





valores y objetos de importancia radicalmente diferente, no siempre decidiendo según el bien que desearía necesariamente, sino que puede también responder a las personas mismas, afirmándolas en amor por sí mismas. Esta defensa de la libertad frente a los fines últimos es, según Burgos (con quién estoy totalmente de acuerdo sobre este punto), muy importante para todo personalismo ético y para un auténtico concepto de la libertad de la voluntad<sup>6</sup>.

El personalismo estudia también detalladamente la empatía y el conocimiento del tú, las relaciones interpersonales, especialmente aquellas entre la primera persona -"el Yo"- y la segunda -el "Tú"-, la corporalidad humana como algo esencialmente diferente de la corporeidad de los animales, plenamente abierta y destinada a participar en la vida espiritual humana<sup>7</sup>. Los temas y logros del personalismo histórico, como Burgos los presenta, incluyen también la consideración más profunda de la persona humana como varón y mujer, el compromiso activo con la realidad social y una apertura a la trascendencia.

A este personalismo del siglo XX, que ciertamente encierra muchos otros contenidos y temas, pertenece un número limitado de pensadores de un cierto nivel, que casi todos son tratados (aunque por necesidad muy brevemente) en el nuevo libro.

La parte histórica de la Introducción, que explica el pensamiento de diferentes escuelas y pensadores personalistas, cuenta con el vasto conocimiento y la enorme competencia de Burgos en el campo de la temática del personalismo y de sus fuentes. Esta parte del libro sobresale especialmente por una cierta ordenación y sistematización del personalismo, poco presente en la mayoría de los pensadores personalistas mismos<sup>8</sup>. Burgos reconstruye en los capítulos 1 a 3 de este libro la génesis de la filosofía personalista a través de la biografía y de las líneas generales del pensamiento de sus principales representantes y escuelas.

El primer capítulo comienza con una historia de la situación política y de las ideas más influyentes de los últimos siglos, explicando así las razones casi lógicas por las cuales la filosofía personalista surgió en la Europa de mediados del siglo XX. Para recalcar la gravedad del mal estado espiritual de Europa, el autor utiliza un texto impactante autobiográfico de Stefan Zweig sobre este tema:

"Por mi vida han galopado todos los corceles amarillentos del Apocalipsis, la revolución y el hambre, la inflación y el terror, las epidemias y la emigración; he visto nacer y expandirse ante mis propios ojos las grandes ideologías de masas: el fascismo en Italia, el naciona-

lismo en Alemania, el bolchevismo en Rusia y, sobre todo, la peor de todas las pestes: el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea. Me he visto obligado a ser testigo indefenso e impotente de la inconcebible caída de la humanidad en una barbarie como no se había visto en tiempos y que esgrimía su dogma deliberado y programático de la antihumanidad"<sup>9</sup>.

Despertados por el impacto de la experiencia del abatimiento y del asesinato de millones de personas durante la primera mitad del siglo pasado, los personalistas realizaron una lucha político-social de ideas, y propusieron un concepto fuerte de la dignidad de la persona y una ética personalista igualmente fuerte e imperturbable, requiriendo -frente al materialismo, evolucionismo y liberalismo, y sobre todo frente al colectivismo Estalinista y Hitleriano- un respeto incondicionado de cada persona humana. Algunos arriesgaron su vida en su lucha heroica por la dignidad de la persona y una ética personalista<sup>10</sup>.

Burgos atribuye a E. Mounier el mérito de lograr que la filosofía personalista no solamente alcanzara una gran importancia político-social, sino que también adquiriera cuerpo como pensamiento teórico. Pero Burgos detalla también como el personalismo se desarrolló más allá de Mounier a través de las aportaciones de filósofos como Scheler, Maritain, Buber, Wojtyla, von Hildebrand, Marcel, Guardini, Julián Marías y otros, analizando también de forma muy competente las influencias de unos precursores de los filósofos personalistas. Kant, por ejemplo, inspiraba el personalismo por su famosa formulación del imperativo categórico en términos de que una persona nunca debe ser solamente usada como medio, que está dotada de una dignidad, un valor sublime, que exige respeto absoluto y categórico para cada persona -sin excepción- como fin en sí misma. A estas intuiciones de Kant, Wojtyla y su escuela añaden que la persona, que posee un altísimo valor intrínseco, no solamente requiere respeto sino amor: persona amanda est propter seipsam (la persona debe ser amada por sí misma). La única respuesta adecuada a una persona es amor por ella misma, porque posee un valor alto y sublime que merece una respuesta adecuada de amor, un sí radical. Burgos muestra cómo la formulación personalista del imperativo categórico moral de Kant inspira el principio de la ética personalista polaca y especialmente sus formulaciones por Karol Wojtyla, aunque las bases epistemológicas y metafísicas de Wojtyla sean radicalmente diferentes. Burgos analiza también a los personalistas previos al siglo XX, sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX, y analiza el rol limitado de sus ideas para el nacimiento del gran movimiento de los personalismos del siglo XX. El autor también considera en el primer capítulo el rol importante de Søren Kierkegaard, de Husserl, de la fenomenología en general, y del tomismo.

