

Personalismo analógico y personalismo integral. Diálogo con Mauricio Beuchot

*Analogical personalism and integral personalism.
A dialogue with Mauricio Beuchot*

JUAN MANUEL BURGOS*

Resumen: En este artículo el autor analiza las confluencias y discrepancias entre el personalismo integral de Burgos y Wojtyła y el personalismo analógico de Mauricio Beuchot, en respuesta a un escrito de este último. Aparecen poderosos puntos de confluencia: el planteamiento personalista de carácter ontológico, la epistemología y la teoría de la interpretación, la necesidad de la ontología, el modo de entender el sujeto, la concepción de la interpersonalidad, la valoración de la falacia naturalista, etc. Pero también aparecen desacuerdos: conocimiento de lo individual, relevancia de la analogía, concepción de la libertad, etc., que dependen del peso que se da a la posición aristotélico-tomista, mayor en Beuchot y mucho menor en el personalismo integral. Consecuentemente, el autor propone una alianza entre ambas posiciones, pero no una fusión completa al no haber acuerdo en puntos filosóficos importantes.

Palabras clave: personalismo integral, personalismo analógico, Mauricio Beuchot, Karol Wojtyła, Juan Manuel Burgos.

Abstract: In this article, the author analyzes the confluences and discrepancies between the Integral Personalism of Burgos and Wojtyła and the Analogic Personalism of Mauricio Beuchot, in response to a paper from the latter. Powerful points of confluence appear: a personalist approach of an ontological character, epistemology and theory of interpretation, the need for ontology, the way of understanding the Self, the conception of interpersonalinity, the valuation of the naturalistic fallacy, etc. But disagreements also appear: knowledge of the individual, relevance of the analogy, conception of freedom, etc., which depend on the weight given to the Aristotelian-Thomistic position, greater in Beuchot and much lesser in Integral Personalism. Consequently, the

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

author proposes an alliance between both positions, but not a complete merger because of the disagreement on relevant philosophical subjects.

Keywords: integral personalism, analogical personalism, Mauricio Beuchot, Karol Wojtyła, Juan Manuel Burgos.

Recibido: 13/02/20
Aceptado: 13/04/20

1. Introducción

Mauricio Beuchot, en este mismo número de la revista *Quien*¹, ha señalado diversos puntos de confluencia entre el personalismo integral y el analógico, puntos de separación, y valoraciones sobre algunas de las tesis del personalismo que proponemos o, más en general, sobre alguna de nuestras afirmaciones. Busca establecer con ello el inicio de un diálogo al que pretendo responder en este escrito. Además de que cortesía obliga, toda valoración supone un reto que me gusta asumir, tanto para disfrutar con aquello que se considera positivo como para enfrentar lo negativo o, más sencillamente, lo que falta en el propio esquema de pensamiento. Suponemos en estas páginas un conocimiento básico del personalismo integral², así como del personalismo analógico³ y, más en general, de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot⁴. Aun así, intentaremos ser lo más claros posible para que el artículo subsista en sí mismo, sin tener que recurrir para su comprensión a artículos o textos independientes.

Puede valer la pena señalar, de partida, que este encuentro intelectual se encuadra en la cercanía y proximidad porque ambas posiciones comparten la visión personalista, lo que define un conjunto de temas y actitudes similar y cercano, que comienza con el interés y la preocupación por la persona real a la que el personalismo busca dar sustento, quizá débil y escaso, pero con todas las fuerzas de su inteligencia y de su corazón. Y esta proximidad nativa se acrecienta porque estos dos perso-

¹ Cfr. M. BEUCHOT, "Personalismo integral y personalismo analógico. Diálogo con Juan Manuel Burgos", *Quién*, 12 (2020), pp. 39-51. Los textos entrecomillados del texto sin cita explícita corresponden a este escrito.

² Una presentación sintética en J. M. BURGOS, "¿Qué es el personalismo integral?", *Quién*, 12 (2020), pp. 9-37

³ M. BEUCHOT, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2004; 2a. ed., Universidad Anáhuac Sur, México 2015; *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, Deméter Ediciones, México 2011.

⁴ M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (5ª ed.), UNAM, México 2015.

nalismos buscan configuraciones integrales, moderadas y conciliadores como los nombres que los definen indican. No amamos los extremos, sino el medio, tomar lo mejor de cada bando y dejar de lado lo más radical y excéntrico y, por ello, probablemente menos verdadero. Y dos perspectivas que buscan integrar y conciliar tienen, sin duda, más fácil dialogar con amistad, que es el prelude de la eficacia.

La cercanía, por otra parte, no tiene por qué quitar interés al diálogo –o al debate– como quizá cabría pensar. En primer lugar, porque cercanía no significa necesariamente acuerdo, como tendremos ocasión de comprobar, y, además, porque la proximidad fecunda el diálogo confiéndole profundidad. El debate que se establece desde posiciones dispares puede resultar fascinante, pero difícilmente generará conocimiento. Por el contrario, cuando se abordan cuestiones desde la proximidad, la profundidad y el progreso se posibilitan porque resulta inevitable ir hacia lo hondo. El diálogo acerca de si el hombre es libre o no, es muy relevante, pero difícilmente conducirá al núcleo esencial de la libertad, a aquello en que la libertad consiste. Con casi total seguridad, el debate finalizará en los prolegómenos, en la afirmación o negación de la libertad, sin avanzar en la comprensión de ese misterio, pero no ocurre lo mismo si se parte de la concordancia acerca de la libertad humana.

Sea de ello como fuere, Beuchot ha expuesto una serie de razonamientos y argumentos que tocan al personalismo integral y a su relación con el personalismo analógico, y yo voy a responder. Comencemos.

2. La analogía

Nuestra respuesta debe comenzar y comienza en torno a un punto crucial que, de resolverse negativamente, podría echar por tierra este diálogo desde el principio: la analogía. Sucede, en efecto, que he sido bastante crítico con la noción de analogía, afirmando, como recoge Beuchot con precisión, que puede dar lugar a tres problemas fundamentales⁵: 1) detener el camino del conocimiento al responder a los problemas de manera aproximada, pero no precisa y definida; 2) oscurecer lo específico humano cuando en lugar de analizar las realidades personales directamente accedemos a ellas desde un concepto aplicado analógicamente que nos dificulta ver lo propio y diferente del hombre; y, como consecuencia, 3) deformar lo específicamente humano puesto que, si faltan elementos esenciales en una respuesta, esta, al fin y al cabo, es in-

⁵ Cfr. J. M. BURGOS, “Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo”, *Diálogo filosófico*, 68 (2007), pp. 251-268.

correcta, como entender la libertad como un apetito, es decir, como una tendencia, perdiendo de vista que es una cualidad personal que permite *crear* libremente acciones y ponerlas en la existencia.

Pues bien, a pesar del carácter algo contundente de estas críticas, Beuchot considera que son superables y que, más que como un rechazo frontal, se pueden entender como cautelas o prevenciones ante un uso desatento y descuidado de la analogía. Pero si esas cautelas se guardan, la analogía mantiene su valor y su vigencia. No tengo dificultad en asumir la postura de Beuchot, puesto que la analogía, en efecto, *existe*. Hay una cierta cercanía y separación entre plantas y animales, y entre animales y hombres. No somos completamente disímiles. Estamos formados de la misma materia; vivimos, nos alimentamos, nos reproducimos y morimos. La analogía no es una invención, está ahí como parte de la realidad. El problema aparece cuando la analogía se transforma en un proceso de asimilación que lima las diferencias e iguala los seres, ocultando su especificidad, lo que les hace ser una realidad especial y no otra. Este es el problema y esto es lo que, de hecho, ha sucedido con frecuencia con la vía analógica. Sucede, sin embargo, que Mauricio Beuchot es perfectamente consciente de este problema amén de que su visión de la analogía, a diferencia de otros filósofos de tradición tomista, hace hincapié en la *diversidad*, lo que deja un mayor espacio para la diferenciación⁶. Es, valga la expresión, una analogía analógica que insiste más en lo diverso que en lo común, dentro de cierta unidad. Y entonces la analogía así entendida se convierte en una vía metodológica que el personalismo integral puede asumir puesto que no va a aplanar la realidad eliminando la diferencia.

