

## **La unidad de la humanidad: el concepto personalista de naturaleza humana<sup>+</sup>**

Juan Manuel Burgos Velasco<sup>\*</sup>

La presente ponencia se enmarca en el contexto de unas reflexiones que inicié hace un par de años sobre el concepto de naturaleza en relación con la familia. Esas reflexiones me llevaron a tener que repensar el concepto de naturaleza y a continuación propondré algunos resultados de esta investigación que, de manera más detallada, se publicarán en breve en un volumen de la colección “Repensar” de la editorial Eiuusa, titulado: “Repensar la naturaleza humana”.

En primer lugar voy a describir el itinerario teórico del concepto de naturaleza humana en el marco de la tradición clásica junto con los debates y problemas que ha generado. Después señalaré brevemente las opciones que ha adoptado o puede adoptar la filosofía personalista a la vista de esos datos. Mi ponencia, por tanto, intenta comparar y definir el concepto personalista en relación a la filosofía clásica y más concretamente al tomismo.

### **1. Primer debate: clasicismo vs modernidad**

Ante todo, hay que advertir que el concepto de naturaleza humana, en contra de lo que podría parecer, es muy complejo, por lo que se requiere de partida una clarificación de los términos que se van a usar so pena de caer en un grave equivocismo. Reflexionando sobre este hecho, he llegado a la conclusión de que es posible determinar tres significados fundamentales, siempre en referencia a la posición clásica, pues, de otro modo, el número sería casi infinito. Son los siguientes: 1) el concepto naturalista; 2) el concepto clásico: corpóreo y ampliado y 3) el concepto culturalista.

El concepto naturalista concibe la naturaleza humana como el conjunto de tendencias físicas y biológicas que existen en el hombre con la particularidad de que

---

<sup>+</sup> Ponencia presentada en las II Jornadas de la Asociación Española de Personalismo: “Foro de filosofía personalista”, Centro Universitario Villanueva. Madrid, 16-17 de febrero de 2007.

*reduce* el hombre a ese conjunto de tendencias. Es, por tanto, una posición decididamente materialista que identifica la noción de naturaleza como conjunto de realidades materiales (el mundo natural) con la naturaleza humana. No habría ninguna diferencia esencial entre ambas.

La posición clásica, por el contrario, incluye en la naturaleza *todas* las tendencias de la persona, las físico-biológicas y las espirituales. Es una perspectiva integradora y global. Hay que señalar, de todos modos, que el concepto clásico, históricamente, está pensada para las realidades físico-biológicas y, después, se amplía, al hombre. Hay, así, dos modalidades en la posición clásica. La original generada en la filosofía de la naturaleza: naturaleza como esencia corpórea en cuanto principio de operaciones; y la ampliada, metafísica o general: naturaleza entendida como esencia en cuanto principio de operaciones.

Por último, la posición culturalista se identifica con la posición naturalista en lo que se refiere al modo de entender *la naturaleza humana* pero difiere radicalmente en la manera de entender al *hombre*. Para los culturalistas, la naturaleza humana coincide con lo que dicen los naturalistas pero, justamente por eso, el hombre no solo no se reduce a la naturaleza sino que más bien se opone a ella. Lo propio de la persona humana es la libertad y la creatividad, la cultura y la historicidad, el dominio de sí y la autodeterminación, cualidades, todas ellas, que sólo se pueden ejercitar en la superación y/o oposición a una naturaleza biologicista y, por tanto, determinista. El hombre, en definitiva, *tiene* naturaleza pero *es* cultura y, por lo tanto, puede usar su naturaleza como le parezca conveniente ya que ésta no es, especialmente en las versiones más extremas - Sartre, la teoría radical del género-, más que la materia de su libertad.

Estas tres posiciones se han enfrentado históricamente de muchos modos pero nos interesa analizar fundamentalmente la controversia entre la posición clásica y la culturalista. ¿Qué es lo que se achacan una a otra? El culturalismo, que, por otra parte, constituye la posición actualmente predominante, se opone a la visión clásica por considerar que ofrece una imagen inadecuada del hombre que privilegia los aspectos preconstituídos o naturales (en el sentido biológico) frente a la libertad que lo hace dueño de sí y de su destino; insiste en la universalidad abstracta de la naturaleza humana sin tener en cuenta que cada hombre es distinto de los otros y forja su propio destino y, por esta cortedad de miras, no contempla la historicidad, es decir, la evolución y modificación del modo de ser de los hombres que se opone, como un dato de hecho, a esa pretendida universalidad que sólo es posible mantener ignorando la temporalidad.

