafísica *del ente o de lo real* en términos parecidos a los zubirianos²⁰, lo que no obsta para que, a nuestro juicio, la propuesta de Tomás de Aquino acerca de la composición esencia/acto de ser resulte fundamentalmente válida y pueda asumirse dentro del Personalismo Integral. Pero, ya sea que se asuma la metafísica del ser u otra metafísica, como la zubiriana, nos parece incuestionable que el personalismo nunca debe pasar *necesariamente* a través de categorías metafísicas pues se basta a sí mismo para construir la antropología porque tiene su propio punto de partida: la experiencia integral.

¹⁷ Las ideas aquí apuntadas se desarrollan con detalle en J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid (en prensa).

¹⁸ "Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con *el ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente" (E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito* (5ª ed.), Sígueme, Salamanca 2002, p. 59 y, más en general, "La metafísica precede a la ontología", pp. 66-71).

¹⁹ Cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2016.

²⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid 1994; X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

Este es el núcleo central de nuestra postura y cuenta a su favor con sólidas razones. En primer lugar, el análisis de la persona humana puede realizarse de modo directo: la persona está ahí, para ser observada, analizada y estudiada. No hay ninguna necesidad de la metafísica para comenzar este análisis. Y tampoco se necesita para llegar a la esencia radical acerca de lo que constituye el hombre. Es más, sucede lo contrario. Si entendemos por metafísica una categorización universal que se pueda aplicar a la realidad, esta categorización nunca será capaz de comprender *adecuadamente* qué es el ser humano. Esa es la función de la antropología. Por eso, la antropología, y, en particular, el personalismo entendido como una antropología construida a partir de la experiencia, es filosofía primera.

Ahora bien, que el personalismo sea filosofía primera no quiere decir que sea la única filosofía primera. Desde nuestra perspectiva, cualquier ciencia con capacidad de acceso directo a su tema, como le sucede, por ejemplo, a la ética a través de la experiencia moral, puede constituirse en filosofía primera por las mismas razones que la antropología. Por eso, nuestra afirmación definitiva sobre esta cuestión sería que *la antropología (al igual que la filosofía social, la ética o la estética) es una filosofía primera sectorial capaz de establecer verdades últimas y radicales sobre su tema.*

Ahora bien, si asentamos a la antropología como filosofía primera sectorial –como parece que debemos hacer–, ¿qué misión o papel corresponde a la metafísica del ser? Ya hemos manifestado que tenemos muchas dudas acerca de la posible validez de *cualquier metafísica universalista*, comenzando por los racionalistas, como Wolff. Pero, a pesar de ello, consideramos que este tipo de análisis puede generar elementos de comprensión de la realidad y categorizaciones que pueden ser empleadas, debidamente transformadas y adaptadas, en los ámbitos personales generando iluminaciones significativas. Pero, insistimos, nunca serán categorías últimas a través de las que la antropología tenga que pasar necesariamente de modo que configuren su estructura conceptual. Más bien, al contrario, cuando se trate de la persona humana, será la metafísica la que tenga que tener en cuenta los resultados de la antropología para incluirlos en su posible categorización del conjunto de lo real.

4. Algunos rasgos antropológicos del personalismo integral

Pasamos ahora a describir algunos rasgos antropológicos del personalismo integral²¹.

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

Un rasgo fundamental del personalismo integral 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 se tiende a atribuir cada cualidad o facultad humana al cuerpo o al alma, lo que alimenta ese dualismo *de hecho*. La visión integrada que el personalismo integral tiene de la persona requiere, por eso, un tipo distinto de conceptualización.

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 espirituales²². Los sueños, por ejemplo, no tienen la lucidez y autoconciencia propia de las actividades espirituales del sujeto, pero tampoco son 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 Agustín. ¿Son estos archivos meramente biológicos, puras conexiones neurológicas o se elevan hacia un nivel antropológico que no es el de la

²¹ Las principales referencias en ámbito antropológico son: para K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2012; *Amor y responsabilidad* (4 ed.), Palabra, Madrid 2012; *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* (6 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 J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (5 ed.), Palabra, Madrid 2013; *Repensar la naturaleza humana*, Eiuinsa, Pamplona 2007, y *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009. No abordaremos aquí la ética.

