

De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby

*From substance to self as the core of the person.
Answer to John F. Crosby*

JUAN MANUEL BURGOS*

Resumen: Este texto continúa el debate iniciado con el artículo de Juan Manuel Burgos, *El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby*, "Quién" 6 (2017), pp. 33-54, al que John Crosby respondió con el texto *On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos*, "Quién" 8 (2018), pp. 7-18. En él se responde a las reflexiones de Crosby señalando: 1) la insistencia de Crosby en la relevancia de la intersubjetividad puede asumirse siempre que se acepte que el yo se sitúa en un nivel fundacional de la persona más decisivo; 2) acepto, siguiendo a Crosby, que puede emplearse la expresión incomunicabilidad para referirse a la persona, aunque quizá el uso de esta expresión debilita sus tesis sobre la intersubjetividad; 3) sigo considerando inadecuado el uso de la noción de sustancia para referirse a la persona y creo que sus funciones deben ser reemplazadas por un yo entendido de manera ontológica o fundacional.

Palabras clave: persona, incomunicabilidad, yo, subjetividad, Crosby, Burgos.

Abstract: This text continues the debate initiated with the article by Juan Manuel Burgos, *El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby*, "Quién" 6 (2017), pp. 33-54 to which John Crosby responded with the text *On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos*, "Quién" 8 (2018), pp. 7-18. I answer to Crosby's reflections by noting: 1) Crosby's insistence on the relevance of intersubjectivity can be assumed as long as it is accepted that the self provides the most deeper foundational level for person; 2) I accept, following Crosby, that the expression "incommunicability" can

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

be used for persons, although perhaps its use weakens his position on intersubjectivity; 3) I still think inadequate the use of the notion of substance for persons and I believe that can be positively replaced by an ontologically or foundational self.

Keywords: person, incommunicability, self, subjectivity, Crosby, Burgos.

Recibido: 17/06/2019

Aceptado: 10/07/2019

Introducción

Este texto se enmarca en el debate con el profesor John F. Crosby que comenzó con la publicación en esta revista de mi artículo: *El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby*, “Quién” 6 (2017), pp. 33-54. El profesor Crosby tuvo la amabilidad de responder a este texto con un escrito titulado *On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos*, “Quién” 8 (2018), pp. 7-18. Y ahora es mi turno –y, diría, en cierto modo, mi deber– responder a sus agudas e interesantes observaciones.

Aunque la comprensión profunda de lo que escriba a continuación solo puede lograrse mediante la lectura de los dos artículos previos, resumiré brevemente lo que está en juego en esta discusión para que el lector del debate pueda situarse.

Ante todo, se parte de un amplio acuerdo fundamental en el marco de la filosofía personalista, lo que, a mi juicio, en vez de quitar interés al debate, lo acrecienta, ya que posibilita ahondar en las cuestiones. Cuando se debate desde perspectivas muy diferentes, no solo se habla desde mundos diferentes, sino con lenguajes diferentes. Y así, los grandes modelos salen a la luz, pero no se avanza. Este, sin embargo, no es el caso. Los dos nos situamos en una perspectiva personalista y, justamente desde esta perspectiva, discrepamos en algunos puntos mientras que estamos de acuerdo en muchos otros.

El tema concreto de la discusión o diálogo rota en torno al complejo problema del “yo”. Y su punto de partida es mi lectura del libro de John Crosby, *The selfhood of the human person*¹, que me pareció tan sugerente que decidí escribir un artículo para mostrar mi fundamental acuerdo y algunos desacuerdos, cuyo título es *El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby*. John Crosby leyó el artículo y se tomó la molestia y el interés de responder a mis desacuerdos, centrándose en tres temas que dan el título de su artículo: *On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos*. Este escrito pretende continuar esta discusión respondiendo a sus comentarios y, en concreto, a la cuestión de la substancialidad, que me parece la más decisiva y, por eso, se recoge en el título de este artículo.

¹ J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, Catholic University of America Press, Washington DC 1979 (existe una versión española J. CROSBY, *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Encuentro, Madrid 2007).

1. Soledad personal e intersubjetividad

John Crosby dedica atención crítica, en primer lugar, a mi interpretación de la soledad o subjetividad irreductible de la persona, pero de un modo peculiar, en cuanto que también se critica a sí mismo. Sucede, en efecto, que la interpretación que hizo en su momento de esta cuestión en *The selfhood of human person*, y que yo comparto, no la considera ahora completamente adecuada porque habría que dar más peso a la relación o interpersonalidad.