Por todas estas razones, concluye el culturalismo, el concepto clásico de naturaleza humana debe ser rechazado como contrario a la verdadera realidad del ser humano.

La posición clásica responde a esta poderosa crítica distinguiendo dos aspectos que permiten desdoblarse este debate en un *conflicto aparente* y en un *conflicto real*.

Hay un conflicto aparente cuando este debate se basa en una malinterpretación del concepto metafísico de naturaleza. De acuerdo con esta perspectiva, las críticas del culturalismo, en realidad, no tienen sentido ni están justificadas ya que se basan en una identificación errónea entre el concepto naturalista y el metafísico. En el principio metafísico, en realidad, no hay rigidez, ni universalidad abstracta ni ahistoricidad. Puede haberla, quizás, en el naturalista, que deja fuera de su definición la inteligencia y la libertad pero esto no tiene nada que ver con el planteamiento metafísico que incluye en su interior *todos* los dinamismos humanos. Así pues, para la posición clásica, este primer debate consistiría básicamente en un conflicto aparente que se disolvería si ambas tradiciones fueran capaces de dialogar y superar el equívoco que genera su distinto uso de la palabra “naturaleza”: con sentido naturalista para los culturalistas, con sentido íntegro para los clásicos.

Pero, añade la posición clásica, cabe una segunda posibilidad. Cabe que los culturalistas se opongan al concepto de naturaleza no por una equivocación, sino con plena conciencia y para evitar que se introduzca subrepticamente en la concepción del ser humano cualquier rasgo que lleve consigo el carácter de “datidad”, es decir, de cualidad recibida y no generada completamente por la persona. ¿Por qué? Porque este carácter remite –se quiera o no- a un ser creador. Si el hombre tiene unos rasgos determinados y precisos que no dependen de su libertad, alguien –mejor Alguien- debe haberlos hecho existir. Aquí se entra en un terreno diferente y el conflicto se hace real porque la posición clásica mantiene justamente ese origen último divino de la naturaleza: el hombre no se ha creado a sí mismo, le ha creado Dios. Y, si esto no se quiere aceptar, o, si de manera más sutil, se quiere prescindir del concepto de naturaleza para bloquear esa vía, entonces el debate está servido pues para la tradición clásica tal posición resulta, además de falsa, inaceptable.

## **2. Segundo debate: tomismo versus personalismo**

Así concluye el debate entre clasicismo y culturalismo, pero justamente aquí se inicia otro diferente que, esta vez, tiene lugar *dentro* de la tradición clásica entre dos

posiciones que hemos agrupado en torno al tomismo y al personalismo. ¿Por qué se genera una nueva controversia? Porque para el tomismo ya no hay nada más que decir sobre la cuestión mientras que el personalismo considera que, en realidad, el debate anterior se ha cerrado en falso. En efecto, si bien acepta fundamentalmente los términos en los que se ha planteado añade una coletilla decisiva: la posición culturalista o moderna tiene algo de razón. No, por supuesto, en el rechazo o bloqueo de la trascendencia sino en sus críticas al concepto metafísico de naturaleza.

Lo que el personalismo advierte es que, si bien el concepto metafísico, es, en teoría, un concepto lo suficientemente abierto para escapar a las críticas del culturalismo, *de hecho* no ha funcionado como tal sino que ha proporcionado una imagen del hombre excesivamente rígida y pasiva, en la que lo dado, la naturaleza, ha prevalecido sobre la libertad, la cultura y la historia. Lo que indica el personalismo, por tanto, es que el presunto conflicto aparente no sería en realidad tan aparente, sería un conflicto real en el que la posición moderna-culturalista se opondría, al menos con una parte de razón, a la perspectiva que, *de hecho*, ha desarrollado la posición clásica.