²² *Espiritual* no significa *religioso*; este término remite, simplemente, a las estructuras más elevadas de la persona y con menor dependencia de lo material.

lucidez de la memoria activa, pero que tampoco podemos identificar con una actividad meramente neuronal? También presenta estas características 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 identidad²³.

El reconocimiento de la existencia de este nivel intermedio 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 diagrama²⁴.

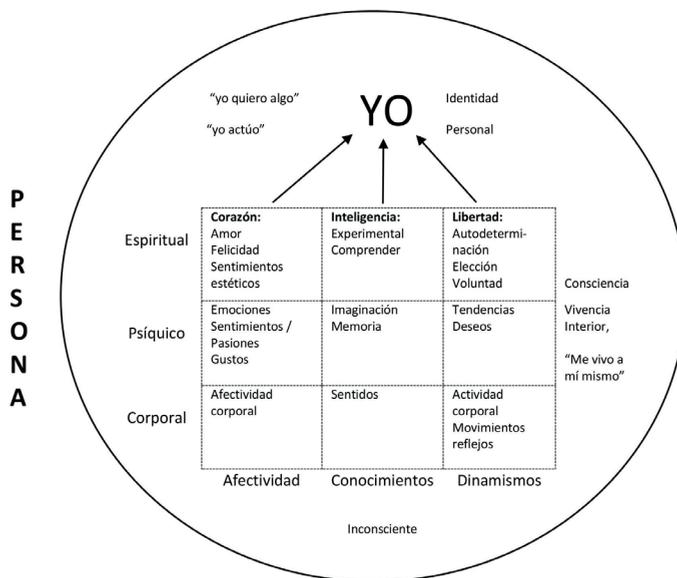


Diagrama de la persona de J. M. Burgos

²³ 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 caen bajo nuestro control, cfr. J. MARITAIN, *La intuición creadora en el arte y en la poesía*, Palabra, Madrid 2004, pp. 151-162.

²⁴ Este diagrama es un instrumento pedagógico. No pretende ser un espejo preciso del insondable misterio personal, sino reflejar visualmente la complejidad del sujeto humano. Para una interpretación 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.

Señalaré, por último, que esta nueva perspectiva implica una *revisión del concepto clásico de alma*. 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 ya que 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 personalismo integral es más compleja con algunos elementos ventajosos y otros quizá no tanto.

Ante todo, el personalismo integral prescinde metodológicamente del empleo del *término alma*, ya que 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 personalismo integral asume las nociones de esencia y acto de ser, no asume las categorías por entender que no permiten alcanzar una antropología correcta²⁵. Por eso, Wojtyła se ha preocupado de precisar que, si bien el término *psique* y el término *alma* tienen la misma etimología, en el marco del personalismo integral y del pensamiento clásico significan cosas diferentes, aunque por razones diversas. La filosofía clásica y el personalismo ontológico clásico o personalismo tomista 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 personalismo integral, por el contrario, no usa el concepto de *alma* porque eso supone recaer en las categorías aristotélicas, y entiende la *psique* como una estructura intermedia entre el cuerpo y el alma, si usamos la terminología clásica²⁶.

Ahora bien, que el personalismo integral 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 personalismo integral, la persona posee una estricta dimensión espiritual que se refleja en la inteligencia, libertad y corazón y que es la que

²⁵ Una explicación más detallada 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”.

²⁶ “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).

permite postular su supervivencia después de la muerte²⁷. La desventaja del personalismo integral 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 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.

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

El personalismo integral apuesta por conceder a la afectividad una importancia paralela a la del conocimiento y los dinamismos personales. Esta idea se inspira en el pensamiento de Scheler²⁸ y Von Hildebrand²⁹ y sus tesis básicas al respecto, 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 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 cualquiera de sus posibles niveles. Es sentir, realidad antropológicamente primaria distinta de las anteriores.

²⁷ Un análisis muy lúcido en M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001. Wojtyła apenas ha tratado esta cuestión por lo que, para el planteamiento más detallado del personalismo integral, 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.

²⁸ Cfr. M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001, pp. 444-465.

²⁹ D. VON HILDEBRAND, *El corazón* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2001.

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.