Su crítica o matización toma pie de la noción de *autocentramiento* que yo empleo para describir esa soledad y que ilustro con la analogía de un castillo con un puente levadizo. Con esta imagen pretendo remarcar que la subjetividad de la persona es, en su fondo más radical, inaccesible a los otros seres humanos, ya que solo cada persona tiene acceso a su propio mundo interior *desde su propia subjetividad*. Por eso, cabría compararla con un castillo fortificado que puede comunicarse con el exterior a través del puente levadizo, pero que, en última instancia, es inaccesible, porque incluso los que entran cuando el puente levadizo está bajado nunca pueden llegar a la torre del homenaje. Es decir, subjetividad personal y soledad coincidirían de algún modo en su foco último, como han remarcado, entre otros, Wojtyła o Zambrano. Esta es la idea que pretende reflejar el texto que Crosby toma como base para su discusión. “Existimos, de algún modo, solo para nosotros mismos, independientemente del resto del mundo. Tenemos la capacidad de sentirnos solos en el universo, radicados tan solo en nuestra mismidad personal. Y no necesitar de más en esos instantes. Yo solo conmigo. La expresión puede aparecer egocéntrica, pero no lo es necesariamente. Apunta a la *clausura* frente al resto del mundo que se aloja en la autopertenencia, en el autocentramiento (en la incomunicabilidad). En la medida en que yo soy el dueño de mí mismo, soy un centro radical en el que nadie puede intervenir más que desde fuera. Soy una fortaleza, un castillo en el que solo yo decido si bajo o no el puente levadizo para permitir el acceso a los que están fuera. Pero, aunque lo haga, aunque rellene el foso y destruya los baluartes, en realidad nunca nadie va a conseguir entrar realmente en el interior del castillo; siempre estarán fuera, porque la autopertenencia impide estructuralmente el acceso radical a la interioridad. Solo yo dispongo de mí mismo. La torre del homenaje siempre estará cerrada; es inaccesible, indisponible, incomunicable. Yo soy el único habitante y, por eso, vivo en *ultima solitudo*”².

² J. M. BURGOS, *El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby*, “Quién” 6 (2017), p. 47.

Crosby comparte algunas ideas de este texto, pero discrepa de otras. Comencemos por los puntos de coincidencia, que son importantes. Crosby considera cierto que hay un punto de soledad última en el fondo de cada persona que responde al hecho de que nuestra interioridad no es accesible a los demás en cuanto tal interioridad. Un hecho que *ni siquiera la empatía es capaz de romper* porque incluso las personas más cercanas a nosotros, con las que podemos haber convivido años o décadas, poseen su propia interioridad, inaccesible en cuanto subjetividad. Un marido que ama profundamente a su mujer no vive, por ello, la vida de su mujer, ni está presente en su subjetividad como sujeto, es decir, como un yo, sino como un Tú amado que, a su vez, vive su propia interioridad. Por eso, siempre hay espacio para el misterio, la sorpresa, el asombro o la extrañeza cuando el hijo, el amigo, la novia, la mujer o la madre reaccionan de modos inesperados o insospechados³.

Hasta aquí, la coincidencia con Crosby es plena. Pasemos ahora a los desacuerdos. Se trata de un matiz sutil pero importante, y –si no me equivoco– podría resumirse señalando que mi descripción de la subjetividad no incluye ninguna referencia interpersonal, lo que supone un problema, porque la persona no puede construirse como tal más que en la relación con los otros, como demuestran, por ejemplo, los niños salvajes o niños-lobo. Se trata de niños que han pasado largos periodos de su infancia a solas o criados por animales, y el resultado es que carecen de capacidades humanas muy básicas como el lenguaje, y otras, como la inteligencia, están infradesarrolladas. Además, cuando una vez encontrados, se intenta educar a estos niños, con frecuencia tienen altísimas dificultades para asumir esa formación e integrarse en la sociedad⁴. La conclusión es inmediata: solo se puede llegar a ser persona de manera plena y efectiva en el marco de la interpersonalidad, por lo que hablar de una subjetividad autorreferencial sin mencionar al mismo tiempo la intersubjetividad sería un modo erróneo de expresar la intimidad personal. En palabras de Crosby, “La persona en el castillo levanta el puente levadizo por sí misma, pero posee la capacidad de levantar puentes levadizos gracias a otra persona, y esto es lo que nos proporciona una analogía para la estructura intersubjetiva de la soledad personal. (...) Si pensamos en la soledad personal sin tener

³ Una parte muy especial de ese misterio remite a la diferencia entre el varón y la mujer ya que la interioridad masculina es diversa de la femenina. Por eso, siempre hay un punto enigmático o misterioso en el comportamiento de una mujer para un hombre y viceversa.

⁴ Hay, de todos modos, muy poca literatura científica al respecto.

en cuenta esta dimensión intersubjetiva, nuestro personalismo corre el riesgo de ser corrompido por el individualismo”⁵.

Este es, creo no equivocarme, el núcleo del desacuerdo de Crosby con mi posición, que fue la suya anteriormente. Y, reflexionando al respecto, considero que puedo acercarme a ella siempre que se mantenga un punto esencial que tiene que ver con la respuesta a esta cuestión fundamental: *¿Cuál es la relevancia de la interpersonalidad en la constitución de la persona humana?*

Yo sostengo desde hace tiempo, como todo personalista, que la interpersonalidad es fundamental en la estructura de la persona; que el ser humano, como señala con acierto Crosby, no se desarrolla adecuadamente sin la interacción con otras personas, como muestra el caso de los niños salvajes. Pero mi posición particular –que quizá no todos los personalistas comparten– es que, a pesar de todo ello, a pesar de la enorme relevancia de la interpersonalidad, *esta juega un papel inferior o se sitúa en un nivel ontológico o fundacional menor que la autorreferencialidad*. En términos más tradicionales, cabría expresar esta posición diciendo que existe una prioridad de la persona sobre la relación, afirmación que, lógicamente, no debe entenderse como si la persona pudiera existir sin una estructura interpersonal, o como si la relación interpersonal no formara parte constitutiva de su ser. Lo que sostenemos es que, a pesar de ello, a pesar de que la intersubjetividad juega un papel esencial en la constitución de la persona, *su papel no es tan decisivo ni radical como la autorreferencialidad porque esta es la responsable de la constitución del yo*. Y el yo –en la persona humana– es más radical que la relación.

