

EL PASO DEL SUJETO A LA PERSONA
COMO LEMA DE LA FILOSOFÍA PERSONALISTA
ACTUAL: «VUELTA A LAS PERSONAS MISMAS»

Por JOSÉ LUIS CAÑAS FERNÁNDEZ
Universidad Complutense de Madrid

(A la memoria del profesor, y buen amigo,
Ramiro Flórez. En mi recuerdo)

Se atribuye a la sofística del siglo V a.C, y en concreto a Protágoras y a Gorgias, los dos principales sofistas, el paso de la *physis* al *hombre*, paso calificado posteriormente como el primer «giro antropológico» (primera Ilustración, según Jaeger) de la historia del pensamiento respecto de los primeros filósofos milesios. Pero en ese cambio de paradigma ciertamente aún hablamos de un «*hombre despersonalizado*», entre otras razones porque la concepción de ese hombre sofista iba unida a un depurado agnosticismo, como muy bien ya puso de relieve Sócrates, por cuanto hacer del hombre «medida de todas las cosas» (Protágoras) suponía dejarle caer en el más absoluto *relativismo*, y porque al afirmar que «nada existe» (Gorgias), porque no podemos saber nada acerca del principio (Dios-dioses) y no podemos percibirlo a través de los sentidos, el hombre caía en el *escepticismo* más radical.

Para Sócrates, en efecto, esa manipulación sofística de la realidad del ser humano tuvo como consecuencia más provechosa para él dirigir su indagación hacia la necesidad de «conocerse a sí mismo». Después de Sócrates el genio de Platón demostrará la *inmortalidad* del alma de ese ser humano en diálogos «inmortales» como el *Fedón* o el *Fedro*. Y, en

fin, Aristóteles incluso apuntará al *amor* de ese hombre, principio de todas las cosas según la tradición hesiódica, como esencia de su inmortalidad: «Cabría suponer que el primero que buscó tal cosa [el amor como *arché*] fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son [...] y Hesíodo dice que *antes que todas las cosas fue el Caos, y después la Tierra de ancho seno... y el Amor que sobresale entre todos los inmortales*, como que es preciso que se dé, en las cosas que son, alguna causa que mueva y componga las cosas» (*Met.* 984b23-24, 27-30).¹

De haberse desarrollado esta intuición aristotélica posiblemente el pensamiento occidental hubiese seguido otros derroteros. Pero el propio Aristóteles, es decir el *logos* griego desarrollado en su esplendor, sólo pudo avanzar hasta concebir a ese Dios-Amor como realidad amada por el hombre, pero nunca hasta entonces la razón pudo concebir a Dios sobre todo como Dios-amador del hombre. Esta era la novedad de la fe bíblica que venía dibujándose en el paisaje mesopotámico relatado en el *Génesis* sobre todo desde la figura histórica de Abraham (unos 1900 años a.C.), y que culminará con la gran novedad del cristianismo. Es decir que entre los tanteos orientales y griegos la «solución» a la cuestión del principio (Dios) vendrá definitivamente de la mano del cristianismo.

Diríamos que tanto Platón como Aristóteles no pudieron dar el salto cualitativo del *hombre* a la *persona* porque, como veremos, este salto sólo se podrá entender en su plenitud desde la placenta del *novum* cristiano que aportará la Revelación de Cristo (Dios y Hombre encarnado) unos pocos siglos después de los dos genios griegos: el Amor entendido sobre todo como una iniciativa de Dios hacia el ser humano. Pues bien, mi tesis aquí consiste en sostener que en esa nueva *relación* de Dios con el hombre, del Creador con su criatura, de Cristo en definitiva, podemos situar ciertamente el nacimiento histórico del concepto de persona, el paso del significado de mero hombre al de persona.

Al comienzo de la actual *Deus caritas est* de Benedicto XVI podemos leer un texto que ilustra muy bien este recorrido histórico de la concepción del ser humano en el contexto hebreo, un ser que puesto en comparación con la concepción de la tradición filosófica griega, expresa sobre todo un carácter perfectivo porque concluye en el concepto de persona basado en la afirmación de que fuera de ella no existe otra crea-

¹ ARISTÓTELES: *Metafísica* (edición de T. Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994, pp. 85-86.

tura igual en dignidad y, por tanto, digna de ser amada. Dice así: «En las culturas que circundan el mundo de la Biblia, [Egipto, Persia y Grecia, principalmente] la imagen de dios y de los dioses, al fin y al cabo, queda poco clara y es contradictoria en sí misma. En el camino de la fe bíblica, por el contrario, resulta cada vez más claro y unívoco lo que se resume en las palabras de la oración fundamental de Israel, la *Shema*: “Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es solamente uno” (Dt 6, 4). Existe un solo Dios, que es el Creador del cielo y de la tierra y, por tanto, también es el Dios de todos los hombres. En esta puntualización hay dos elementos singulares: que realmente todos los otros dioses no son Dios y que toda la realidad en la que vivimos se remite a Dios, es creación suya. Ciertamente, la idea de una creación existe también en otros lugares, pero sólo aquí queda absolutamente claro que no se trata de un dios cualquiera, sino que el único dios verdadero, Él mismo, es el autor de toda la realidad; ésta proviene del poder de su Palabra creadora. Lo cual significa que estima a esta criatura, precisamente porque ha sido Él quien la ha querido, quien la ha “hecho”. Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre. La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo (*Metafísica*, XII, 7)—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada. El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. [...] Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*. Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y el matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución [...] La historia de amor de Dios con Israel consiste, en el fondo, en que Él le da la *Torah*, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo [...] El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios: Dios es en absoluto la fuente originaria [el Principio] de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas — el *Logos*, la razón primordial— es al mismo tiempo un amante con toda

la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *ágape*».²

El *arché* griego, a través del *logos*, sobre todo se abrió paso en la naturaleza (*fisis*) y no en el amor (*eros*). Precisamente esta vía, la del Amor, será la vía de la evolución semítica de la principal creencia monoteísta de la antigüedad, el judaísmo, que había puesto a Dios como *Principio* (el *arché* ebreo),³ y que «en la plenitud de los tiempos» el cristianismo identificará como el *Logos* (Evangelio y Apocalipsis de San Juan) hecho carne en la *Persona* de Cristo, es decir Amor creador del que todo sale y al que todo retorna. De manera que Cristo, Dios y Hombre a la vez, definido por la filosofía cristiana como *Segunda Persona* de la Trinidad, será Principio y Fin de la Historia (alfa y omega), momento cero de la Historia (a.C. y d.C.), a partir del cual la creencia y el mito, de un lado, y el *logos* y la filosofía, de otro, pueden cerrar el debate filosófico creacionismo/eterno retorno precisamente en torno a su *Persona*.

