

# Personalismo integral y personalismo analógico. Diálogo con Juan Manuel Burgos

*Integral personalism and analogical personalism.  
Dialogue with Juan Manuel Burgos*

---

MAURICIO BEUCHOT\*

**Resumen:** En este artículo se trata de hacer un diálogo entre el personalismo integral de Juan Manuel Burgos y el personalismo analógico de Mauricio Beuchot. Se estudian algunos aspectos de la teoría del conocimiento que competen a la filosofía personalista, que va en la línea de la experiencia, tanto intelectual como emotiva. De manera especial, el conocimiento directo del individuo y de la subjetividad.

**Palabras clave:** personalismo integral, personalismo analógico, epistemología, ética, experiencia, emotividad.

**Abstract:** In this paper is intended a dialogue between the Integral Personalism of Juan Manuel Burgos and the Analogical Personalism of Mauricio Beuchot. Some aspects of the theory of knowledge are studied as proper of the Personalist Philosophy, which goes in the line of experience, both intellectual and emotive. Specially, the direct knowledge of the individual and the relative to subjectivity.

**Keywords:** integral personalism, analogical personalism, epistemology, ethics, experience, emotionality.

Recibido: 03/01/20  
Aceptado: 24/04/20

---

\* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: mbeuchot50@gmail.com

## Introducción

En estas páginas dialogaré desde lo que llamo “personalismo analógico” con lo que Juan Manuel Burgos llama “personalismo integral”. Me parece que conducen, en el fondo y en definitiva, a algo muy parecido, ya que la analogía es integradora, no en balde en la teoría de sistemas a la analogía se la llama “integración”.

Burgos sigue de cerca a Karol Wojtyła; este último comienza con la ética y la antropología, y aquel, por el personalismo y la antropología; y confluyen en la epistemología, ya que revisan la idea de experiencia y la del conocimiento del sujeto. Inclusive, de la mano del mismo autor, culmina en una metafísica. Siempre en vista del concepto de persona.

Trataré de hacer ver lo que hay de coincidencia en ambas empresas, a despecho de algunas diferencias, lo cual enriquece el diálogo filosófico.

## La experiencia

Burgos, siguiendo a Wojtyła, analiza aspectos de la teoría del conocimiento en relación con santo Tomás. De hecho, Burgos ha estudiado concienzudamente la filosofía del Aquinate<sup>1</sup>. De acuerdo con Wojtyła, Burgos quiere que se dé una experiencia que abarque la intelección del singular<sup>2</sup>. Cosa que en Aristóteles y santo Tomás no se daba, pues el intelecto solo conoce lo universal. El conocimiento intelectual del singular se daba en Duns Escoto y en Ockham. También en Suárez. Para santo Tomás el singular se conoce intelectualmente por reflexión. Es decir, sí se conoce intelectualmente, pero no de manera directa, sino refleja, esto es, a la luz del universal, del concepto. Por reflexión sobre las imágenes.

No me causa problema una idea de experiencia integral, que, como señala el propio Burgos, fue intuita por Wojtyła. Ya había sido incorporada al tomismo por Bernard Lonergan y, en línea semejante, por Xavier Zubiri. En efecto, Lonergan dejó de lado muchos elementos de la psicología de la sensación del aristotelismo-tomismo, porque ya no eran entendidas por nuestros contemporáneos.

Lonergan había hecho un estudio muy acucioso acerca de la gnoseología tomista en su libro *Verbum* (1946), en el que explicaba la formación del concepto, desde los sensibles propios, con las especies sensibles, los

---

<sup>1</sup> J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2015, pp. 123 y ss. y pp. 256 y ss.

<sup>2</sup> J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2018, pp. 45 y ss.

sentidos internos, con sus imágenes, y el intelecto, con sus especies inteligibles, añadiendo la labor del intelecto agente sobre el fantasma y la del intelecto posible con los conceptos y juicios. Es decir, conocía todo eso a la perfección. Pero en su obra principal, *Insight* (1957), dejó esa terminología y elaboró una nueva, tal vez más compendiada, pero que acercaba el tomismo a la mentalidad de hoy.