La relación, sin duda, es imprescindible para el funcionamiento pleno del yo, para su desarrollo armónico y potente, *pero no es responsable de su fundación ni de su constitución ni de su aparición. Los demás no me hacen persona*. Yo soy persona desde el momento de mi fecundación, lo que no quita que necesite a los demás de manera muy profunda. Pero *ninguna relación me constituye como persona, de igual modo, que la subjetividad no nace de la intersubjetividad, ni la autoconciencia, de la relación*. Afirmar lo contrario equivaldría a sostener que las personas humanas tienen la capacidad de *activar la subjetividad ajena*, lo cual es falso además

⁵ “The man in the castle lifts the drawbridge all by himself, but he is empowered by another to lift drawbridges at all, and that is what gives us an analogy to the intersubjective structure of personal solitude. (...) If we think about personal solitude without taking account of this intersubjective dimension, then our personalism runs the risk of being corrupted by individualism” (J. F. CROSBY, *On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos*, “Quién” 8 (2018), p. 10).

de imposible. La subjetividad se activa desde dentro; la autoconciencia se activa por sí misma desde la interioridad del misterio del ser personal. Nadie puede despertar a un niño a la autoconciencia pues significaría que lo está creando como persona. Es el niño quien, misteriosamente, se despierta a sí mismo, como elemento clave de su desarrollo biográfico. Y, eso sí, una vez activada su autoconciencia, se perfecciona, se enriquece y toma conciencia plena de sí misma en relación con los otros⁶.

Que la subjetividad sea misteriosamente generada desde el mismo sujeto explica por qué siempre resultará inaccesible en su ultimidad. Nadie ha participado en su creación ni en su gestación, nadie ha podido entrar en su interior como lo hace el sujeto porque solo el sujeto la vive desde sí mismo. Los demás siempre acceden a ella desde el exterior. La imagen del castillo pretende reflejar justamente esta idea: que el yo tiene la capacidad de vivir por sí mismo, en su propio y exclusivo castillo, pues es el núcleo de un ser irrepetible e incommunicable, cuya existencia radica en su mismo ser. Por eso, incluso bajando el puente levadizo, la torre del homenaje resulta inaccesible para los extraños. Solo el yo habita en ella, pues solo el yo se vive a sí mismo como sujeto.

La imagen del castillo me sigue pareciendo válida, aunque admito que Crosby señala, con razón, que en ella está prácticamente ausente la dimensión interpersonal e intersubjetiva. Parece que el sujeto podría vivir cómodamente en su castillo sin preocuparse por nadie, bajando a voluntad el puente levadizo cuando le apeteciera. Y este, efectivamente, no es el caso. La persona posee, estructuralmente, una dimensión intersubjetiva y necesita vitalmente la relación interpersonal. En este punto puedo estar perfectamente de acuerdo con Crosby y asumir que la imagen del castillo puede resultar defectuosa o reductiva.

Por eso, quizá cabría sustituirla por la de una ciudad moderna ampliamente conectada con el exterior por una profusa red de autopistas y carreteras. En esta nueva analogía resulta más difícil distinguir entre la comunicación con el exterior (intersubjetividad) y la misma ciudad (subjetividad). Pero, si nuestra tesis es correcta, deberíamos sostener que *la ciudad es diferente y más profunda que su red de comunicaciones con el exterior* y, por ello, posee un núcleo o corazón vital, el centro de la ciudad,

⁶ En algunas ocasiones se afirma que el niño toma conciencia de sí mismo al entrar en contacto con otros. Pero esto es imposible. ¿Se puede tener algún tipo de conciencia de otros seres sin tener conciencia de sí mismo? Otra cosa es que el contacto con otros *explícite* o *refuerce* la conciencia de la propia identidad. *Yo no soy esos otros*. Pero, desde luego, no la crea. Si no, ¿por qué las plantas no toman conciencia de sí mismas al relacionarse con el medio ambiente?

responsable de que sea esta ciudad y no otra, con una vida propia y peculiar que se da y existe en el marco de la relación con el entorno.

En cualquier caso, y yendo más allá de las imágenes, que siempre son limitadas, podría concluir este primer apartado señalando: 1) la intersubjetividad forma parte de la estructura fundacional de la persona. Y este hecho quizá no está adecuadamente remarcado en el escrito y en la imagen del castillo, y si lo está en el de la ciudad; pero 2) la intersubjetividad no tiene el mismo nivel de profundidad estructural que la autorreferencialidad que constituye el yo o, en otros términos, la intersubjetividad no constituye al sujeto con la misma profundidad que la subjetividad o la autoconciencia. Y, por eso, la imagen del castillo podría seguir teniendo una cierta validez.

2. Sobre la incomunicabilidad

El segundo punto que Crosby aborda es mi rechazo del término “incomunicabilidad” para expresar lo que es peculiar de la persona. Mis motivos, como señala él mismo, son los siguientes: 1) es un término confuso porque parece indicar que las personas no tienen capacidad de comunicarse con el exterior; 2) es un término negativo, cuando deberíamos procurar describir lo propio de la persona de modo positivo; y 3) la incomunicabilidad no se encuentra solo en los hombres, también en los animales, lo que le restaría validez.

