

Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo

Juan Manuel Burgos Velasco

Resumen

El tomismo usa la analogía como un método de explorar la realidad del siguiente modo: primero define las categorías trascendentales del ser y después las aplica analógicamente a los diferentes ámbitos de la realidad. El personalismo señala que este procedimiento puede conducir, en la antropología subsiguiente, a un oscurecimiento y distorsión de lo específico humano. Para evitar estos problemas sugiere un acceso directo a la experiencia antropológica usando una versión trans-fenomenológica del método fenomenológico.

Abstract

Thomism uses analogy as a method of exploring reality in this way: first defines the transcendental categories of being and then applies it analogically to different realms of reality. Personalism argues that this procedure can lead to a darkening and distortion of the specific of men in the subsequent anthropology. To avoid these problems suggests a direct approach to anthropological experience using a trans-phenomenological version of the phenomenological method.

1. Introducción: el problema

Es usual en el tomismo el recurso a la analogía para emplear en un contexto antropológico conceptos definidos inicialmente en un marco exquisitamente metafísico¹. El método empleado es el si-

¹ Los textos fundamentales en los que Tomás de Aquino expone su posición sobre la analogía son los siguientes: *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; *De Pot.*, q. 7, a. 7; *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 4; a. 11; q. 21, a. 4; *S. Th.*, I, q. 13 a. 5; *I C Gentes*, c. 34; *In IV Met.*, lect. 1, n. 535; lib. XI, lect. 3, n. 2197. La obra general de referencia para este tema es el monumental trabajo de RAMÍREZ, Santiago: *De analogía*. C IC, Madrid, 4 vols. Un reciente estudio sobre esta investigación lo ha realizado GAMBRA, José Miguel: *La analogía en general. Síntesis tomista de S. Ramírez*. EUNSA, Pamplona, 2002.

guiente. En primer lugar se determina en un marco de tipo trascendental, es decir, aplicable a toda la realidad, el sentido y significado de algunas nociones: ente, sustancia y accidentes, naturaleza, causalidad y tipos, acción, etc. Y, una vez establecido el significado de esos conceptos se aplica analógicamente a los pluriformes ámbitos de la realidad². Uno de esos ámbitos es, justamente, la antropología. El hombre es un ente y, por lo tanto, tiene una naturaleza, sustancia y accidentes, pasa de la potencia al acto, está sometido al ámbito de la causalidad, etc., pero es o participa de todas estas realidades de modo análogo, es decir, en parte diferente y en parte igual al resto de los entes. El hombre es sustancia, pero no de igual modo que una piedra o un animal; actúa, pero de forma específica; tiende hacia sus fines, pero de forma diferente (libre), etc.

Este esquema de pensamiento presenta muchas bondades y cuenta a su favor con una solidísima tradición que lo ha empleado a lo largo de varias centurias. Sin embargo desde diversos planteamientos, y, en particular, desde el personalismo, se ha cuestionado su validez y eficacia para la antropología³. El problema fundamental que se discute es si esta metodología resulta adecuada para captar lo *específico* humano, lo propio y característico del hombre o, por el contrario, por proceder de lo universal a lo particular, puede acabar –contrariamente a lo que se pretende– oscureciendo o incluso deformando las características propias del hombre rindiendo de este modo un mal servicio a la antropología.

Un par de ejemplos aclararán más el sentido de nuestras palabras. El bien es un concepto universal, pero el bien moral sólo se da en el hombre. La cuestión que estamos planteando es la siguiente: ¿cuál es el mejor método para estudiar la moralidad: partir del bien en general y aplicarlo al hombre (tomismo) o acudir directamente a la experiencia de la moralidad (personalismo)? Lo mismo podemos decir de la acción. Todos los seres, en un sentido amplio del término, actúan, pero: ¿cómo entenderemos mejor la acción humana?, ¿partiendo de una concepción general de la acción y aplicándola al hombre o intentando entender *in recto* qué significa que un hombre –y no una

² Véase, por ejemplo, GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Angel: *Tratado de Metafísica. I. Ontología*. Gredos, Madrid, 1967, donde primero se definen las características generales del ente y luego se «contraen a sus inferiores».

³ Sobre la concepción del personalismo que utilizamos ver WOJTYŁA, Karol: *Persona e atto*. LEV, Roma, 1982; BURGOS, Juan Manuel: *El personalismo* (2ª ed.). Palabra, Madrid, 2003 y BURGOS, Juan Manuel: *Antropología: una guía para la existencia* (2ª ed.). Palabra, Madrid, 2005.

planta o un animal— actúe? De la respuesta a esta pregunta depende la utilidad que se conceda a la analogía. El tomismo le atribuye mucha importancia porque la utiliza sistemáticamente como vía de acceso a numerosos sectores de la realidad (incluido el hombre); el personalismo mucha menos porque propugna, por el contrario, un acceso directo a cada sector de realidad. Este es el punto que queremos explorar en estas reflexiones.