Como considera que el personalismo francés fue la corriente más importante del personalismo, el autor dedica todo el segundo capítulo del libro a personalistas franceses: a Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier y al personalismo metafísico de Maurice Nédoncelle. El tercer capítulo trata del personalismo italiano, polaco (al cual, en su forma wojtiliana, el autor se siente especialmente cercano), alemán, judío, y español.

## II. La Introducción como obra filosófica

No obstante el hecho de que la mayor parte del libro explique la historia y el pensamiento de los pensadores más destacados del personalismo, el autor no presenta únicamente las diferentes opiniones de varios personalistas sino que hace filosofía, busca la sabiduría misma, que consiste en un verdadero conocimiento de los temas más importantes de la vida accesibles a la razón humana, entre los cuales la persona ocupa un lugar absolutamente central. Buscar la sabiduría no es posible sin amor a la verdad sobre el ser y la esencia de las cosas mismas, como Platón formula tan tajantemente en la *Politeia* 6.485<sup>11</sup>. Así, 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.

La segunda y filosóficamente más interesante, pero mucho más breve parte del libro, el capítulo 4<sup>12</sup>, constituye un intento del autor de realizar una valoración y un balance, con la intención de presentar un tipo de síntesis de los logros principales de los diversos pensadores y escuelas personalistas. Él habla también de una 'síntesis personal' con la que intenta consolidar las bases del personalismo del siglo XXI y que constituye la substancia filosófica de esta obra.

Voy a formular algo que admiro en este capítulo y también lo que me parece exigir una crítica.

La base del capítulo 4 es, por un lado, el mencionado concepto histórico del 'personalismo' que Burgos tiene, y por otro, una cierta tensión entre dos intenciones del autor que yo considero conflictivas o incluso mutuamente excluyentes:

### II.1. El concepto puramente histórico del personalismo

El autor entiende "personalismo" y "personalista" únicamente como atributos de un grupo de filósofos y un conjunto de filosofías del siglo pasado y presente, preparado por, pero no existente en filosofías anteriores. Sin ninguna duda, Burgos tiene razón por lo menos en el sentido de que las escuelas que él tiene en mente han hecho aportaciones tan significativas que uno puede restringir

el término "personalismo" precisamente a este movimiento o grupo de filósofos, y no solamente porque ellos mismos se llamaron "personalistas", sino también para enfatizar la novedad de su pensamiento comparado con las escuelas tradicionales de filosofía aristotélica-tomista y otras.

Consiguientemente Burgos rechaza implícita, e incluso explícitamente<sup>13</sup>, las distinciones que se han propuesto hacer<sup>14</sup>, y no distingue las escuelas históricamente nacidas en el siglo XX (y XIX), que se llamaron y se llaman "personalistas", de un personalismo "histórico-ideal", verdadero, integral, y auténtico, entendido como la suma de la verdad sobre la persona vista por pensadores de todas las épocas, ni un personalismo perfecto como un ideal trascendente aún no realizado y nunca plenamente realizable en la historia de la filosofía.

Si algo es verdad, nunca tiene validez solamente para una época; es verdad siempre, eternamente. Este "personalismo eterno" coincide en gran parte con los logros de las escuelas personalistas del siglo XX pero incluye también conocimientos de pensadores mucho más grandes que Mounier u otros; pensadores que, en mi opinión, fueron los más grandes personalistas de todos los tiempos, como San Agustín. Yo entiendo este personalismo como 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), que se ocupa de lo que es el centro de todo el ser, el ser en el sentido más propio de la palabra: la persona. Este personalismo ideal que incluye potencialmente todas las verdades filosóficas sobre la persona, es una filosofía profunda y comprensiva que ciertamente contiene, en primer y último lugar, una metafísica de la persona, mostrando que ser persona es absolutamente mejor que no serlo y que ser persona es una perfección pura, más grande de la cual no cabe otra, y potencialmente infinita.

◆ "...si un conocimiento de la persona, alcanzado por Agustín o por Mounier, es verdadero, ni el juicio que lo expresa ni (aún menos) su verdad pertenecen a un periodo histórico limitado, sino que son eternos. Como pensadores de la antigüedad, pensadores judíos, musulmanes y sobre todo filósofos y teólogos cristianos durante más de 2000 años han encontrado en la persona un tema importantísimo, está claro que hubo no solo 'filósofos de la persona' sino grandes 'personalistas' antes del siglo XX (como San Agustín)..."