Apuntaré ahora las razones por las que Crosby contradice mi posición: 1) es frecuente que los términos filosóficos tengan un sentido distinto del habitual, lo que no implica que deban ser descartados; 2) siendo, en efecto, un término negativo, su significado real es positivo, y podría describirse de este modo: “toda persona se pertenece a sí misma y no pertenece a otra como propiedad de otra, ni existe como una parte o extensión de otra”⁷. Por otro lado, es prácticamente imposible separar los sentidos negativos de los positivos. Y, además, señala agudamente Crosby, yo uso el término “irrepetible” para referirme a la persona, que también es negativo. ¿Por qué entonces no usar el de incomunicabilidad?; 3) es cierto que la incomunicabilidad no se encuentra solo en los hombres, pero cabe distinguir dos tipos de incomunicabilidad. La primera remitiría al mundo no personal; la segunda sería específica de las personas y estaría asociada a la irrepetibilidad propia del ser humano. Y el uso de

⁷ “Each person belongs to himself and *does not belong to another as property of another, nor does he exist as a mere part of extension or another*” (J. F. CROSBY, *On solitude, subjectivity and substantiality*, cit., p. 13).

un mismo término mostraría la continuidad existente entre las personas y el resto de lo existente, pues, si bien el hombre es esencialmente diferente de las cosas, no es radicalmente diferente en el sentido de que no tenga elementos en común. Y los personalistas, advierte Crosby, deberían estar atentos a remarcar también este segundo aspecto para no pecar por exceso.

Releyendo los argumentos de Crosby me parece que puedo estar de acuerdo en casi todo lo que dice, y reconocer que, quizá, he desarrollado una animadversión algo visceral hacia la expresión “incomunicable” por la facilidad con la que se podría interpretar como incapacidad de la persona para entrar en relación. Por eso, repensando esta cuestión a la luz de sus argumentos, no tengo dificultades en concluir que el uso de esta expresión no plantea problemas de gran relieve. Convendría recordar, de vez en cuando, que esta expresión procede del latín y está pensada para describir lo que “no es común”, es decir, lo singular e irrepetible. Es decir, en ningún momento pretende indicar que el ser humano no puede comunicarse con el exterior, sino algo muy diverso, que el hombre se coloca, en alguna medida, por encima de la especie que es la que determina “lo común”. Y, justo por ello, el carácter negativo de la expresión quedaría justificado porque, positivamente, permite delimitar a la persona separándola del resto de lo existente.

En última instancia, cabría decir que *la persona es persona justo porque es incomunicable*, es decir, porque posee una realidad interior propia, exclusiva, única y no transmisible al exterior, lo que nos permitiría identificar la incomunicabilidad con la soledad en los términos en los que la hemos tratado previamente y nos conduciría a una situación algo paradójica ya que la aceptación, de acuerdo con Crosby, del término “incomunicabilidad” reforzaría nuestra posición sobre la prioridad de la subjetividad sobre la intersubjetividad. Y, de este modo, podría convertirse en un problema para Crosby ya que habría que considerar si refleja adecuadamente el nivel de intersubjetividad que quiere introducir en el ser personal. Porque la incomunicabilidad apela más a la imagen del castillo que a la de la ciudad.

3. De la sustancia al yo como fundamento de la persona

Llegamos ahora al punto más complejo de este debate y en el que nuestras posiciones se encuentran más separadas, pues, a la pregunta: *¿resulta adecuado describir al hombre como una sustancia?*, Crosby contesta que sí, y yo respondo que no. Intentaré exponer, a partir de sus reflexiones, por qué en este punto mantengo básicamente mi posición.

El problema que existe en torno a este concepto surge, como el mismo Crosby indica, porque la noción de substancia parece designada para describir *objetos*, mientras que la persona es un *sujeto* con una interioridad y subjetividad peculiar y exclusiva. Por tanto, si describimos a la persona en términos de substancia (como hizo, por ejemplo, Boecio), perdemos el carácter subjetivo, esencial para poder hablar de seres personales. Que es, justamente, lo que sucedió en la tradición tomista, donde la subjetividad está ausente, como ha indicado, entre otros, Karol Wojtyła⁸.

¿Es posible resolver este problema? Crosby considera que sí, si se acude al núcleo del sentido de substancia tal como fue entendido por Aristóteles, a saber: “Lo que existe por sí mismo, sin necesitar de nada más para su existencia y sin ser una parte o una propiedad de otra cosa”⁹. Si se parte de esta definición aristotélica, en efecto, no parece haber ningún problema en definir al hombre como sustancia, sino más bien todo lo contrario, ya que: 1) la independencia en el ser refuerza el carácter personal del hombre y proporciona un sustento a la subjetividad; 2) de hecho, la persona sería la sustancia por excelencia, ya que no existe nada en el mundo que sea por sí mismo con la intensidad y radicalidad de la persona humana; 3) además, como hay otros seres que también subsisten por sí mismos –aunque de manera más débil y pobre–, se mostraría una razonable continuidad entre las personas y el resto de los seres evitando el peligro que corre el personalismo de extremar la distinción entre estos tipos de seres; 4) por último, se evitaría una ruptura no deseable entre personalismo y tradición filosófica que acontecería si la tradición fundara su antropología en la sustancia y el personalismo rechazara esa noción.