Beuchot añade en otro lugar que mi crítica al pensamiento analógico tiene, como último fondo, que “resulta demasiado teórico, demasiado especulativo”, objeción a la que responde, con razón, que “esto es necesario, so pena de acabar, como en el existencialismo de hace algunas décadas, en una mera fenomenología superficial del ser humano”. Soy consciente de la debilidad que ha tenido un cierto tipo de personalismo, en particular, el comunitario, lo que causó, según expresión de Ricoeur, “no ser lo bastante competitivo para ganar la batalla del concepto”⁷ en torno a los años 60. Por ello me he cuidado mucho de repetir esa situación y he trabajado siempre en la dirección de un personalismo teoréticamente fuerte y, por ello, especulativo, lo que no significa abstracto ni general.

⁶ “Lo análogo es lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad (simpliciter diverso et secundum quid idem)”, M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, cit., p. 38.

⁷ P. RICOEUR, “Meurt le personnalisme, revient la personne”, *Esprit* (1983), en P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 1993, p. 96.

Y, justamente por ello, pienso que la objeción de Beuchot podría afectar más al personalismo analógico que al personalismo integral, pues la analogía, en sí misma, está asociada a una posición intermedia *no definida directamente*, sino solo en referencia a los extremos. Frente al univocismo o al equivocismo hay que apostar por la analogía, ciertamente, pero esta apuesta podría ser insuficiente si faltara una expresión y formulación directa de los conceptos fundamentales. En definitiva, de acuerdo con la analogía, pero sin que esto ahorre el esfuerzo de una definición en directo de los conceptos.

3. La epistemología

La epistemología es el punto fuerte del personalismo analógico, que, de hecho, comienza como una hermenéutica analógica que quiere evitar el equivocismo sin caer en el relativismo. Solo más tarde se ha extendido a la antropología y a otros ámbitos mediante el empleo sistemático de la analogía que busca evitar los extremos e integrar. Y, en sus bases y planteamientos, entiendo que es análoga (valga la redundancia) a la epistemología del personalismo integral⁸. Busca huir de los extremos porque, a pesar de sus exigentes pretensiones, son ficticios y, por lo tanto, falsos o, como mínimo, parciales. La univocidad, por ejemplo, no existe. No podemos definir las realidades de modo perfectamente unívoco. Todo el cientificismo, incluido el positivismo lógico, lo intentó. Y fracasó. Ocurre, simplemente, que la mente humana no funciona así porque no somos máquinas, sino personas. Y por eso Wittgenstein giró hacia el lenguaje común olvidando sus primeras veleidades. Y lo mismo acontece con el otro extremo, el equivocismo o el relativismo. Si el conocimiento fuera realmente equívoco, no podríamos comunicarnos. No solamente las culturas no podrían interactuar, sino que no entenderíamos al vecino ni al hermano ni al amigo. Pero, de hecho, lo entendemos; compartimos mensajes y significados, aunque la transmisión nunca sea perfecta ni completa.

La hermenéutica analógica refleja perfectamente este hecho a través de su concepto moderado de interpretación. Siempre hay interpretación, pero no es radical; es interpretación, no invención. Hay contacto con lo real, hay conocimiento objetivo y, por ello, no caemos en el círculo

⁸ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015; J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2019; J. M. BURGOS, *Integral experience: a new proposal on the beginning of knowledge*, en J. BEAUREGARD, S. SMITH (eds.), *In the Sphere of the personal. New perspectives in the philosophy of person*, Vernon Press, Wilmington USA 2016, y J. M. BURGOS *Experimental y comprender*, en M. SÁNCHEZ y A. NACHIÉLI (coord.), *Metodologías y prácticas para la generación de experiencias significativas*, UPAEP, Puebla (México 2019), pp. 11-24.

hermenéutico. Y esta es exactamente la posición epistemológica del personalismo integral, que postula una epistemología que conjunta objetividad y subjetividad. Hay objetividad, porque conocemos el mundo y nos conocemos; pero no hay objetividad total (univocidad) porque cada uno conoce desde su propia subjetividad, o, más precisamente, conoce personalmente, porque no es la inteligencia quien conoce, sino la persona a través de la inteligencia. No hay, por tanto, neutralidad ni objetividad completas. La Diosa Razón no existe; era una idolatría de la Ilustración. Pero tampoco hay relatividad absoluta: hay sentido cognoscible y compartible, aunque deba ser interpretado. Y como lo hay, nos entendemos. Y como nos entendemos, lo hay.

Personalismo integral y personalismo analógico convergen, por tanto, plenamente en la epistemología fundamental, aunque se formulen desde territorios diferentes: la interpretación en el caso de la hermenéutica y la teoría del conocimiento de la persona en el caso del personalismo integral. Pero en el fondo se trata de lo mismo: salvar la realidad, que incluye objetividad más interpretación porque, como ya dijera Karol Wojtyła, la subjetividad es objetiva⁹. Una salvación que se logra luchando contra los extremos, enemigos de la realidad y de la persona, puesto que el univocismo genera intransigencia, dureza y cerrazón; y el equivocismo, relativismo, pérdida de valores y, al fin, desencanto y nihilismo.

Establecido y afirmado el marco común de acuerdo, la concordancia básica en los cimientos epistemológicos, toca entrar en el *modo de entender el proceso de conocimiento*, el proceso concreto por el cual o a través del cual, el hombre accede a la realidad. De nuevo vamos a encontrar confluencias y también alguna discrepancia. Las confluencias apuntan al marco de un realismo moderado, que ambos sostenemos, y a todo lo que este marco lleva consigo, y que, en cierto modo, ha quedado ya reflejado. Las discrepancias son más técnicas, aunque tienen su importancia, y surgen porque la hermenéutica analógica de Beuchot remite, en su fondo, a una epistemología tomista, lo que no es el caso con el Método de la Experiencia Integral, es decir, con la epistemología del personalismo integral.

Precisemos un poco más. Beuchot es muy consciente del valor de la epistemología tomista, pero también de algunos de sus límites o de sus posibilidades de mejora. Por eso recurre a Lonergan¹⁰, expresión de una

⁹ “El reconocimiento de la subjetividad del hombre-persona tiene una importancia fundamental para que nuestro estudio tenga un carácter realista y objetivo” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 106).

¹⁰ Cfr. B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1973.

epistemología tomista renovada que, manteniendo lo esencial de Tomás, ha eliminado o suavizado las distinciones algo bruscas del Aquinate o la multiplicación de elementos en el proceso cognoscitivo con un cierto tinte mecanicista, es decir, sin una presencia activa del sujeto que conoce. Pero no adelantemos acontecimientos. Abordemos el segundo nivel epistemológico a través de tres temas específicos.

3.1. La experiencia

La concepción de la experiencia es uno de los puntos fuertes de la epistemología del personalismo integral ya que permite distinguir entre la vivencia cognoscitiva, amplia y rica, en la que está involucrada toda la persona, y los procesos más estrictamente cognoscitivos y objetivantes (que se denominan comprensión). De este modo, se abre el camino para que toda la persona juegue un papel en el conocimiento evitando de raíz cualquier tipo de racionalismo y de visión objetivista de esos procesos. El conocimiento es un proceso *personal* en el que interviene toda la persona y, por tanto, simultáneamente, la inteligencia y los sentidos, tema que abordaremos a continuación.

