



Respuesta a Josef Seifert

Juan Manuel Burgos¹

1 Presidente de la Asociación Española de Personalismo y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo. Universidad CEU-San Pablo. Ver más en nuestro link de Autores.

Josef Seifert, insigne filósofo y amigo, ha leído con dedicación e interés mi reciente obra titulada Introducción al personalismo y ha tenido a bien hacer un importante y enjundioso comentario que se publica en este número de la revista *Persona* bajo el título “Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, Introducción al personalismo”. Reconozco sinceramente que para mí es un honor que el profesor Seifert se haya tomado la molestia de escribir este comentario detallado y denso pues significa que ha considerado esta obra digna de atención y análisis. Cuando le envié, hace algún mes, este texto a mi también amiga Inés Riego para que lo publicara, me contestó que lo haría con mucho gusto, pero que esperaba una réplica o respuesta por mi parte a los comentarios realizados, puesto que, si bien Josef Seifert es ciertamente un amigo, y compartimos un amplio núcleo de ideas, esto no le ha impedido ni disentir en otras ni mostrarlo abiertamente como podrá comprobar quien lea su artículo.

Esta actitud me parece francamente positiva pues fomenta el diálogo honesto, serio y creativo. Disentir con alguien que pertenece a una tradición filosófica distinta es, en principio, inevitable; pero el debate que puede surgir sobre estas diferencias no necesariamente puede ser interesante o enriquecedor ya que, para comenzar, hay que buscar un mínimo marco común para poder entablar un auténtico diálogo, es decir, un debate que no consista simplemente en un par de discursos paralelos. Y, en el caso de que éste se logre, queda el esfuerzo posterior de reintegrar las posibles aportaciones en la tradición propia. Pero si, por el contrario, se discrepa en el marco de una tradición común, esas bases conceptuales ya están determinadas, los términos del

debate fijados y, por tanto, se puede precisar y matizar mucho más el alcance de las discrepancias, alcanzando así un diálogo más profundo y fecundo. Esto es posible, evidentemente, cuando se trata de una discusión que parte del respeto (en este caso de la amistad) y del análisis sereno de los textos y las posiciones. A las críticas absurdas o panfletarias no vale la pena dedicarles ningún tiempo, ni las revistas que se precien deberían concederles espacio. Por fortuna, no es este el caso y aprovecho para agradecer a la directora de *Persona*, Inés Riego, el ofrecimiento de su cada vez más prestigiosa revista para realizar estas reflexiones.

Y paso ya a responder a Josef Seifert con la misma libertad que él ha mostrado subrayando, eso sí, para evitar cualquier equívoco, que si bien el formato de réplica podría dar la impresión de que nuestras posiciones son distantes, nada más lejos de la verdad. Se trata de discrepancias en el marco de una posición común: el pensamiento personalista y la tradición clásica.

Voy a estructurar mi contestación en torno a dos grandes ejes que responden a sus dos niveles de comentarios: el histórico y el filosófico.

Sobre el personalismo como corriente filosófica

Josef Seifert ha valorado muy positivamente la reconstrucción de la historia del personalismo que he realizado en los capítulos 1 a 3, comparándola incluso con el trabajo realizado por Roger Troisfontaines al sistematizar la obra de Gabriel Marcel, por lo que, en grandes líneas, nuestra posición es convergente en este amplio

tema. Ha planteado, sin embargo, dos cuestiones que vale la pena comentar: una de cierto detalle y otra de gran envergadura teórica.

a) Cuestiones sobre clasificaciones

La primera discrepancia, más circunscrita, indica que, además de haberme limitado al personalismo europeo, "las demarcaciones entre las escuelas y sus etiquetas parezcan en parte ser un poco demasiado esquemáticas y por ende, y asimismo por otras razones, discutibles". Seifert critica, en particular que, dentro del árbol del personalismo que se presenta en este texto (p. 218), y que refleja la composición de las diferentes corrientes del personalismo tal como yo las concibo, no haya colocado a Edith Stein dentro de la fenomenología realista sino de la corriente que he denominado personalismo ontológico (cuyo representante principal sería Karol Wojtyła).

Sobre estos puntos diría, en primer lugar, que esta obra, como su título indica, es introductoria y, por tanto, limitada. No se ha pretendido la exhaustividad sino la creación de un marco comprensible, lo cual, requiere, inevitablemente simplificaciones y decisiones incluyentes y excluyentes. Mi decisión ha sido la de centrarme en el personalismo europeo porque es el lugar donde se encuentran los principales representantes de esta filosofía, lo que no obsta para que haya otros autores relevantes en otras áreas geográficas, pero de importancia mucho menor¹.