Yo estudié teoría del conocimiento siguiendo a Lonergan en 1969-1970. Mi maestro fue Francisco Quijano, el traductor del *Insight* al español (junto con un equipo). Luego fui su adjunto en la clase de epistemología en el Colegio Mayor de Cristo Rey, de los jesuitas (1974-1975), y después lo impartí en el departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana (1976-1977). Por eso estoy familiarizado con el empeño de poner al día y hacer comprensible para nuestros contemporáneos la filosofía clásica.

Lonergan habla, más bien, de niveles de conciencia<sup>3</sup>. Entre otros, hay un nivel de la experiencia, un nivel de la intelección y un nivel del juicio. No se detiene a explicar, como antes se hacía, el juego y rejuego de especies sensibles, fantasmas y especies inteligibles, ni conceptos objetivos y subjetivos, sino que simplemente llama a que el que lo estudia haga en sí mismo esa experiencia interna de entender su entender. Por lo mismo, incorpora lo sensible en lo inteligible. Lo inteligible no es más que una explicitación de lo sensible. El nivel de la experiencia y el nivel de la intelección están íntimamente interconectados.

Esto me ayudó a dialogar con mis contemporáneos, ya que, cuando entré a trabajar en la UNAM, me invitaron al Instituto de Investigaciones Filosóficas, que era predominantemente de filósofos analíticos. Era en 1979, de modo que ya llevaba mi experiencia de enseñar a Lonergan en el seminario mayor de los jesuitas y en la Universidad Iberoamericana, también de jesuitas, donde había un gran interés por ese autor.

Lonergan me ayudó mucho a dialogar con los filósofos analíticos, que daban mucha importancia a la experiencia, dado el empirismo lógico que tenían. Tuve que defender la introspección, ya que en ese ámbito se seguía mucho a W. V. O. Quine, amigo de Skinner, y de orientación conductista. Afortunadamente, se seguía también a Chomsky, fuerte crítico de Skinner, y con eso se abría la puerta a la introspección, incluso a las estructuras innatas que este planteaba en su *Lingüística cartesiana*.

---

<sup>3</sup> B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1973.

Por supuesto que se pensaba que el conocimiento intelectual versaba sobre el individuo. Pero en la reconstrucción que Lonergan hacía de la gnoseología tomista se quitaba ese problema. En efecto, los filósofos analíticos partían de datos sensibles, a los que se desarrollaba por abstracción, pero de manera continuista entre la sensación y la intelección. También Lonergan partía de datos sensibles, a los que se ponían preguntas, y eso satisfacía mucho a los analíticos.

De hecho, elaboré un ensayo sintetizando la teoría del conocimiento de Lonergan, que publiqué en un anuario de la Universidad Iberoamericana<sup>4</sup>; y, después, como parte de un libro que era una discusión con la filosofía analítica<sup>5</sup>.

Otro influjo en esa línea fue Zubiri. Mi maestro de epistemología, Francisco Quijano, se interesó mucho por la epistemología de Zubiri cuando se publicó *Inteligencia sentiente*. Yo ya había leído *Naturaleza, Historia, Dios*, al igual que *Sobre la esencia* y *Cinco lecciones de filosofía*. Pero el estudio de esa idea de la inteligencia sentiente me ayudó mucho. Es decir, no hay separación tan fuerte entre la sensación y la intelección, hay una continuidad, de modo que la intelección solamente es una actualización de lo que ya va en la sensación.

Me gustó mucho el acendrado realismo de Zubiri, quien ni siquiera aceptó el realismo crítico de sus maestros tomistas en Lovaina. También rechazó la fenomenología de sus maestros alemanes, por implicar cierto idealismo. Y habló de esa continuidad entre sensación e intelección inclusive aludiendo a Escoto, que proponía la intelección directa del individuo.

Ciertamente en la actualidad resultaría difícil de aceptar esa disociación entre las dos facultades y que solo se conoce con el intelecto.

Pero, ante las críticas de Wojtyla y Burgos, hay que hacer un poco de justicia a santo Tomás. Él no niega que se conozca intelectualmente al individuo. Sí se lo conoce, pero por reflexión, esto es, por recurso al fantasma y, sobre todo, a la luz del universal, que es algo que veía claramente el gran filósofo analítico Gottlob Frege, a saber, que el individuo concreto se conoce por el concepto abstracto bajo el que se pone<sup>6</sup>. Aquí creo que

---

<sup>4</sup> M. BEUCHOT, "El proceso cognoscitivo y el acceso a la realidad según Bernard Lonergan", en *Humanidades* (UIA), 10 (1987), pp. 59 y ss.