Y no solo es primaria, sino que es *esencial*, ya 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 sostenemos es que la capacidad afectiva es esencial en todo sujeto humano.

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 dimensión somática irracional³¹. Pero el personalismo integral insiste en que hay una dimensión *corporal* de la afectividad y una *espiritual*. La afectividad corporal consiste en sentir el cuerpo, en vivir (otra palabra adecuada para la afectividad) la propia existencia corporal como cansada o doliente o pletórica. Y la afectividad espiritual atiende a las dimensiones vivenciales o afectivas en su nivel más elevado: enamorarse, alegrarse o sufrir por las personas queridas, experiencias estéticas profundas, etc. Sentir, por tanto, en el marco de estas explicaciones debe entenderse como una palabra polisémica o análoga 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 decisión, sino con otro rasgo propio del ser humano, su capacidad de vivenciar para sí mismo determinadas situaciones³².

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.

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

4.3. La libertad como elección y autodeterminación

La concepción de la libertad en el personalismo integral 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. 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, unidas, 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 (aunque 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.

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 autode-

³³ Esta propuesta, a nuestro juicio, asume desde una posición antropológica más estructurada y profunda, otras explicaciones de la libertad, como la realizada por Berlin que distingue 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 pp. 215-280. De todos modos, se puede establecer un cierto paralelismo con las ideas de elección (negativa) y autodeterminación (positiva).

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

terminación, como simple ‘quiero’³⁵. Este olvido, sin duda, es coherente con sus premisas, a saber, que 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 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 sumaráisima 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 funda la 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 autoposesión, que funda la autodeterminación, 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

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

³⁶ Maritain considera que “Saint Thomas déduit la liberté (ici) de la nécessité (là); c’est parce que la volonté est *intérieurement et naturellement nécessitée* 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 insatisfactorio fundar la libertad en la necesidad, cuestión que se resuelve por la vía de la autodeterminación fundada en la autoposesión.

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 porque tengo capacidad de elección.

4.5. 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”³⁷, 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 *diada 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 conciencias³⁸. Esta gran novedad supuso un notable vuelco y enriquecimiento en la antropología, permitiendo superar posiciones de cierto corte solipsista 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.

La interpersonalidad proporciona también 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”³⁹. Este planteamiento tiene una gran potencia y puede modificar y renovar la denominada teología natural si bien, a nuestro juicio, está

³⁷ Cfr. C. DÍAZ, *El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Mounier, Salamanca 2008.

³⁸ “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.

³⁹ M. BUBER, *Yo y tú* (3ª ed.), Caparrós, Madrid 1998, pp. 69-70.

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 filosofía⁴⁰. 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 Seifert⁴¹.

Sin embargo, 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, psicológico o identitario. El mismo Karol Wojtyła ha usado esta expresión, pero precisando que se trata de una constitución personal o subjetiva, no ontológica⁴². 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 integral⁴³, no para negar o devaluar el interés e importancia de la dimensión interpersonal, sino para afirmar con claridad y decisión que la persona es ontológicamente prioritaria a la relación. Sostener de manera seria que la relación tiene prioridad sobre la persona o que, inicialmente, se da la “diada 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.

Si la relación pasa por encima del sujeto personal, se convierte en el elemento antropológico básico; pero *la relación no es un sujeto personal*,

⁴⁰ Cfr. J. M. BURGOS, N. GÓMEZ, *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

⁴¹ Cfr. J. SEIFERT, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid 2014.

⁴² 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 en S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2015.

⁴³ Es también la del personalismo analógico de M. BEUCHOT, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2004; 2a. ed., Universidad Anáhuac Sur, México 2015; *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, Deméter Ediciones, México 2011.

por lo que este, de algún modo, habría que deducirlo de esta relación que tendría un cierto carácter autosubsistente. Además, o como consecuencia, habría que definir el estatuto de la relación independientemente de los elementos personales sobre los que supuestamente se funda, ya que en realidad los constituye, lo que significa que dependen de ella. Tendríamos, en definitiva, en terminología aristotélica, que la relación sería la sustancia y las personas, los accidentes. Pero los datos existenciales son otros. La experiencia nos muestra, como hecho primario radical, a la persona individual, no a la relación. Nacen y mueren personas individuales y, por muy intensas que sean sus relaciones con otros sujetos, las personas perduran a la ruptura de las relaciones. En definitiva, el personalismo integral sostiene la prioridad (ontológica, no cronológica) de la persona sobre la relación, hecho que podríamos expresar señalando que *es la persona la que constituye a la relación*, en particular, la relación interpersonal, y no al contrario⁴⁴.