Lo que nos interesa remarcar ahora es que esta concepción de la experiencia no se encuentra en Tomás de Aquino. Él no habla de la experiencia entendida como realidad vivencial porque este tipo de planteamiento es ajeno a su perspectiva filosófica. Tendrán que pasar unos cuantos siglos para que la subjetividad entre de manera plena en el mundo de la filosofía. Hasta entonces, la filosofía medieval y posmedieval se moverá sobre todo en el mundo de la objetividad. Tomás da relevancia a los sentidos, pero no a la experiencia. Y aunque puedan parecer nociones equivalentes, no lo son, porque (para el Método de la Experiencia Integral) la experiencia es sensible, *intelectual y vivencial*, todo simultáneamente, mientras que los sentidos son solo eso, sentidos, es decir, potencias que captan *solo* lo sensible, una parte decisiva pero parcial del proceso cognoscitivo. Y no la más importante.

Me parece que Beuchot, gran defensor de Tomás de Aquino, es consciente de lo que aquí se juega y, por eso, se centra en la posición de Lonergan, que, según parece, intenta conectar más estrictamente lo sensible y la intelección, y, como pensador moderno, es mucho más sensible a la subjetividad. Puede que, en efecto, Lonergan valga como punto de intermediación entre el tomismo clásico y el Método de la Experiencia Integral, y sería de agradecer un estudio detallado al respecto. Pero, por lo que se refiere al Aquinate, seguimos pensando que su epistemología no contempla una experiencia que asuma la subjetividad humana.

3.2. El conocimiento intelectual del singular

Hay otro punto en el que me gustaría detenerme, no solo por su importancia, sino porque Beuchot sostiene que Wojtyła y yo estamos malinterpretando o entendiendo de forma incompleta a Tomás de Aquino: el conocimiento intelectual del singular, un conocido problema en la epistemología tomista. Quiero precisar ante todo que Wojtyła no ha dicho nada al respecto, por lo que queda libre de todo lo que se dirá a continuación, sea cierto o erróneo. Y hecha esta puntualización, paso a la sustancia. Lo que yo sostengo es que el conocimiento *intelectual* de lo individual en el tomismo es muy problemático, por no decir casi imposible, mientras que Beuchot afirma que, en Tomás de Aquino, la inteligencia sí conoce al individual, solo que, de manera refleja, a través del concepto y mediante la *sindéresis*. Ahí radicaría la malinterpretación.

Es un asunto complicado, desde luego, pero no temo afirmar que no hay ninguna malinterpretación o visión incompleta de mi parte porque es el mismo Tomás de Aquino el que afirma, lisa y llanamente, que “el intelecto no conoce el singular”¹¹. Lo cual, evidentemente, plantea un serio problema porque *la inteligencia tiene que conocer de un modo u otro lo individual*, porque, de no hacerlo, sería simplemente *incapaz de conocer el mundo real que es individual*. Tomás de Aquino era perfectamente consciente del problema y, por eso, buscó caminos para conectar lo universal con lo singular indicando, por ejemplo, que “la mente por accidente se entremezcla con las cosas singulares, en cuanto se continúa a las potencias sensitivas, que versan sobre las cosas singulares”¹², lo que resulta posible porque “la mente rige las potencias inferiores. Y así se entremezcla con las cosas singulares mediante una razón particular, que es cierta potencia individual, que por otro nombre se llama *cogitativa*”¹³.

Es una propuesta merecedora de atención, sin duda. Pero ¿resuelve realmente el problema? ¿*Puede* el intelecto conocer lo concreto e individual si su objeto es el universal? Remitir al *per accidens* es una forma muy italiana de resolver la dificultad que, lamentablemente, queda intacta. Y algo similar acontece con la invención de una potencia cognoscitiva *ex novo* para resolver el problema. He tratado con detalle este complejo problema en otros lugares, por lo que no aburriré de nuevo al lector con

¹¹ “Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuativis: unde species intelligibiles nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 12 ad 1).

¹² TOMÁS DE AQUINO, *De verit.*, q. 10, a. 5, c.

¹³ *Ibid.*

esta ardua argumentación¹⁴. Solo señalaré, brevemente, que, a mi juicio, el problema es estructural y surge desde el *inicio* de la epistemología tomista, que afirma, siguiendo a Aristóteles, que el conocimiento empieza solo por los sentidos, estableciendo así una ruptura radical entre inteligencia y sentidos que ya no es posible superar (como denunció Zubiri)¹⁵. Y es que, si el intelecto puede conocer lo individual, lo lógico es que lo haga *desde el inicio*. Y si no lo hace desde el principio, es, simplemente, porque no puede, porque su objeto es lo universal. Y, por ello, no va a poder aprehenderlo *nunca* porque queda fuera de su alcance. El intelecto pasivo tomista (el que de verdad conoce) está pensado para conocer objetos universales generados por el intelecto agente. De ahí hasta el singular hay un abismo que, a nuestro juicio, no se puede superar. Por eso, resulta necesario, en contra de lo que opina Beuchot, “otra gnoseología más avanzada que la de S. Tomás” ya que, como vimos, la experiencia integral no está presente en la epistemología tomista (aunque quizá esté en la de Lonergan) y tampoco puede justificar (o muy enrevesadamente) la posibilidad de conocer intelectualmente al singular.

Estas discrepancias tienen su peso, pero, al mismo tiempo, creo no equivocarme si afirmo que nuestras diferencias *son más historiográficas que temáticas*; es decir, Beuchot y yo estamos bastante de acuerdo en cómo opera la inteligencia humana y algo menos en lo que S. Tomás dijo al respecto.

3.3. La interpretación

Cerraremos nuestras reflexiones epistemológicas con unas breves pero importantes consideraciones sobre la interpretación. En el marco del Método de la Experiencia Integral, la interpretación es una de las dimensiones de la comprensión, pero tanto Wojtyła como yo apenas hemos dedicado algunas reflexiones a la cuestión. El personalismo analógico, sin embargo, posee una poderosa herramienta, la hermenéutica analógica, que trata con todo detalle este punto. Surge así un contexto sinérgico muy poderoso que puede enriquecer el Método de la Experiencia Integral de manera notable al proporcionarle una teoría hermenéutica potente que engarza perfectamente con los planteamientos generales de la epistemología del personalismo integral.

¹⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 133-151: “La unidad del acto cognoscitivo y el conocimiento individual del singular”.

¹⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 253.

4. Ontología y metafísica

La necesidad de un sustento ontológico para la filosofía es otro de los grandes puntos de acuerdo entre el personalismo integral y el personalismo analógico. Beuchot ha argumentado muy eficazmente la necesidad de un sustento ontológico para la hermenéutica en diálogo con alguno de los principales hermeneutas contemporáneos. Advierte, comentando a Gadamer, que “de la crítica gadameriana de la verdad como correspondencia unívoca no se sigue la negación de toda referencia, sino solo de la referencia unívoca, lo cual también aceptaría el Estagirita”¹⁶. Y, frente al argumento posmoderno del carácter violento de la metafísica o de su posible utilización en este sentido, esgrimido por Vattimo, responde que “al decir que la metafísica hace violencia al universalizar porque se borran las diferencias, aquí se está incurriendo en lo mismo que se critica, y se hace violencia al borrar las diferencias de las varias metafísicas y al no distinguir entre una teoría y su utilización en la práctica. Hay que evitar todas estas falacias”¹⁷. Lo que le lleva a concluir que “la metafísica solo es posible gracias a la hermenéutica que contextúa sus afirmaciones, y la hermenéutica solo es posible si termina en una metafísica que a la vez fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella”¹⁸.