Diríamos, por tanto, que a partir de Él (Él como persona real histórica, no como mero concepto) comienza la verdadera *historia de la filosofía personalista*, y que en su *Persona* se halla la unidad esencial que los pensadores personalistas mantienen después entre sí a lo largo del tiempo. Dicho de otro modo, los filósofos cristianos serán personalistas y los personalistas serán filósofos cristianos. Porque en definitiva estos pensadores, aceptando con claridad la distinción entre el conocimiento aportado desde la Revelación (fe) y los razonamientos filosóficos (*logos*), siempre han intentado transformar el mundo según su personal visión del mismo, pues «han asumido y buscado positivamente que el cristianismo influya en su filosofía».⁴

Cuando Emmanuel Mounier al comienzo de su programática obra *El Personalismo*, en 1950, escribió que la filosofía personalista no sería una novedad intelectual puesto que «el universo de la persona es el universo del hombre»,⁵ ciertamente tenemos que precisar que ese universo personal sólo se concretó de verdad con la aparición de la cosmovisión tras-

² Cf. *Deus caritas est*, 9. (Madrid, Ed. Palabra, 2006, pp. 24-27). De los tres conceptos griegos para expresar el amor desde el punto de vista evolutivo podemos decir que el concepto de amor griego se identificó sobre todo con la acepción de *eros*; el del Antiguo Testamento se puede identificar con *philia*; y el del cristianismo sobre todo con *agapé*.

³ *En arjé epoiesen o Zeos ton oupanon kai ten gen.* (Gén, 1).

⁴ J. M. BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000, p. 190.

⁵ E. MOUNIER, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, (Trad. Aída Aisenson), 1962, p. 5.

cedente que el *novum* cristiano introdujo en la Historia, y que después han mantenido todos los pensadores que han colocado a *la persona* en el centro de sus reflexiones y que, por tanto, podemos llamar personalistas «cristianos».⁶ Lo expresó así de poéticamente T.S. Eliot: «Él [Cristo] llegó en aquel momento del tiempo que hizo el tiempo [*arché*], porque sin tener el sentido [*logos*] el tiempo no existe, y Él trajo el sentido», es decir la comprensión plena de la vida a través de su Persona.

En sentido estricto el *Personalismo* es una corriente filosófica contemporánea que nació del impulso de Emmanuel Mounier en la Francia de entreguerras, que se desarrolló después principalmente por otros países de Europa, que desapareció y renació de sus cenizas durante el ya consumado siglo XX, y que incluso como dirá Paul Ricoeur «muere el personalismo, vuelve la persona» refiriéndose al personalismo comunitario de Mounier según su repetido título en *Esprit*. Pero desde la perspectiva amplia de la historia del pensamiento universal sería más apropiado decir que la filosofía personalista propiamente no puede morir ni renacer: siempre vieja y siempre nueva, es la inspiradora de la mayor parte de los sistemas filosóficos occidentales, incluidos los contrarios a ella, y sobre todo porque sería «propiedad» de los filósofos surgidos de la cosmovisión cristiana del ser humano, ciertamente no siempre declarada.⁷

Desde estos presupuestos, en el libro *Hacia una definición de la filosofía personalista* propuse una revisión histórica del personalismo en torno a *tres momentos* o periodos: de *gestación*, desde los orígenes del cristianismo hasta la modernidad; de *aparición*, desde Kierkegaard hasta Mounier; y de *actualización*, autores personalistas vivos.⁸ Para ver ahora mejor los progresos y regresos (la evolución) del concepto de *persona*, desde los conceptos de *hombre* (primero) y de *sujeto* y de *individuo* (después), conviene reparar aquí brevemente en los hitos principales de estos momentos históricos.

⁶ Sobre los orígenes de la filosofía personalista puede verse J.L. LORDA, *Antropología*, Palabra, Madrid, 1996, pp. 18-33.

⁷ Explané estas ideas en el artículo «¿Renacimiento del Personalismo?», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* n° 18 (2001) 151-176.

⁸ Cf. «Personalismo o Personalismos. El problema de la unidad de los filósofos personalistas». En J.M. BURGOS, J.L. CAÑAS, Y U. FERRER, (2006) *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Palabra, Madrid, pp. 27-44.

PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA PERSONALISTA.

Al pasar revista a la historia de la filosofía cristiana lo primero que constatamos, en efecto, es cómo el *Personalismo* contemporáneo entronca perfectamente con la larga tradición de pensadores que se apoyan en el concepto cristiano de persona. En sus orígenes esta tradición, que desde nuestra óptica podemos denominar «personalismo antiguo», arrancaría desde la Patrística y San Agustín, pasaría silenciosa por los siglos de la filosofía medieval y la Escolástica, en especial con Sto. Tomás, también por el humanismo del siglo XIV (Petrarca, Pico Della Mirandola), y que después del paréntesis de la filosofía moderna (si exceptuamos a Pascal) irrumpe con fuerza en la época contemporánea, a partir de Kierkegaard, en autores de la categoría de Scheler, Péguy, Maritain, Marcel, Hildebrand, Guardini, Zubiri, etc... hasta dar a luz al Personalismo de E. Mounier, y a partir de él hasta llegar a los pensadores cristianos más destacados como P. Ricoeur, K. Wojtyła, J. Marías, F. d'Agostino, A. López Quintás, R. Buttiglione, C. Díaz, y en general todos los pensadores personalistas del momento que se proyectan hoy con fuerza proselitista en otros muchos autores emergentes.

Al reparar ahora en la larga gestación del concepto de *persona* incluso podemos retrotraernos a los comienzos de la historia de la Filosofía en Grecia, donde según Mounier el «conócete a ti mismo» sería la primera gran revolución personalista conocida. Sócrates sustituye el discurso utilitario de los sofistas por el sondeo de la ironía que cuestiona al propio interlocutor al mismo tiempo que a su conocimiento. Platón intentó reducir el alma individual a una participación en la naturaleza y a una participación en la ciudad: he ahí su «comunismo», dice Mounier. Y Aristóteles afirmó acertadamente que sólo es real lo individual, pero el Dios a quien alcanza su *logos*, definido como el «pensamiento que se piensa a sí mismo», todavía no puede querer con una voluntad particular, ni conocer por esencias singulares, ni amar con un amor de elección personal como lo hará la Persona de Cristo. Es decir, todavía hablamos del *hombre*, ciertamente un ser mucho más evolucionado en términos de humanidad que en los sofistas como Protágoras y Gorgias, como ya vimos, pero aún no hablamos de la dignidad plena de la *persona*.