<sup>5</sup> M. BEUCHOT, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, Xalapa (México) 1987, pp. 19-32.

<sup>6</sup> M. BEUCHOT, "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica* (UNAM), IX/26 (1977), pp. 65 y ss.

tanto Wojtyla como Burgos están entendiendo de manera incompleta a santo Tomás. Se trata de que los sentidos aporten lo suyo y el intelecto también, por lo que no están disociados, operan conjuntamente, pero cada uno en su orden. Lo que me parece que quiso Zubiri fue conectarlos de manera más estrecha.

Lo que veo en Wojtyla y en Burgos es el deseo de enfatizar la conexión de los sentidos y el intelecto, de modo que no estén separados, que no actúe uno y luego el otro, como si fueran dos cosas distintas. Me parece bien hacer ese énfasis, ya que en filosofía lo más que hacemos es resaltar algún aspecto. No veo problema, y, como lo dice el propio Burgos, es adelantar en la misma línea del Aquinate, es darle actualización. Lo expresa así: “En las acciones significativas, en la experiencia, en los procesos cognoscitivos primarios están siempre presentes los sentidos y la inteligencia, como corresponde a la actividad integrada de un sujeto único. Y cuando se parte de este punto, las aporías que habíamos detectado a causa de la disociación entre intelecto y sensibilidad se disuelven. El realismo tomista puede ser reconducido a través de la ampliación del puente entre el intelecto y la realidad. El empirismo (filosófico) debe ser respetado por su interés por lo existente, pero sin que eso impida constatar que tiene una visión reducida del conocimiento. Y la ‘solución’ kantiana ya no resulta necesaria”<sup>7</sup>. De modo que sí hay conocimiento intelectual del individuo. No hace falta “inventar” o “descubrir” otra gnoseología más avanzada que la de santo Tomás, como pretende Burgos, ya que solamente es cuestión de énfasis. Que es lo que más frecuentemente hacemos en filosofía (donde los descubrimientos son raros y escasos). No hay problema en aceptar, pues, una experiencia integral, que ya está presente en la gnoseología tomista.

## El sujeto

En seguimiento de Wojtyla, Burgos cuestiona a santo Tomás porque no sostiene el conocimiento directo del sujeto, de la subjetividad<sup>8</sup>. Se trata, otra vez, de una cuestión de énfasis. Y, nuevamente, lo puedo aceptar.

Antes hay que hacer otra vez un poco de justicia al Aquinate. La subjetividad también está presente en la epistemología tomista. Pero, igualmente, se da de manera refleja o por reflexión sobre el propio yo. De otro modo, si se piensa directo, se llega solo al sujeto empírico. Pero la captación del sujeto desde el intelecto se hace por reflexión a partir de

---

<sup>7</sup> J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 70.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 63 y ss.

las operaciones humanas. Gracias a los actos de conocimiento vamos a las facultades que los posibilitan, y eso nos lleva a buscar el agente que las pone en ejercicio, a saber, el sujeto<sup>9</sup>.

Son varias reflexiones las que se necesitan para llegar a la plena subjetividad, y eso es riqueza en el tomismo clásico. En el más reciente, fue preocupación central de Lonergan el tema del sujeto. Efectivamente, su interés era la autoapropiación, por parte del cognoscente, de la persona. Para que llegara a poseerse tanto cognoscitiva como afectivamente<sup>10</sup>. Por ello, se necesita llegar a la subjetividad, constituirse como sujeto. No como substancia, sino como constituido por la conciencia<sup>11</sup>. Esto es semejante a lo que pide Zubiri, no hipostasiar la conciencia como una substancia, sino decir que hay actos de conciencia, o conciencia de algo.

Por eso tampoco tengo problema en aceptar que el sujeto se capta por experiencia, siempre y cuando se acepte que lo hacen conjuntamente los sentidos y el intelecto. Es la conciencia de lo que hacemos como seres humanos, como personas.

Claro es que el personalismo necesita de la subjetividad, del sujeto, y creo que Lonergan lo alcanza a hacer. Tiene que incorporarse a la filosofía personalista, ya que el sujeto es la misma persona, vista desde la conciencia.