Beuchot nos encuentra totalmente de acuerdo en este tema *si entendemos metafísica como ontología*. Ahondaremos en este punto un poco más adelante. Ahora basta decir que, en efecto, una hermenéutica radical se disuelve a sí misma como sucede con toda crítica radical, tenga como objeto el conocimiento o el sujeto. Es cierto que la crítica es insustituible y que la radicalidad es un elemento clave de la filosofía, pero también lo es la confianza, la apuesta –que no es apuesta, sino reconocimiento fáctico– por la validez esencial de la razón. Si no somos capaces de acceder a ningún conocimiento verdadero, aunque sea parcial e incompleto, ¿qué posibilidad le resta al sentido y al lenguaje¹⁹? Todo consiste en interpretación de interpretación, un juego de espejos en el que nunca somos capaces de distinguir la imagen de la realidad. Y los juegos son divertidos, pero solo como juegos. Si invaden el mundo real, se tornan pesadillas. La interpretación se sustenta en la posibilidad del conocimiento, puesto que si no hay conocimiento, la interpretación también desaparece o se torna totalmente irrelevante. Interpretamos *algo*, mejor o peor, con mayor o

¹⁶ Cfr. M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, cit., p. 102.

¹⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ Cfr. G. STEINER, *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1992.

menor adecuación e inteligencia. Lo que requiere, claro está, una ontología: un *algo* que interpretar. Un mundo que vaya más allá del fenómeno o de la experiencia entendida humanamente como caos inconexo de datos sensibles. Por tanto, totalmente de acuerdo con Beuchot en la necesidad de una ontología que funde la posibilidad de la hermenéutica sin, por supuesto, sustituirla.

¿Metafísica u ontología? Es la segunda dimensión de este problema. Y aquí, Mauricio Beuchot y yo discrepamos porque él es un hermeneuta analógico cuyo fundamento último es la metafísica aristotélico-tomista, mientras que mi posición (Wojtyła ha dicho muy poco al respecto) es diferente. Personalmente distingo *dos niveles* en la metafísica tomista: el categorial y el trascendental. El primero remite a categorías aristotélicas como sustancia y accidentes, las cuatro causas, acto y potencia, etc. El segundo lo conforman el acto de ser y la esencia, y los trascendentales. Pues bien, mi tesis es que las categorías aristotélicas no son adecuadas para comprender la realidad (y menos aún la antropología) porque son demasiado generales y, por eso, no captan bien lo específico humano (de nuevo el problema de la analogía). Por eso, hay que abandonarlas y diseñar categorías diferentes específicas (personalistas) para la persona²⁰.

Un buen ejemplo es el de sustancia. No me parece que esta noción refleje adecuadamente el núcleo del ser personal, probablemente porque surge del análisis del mundo no personal y, por eso, es incapaz de dar cuenta de la subjetividad. De ahí que cuando se insiste en fundar la persona en la sustancia, lo que se persigue, consciente o inconscientemente, es fundar lo personal en lo impersonal. Y esto es imposible. Sé que no todos comparten esta visión. Quienes están más vinculados a la tradición tomista, piensan que sí es posible considerar la sustancia como núcleo último del ser humano y estiran el concepto para introducir en él, de manera misteriosa a mi entender, la subjetividad. Beuchot mantiene esta línea. Y también John Crosby²¹. Yo opino lo contrario. Es un debate interesante que tiene su relevancia. Pero, como en otros temas, y vale la pena recordarlo, no empaña la concordancia en lo esencial: el modo de entender a la persona. No discutimos sobre si la persona es un ser irrepe-

²⁰ El abandono no significa que no contengan elementos valiosos. Se refiere solo a la categoría en cuanto tal, en su formulación concreta y universal.

²¹ He mantenido con él un debate detallado sobre esta cuestión. Cfr. J. M. BURGOS, "El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby", *Quién*, 6 (2017), pp. 33-54; J. F. CROSBY, "On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos", *Quién*, 8 (2018), pp. 7-19; J. M. BURGOS, "De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby", *Quién*, 10 (2019), pp. 27-44.

tible con un núcleo propio comunicable²², como afirmaba la tradición, sino acerca de qué categorías filosóficas lo explican mejor.

Hay un último asunto en juego en esta discusión, presente hasta ahora solo de modo implícito, que toca sacar a la luz. ¿Quién tiene la última palabra acerca del hombre: la antropología o la metafísica? La discusión acerca de la sustancia es relevante porque apostar por la sustancia es apostar por la metafísica ya que la sustancia es un concepto metafísico y no antropológico. Personalmente, y como ya he señalado, considero que lo real y personal no puede ser justificado por lo abstracto y, por tanto, inexistente; porque, seamos francos, *la sustancia no existe*. ¿Quién la ha visto? Y estoy haciendo una pregunta filosófica. Por eso no es posible explicar al hombre por la sustancia, porque se trata de una huida hacia adelante que cae bajo la crítica sarcástica de Locke que apunta, sin más, a su carácter ilusorio²³. Lo que no quita –pero es algo muy diferente– que la persona tenga un carácter sustancial o subsistente, es decir, que el núcleo personal, y la misma persona, perviven a través de los cambios; que no son un flujo de conciencia ni una etiqueta mental que adscribimos arbitrariamente a un conjunto de fenómenos. Pero el sustento último de la persona no es la sustancia, sino el “yo”, que sí existe y es un concepto antropológico.

Todo esto significa, en fin de cuentas, que la antropología no necesita recurrir a la metafísica para alcanzar su autofundamento como filosofía porque la antropología es ya metafísica, entendida esta como pensamiento radical sobre la persona; es decir, es ontología. Por eso, en el personalismo integral, fundar la antropología no es pasar del fenómeno (antropológico) al fundamento (metafísico) porque *la experiencia no proporciona fenómenos* que necesiten ser fundados por un saber más hondo (que no se sabe de dónde surgiría), sino *que proporciona el fundamento*,

²² Cfr. J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.

²³ “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 accidentes. 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).

solo que no explicitado. La fundamentación no es un camino que conduce fuera de la experiencia. Su tarea es la explicitación de lo implícito.

En resumen, los conceptos metafísicos y, en particular, las categorías aristotélicas no son necesarias, a mi juicio, para arraigar la antropología, aunque una visión metafísica puede aportar una visión global de la realidad que sí es útil para la antropología. Pero la antropología, en lo esencial, se funda a sí misma. La antropología del personalismo integral es ontológica, como Wojtyła indica muchas veces en *Persona y acción*, y, por eso, el discurso metafísico categorial no está en condiciones de iluminar con más profundidad lo específico del ser personal, aunque el discurso metafísico trascendental puede integrar a la persona en el contexto del cosmos y de la creación. Beuchot, como en otras ocasiones, es perfectamente consciente de nuestras coincidencias y discrepancias. Por eso comenta que yo “prefiero dejar de lado los conceptos aristotélicos y él prefiere actualizarlos”. Ambos pretendemos trabajar a favor de la tradición, con la diferencia de que yo entiendo que esa tradición, para pervivir, necesita un cambio profundo, y Mauricio cree que basta con una actualización.

5. La antropología

Iniciaremos tratando con detalle del sujeto y de la relacionalidad, y luego, más sucintamente, de otras cuestiones, si bien podemos adelantar que vamos a toparnos con unos parámetros similares a los hallados hasta el momento: coincidencia en la visión de la persona y cierta discrepancia en el mejor modo de tematizarla, lo que se traduce, en la práctica, en valorar más o menos las categorías tomistas.