Diríamos que, en general, los griegos desarrollaron un agudo sentido de la dignidad del ser humano, sentido llevado a la práctica por ejemplo en su gusto por la hospitalidad y en su culto de los muertos, entre otras

manifestaciones. Sófocles, por ejemplo, en *Edipo en Colono* pretendió remplazar la idea del Destino ciego por la de una justicia divina dotada de discernimiento para explicar al ser humano caído. Y en *Antígona* afirma la protesta del testigo de lo eterno contra los poderes temporales: antes son las leyes divinas que las leyes humanas, etc. Estas ideas griegas serán también desarrolladas después por el derecho y la filosofía del Imperio Romano, que podemos representar por ejemplo en el emperador estoico Marco Aurelio, a quien incluso se le llegará a llamar «cristiano sin Cristo», prueba de que el concepto de persona está en la naturaleza humana anterior a las creencias religiosas concretas.

Será la filosofía cristiana la que aporte de golpe, entre aquellos tanteos de los filósofos griegos y romanos, la visión decisiva del ser humano, es decir *la persona*. Mientras que para el pensamiento y la sensibilidad de los planteamientos de la filosofía clásica griega la noción de persona en su multiplicidad era un escándalo para el entendimiento que busca esencias universales, los pensadores cristianos hacen de ella precisamente un absoluto al afirmar su creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada uno de los seres personales, es decir gracias a su singularidad. Y la explicación será esta: El Ser Supremo, que lleva a los seres personales a la existencia por amor, no crea la unidad del mundo por la abstracción de una idea universal, sino por una capacidad infinita de multiplicar indefinidamente esos actos de amor singulares. Lejos de ser una imperfección, para la filosofía cristiana esta multiplicidad, nacida de la superabundancia, lleva en sí la superabundancia por el intercambio del amor.

Pero el escándalo de la singularidad personal, de la multiplicidad de las almas para la antigua sensibilidad griega, recorrerá toda la historia del pensamiento y llegará hasta nuestros días. Será quizás el mayor lastre de la historia del pensamiento: su rechazo a pensar el universo en categorías de persona. A pesar del poderoso influjo agustiniano a lo largo de la Edad Media, que parte de la persona como dato existencial originario y único, y a pesar de que *la Persona*, Cristo, se presenta a la razón como origen y meta de la historia, como repetirá Agustín en su ciclópea *Civitate Dei*, durante el largo *periodo medieval* se le opusieron a la persona obstinadamente algunas persistencias sociales e ideológicas de la Antigüedad como la esclavitud, de tal modo que todavía serán necesarios varios siglos para pasar de la rehabilitación espiritual del esclavo a su liberación efectiva gracias sobre todo a la revolución de la dignidad de la

persona singular introducida por el cristianismo. Y lo mismo podemos decir del «personalismo» de Tomás de Aquino al considerar al ser humano singular como el ser más real por ser imagen y semejanza de Dios.

Por su parte, los *humanistas* del siglo XIV, con Petrarca a la cabeza, y los *renacentistas* después, supondrán un avance tácito en la línea evolutiva personalista.⁹ Incluso en los comienzos de la *modernidad* según Mounier también podemos «salvar» para el personalismo el lado existencial del cartesianismo, en el sentido de que la compleja riqueza del *cogito* sería el acto de un ser humano que detiene el curso interminable de la idea abstracta y se afirma con autoridad en la existencia singular. El voluntarismo, desde Occam a Lutero, había preparado esas «vías modernas», de modo que en adelante la filosofía no sería tanto una lección para aprender, como se había hecho corriente en la escolástica decadente, sino una meditación personal que se propone a cada ser humano para que la rehaga por su cuenta.¹⁰ Y el propio Kant, cuando en la segunda forma del imperativo categórico concluye que hay que tratar a la persona como *fin* en sí misma y no como *medio* («Obra de tal modo que trates a la humanidad tanto la tuya como la de otras personas, siempre y simultáneamente como fin y nunca como medio»¹¹), para autores actuales como Karol Wojtyła de alguna manera Kant habría puesto “las bases del personalismo ético moderno».¹²

Pero lo cierto es que al final de la modernidad no se impuso la vía «existencial» de la persona singular cristiana sino la del idealismo universal de la colectividad de Hegel, quien seguirá siendo el «arquitecto de la idea impersonal», pues al final todas las cosas y todos los seres según el hegelianismo se disuelven en su propia representación. En realidad, el planteamiento hegeliano no supuso un avance en la línea de la dignidad humana, antes bien fue un claro regreso respecto de la idea cristiana de persona. Diríamos que Hegel siguió hablando del *hombre* del que hablaron los antiguos ahora transformado en *sujeto*, pero de ninguna manera propiamente de *persona*. Incluso se llamará a su época la Ilustración (segunda ilustración) —época que se prolongará en el llamado giro antropo-

⁹ Una buena selección actual de textos humanistas puede verse en la obra *Manifiestos del humanismo* (Barcelona, Península, 2000).

¹⁰ E. MOUNIER, *op. cit.*, pp. 9 (adaptado).

¹¹ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Trad. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Santillana, 1996, pp. 50-51.

¹² JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, p. 53.

lógico (segundo giro también) decimonónico—, precisamente porque con esa concepción del ser humano se volvía a planteamientos relativistas y escépticos similares a la época de los sofistas.

En líneas generales con el idealismo alemán, en efecto, regresamos a concepciones de un ser humano «abstracto» que se va a identificar sobre todo con el *sujeto* o con el *yo*. Un sujeto que se vuelve objeto (sujeto objetivado), es decir un ente muy apropiado para explicar sus vertientes manipulables y manipuladoras, sobre todo a partir de los poderosos desarrollos de la ciencia posterior, y sobre todo capaz de profesar una sumisión total al Estado (la colectividad por encima de la singularidad), como postuló Hegel y como llevó a la práctica Rousseau mediante su *Contrato Social*, inspirador de las revoluciones sociales posteriores.

Contrario a este reduccionismo de la persona, desde la placenta cristiana emerge en la primera mitad del siglo XIX la original figura de Sören Kierkegaard. Frente al «sistema» impersonal hegeliano el filósofo danés afirmará con una fuerza extraordinaria el irreductible surgimiento de la libertad individual del ser humano, una libertad personal llevada casi al paroxismo en su enlace radical con el sentido de lo absoluto o, dicho de modo más personal, en su relacionalidad con su Creador.

Y de otro lado, y simétricamente a Kierkegaard aunque desde una placenta materialista, también Karl Marx va a acusar a Hegel de ser el responsable del reduccionismo que supone hacer del espíritu abstracto, y no del hombre concreto, el sujeto de la historia. Esta alienación traducida a sus ojos la del mundo capitalista, que trata al trabajador como un objeto de la historia y lo expulsa, por así decirlo, de sí mismo.