4.6. *Persona masculina, persona femenina*

El personalismo integral 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 investigaciones sobre la mujer y, más en general, sobre la relación varón-mujer⁴⁵, 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, pero profundamente diferentes en cuanto varones y en cuanto mujeres. Desde esta perspectiva, la misma que sostiene Karol Wojtyła en *Amor y responsabilidad*, la masculinidad y la femineidad 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 personalismo integral, en definitiva, apuesta por la

⁴⁴ En el pensamiento católico, la tesis de la constitución de la persona en la relación se suele apoyar en la Trinidad, en la que, como dijera el mismo Tomás de Aquino, la persona “significat relationem ut subsistentem” (*S. Th., I., q. 29, a. 4, c.*). Pero se trata de una extrapolación a todas luces infundada. Que seamos imagen de Dios no significa que tengamos una estructura igual a la divina, evidentemente.

⁴⁵ Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica; La mujer y su sombra y La mujer en el siglo XX*. Una lograda síntesis en N. GÓMEZ, *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2014.

simultánea y radical igualdad y diferenciación del ser humano como varón y como mujer.

Si tomamos el diagrama de la persona como referencia, tenemos que varón y mujer poseen exactamente las mismas estructuras personales, todas las que aparecen en el diagrama, pero cada uno de ellos las posee moduladas según su identidad masculina o femenina⁴⁶. 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 neurociencias⁴⁷); 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 personalismo integral, por tanto, la identidad sexual no es una elección, como sostiene la ideología de género⁴⁸. 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 de género, no puede llegar al punto de alterar la configuración humana básica. Sin duda, los hombres y las 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 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 naturaleza⁴⁹, 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Cfr. J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona 2017.

⁴⁹ La ideología de género se apoya en un culturalismo radical que ha sido eficazmente denunciado por Pinker; aunque desde premisas científicas, en *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2003.

4.7. Una teoría de la praxis

La teoría de la praxis del personalismo integral, entendida como la acción comienza afirmando la prioridad de la persona sobre la praxis tanto a nivel ontológico (o metafísico) como a nivel praxeológico⁵⁰. Esta prioridad, en el nivel *ontológico*, se expresa en el conocido adagio clásico *operari sequitur esse*, y significa 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 resalta-do de manera muy clara la gran continuidad entre la persona y 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.

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 clásica⁵¹.

Como es sabido, Aristóteles propuso clasificar la acción en tres tipos básicos⁵²:

- 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 transitivas porque la persona está centrada en el objeto externo en el que empieza y finaliza la acción.
- 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

⁵⁰ 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, y J. M. BURGOS, *Praxis personalista y el personalismo como praxis*, en J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009, pp. 97-132.

⁵¹ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología*, cit., pp. 227-235.

⁵² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5.

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 ya 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”⁵³. 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 acción; 2) una pérdida de visión de la riqueza y diversidad de la acción 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 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”⁵⁴, 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 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*.

5. La ética del personalismo integral

La ética del personalismo integral está en una fase menos avanzada que la antropología, principalmente, porque Karol Wojtyła no tiene ningún tratado sistemático de esta materia, sino una colección de escritos de gran fuerza e interés, pero dispersos⁵⁵. Solo existe un escrito de

⁵³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 1177b 1-5.

⁵⁴ *Qohélet* 3, 1-8.

⁵⁵ K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin I y II*, Palabra, Madrid 2014; K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2010.

carácter sistemático, pero en forma de borrador y esbozo, *El hombre y la responsabilidad*, que Wojtyła escribió ya de forma tardía, hacia 1979, como primer proyecto de un manual que, desgraciadamente, nunca llegó a ver la luz⁵⁶.

Esto no quita, de todos modos, que sea posible señalar algunos rasgos peculiares de la ética del personalismo integral que arrojan un panorama sugerente y alentador en torno a las posibilidades de esta versión de la ética personalista. Nos limitaremos, por motivos de espacio, tan solo a tres puntos.