Por lo demás, esta es una postura analógica. Entre el univocismo del sujeto como substancia y el equivocismo del sujeto como mera función, tenemos el sujeto como una substancia que funciona, o que tiene funciones y, por lo mismo, está en relación. Esa es la idea de la intencionalidad, tan cara a Brentano y a sus discípulos Freud y Husserl.

Por cierto, Brentano estudió a fondo la analogía, en su tesis *Sobre el múltiple significado del ser en Aristóteles*. Por lo que su noción de intencionalidad se aplica de manera analógica en el conocimiento, en la voluntad y en los afectos. Es multívoca (pero no equívoca, sino analógica).

Huyendo de un personalismo que pudiera ser unívoco y de un personalismo que cayera en ser equívoco, prefiero buscar un personalismo analógico, que evite los inconvenientes de los dos anteriores: la cerrazón substancialista del primero y la disolución relativista del segundo.

---

<sup>9</sup> B. LONERGAN, *The Subject*, Aquinas Lecture, Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1968.

<sup>10</sup> J. E. PÉREZ, *El método cognoscitivo en Bernard Lonergan*, Universidad Iberoamericana, México 1989, pp. 20 y ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 105 y ss.

Aquí me sirve la labor de una santa, Edith Stein, la cual se esforzó por compaginar la fenomenología con el tomismo. Y por eso superó el univocismo de su maestro Husserl, matizado con el analogismo de santo Tomás. A este último se consagró tras su conversión. Al propio Zubiri le pareció que también su maestro Husserl sustancializaba o hipostasiaba la conciencia, haciendo de ella una especie de sustancia.

Pero tampoco es conveniente caer en el equivocismo de personalistas que no aceptan la ontología o metafísica. El propio Maurice Nédoncelle la evitó al principio, pero después la acogió plenamente.

Es también mérito de Juan Manuel Burgos el incorporar la ontología al personalismo. Es un personalismo ontológico. Llama la atención que la filosofía analítica, después de haber sido muy anti-metafísica, ahora es de las más metafísicas, con una ontología muy fuerte. Es la conciencia de que sin ontología no damos apoyo ni fundamentación al personalismo.

En la filosofía analítica se estudia la ontología de la persona, y hay muchas perspectivas, tanto la substancialista, como la de David Wiggins<sup>12</sup>, como la funcionalista, de algunos filósofos de la mente que nos ven como algoritmos. No es excesivo aceptar y utilizar la noción de sustancia para estructurar la persona, como lo dicen Josef Seifert y John F. Crosby<sup>13</sup>.

Por eso hay que tener cuidado, y presentar un personalismo que tenga la solidez que exige la ontología actual, como la apertura que se necesita para que no incurra en el conductismo o materialismo de los demasiado cientificistas.

Se necesita un punto intermedio. Hay antropologías filosóficas que se basan únicamente en el mundo animal o en el ADN, como algunos analíticos<sup>14</sup>. Son biologicistas. Y hay antropologías filosóficas que se basan únicamente en la cultura, como si no tuviéramos base biológica. Así algunos posmodernos de los *Cultural Studies*. Los solo biologicistas son univocistas, y los solo culturalistas son equivocistas. Por eso hace falta una postura intermedia y mediadora, analogista, que atienda a la base biológica del hombre y a su expresión cultural. Es decir, que vea al hombre como unidad compleja bio-psico-social.

---

<sup>12</sup> D. WIGGINS, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, UNAM, Cuadernos de Crítica, México 1986.

<sup>13</sup> J. F. CROSBY, "Response to Juan Manuel Burgos", en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 8 (2018), pp. 15 y ss.

<sup>14</sup> E. TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona 2008.

Pero lo más propio del hombre es muy analógico, es su carácter intencional. Tiene intencionalidad cognoscitiva, volitiva y afectiva o pulsional. Es decir, posee conocimiento, amor y libertad. También es capaz de creatividad y de apertura a los demás, puede salir de sí mismo e ir a los otros. Es la herencia de Brentano, que dejó en su alumno Freud, quien la tradujo como *Trieb*, es decir, pulsión, impulso, instinto. Y Husserl, como intencionalidad tal cual. Un filósofo analítico recientemente fallecido, Hilary Putnam, decía que él abandonó el funcionalismo o conductismo porque no podía dar cuenta de la intencionalidad, a la cual consideró, por eso mismo, como algo intrínsecamente humano<sup>15</sup>.