Entonces "persona" no es lo mismo que "hombre" ni un mero concepto antropológico, sino que puede y debe ser atribuida literal -e infinitamente más perfectamente a Dios-, y de hecho sólo allí encuentra su perfecta realidad. Solamente un ser personal divino incorpora toda la riqueza y profundidad de la idea de la persona: la consciencia y autoconsciencia perfecta, el conocimiento y la sabiduría misma, la libre voluntad perfecta y santa, etc.; sólo una persona divina es, en toda la verdad y en todo el sentido que este nombre esconde, "persona." La persona humana, por decirlo así, es solamente una sombra, una imagen de lo que verdaderamente la "persona misma" ES. La persona humana nunca podría ser justificada aplicando la palabra "¡Yo soy el que ES!", o "Yo soy el Yo soy mismo", palabras bíblicas que Edith Stein interpreta como implicando simultáneamente el ser absoluto y el ser personal de Dios<sup>15</sup>.

De todo esto resulta también claro que yo de ningún modo, como Burgos parece suponer, simplemente identifico el concepto de *philosophia perennis* con la filosofía griega o Tomista, sino que entiendo la *philosophia perennis*, como Balduin Schwarz<sup>16</sup>, es decir, nada menos que como la totalidad de los logros importantes filosóficos sobre la esencia y dignidad de la persona y sobre todos los otros objetos del conocimiento filosófico.

El personalismo en el sentido que la persona humana es el ser dotado con el más alto valor (una dignidad inmensa) entre todos los seres sobre la tierra, y que el ser absoluto es persona está en la esencia de la religión judía y musulmana y sobre todo cristiana. Si uno cree que Dios es una santísima trinidad y una comunión de tres personas, que el hombre posee un valor tan alto que Dios asumió una naturaleza humana, se hizo hombre y que una persona divina devenida hombre ha sufrido las torturas más horribles y la muerte de la cruz por amor de personas humanas, el núcleo del personalismo es evidentemente inseparable del cristianismo y permea todos los pensamientos y escritos de los grandes pensadores cristianos antiguos, medievales, modernos y contemporáneos, al menos en el nivel teológico-religioso. 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. Un cristiano no-personalista o no es cristiano o no cree o entiende nada del cristianismo, y así todos los filósofos cristianos fueron personalistas. Este personalismo en el sentido más comprensivo de la palabra debería expresamente ser reconocido, sin negarle el título de personalismo. Por ende, la palabra "personalismo" ciertamente no debería ser únicamente entendida en un sentido histórico tan restrictivo que solamente unos filósofos del siglo XX podrían ser clasificados como pensadores personalistas y no un San

Agustín, un John Henry Cardinal Newman, o un Søren Kierkegaard. Esto no impide que uno, con Burgos, pueda, por las razones mencionadas y otras, emplear el nombre de "personalismo" principalmente solo en el sentido más restringido de una escuela específica del siglo XX. Por esta razón propongo utilizar, además de la noción del personalismo del siglo XX, la noción más comprensiva de "personalismo perennis" y de personalismo ideal o perfecto.

Esto no significa que todos los filósofos personalistas en el sentido amplio del término anteriores al siglo XX hubieran entendido toda la profundidad de la persona y del personalismo, y que en el sentido de una prise de conscience de la dignidad y del rol central de la persona para la ética, antropología o metafísica, el personalismo en el sentido de un fenómeno reciente no habría añadido nada nuevo o no merezca ser el único candidato razonable para el termino significativo pero restrictivo de personalismo usado por Burgos.

Además del personalismo en el sentido burgosiano, del "personalismo perennis" que incluye todos los aportes históricos que aclaran la grandeza de la persona, yo distinguiría un "personalismo transhistórico o eterno ideal". Este verdadero personalismo es, en mi opinión, 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.

Además, si un conocimiento de la persona, alcanzado por Agustín o por Mounier, es verdadero, ni el juicio que lo expresa ni (aún menos) su verdad pertenecen a un periodo histórico limitado, sino que son eternos. Como pensadores de la antigüedad<sup>17</sup>, pensadores judíos, musulmanes y sobre todo filósofos y teólogos cristianos durante más de 2000 años han encontrado en la persona un tema importantísimo; está claro que hubo no solo "filósofos de la persona" sino grandes "personalistas" antes del siglo XX (como San Agustín), y muchos de ellos poseyeron una fundación metafísica del personalismo más profunda que gran parte de los personalistas del siglo XX. Más aún, el personalismo ideal incluye también verdades sobre la persona y su rol central en la metafísica, ética y antropología, etc., aún no descubiertas por ningún filósofo. Y entonces el verdadero personalismo es más un programa para el futuro que una realidad actual o pasada. Entonces es claro que el contenido de este verdadero y eterno personalismo es mucho más rico que los contenidos que se han descubierto en el siglo XX. El concepto puramente histórico de personalismo tiene mucho que ver con el segundo punto mencionado anteriormente.

## II. 2. Dos intenciones potencialmente conflictivas del capítulo cuarto

¿En qué consisten las dos intenciones potencialmente conflictivas del capítulo cuarto, y cuáles son estas dos intenciones de Burgos?