Lo que Mounier va a llamar la revolución socrática del sg. XIX, es decir el asalto contra todas las fuerzas modernas de despersonalización del ser humano, se habría dividido en dos ramas: una, por Kierkegaard que vuelve a la conciencia de la singularidad y la libertad personales; la otra, por Marx, que denuncia las mistificaciones a que arrastran a las personas las estructuras sociales injertadas en su condición material. «En adelante —dirá Mounier— las dos líneas no harán más que separarse, y la tarea de nuestro siglo consiste, tal vez, no en reunir las allí donde no pueden ya encontrarse, sino en remontarse más allá de su divergencia, hacia la unidad que han desterrado».¹³ Y por eso el personalismo mounieriano practicará una voluntad de conciliación entre la subjetividad perso-

¹³ E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 9-10 (adaptado).

nal y la acción revolucionaria, entre Kierkegaard y Marx, lo que fundará su línea del personalismo comunitario.

Indudablemente el genio de S. Kierkegaard emerge como figura clave para la Filosofía contemporánea, no sólo para los comienzos del personalismo. Y será tan importante la figura del filósofo danés que nos atrevemos a decir que sin él es posible que no se hubiesen dado las condiciones suficientes para el nacimiento del personalismo contemporáneo *sensu stricto*. En mi obra sobre la filosofía de Kierkegaard insistí en que el embrión del Personalismo se inicia con la fortísima afirmación kierkegaardiana del *individuo singular* (el único) frente al *sujeto general* como reacción al poderoso idealismo hegeliano.¹⁴ Sobre el Único (Dios) y el único (la persona) se entiende perfectamente el edificio que construye el filósofo danés porque, entre otras razones, el Único tiene contados hasta los cabellos del único (Lc. 12,7). Frente a la identificación hegeliana de lo real y lo racional, Kierkegaard proclamó que *lo singular* (es decir, lo personal) *es lo real*, y asentó las bases del ser existente concreto, del que partirán decididamente las distintas corrientes de la filosofía de la existencia posteriores y las filosofías dialógicas, y, en todo caso, del que ya no podrán prescindir ni parar su dinámica autores del influjo de Husserl, Jaspers, Marcel, Unamuno o el mismo Heidegger.

En efecto, ese camino existencial de la persona singular concreta, de «carne y hueso», iniciado por San Agustín, y en la modernidad por Blais Pascal —«padre de la dialéctica y la conciencia existencial moderna» como le señala certeramente Mounier¹⁵—, será desbrozado por estos autores con maestría. Edmund Husserl, por ejemplo, en su obra de madurez *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* terminó privilegiando el mundo cotidiano de la vida (*Lebenswelt*) a partir del mundo noemático que la persona va constituyendo intencionalmente en colaboración con otras personas como ella.¹⁶ La fenomenología se presenta ante todo como un nuevo modo de acercarse el ser humano a la realidad «más personal», que consiste en eliminar los prejuicios y visiones preconcebidas de lo real para intentar ver lo que la realidad presenta sin más, y eliminando todos los aspectos irrelevantes del fenómeno que se presenta en la conciencia hasta llegar a su esencia, esto es, la intuición

¹⁴ Sören Kierkegaard. *Entre la inmediatez y la relación*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 15 ss.

¹⁵ E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. J. Muñoz y S. Mas), Barcelona, Ed. Crítica, 1991, (parágrafos 33 y 34. pp. 127-142).

de la esencias de su ser personal. Esto implica, por un lado, que el conocimiento es intencional y objetivo, pero sobre todo que es esencialmente similar para todos porque es personal.

Claramente lo que Husserl abrió con su método es un camino para que la filosofía se vuelva hacia la realidad y reflexione sobre lo existente.¹⁷ Pero la primera y principal realidad es la realidad personal. Se ha discutido mucho si Husserl fue realista o no, pues no dejó claro en sus escritos si el objeto intencional que se presenta en la conciencia tiene consistencia ontológica. Lo que sí es claro es que muchos de sus seguidores, ya desde el Círculo de Göttingen, emplearon el método fenomenológico para emprender un retorno al realismo bajo el lema de «¡vuelta a las cosas mismas!» (*Zurück zu den Sachen selbst!*), no tanto como la búsqueda de unas esencias puras que permitiesen fundar un conocimiento científico radical como perseguía el propio Husserl inicialmente (desarrollo de la intuición eidética), sino como primacía del ente «real» de conocimiento (la persona «de carne y hueso») sobre el sujeto «ideal» (el hombre) en la elaboración de la filosofía. La vuelta a las cosas mismas llegó a significar sobre todo la vuelta a las cosas que se ofrecen al ser humano por vía de *presencia* (*leibhaftig gegenwärtig*); es decir sobre todo los seres que se le manifiestan en *persona*.

Ciertamente el camino fenomenológico será recorrido por muchos autores, entre otros por Heidegger, quien llegará a la conclusión de que la crisis de la filosofía y de las ciencias se produce justamente cuando falla *el fundamento*, es decir *el ser*, pues «desde el comienzo de la filosofía, y en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund*».¹⁸ Pues bien, ese fundamento (*Grund*) el personalismo lo encuentra sencillamente en *la persona* singular, en la estructura de la conciencia del ser personal, no en el *sujeto* ni en el *individuo*, mucho menos en el objeto o en una colectividad. La conciencia de ser persona es un *existencial* previo a toda reflexión, entre otras cosas porque nadie se mueve si antes no se conmueve, y no al revés, como postularán el utilitarismo y el positivis-

¹⁷ Heidegger, en 1927, ya dijo que «la expresión “fenomenología” significa primariamente el concepto de un método» *Ser y Tiempo* (trad. José Gaos), FCE, Madrid, 1980, p. 38. Y para Adolf Reinach *la fenomenología* se definía esencialmente como «un método de filosofar que viene exigido por los problemas de la filosofía» (*Introducción a la fenomenología*, Madrid, Encuentro, 1986, p. 21).

¹⁸ «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *Conferencia* de Heidegger, en VV.AA. *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970 (2ª ed.), p. 131. Otra versión española de esta conferencia: M. HEIDEGGER, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980 (2ª ed.), p. 98.

mo. Hasta el punto de que para Heidegger las *posibilidades* del ser son más reales que la propia acción real, porque la acción lo es precisamente porque *antes* era posibilidad¹⁹. Según esto podríamos afirmar entonces que la persona es posibilidad, es decir conciencia personal real anterior a su obrar. Luego se derivará que *ser-en-el-mundo* es lugar y tarea, es decir, existencia ética, el hombre como pro-yecto (yecto), etc. Pero todo esto pertenece ya, es previo, al universo personal.