¿Qué es posible decir al respecto? Básicamente que la argumentación de Crosby me parece muy valiosa, pero tiene una serie de puntos problemáticos que voy a intentar mostrar. Dividiré mi reflexión en tres secciones.

⁸ “La concepción de la persona que encontramos en santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que, sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. En cualquier caso, este modo de pensar hace que aquello en lo que más se manifiesta la subjetividad de la persona se presente de modo exclusivamente, o casi exclusivamente, objetivo. (...) Por consiguiente, en santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona” (K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2003, pp. 311-312).

⁹ J. F. CROSBY, *On solitude, subjectivity and substantiality*, cit., p. 15.

3.1. ¿Es la persona una sustancia?

Mi primera tesis es que *resulta inadecuado afirmar que la persona es una sustancia* por las siguientes razones.

1) *El concepto de sustancia es muy complejo*. Bajo una apariencia de simplicidad, todos los conceptos aristotélicos celan una gran complejidad y una notable polisemia, como sucede, por poner un ejemplo, con el concepto de naturaleza¹⁰. Por eso, hay que preguntarse: ¿la definición que Crosby da de sustancia es la única posible interpretación de este concepto o es, más bien, la interpretación más benévola y acorde con los planteamientos personalistas? Porque si por sustancia no pudiéramos entender otra cosa que independencia en el ser, entonces yo compartiría casi en pleno la posición de Crosby. Pero ¿es esto correcto?

Sin entrar en un análisis muy detallado de esta cuestión, que aquí no es posible, cabe apuntar lo siguiente¹¹: 1) el concepto de sustancia es analógico, lo que genera cierta indefinición y confusión e impide dar de él una definición completamente precisa; 2) Aristóteles distingue entre sustancias primeras y sustancias segundas (las formas). Y, dentro de las sustancias primeras, es posible distinguir al menos dos sentidos, interpretaciones o visiones principales; 3) la sustancia entendida como “lo que existe por sí mismo”, en la interpretación proporcionada por Crosby; 4) la sustancia como sustrato, lo que permanece en los cambios frente a los accidentes que mutan, cuyo uso en antropología es mucho más problemático, porque ¿qué puede ser ese sustrato que permanece frente a los accidentes cambiantes? ¿Algo distinto de la misma persona? De estas consideraciones surge mi primera objeción al uso del concepto de sustancia que cabe formular de este modo: ¿podemos asegurar que cuando se emplea el concepto de sustancia se usa siempre la interpretación mejor? ¿O, por el contrario, hay un gran riesgo de que esto no ocurra y, por tanto, se traslade esa confusión o deformación a la antropología?

2) El segundo problema que advierto es *la habitual sustitución del ente por la sustancia*, lo que genera una objetivización de la persona, así como una debilitación del peso de los accidentes. Es cierto que el tomismo considera que el ente es el punto de referencia fundamental en la consideración de lo real, pero, en la práctica, este planteamiento se abandona con facilidad, y el ente queda reemplazado por la sustancia que se

¹⁰ Cfr. J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Siglo XXI Editores, México 2017.

¹¹ Puede verse al respecto el libro VII de la *Metafísica*. Vid. también, entre muchas referencias posibles, A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica I. Ontología*, Gredos, Madrid 1967, cap. III: “La estructura de sustancia y accidentes”.

convierte en la noción central¹². El ente queda transformado en “la” sustancia y “los” accidentes, con lo que el ser real queda objetivado, reducido, simplificado y, podríamos decir descuartizado en estos dos conceptos tan netos y definidos. Por eso entendemos que la afirmación “la persona es una sustancia” es siempre incorrecta *incluso dentro del marco aristotélico-tomista*, porque, en ese marco, la persona *es un ente*, compuesto de sustancia y accidentes. Y los accidentes forman parte *necesaria* del ente. En otros términos, *la sustancia no existe*; lo que existe son entes con carácter sustancial (mayor o menor). Por eso, cuando afirmamos, sin más, que el hombre es sustancia, estamos “abstractizando” a la persona, dejando de lado la riqueza de lo concreto y reduciéndola a un concepto abstracto que no puede identificarse con ningún dato procedente de la experiencia (integral)¹³.

3) La tercera dificultad que detecto cuando se sostiene que la persona es una sustancia es *la imposibilidad de separar esa noción del resto de la estructura teleológica de Aristóteles*, hecho que, a mi juicio, es muy problemático. Comenzando por lo más simple. Parece razonable admitir que, si la persona es una sustancia, también poseerá accidentes. Pero *¿es adecuado describir a la persona en términos de sustancia y accidentes?* Considero que no, porque con este tipo de estructuración reducimos la riqueza de la persona a un sistema categorial muy pobre y elemental. *¿Qué sentido tiene obligar a todas las estructuras personales a ser o sustancia o accidentes?* Porque no hay más opciones, a no ser que acudamos a los accidentes propios, concepto que, por otra parte, la tradición nunca