5.1. El sujeto

Lo primero y más radical que podemos plantearnos en torno al sujeto es su misma existencia, sea en modo ontológico o trascendental. Hay, como es sabido, una crítica radical al sujeto por parte de algunos pensadores tardomodernos o posmodernos (Derrida, Foucault) que rechazan completamente su existencia. El sujeto, implacablemente deconstruido, habría muerto, como sucedió antes con Dios. ¿Qué cabe decir al respecto? Me parece que la mejor respuesta es la ironía inteligente de Beuchot que comienza concediendo que la modernidad, en efecto, podría haber dibujado un sujeto excesivamente sólido y perfecto, auto-referencial y cerrado, que, en realidad, no existía. “De ahí que tal vez sea bueno que haya muerto ese otro sujeto cartesiano, autoposeído, consciente y lúcido

o luminoso, transparente para sí mismo, translúcido. Ya había recibido muchas heridas y murió desahuciado”²⁴. Descanse en paz, podríamos añadir, como breve epitafio. Pero, en el mismo instante en que lo afirmamos, no queda más remedio que preguntarse: ¿ha muerto el sujeto moderno o ha muerto, simplemente, el sujeto? La respuesta es obvia: el sujeto no puede morir porque somos cada uno de nosotros, y *quien* lo afirme está, simplemente, hablando sin sentido. ¿*Quién* afirma que el sujeto ha muerto? ¿O es una afirmación que se afirma a sí misma?, ¿*Quiénes* son Foucault y Derrida? ¿*Quién* ha escrito sus libros y sostenido sus afirmaciones? El sujeto, como decíamos, simplemente no puede morir, porque es un dato experiencial elemental. Y *quien* afirme lo contrario no hace otra cosa que prestidigitación intelectual o ilusionismo (o quizá narcisismo) académico. Y es muy probable que contabilice sus citas. En cualquier caso, la moraleja filosófica es ineludible. No hay ninguna dificultad en asumir la crítica al sujeto moderno; pero el sujeto humano, testaruda e ineluctablemente, sigue vivo. “Nos queda un sujeto de encrucijada, de conjetura y refutación, es decir, moderado y débil, pero lo suficientemente consistente para poder seguir adjudicándole capacidad simbólica, responsabilidad moral y fabricación de utopías. Y con eso nos basta para seguir adelante”²⁵.

Una vez recuperado el sujeto de este ataque visceral, queda la difícil tarea de definir su identidad que, en una antropología contemporánea, no puede ser otra que la de centro autoconsciente de la persona. Cualquier otra perspectiva está fuera de lugar y resulta superada y anacrónica. El sujeto ontológico clásico carente de subjetividad (sustancia) fue acertadamente criticado por la filosofía moderna. Y el sujeto trascendental, si bien tiene el mérito de enfatizar la subjetividad, acaba disolviéndose por no tener un arraigo ontológico. A fin de cuentas, no es un *quién* real, es decir, no existe. Beuchot es plenamente consciente de estos problemas, los asume, y comparte la necesidad de arraigar al sujeto trascendental, o de subjetivizar al sujeto ontológico, porque solo teniendo presente ambas posiciones se puede lograr un sujeto analógico que tome lo mejor de cada una de ellas abandonando sus excesos. Y resulta que subjetivizar la ontología clásica fue, precisamente, uno de los grandes objetivos de Wojtyła en *Persona y acción*. Hasta aquí, por tanto, la coincidencia es plena. Y no es poca cosa con los tiempos que corren.

²⁴ M. BEUCHOT, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo incónico-analógico*, cit., p. 101.

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

Aparecen algunas discrepancias, sin embargo, como ya anunciábamos, cuando llegamos a lo que dijo (o no dijo) Tomás de Aquino al respecto. Beuchot afirma que “la subjetividad también está presente en la epistemología tomista” y que lo mismo sucede con la conciencia. ¿Es así? Tomás de Aquino, en efecto, habla de la conciencia, pero tiene una visión premoderna, es decir, limitada, y la tematiza como un mero “darse cuenta”, como tener conciencia del acto que se realiza, pero no como autoconciencia o vivencia de sí. Y, por eso, no accede a su nivel *más profundo*, sino que se queda en lo que Wojtyła ha llamado “nivel reflejo” de la conciencia sin alcanzar el reflexivo. “Una cosa es ser sujeto, otra distinta es *ser* conocido (objetivado) como sujeto (lo que sucede ya en el reflejo de la conciencia), y, finalmente, otra cosa es experimentarse vitalmente como sujeto de sus actos y sus vivencias (lo que debemos a la función reflexiva de la conciencia)”²⁶.

Y de la misma manera que no hay autoconciencia en Tomás de Aquino tampoco hay subjetividad en sentido profundo, es decir, autorreferencial. Al menos yo no la he encontrado. Y Wojtyła tampoco: “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. (...) 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”²⁷.

5.2. La estructura relacional de la persona

El personalismo ha insistido muchísimo, y con razón, en la relacionalidad de la persona, ya desde los antiguos trabajos de Martin Buber. Sin embargo, parece haberse generado un cierto *misticismo de la relación* que la exalta hasta el punto de convertirla en una quasi-persona, actitud que se formula en una expresión que ha hecho fortuna: “la persona

²⁶ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, p. 88.

²⁷ K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2006, pp. 311-312.

se constituye en la relación”. Sucede, en efecto, que, si tomamos esta expresión en sentido literal, si somos coherentes con lo que afirma, no podemos concluir otra cosa que la relación posee un carácter personal *mayor que el de la persona*, por paradójico que esto pueda parecer. Sin embargo, y a pesar del carácter contraintuitivo de esta afirmación, no pocos pensadores se dejan llevar por la fascinación del descubrimiento del *neue Denken*, y partiendo del carácter excéntrico y relacional de la persona dan un paso indebido confiriendo a la relación unas cualidades de las que carece. Nos enfrentamos aquí, en el fondo, con un problema en parte similar al que encontramos en torno al sujeto que puede explicitarse mediante esta pregunta. Desde un punto de vista ontológico: ¿qué es antes, la relación o la persona (humana)? Para el personalismo integral no hay ninguna duda. La persona es ontológicamente previa a la relación que solo se constituye en y gracias a la existencia del *Yo* y el *Tú*. Y es agradable constatar que Mauricio Beuchot piensa exactamente lo mismo y valora de igual modo la dualidad persona-relación. Creo, incluso, que nuestra argumentación es prácticamente idéntica. Si se da más peso a la relación que a la persona, lo que sucede cuando se afirma la prioridad ontológica de la diada *yo-tú* sobre la persona singular, no se está haciendo otra cosa que *sustancializar o personalizar a la relación*, convirtiéndola en el sujeto de la actividad y de la existencia. Pero tal cosa es contraria a la experiencia y a la realidad. Y es también contraria al nombre y espíritu del personalismo, pues, si esto fuera cierto, debería mutar su nombre por el de relacionalismo. La persona no es la relación ni la relación constituye a la persona, lo que no quita que la persona sea estructuralmente relacional.

Y no tiene valor, ni añade peso argumentativo, para aquellos que son católicos, la referencia a la Trinidad. Podemos, y quizá debemos, definir a las Personas Divinas como relaciones subsistentes. De hecho, Tomás de Aquino ya lo hizo hace muchos siglos²⁸. Pero nosotros somos simples seres humanos, por lo que esta definición no nos atañe ni refleja nuestro modo de ser. Somos, sí, seres esencialmente relacionales, necesitamos relacionarnos para construirnos *plenamente* como personas. Pero no somos relaciones ni nos constituimos en personas a través de la relación por la simple razón de que las relaciones personales solo existen “entre” personas, que son previas ontológicamente. Lo que sucede en el más allá, lo sabremos después de la muerte; pero en el más acá son las personas las

²⁸ Persona “significat relationem ut subsistentem” (*S. Th.*, I., q. 29, a. 4, c). Es la definición que repite J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre. (Antropología filosófica)*, Porrúa, México 1987, pp. 252-253, según comenta de manera crítica Beuchot.

que fundan las relaciones, y no al revés, si bien el contacto profundo con otras personas es un elemento esencial de cualquier vida humana plena. Nos alegra coincidir plenamente con Mauricio Beuchot en este punto.