Así lo entenderá también otro de los más conocidos representantes del personalismo francés: Maurice Nédoncelle. Desde una fenomenología de la conciencia —Nédoncelle toma la fenomenología en su acepción más general de descripción empírica e inductiva de los datos de la experiencia interna— lo que intenta esclarecer es el complejo mundo de las relaciones interpersonales: «si la percepción de sí está indisolublemente ligada a la persona, es también solidaria de la percepción del otro [...] La relación del *yo* a un *tú* es el hecho primitivo, la experiencia fundamental y fundante, a la que la conciencia no puede sustraerse sin tender a suprimirse [...] No hay, pues, un *yo* sin el *nosotros* y no se construye o se personaliza sino por medio del *tú*»,²⁰ En *La reciprocidad de las conciencias*, su obra fundamental, Nédoncelle afirmará que la comunión de las conciencias es el hecho primitivo y que el *cogito* tiene antes que nada un carácter recíproco.²¹

Es decir, con Nédoncelle la persona toma conciencia de sí misma teniendo presente la existencia de otras conciencias: desde el inicio, en su esencia, se encuentra en relación con los otros. Justamente esta idea le había dado pie a Mounier para montar su tesis principal sobre el *personalismo comunitario*: «Mounier elaboró una doctrina en la que se quería dar una primacía fundamental a la persona, de ahí el nombre de personalismo; esa persona, además, era una realidad espiritual y en esencial relación con los otros y de ahí el epíteto de comunitario».²² Hasta tal punto le dará juego esta idea que al hablar de aparición del personalismo (contemporáneo) hay que pararse en el antes y el después de Emmanuel Mounier.²³

¹⁹ *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 215-216.

²⁰ T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*, vol. VIII, Madrid, BAC, 1985, pp. 399-400.

²¹ M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona* (trad. J.L. Vázquez y U. Ferrer), Madrid, Caparrós, 1997, 316 pp.

²² J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 57.

²³ Carlos Díaz lo remarca en su exhaustiva biografía: *Emmanuel Mounier. Un testimonio luminoso* (Madrid, Palabra, 2000).

Después de Mounier, el autor central del movimiento personalista contemporáneo como hemos visto, el personalismo se configurará en efecto como un sólido conjunto de doctrina con coherencia propia, y como un movimiento intelectual conocido y con influencia que se difundió pujante en Francia y en otros países europeos. Se le puede considerar, por tanto, en este sentido, como el fundador del personalismo, pero a continuación hemos de matizar con J.M. Burgos que «esto no debe llevar como a veces hacen sus seguidores al error de identificar al personalismo con Mounier [entre otras razones porque] posteriormente ha habido muchas aportaciones importantes»,²⁴ como Romano Guardini o Xavier Zubiri, como Armando Carlini o Luigi Pareyson, como J. Maritain («personalista tomista»), como von Hildebrand («fenomenólogo personalista»), o como G. Marcel («personalista existencial»), aparte del mencionado Nédoncelle, etc.²⁵

Por último, si pasamos revista a la filosofía personalista actual, en mi trabajo anterior «¿Renacimiento del Personalismo?» (2001) ya mencionado, reflexioné sobre la pujanza de muchos autores emergentes empeñados en «airear» el resurgir del personalismo actual. Podemos englobar bajo este epígrafe tanto a los autores personalistas vivos o más cercanos a nosotros, exponentes del rico y pujante panorama renovador del personalismo actual (en particular españoles, italianos y polacos), como a los autores noveles emergentes que se sienten arropados bajo el paraguas de una riqueza histórica y filosófica colosal.

Empezando por España, podemos mencionar en primer lugar a Julián Marías (1914-2005), a quien J.M. Burgos califica de «personalista vital» porque fundamenta la filosofía en el hecho de experiencia personal de todo aquello que la constituye en sujeto único, que existe y vive, y desde ahí conoce todo lo demás: «mi vida». «Mi vida» sería el resultado no de una deducción, sino de la tematización de una experiencia universal. De igual modo, a Alfonso López Quintás (1928) podemos denominarle «personalista ambital», según su fecunda «teoría de los ámbitos»: *La realidad humana no es cósmica sino ambital*, es la tesis principal que sostiene este autor como clave interpretativa de toda su obra, lo cual quiere decir

²⁴ J. M. BURGOS, *op. cit.*, pp. 78-79.

²⁵ Sobre estos autores y algunos otros más del personalismo contemporáneo y sus singulares enfoques, remito a la obra de Carlos Díaz *Treinta nombres propios*, Fundación Madrid, Emmanuel Mounier, 2002. También puede verse la obra de Juan Manuel Burgos *El Personalismo*, *op. cit.*, pp. 36, 93, 100, 134. Etc.

sobre todo que la persona está constituida a modo de ámbitos de posibilidades antes que por su vertiente objetual, y de la *categoría de ambital* se derivan para las personas las posibilidades de ser «ambitalizables y ambitalizadoras».²⁶

En esta nómina española de autores vivos destacamos a Carlos Díaz (1944)²⁷ y su amplia escuela de alumnos y seguidores, entre quienes señalo a Xosé M. Domínguez. Díaz es un infatigable continuador del personalismo comunitario mounieriano, tanto en nuestro país como en otros países hermanos de habla hispana (México, Paraguay, sobre todo). Por último, y a título de cercanía espiritual, entre los autores noveles incluyo especialmente a cuantos en el momento presente configuramos la dirección de la Asociación Española de Personalismo, con Juan Manuel Burgos (1961) a la cabeza. Burgos, en efecto, representa el más serio intento revitalizador y aglutinador de la filosofía personalista entre la intelectualidad española de la hora actual.

Fuera de nuestras fronteras, y entre los autores polacos actuales más reputados, Karol Wojtyła (1920) es sin duda el pensador que ha proyectado el futuro de la filosofía personalista como ningún otro.²⁸ En su obra *Persona y acción*, abordó el problema del *excesivo objetivismo* que planteaba la antropología clásica a la hora de entender a la persona. Para superar estos límites planteó su reflexión desde el inicio de un modo diferente al de la filosofía clásica, que estudiaba primero a la persona considerándola como una sustancia ya constituida con unas determinadas cualidades y sólo entonces pasa a estudiar la actividad de esa sustancia. El objetivo de Wojtyła era justamente invertir esa relación: «No se trata de una disertación sobre la acción en la que se presupone a la persona. Hemos seguido una línea distinta de experiencia y de entendimiento. Para nosotros, la acción *revela* a la persona, y miramos a la persona a través de su acción [...] La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor gra-

²⁶ Puede verse el capítulo «Notas de la realidad personal», en su obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Madrid, Narcea, 1979, pp. 21-27, como acercamiento inicial. Desde sus primeros trabajos bajo el magisterio de Guardini en Munich, publicados bajo el título de *Metodología de lo Suprasensible* (1963, 1971), la filosofía personalista de López Quintás ha influido en varias generaciones de profesores españoles y latinoamericanos actuales.