Antes de comenzar es importante hacer algunas precisiones. Ante todo que en ningún caso se va a poner en discusión la *existencia* de la analogía⁴. Resulta patente que el ente es análogo y se dice de muchas maneras. La cuestión que estamos planteando es de tipo *metodológico* y podría formularse del modo siguiente: *¿hasta qué punto la analogía resulta hoy útil para avanzar en la construcción de una antropología?* La segunda observación es que este estudio se va a limitar a la aplicación de la analogía a la antropología aunque caben otras posibilidades. Su utilización en la teología natural por ejemplo, ha suscitado importantes debates pues, por así decir, lleva al límite los problemas al tener que hacer las cuentas con un ente tan especial como Dios⁵. Como es

⁴ Tampoco vamos a tener en cuenta las diversas interpretaciones sobre la analogía del ente que se dan en el interior del tomismo. Como es sabido, ha existido un debate entre Cayetano y Suárez al respecto. Para el primero, el ente tendría una analogía de proporcionalidad propia, para el segundo de atribución intrínseca. González Álvarez, que ha estudiado el debate, tiene una posición propia intermedia: da razón a Suárez por lo que se refiere a la esencia (*ens ut nomen*) y a Cayetano por lo que se refiere a la existencia (ente como participio): «A las esencias les corresponde ser en sí mismas más o menos perfectas y situarse verticalmente en determinado grado y jerarquía. La misma participación graduada de la existencia tiene en ello su raíz. Pero la analogía de atribución intrínseca entraña esa verticalidad y graduación en la realización de la forma análoga. Luego el ente como nombre debe ser análogo con analogía de atribución intrínseca. El ente como participio designa una existencia a la que compete ser bajo modalidad determinada. La existencia expresada por él directamente es, de suyo, ingraduable. Se existe o no se existe, pero no se existe más o menos. No hay aquí orden de prioridad y posterioridad; no hay rango ni jerarquía. La verticalidad anterior cede el puesto a la horizontalidad más estricta. Es precisamente lo que exige la analogía de proporcionalidad propia» (*Tratado de Metafísica*, p. 186). Esta discusión apunta en parte a la cuestión que nosotros abordamos —cómo se aplica, *en concreto*, la analogía al estudio de los entes— pero no la tendremos en cuenta porque, como veremos más adelante, desde el punto de vista del personalismo no resulta concebible intentar definir una fórmula que permita aplicar con precisión la analogía a *toda* la realidad.

⁵ Cf. TOURON DEL PIE, Eliseo: «Función de la analogía en la teología natural de Santo Tomás de Aquino y en la escolástica posterior». *Revista Estudios*, Madrid, 1975, pp. 187-216.

sabido, Barth rechazó esa utilización lanzando algún que otro anatema contra la *analogía entis*. Pero, si bien se puede entender en parte sus posiciones, en concreto su exaltación de la otredad de Dios frente al mundo, también hay que ser conscientes de que la radicalidad de sus afirmaciones viene dada por una incorrecta identificación de la *analogía entis* clásica con la teología racionalista del siglo XIX y por un correcto rechazo, aunque quizá excesivamente pendular, de la teología racionalista que le condujo a la teología dialéctica. No es esta, de todos modos, una cuestión en la que queramos extendernos puesto que, como hemos dicho, lo que nos importa es determinar la validez del procedimiento analógico en la *antropología*. La mencionamos únicamente para remarcar que en ningún caso –ni siquiera en el de la teología natural, que es el más problemático– se cuestiona aquí la existencia de la analogía⁶.

2. El uso de la analogía en la antropología tomista

Para presentar la posición tomista voy a seguir con cierto detalle la exposición de S. Brock en su obra *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*⁷ porque reúne un conjunto de cualidades que lo convierten en una vía de acceso cómoda y profunda al problema que estamos investigando. Ante todo, es un profundo conocedor de Sto. Tomás, lo que posibilita –dentro de unos márgenes razonables– evitar los problemas de interpretación. Pero, además, y sobre todo, explicita y se detiene largamente en el problema que estamos abordando: la utilidad de la analogía para la antropología, a la que dedica todo el primer y largo capítulo. Por último, y no es menos importante, es consciente del problema que estamos planteando

⁶ Sto. Tomás, por otro lado, fue perfectamente consciente de la dificultad que suponía hablar de Dios por su extrema diversidad del resto de lo creado. Y justamente por eso recurre como solución a la antropología. «Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contigit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce» (*S. Th.*, I, q. 13, a. 5).

⁷ BROCK, Stephen: *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Herder, Barcelona, 2002.

y responde directamente a él. Por todo ello constituye una herramienta ideal para iniciar el análisis de la aplicación de la analogía a la antropología según el tomismo.

Brock afronta el problema a través del análisis del término «acción», que es el tema que le interesa, y lo primero que señala es que Tomás de Aquino «emplea el término “acción” de modo algo equívoco. “Acción” corresponde al latín *actio*, y en el uso tomista, al infinitivo *agere*, tomado como un sustantivo. A menudo aplica abiertamente esos términos, y las formas finitas de *agere*, a lo hecho por sujetos no humanos ni personales. Uno de sus ejemplos favoritos de acción es la del fuego calentando algo. Sin embargo, en otras ocasiones hace una llamada explícita para restringir el término a lo humano o voluntario. Por ejemplo, cuando comenta el Libro II de la *Física* de Aristóteles, subraya que la acción pertenece propiamente a lo que es dueño de sus actos: *eius autem proprie est agere, quod habet dominium sui actus*. La expresión “dueño de los propios actos” es una de las formas de describir a agentes que tienen libre elección, i. e. agentes capaces de actos voluntarios o humanos. Esta misma doctrina es repetida varias veces en la *Summa theologiae*. Con todo, sorprendentemente, tanto el comentario de la *Física*, como la *Summa theologiae* también contienen amplios tratamientos de la “acción” de sujetos físicos, no voluntarios. Algunos de ellos se hallan muy cerca de los pasajes en los que se apropia del término para los actos humanos»⁸.