Por lo que respecta a la solidez de las clasificaciones que aquí se proponen, cabe decir que los pensadores personalistas están muy unidos y entrelazados por lo que la separación en familias o 'corrientes' puede ser, en ocasiones, algo artificial o forzada. Pero, a pesar de ello, entiendo que este es un procedimiento no sólo útil sino necesario, para poder disponer de un cuadro o mapa del terreno que, después, si se quiere se puede alterar o modificar, pero sin el cual se puede estar simplemente desorientado o perdido. Este texto, en ese sentido, cumple la función de un manual de cualquier materia, que resulta necesariamente simple para un experto, pero que puede resultar precioso para quien se inicia en ella. Por ello, aunque entiendo y admito que las demarca-

ciones que presenta mi Introducción son esquemáticas y pueden ser discutibles, considero que reflejan de una manera bastante adecuada los diferentes perfiles del personalismo y, por ello, a falta de otras mejores, me reafirmo básicamente en el esquema presentado.

Podría ser más cuestionable, sin embargo, la colocación de Edith Stein en la rama del personalismo ontológico puesto que, a pesar de que sus intereses metafísicos son evidentes², su filiación fenomenológica lo es más. Se trata, de todos modos, de una cuestión bastante sutil puesto que, mientras que otros fenomenólogos realistas, como Scheler o Von Hildebrand, siempre se mantuvieron de manera neta en la línea fenomenológica, Stein, como es conocido, intentó directamente una síntesis con el tomismo, de modo especular al camino seguido por Wojtyła. La primera, procedente de la fenomenología, intentó una síntesis con el tomismo. El segundo, procedente del tomismo, intentó una síntesis con la fenomenología. Esta similitud de perspectivas ha sido la base para colocar a Edith Stein en el personalismo ontológico aunque, como digo, pienso que esta posición podría, sin problemas, ser revisada o modificada.

b) El personalismo como escuela filosófica particular

Mucho más relevante es la valoración que Seifert hace de mi posicionamiento acerca del personalismo como una escuela de filosofía particular. He mantenido desde siempre que el personalismo (a pesar de que dependa del antiguo término 'persona') no es una corriente filosófica de 2000 años de antigüedad, sino una corriente contemporánea, que surge en el siglo XX, de la mano de Emmanuel Mounier y de otros filósofos contemporáneos como Maritain, Buber, Guardini, Scheler, Marcel, etc. Por tanto, -esta es mi tesis- antes del siglo XX no ha habido filosofía personalista aunque se haya utilizado -más bien menos que más- el término persona.

Seifert no comparte esta tesis o, por lo menos, no la comparte de modo completo ya que para él, el personalismo sería todo modo de reflexión cercano a la persona y que reconoce su dignidad. Y, por tanto, además de los personalistas contemporáneos y, en ocasiones, por encima de ellos, contaría también con filósofos del pasado, como Agustín o Tomás. El personalismo, como reflexión sobre la persona, no podría limitarse a la reflexión contemporánea (siglos XX y XXI) sino que abarcaría, con mayor o menor intensidad y fortuna, bási-

1 Un problema aparte lo plantea el personalismo norteamericano de principios del siglo XX por 1) su carácter idealista y 2) su origen ideológico tan diverso del personalismo europeo. Sería una cuestión que valdría la pena tratar con detalle, pero que no he querido afrontar en un texto introductorio. Cfr. Bogumil Gacka, *American Personalism*, Oficyna Wydawnicza "Czas", Lublin 1995, 340 págs; Jan Olof Bengtsson, *The worldview of personalism. Origins and early development*, Oxford University Press Oxford 2006.

2 Por ejemplo, en su obra, *Ser finito y ser eterno* (FCE 1994), aunque matizo que metafísica y ontología son conceptos distintos, y el personalismo ontológico se interesa sobre todo por el último y no por el primero.

camente todo el periodo cristiano pues Seifert entiende que la atribución de una dignidad irrepetible a la persona está ligada de tal modo al cristianismo que “decir que un pensador cristiano no es personalista es decir que hay un número tres que es par, o que un pedazo de madera es de hierro”.