²⁷ J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 146.

²⁸ Para un acercamiento a sus fundamentos personalistas remito a la obra colectiva BURGOS, J.M. (Editor) *La filosofía personalista de K. Wojtyła*, Madrid, Palabra, 2007. (Actas de las II Jornadas de la Asociación Española de Personalismo. Univ. Complutense de Madrid, 16-18/II/2006).

do posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones». ²⁹

Y si pasamos a Italia lo primero en que reparamos es que la filosofía personalista italiana «se caracteriza, sobre todo, por su amplia difusión, mucho mayor que en Francia, y por su asimilación creativa por parte de numerosos grupos sociales e intelectuales». ³⁰ No es difícil completar una lista generosa de nombres destacados: Sgreccia, Francesco d'Agostino, Giuseppe dalla Torre, Giorgio Campanini, Pier Paolo Donati, Rocco Buttiglione, Giulia Paola di Nicola, Stefano Zamagni...

Todos estos autores actuales, en fin, están apuntando que *ser persona* surge no deducida de una teoría o teorías abstractas, sino de la *experiencia* radical de verse a sí misma como *un ser al que se le puede calificar de personal*. Desde que el ser humano piensa por vez primera en sí mismo, tiene conciencia de ser-yo-mismo y se capta como *ser único* existente, en torno a los tres años de vida, su idea de ser persona le surge de la intuición fenomenológica de una experiencia personal radical. Entonces encuentra en sí, no frente a sí, la razón esencial de su ser-en-el-mundo mediante la experiencia de *unicidad*, esto es *ser persona*, experiencia de sí unívoca y fundamental que ya no le abandonará a lo largo de su existencia.

Y esa experiencia se erige en *punto de partida* de la filosofía personalista, esto es de la reflexión que lleva a cabo sobre los hechos de experiencia fundamental y universal, y que cada persona encuentra sin dificultad en el interior de sí misma. De modo que a la realidad del ser personal se accede no tanto desde un planteamiento subjetivista (reduccionista por idealista) como el *cogito*, aunque se autocalifique de trascendental, ni desde un planteamiento objetivista-cientificista (reduccionista por mecanicista) que contemple al yo frente al yo como si fuese un objeto externo y extraño, pues la persona no es un objeto y como dice muy bien Mounier «sólo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante la mirada». ³¹ A la realidad personal, en suma, sólo se accede desde la conciencia de *la dignidad* de la persona.

Con lo visto hasta aquí sobre la trayectoria de los principales autores personalistas en sus diferentes momentos históricos, podemos concluir

²⁹ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982, pp. 12-13.

³⁰ J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 101.

³¹ E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 6.

que todos han tenido y tienen en común una decidida apuesta en favor de la *persona integral* frente al *hombre objetual* (denominado sujeto, yo, individuo, paciente, consumidor, usuario, proveedor, etc.). Por ello ahora necesitamos acercarnos a analizar la radical oposición entre mundo personal y mundo objetual, como *el auténtico contenido* (el tema) de la filosofía personalista y, en todo caso, como *la idea-clave* que proyecta el cambio del paradigma de las cosas (objetos) a las personas.

MUNDO PERSONAL Y MUNDO OBJETUAL

Mediante la radical distinción entre personas y cosas, desde un punto de vista antropológico amplio el propio personalismo, en contacto con otras «filosofías del hombre», hoy sería el suelo común que mejor aglutina a todos los humanismos. Esta idea-clave sería algo parecido a lo que podría denominarse un supra-paradigma, nada nuevo por otra parte pero un extraordinario dinamizador y catalizador de excepción para el pensamiento actual. De tal modo que en este sentido diríamos que el auténtico «giro antropológico» estaría aún por llegar de la mano del personalismo. Es decir, que una *visión antropológica personalista* sería sobre todo una visión aglutinadora de totalidad y de unidad para la filosofía y la ciencia actuales.

En líneas generales, podemos afirmar que un punto de partida aceptado hoy como fundamento antropológico seguro es *la experiencia de ser persona*. No siempre se ha entendido así, pero desde las grandes corrientes del pensamiento actuales, en especial después de la filosofía existencial y de la fenomenología, la experiencia de saberse persona (yo) y la experiencia de conocer a la persona (tu, el otro, los demás) como naturaleza existencial y esencial, acreedora de Derechos Humanos, es una verdad inicial del tipo del *fundamento*. Los filósofos personalistas se caracterizan en esencia por colocar a la persona en el centro de su estructura conceptual y de su reflexión, es decir, que elevan a la universalidad la experiencia primera del ser personal, un ser que se ve a sí mismo y a los demás como *ser único* existente en el mundo.

Un ejemplo paradigmático lo tenemos hoy en el fenómeno de las *adicciones*. Si podemos distinguir entre la persona y su adicción ello es posible porque la persona es un ser más real, más profundo y más íntimo que el ente objetivo de su adicción, con lo cual estamos priorizando a la

persona frente a su *objeto* adictivo (la cosa) merced a un fundamento antropológico personalista previo. Y ello nos pone bien en claro que el mero-objeto-adictivo es una tentación de la persona adicta de *reducir* toda su rica y compleja realidad personal a algo dominable, algo posible de verificación y control, y, por tanto, *manipulable*. Esta visión de las adicciones que se fija primero no en *qué* es la adicción sino en *quién* es la persona adicta surge de una visión antropológica personalista previa.³² Priorizar la conducta adictiva, y las perturbaciones psíquicas o el deterioro físico que la adicción puede originar, al poner el objeto-droga (sustancia o conducta) en el centro de la problemática lo que hace es dar lugar a una visión reduccionista de la persona adicta invirtiendo el enfoque cultural y profesional del problema, sencillamente porque se la trata como a un *sujeto*. Ello explica por qué la gran mayoría de la investigación experimental sobre las adicciones que se lleva a cabo actualmente en las Universidades y Centros Superiores de Investigación no sale del unívoco método empírico, sin tener en cuenta la grave parcelación de las personas y del ámbito personal del mundo adictivo que ello implica.