La cuestión está planteada con nitidez. La investigación del término «acción» en Sto. Tomás encuentra ante todo un problema terminológico y/o conceptual porque se refiere a realidades tan diversas como las humanas y las no humanas. Y lo mismo sucede para un término semánticamente cercano como el de «actus». El Aquinate no lo usa sólo refiriéndose a actos personales, sino de un modo muy amplio que, conscientemente, va más allá de su uso en el lenguaje común y abarca no sólo la actividad en general (el sentido más evidente), sino también la forma, la existencia y, en general, cualquier tipo de característica positiva, perfección o plenitud. Todo ello puede ser designado por *actus*.

¿Cómo proceder entonces? ¿Cómo desentrañar su significado? Brock acuña aquí el término de «equívoco analógico» que corresponde al concepto clásico de analogía. Es posible estudiar un concepto analógico porque dentro de esa amalgama de contenidos existe un

⁸ *Ibidem*, p. 20.

núcleo primario que aglutina los demás significados y les da unidad⁹. Tal núcleo no puede estar perfectamente definido, pues entonces «expulsaría» al resto de significados, pero sí que alcanza un nivel de definición suficiente para evitar el riesgo de equivocidad. Al referirnos a «actus», por ejemplo, sabemos en términos generales de qué hablamos, si bien, ese sentido genérico debe ser precisado en cada caso. Este hecho puede ser expresado diciendo que «la “noción común” de *actus* sería “_____ operación”. Quita el espacio en blanco y tienes el sentido primario, *actus simpliciter*. Cada sentido secundario exigirá llenar el hueco y hacerlo de modo que se califique la referencia del término a la operación»¹⁰. En definitiva, *actus* remite de modo genérico al concepto de operación, pero los modos concretos de referirse a esa operación pueden ser variadísimos, desde la idea de movimiento hasta la de culminación de ese movimiento como forma o perfección.

¿Por qué se produce esta ambigüedad o indefinición semántica? Hay muchas razones. Aparte de la polisemia natural del lenguaje que no hay por qué intentar eliminar, hay que tener en cuenta el carácter progresivo de nuestro conocimiento. Nuestras primeras descripciones o definiciones de algunas cosas pueden ser correctas pero imperfectas, y aplicarse justamente por ese motivo a realidades que inicialmente parecen semejantes; pero, una vez que se profundiza y se descubre con más precisión sus características, se advierte que esa primera descripción se ha aplicado de manera injustificada a realidades excesivamente diversas que ahora, con un saber más profundo, parece necesario diferenciar. Por eso, cabe que la definición primaria o nominal (imperfecta) se pueda predicar de objetos distintos mientras que eso no resulte posible para la definición real o científica (perfecta) por su mayor exactitud. Esto es lo que le sucede a Sto. Tomás, por ejemplo, con el término «cuerpo»¹¹. Inicialmente (definición primaria), indica sólo la *tridimensionalidad* de algunas sustancias, por lo que se puede predicar unívocamente de todas ellas. Pero un análisis posterior muestra que hay cuerpos que tienen materia, los cuerpos terrestres, y cuerpos que no la tienen, los celestiales. Y,

⁹ «Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Tb.*, I, q. 13, a. 5).

¹⁰ BROCK, Stephen, *op. cit.*, p. 23.

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

ante esta diferencia tan significativa, parece que lo más lógico sería concluir que no es posible hacer de ellos una ciencia común. Una debería ser la ciencia de los cuerpos celestes y otra la de los cuerpos terrestres. Tenemos, en definitiva, una univocidad nominal que parece encubrir, en el fondo, una equivocidad desde el punto de vista científico: si bien los cuerpos terrestres y celestes son cuerpos, son tan diversos que no deberían ser estudiados juntos.

Algo similar ocurre con el término «acción». «S. Tomás investiga algo llamado “acción” en dos de las que considera ciencias genéricamente diversas: la física y la ética. La física, la ciencia de las cosas naturales, es una ciencia especulativa que estudia operaciones y acciones cuyos principios están en las cosas mismas, no en el conocedor (*qua* conocedor). La ética, la ciencia de las cosas voluntarias, es una ciencia práctica que concierne a acciones cuyos principios están en el conocedor mismo. Este es pues otro signo de que para Santo Tomás, el término “acción” es científicamente equívoco». Pues bien, concluye Brock, «lo que intentaré mostrar ahora es que su equivocidad es la de la analogía. Ello justificará el proyecto más general de este estudio, que es *contribuir a la comprensión de la acción humana a través de la consideración de las características comunes a ser una acción humana y a ser una acción física*»¹².