5.1. La experiencia moral: origen de la ética

Para el personalismo integral, la ética comienza con la experiencia moral, es decir, con el *hecho* de la realidad de la moralidad o de la ética (utilizamos de manera indistinta ambos términos). Con ello se pretende significar que la moral no es ningún tipo de invención, ni de emoción, ni de inculturación procedente del exterior del sujeto, sino una estructura o momento antropológico de la persona en la que se *da* el bien y el mal. En otros términos, el bien y el mal ni se generan ni se construyen ni se interiorizan. La persona, cada persona, se topa con ellos, cuando, en uso de su libertad, decide hacer el bien o el mal. Este es el *origen radical y primario* de la ética y es, asimismo, el fundamento de cualquier reflexión científica, de cualquier teoría ética, que no es ni puede ser otra cosa que el intento de comprensión crítica de esa experiencia.

Este planteamiento posee una gran potencialidad porque muestra, y esto es fundamental, la originalidad del hecho ético y lo ancla en la experiencia. La ética no es otra cosa que la posibilidad humana de realizar el bien y el mal. Y cada uno de nosotros sabemos de esta posibilidad por la razón epistemológica más radical: lo hemos experimentado, objetiva y subjetivamente, lo hemos vivenciado, hemos pasado por la experiencia del bien y del mal como algo que forma parte de nuestro modo de ser hombres. Esta fundamentación experiencial o experimental de la ética permite, en un segundo momento, dar razón de algunas de las posiciones críticas más significativas en el ámbito de la teoría moral. Puede oponerse, por un lado, a todos aquellos que, de hecho, eliminan la ética al reducirla a algo diferente de lo que, en realidad, es: emoción (Ayer), placer (Hume, Bentham, etc.), cultura introyectada (Freud). La ética no se puede explicar reduciéndola a algo diferente de ella misma. La ética es la

⁵⁶ K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad. Estudio sobre el tema de la concepción y de la metodología ética*, en K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, pp. 219-295.

experiencia del bien y del mal, y, en cuanto experiencia, no necesita ser justificada, sino explicada. La cuestión, desde esta perspectiva, deja de ser el problema de la justificación de la ética y se traslada al de su interpretación y comprensión.

En este sentido Wojtyła ha señalado que, contrariamente a una perspectiva tradicional muy frecuente, la ética no debe centrarse en establecer “qué hay que hacer”, sino en explicar “qué es lo bueno y lo malo y por qué”, una perspectiva que vale tanto para el hombre ordinario como para la reflexión científica, es decir, para la ética como ciencia. La ética, por tanto, no es ni debe ser fundamentalmente una ciencia de imperativos, de órdenes o mandatos: “haz esto y evita aquello”, sino un saber consistente en juicios teóricos sobre el bien y el mal. Se ha insistido mucho en el carácter práctico de la ética, en su función orientadora de la vida, pero, por importante que sea esta misión, es segunda. La ética no busca, ante todo, ordenar, sino explicar y dar razones. Por eso, frente a su habitual caracterización como ciencia práctica en el marco aristotélico de las ciencias, Wojtyła dirá que se trata, más bien, *de una ciencia normativa e indirectamente práctica* y, por eso, el primer principio de la ética no es “haz el bien y evita el mal”, sino “qué es lo bueno y lo malo y por qué”⁵⁷. Esta nueva configuración le permite, además, escapar a la crítica de los lógicos que, con cierta razón, podrían sacarla del ámbito del conocimiento por su estructura práctica-imperativa. Las órdenes no son ni verdaderas ni falas. Pero la ética, como acabamos de señalar, posee este carácter solo de modo secundario. Su misión fundamental es la iluminación *teórica* del bien (y del mal).