Pero esto no es nuevo. Reparemos por ejemplo en que ya en el año 1935 Edmund Husserl advirtió a la comunidad científica de su tiempo que «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos, porque excluyen por principio precisamente las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la entera existencia humana».³³ El resultado de esta exclusividad analítica tan extendida en la investigación y en la aplicación de las ciencias de la naturaleza es fruto de una *visión antropológica reduccionista* que trata a la persona como mero sujeto-objeto. El problema no es que en la actualidad no exista una visión antropológica previa, es que la que existe está generada por una concepción de la persona mutilada de raíz. La *visión antropológica personalista* de las ciencias, al contrario, eleva hasta lo mejor de sí mismo al ser humano porque parte de una visión de *totalidad* y de *unidad* y, por tanto, es la visión más realista de la persona precisamente porque está fundada en aquello que la trasciende.

En efecto, así como Kierkegaard distinguió entre vida estética y vida ética, o Heidegger entre vida auténtica e inauténtica, o Marcel entre persona-misterio y persona-problema, los personalistas Lacroix, Buber, Né-

³² Esta visión antropológica personalista la he desarrollado ampliamente en mi obra *Antropología de las Adicciones. Psicoterapia y rehumanización*. Madrid, Dykinson, 2004, 450pp.

³³ E. HUSSERL, *Ob. cit.*, p. 6.

doncette, Lévinas, y sobre todo Mounier, hicieron hincapié en la distinción persona-individuo ahondando en la despersonalización de la ciencia objetivista cuando llama individuo a la persona.³⁴ En general, diríamos que los autores personalistas pusieron de manifiesto que siempre que hay deshumanización la persona se degrada en individuo. Merced a esta reducción el individuo se cierra y se repliega sobre sí mismo, en una autodisolución que proviene de la soledad que él mismo se crea. Deviene entonces en el estado de «individuo abstracto, buen salvaje y paseante solitario, sin pasado, sin porvenir; sin relaciones [...] soporte sin contenido de una libertad sin orientación»,³⁵ estado que le conduce al vacío existencial, la desesperación y la angustia como muy bien puso de manifiesto Kierkegaard.

Mounier llamó *individuo* «a la dispersión de la persona en la superficie de su vida y a la complacencia de perderse en ella.»³⁶ El estado natural del individuo es la dispersión y disolución de su persona en las cosas o en su activismo, sin encontrar sentido en la vida, sin horizonte existencial, y sin vínculos personales. Se repliega sobre sí, narcisista, y su actitud básica en la vida es la de poner su seguridad en las cosas. Es, en definitiva, «un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación».³⁷

A diferencia del individuo, *la persona* es definida por Mounier como señorío, elección, generosidad, superación, desprendimiento. Frente a la autodestrucción del individuo en la soledad, la persona se construye mediante el compromiso. Por su compromiso con la vida y la existencia personal y comunitaria la persona encuentra su vocación y hace su destino, de tal manera que ninguna otra persona puede usurparle esta tarea. Tarea que realiza dándose, comunicándose a otros, sin caer en la tentación del repliegue, y mediante esa comunicación se abre a la comunidad.

³⁴ Además de los personalistas, la diferenciación entre individuo y persona fue habitual en muchos pensadores del periodo llamado de entre Guerras, años 30 y 40, entre otras razones porque originalmente el movimiento personalista no fue tanto un sistema sino una perspectiva desde la que abordar los problemas humanos teóricos y prácticos tomando a la persona en su singularidad y en su dimensión comunitaria a la vez, pero sobre todo desde la perspectiva global de su dignidad inalienable.

³⁵ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*. Ed Sígueme, Salamanca, 1992. OO.CC, Tomo I. pp. 191 y 195.

³⁶ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, (ed.cit.), p. 210.

³⁷ E. MOUNIER, *El Personalismo*, ob. cit., p. 20.

Así entendida, la persona genera comunidad, pues no se encuentra a sí misma sino dándose a los demás.

Pues bien, el paso del individuo-sujeto-yo a la *persona* podemos denominarlo con el concepto de *rehumanización*.³⁸ La rehumanización, movimiento contrario a la *deshumanización*, sería la recuperación de la persona purificada de lo individual egótico; sería una reconversión del yo —entendido como sujeto o como individuo— a persona, paso que comienza con la toma de conciencia de que su esencia de ser personal estaba perdida en el exterior, enajenada, expulsada de sí misma, eso es la deshumanización. Comentando la conocida distinción pascaliana finura-diversión, Mounier escribe: «El hombre de la diversión vive como expulsado de sí, confundido con el tumulto exterior: tal el hombre prisionero de sus apetitos, de sus funciones, de sus hábitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae. Vida inmediata, sin memoria, sin proyecto, sin dominio, es la definición misma de la exterioridad».³⁹ Con Mounier diríamos que la rehumanización supone una auténtica conversión, un cambio de ideal en la mente y en el corazón, una nueva dirección del rumbo existencial que opta por los valores que hacen crecer a la persona. Sería un movimiento que va de lo externo, distante y superficial a lo cercano, lo íntimo y lo profundo. Sería, en definitiva, el dinamismo básico de la persona que aspira a existir en plenitud, semejante a la tensión hacia el Bien de Platón, o la aspiración a la perfección de Aristóteles, o el deseo de Dios de San Agustín, etc.

Si la visión antropológica reduccionista fuese dando pasos hacia una visión antropológica personalista, si consiguiésemos poco a poco ir sustituyendo del lenguaje de las obras científicas los gastados conceptos de *sujeto e individuo* por el concepto de *persona*, sin más, sin duda habríamos conseguido una de las mayores aportaciones a la ciencia y al pensamiento venideros. Si queremos superar el concepto del hombre-función del que habló por ejemplo G. Marcel, o del sujeto-masa de Ortega y Gasset, hemos de hablar de ser personal o persona, sin más. Para salir de la deshumanización de la ciencia actual el científico necesita sobre todo crear horizontes de sentido y de valores, y el humanista necesita alejarse de los dictados del mercado que postergan y cosifican a la persona convirtiéndola en mercancía susceptible de compraventa.

³⁸ *Antropología de las adicciones, ob. cit.*, pp. 315-427.

³⁹ *El Personalismo, ob. cit.*, p. 26.

Volviendo al ejemplo de las adicciones nos puede dar luz la lectura del siguiente texto acerca de una investigación neurobiológica sobre una determinada conducta adictiva. Dice así: «A partir de la existencia de un *sistema* cerebral propio donde interaccionan los principios activos de la marihuana, y en especial el Tetrahidrocannabinol (THC) los neurobiólogos han identificado *piezas* que participan en la adicción a cannabinoides y opioides, con dos visiones del mismo fenómeno: si varias adicciones confluyen en unos puntos comunes del sistema cannabinoide se produce la vulnerabilidad adictiva, es decir el consumo de una droga altera las *piezas* que son utilizadas por el *mecanismo* de otra droga. Esos puntos de confluencia pueden representar *dianas* farmacológicas mediante las cuales diseñar estrategias paliativas y terapéuticas».⁴⁰

Podemos comprobar con facilidad cómo este modelo, en este caso aplicado al campo de la neurobiología, no sale del estrecho reducto del lenguaje mecanicista: *piezas, sistema, mecanismo, dianas*. Este sería el típico discurso científico actual que reduce a la persona a sujeto. Lo interesante es constatar cómo partiendo de este paradigma tan objetivista y mecanicista los mismos científicos concluyen que las sustancias actúan en el cerebro a través de los mismos sustratos bioquímicos, y aunque todas las «drogas de abuso» tienen sus particularidades, el «mecanismo» por el cual modifican el llamado sistema de recompensa es la base neurobiológica común del *fenómeno adictivo*.