5.3. La libertad

Si venimos al tema de la libertad, las cosas se complican un poco, aunque en el marco habitual. Partimos de un acuerdo de máximos sobre el hombre (la persona) como criatura libre, que es mucho, pero donde quizá no estemos tan de acuerdo es en el modo de entender la libertad. Acordarse sobre la existencia de la libertad y su carácter de cualidad decisiva del ser humano es, a pesar de todo, una concordancia central puesto que, si bien es un hecho de experiencia, como la existencia del sujeto, no faltan quienes la niegan. Pero ocurre aquí algo similar a lo que sucedía con la pretendida disolución del sujeto, que la libertad no puede erradicarse de las sociedades humanas. ¿Puede una sociedad asumir con radicalidad que el hombre no es libre? Si así fuera, la responsabilidad desaparecería y el hombre se convertiría en un animal. No en un habitante de un paraíso utópico o distópico en el que la libertad estuviera limitada como la *Utopía* de Tomás Moro o *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, sino, literalmente, en animal irresponsable. Y cualquier sociedad se haría inviable. Pero, aun así, el académico es muy dado a jugar con fuego ajeno y, por eso, siempre es de desear que se sustente antropológicamente la realidad del hombre libre, como Beuchot hace.

Cambian algo las cosas si atendemos a la concepción *concreta* de la libertad, porque Mauricio Beuchot remite a una concepción de raíz tomista, perfilada y madurada, en la que se distinguen dos tipos de libertad, la de indiferencia y la de elección. Esta explicación siempre me ha parecido insatisfactoria. Algo no cuadra cuando se pretende sustentar la libertad humana, tan potente, en la indiferencia. ¿Puede lo fuerte sustentarse en lo débil? ¿Puede algo tan profundamente humano estar basado en la indiferencia o en la indeterminación? Hace años encontré en *Persona y acción* una respuesta que me parece mejor y más convincente, y que consiste en *cambiar la indeterminación por la autodeterminación*²⁹. Podemos elegir no porque seamos indiferentes ante las cosas, sino porque podemos determinarnos gracias a la autoposición. Somos dueños de nosotros mismos y, por eso, no estamos determinados por los objetos, sino que nosotros nos autodeterminamos. En definitiva, la libertad hu-

²⁹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., cap. 3: "Estructura personal de la autodeterminación".

mana no se basa en la indiferencia, sino en la autoposición y se expresa en la autodeterminación. Esta es la propuesta de Wojtyła y es también la visión de la libertad del personalismo integral.

5.4. Intencionalidad y afectividad

Mauricio Beuchot concede gran importancia a la intencionalidad que, como es sabido, fue recuperada por Brentano y empleada abundantemente por la fenomenología, punto en el que concordamos plenamente pues la eliminación de la intencionalidad implicaría la pérdida de referencia de lo real y, además, sería infiel a lo que, de hecho, acontece en el sujeto. La persona vive en la intencionalidad: nuestra inteligencia y nuestra voluntad remiten a objetos distintos de nosotros mismos o, por lo menos, del punto de partida de la acción. Y así progresamos y nos trascendemos. La eliminación de una intencionalidad trascendente al sujeto tiene como única salida el solipsismo, el subjetivismo o el relativismo radical³⁰.

Finalizaremos este apartado hablando de afectividad. El personalismo integral en este caso ha tirado bastante de Von Hildebrand, quizá más incluso que de Wojtyła, pues el primero ha dedicado más atención al tema. No solo en su conocida obra sobre el corazón humano, sino en su ética y en su estética³¹. Y si resumiéramos en dos palabras nuestra posición, serían las de esencialidad y originalidad³². La afectividad, primer punto, es un rasgo esencial de la persona hasta el punto de que no cabe concebir a una auténtica persona sin que en ella esté presente la dimensión emocional y afectiva. Y, segundo aspecto, la afectividad es originaria y original, es decir, no es una combinación simple o compleja de otras actividades humanas, como la voluntad o cualquier otra, sino un rasgo original e irreductible que podemos describir en español a través de una palabra muy adecuada: *sentir*, siempre que no la tomemos en su dimensión más elemental, sino en todo su arco de valencias: sentir hambre, sentir placer, sentir dolor, sentir alegría, sentir amor.

³⁰ Justamente para evitar este problema (y, sobre todo, la variante trascendental de la fenomenología) Wojtyła ha indicado el carácter intencional del conocimiento y el carácter autorreferencial (es decir, no intencional) de la consciencia o autoconciencia. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 73-75.

³¹ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1998 (3ª ed.), y *Ética*, Encuentro, Madrid 1983.

³² Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., cap. IV: "La afectividad".

¿Cómo entiende Beuchot la afectividad? No creo arriesgarme demasiado si asumo que compartiría estas características pues, si bien su punto de referencia es el esquema tomista (válido, pero probablemente insuficiente), advierte la necesidad de ir más allá para lo que busca la ayuda de autores contemporáneos como Malo o García Cuadrado. Quizá encontramos aquí un cierto desconocimiento de la propuesta antropológica (no epistemológica) del personalismo integral que, sin desmerecer de estos autores, me parece bastante más potente y articulada. En cualquier caso, volvemos a nuestro contexto habitual: acuerdo en nuestra visión de la persona y ciertas discrepancias en el mejor modo de formular conceptualmente esa visión. Un resultado que plantea algún interrogante sobre la antropología del personalismo analógico: ¿posee una antropología estrictamente propia o bebe, fundamentalmente, de la antropología tomista actualizada a través de la analogía de Beuchot? El personalismo analógico tiene su punto de fuerza, a mi entender, en la epistemología, porque este es su origen, su patria. No tengo claro que haya una antropología analógica tan poderosa, al menos en los contextos que hemos comentado, aunque puede que esta exprese su originalidad en otros ámbitos, como el del simbolismo o la iconicidad, que aquí no tratamos.

6. Ética

6.1. Las virtudes y los valores

Acabemos hablando de ética. Advierto, en primer lugar, una coincidencia muy notable acerca de los valores y de las virtudes. La tradición clásica habló solo de virtudes y la tradición fenomenológica ha hablado sobre todo de valores. ¿Es posible una integración entre ambas o se trata de conceptos contrapuestos por lo que solo uno de ellos debería permanecer? En este punto, tanto la perspectiva integral como la analógica coinciden al advertir que cada una de estas nociones remite a una realidad ética importante soslayada u oculta en la otra. Beuchot felicita a Scheler por su aguda percepción del valor y la innovación que supone la axiología, pero critica su carácter platónico y su emocionalismo, críticas ambas que también han sido realizadas desde el personalismo integral por Burgos (esencialismo)³³ y por Wojtyła (emocionalismo)³⁴. La fenomenología, y especialmente la fenomenología realista, ha captado

³³ Cfr. J. M. BURGOS, *El problema del principio del conocimiento en Husserl: experiencia vs. intuición de las esencias*, en M. ORIOL (ed.), *Filosofía de la inteligencia*, CEU Ediciones, Madrid 2011, pp. 115-142.

³⁴ K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, trad. de G. Haya.

agudamente la dimensión subjetiva de la ética, remarcando que una ética que no posea capacidad de motivación, que no muestre el bien como algo valioso y relevante para el sujeto, habría perdido, en el fondo, su esencia moral transformándose en un deber kantiano incapaz de mover a la acción³⁵. Pero sucede que la epistemología fenomenológica está afectada por una cierta desconexión de la experiencia a causa de la *epojé* y acaba presentando los valores como entes pseudo-platónicos, que existen por sí mismos independientemente del sujeto en el que necesariamente deben recalcar³⁶.