Este texto me parece particularmente iluminador de toda la problemática que estamos planteando por dos motivos: 1) porque es plenamente consciente de las dificultades que conlleva tratar de elaborar una ciencia común de objetos diversos; 2) porque, a pesar de ello, opta con mucha claridad por la metodología característica del tomismo. Brock, en efecto, es plenamente consciente de que la analogía puede generar un problema científico puesto que –como acabamos de apuntar– la comunidad de significado que se agrupa en la definición nominal puede llevar a tratar con el mismo esquema conceptual realidades científicamente diferentes. Es justamente lo que le sucedía a Sto. Tomás con el término «cuerpo». Al intentar desarrollar una ciencia de la corporalidad se encuentra con que hay dos tipos de cuerpos casi radicalmente diferentes: los celestes (no materiales) y los terrestres (materiales). Y lo mismo sucede con la acción. Sto. Tomás menciona dos tipos de acciones que se diferencian al menos tanto como los cuerpos terrestres y celestes: las acciones físicas (estudiadas por la física) y las acciones morales (estudiadas por la ética): ¿cabe un estudio común de ambas?

¹² BROCK, Stephen, *op. cit.*, p. 29 (subrayado nuestro).

Pues bien, la respuesta de Brock –que explicita lúcidamente la metodología tomista– es justamente que sí; es más, indica que ese es precisamente su proyecto: estudiar las características comunes a ser una acción humana y a ser una acción física porque «una de mis principales preocupaciones es precisamente resistir a una cierta tendencia a tratar el ámbito humano como un mundo separado, conceptualmente cerrado en sí mismo e inconmensurable con los demás»¹³. Brock, por supuesto, es perfectamente consciente de la originalidad de lo humano así como de la diversidad que recorre la acción humana y la acción física; es consciente incluso de que para Tomás de Aquino el modelo de referencia de la acción es la acción humana, pero quiere estudiar precisamente lo común, el sustrato que hace posible la acción en cualquiera de ambos casos porque «si bien lo que “actúa” en sentido pleno y primario es lo que actúa libremente, como dueño de su acto, no toda la sustancia de la acción se agota en lo que es propio de la acción libre. Incluso cuando es libre, es algo más que su ser libre, y es más precisamente en la medida en que es acción. En concreto, aunque la libertad implique acción, en el concepto general de acción entran otras notas además de la de libertad; de hecho, *una rigurosa comprensión de la libertad ni siquiera parece un elemento esencial del concepto general de acción*»¹⁴. Brock, en definitiva, busca lo común por encima de lo específico, hasta el punto de que renuncia explícitamente a la consideración de la libertad. Como no todas las acciones son libres, es más, la mayoría de ellas no lo son, para estudiar de modo *general* la acción resulta inevitable prescindir de la libertad, pues en caso contrario se falsearía todo el estudio al privilegiar un caso muy relevante pero específico. Lo mejor es empezar por lo sencillo y, una vez desentrañada su estructura y sentadas las bases comunes, proceder hacia lo complejo. De ahí que el modelo de acción en el que va a basar sus análisis sea una acción genérica cercana o idéntica al movimiento físico de tipo aristotélico descrito en estos términos por Sto. Tomás: «lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento, pues desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna causa. De aquí que la acción, en su acepción primitiva, significase origen del movimiento; y por esto, así como el movimiento, en cuanto recibido en el móvil

¹³ *Ibidem*, p. 57.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 58-59 (subrayado nuestro).

por virtud del agente, se llama *pasión*, así también el origen del movimiento, en cuanto empieza en el agente y termina en lo movido, se llama *acción*¹⁵.

3. La perspectiva personalista

La perspectiva personalista es ciertamente diferente pues no busca lo común, sino lo *específico* humano, lo propio y exclusivo del hombre puesto que, en el fondo y aunque con algún matiz, responde justamente a esa tendencia que Brock describía como el afán de «tratar el ámbito humano como un mundo separado, conceptualmente cerrado en sí mismo e inconmensurable con los demás». Es claro que el personalismo no pretende separar *completamente* al hombre del mundo pues tal cosa no tendría sentido (este es el matiz de discrepancia), pero sí posee una conciencia mucho más fuerte que el tomismo de la irreductible *originalidad* de la persona en relación al resto de la realidad¹⁶.

La clásica escala de los seres nos muestra una escala de perfección que va desde la humilde materia hasta el hombre. Aquí encuentra el tomismo la base metafísica para su empleo de la analogía. El personalismo no rechaza esa escala pero la radicaliza, poniendo en cuestión la gradualidad. No hay tal gradualidad, o mejor dicho, esa gradualidad está cercenada por saltos en los que se produce una discontinuidad esencial de tal modo que la nueva hornada de seres que pueblan el estrato superior se distingue profundamente de los anteriores. En el caso del hombre, esta diferenciación cualitativa adquiere su máxima intensidad imponiendo una separación esencial con «todo el resto de los seres» a la que debe corresponder, desde el punto de vista científico, una diferenciación metodológica: la exigencia de unas categorías específicas que capten, tematicen y reflejen adecuadamente esa diversidad¹⁷. La analogía, por su carácter unificador, tiende a difuminar esa diversidad en aras de lo común, de aquello que vale «para todos», pero justamente por eso, la actitud del personalismo ante el empleo metodológico de la analogía es negativa. No niega que haya puntos de unión entre todos los seres.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 41, a. 1, ad 2.

¹⁶ Wojtyła ha desarrollado este tema con especial profundidad en «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino* (ed. de J. M. Burgos y A. Burgos). Palabra, Madrid, 2005, pp. 25-39.