A partir de estas premisas, propone una interesante clasificación que distingue 3 tipos de personalismo³:

1) el personalismo histórico (o, como también dice, burgosiano), que considera personalistas solo a los filósofos del siglo XX que han aportado una nueva y renovada visión de la persona expresable en un conjunto muy relevante de conceptos filosóficos: corporeidad, afectividad, libertad como autodeterminación, interpersonalidad, etc.⁴;

2) el “personalismo perennis” que incluye todos los aportes históricos que aclaran la grandeza de la persona, que incluiría figuras como Agustín o Tomás, y que constituiría “una o la parte central de la filosofía perennis (entendida aquí no como el Tomismo sino como la *summa veritatis*: los conocimientos auténticos filosóficos en todos los filósofos)”;

3) el “personalismo transhistórico o eterno ideal” entendido como la verdad plena de la persona y, que sería “sobre todo un ideal solo parcialmente alcanzado más que una realidad histórica, incluso si uno considera los personalistas más profundos de la historia y del movimiento personalista del siglo XX”. Es decir, el personalismo transhistórico será un ideal incluso referido al “personalismo perennis”

Esta clasificación es realmente sugerente y se acerca a la de otros estudiosos del personalismo que tienden a ampliar los inicios históricos de esta corriente hasta los orígenes del cristianismo. En cuanto a Seifert y yo, coincidiríamos en dar especial importancia al personalismo del siglo XX y discreparíamos en ampliar este personalismo hacia el pasado (personalismo perennis) y hacia el futuro (personalismo ideal). Voy a exponer ahora las razones por las que discrepo de esta ampliación en una doble dirección.

3 En otro trabajo previo había distinguido entre personalismo adecuado (equivalente al personalismo contemporáneo) y personalismo imperfecto (el personalismo entendido en sentido amplio o lato) que incluye, por ejemplo, a Santo Tomás. Cfr. Seifert, J.: “El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalismo y personalismos” en AA.VV.: *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 33-61.

4 Cfr. Burgos, J. B.: *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, pp. 274 y ss.

En primer lugar, y mirando hacia atrás, considero que la categoría del “personalismo perennis” es el fruto de una reinterpretación de la historia de la filosofía a partir de los logros conseguidos en un momento histórico determinado. En efecto, el término “personalista” o “personalismo” aparece en el siglo XX, pero no por casualidad, sino porque un grupo de filósofos de este periodo tomaron tal conciencia de la relevancia del concepto de persona -entendida de un modo particular- que la hicieron el centro de su filosofía. Esto no había sucedido -por razones que no es el caso de exponer ahora⁵- hasta ese momento y, por ello, las filosofías del pasado (que habían atendido de un modo u otro a la persona) han recibido otras denominaciones. A nadie se le ha ocurrido denominar personalismo al tomismo hasta que el personalismo se ha consolidado como corriente filosófica; hasta entonces se había insistido en su dependencia de Aristóteles. Por eso, denominarlo personalismo a posteriori suena algo así como a un bautismo forzoso, lo que no obsta para que se pueda encontrar en Tomás de Aquino una importante reflexión sobre la persona⁶.

Pero, dando un paso más, la categoría de “personalismo perennis” es, simplemente inviable y, en el caso de que lo fuera, conduciría al personalismo a su disolución. ¿Por qué es inviable? Porque las diversas propuestas filosóficas que han hablado de la persona a lo largo de la historia, si bien poseen unos presupuestos compartidos, difieren entre sí en formas muy profundas, lo que impide una unificación mínimamente sólida (que se confirma ulteriormente, si fuera necesario, por los potentísimos debates que ha habido entre ellas). Agustín, Duns Scoto, Santo Tomás, Kant, Mounier y Wojtyla han hablado de la persona. ¿Es posible crear un sistema conceptual consistente que todos puedan compartir? Evidentemente no, puesto que, por ejemplo, Agustín tiene una epistemología platónica mientras que la de Tomás es básicamente aristotélica y Kant tiene la suya propia. Los dos primeros entienden la libertad como libre arbitrio mientras que Kant y Wojtyla privilegian la autodeterminación. La metafísica de Tomás, Agustín y Duns Scoto es distinta mientras que, en realidad, ni Mounier ni Wojtyla prestan atención a la metafísica, cen-

5 Algunas ideas en Burgos, J. M.: *Antropología: una guía para la existencia* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2009, pp. 26-38. Aquí es donde mantengo que la persona es una “invención” del cristianismo, tesis que Seifert rechaza al considerar que romanos, como Séneca, y otros ya la habría empleado. Entiendo que es una cuestión histórica interesante que valdría la pena analizar con cierto detalle, aunque parece claro que, si el término persona ha pasado a la historia no ha sido por la tradición romana, aunque éste haya aportado su contribución, sino por la cristiana.