1. Hay una intención explícita y abierta de formular un núcleo común entre tantos ‘personalistas’ muy diferentes del siglo XX, de encontrar un denominador compartido o un manifiesto filosófico personalista sobre el cual todos los personalistas del siglo XX están de acuerdo, o -más precisamente- de mostrar que este personalismo histórico “dispone de todos los elementos para convertirse en una filosofía consistente” (p. 220). El autor tiene explícitamente la intención de exponer “el núcleo central del pensamiento de los autores previamente expuestos” (p. 221), o de “la corriente o corrientes filosóficas nacidas en el siglo XX que poseen las siguientes características” (p. 239).

2. Burgos, sin embargo, en su capítulo cuarto, busca realizar una segunda intención más escondida y, en mi opinión, de mayor valor: formular los auténticos logros, las verdades que fueron descubiertas por diferentes personalistas. Y para poseer este carácter no importa lo más mínimo si estos logros son reconocidos por todos los personalistas del siglo XX, o solamente por unos pocos, o únicamente por Burgos. Aunque el autor no lo diga y aun niegue tener esta intención más audaz, sugiriendo al contrario que lleva a cabo una modesta síntesis personal para elaborar un denominador común de las más importantes tesis que, según dice, todos los pensadores personalistas del siglo XX han defendido, a mí me parece que claramente tiene inconscientemente esta segunda intención que algunas veces llama una “propuesta” o una “visión personal”<sup>18</sup>, habiendo abandonado la tesis de su juventud de un “auténtico personalismo”<sup>19</sup>.

Consideremos la gran lista de contenidos del personalismo dada en el capítulo 4 (250-284). Ella corresponde a lo que Burgos y yo tomaríamos como un edificio de rasgos y verdades descubiertas por muchos personalistas, pero definitivamente este magnífico elenco no coincide con la opinión de todos los personalistas destacados. Por tanto, no es este núcleo de consenso general de todos los personalistas, sino algo muy diferente y mucho mejor lo que Burgos busca. Allí triunfa más bien la otra intención mencionada del autor, una intención que él mismo disminuye y reduce a algo diferente, llamándola modestamente “una (cursiva de Burgos) visión personal”<sup>20</sup>: presentar la “verdad sobre la persona,” sea reconocida por todos, sea reconocida

por la mayoría o sea solamente reconocida por algunos pocos filósofos personalistas. Por ejemplo, ni el realismo, ni la apertura a la transcendencia, ni la subsistencia (sustancialidad) de la persona son contenidos sobre los cuales todos los personalistas estarían de acuerdo<sup>21</sup>. Por esta razón, el autor propone en verdad en el cuarto capítulo, en lugar de un núcleo vago y abstracto de consenso universal, sobre el cual todos los muy diferentes “personalistas” estarían de acuerdo, un contenido muy detallado y fuerte, que corresponde más a un “personalismo perennis” o incluso a un personalismo ideal que al personalismo real histórico del siglo XX.

Esta intención del autor de formular más bien las verdades descubiertas por personalistas que un mero consenso universal entre ellos merece alabanza, pero no debería esconderse detrás de una pretensión de formular meramente un consenso de todos los personalistas.

## II.3. Problemas filosóficos con la “lista de contenidos del personalismo” de Burgos

En la lista de contenidos del personalismo de Burgos, sin embargo, no hay solamente verdades importantes sobre la persona y su dignidad<sup>22</sup>. Hay también algunas tesis problemáticas en el sentido que pueden ser fácilmente interpretadas de una manera que oscurece el auténtico personalismo: por ejemplo la tesis problemática ya mencionada de que la noción de persona constituya la categoría arquitectónica esencial de la antropología. Esta afirmación, aunque exprese un núcleo verdadero e importantísimo del personalismo, el descubrimiento que el concepto más fundamental para entender el hombre es él de la persona, plantea un triple problema que veo en el personalismo del siglo XX, y, en parte, también en la excelente Introducción del Profesor Burgos:

Por un lado, la identificación frecuente de “persona” con “hombre” y viceversa, si uno la absolutiza, es implícitamente atea, y va en contra de una metafísica teísta de la persona, aunque ésta esté presente en Burgos y en muchos otros personalistas (pero sin sacar la consecuencia de distinguir netamente entre las nociones de “persona” y “hombre”, lo que es necesario para ver que el hombre ni es el único ser personal ni es la persona más perfecta)<sup>23</sup>. Además: no obstante el legítimo rechazo de ciertas antropologías (como la de Peter Singer)<sup>24</sup>, según las cuales muchos seres humanos no serían personas, y la importante afirmación de muchos personalistas que todos los seres humanos son personas y que en este sentido “la noción de persona constituye la categoría arquitectónica esencial de la antropología”, la identi-

cación de "persona" con "hombre" sigue siendo falsa. ¿Por qué? Porque, si bien todos los seres humanos son personas, no todas las personas son humanas.