¿Es esto cierto o no? Para dilucidarlo es necesario distinguir *dos conceptos metafísicos*: el primero consiste exclusivamente en la definición genérica (esencia como principio de operaciones). Este concepto no genera ningún problema, pero es excesivamente general porque *no dice nada concreto* sobre cómo es la operatividad humana. Y, por tanto, es insuficiente. De hecho, el tomismo no se limita a entender la naturaleza humana así, sino que *tiene un modo específico de entender la naturaleza humana* que se puede identificar con la teleología aristotélica. Y aquí es justamente donde se origina el problema porque la teleología aristotélica –especialmente en algunas formulaciones- refleja muy adecuadamente una parte del dinamismo humano pero no todo. Es más, con cierta facilidad puede dar lugar a una descripción de la dinamicidad del hombre con tintes pasivos y estáticos, rígidos y a-subjetivistas u objetivistas. La teleología, en efecto, insiste con suma facilidad en la estructura de fines ya dados y constituidos y presta poca atención al sujeto humano libre y creativo en el que tales fines existen y en relación al cual sólo tienen sentido.

Llegados a este punto, el paso siguiente que hay que dar es determinar las salidas que el personalismo plantea a los problemas y dificultades que se han señalado. Cabe, en efecto, preguntarse: ¿es viable el concepto de naturaleza o no?, ¿lo asume el personalismo de algún modo o de ninguno?, ¿cuál es el concepto de naturaleza que el

personalismo emplea? Estas cuestiones las vamos a abordar desde tres perspectivas. La primera apunta al mantenimiento del concepto de naturaleza entendido como humanidad; la segunda investiga la posibilidad de una reformulación del concepto metafísico concreto y la tercera propone un deslizamiento del concepto de naturaleza al de persona<sup>1</sup>.

### 3. La naturaleza como unidad de la humanidad

Comenzaremos planteándonos si resulta oportuno o no, y en qué condiciones, emplear el concepto de naturaleza, para lo cual hay que empezar dirigiendo la mirada al marco cultural. Las palabras no están semánticamente aisladas, sino que toman su significado último del contexto en el que son utilizadas. Por eso, si bien se puede hacer un análisis para determinar con la mayor precisión posible lo que teóricamente debería ser su verdadero y auténtico significado, no se puede tener la ingenuidad de pensar que se va a imponer socialmente por el simple hecho de haberlo dilucidado en una investigación. El sentido que, *de hecho*, seguirá teniendo es el que esté impuesto socialmente, dato que es muy importante tener en cuenta para valorar si conviene o no emplearlo.

Pues bien, en el caso de la naturaleza los significados mayoritariamente vigentes desde un punto de vista social son dos. El primero, dentro de la tradición filosófica clásica, es el metafísico *pero en su vertiente teleológica*. Desde que Aristóteles elaborara esta teoría hace 25 siglos, la naturaleza se ha entendido generalmente no sólo como la esencia en cuanto principio de operaciones sino también y simultáneamente como una estructura dinámica de tipo teleológico. A lo largo de todo ese tiempo esa conexión se ha consolidado, se ha fundamentado y se ha automatizado. Y esto significa, a nuestros efectos, que, *en el interior de esta tradición resulta muy difícil, por no decir prácticamente imposible, referirse al concepto de naturaleza sin emplear automáticamente la interpretación teleológica o metafísica-concreta*.

El segundo factor que hay que tener en cuenta es que la naturaleza en el lenguaje común se identifica de manera abrumadora y general con el mundo biológico-natural:

---

<sup>1</sup> Las propuestas que se presentan a continuación son elaboraciones personales apoyadas en Mounier y sobre todo en Karol Wojtyła, dos representantes de la vía más ontológica del personalismo. La vía dialógica no se plantea directamente este problema pues su modo de acceder al misterio del hombre es diverso, a través de la relación interpersonal. Véase, por ejemplo, M. BUBER, *Yo y tú* (3ª ed.), Caparrós, Madrid 1998 o E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito* (5ª ed.), Sígueme, Salamanca 2002.

plantas, animales, etc., lo cual coloca al filósofo que pretenda usar este concepto en una perspectiva no naturalista en una tesitura muy incómoda. En efecto, cuando él lo emplee querrá indicar al hombre en su totalidad, pero la mayoría de los oyentes pensará que se está refiriendo a lo que *ellos* entiende por naturaleza con la probable consecuencia de adjudicarle una posición naturalista que es justamente la que intenta rechazar.