Subrayemos el concepto de fenómeno adictivo del párrafo anterior, porque parece que el científico tiene «necesidad» de dar el salto a la universalidad de un fenómeno que es mucho más complejo que lo meramente neurobiológico, según hemos apuntado mediante el método fenomenológico. Pero inicialmente su objetivo es *sólo* comprender los mecanismos celulares y moleculares implicados entre los estados que provoca el consumo de una droga, así como de los estados transitorios a los que dan lugar entre ellos mismos.

Ante este modelo explicativo es evidente la ventaja del discurso antropológico personalista porque aporta la visión total o global de la persona, no sólo de una parte, por muy fundamental que sea, como en este caso la bioquímica o la somática. De modo que el científico-humanista,

⁴⁰ M. NAVARRO, Y F. RODRIGUEZ, (1999): «Estudio de la adicción. El cánnabis como droga de abuso». *Revista Proyecto*, nº 29, 28-29 (s.n.)

apoyándose en esos mismos datos que le suministra la neurobiología, no tardará en concluir que el fenómeno adictivo no es cambiante, como pudiera parecer por ejemplo si se piensa que los cannabioides ya desplazaron a los opioides, y que la tendencia es que las anfetaminas y las drogas sintéticas desplacen a la cocaína y el cannabis. Pero esto son variables sociales aleatorias, es decir igual que vienen se van para después volver, etc. En realidad lo que cambian son las sustancias, no la experiencia adictiva de las personas, y esto es lo relevante para el científico humanista tal y como le muestra el esquema personalista.

De todo esto, en efecto, se sigue que el principal eje de la filosofía personalista —y por tanto fuente de unidad para todos los pensadores personalistas—, así como también del pensamiento dialógico y de la filosofía existencial, y desde luego presente en todos los autores personalistas, es la insistencia en la insalvable *distinción entre objetos y personas*, entre mundo objetivista y mundo personal. Pero ello no quiere decir que todo esté hecho, simplemente con la constatación de este dinamismo. Por el contrario, «este planteamiento —comenta Burgos— supone un enorme reto para el personalismo pues debe formar esas nuevas categorías antropológicas que se adecuen a la especificidad del ser personal y, posteriormente, estructurar en torno a ellas una antropología equilibrada, realista y lo suficientemente profunda para dar cuenta de la realidad con toda su complejidad y matices».⁴¹ Lo que se ha hecho hasta ahora es limitarse a describir esas nuevas categorías en las que debería basarse esa antropología: intimidad, subjetividad, sustancialidad, incomunicabilidad, etc., pero queda pendiente la tarea de profundizar en esas nociones y construir una antropología más rica y actualizada.

Por otra parte, recordemos que la distinción radical entre persona y objeto la habíamos encontrado ya bien nítida en la modernidad kantiana. Concretamente, en el capítulo segundo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant afirma: «el ser humano, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* en todas las acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como hacia otro ser racional [...] Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen sólo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por esto se

⁴¹ J.M. BURGOS, *ob. cit.*, p. 181.

llaman *cosas*; pero los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado como medio.⁴²

Este planteamiento da pie a pasar de una filosofía eminentemente racionalista, interesada sobre todo por la relación del hombre con los objetos, a una filosofía que se interesa sobre todo por la relación del hombre con las personas. Paso «definitivo» que ya vimos lo dio Kierkegaard: «Hasta entonces, escribe José Luis Lorda, el espíritu humano venía definido por su relación con objetos: relación de conocimiento (el objeto ante la conciencia) y de voluntad (el objeto como bien querido). La aportación de Kierkegaard pone en primer término la relación con un ser personal, Dios. El espíritu humano se define mucho más por sus relaciones personales, que por su relación con objetos. Tras el inmenso monólogo hegeliano del Espíritu Absoluto, iban a surgir las filosofías del diálogo».⁴³

Ya hemos dicho que cuando Husserl y la escuela fenomenológica postulaban la vuelta a las cosas mismas, sobre todo lo hacían como pensadores en diálogo con realidades presentes en persona, no presentes «en cosa». El método fenomenológico se ocupa sobre todo de las realidades que pueden darse por vía de presencia, y ello es esencialmente así en un entorno de seres que no sean meras «cosas», sino «ámbitos de realidad», según la expresión preferida de López Quintás. De manera que, desde esta perspectiva, podemos concluir que la vuelta a las cosas mismas hoy significaría ante todo *la vuelta al ser personal*.

La distinción *persona-individuo*, *persona-cosa*, es por donde empezó el personalismo (en sentido genérico), por donde continuó (en sentido estricto), y por donde deberá continuar si quiere seguir siendo *una filosofía nueva*, es decir, eterna. Y por ser esencialmente una cosmovisión abierta y catalizadora, el amplio despliegue metodológico del *personalismo actual* puede convertirse en una propuesta firme a la hora de avanzar en el pensamiento y superar definitivamente el tosco esquema racionalista-empirista de «sujeto-objeto», que tanto ha lastrado el quehacer filosófico sobre todo a partir del racionalismo y del empirismo.

Recapitulando, diríamos que después de lanzar una rápida mirada a la génesis del concepto de persona y de detenernos en los autores principales del personalismo contemporáneo y actual, y después de establecer la

⁴² I. KANT, *ed. cit.*, pp. 50-51.

⁴³ J.L. LORDA, *op. cit.*, p. 30.

radical distinción persona-objeto (persona-cosa) como punto de encuentro en el pasado y punto de partida necesario para los pensadores personalistas actuales y futuros, podemos rehabilitar hoy el lema de la fenomenología de hace un siglo ¡vuelta a las cosas mismas! identificando el concepto realista de «cosas» con el de «personas», lo cual seguiría respondiendo a la necesidad del cambio de mentalidad (¿paradigma?) largamente deseado por los seguidores del método fenomenológico en general y por los autores personalistas en particular. De este modo el lema fenomenológico quedaría hoy así de bien formulado: «¡vuelta a las personas mismas!» (*Zurück zu den Personen selbst!*).