Cualquier metafísica personalista auténtica reconoce que la persona humana, no obstante su grandeza, es la más humilde y una forma muy deficiente del ser persona en el universo de personas. Además, esta identificación entre hombre y persona oscurece 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. Y esto no solamente porque el carácter personal de Dios y la ordenación de la persona humana hacia Dios son indispensables para entender los niveles más profundos del corazón humano, sino también porque una antropología que ve el origen de la única persona que existiría (la humana) en algo apersonal -en una función del cerebro, un fruto del azar, etc.- y lo considera como producto del mundo físico y de la evolución, no puede explicar el ser persona del hombre y sus rasgos esenciales como la voluntad libre, el conocimiento, etc.<sup>25</sup>

2. El segundo problema que plantea una identificación total de los conceptos de persona y hombre es que olvida la "diferencia específica del hombre" (entre la persona humana y otras personas): que la persona humana está caracterizada por algo específico y radicalmente diferente de su simple ser persona: lo es por su ser-persona-en-la-carne, su existencia incorporada y encarnada que no deriva de su ser persona como tal<sup>26</sup>. Aparte de este rasgo esencial humano hay muchísimas otras características del ser humano que distinguen a la persona humana de otras personas, como su fragilidad y mortalidad, que caracterizan la vida humana en cuanto unidad alma-cuerpo, o su capacidad de reírse<sup>27</sup>.

3. El tercer problema de un personalismo casi exclusivamente antropológico consiste en un falso miedo de cualquier "dualismo"<sup>28</sup>. Sin distinguir las múltiples formas y sentidos de un falso y verdadero "dualismo", tal miedo general da origen a una actitud que conduce a no ver que sin el reconocimiento claro de un alma espiritual humana, el ser persona del hombre no puede entenderse bien ni reconocerse<sup>29</sup>.

Por esta razón, una identificación de la persona con el hombre, junto con la falta de una metafísica del alma espiritual, abre la puerta a una antropología materialista que, rechazando un alma realmente distinta del cuerpo, no reconoce los fundamentos últimos del ser persona del hombre; esta falta de un personalismo más completo se encuentra en muchos autores feno-

menológicos muy cerca al personalismo, por ejemplo en el humanismo y personalismo ateo de Merleau Ponty o de Sartre.

Hablando, con respecto a la categoría de la substancia sobre las cuatro causas aristotélicas y la noción del alma, de un "lastre griego", olvida que la persona (y el alma humana) son substancias (subsistencias) en la forma más perfecta e inalcanzable por substancias físicas, y que la persona da la única y última explicación a las cuatro causas aristotélicas<sup>30</sup>. Es cierto, sin embargo, que hay elementos importantes de la doctrina clásica de la substancia que exigen ser repensados radicalmente para hacer esta categoría aplicable a la persona. Por ejemplo, reconocer que la conciencia y los actos libres de la persona no son meros accidentes porque, aunque no coinciden con la persona que es consciente y realiza sus actos, incluyen una actualización de la persona subsistente que incluye un despertarse y una actualización del ser substancial de la persona misma. Por eso, acaban generando un cambio esencial a partir de una serie de cambios accidentales, ya que implican una actualización y realización del sujeto persona. Todo ello muestra que la comprensión aristotélica de la relación entre substancia y accidentes es muy insuficiente, y su tesis de que los actos como los otros accidentes deberían quedarse fuera del ámbito de la metafísica como ciencia del ser, no puede defenderse. El rechazo del "lastre de la filosofía griega" por Burgos podría ser interpretado como una llamada a librarse de estas ideas inapropiadas para captar la maravilla del ser-persona y para entender que el ser persona es el ser en el sentido más profundo<sup>31</sup>. Sin embargo, reconocer y perfeccionar las grandes intuiciones aristotélicas no sólo es totalmente compatible con un auténtico personalismo, sino una condición de su forma perfecta. El pleno reconocimiento de otros rasgos esenciales de la persona, de todo lo que en la persona no puede ser derivado de categorías más generales, de lo que es absolutamente irreductible en la persona a los animales y a la materia, debe perfeccionar y renovar la filosofía clásica de la substancia y rechazar todo lo que es inaplicable al ser persona pero en ningún modo rechazar sus grandes logros, incluso la descubierta de la ousía como ser que subsiste y no inhiere en otros entes, y la substancialidad espiritual de la persona (y del alma humana). De modo semejante, descubrir nuevas relaciones y causas personales que caen fuera de las categorías y causas aristotélicas es una gran tarea filosófica válida para cualquier personalismo, que prohíbe una simple vuelta a una filosofía aristotélica-tomista, pero no debe abandonar ninguna de las grandes, incluso ninguna de las más mínimas verdades que la filosofía clásica y medieval han descubierto. Lo que cuenta es la verdad, y no la modernidad o la antigüedad de un logro filosófico.