Estos dos problemas –prácticamente insuperables por el profundo arraigo de ambos significados- son los que han llevado en general a los autores personalistas a un *uso escaso o renuente del término naturaleza o naturaleza humana*. Desde un punto de vista filosófico, su uso implica la inmersión en una perspectiva teleológica que, si bien no se rechaza totalmente, tampoco se asume de manera integral. Pero no se trata tan sólo de una posible “etiquetación” por parte del mundo filosófico. El problema es más profundo. Por esa conexión automática que existe entre el concepto de naturaleza y el paradigma teleológico *resulta prácticamente imposible usar ese concepto sin emplear, al mismo tiempo, toda la estructura teleológica*. El peligro que se corre está a la vista: introducir de una manera clandestina y poco consciente en la propia elaboración filosófica los esquemas y planteamientos de una estructura conceptual que no se comparte de modo pleno. Además, se corre el riesgo de ser automáticamente tachado de naturalista. De ahí la consiguiente reticencia ante el uso de este término.

Esta cautela ha sido a veces malinterpretada dentro de la tradición clásica. En ocasiones se ha pensado que los personalistas no adoptaban con claridad una posición favorable a la existencia de una naturaleza humana con el consiguiente peligro de caída en el relativismo; en otras se ha pensado que no se daban cuenta del significado metafísico del concepto y lo identificaban con el naturalista. “Los personalistas, afirma por ejemplo Rodríguez Lizano, suelen evitar hablar de *naturaleza* al referirse al hombre porque, por influencia de las posiciones fenoménicas y existencialistas, tienden a reducir el concepto de naturaleza a lo corpóreo y determinado. (...). No aprecian que la naturaleza expresa el modo de ser de cada ente y por ende reflejará que una naturaleza es libre cuando se refiere al ser humano o a cualquier ser espiritual”<sup>2</sup>. Pero, como creemos haber mostrado con claridad, ninguna de estas perspectivas acierta. Ni los personalistas tienen un concepto de naturaleza limitado a lo corpóreo ni ignoran que el concepto metafísico incluye la dimensión espiritual ni tienen dudas sobre la igualdad esencial de todos los hombres; el problema que advierten, y en el que no quieren caer,

---

<sup>2</sup> J. RODRÍGUEZ LIZANO, *El personalismo. Sus luces y sombras*, en *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, p. 306.

*es el lastre determinista que puede incorporar el concepto de naturaleza.* Y una manera de evitarlo es usándolo poco y con cautela.

Sin embargo, *el concepto de naturaleza humana resulta irrenunciable* porque, en su estructura más esencial, además de significar la dinamicidad humana, da razón de un hecho humano fundamental: *la igualdad esencial de todos los hombres.* Todos los hombres somos radicalmente iguales –y, por lo tanto, tenemos las mismas reglas morales, los mismos derechos y deberes, la misma dignidad- porque tenemos la misma naturaleza, porque somos igualmente hombres. No está en juego aquí un mero principio filosófico, sino un postulado básico de la sociedad de enormes consecuencias para el ordenamiento jurídico, moral, político y para la vida cotidiana<sup>3</sup>.

¿Cómo compaginar entonces ambos aspectos: es decir, las connotaciones negativas que tiene el concepto tanto desde un punto de vista filosófico como en el lenguaje común, con sus aspectos positivos e irrenunciables? La vía utilizada por algunos personalistas ha sido la de *entender la naturaleza humana como simple humanidad o, en otros términos, como el modo de ser común de todos los hombres pero sin entrar en ningún tipo de especificación técnica.* Esta acepción tiene la gran ventaja de que se usa en el lenguaje común sin una significación negativa. En efecto, una afirmación del tipo: “las leyes de la naturaleza humana” genera normalmente una sensación negativa porque sugiere una estructura rígida que aherrojaría la libertad; en cambio, la afirmación: “está en la naturaleza de los hombres el amar (o el odiar)” no suscita esa reacción porque implica más bien que, a pesar de que los hombres somos muy distintos, hay algunos rasgos comunes que hacen que, a pesar de todo, nos podamos considerar hombres. Nótese, y es el segundo punto, que aquí no hay ninguna referencia técnica al modo concreto de concebir la naturaleza humana; lo que está implícito exclusivamente en el uso del término es que, de algún modo u otro, todos los hombres somos iguales en algunos aspectos (en este caso, el amor o el odio) pero deja completamente abierto el modo filosófico en el que se entiende o se formula esa igualdad.