5.2. Lo bueno como la acción que perfecciona integralmente a la persona

Uno de los elementos centrales de la ética es la definición de lo bueno. Y cada teoría ética tiene su postura al respecto. Para el tomismo, lo bueno es lo conveniente a la razón. En el personalismo integral proponemos entender lo moralmente bueno como la acción que perfecciona *integralmente a la persona*. La acción ética acontece en el interior del dinamismo personal del sujeto, que es muy complejo puesto que la persona posee diferentes dinamismos somáticos, psíquicos, la acción voluntaria, etc. La autodeterminación posibilita al sujeto asumir esas dimensiones en un acto libre con el que la persona puede perfeccionarse (autorrealizarse) o deteriorarse (desintegrarse). Y este es el contexto en el que aparece el

⁵⁷ K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad*, cit., p. 269.

acto ético que se activa cuando la acción afecta *a toda la persona* porque los actos de autodeterminación pueden ser parciales y afectar solo a una de nuestras dimensiones, como la somática o la psíquica. Cuando afectan a toda la persona, hace su aparición la ética.

Vale la pena notar que el hecho ético se da y se muestra siempre a través de *una acción*, puesto que la acción es el modo humano de automodificarse, de autorrealizarse o trascenderse. Pues bien, cuando la persona realiza una acción que la perfecciona de manera integral como persona realiza una acción buena. Y cuando ejecuta una acción que le perjudica de manera integral como persona realiza una acción mala. Vale la pena matizar que integral, en este contexto, no significa total, es decir, no implica que perfeccione, mejore o desarrolle todos los aspectos de la persona, puesto que una acción buena puede ser perjudicial en algunos aspectos. Ayudar a alguien puede ser cansado y fatigoso, puede conllevar pérdidas de dinero o de tiempo, etc. Y, por el contrario, una acción mala puede ser beneficiosa en aspectos parciales. Si realizo un robo con éxito, me enriquezco. Lo que está en juego en la acción ética es la integralidad de la persona como sujeto unitario. Si la acción es buena, creceré como persona, aunque pueda perder en otros aspectos; y, si es mala, decreceré como persona, aunque gane honores o riquezas. Estamos retomando aquí, en el fondo y desde otra perspectiva (personalista), la distinción clásica entre el bien honesto (personal), el placer y la utilidad. Solo el primero es auténtico bien, el resto son acciones ventajosas en algún sentido, que no deben ser despreciadas, pero no acciones buenas. El punto que remarcamos aquí es la determinación del bien la establecemos en torno a la integralidad de la persona, que también puede ser entendida como dignidad. Y, a diferencia de Scheler, entendemos que no hay ningún problema en afirmar que el bien se busca por sí mismo, una actitud que no es ni hipócrita ni narcisista, sino una de las motivaciones esenciales de la vida humana. Realizamos determinadas acciones porque queremos ser buenos, justo por eso, para alcanzar la perfección y el enriquecimiento personal que el bien es capaz de procurar. Y, si no pretendiéramos ser buenos, no realizaríamos esas acciones, puesto que el bien, con frecuencia, es difícil.

Scheler, Von Hildebrand, y toda la axiología han contribuido sobremanera a la ética con su compleja y rica teorización del valor, que aquí, lógicamente, no podemos tratar. Apuntamos solo, de manera breve, que desde nuestra perspectiva el valor se hace presente en el ámbito ético sobre todo como capacidad motivacional. El bien señala lo bueno para la persona, pero no posee, en sí mismo, capacidad de motivación directa. Cualquier persona puede contemplar un abanico enorme de

acciones buenas y, al mismo tiempo, no sentir ninguna inclinación ni necesidad interior de realizarlas: luchar por el planeta, ayudar a los refugiados sirios, colaborar con un banco de alimentos, donar dinero a una ONG que ayuda a paliar el hambre, colaborar como voluntario en un hospital, donar sangre, etc. Todas estas acciones son, ciertamente, buenas, pero solo un pequeño grupo serán valiosas: aquellas que percibo como buenas y convenientes para mí aquí y ahora y, justo por eso, me siento impelido moralmente a su realización y ejecución. De este modo la individualidad personal y, sobre todo, la subjetividad se abren paso en la ética⁵⁸.

5.3. La norma moral como formalización consciente de la acción que perfecciona a la persona (objetivación de la verdad sobre el bien)

En determinadas situaciones, como acabamos de apuntar, la persona se da cuenta de que un tipo de acción la perfeccionará como persona o, por el contrario, la perjudicará. Pues bien, la norma moral no es otra cosa que *la toma de conciencia explícita* de la bondad o maldad de esa acción y su formalización en una convicción personal, que puede expresarse en un juicio, y que se corresponde con la denominada voz de la conciencia: haz esto (porque te perfecciona) – no hagas esto (porque te perjudica). Puede decirse también con otra nomenclatura, que es la objetivación de la verdad sobre el bien, lo que le confiere una estructura compleja formada por elementos antropológicos, éticos y epistemológicos.