Reconocer el alma humana y la sustancialidad de la persona, que nunca puede ser idéntica con el cerebro o con un epifenómeno del cuerpo, es así una condición del personalismo humanista y del reconocimiento de la libre voluntad, que no podría existir en un mundo en el cual la persona procediera de la materia o del mundo animal. Es también la única fundamentación de la unidad interna del “yo” personal – (aparte de la alternativa absurda propuesta por Chisholm de identificar el alma con una micropartícula de la materia cerebral)<sup>32</sup>. Reconocer un alma espiritual humana, es especialmente irrenunciable para entender el ser persona de los embriones, pacientes de Alzheimer, en coma, etc. Además, sin reconocer el espíritu, que en el hombre es idéntico con el alma racional, la filosofía de la muerte y de la inmortalidad de pensadores personalistas como Gabriel Marcel, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Josef Seifert y otros personalistas no puede entenderse. La muerte debería ser entonces el fin de la existencia de la persona y la vida eterna un puro objeto de la fe religiosa, una fe en la resurrección después de una muerte total (Ganztod). La teoría de la muerte total, sin embargo, en última instancia, destruye también los fundamentos de la fe en la resurrección<sup>33</sup>. Por esta razón, 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.

Para concluir, considero el cuarto capítulo de la Introducción como su parte más importante, con un papel y peso aún más grandes de los que su autor, un campeón en la lucha por la verdad sobre la persona, ha entendido, porque lo que de hecho hace en el último capítulo de su obra es más grande de lo que dice que hace: no es la identificación de una mera “síntesis personal” ni de un objeto de un consenso de todos los personalistas. No: es la presentación de un núcleo de verdad irrenunciable sobre la persona, sin reconocimiento de lo cual uno no merece ser llamado personalista<sup>34</sup>.

1. Juan Manuel Burgos es Fundador y Presidente de la Asociación Española de Personalismo y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo. Es profesor titular de la Universidad CEU-San Pablo y ha publicado numerosos libros sobre antropología y personalismo entre los que destacan: *Antropología: una guía para la existencia* (4ª ed., 2009), *Repensar la naturaleza humana* (2007), “Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana,” (2009), *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas* (2009).

2. Burgos, J. M.: *Introducción al personalismo*, Biblioteca Palabra 41, Ediciones Palabra, Madrid 2012.

3. La presencia del personalismo filosófico en América latina, América del Norte, y en Asia, pero también en Inglaterra, casi no se discute en este libro.

4. Por ejemplo, distinguir el personalismo de índole fenomenológico-realista del personalismo ontológico clásico y ontológico-moderno olvida que hay una ontología y metafísica de la persona muy desarrollada en esta escuela y que uno no puede sacar a Edith Stein de la escuela de la fenomenología realista, a la cual pertenece, simplemente porque sus intereses metafísicos son obvios, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986); además, ella no es la única filósofa que ha desarrollado una metafísica general y una metafísica de la persona en esta escuela. Está también Roman Ingarden y su obra *Von der Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente* (Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1970); el mismo *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, Existentialontologie (Tübingen: Niemeyer, 1964), Bd. II, 1, Formalontologie, 1. Teil (Tübingen, 1965). Se encuentran también consideraciones metafísicas sobre la persona en John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996); Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), la obra principal de mi personalismo que no está mencionada en la *Introducción*, y los artículos y libros de Seifert: “Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica”, *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57-75; *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 2000; y *Wahrheit und Person. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilstwahrheit. De veritate – Über die Wahrheit* Bd. I (Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos-Verlag, 2009), cap. 5 “Ich bin die Wahrheit”, y el mismo autor, *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, (Bonn: Lepanto Verlag, 2010), y muchos otros. Además, el método de la fenomenología realista está consistentemente desarrollado como instrumento de una metafísica de la persona. Véanse también Rodrigo Guerra López, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*. Prólogo de Carlos Díaz, (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2003), y el mismo autor, *Volver a la Persona*, cit. en la *Introducción*.

5. J.M. Burgos, “Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana”, VERITAS, vol. IV, nº 21 (2009) 245-265, p. 253.

6. Coincide también con las reflexiones de Dietrich von Hildebrand en su *Ética*, donde habla del alcance de lo que él llama la primera perfección de la voluntad libre. Véanse también mis artículos “Lo común entre los hombres: la percepción de los fines”, en: *Una ley de libertad para la vida del mundo*. Collectanea Matritensia, (Madrid: Facultad de Teología San Damaso, 2007), pp. 75-93; “Natural Law: Persons Are United through Ends: Seven Different Relations between Persons and Ends and Their Relation to Natural Law and Community of Persons”, *Revista Española de Teología* Vol. 67, cuad. 2-3, Facultad de Teología San Dámaso, 67 (2007), pp. 149-163.