Las virtudes en cuanto hábitos operativos para la realización del bien no poseen este problema. Son hábitos *del sujeto*. Se generan por repetición de actos, es decir, están profundamente conectadas y arraigadas en el sujeto existente que intenta –con mejor o peor fortuna, o con mejor o peor intensidad– ser bueno; o quizá malo, y entonces generará vicios. La posible dificultad de esta visión aristotélica (y, por supuesto, tomista) es su concepción tan objetiva o quizá objetivista del bien. ¿Puede elegir el sujeto su propio bien o este vendría automáticamente dado por su naturaleza? ¿Importa lo que el sujeto siente o quiere, o el bien se le impone temáticamente más allá de que siempre resta la decisión libre de adhesión o no adhesión? Este es el problema que se trasluce en la ética aristotélica-tomista y que, de algún modo, salva la fenomenología con su apuesta por lo valioso y, por tanto, personalmente relevante.

Por eso, sería, sin duda, de desear una síntesis entre ambas posiciones, si bien sucede, como dice el refrán castellano, que del dicho al hecho hay mucho trecho. No basta con una declaración de intenciones. Hay que construir un entramado teórico en el que ambas nociones no se solapen como las capas de un pastel, sino que encuentren su lugar en una estructura sólida y coherente. Me temo, sin embargo, que este proyecto debe todavía ser llevado a cabo y, de hecho, es una de las asignaturas pen-

³⁵ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Ética*, cit., Parte I: “Valor y motivación”, pp. 33-79.

³⁶ El grado de desconexión con la experiencia es muy alto en Husserl: “sustituimos el concepto de experiencia por el más general de intuición, y por ende rechazamos la identificación entre ciencia en general y ciencia empírica”, E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993, (tr. de J. Gaos, § 20, 50). En las diferentes variantes de fenomenología realista es mucho menor y, algunas de ellas, la usa directamente. A mi juicio, de todos modos, permanece, por así decir, una cierta tendencia en esa dirección, como ocurre en la concepción de los valores en Von Hildebrand. Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 97-109.

dientes del personalismo integral³⁷. Tampoco creo que el personalismo analógico lo haya realizado, pues no es cosa de poco unificar con solidez dos tradiciones éticas tan consistentes.

6.2. Acerca del bien

Beuchot y yo nos separamos algo más probablemente en la concepción del bien puesto que él sigue muy de cerca la visión tomista, según la cual, “el hombre no puede querer el mal, siempre quiere el bien, aunque sea solo aparente y en realidad falso”. Es una tesis razonable pero insatisfactoria. Tomás de Aquino funda su posición en sus premisas metafísicas y su concepción universalista del bien. Como el ser se convierte con el ente, todo ente es necesariamente bueno y el mal no puede ser algo positivo, sino una carencia de bien. Por eso, aunque la voluntad siempre tiende hacia el bien, porque el hombre siempre busca la felicidad, de hecho, puede elegir el mal. Sin duda, hay una parte de verdad en estas explicaciones, pero, al igual que acontecía con la explicación de la libertad como indiferencia, parece algo artificial y forzada. ¿Realmente no queremos el mal, es decir, no realizamos acciones malas sabiendo perfectamente que lo son? Y, si no fuera así, ¿cabría hablar de la existencia del pecado? Por otra parte, ¿no existe el mal de igual modo que existe el bien? ¿No es el mal algo real y no una mera carencia de bien?

En la ética, desafortunadamente, no contamos con una síntesis wojtyliana que nos resuelva los problemas, pero me gustaría apuntar por dónde debería caminar, a mi juicio, la solución. Para empezar, hay que evitar hablar de bien en general o de mal en general. Esta categoría trascendental solo genera confusión, o por lo menos ambigüedad. Nuestro problema, lo que nos importa, es el bien y el mal *moral*, el bien o el mal *del hombre*, el bien o el mal que *solo los seres humanos* somos capaces de generar. No estamos ante un problema metafísico, sino ante un problema moral. Y, si nos limitamos a este ámbito, sucede que sí existe el bien (moral); pero también el mal (moral) que es generado solo y exclusivamente por la libertad humana. Existen acciones malas y son reales. Y existen porque el hombre lo ha querido así. Por tanto, y aunque, como digo, mucho se debería hablar de este asunto, entiendo que el persona-

³⁷ La formulación más sistemática de Wojtyła, que empezó su itinerario filosófico por la ética, la encontramos en uno de sus textos más tardíos: K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad. Estudio sobre el tema de la concepción y de la metodología ética*, en K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, pp. 219-295. No se trata, por desgracia, de un texto cerrado y elaborado, sino de un proyecto (detallado, eso sí) de un manual de ética que no llegó a su formulación completa y definitiva.

lismo integral y el analógico tienen premisas éticas diferentes, aunque, como siempre, no en el nivel de los principios, sino en la formulación de determinados problemas o nociones, cuestión, claro es, filosóficamente muy importante³⁸.

7. Personalismo integral y personalismo analógico: ¿alianza o fusión?

7.1. Resumen conclusivo

Queremos concluir este escrito reflexionando, a la vista de todo lo dicho hasta el momento, sobre las posibilidades que se abren para una colaboración entre el personalismo analógico y el integral. Y, para ello, nada más oportuno que hacer un recuento rápido de los resultados adquiridos en este diálogo ya de cierta extensión. El primero de todos, y el más importante, es la constatación de la existencia de un lugar filosófico común y de un lenguaje filosófico también común derivado de que ambas posiciones intelectuales se localizan en un punto muy determinado de la filosofía y de la antropología: el personalismo. Y esto supone un alto grado de concordancia desde el mismo punto de partida, así como disponer de las condiciones para un *diálogo* fructuoso, que es el que hemos establecido.

Fijada esta convergencia fundamental, queda por considerar si es posible dar *un paso más* que conduzca del diálogo a una alianza entre corrientes o, incluso, a una fusión. ¿Es esto posible? ¿Es deseable? Si fuera posible, sería sin duda deseable porque, dando la razón al viejo Ockam, no es bueno multiplicar los entes sin necesidad. Si dos teorías son semejantes, ¿por qué no unificarlas logrando con ello más fuerza de acción y de difusión? Para intentar resolver este interrogante, nada mejor que continuar con la exposición, ahora detallada, de los resultados de nuestro diálogo.

Una primera dificultad se presentó con la *analogía*, una noción que yo he criticado por considerar que genera ambigüedad y confusión y atenúa el esfuerzo necesario para precisar con finura los conceptos y las ideas. Mauricio Beuchot estima que esta observación no debe tomarse como una crítica general a la analogía, sino como cautelas o precaucio-

³⁸ Coincidimos plenamente, por otra parte, en que la temida falacia naturalista de Hume no es tan terrible, al fin y al cabo. Este paso “prohibido” del ser al deber-ser que, en la práctica, supone la desaparición de este último, se supera, de modo relativamente fácil, con una antropología dinámica, es decir, constando que el “deber-ser” es.

nes que deben tenerse en cuenta en su empleo. Yo estoy de acuerdo con este diagnóstico, puesto que la analogía, como ya he afirmado, existe; no hay, por tanto, dificultad en valorarla, siempre que no se use de modo indiscriminado.

El diálogo acerca de la *epistemología* resultó más complejo y encontramos, por primera vez, una tónica que se repitió de manera bastante recurrente en otros terrenos: acuerdo en las premisas fundamentales y cierto desacuerdo en los contenidos y en la formalización más adecuada. En este tema concreto, el crucial acuerdo de principios consiste en compartir la necesidad de reconocer una dimensión objetiva y subjetiva del conocimiento o, en términos analógicos, la existencia de referencias estables en el campo de la interpretación. Se afirma, en definitiva, una vía media entre el relativismo y el univocismo que, en la práctica, consiste en sostener una auténtica epistemología realista que, por eso mismo, no hace a menos del sujeto, que es quien conoce.