¹² Este problema puede detectarse incluso en autores que describen de modo muy adecuado la sustancia. Por ejemplo, Ángel González señala que “En el ente que se mueve hemos encontrado dos elementos: uno que sustenta y otro que es sustentado. Este se debió referir a aquel. Hemos llamado al primero ‘sustancia’ y al segundo, ‘accidente’. La sustancia se nos ha ofrecido poseyendo la propiedad de sustentar al accidente. (...) No debe, pues, concebirse la sustancia cual si estuviera debajo de los accidentes, ni a estos como si estuvieran encima de la sustancia para cubrirla y ocultarla. Ni la sustancia es un núcleo central más o menos denso del ente, ni los accidentes son una capa periférica de mayor o menor espesor” (A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica I. Ontología*, cit., p. 286). Esta buena presentación del tema, sin embargo, se olvida pocas páginas después pasando a un tratamiento específico y *aislado* de “la” sustancia como realidad en sí. “Si la sustancia no está en otro, debe estar en sí; si no es parte o coprincipio, debe ser un ‘todo’ que no está con otro, sino que está *consigo mismo*...” (*ibid.*, p. 289). Como puede comprobarse, el ente real ya ha desaparecido sustituido por “la” sustancia, si bien en la definición final, muy adecuada, y prácticamente idéntica a la que proporciona Crosby, hace una tímida reaparición: “La sustancia es *la cosa* a cuya esencia o quiddidad compete existir en sí” (*ibid.*). En definitiva, la sustancia es una cualidad del ente, pero en la práctica del tomismo lo común y habitual es conceder a la sustancia una primacía sobre el ente real.

¹³ Cfr. J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del Laberinto*, Rialp, Madrid 2018 y J. M. BURGOS, *la experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015.

ha usado en la práctica. Además, una vez que tenemos la sustancia y los accidentes, ¿no estamos obligados a emplear el resto de nociones del potente sistema aristotélico: materia y forma, potencia y acto, las cuatro causas, etc.? Sin duda lo estamos, porque se trata de términos interconectados que se sostienen mutuamente. En definitiva, si comenzamos por la sustancia, resulta prácticamente inevitable asumir el resto del sistema aristotélico, lo que resulta desafortunado porque ese sistema no puede albergar la subjetividad de la persona.

4) Y esto sucede porque *el sistema aristotélico-tomista no solo es objetivo, sino objetivista*, es decir, no solo no contempla la subjetividad personal, sino que está estructurado de tal modo que *no puede integrarla sin modificarse de manera sustantiva*. Quien no esté convencido de esta afirmación, puede darse un paseo por la *Metafísica* aristotélica y decidir si, desde ese sistema de conceptos, es posible acceder al mundo interior personal del sujeto. Y, quien todavía albergue dudas, puede acudir a la historia. ¿Ha tratado la tradición tomista, por propia iniciativa, la subjetividad? Más precisamente, ¿ha realizado un “análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto”?¹⁴.

Este es el conjunto de razones por las que, a nuestro juicio, resulta inadecuado emplear el término “sustancia” para referirse a la persona. Y es, también, la posición de Karol Wojtyła, en cuya antropología, es decir, en la sofisticada *Persona y acción*, no encontramos el concepto de sustancia (ni otros conceptos aristotélicos). Lo más cercano que se puede hallar es una original noción de *suppositum*, entendida como un sujeto que posee una cierta dimensión subjetiva que, por eso mismo, no se puede identificar completamente con el concepto clásico de sustancia¹⁵. Puedo añadir, por último, que me planteé un problema similar al elaborar mi tratado de antropología¹⁶, y opté por las mismas soluciones. No empleo el término de sustancia (ni otros conceptos escolásticos) porque 1) es incompatible con el tratamiento personal de la afectividad y de la interioridad; 2) el empleo técnico-filosófico del término sustancia resulta insepa-

¹⁴ K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (4ª ed.), cit., pp. 311-312.

¹⁵ Considero que Wojtyła emplea la expresión *suppositum*, poco frecuente en el tomo mismo, en vez de la de sustancia, justo para evitar todas las connotaciones negativas que hemos mencionado. Pero, aun así, considera que “El término ‘yo’ tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, porque el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida con la objetividad óptica, mientras que *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, ed. de J. M. Burgos y R. Mora, Palabra, Madrid 2011, p. 88).

¹⁶ J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2018.

table del empleo del resto de conceptos del sistema aristotélico-tomista. Y, si esto ocurre, la antropología resultante es necesariamente objetivista.

3.2. ¿Tiene la persona carácter sustancial?

Cuestión diferente es preguntarse si la persona tiene carácter sustancial o subsistente, entendiendo por ello si la persona (o algo de ella) permanece en los cambios, o si existe por sí misma sin necesidad de otros seres. La respuesta, evidentemente, es sí. Pero *¿necesitamos la noción de sustancia para explicar esto?* La respuesta a esta cuestión es más compleja de lo que parece. Y esta es probablemente una de las razones por las que el término de sustancia sigue manteniendo su atractivo. No parece existir un *sustituto adecuado* que indique con tanta claridad y precisión la existencia de algo así como un sujeto que permanece en los cambios.