7. Un tema que ha desarrollado sobre todo Karol Wojtyła en una obra escrita cuando fue Profesor en Lublin pero publicada solamente cuando fue Papa, la famosa teología y filosofía del cuerpo: Papa Juan



Pablo II, *Uomo e donna lo creò* (Vatican City: Città Nuova Editrice/ Libreria Editrice Vaticana, 1987); John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, transl., introduction, and index by Michael Waldstein, (Boston: Pauline Books and Media, 2006), pp. 1-128. También Max Scheler en su ensayo, *Gefühle der Scham* y Dietrich von Hildebrand en su *Reinheit und Jungfräulichkeit*. (Köln-München-Wien: Oratoriums Verlag, 1927); 2. Auflage (München: Kösel & Pustet, 1928); 3. Auflage (mit neuem Vorwort), (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1950); 4. Auflage, hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft (mit einem Geleitwort von Leo Scheffczyk), (St. Ottilien: Eos Verlag, 1981) han presentado un profundo análisis del cuerpo y de la sexualidad humana.

8 Uno se acuerda del exitoso y tremendo esfuerzo de sistematización de la filosofía de Gabriel Marcel realizado por Troisfontaines. Véase Roger Troisfontaines, S.J., *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Lettre Préface de Gabriel Marcel, 2 vol. (Louvain: Nauwelaerts; Paris: Vrin, 1953; 1968).

9 Burgos, J. M.: *Ibid.*, pp. 8 s. S. Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona 2002, p. 13.

10 La lucha política-intelectual del filósofo personalista Dietrich von Hildebrand está bien documentada. Véanse: Dietrich von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebneht hrsg. v. Ernst Wenisch (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1994); Josef Seifert, (Hg.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus* (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1998); La filosofía personalista di Dietrich von Hildebrand e la sua opposizione contro il nazional-socialismo" (Italian), *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia* 6 (1997), 53-81.

-¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas?

-No, ¡por Zeus! -contestó-. No difieren en mucho.

-¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud?

-Absurdo sería -dijo- elegir a otros cualesquiera si es que éstos no les son inferiores en lo demás; pues con lo dicho sólo cabe afirmar que les aventajan en lo principal.

-¿Y no explicaremos de qué manera podrían tener los tales una y otra ventaja?

-Perfectamente.

-Pues bien, como dijimos al principio de esta discusión, hay que conocer primeramente su índole; y, si quedamos de acuerdo sobre ella, pienso que convendremos también en que tienen esas cualidades y en que a éstos, y no a otros, hay que poner como guardianes de la ciudad.

-¿Cómo?

II. -Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción.

-Convengamos.

-Y además -dije yo-, en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menor valer, igual que referíamos antes de los ambiciosos y enamorados.

-Bien dices -observó.

-Examina ahora esto otro, a ver si es forzoso que se halle, además de lo dicho, en la naturaleza de los que han de ser como queda enunciado.

-¿Qué es ello?

-La veracidad y el no admitir la mentira en modo alguno, sino odiarla y amar la verdad.

-Es probable -dijo.

-No sólo es probable, mi querido amigo, sino de toda necesidad que el que por naturaleza es enamorado, ame lo que es connatural y propio del objeto amado.

-Exacto -dijo.

-¿Y encontrarás cosa más propia de la ciencia que la verdad?

-¿Cómo habría de encontrarla? -dijo.

-¿Será, pues, posible que tengan la misma naturaleza el filósofo y el que ama la falsedad?

-De ninguna manera.

-Es, pues, menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa.

-Bien de cierto.

11 *Ibid.*, 219-290.

12 Burgos, J. M.: *Introducción*, cit., p. 243.

13 Seifert, J.: "El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos" (Spanish: The Concept of the Person in the Renewal of Moral Theology. Personalism and Personalisms) in: Augusto Sarmiento, Enrique Molina, Antonio Quirós, Jorge Peñacoba y José Enériz, *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 17-19 de abril de 1996). (Pamplona: Universidad de Navarra, 1997), pp. 33-61; Y el mismo autor, "Personalism and Personalisms," in: Cheikh Mbacke Gueye (ed.), *Ethical Personalism: Theoretical and Practical Implications*, (Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos-Verlag, 2011), *Realistische Phänomenologie: Philosophische Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und an der Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago/Realist Phenomenology: Philosophical Studies of the International Academy for Philosophy in the Principality of Liechtenstein and at the Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago*, Band VII/Volume VII, 165-197.

14 Véase Stein, E.: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien 1962); 3. unver. Aufl. (Herder, Freiburg 1986).

15 Balduin Schwarz, *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit*

in der Geistesgeschichte (Leipzig: Verlag J. Hegner, 1937; 2. Aufl. Siegburg: Schmitt, 2000).

16 La tesis de que el concepto de persona fue un descubrimiento (o una “invención”, como Burgos dice) del cristianismo no es verdad; existe en varios filósofos pre-cristianos como Séneca y otros, y no es una invención, sino un gran descubrimiento de algo real.