¹⁷ Cf. BURGOS, Juan Manuel, *El personalismo*, pp. 180-182.

Ciertamente, los hay. Lo que niega es que insistir en esos puntos de unión sea hoy el camino adecuado para el desarrollo de las diversas ramas de la filosofía y, más en concreto, de la antropología. El personalismo sostiene, por el contrario, que lo que se debe realzar es la diversidad. Intentaremos desarrollar y justificar estas ideas.

a) Analogía vs. progreso del conocimiento

La analogía apuesta por la diversidad de los seres dentro de una cierta igualdad. La igualdad la proporciona el sustrato metafísico y la diversidad se toma simplemente de la realidad. Existen entes (sustrato metafísico de un concepto trascendental); de hecho, todo lo que existe es un ente por el mismo hecho de existir; pero los entes son diversos entre sí. Lo que el método analógico propone es estudiar la diversidad desde la igualdad, lo diferente a partir de lo común, de lo general. Pues bien, la primera idea que queremos apuntar es que, a nuestro juicio, este planteamiento depende excesivamente de una *concepción de la organización del saber poco diferenciada de origen medieval*.

En efecto, si bien la Edad Media –en contra de lo que suele ser el tópico común– puso los cimientos del posterior desarrollo de la ciencia moderna, el hecho es que las ciencias naturales apenas estaban en su inicio lo cual suponía que, por decirlo de algún modo, los saberes de la época estaban mucho más «próximos» entre sí. La diferenciación no desarrollada implicaba una igualdad mayor. La física no era particularmente diferente de la química –ya que, en realidad, ambas ni siquiera existían– y, a su vez, ambas no se diferenciaban especialmente de la alquimia ni de los barruntos de una medicina todavía en plena prehistoria. En ese contexto, el uso de la analogía resultaba más justificado pues si las cosas –y las ciencias que las estudian– no se diferenciaban excesivamente podía parecer razonable elaborar conceptos comunes y aplicarlos a ámbitos relativamente cercanos.

La evolución posterior de la ciencia, sin embargo, modificó profundamente este escenario. Las ciencias –no sólo las experimentales sino también las humanas– se desarrollaron de una manera espectacular, aumentando su autonomía, definiendo su identidad y, correspondientemente, distanciándose de ciencias otrora cercanas. Así, en el siglo XX, la física y la química, aun siendo las dos ciencias experimentales más cercanas, están muy distanciadas tanto por su objeto de estudio como por los métodos científicos que emplean cada una

de ellas, y que se pueden simbolizar en el diverso uso de las matemáticas: mucho mayor en la física que en la química que estudia el mundo orgánico y no meramente material propio de la física. Pero no se trata más que de un ejemplo. Si de la química pasamos a la biología, la distancia se hace infinitamente mayor, y lo mismo sucede en el terreno de las ciencias humanas. ¿Qué inconmensurable diferencia existe hoy, por ejemplo, entre los planteamientos de la sociología y de la historia, del derecho o de la filosofía? La consecuencia para nuestro tema es obvia. ¿Es posible en el siglo XXI tratar todos estos múltiples campos de existencia bajo parámetros comunes sin caer en la simplicidad? O, dicho de otro modo, si bien es posible seguir hablando de la analogía, ya que, por supuesto, no ha desaparecido con la ampliación del saber, ¿qué podemos esperar de ella desde un punto de vista científico en un mundo altamente especializado? ¿Va a ser capaz de aportar fecundidad intelectual o, por el contrario, su contribución se va a limitar a algunas indicaciones solo escasamente superiores a las que aportaría el puro sentido común? La perspectiva personalista apunta justamente en esta dirección. En el mundo contemporáneo, altamente especializado, incluido el filosófico, la analogía –válida en lo que significa: la diversa igualdad o la igual diversidad de los seres– no puede ser utilizada como principio hermenéutico más que de modo muy limitado, so pena de simplicidad.

b) El oscurecimiento de lo específico humano

Pasando ya al caso concreto de la antropología, entendemos que el uso metodológico de la analogía genera dos tipos de problemas. El primero podemos definirlo como «el oscurecimiento de lo específicamente humano», expresión que pretende significar que partir de la generalidad, de lo que «todas las cosas son», conlleva el grave peligro de no llegar nunca a saber de verdad y con profundidad «lo que sólo el hombre es». Es claro que todos tenemos una experiencia primaria del hombre que nos permite darnos cuenta de su dignidad y de su diferencia con el resto de la realidad; es más, no sólo poseemos este conocimiento sino que vivimos coherentemente con esa experiencia. Pero lo que ya no está tan claro es que sea posible formalizar filosóficamente esa experiencia de manera adecuada si da excesiva importancia a «lo general». ¿Por qué? Porque desde lo general hasta el hombre hay un camino demasiado largo en el que cabe perderse o, sobre todo, no llegar nunca al final, quedándose en

aquello que es común y no accediendo nunca a lo específico humano que es, en el fondo, y conviene no olvidarlo, lo realmente importante: aquello por lo que el hombre es hombre¹⁸.