Esto es lo que entiendo por emplear el concepto de naturaleza humana como humanidad, algo que, por otro lado, está presente también en numerosos estudios filosóficos que, cuando se plantean determinar los rasgos propios de la naturaleza

---

<sup>3</sup> Álvarez Munárriz señala, que, además de la universalidad, en el concepto clásico están implícitos los siguientes valores: realismo, orden y sentido. Cfr. L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, *Perspectivas sobre la naturaleza humana*, cit.

humana, lo único que intentar es determinar *qué es el hombre*. Trigg, por ejemplo, en su libro *Concepciones de la naturaleza humana*<sup>4</sup>, se limita a exponer una docena de concepciones sobre el hombre de algunos de los filósofos más importantes de la historia sin entrar en los problemas más técnicos relativos a lo que signifique propiamente naturaleza. Y, el mismo Hume, en su conocido *Tratado sobre la naturaleza humana*, tampoco aborda directamente el concepto de naturaleza, sino que se limita a exponer su visión del hombre.

Mounier ha descrito esta opción con su característica brillantez: “Hay un mundo de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la ‘naturaleza humana’ limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se debe fijarles límites sino con extremada prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad, ni historia, no comunidad (...). Así, *el personalismo coloca entre sus ideas claves la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y en el tiempo*, presentida por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmada en la tradición judeocristiana”<sup>5</sup>.

#### **4. Reformulación del concepto metafísico concreto de naturaleza humana: de la teleología a la autoteleología**

La segunda opción que puede adoptarse ante las dificultades que plantea el concepto de naturaleza es la reformulación del concepto metafísico *concreto* para lograr que incorpore los elementos que se echan en falta dentro de la perspectiva tomista. Esta es, en concreto, la perspectiva que Karol Wojtyła ha desarrollado al proponer su concepto de *autoteleología*. Wojtyła es perfectamente consciente tanto de las virtualidades de la posición tomista como de sus límites. En particular, es muy sensible a la escasa presencia en esta tradición de la dimensión subjetiva de la persona porque es

---

<sup>4</sup> Cfr. R. TRIGG, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Alianza, Madrid 2001.

<sup>5</sup> E. MOUNIER, *El personalismo*, ACC, Madrid 1997, p. 26 (cursiva mía).

ahí donde reside aquello que la hace irrepitable. El hombre nunca está volcado al exterior sin estar volcado al tiempo sobre sí mismo; es más, la autorelación es mucho más importante que la tendencia hacia objetos exteriores porque el hombre es mucho más digno y más relevante para sí mismo que los objetos que le rodean, a menos que se trate de personas; y, en este caso, y por muy fuerte que sea la relación interpersonal, la autodependencia y autoresponsabilidad del yo nunca es transferible. ¿Qué significa esto? Significa, en definitiva, que el hombre nunca tiende a algo fuera de sí sin tender hacia sí mismo o, en otras palabras, que *la teleología es, en realidad, autoteleología*.

Para desarrollar esta idea, Wojtyła emplea el doble sentido del término *telos*: el de fin y el de confín o límite mostrando que, siempre que el hombre se dirige hacia un fin, se dirige también hacia sí mismo. “En esa relación, precisamente, afirma, está contenido *de algún modo el ‘núcleo’ de la autoteleología del hombre*. Ya hemos dicho que *telos* significa no solo ‘fin’ sino también ‘confín’. El análisis de la autodeterminación indica que el *voluntarium*, en cuanto estructura dinámica interior de la persona constituyente del acto, encuentra su ‘confín’ propio, no en los valores, hacia los cuales intencionalmente se dirige el acto humano del querer, sino *en el mismo ‘yo’ subjetivo que, a través del acto de voluntad que quiere cualquier valor y la elección contenida en él, dispone, al mismo tiempo, de sí mismo y quiere y se escoge a sí mismo en un cierto modo*”<sup>6</sup>.

Se trata de una perspectiva muy novedosa, que todavía no ha sido estudiada a fondo, y que sin duda requeriría mucha mayor atención de la que ha recibido hasta el momento. No es, por otro lado, un mero apunte o sugerencia. Si bien Wojtyła no pudo desarrollar esta idea porque su elección como Papa truncó su investigación filosófica, este planteamiento no es más que un desarrollo y una ampliación de todo lo tratado en *Persona y acto*<sup>7</sup>. En este texto, en efecto, ha desarrollado con gran profundidad una concepción de la persona con una estructura voluntaria bi-direccional. En la dirección horizontal, el hombre elige objetos (cosas o personas); en la dimensión vertical se elige a sí mismo a través de la elección de objetos o, más precisamente, se *autodetermina* a través de esas elecciones. De estas dos dimensiones, la más importante es la vertical porque la primera implica instancias externas al sujeto mientras que la segunda implica al mismo sujeto. ¿Puede el hombre decidir sobre sí mismo? Para Wojtyła, esto no solo