17 Ibid., pp. 219; 221.

18 Ibid., p. 221.

19 Ibid., p. 221.

20 Considérese, por ejemplo, el Max Scheler de la *Stellung des Menschen im Kosmos*.

21 Para el uso de este concepto central de la dignidad de la persona humana en la bioética, y la necesidad de más diferenciaciones y concretizaciones de este concepto para proponer una bioética aplicada y concreta personalista, véase también Juan Manuel Burgos, “La filosofía personalista como fundamento de la bioética personalista”, Conferencia inaugural del Congreso “Bioética personalista: fundamentación, práctica, perspectivas”, correspondiente a las VIII Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, 3-5 de mayo de 2012, Universidad Católica de Valencia. Véase también mi esfuerzo sobre este tema en Josef Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 1: Foundations. Philosophy and Medicine, vol. 82 (New York: Springer, 2004) – *Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 1: Foundations. Philosophy and Medicine, vol. 82, Kluwer online e-book, 2005; y el segundo volumen de este trabajo que será publicado en la misma serie.

22 Véase la profunda defensa burgosiana del concepto de una naturaleza humana dada, que no puede autodefinirse o crearse, como Sartre piensa. Burgos está de acuerdo con Sartre en que solamente puede defenderse el concepto objetivo de una naturaleza humana en el sentido clásico del término, qué también está presente en el personalismo, apelando a un Creador inteligente. Cfr. Burgos, J. M.: “Tres propuestas”, cit. p. 251.

23 Singer, P.: “Unsanctifying Human Life”, in: Peter Singer, *Ethical Issues Relating to Life and Death* (Melbourne, 1979), pp. 41-61.

24 He desarrollado esto en mis libros *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg: A. Pustet, 1973); *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989); y en *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997).

25 Seifert, J.: “El hombre como persona en el cuerpo”, *Espíritu* 54 (1995), 129-156.

26 Véase Bergson, H.: *Le Rire. Essai sur la Signification du Comique*. 82 (Paris 19479). Bergson defiende también la tesis más problemática que el hombre es el único objeto original de la risa y que si nos reímos de unos animales, es solamente por su semejanza con los hombres.

27 Este “miedo al dualismo” lo encontramos también en Burgos y en tal grado que no ve el peligro principal del concepto “culturalista” de la naturaleza humana en el constructivismo y relativismo radical de un concepto culturalista-constructivista de la naturaleza humana (como la ideología del género), sino en el “dualismo” casi cartesiano. Véase Burgos, J. M.: “Tres propuestas”, cit., pp. 249 ss., cuando escribe: “El culturalismo libera al hombre del mundo material pero solo para transformarlo en un espíritu con cuerpo al modo platónico o en una conciencia en una máquina si nos inspiramos en Descartes. De este modo, enfrenta al hombre con su propia biología al no ser capaz de asumirla y le condena a una frustración insuperable o a una búsqueda innecesaria de su propia identidad existencial o, más recientemente, a través de la ideología de género, sexual”. (*ibid.*, 249). Pero, Burgos, citando a Karol Wojtyła, es muy consciente de esta dimensión relativista del concepto culturalista de la naturaleza, por ejemplo cuando escribe: “...el rechazo del concepto de naturaleza esconde, en el fondo, el rechazo de cualquier carácter ‘dado’ en el hombre por las implicaciones de tipo trascendente que lleva consigo”.

28 El tema del alma y de su inmortalidad está casi ausente en Viktor E. Frankl, pero muy presente en grandes personalistas como Gabriel Marcel, Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, (Halle a.S.: Max Niemeyer Verlag, 1933); y Dietrich von Hildebrand. Véanse Gabriel Marcel, *Immortalité e Transcendence*, Roger Troisfontaines, S.J., *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Lettre Préface de Gabriel Marcel, 2 vol. (Louvain: Nauwelaerts, Paris: Vrin, 1953; 1968); Dietrich von Hildebrand, *Über den Tod*. Nachgelassene Schrift. Hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft, St. Ottilien: Eos Verlag, 1980). 2. Auflage 1989, y “Die Unsterblichkeit der Seele,” en: Dietrich von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg*, (Regensburg: Habel, 1955). Por su importancia suprema para el personalismo, casi la mitad de mi obra de filosofía personalista se dedica a la cuestión del alma humana, de su relación al cuerpo, y de su inmortalidad. Véanse mis obras: *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg: A. Pustet, 1973); *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989); *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997); *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, (Bonn: Lepanto Verlag, 2010), cap. 4.

29 He intentado mostrar esto en mi artículo “Persons and Causes. Beyond Aristotle”. *East-West Review*, Dec. 2012, y en Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), cap. 9.

30 Este repensar la metafísica del ser substancial de la persona

fue lo que intenté realizar en el capítulo 9 de mi libro *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989).

31 Roderick M. Chisholm, Roderick: “Is There a Mind-Body Problem? ”, en: *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.

32 Véase Seifert, J.: “Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie”, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

33 Respecto a esto, yo introduzco también, en los ensayos “Personalism and Personalisms,” y “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos”, unas distinciones entre los varios grados de perfección e imperfección de los personalismos históricos y de la radicalidad de sus opuestos.