6 Cfr. Forment, E.: *Ser y persona* (2ª ed.), Universidad de Barcelona, Barcelona 1983.

trados únicamente en la cuestión antropológica; y Kant, como es bien sabido, escribió una crítica demoledora de toda metafísica. Tomás describe a la persona a partir de las categorías de sustancia y accidentes, Wojtyła y Mounier rechazan esta categorización y Kant desarrolla una interesante teoría de la dignidad de la persona a partir de su particular comprensión de la razón práctica que poco tiene que ver con las anteriores. Los ejemplos me parecen más que suficientes, y la consecuencia que de ello se deriva es, a mi juicio, manifiesta. Si todos ellos son personalistas: ¿qué es el personalismo? Nada o, si no se desea ser tan drástico, una mera referencia al valor y dignidad de la persona humana. Ahora bien, ¿puede esta sutil referencia ser la base para crear un sistema filosófico consistente?

La solución de esta dificultad -que no es tal- pasa por un simple reconocimiento de la realidad histórica. El personalismo es un movimiento filosófico surgido en el siglo XX, no una acumulación del saber eterno sobre la persona. Y, justamente por ello, tiene límites y problemas, pero también potencialidades específicas. Y la fuerza de un saber contemporáneo. Tiene, por supuesto raíces, añosas y antiguas. Otros antes, y hace mucho tiempo, han hablado de la persona. Pero no fueron capaces de advertir su potencia, ni crearon un sistema de pensamiento en torno a este concepto, ni disponían de un conjunto de conceptos modernos y contemporáneos para darle un contenido y un carácter específico. Por eso, no son personalistas, sino que pertenecen o dependen de otros sistemas de pensamiento: platónico, aristotélico, agustiniano, tomista, kantiano, etc.

Hay, además, una consideración importante que añadir sobre el concepto de "filosofía perennis" o, más limitadamente, de "personalismo perennis". ¿Es simplemente posible este concepto? Desde luego, es posible entender, en un nivel meramente teórico, lo que significa, pero ¿es posible establecer su contenido? Porque si no lo fuera, no cabría más remedio que prescindir de él por su impracticabilidad. Y esto es justamente lo que ocurre. Para comprobarlo, basta con que nos planteemos la siguiente pregunta: ¿quién determinaría el contenido de la filosofía o del personalismo perennis que, por definición, es "el conocimiento filosófico verdadero" sobre la persona o, más en general, sobre la filosofía? ¿Un filósofo concreto? Desde luego, no sería posible, porque rápidamente aparecerían otros filósofos en desacuerdo con las tesis que este propusiera. ¿Una escuela concreta? Suponiendo -cosa no tan fácil de admitir- que la escuela lograra alcanzar una propuesta unitaria, rápidamente aparecerían otras escuelas en desacuerdo. Y todo ello dejando de lado que, previamente, se debería designar -¿quién?, ¿cómo?- a esa filosofía o a esa escuela como tribunal inapelable de la verdad.

Cualquier reflexión humana -personal o de escuela- es limitada y parcial. Este es el dato de partida. Y, no hay tribunal humano que pueda determinar su verdad de modo inapelable, particularmente en el terreno filosófico, puesto que la ciencia puede acudir a la comprobación experimental. Por ello, no hay ningún modo practicable de fijar un corpus de conocimientos verdaderos, es decir, que todos consideremos verdaderos, y, por tanto, la determinación de una filosofía o personalismo perennis se convierte simplemente en una propuesta inviable e impracticable⁷.

Por último, en cuanto al personalismo ideal, en la medida en que Seifert lo plantea directamente como una propuesta no realizada, es decir, estrictamente como un ideal, hay que entenderlo no como un corpus definido de conocimientos sino como un impulso hacia la búsqueda de la verdad sobre la persona. En este sentido, me parece una propuesta hermosa, si bien, de todos modos, ese impulso es el que debe caracterizar intrínsecamente toda reflexión filosófica y, en particular, la personalista.

En definitiva, las clasificaciones deben reflejar adecuadamente la historia de la filosofía. Y lo que la historia enseña es que sólo en el siglo XX ha aparecido una reflexión basada en el concepto de persona, entendida de un modo determinado; reflexión que se ha definido a sí misma y ha sido descrita por los demás como filosofía personalista. Por tanto, deberíamos reservar para ella esta denominación⁸.

2. Las cuestiones filosóficas

Paso ahora a analizar los comentarios de Seifert al cuarto (y más novedoso) capítulo de mi libro en el que intento hacer una síntesis personal del pensamiento personalista. Mi amigo Seifert dice, amable y agudamente, que me debato entre dos intenciones potencialmente conflictivas: una sería la de construir un simple

7 Que idealmente sea posible, no añade nada a esta discusión, puesto que no somos seres ideales, sino reales, es decir, que cabe aceptar que esa filosofía *perennis* existe; el problema es que, como no la podemos determinar, es un concepto inservible.