Las discrepancias, menores, pero no irrelevantes, remiten al mejor modo de formular los acuerdos de principio y, en última instancia, a la valoración de la epistemología tomista. El personalismo integral parte de la noción de experiencia integral, que es objetiva y subjetiva, intelectual y sensible, y postula el conocimiento intelectual del singular. Beuchot, si no yerro, está de acuerdo con estas tesis, pero piensa que están presentes en Tomás de Aquino, afirmación que no compartimos. No todo está en S. Tomás. No está la experiencia integral, y solo de manera limitada y tortuosa la posibilidad de conocimiento intelectual del singular. Si atendemos, por último, a la interpretación de la comprensión, no tenemos problema en reconocer que aquí la palabra principal la tiene la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot, que compartimos de manera plena.

El patrón de acuerdos y desacuerdos aparece de nuevo en otro de los grandes temas de diálogo: la *ontología* y la *metafísica*. Beuchot ha argumentado sólidamente la necesidad de una metafísica u ontología para la filosofía en general, y para la hermenéutica en particular. Las cuentas son claras. Sin ontología, el sentido se disuelve, también el de la hermenéutica o, al menos, de una hermenéutica que quiera ser algo más que un *divertimento* intelectual. Hasta aquí, el acuerdo es completo. Las diferencias aparecen en la letra pequeña que, quizá, no lo es tanto. ¿Qué entendemos por ontología y qué entendemos por metafísica? Personalmente considero, y lo he argumentado en diversos sitios, que la viabilidad de una metafísica universalista, es decir, de una metafísica que pretenda tener la capacidad de proponer (o imponer; según se mire) conceptos a *toda* la realidad, es

muy escasa. El mundo es demasiado diverso. El tomismo, por el contrario, cree en esta posibilidad y salva la desigualdad mediante la analogía, que Beuchot, inteligentemente, ha desplazado más hacia la diversidad que hacia la igualdad. Es una buena solución, pero no resulta completamente satisfactoria. Entiendo que hay que asumir la diferencia no desde la analogía, sino *en sí misma*, en su radicalidad como diferencia, que se traduce, antropológicamente, en la necesidad de elaborar categorías personalistas. Esta es, probablemente, una diferencia significativa entre ambos.

En la *antropología* el patrón recurrente aparece de nuevo. Partimos de un sólido acuerdo en torno a los principios, así como en la concepción general del ser humano que, para ambos, es persona, lo que no es poco decir. No es un mero acuerdo entre pensadores cristianos, pues no solo hay cristianos no personalistas, sino que también los hay antipersonalistas, por sorprendente que siempre me haya parecido. Es un acuerdo entre *filósofos* personalistas que entienden al hombre como persona ontológica que posee subjetividad, afectividad, corporalidad, relacionalidad interpersonal, etc.

Este importantísimo marco de coincidencia se refuerza en la reivindicación del sujeto –a pesar de la crítica posmoderna– y en la afirmación de la libertad, si bien queda matizado cuando nos fijamos en el *modo concreto de entender estos conceptos*. Beuchot considera que la libertad se explica a través de la indiferencia y la elección mientras que el personalismo integral mantiene la elección, pero transforma la problemática noción de indiferencia en autodeterminación. De modo similar, mientras que el personalismo analógico apuesta por el concepto de sustancia para explicar la estructura última del sujeto, el personalismo integral entiende que la noción adecuada, o, mejor dicho, la realidad a la que hay que remitir, es el *yo*, centro experimental y ontológico de la persona, y sustento o raíz del quién. Encontramos, sin embargo, una coincidencia plena y sin matices en el tratamiento de la interpersonalidad. Para ambos, la persona es prioritaria a la relación y debe evitarse todo intento de personalizar la relación que solo existe en dependencia de las personas, y no al revés.

Algo similar ocurre, ya en el terreno de la *ética*, con la interrelación de valores y virtudes. Beuchot y yo coincidimos en que ambos conceptos son necesarios porque transmiten una dimensión de la ética que el otro concepto oculta o, por lo menos, expresa de manera mucho más limitada. Sin embargo, en el tratamiento del bien, una vez más, tornamos al patrón ya conocido: acuerdo en los planteamientos, discrepancias en la formulación que implican, claro está, discrepancias en la comprensión. Compartimos la concepción general del bien y su papel en la vida hu-

mana. Discrepamos en torno al modo de entender el dinamismo *moral* humano. ¿Siempre queremos el bien? Beuchot, sostenido en premisas metafísicas, responde afirmativamente. Nosotros, sostenidos en premisas más estrictamente antropológicas, contestamos que no. Podemos y, de hecho, queremos el mal, que, lamentablemente, tiene cierta existencia y fuerza propia y no es mera ausencia de bondad.

7.2. Hacia una alianza entre personalismo integral y personalismo analógico

Y baste con lo dicho. Toca ya concluir pues tenemos todos los datos necesarios. Y estas son nuestras conclusiones. El personalismo analógico y el personalismo integral, amén de ser ambos personalismos, comparten segmentos decisivos de interpretación de la realidad: la concepción de la interpretación, ni unívoca ni equívoca; la necesidad de una ontología como fundamento último del sentido: la crítica a la crítica radical al sujeto; la prioridad de la persona sobre la relación; la necesidad de integrar y unificar valores y virtudes; el papel de la intencionalidad; la negación de la falacia naturalista, etc. Sería, por tanto, muy de desear *una alianza entre ambos* para defender estas posiciones en un contexto sociocultural en el que parece imponerse una visión de la persona epidérmica y frívola que produce una degradación paulatina de los valores personales.

Dos posibilidades se muestran para esta alianza. La primera y más evidente es *la unión de la antropología del personalismo integral con la hermenéutica analógica*. Este formato recogería, probablemente, lo mejor de ambas teorías ya que el personalismo integral es, fundamentalmente, una antropología y, secundariamente, una epistemología. Del mismo modo que el personalismo analógico es, fundamentalmente, una epistemología y, secundariamente, una antropología. Creo, sin duda, que esta sería la fórmula más potente y poderosa de unificar fuerzas y crear sinergias.

Cabe, de todos modos, dar un paso más y proceder a *una alianza más profunda* que una de modo global las tesis del personalismo integral y las del personalismo analógico pues ambos personalismos tienen propuestas relevantes en campos excéntricos a sus núcleos de origen. El personalismo integral está desarrollando una teoría epistemológica: el método de la experiencia integral, y, el personalismo analógico, una propuesta antropológica. Y, como ambas propuestas son compatibles y en parte complementarias, esta unión más profunda generaría una teoría más potente que la mera articulación de una antropología (procedente del personalismo integral) y una epistemología (procedente del personalismo analógico).

Más compleja aparece la posibilidad de una fusión o de una integración porque no compartimos de modo pleno la valoración de la filosofía aristotélico-tomista, lo que repercute, como hemos comprobado, en la formulación de los conceptos, cuestión central y no meramente formal en una construcción filosófica. Ambas posiciones, sin duda, podrían evolucionar y acercarse. El tiempo lo dirá. Pero, a fecha de hoy, así está la cuestión: acuerdo profundo en los grandes principios y en la visión de la persona; cierto desacuerdo en los modos específicos de entender al hombre que hunden sus raíces en premisas diferentes teoréticas: más clásicas las de Beuchot, más modernas las mías y las de Wojtyła. Por ello, parece preferible apostar por una gran amistad que por una unión forzada que conduzca a un matrimonio desgraciado. Esa amistad, por otra parte, tiene amplio espacio en el que ejercitarse. Los ataques a la persona, teóricos y prácticos, abundan en nuestra época, que quizá ya no soporta la densidad existencial de este modo de entender al hombre. Y si bien la filosofía no es la dueña del mundo, las ideas siguen teniendo su peso y su fuerza. Logran, a pesar de todos los obstáculos, abrir su camino entre los hombres influyendo en su modo de pensar y, por lo tanto, de actuar. Por eso, una alianza entre filosofías que comparten una visión personalista ontológica de una persona libre y responsable, algo podrá ayudar al mundo en que habitamos.