A esa intencionalidad pertenece la conciencia y, por lo mismo, la subjetividad, el sujeto, sin el cual no hay personalismo posible. Por eso se puede partir de ese carácter intencional de la persona<sup>16</sup>.

La intencionalidad es, pues, analógica; es decir, tiene múltiples direcciones. Una de ellas es la cognoscitiva, que implica la sensación y la intelección. La experiencia tiene que ser entendida. Los sentidos se conectan con el entendimiento.

Hay una intencionalidad volitiva. Se quiere algo o a alguien. Se desean cosas y personas; sobre todo, se desea el deseo del otro. Aquí, en la conjunción de la voluntad y el intelecto, se da la libertad.

Hay una intencionalidad pulsional, que abarca lo que antes se llamaba apetitos naturales, otras veces se los llamaba instintos. También se los llamaba pasiones. Proviene del inconsciente, como el impulso sexual, el odio, la ira, etc. Tienen que ser filtrados por la conciencia, es decir, por el intelecto y la voluntad, para ser plenamente humanos, o para ser conscientes y responsables.

No se puede desconocer esta intencionalidad inconsciente, es la que han señalado Freud y los psicoanalistas o cultivadores de la psicología profunda<sup>17</sup>. No atendemos lo suficiente a esta cara oculta del ser humano, a veces por temor, a veces por repulsión, a veces por simple ignorancia.

E, incluso, se puede hablar de una intencionalidad ontológica, a saber, la de permanecer en la existencia. Es como lo que Spinoza y Leibniz

---

<sup>15</sup> H. PUTNAM, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Gedisa, Barcelona 1990, pp. 119 y ss.

<sup>16</sup> M. BEUCHOT, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Universidad Anáhuac Sur, México 2015 (2a. ed.).

<sup>17</sup> Sobre esta intencionalidad inconsciente puede verse A. MACINTYRE, *El concepto de inconsciente*, Amorrortu, Buenos Aires 1982, pp. 87 y 123.



llamaban el *conatus essendi*, que se manifiesta en el instinto más primordial, el de autoconservación.

La intencionalidad es relacional, mueve al hombre a la relación. Con-sigo mismo, con los demás y con los demás seres que lo rodean. Por ella surgen relaciones de conocimiento, de amor, de creatividad, de libertad.

El hombre tiene algo de todas las cosas. Participa de todos los reinos del ser. Tiene un poco del mundo mineral, del vegetal, del animal y del espiritual. Por eso es el microcosmos, porque tiene partes de todo el macrocosmos<sup>18</sup>. No solamente conoce todo lo que le rodea; de alguna manera y en alguna medida, *es* todas las cosas. Es un mundo en pequeño. El hombre es el análogo del universo, un icono suyo.

Ese carácter de mundo menor, de horizonte en el que se conjuntan todos los seres, habla de la alta dignidad del hombre. Pero, a diferencia de lo que se dedujo de eso en otras épocas, esto le debe hacer consciente de su responsabilidad para con todas las cosas de su entorno. Es decir, no creerse el dueño de la naturaleza y el explotador de la misma, sino su cuidador, su protector.

El valor que promueve el personalismo es la persona misma. Es decir, el cumplimiento o plenificación de sus intencionalidades. Y, como la primera de todas es la de existir, o vivir, el valor principal es el de la defensa y la promoción de la vida. Es cuando se ve que la antropología filosófica fundamenta a la ética, la cual no es vacía, sino que tiene contenido axiológico, con este valor de la vida a la cabeza. Porque lo principal y más propio de la persona es su vida, su existencia. Pero esta se ve amenazada si no cuida su entorno vital, la naturaleza, que es la que le proporciona los medios para subsistir.

Por eso es importante la bioética o ética de la vida, que nos lleva a la ecología. A una que sea personalista, es decir, que, atendiendo a la persona, se responsabilice del cuidado del hábitat natural.

### **El despliegue del sujeto**

Burgos, en seguimiento de Wojtyła, postula la llegada a la comprensión, al comprender<sup>19</sup>. Es algo en lo que interviene la inducción. En Aristóteles y Tomás, tiene una estructura, más que inferencial, intuitiva, pues se basa en la captación de la forma o esencia de los objetos. Depende más que de la inferencia de la razón, de la intelección

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 69 y ss.