8 Otro modo de cerrar esta discusión es señalar que el personalismo es la filosofía contemporánea que usa un concepto *moderno* de persona, entendiendo por concepto moderno de persona "la perspectiva antropológica que tematiza o subraya todos o parte de estos elementos: la persona como yo y quién, la afectividad y la subjetividad, la interpersonalidad y el carácter comunitario, la corporalidad, tripartición de la persona en nivel somático, psíquico y espiritual, la persona como varón y mujer, primacía del amor, libertad como autodeterminación, carácter narrativo de la existencia humana, trascendencia como relación con un Tú, etc.," Cfr. Burgos, J. M.: *Op.cit.*, pp. 239-240.

contenedor con los temas que los diversos personalistas han tratado, que sería el personalismo; la segunda, mucho más audaz, pero que yo escondería -consciente o inconscientemente- bajo el modesto concepto de "síntesis personal" sería la de establecer qué es lo que los personalistas han descubierto realmente sobre la persona, y, una vez determinado, configurarlo como el personalismo válido y auténtico, independientemente de que las ideas que lo constituyan estén en una docena de autores personalistas, en media docena o solo en uno. Como Seifert considera que realizo esta tarea -aunque como a escondidas-, afirma elogiosamente que "la nueva obra de nuestro autor no es únicamente una parte importante de una historia de la filosofía contemporánea, sino también un fino ejemplo de auténtica filosofía y de auténtico filosofar".

Aquí le doy buena parte de la razón a Seifert, ya que, efectivamente, me debato entre dos tendencias que no son fáciles de deslindar sin caer en algún tipo de injusticia. Mi objetivo en este libro -más que en el que escribí en el 2000⁹, como Seifert señala con precisión- apunta al establecimiento de las bases de un personalismo para el siglo XXI que, de algún modo, sea independiente de las tesis específicas de un personalista o personalistas concretos para, de este modo, superar la dispersión que genera el número y diversidad de filósofos personalistas. Esa construcción tiene sin duda un cierto punto de novedad -que es mejor que sea reconocida por otros, como en este caso Seifert- pero no es una novedad absoluta. Es una novedad relativa que se va construyendo a partir de unos conceptos que, en su mayor parte, han sido propuestos por otros. De ahí el problema y de ahí el conflicto (no extremadamente grave, gracias a Dios). ¿Qué parte es la novedosa y qué parte es la dependiente? Últimamente estoy formulando la tesis de que la modesta aportación que puedo estar realizando es, sobre todo, la construcción de una teoría del personalismo, puesto que en la parte antropológica las tesis más originales hace tiempo que han sido expuestas con gran riqueza y detalle (lo que no obsta para que necesiten desarrollos y profundizaciones).

Superado este punto, aunque más bien a trompicones, llegamos a las interesantes y agudas cuestiones que Seifert ha propuesto bajo la etiqueta de "problemas filosóficos de la 'lista de contenidos del personalismo'

9 Cfr. Burgos, J. M.: *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Palabra, Madrid 2000.

de Burgos" y que dependerían, en su núcleo central, de mi identificación de los términos 'persona' y 'hombre', es decir, de reflexionar sólo y exclusivamente sobre la persona humana y no sobre la Persona divina. Se recogen aquí problemas muy diversos, que iré analizando paralelamente a los comentarios de Seifert.

Una posición implícitamente atea

En primer lugar, en un texto rico y denso, Seifert señala que esta postura, "si uno la absolutiza, es implícitamente atea" por tres motivos:

- a) rechaza que Dios es la persona más perfecta;
- b) "obscurece el hecho que un humanismo ateo, que niega un ser divino personal, reconociendo únicamente la persona humana como persona, no es un auténtico personalismo, no obstante su reconocimiento del rol central de la persona humana en el mundo y en la antropología";
- c) si se rechaza a Dios, el origen de la persona sólo podría ser explicado a partir de procesos evolutivos o biológicos, lo que eliminaría de raíz la libertad y, más en general, el carácter trascendente de la persona.

◆ "...la modesta aportación que puedo estar realizando es, sobre todo, la construcción de una teoría del personalismo, puesto que en la parte antropológica las tesis más originales hace tiempo que han sido expuestas con gran riqueza y detalle (lo que no obsta para que necesiten desarrollos y profundizaciones)".