La norma, más en concreto, surge del posicionamiento personal de alguien en una situación específica. Es aquello que la persona capta como conveniente para ella en este momento y en esa situación. Es, por tanto, en su estructura fundamental, autónoma e inmanente. Surge de la persona, del dinamismo de su estructura antropológica. La norma no es creada ni impuesta por los padres, la sociedad, la Iglesia, el Estado o cualquier otra fuente externa, sino que es, principalmente, la explicitación de la concepción personal del sujeto con relación al bien que se le manifiesta aquí y ahora⁵⁹. A pesar de este origen autónomo, la norma moral, paradójicamente, posee también una dimensión trascendente porque se muestra como una verdad o ideal a realizar (o a no realizar)

⁵⁸ Somos conscientes de que esta concepción del valor no es, por ejemplo, la que sostiene Von Hildebrand en *Ética*, trad. de Juan José García Norro, Encuentro, Madrid 1983.

⁵⁹ Esto no significa que el aspecto externo (heterónimo) no pueda jugar algún papel, incluso relevante, pero nunca el principal. Recordemos lo dicho sobre la experiencia moral.

y, en cuanto ideal, se independiza del sujeto. La norma muestra un valor adecuado al sujeto en relación a su configuración antropológica, pero una vez que lo ha hecho, adquiere un valor ideal que obliga al sujeto y queda fuera de sus deseos. La norma debe ser cumplida, independientemente de que ese cumplimiento sea difícil o costoso. La norma, en otros términos, surge del sujeto, pero lo trasciende señalando un ideal de comportamiento y, en sus formulaciones más amplias, un modelo de vida.

La realización del bien, la ejecución de las normas implica, en definitiva, un modelo, ideal o valor que el sujeto, en una parte importante, ni inventa ni crea. Se limita a descubrirlo. La norma, por tanto, está siempre ligada a la realización de un ideal y, de este modo, modela e influye en las acciones que se van a realizar al proponer un curso de acción, lo que resulta válido no solo en las normas positivas, sino también en las negativas. En este último caso, en efecto, el ideal también se halla presente solo que en su forma negativa, y la misión de las normas negativas consiste en prohibir de modo absoluto las acciones que constituyen “el máximo nivel de amenaza de este ideal”⁶⁰. Por otra parte, y como la norma no deja de ser un elemento aislado en el marco de la vida personal biográfica, la mejor referencia para una normatividad completa e integral se logra mediante el seguimiento de *modelos personales*. El hombre es modelo para el hombre de manera intuitiva y, por eso, los modelos personales siempre han estado presentes en la ética, bien en las formulaciones aristotélicas, en las parábolas de Cristo o en otros modelos de seguimiento.

Conclusión

La obra de Wojtyła se encuentra descontextualizada porque se aleja, en puntos esenciales, de las corrientes filosóficas en las que se inspira, y también difiere, aunque de modo más atenuado, de otras corrientes personalistas. Esta es la causa, a nuestro juicio, de que no se le conceda la atención debida. Hemos considerado que el único modo de resolver a fondo este problema es proponer una nueva corriente personalista basada en su filosofía, para lo cual hace falta una teoría del personalismo que no se encuentra en Wojtyła. Personalmente, he construido esta teoría personalista, y, además, he realizado investigaciones y propuestas basadas en las premisas de Karol Wojtyła (aunque no exclusivamente), como el Método de la experiencia integral, una teoría de la praxis, la antropología implícita en el diagrama de la persona, la tripartición de la persona,

⁶⁰ K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad*, cit., p. 267.

etc. La integración de las reflexiones de Wojtyla y las mías propias es lo que proponemos como personalismo integral. En este texto, hemos explicado con algo de detalle los prolegómenos que han conducido a la propuesta de este nuevo personalismo y, sobre todo, nos hemos detenido en exponer algunas características estructurales y antropológicas que nos parecen especialmente significativas.