Trataremos esta cuestión más adelante con detalle en un supuesto concreto: la acción. Ahora nos limitaremos a ilustrar la idea con algunos ejemplos comenzando por la subjetividad. La persona humana se caracteriza por vivirse a sí misma a través de una conciencia en la que no sólo se auto-conoce, sino en la que habita generando el espacio para la existencia del yo. Ahora bien, ¿se da esta realidad en algún otro de los seres que pueblan nuestro planeta? La respuesta parece fácil: no. Podemos encontrar estructuras en parte similares quizá en los animales superiores aunque nuestra aproximación a ellas nunca va a pasar del nivel conjetural ya que es altamente improbable que lleguemos a saber realmente la vivencia que tienen de sí. Lo que sí es claro –en cualquier caso– es que en el hombre existe esa estructura, es más, que resulta definitoria de su esencia hasta el punto que no podemos concebirle fuera de ella.

Pero, ¿podemos acceder a esta realidad desde la analogía? Muy difícilmente, a nuestro juicio. De hecho, la tradición clásica nunca lo ha logrado y la razón es muy sencilla: el ente no tiene subjetividad porque no todos los entes la tienen –sólo el hombre– y, si queremos incluir en el concepto de ente lo que es común a todos, sólo podremos hacerlo prescindiendo de lo que es específicamente humano, pues, justamente por el hecho de serlo, sólo se da en el hombre. El tomismo prescinde, pues, de la subjetividad para estudiar al ente en general, aunque con el sano propósito de *recuperarla* posteriormente¹⁹. Ahora bien, el problema es que eso nunca ha sucedido²⁰. La tradición tomista nunca ha tematizado la subjetividad. Siempre ha

¹⁸ El problema ha sido apuntado entre otros por Polo, quien advierte que desde la metafísica clásica se accede a una «antropología correcta, pero que se queda corta: no falla, no se equivoca, pero su desarrollo temático es escaso» (POLO, Leonardo: *Antropología trascendental. I. La persona humana*. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 31). Su propuesta para superar esta dificultad consiste en un replanteamiento de las relaciones entre metafísica y antropología y en una ampliación de los trascendentales mediante el abandono del límite mental.

¹⁹ Vimos que Brock seguía exactamente esta política al estudiar la acción puesto que prescindía totalmente de la libertad.

²⁰ Cabría hacer probablemente una excepción con Maritain si se atiende a escritos como *Court traité de l'existence et de l'existant* (Oeuvres Complètes, vol. IX, pp. 9-140) pero, en confirmación de todo lo dicho, esas reflexiones no supusieron una integración sistemática del tema dentro de su antropología.

quedado más o menos lastrada por el objetivismo del ente trascendental carente de vida interior²¹.

De todos modos, incluso en el caso de que lograra hacerlo, todavía cabría plantear un segundo problema: ¿estudiaría ese concepto con los instrumentos intelectuales adecuados? La cuestión no es baladí. Demos por supuesto que la filosofía que usa la analogía se propone estudiar la subjetividad humana. ¿Cómo lo hará? ¿Cuál será su utillaje conceptual? ¿Los conceptos que ha elaborado para analizar la subjetividad del ente en general o del ente material? Esto, evidentemente, es imposible. En todo caso, cabría suponer que usaría los empleados para analizar la «subjetividad» animal (que, en este caso, ya no serían generales sino específicos). Pero, aún admitiendo que esto fuera posible, ¿cabría asumirlo? ¿Es que la subjetividad del hombre y del animal son comparables? Puede que lo sean desde algún punto de vista, pero radicalmente hablando no lo son, pues una hace referencia a un yo espiritual y la otra no, lo que las sitúa en dos ámbitos totalmente inconmensurables.

Los ejemplos podrían multiplicarse. Pensemos en la afectividad. El ente tampoco parece que tenga sentimientos, como los hombres. Por lo tanto, podríamos hacer un discurso análogo al de la subjetividad que, al final, nos conduciría a una comparación con los animales deducida de la consideración del hombre como animal racional. Pero este planteamiento no sólo sería reductivo sino *falso* porque el hombre *no* es un animal. Como indica von Hildebrand en su brillante estudio sobre la afectividad, «sería completamente erróneo pensar que las sensaciones corpóreas de los hombres son las mismas que las de los animales ya que el dolor corporal, el placer y los instintos que experimenta una persona poseen un carácter radicalmente diferente del de un animal. Los sentimientos corporales y los impulsos en el hombre no son ciertamente experiencias espirituales, pero son sin lugar a dudas experiencias personales»²². El único procedimiento

²¹ «En la tradición filosófica y científica, que nace de la definición “homo-animal rationale”, el hombre era sobre todo un objeto, *uno de los objetos del mundo*, al cual de modo visible y físico pertenece. *Una objetividad así entendida* estaba vinculada al presupuesto general de la *reductibilidad del hombre*. La subjetividad, en cambio, es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie. *Subjetividad* es en un cierto sentido *sinónimo de todo lo irreductible en el hombre*. (WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*, p. 29).