En estas interesantes consideraciones creo que hay que distinguir dos aspectos: una discusión más bien sobre nombres y un problema profundo. La discusión sobre nombres proviene del hecho de que, si bien es cierto que yo suelo emplear el término de persona para referirme exclusivamente al hombre, o, en otros términos, no uso la expresión "persona humana", sino simplemente persona, esto no excluye que acepte la existencia de una Persona divina¹⁰. Al contrario, de acuerdo con los principales personalistas, entiendo que Dios es una Persona, el

Tú por excelencia. Suelo usar sólo el término de persona para referirme al hombre por simplicidad, y también porque es una práctica común en el lenguaje ordinario, pero no me plantea ningún problema hablar de persona humana. Por tanto quedaría resuelto tanto el punto a) como el c), que depende de a.

10 De hecho, uno de mis últimos trabajos publicados se titula: "¿Es posible conocer el carácter personal de Dios?", en Oriol, M. (ed.): *Inteligencia y filosofía*. Ed. Marova, Madrid 2012, pp. 335-359.

El punto b) plantea, sin embargo, una cuestión mucho más compleja que podría resumirse del siguiente modo: ¿Es posible un personalismo ateo? De acuerdo con las afirmaciones de Seifert, parece que no, incluso aunque éste reconociera el "rol central de la persona humana en el mundo y en la antropología". Sin embargo, para mí, al menos desde un punto de vista teórico, sería factible, si bien entiendo que este problema, por su complejidad, habría que discutirlo con mucho más detalle del que aquí es posible. Pero, de modo esquemático, justificaría mi afirmación del siguiente modo. Nuestra reflexión filosófica parte de la experiencia (entendida en un sentido wojtyliano). Y la persona se presenta directamente a nuestra experiencia, sin que sea necesaria la mediación de otras realidades, incluido Dios. Las personas están ahí, las podemos ver, tocar y relacionarnos con ella y, a partir de esas experiencias y, sobre todo, de aquella que tenemos de nosotros mismos podemos elaborar una concepción concreta y experimental del ser-persona. Pues bien, entiendo que, procediendo del mismo modo, un ateo podría alcanzar una concepción de la persona similar al personalismo¹¹.

Es cierto que todo pensamiento filosófico real procede de un contexto hermenéutico y, el contexto del personalismo es la tradición judeo-cristiana, lo que significa, en otros términos, que parece bastante inviable que esta filosofía hubiera podido surgir en otro tipo de cultura. Pero, una vez formulada esta posición, ésta puede ser asumida, sin duda, por pensadores no cristianos. Incluso se puede considerar que algunas de sus tesis o formulaciones fundamentales proceden de pensadores que, si bien pueden considerarse teístas, difícilmente pueden considerarse cristianos, como es el caso de Kant. En definitiva, pienso que la interrelación fe-filosofía en el personalismo es muy compleja y profunda desde el punto de vista genético, pero una vez alcanzada una formulación filosófica, que se establece formalmente a partir de la experiencia humana, comparar o aceptar tal formulación no requiere necesariamente la creencia en un Dios (personal).

Por otro lado, no cabe olvidar que a Dios lo conocemos a partir del mundo creado. Y al Dios personal a través de la persona humana. Por tanto, si bien podemos suponer que el concepto de persona se realiza de modo supremo y perfecto en Dios, en la práctica, nuestro conocimiento de Dios no consiste en otra cosa que atribuir a Dios en grado sumo las perfecciones que vemos en la persona humana (eliminando los límites o defectos). Es decir, que del Dios personal perfecto no podemos tener una imagen muy distinta que la que tenemos de

11 O bien, asumir las posiciones antropológicas del personalismo sin la fe de los personalistas. O bien (como un caso real que conozco) perder la fe y mantener su filosofía personalista.

la persona humana, que es la que podemos realmente conocer, analizar y comprender en un marco filosófico¹². En otros términos, la única persona que podemos conocer con un poco de profundidad por la vía filosófica es la humana y, de ahí también mi tendencia a identificar los conceptos de persona y de hombre. Pero, como ya he señalado, entiendo filosóficamente y creo por fe que existe un Dios personal.

Problemas diversos

Agrupo, por último, en este apartado un conjunto de consideraciones diversas que el rico escrito de Seifert plantea.