Los términos de subjetividad, identidad o conciencia reflejan mucho mejor que el término “sustancia” el carácter personal del ser humano, pero parece faltar en ellos el anclaje ontológico radical que, sin embargo, se encuentra con facilidad en el de sustancia: la afirmación de un núcleo central último y autosubsistente responsable de la estructura de la persona. La identidad, la subjetividad o la conciencia parece que reclaman residir en algo *diverso* de ellas, mientras que la sustancia reside tranquilamente en sí misma. Por eso, una descripción de la persona que se base solo en esos rasgos puede caer con facilidad bajo la crítica del actualismo (de Singer y compañía). Si no hay subjetividad, identidad o conciencia, no hay persona. Es decir, solo quienes poseen subjetividad o conciencia son personas. Lo que no ocurre con la sustancia, que siempre está ahí. Esa es su gran cualidad. Pero no tiene carácter personal. Ese es el gran problema.

Volvemos de nuevo a la cuestión clave: ¿qué es exactamente la sustancia? ¿Es algo concreto (“la” sustancia) o un rasgo del ser personal? En la respuesta a esta cuestión reside la clave de este complejo y relevante asunto. *No parece que se pueda afirmar que la sustancia es algo concreto*, porque habría que indicar en qué consiste, lo cual es imposible. No existe nada como una sustancia *dentro* de la persona o un sustrato que permanece por debajo de los accidentes. Dentro de la persona solo está la misma persona. No hay un hondón en el que vamos a encontrar algo más profundo y distinto en el que felizmente podamos arraigar la estructura del ser personal y quedar al abrigo de las críticas actualistas. Al contrario, consideradas las cosas desde este punto de vista –lo que puede haber sucedido más de lo deseado–, las críticas modernas al concepto de sustancia, como la realizada por Locke, podrían tener buena parte de

razón¹⁷. Pero, a pesar de ello, no solo se puede, sino que se debe afirmar que *la persona humana tiene un carácter sustancial o subsistente*, entendiéndose por ello que su estructura última permanece constante a través de los cambios, o, dicho de otro modo, que cada persona sigue siendo ella misma y sigue siendo persona a pesar los profundos cambios y modificaciones que acontecen a lo largo de su vida.

Entiendo que esta perspectiva recogería los motivos esenciales por los que Crosby quiere seguir empleando la noción de sustancia.

3.3. *El yo como núcleo fundacional último de la persona*

Hemos tratado ya con bastante detalle muchas cuestiones relativas a la sustancia, pero dando una última vuelta de tuerca al problema, podemos quizá advertir que no hemos planteado la cuestión decisiva: *¿cómo o por qué la persona mantiene su identidad a través de los cambios?* No podemos afirmar (cfr. 3.1.) que esto sucede porque la persona “es” sustancia, porque “la” sustancia no existe. Y tampoco resulta suficiente (cfr. 3.2.) el recurso al carácter sustancial de la persona, ya que sería correcto, pero, al mismo tiempo, tautológico: permanecemos en nosotros mismos porque permanecemos en nosotros mismos. ¿Hay alguna opción mejor? Mi propuesta, planteada en el artículo que dio origen a este debate, es que *permanecemos en nosotros mismos porque poseemos una estructura autorreferencial y autoconsistente: el yo personal*. Este yo, que no es una misteriosa sustancia de improbable identificación, es el que responde, en último término, de nuestra continuidad en el mundo como sujetos únicos, irrepetibles y personales.

Volvamos sobre esta propuesta al hilo de las observaciones críticas de Crosby. Lo primero que podría apuntarse es que el yo no puede ser el sustrato fundador de la persona porque no siempre está activo. No lo po-

¹⁷ “De manera que, si alguien examina su propia noción de sustancia pura en general, encontrará que no posee más idea de ella que la de que es una suposición de no sabe qué cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que se conocen con el nombre de accidentales. Si a alguien se le preguntara ‘cuál es el sujeto en donde el color o el peso está inherente’, solo podría responderse ‘que las partes extensas y sólidas’; y si se le volviera a preguntar ‘a qué se adhiere la solidez y la extensión’, no se hallaría en mejor situación que aquel indio que, habiendo afirmado que el mundo descansaba sobre un gran elefante, se le preguntó sobre qué descansaba el elefante, y repuso entonces que sobre una gran tortuga; y como se le presionara otra vez para que dijera sobre qué se apoyaba la tortuga, repuso que sobre algo: ‘no sabía qué’... La idea que tenemos y designamos con el nombre general de sustancia no es más que el soporte supuesto o desconocido de unas cualidades que existen y que imaginamos que no pueden existir *sine re substantive*, sin algo que las soporte, a lo que llamamos sustancia” (J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Orbis, Barcelona 1985, p. 97).

demos descubrir, por ejemplo, en personas en coma e incluso no parece existir en los embriones. Se trata de una dificultad importante, pero no creo que recurrir a la noción de sustancia resuelva nada, porque los actualistas (Singer, Engelhardt) indicarían, simplemente, que la sustancia no existe. Que se trata de un concepto inventado para resolver ese problema, pero que nadie puede demostrar su existencia. Por otra parte, ¿qué podría ser? ¿El fundamento no personal en cuanto no autoconsciente de una realidad personal como la humana? ¿Puede lo no personal fundar lo personal?