²² VON HILDEBRAND, Dietrich: *El corazón* (4ª ed.). Palabra, Madrid, 2002, p. 62.

completamente adecuado sería estudiar la afectividad *en* los hombres, es decir, emplear el método fenomenológico²³.

c) La posible deformación de lo específico humano

El segundo problema que se puede generar a partir de una aplicación metodológica de la analogía es la posible *deformación* de lo específico humano. Hemos señalado que, para Polo, con este planteamiento se llega a una antropología correcta, pero corta, con un desarrollo temático escaso. El juicio, sin embargo, podría ser excesivamente benévolo al menos en un sentido. La antropología filosófica tiene vocación de integralidad; ahí está su valor frente a otras investigaciones sobre el hombre. No acceder a esa integralidad, por tanto, podría no ser sólo una falta leve sino mucho más grave. Cuando una sociedad no ha descubierto críticamente un determinado aspecto de la realidad –como sucedía, por ejemplo, con la subjetividad en la Edad Media– la antropología podía tener una buena coartada y una buena dispensa para no tratarla sistemáticamente. Al fin y al cabo, como decía Hegel, la filosofía es como la lechuza, que echa volar al oscurecer, cuando ya todo está concluido. Pero el asunto es mucho más grave si la sociedad ya ha reconocido conscientemente la importancia de ese factor. Entonces la filosofía no puede dejar de tratarlo so pena de ofrecer una visión sesgada y parcial del hombre y, en definitiva, errónea (aunque parcialmente si se quiere). Ahora bien, esto es lo que puede suceder mediante una aplicación sistemática de la analogía. Si del ente en general no se extrae ni la afectividad, ni la subjetividad, ni las relaciones interpersonales ni la narratividad de la persona y a ello se suma una visión pobre y poco profunda de la libertad o del amor no parece arriesgado afirmar que el hombre que se «construya» mediante ese procedimiento sea carente y deforme si bien no completamente falso. Tal modelo antropológico –insistimos– podría ser viable en una sociedad que no se hubiera dado cuenta de manera refleja de la importancia de esos elementos, pero cuando ya no se dan esas cir-

²³ Para solucionar el problema a fondo resulta necesario una utilización transfenomenológica del método fenomenológico. No se trata solo de explorar la superficie externa del mundo mediante la fenomenología y después categorizar tal exploración con conceptos trascendentales-metafísicos. Se trata de realizar una ontología-antropológica a partir del método fenomenológico y sin salirse de él. Este es el método que ha empleado Wojtyła en *Persona y acción* y que ha sido estudiado con detalle por GUERRA, Rodrigo: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Caparrós, Madrid, 2002.

cunstances el modelo no sólo resulta insuficiente sino perdedor desde el punto de vista cultural. Todo intento de transmisión social chocará, en efecto, con la percepción –implícita o explícita– de la carencia de factores decisivos para una comprensión plena del ser humano.

La solución desde el punto de vista del personalismo pasa por el abandono de la analogía no como verdad de hecho sino como instrumento científico utilizable en la elaboración de la antropología (y, más en general, de las ciencias) contemporánea. La explosión de la diversidad del saber impone un análisis cuidadoso y detallado de cada uno de los objetos de investigación que genere la correspondiente sistematización conceptual²⁴. De hecho, no solo es necesario ese específico sistema conceptual para la antropología, sino que se requieren subsistemas particularizados en las múltiples áreas en las que esta puede expandirse: filosofía del derecho, filosofía social, bioética, filosofía de la educación, etc. Sólo el esfuerzo decidido por generar esos sistemas y subsistemas permitirá un desarrollo real de la antropología acorde al nivel de especialización del resto de las ciencias.

4. *El caso concreto de la acción*

Concluiremos nuestras reflexiones aplicando con más detalle las ideas anteriormente expuestas a la acción con el objeto de intentar consolidarlas e iluminarlas a la luz de un caso específico. Para ello, volvemos de nuevo a Brock pues como sabemos se ha propuesto determinar justamente en qué consiste la acción partiendo desde lo común. Sus resultados –muy sucintamente expuestos– son los siguientes. Los rasgos comunes que caracterizan a la acción son: «la eficacia», «un cierto tipo de casualidad», la «finalidad» y la «relación agente-paciente». A ellos hay que añadir que la voluntad aparece como una tendencia que «mueve y es movida»²⁵. ¿Qué cabe decir de estas conclusiones? A nuestro juicio, que confirman lo afirmado hasta el momento. Este conjunto de conceptos tiene, sin duda, relevancia especulativa y apunta elementos decisivos de «la» acción, pero al mismo tiempo resulta ineludible señalar que están lastrados por un defecto de fábrica fundamental: *no son conceptos estrictamente antropológicos* y, por eso, necesitan ser reformulados con profundidad

²⁴ Esto, por supuesto, en su esencia es una tesis tomista, pero no totalmente compatible con el recurso no controlado a la analogía.

²⁵ Cf. BROCK, Stephen, *op. cit.*, pp. 60 y ss.

para qué resulte posibles saber *exactamente* qué significado tienen en el dinamismo voluntario del hombre.

Tomemos, por ejemplo, la finalidad. Por supuesto, las acciones del hombre están finalizadas. Pero, ¿están finalizadas del mismo modo que las de los demás seres? Sin embargo, esta es la cuestión clave para la antropología porque lo que a ella le interesa es determinar *lo que le pasa al hombre*, no a los animales. Ahora bien, ¿tender a un fin significa lo mismo para el hombre y para una planta o se trata de dos cosas diversas? Algo tiene que ver, por supuesto, y el uso del lenguaje analógico parece reforzarlo. Pero, si no los distinguimos suficientemente, ¿no estaremos acaso oscureciendo y, al fin, deformando lo específicamente humano? En concreto: ¿debemos afirmar que el hombre «tiende a fines» o más bien que se autodetermina libremente hacia unos fines-motivos-valores que en parte dependen de su naturaleza y en parte determina él con su libertad? El lenguaje es distinto, por supuesto, pero no se trata sólo del lenguaje sino de la concepción filosófica que lo sustenta.