---

<sup>6</sup> K. WOJTYŁA, *Trascendencia de la persona y autoteleología*, en *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, pp. 141-142

<sup>7</sup> Cfr. J. M. BURGOS, *La antropología personalista de Persona y acción*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007.

es evidente, sino que la estructura central de *Persona y acto* no es más que una articulación de esta idea. Pero esto sólo es posible, y es el punto que nos interesa ahora, porque el hombre es fin para sí mismo.

Con esta teorización tan original, Wojtyla, de hecho, ya ha transformado la teleología en autoteleología, sólo que en *Persona y acto* no insiste en esta perspectiva pues lo que le ocupa en ese momento es la comprensión de la libertad. Pero las bases de la teoría autoteleológica ya están puestas y, además, a su modo, es decir, no suprimiendo la teleología, sino asumiéndola e integrándola en una perspectiva más amplia. “*La autoteleología, afirma expresamente Wojtyla, presupone la teleología: el hombre no es el confín de la autodeterminación, de las propias elecciones y de los propios actos de voluntad independientemente de todos los valores hacia los cuales se dirigen las elecciones y los actos de la voluntad. La autoteleología del hombre no significa, ante todo, un encerrarse del hombre en sí mismo, sino un contacto vivo, propio de la estructura de la autodeterminación, con toda la realidad y un intercambio dinámico con el mundo de los valores, en sí mismo diferenciado y jerarquizado. La autoteleología del hombre implica sólo que tal contacto e intercambio vivificante tiene lugar en el nivel y en la medida que es propia del ‘yo’ personal, en el que encuentra su punto de llegada y de partida, en el que de algún modo comienza y en el que, en última instancia, se funda, del que toma su forma y al que da forma*”<sup>8</sup>.

## **5. De la naturaleza a la persona**

Karol Wojtyla, de todos modos, ha usado de manera muy limitada el concepto de naturaleza en su gran obra de antropología *Persona y acto*. Y esto resulta muy significativo pues vendría a constatar que, para él, el concepto de naturaleza no es importante en la antropología. Esta afirmación podría sorprender ya que parece que se contradice con cuanto acabamos de afirmar sobre su intento de reformular el concepto de naturaleza. Por eso, vale la pena analizar la cuestión con detalle.

En *Persona y acto* el uso del concepto de naturaleza se puede considerar residual. Apenas se le dedican unos cuantos epígrafes donde, eso sí, se trata con profundidad y precisión. ¿Por qué sucede esto? Porque *Persona y acto* es un tratado *sobre la persona*, no sobre la naturaleza, es una reflexión en la que Wojtyla quiere

---

<sup>8</sup> K. WOJTYLA, *Trascendencia de la persona y autoteleología*, en *El hombre y su destino*, cit., pp. 142-143.

determinar lo que constituye la estructura específicamente *personal* del ser humano. Y esta estructura, que para él estriba en la autodeterminación, no es posible encontrarla en el concepto clásico de naturaleza humana porque este está pensado para describir cómo el hombre tiende a objetos exteriores, pero lo que le interesa recalcar a Wojtyla es que la persona es tal fundamentalmente por la relación de autodomínio y la capacidad de autodeterminación que tiene *sobre sí misma*. Y como acceder a esta perspectiva desde la visión teleológica clásica es prácticamente imposible, de ahí su uso limitado, de acuerdo con la posición general de los personalistas que ya hemos descrito. Ahora bien, en escritos posteriores señala que el autodomínio y la autodeterminación pueden ser aplicados directamente a la teleología haciendo que se transforme en autoteleología mediante una integración del mecanismo teleológico y el autoreferencial, cuya síntesis es la autoteleología. A esta reelaboración integradora es a lo que hemos llamado concepto reformulado de naturaleza humana.