- Seifert apunta que la identificación persona-hombre llevaría a olvidar "la diferencia específica del hombre", es decir, cuestiones como la fragilidad y mortalidad del hombre, su corporeidad, etc. Esta tesis, muy poco desarrollada, es difícilmente sostenible y depende, con toda seguridad, de un conocimiento incompleto de mi obra. Todos estos temas están ampliamente tratados en mi antropología¹³; y, por otra parte, resulta inevitable abordarlos ya que si el punto de partida metodológico es la experiencia, lo primero con que ésta topa es con el hombre real, no con un inexistente hombre perfecto y divinizado.

- Seifert critica también que, por un supuesto miedo al dualismo, no empleo el término de "alma", sin el que el ser personal del hombre no puede reconocerse adecuadamente y se "abre la puerta a una antropología materialista"¹⁴. Es cierto que yo no empleo el concepto de alma, pero esto no quiere decir que no admita ni tematice una dimensión espiritual en la persona. Encontramos aquí una situación muy similar a la que se plantea con el término de naturaleza y que he intentado analizar en mi libro *Repensar la naturaleza humana*¹⁵. Este concepto plantea dificultades significativas en antropología y, por eso, tiendo a emplearlo poco, pero eso no significa que crea que no existe una naturaleza humana en el sentido más básico de esta expresión. Para entender esta cuestión -que suele resultar difícil de aprehender para algunos- hay que distinguir entre la realidad y los conceptos que usamos para explicar la realidad. Yo

12 Resultaría natural aquí dar un paso a la cristología pero por motivos metodológicos prefiero mantenerme en el nivel filosófico.

13 Burgos, J. M.: *Antropología: una guía para la existencia* (4ª ed.). Palabra, Madrid 2009.

14 En discusiones posteriores, y leyendo más textos uno del otro, hemos visto que en este tema nuestras posiciones son mucho más cercanas de lo que se podría deducir de este texto. Pero, como aquí ha quedado fijada por escrito esta posición, la comento.

15 *Repensar la Naturaleza Humana*. Eiuinsa, Pamplona 1997.

tengo la convicción de que el hombre tiene un modo de ser estable, es decir, que existe algo que podemos denominar humanidad, modo de ser del hombre, rasgos esenciales de la persona humana o de muchos otros modos. Ahora bien, emplear el concepto de naturaleza para designar y explicar esa realidad de la humanidad es mucho menos inocente de lo que podría parecer a primera vista, porque, en el marco de la tradición realista en la que yo me sitúo, por naturaleza se entiende de modo casi automático la naturaleza aristotélica. Y, a mi juicio, el concepto aristotélico de naturaleza no resulta adecuado para describir correctamente a la persona humana. Por eso, lo empleo poco, lo cual no significa que no piense que existe algo como la humanidad, el modo típico de ser hombre o la naturaleza humana; existe, sin duda, pero prefiero realizar lo que he denominado “transición a la persona”, empleando este término.

Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de alma. Para mí, es evidente que en el hombre existe una dimensión espiritual y la filosofía debe dar cuenta de ello. Ahora bien, ¿es el término filosófico de alma el adecuado para realizar esta tarea? A mi juicio, no, por motivos similares a los del caso anterior. En el marco de la tradición aristotélica, es muy difícil usar un concepto de alma que no sea metafísico y aristotélico, pero esta formulación (si bien tiene muchos méritos) plantea también muchos problemas si se quiere integrar en una antropología contemporánea. Por ejemplo, conduce a que el alma se entienda como forma sustancial del cuerpo, un tipo de categorías filosóficas que no deseo emplear; absorbe la dimensión psíquica no espiritual de la persona, etc. Por eso, prefiero no usarlo (como, por otra parte, hace el poco sospechoso Karol Wojtyła en *Persona y acción*); pero esto no supone que tenga una visión materialista de la persona sino que no quiero emplear el concepto de alma para describir la dimensión espiritual de la persona¹⁶.

- Por último, y para no aburrir al lector, comentaré sólo otra sugerente observación que Seifert hace a partir de mi tesis del “rechazo del lastre griego”. Esta tesis, que está expuesta con detalle en *Repensar la naturaleza humana*¹⁷, sostiene que el pensamiento griego, y, en particular el de Aristóteles, desarrolló principalmente conceptos para cosas, y luego, mediante un proceso de ampliación, los aplicó a las personas. Pero, al proceder de este modo lo propio y específico de la persona quedó oscurecido y enmascarado en las características típicas

de las cosas. Cuando Tomás de Aquino se enfrentó con la filosofía aristotélica, resolvió este problema parcialmente pero no de modo completo, por lo que quedaron en el pensamiento escolástico residuos -lastre- de una visión del mundo que no recogía completamente la novedad de la persona en relación al mundo natural: un concepto de naturaleza excesivamente rígido (propio de los vegetales y animales); la primacía del concepto de sustancia sobre el de persona¹⁸; una visión de la libertad como mero apetito tendencial, etc. La tesis que yo sostengo es que hay que detectar el lastre griego en la tradición clásica y rechazarlo, o, mucho más precisamente, repensar los elementos válidos que subyacen en esas formulaciones de un modo más moderno y eficaz de manera que sean recogidas en una antropología pensada directamente para el ser personal y con categorías específicamente personales.