Pero, si se mira atentamente, los problemas que plantea el yo como constituyente fundacional de la persona no tienen por qué ser irresolubles. Es más, algunos pueden resolverse con cierta facilidad. Resulta evidente, por ejemplo, que *la no activación del yo no indica su desaparición*. Si esto fuera así, despertarse equivaldría a resucitar. Y ni siquiera, porque el yo que se activaría después del sueño sería distinto del anterior. Es decir, nos despertaríamos siendo otra persona. Siempre. Pero esto no es lo que sucede. El yo que se activa *es el mismo que se había desactivado*, lo que implica que no había desaparecido, sino que simplemente no estaba activo como autoconsciencia porque, para ello, requiere determinadas condiciones corporales. Lo mismo sucede en las personas que despiertan de un coma. *Son las mismas, personas*, lo que permite concluir sin ninguna duda que el yo continuaba existiendo. Más complejo resulta establecer cuál puede ser el papel de un yo no activo (personas dormidas, en coma, embriones) en la persona, pero tampoco parece muy arriesgado apostar que puede desempeñar un papel estructural y unificador, si bien, como la persona no se reduce al yo, la dimensión corporal también juega un papel relevante y actúa en unión con él.

3.4. Conclusiones

1) Estoy de acuerdo con Crosby en que la persona permanece por sí misma y mantiene una identidad en los cambios. Y, si estos rasgos se caracterizan como ser sustancia, desde este punto de vista, se podría asumir que la persona es una sustancia. Esta expresión, sin embargo, me parece desafortunada porque hace recaer el núcleo de la persona en una noción no personal y, además, desplaza el peso desde el ente (la persona) a una dimensión particular. Por eso, entiendo que el modo adecuado de reflejar esta realidad es indicar que *la persona tiene carácter subsistente o substancial*, no que la persona *es* una sustancia.

2) La sustancia es el concepto central de una tradición filosófica potente y sistemática, la aristotélico-tomista. Y resulta muy difícil, por no

decir imposible, emplear técnicamente la noción de sustancia sin utilizar, al mismo tiempo, el resto de conceptos con los que está conectada: accidentes, naturaleza, las cuatro causas, forma y materia, etc. Ahora bien, sucede que este sistema está cerrado a la subjetividad. No solo es objetivo, sino objetivista, no deja espacio para la subjetividad y, por tanto, impide reflejar temáticamente uno de los aspectos centrales de la persona humana. El empleo de la noción de sustancia, en definitiva, genera una representación deficiente del ser humano.

3) La respuesta adecuada a esta situación, a nuestro juicio, consiste en asumir las ideas válidas que aparecen en el concepto de sustancia y formularlas de un modo que no resulte incompatible con una antropología respetuosa de la subjetividad personal. Esta reformulación no tiene por qué implicar ni implica de hecho una *ruptura* con la tradición pues se busca mantener lo que hay de válido de esa noción (y de otras). Pero tampoco puede describirse como una *simple continuación evolutiva* porque requiere abandonar ese sistema conceptual. Esta fue la posición de Karol Wojtyła, que no empleó la categoría de sustancia ni la mayoría de las nociones tradicionales en su magna obra antropológica *Persona y acción*. Y esa es también la posición que yo mantengo y estoy intentado prolongar y desarrollar en la propuesta del Personalismo Integral.

4) En el caso concreto de la sustancia, mi propuesta consiste en sustituir esta noción por la de un “yo ontológico o fundacional”, es decir, por la de un yo entendido no solo en el nivel de autoconciencia, sino como la estructura radical de la persona capaz de dar razón de la autoposición, el autodominio o la autoconciencia. Esta propuesta, de ser válida, tendría la ventaja, en primer lugar, de que no afirma, de modo implícito, que lo personal se funda en lo no personal, como sucede cuando se afirma que la sustancia (impersonal) es el fundamento último de la persona. Y, en segundo lugar, la de ser un concepto accesible experiencialmente, lo que le da carta de validez incontestable.

5) Crosby percibe muy bien todas estas cuestiones. E incluso acepta que este podría ser un buen camino, puesto que o bien la persona no es esencialmente distinta de la sustancia, lo que, de algún modo, disolvería a la persona como noción independiente, o bien sí lo es. Pero, en este caso, fundar la persona sobre la sustancia significaría fundar lo personal en lo no personal, asunto no solo problemático, sino imposible. Pero, junto a estos aspectos positivos, Crosby ha entrevisto una dificultad importante. ¿No resulta paradójico hablar de un yo no consciente?¹⁸. ¿De un

¹⁸ Cfr. J. F. CROSBY, *On solitude, subjectivity and substantiality*, cit., p. 16.

yo sin autopresencia? Ciertamente, a primera vista, resulta paradójico, pero si se considera el asunto con atención, parece que se puede afirmar con toda seguridad la existencia de estados del yo no conscientes, pues es la única manera de asegurar la continuidad del yo personal, que es un hecho de experiencia, lo que permitiría justificar nuestra propuesta: el yo constituye el fundamento último de la autorreferencialidad y autoconsistencia de la persona. El yo no es la persona, o, quizá más precisamente, no es toda la persona. La persona es el todo, el ente real, que incluye tanto al yo como al resto de dimensiones del ser humano: el cuerpo, la libertad, las tendencias, etc. Pero solo el yo sería responsable, en última instancia, de la autopertenencia, de la identidad o, en la terminología clásica, del carácter substancial del ser humano.