La cuestión es: ¿Hasta qué punto es posible emplear este concepto reformulado de naturaleza en la elaboración de la antropología? A mi juicio, y hoy por hoy, se trata de una cuestión abierta. Ante todo, porque es un tema muy poco estudiado y que, por lo tanto está pendiente de precisar y explorar en muchos aspectos. Y, en segundo lugar y sobre todo, porque el personalismo prefiere, en el fondo, *hacer una transición a la persona*<sup>9</sup>. El motivo principal ya lo hemos señalado: el peso de la tradición en torno al concepto de naturaleza es enorme y, por eso, su utilización en un nuevo marco conceptual resulta problemática. De manera prácticamente inevitable va a forzar la orientación de los conceptos hacia la perspectiva teleológica. Por eso, el mejor modo de evitar este problema es, justamente, el de transitar hacia la persona y limitarse a usar el concepto de naturaleza de manera restringida y entendida simplemente como humanidad, es decir, como modo de ser de los hombres<sup>10</sup>.

*Transitar hacia la persona quiere decir fundamentalmente construir la antropología no a partir del concepto de naturaleza sino a partir del concepto de persona*<sup>11</sup>. Tal opción metodológica tiene grandes ventajas porque supera desde el

---

<sup>9</sup> Un interesante análisis de esta tesis para el caso de la moral sexual en K. WOJTYLA, *El problema de la ética sexual católica*, en *El don del amor*, (3ª ed.), Palabra, Madrid 2003, especialmente pp. 136 y ss.

<sup>10</sup> La transición hacia la persona por parte de la corriente realista de la fenomenología (Scheler, Stein, Hildebrand) está expuesta con detalle en U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002.

<sup>11</sup> Esto es justamente lo que he intentado en J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit.

mismo punto de partida los inconvenientes doctrinales que presenta el concepto de naturaleza. Considerémoslo.

Al concepto tomista de naturaleza humana se le habían achacado tres límites ligados a su excesiva dependencia de la estructura teleológica: estaticidad, rigidez y exterioridad; límites que, conjuntamente, pueden describirse como una falta de sensibilidad frente a las dimensiones culturales y creativas. ¿Sucede esto también en el caso de la persona? En absoluto. Esta noción no depende estructuralmente de la teleología y, por eso, no genera las características conceptuales comunes a esta descripción y tampoco la sugiere en el marco del lenguaje común. Referirse a la persona como criterio de moralidad o de acción no implica ningún “riesgo cultural”. Al contrario, supone, en bastantes casos, una apelación a un marco de valores comúnmente aceptado.

De igual modo se supera la contraposición naturaleza-cultura que parece generarse automáticamente en cuanto se recurre a la naturaleza, a pesar de todos los esfuerzos de clarificación de la posición clásica. Hablar de naturaleza significa inevitablemente separarse de lo que no es naturaleza, es decir, de la voluntad y de la cultura. Pero tal contraposición genera confusión y desorientación, y distorsiona la elaboración de una antropología equilibrada en la que esos dos factores, que son ambos constitutivos esenciales de la persona –no existe persona sin cultura-, se articulen de manera armónica. El mejor modo de solventar el problema y facilitar esa articulación es *no* diferenciarlos en el punto de partida, pues la experiencia muestra sobradamente que todo aquello que se diferencia desde el inicio en una teoría filosófica muy difícilmente puede ser unido *a posteriori* de manera consistente.

También se supera automáticamente la ambigüedad potencial del término “naturaleza” porque la polisemia del término persona es mucho más limitada. Sabemos que naturaleza puede significar mundo de lo “natural” o bien “naturaleza humana espiritual”. Entre ambos significados media un abismo que es la causa de múltiples malentendidos. Se puede acusar a quien lo usa de naturalismo, pensando que reduce la naturaleza humana a materialidad porque erróneamente se identifica esta posición con el naturalismo biologicista, y, por oscilación pendular, justificar la posición culturalista que se centra exclusivamente en la dimensión creativa olvidando que el hombre no se hace completamente a sí mismo sino que tiene un modo de ser específico que sólo puede modificar en parte. Todas esas confusiones y contraposiciones desaparecen automáticamente con el recurso al término “persona” porque este implica

conceptualmente tanto la libertad como el cuerpo y la psique en una integración equilibrada y armónica.

Esta es, pues, en definitiva, la opción última y más profunda del personalismo: la transición a la persona, una transición que no tiene por qué olvidar ni prescindir del término “naturaleza” pero que se usará habitualmente de manera limitada –para no recaer en la arquitectura conceptual ligada a este concepto- y en el sentido amplio de humanidad.

---

\* Presidente de la Asociación Española de Personalismo.