<sup>19</sup> J. M. BURGOS, *op. cit.*, pp. 71 y ss.

del entendimiento, que a partir de los casos abstrae la ley. Y entonces no es cuantitativa, sino cualitativa; puede ocurrir con muchos casos o con uno solo. Por eso me parece que no atina Popper con su crítica a la inducción, porque está pensando en la positivista, que es cuantitativa. Además, le queda el mismo problema que a la inducción, que era: ¿con cuántos casos podemos establecer una ley? Si él suple la inducción por la falsación, el problema subsiste: ¿con cuántos casos obtenemos una refutación? Como se ve, le queda la misma dificultad que a la inducción positivista.

Más bien la inducción que aquí tomamos en cuenta es una abstracción, la cual ha sido aceptada por filósofos analíticos estudiosos de la lógica y del método científico, por ejemplo, por Keith Campbell<sup>20</sup>.

Burgos añade, en esta línea, el comprender, el indagar y el interpretar<sup>21</sup>. Por supuesto que en la antropología filosófica del personalismo analógico sigue el comprender. Y, más concretamente, el interpretar. En ambos casos se requiere la exploración o investigación.

He dicho que la intencionalidad humana es analógica, es decir, multívoca o polivalente. Una de esas valencias es la cognoscitiva, que se cumple en el comprender, en el *insight*, como lo llama Lonergan. Y ese entender tiene como sede el juicio. Pero llegar al juicio requiere de investigación, requiere de inferencias y de contrastaciones empíricas.

Un punto central aquí es la interpretación, que lleva a esa comprensión. A ese juicio científico. La comprensión es cosa de la interpretación, que es la ciencia que nos hace entender los textos, y el mundo es un texto. (Por eso Heidegger, en algún momento, llamó a la ontología “hermenéutica de la facticidad”).

Debido a eso he laborado en una teoría de la interpretación, y la he llamado “hermenéutica analógica”, precisamente porque el hombre interpreta, sobre todo, analogando, es decir, dando unidad a sus significados, que es otra cosa que pone Burgos<sup>22</sup>.

Es que la *hermeneia* no es solamente comprender, sino también expresar, usar lenguaje. La *hermeneia*, para los griegos, era la comunicación; por eso el tratado de Aristóteles *Peri hermeneias*, sobre la comunicación, aunque ha sido traducido como *Sobre la interpretación* y

---

<sup>20</sup> K. CAMPBELL, “Una forma de escepticismo acerca de la inducción”, en R. SWINBURNE (ed.), *La justificación del razonamiento inductivo*, Alianza Editorial, Madrid 1976, pp. 179 y ss.

<sup>21</sup> J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 82 y ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 87 y ss.

también como *Sobre el juicio*. Siempre indicando que aglutina la comprensión y la comunicación, porque esta última es solamente actualización de aquella.

La comprensión y la comunicación necesitan una hermenéutica analógica. Porque una hermenéutica unívoca pretenderá una comprensión absoluta, propia del univocismo del racionalismo, y una hermenéutica equívoca se derretirá en una comprensión relativista, propia del equívocismo del empirismo, que acabó en el escepticismo.

### **La persona como análogo del universo**

Llegamos a las consideraciones metafísicas, que son necesarias. Una hermenéutica sin ontología es acéfala. Una antropología filosófica es una ontología de la persona.

Congenio completamente con Burgos, quien, citando a Wojtyła, insta a sobrepasar lo empírico y llegar a lo metafísico, pasar del fenómeno a la esencia<sup>23</sup>. Su fenomenología lo conduce a la ontología. Es decir, se busca un fundamento a la experiencia. O, de otra manera, la experiencia nos conduce inexorablemente a lo que la funda, que es la realidad.

Por eso me gusta la imagen o concepto del hombre como microcosmos. Como icono del macrocosmos, como análogo del universo. Es su paradigma, su muestra individual más clara. Es la noción de persona, que es un concepto metafísico y analógico a la vez.

Es metafísico porque expresa el contacto del ser humano con la realidad, con todos los seres. Por su estructura ósea tiene una parte mineral, por otras funciones tiene vida vegetativa, por los instintos tiene relación con el animal, y por la inteligencia pertenece al mundo espiritual, con los ángeles y hasta con Dios, pues Él le ha dado, por participación, el ser y la gracia sobrenatural.