Seifert, sin embargo, parece haber entendido que yo rechazaría “la filosofía griega” o la tradición en general, lo cual, ciertamente, está muy lejos de mi mente. Mi posición me liga a la filosofía clásica como una de las raíces necesarias de cualquier personalismo pero, al mismo tiempo, con la conciencia de que la persona no tuvo en esta cultura el reconocimiento que alcanzaría posteriormente -sobre todo gracias al influjo del cristianismo-; y que las consecuencias filosóficas de esa carencia son poderosas, están muy enraizadas en la tradición realista y plantean numerosos problemas.

Pero, al igual que en otro de los temas abordados -el del alma-, lecturas y diálogos posteriores nos han permitido comprobar que nuestra posición es mucho más cercana de lo que inicialmente podría parecer. Y para mostrarlo nada mejor que un ejemplo. Tradicionalmente se ha explicado la causalidad a partir de las cuatro causas aristotélicas. Sin embargo, resulta muy complicado dar cuenta satisfactoria de la libertad humana a partir de cualquiera de ellas o de todas juntas. Este problema ya fue detectado por Kant que distinguió la causalidad de la libertad de la causalidad natural, y su resolución resulta decisiva para poder elaborar un concepto de libertad que no se asemeje a una tendencia o a un apetito instintivo. A mi juicio, hay que seguir adelante por la vía abierta por Kant, aunque desde otras premisas antropológicas, y desarrollar la idea de que existe un tipo de causalidad específicamente propio de las personas, que se manifiesta en la libertad. Esto no significa que la teoría aristotélica no siga teniendo valor, pero sí que su uso como medio de

¹⁶ Este tipo de conceptos son semánticamente muy complejos. No tengo, por ejemplo, reparos en usar esa expresión en una poesía, porque, en este contexto, su valor semántico es distinto del que tiene en filosofía.

¹⁷ Cfr. Burgos, J. M.: *Repensar la naturaleza humana*, cit., pp. 58-64.

¹⁸ Sin duda, la permanencia en el tiempo debe ser un rasgo típico de la persona, pero la sustancia, en su formulación aristotélica, es difícilmente compatible con una antropología que incorpore la subjetividad o el yo personal, problema que ha sido detectado por numerosos filósofos: Zubiri, Wojtyła, Marías, Stein, Crosby, etc.

explicación de la libertad es problemático. Pues bien, esta es justamente la tesis que también sostiene Seifert y a la que ha dedicado escritos específicos¹⁹.

Seifert, y con ello concluyo, ha finalizado su exposición con un agudo comentario: "pienso que Burgos, para fundar más convincentemente su 'rico manifiesto del personalismo' y su 'propuesta personalista personal' del cuarto capítulo, implícitamente incorpora mucho más de la filosofía clásica y medieval de lo que admite". Es decir, considera que algunos de los problemas que él ha planteado -el ateísmo implícito, la irrelevancia de Dios en el discurso antropológico, la identificación de persona y hombre- quedarían resueltos en mi obra porque yo me apoyaría implícitamente en tesis sólidamente establecidas en la filosofía clásica y en la medieval que sostendrían, de modo implícito pero real, los 'agujeros' que iría dejando la posición personalista. Es posible que esta afirmación tenga parte de verdad; es decir, que me apoye implícitamente en mi sólida formación escolástica para sostener tesis que, analizadas desde una perspectiva distinta, no se sostienen tan fácilmente. No lo negaría rotundamente, pero el autopsicoanálisis es una tarea muy compleja. Por el contrario, sí puedo afirmar positivamente que, si bien me siento ligado profundamente con una parte importante de la filosofía escolástica y sus raíces, también tengo muy claro que ese pensamiento forma parte de un pasado lejano con el que no me identifico ni vital ni intelectual ni culturalmente. De ahí no exactamente mi rechazo sino mi distanciamiento y mi apuesta por un pensamiento fresco y contemporáneo como el personalista.



19 Seifert, J.: "Persons and Causes. Beyond Aristotle". *East-West Review*, Dec. 2012, y Seifert, J.: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Vita e Pensiero, Milano 1989), cap. 9.