En ese contacto con la realidad que tiene el hombre-microcosmos, se da su condición o naturaleza, su esencia. Pasamos del fenómeno a la esencia, y así captamos la esencia ontológica o metafísica del hombre, que se distiende en múltiples relaciones, que constituyen su existencia. Son la esencia y la existencia humanas. Su aspecto metafísico.

El concepto de persona es, además de metafísico, también analógico. De ese carácter analógico nos habla Julián Marías, ya que hay diversas maneras de ser persona, por ejemplo, como hombre o como

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 117 y ss.

mujer<sup>24</sup>. Así como el ser tiene varios modos o significados, así la persona tiene varias modalidades o sentidos. Hay muchas formas de ser persona. Y esto nos indica su condición analógica. Si la persona fuera una noción unívoca, habría una sola forma de serlo, todos estaríamos homogeneizados, y eso sería restrictivo y horrible, acaba totalmente con la libertad. Pero, también, si la persona fuera una noción equívoca, habría demasiadas formas de ser persona, unas totalmente negativas, o anómalas (hasta ver como personas a los animales, o como algunos que hablan a las plantas, etc.). En cambio, la analogía pone límites tanto a la univocidad como a la equivocidad, y por eso permite varias maneras de ser persona, pero dentro de un límite que marca las que son correctas y excluye las que son negativas.

La labor metafísica es la más filosófica, es con la que la filosofía busca el sentido de las cosas y, entre ellas, la del hombre. En este nivel metafísico se está conectando lo individual con lo universal, la experiencia con la esencia. Por eso no hay que huir demasiado del reino de lo universal, sino evitar quedarse en él. Lo individual solo muestra su esencia metafísica a la luz del universal, es decir, cuando se los junta a los dos. De todas maneras, se nos ha dicho que la experiencia integral precisamente integra, y aquí hay que integrar lo individual con lo universal, porque si lo puramente universal es unívoco, lo puramente individual nos hunde en la equivocidad. Nuevamente necesitamos el analogismo que conecta, que es como una dialéctica que une (aunque no llegue a sintetizarlos) esos dos elementos que parecen disociados.

De la propia metafísica, Wojtyła dice que es analógica, citado por Burgos. Declara: “No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Solo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica”<sup>25</sup>. Y, sin embargo, alcanzamos a entrar en ella.

## Conclusión

Así pues, vemos las coincidencias entre Burgos y yo, y que las discrepancias son de detalle, son aspectos, son de énfasis. Él prefiere dejar de lado los conceptos aristotélicos, y yo prefiero actualizarlos. Creo que es exagerado rechazar el concepto de sustancia para estructurar a la per-

<sup>24</sup> J. MARIAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pp. 55 y ss.

<sup>25</sup> J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 119.

sona por ser demasiado cosmológico o cósmico, si se toman en cuenta la relación y las acciones y pasiones que permiten, se tiene lo que se trata de resguardar negando que se use el concepto del ser y se opte por el de persona, ya que la persona misma es un ser, un tipo de ser, el más perfecto, y al hablar de la persona se está hablando del ser. Pero, quizá, como digo, es cuestión de énfasis, y estamos hablando, en el fondo, de lo mismo.

Lo importante, sin embargo, es comprender a la persona y defender su alta dignidad. Eso es lo que cuenta. Lo demás pertenece al ámbito de las teorías, y estas son múltiples y diversas. A veces sus autores pelean por un mero énfasis y tratan de destruir los otros planteamientos. En cambio, lo importante es desarrollar la tradición que recibimos, y esto no se logra desbancando, sino, precisamente, desarrollando, es decir, potenciando y actualizando los conceptos. Muchas veces, al decir que se usan otros, se da uno cuenta de que son los mismos, pero disfrazados, ocultos en sus sinónimos.

Burgos llama a su propuesta “personalismo integral”, yo llamo a la mía “personalismo analógico”, porque, en definitiva, la analogía es integradora. La univocidad y la equivocidad disgregan, mientras que la analogía congrega, integra: saca lo mejor de cada uno de los polos en discusión, y se beneficia de ellos como en una dialéctica buena.