La concepción tomista desarrolla un esquema teleológico válido para todos los seres y después lo aplica al hombre introduciendo «desde fuera» la idea de libertad. De ese modo se salva lo esencial, que el ser humano es libre, pero el esquema, a nuestro juicio, queda cojo porque la libertad ha hecho su aparición sólo al final. Ahora bien, ¿es correcto incluir la libertad en el hombre «desde fuera» sobre una estructura ya definida?, ¿no forma acaso la libertad parte de su esencia y, por tanto, le afecta *estructuralmente*? Así es, de hecho y, por eso, el personalismo propone una vía diversa para entender lo que la libertad significa para la persona.

Estudiando justamente este tema, Wojtyła ha señalado que existen dos modos de acceder al acto humano. El primero de ellos, característico de la tradición tomista, se realiza desde la estructura metafísica general del acto y la potencia. Desde esta perspectiva, el acto se ve como un *caso específico* de devenir en el que la potencia es actualizada *libremente*. Hay, sin embargo, otro planteamiento posible: llegar a la acción no desde el concepto de acto-potencia sino desde el *agere*, es decir, desde *la experiencia humana del «obrar»*. Desde esta perspectiva, el acto deja de ser «cualquier cosa relacionada con la operación» (en términos de Brock) y se convierte exclusivamente en la acción que el hombre realiza²⁶. Este planteamiento

²⁶ «Llamamos acto exclusivamente a la acción consciente del hombre. Ninguna otra acción merece ese nombre. En la tradición filosófica de Occidente

tiene, para Wojtyła, enormes ventajas siendo una de las más importantes que ahora es posible sacar a la luz de una manera más clara lo que en la primera perspectiva estaba sólo *presupuesto: el sujeto personal responsable y generador de la acción*. La acción humana, en efecto, no es sólo una actualización de un principio metafísico sino el modo a través del cual la persona despliega sus virtualidades.

De este modo, la concepción de la voluntad también se modifica. Para el primer planteamiento es la *tendencia* que *mueve* (libremente) a alcanzar el fin, si bien a su vez ella es movida. El segundo, advierte, sin embargo, que la experiencia del obrar sugiere que la acción humana no es en sentido estricto una tendencia, sino una *respuesta* libre generada por el sujeto frente a los valores. El hombre «tiende», por supuesto, pero lo específicamente humano no es tender, sino responder; activar una respuesta libre. Además, el análisis de la experiencia del obrar muestra que el sujeto que se vive como un yo frente al mundo va generando –si bien en una medida limitada– su subjetividad a través de esas respuestas. La acción humana no afecta sólo al objeto sino que revierte sobre el sujeto modificándolo. Es lo que Wojtyła ha llamado la estructura de la autodeterminación que muestra, entre otras cosas, cómo la libertad no es algo que pueda provenir al hombre desde fuera y que ni siquiera se describe adecuadamente como facultad. «En la autodeterminación, la voluntad se presenta ante todo como *propiedad de la persona*, y solo en segundo lugar como facultad.»²⁷

No me alargo más pues el objetivo de estas consideraciones no es repensar la teleología ni desarrollar una teoría de la libertad sino mostrar cómo las dos perspectivas: la analógica, propia del tomismo,

al término “acto” corresponde el de “actus humanus”. Si bien en nuestra terminología se encuentra a veces la expresión “acto humano” no hace falta añadir humano porque sólo la acción humana es acto» (WOJTYŁA, Karol: *Persona e atto*, p. 45). Como se puede apreciar hay aquí una opción metodológica muy concreta de tipo personalista opuesta a la adoptada por Brock.

²⁷ WOJTYŁA, Karol: *Persona e atto*, p. 134 (cursiva nuestra). La autodeterminación afecta también a la concepción de la teleología que, para Wojtyła, debe transformarse o completarse con la autoteleología: «Es necesario observar que el término “autodeterminación” indica, al mismo tiempo, tanto el hecho de que sólo el sujeto o el “yo” personal se determina (y actúa), como el hecho de que tal “yo” personal en cuanto sujeto se determina a sí mismo. Por consiguiente, en esa relación dinámica, el “yo” se coloca como objeto delante de sí mismo, objeto de la voluntad entendida como facultad determinante del sujeto. En esa relación, precisamente, está contenido *de algún modo el “núcleo” de la autoteleología del hombre*» (Cf. WOJTYŁA, Karol: «Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre», en *El hombre y su destino*, pp. 142- 143).

y la experimental, propia del personalismo, acaban conduciendo a concepciones antropológicas diversas. Desde el punto de vista de quien escribe resulta claro que hoy en día la vía metodológica más correcta y fecunda la posee el personalismo, pues, a través del método fenomenológico, es capaz de tener un acceso directo al misterio de la persona en toda su plenitud. La posición metodológica tomista, por el contrario, está lastrada por la estructura de unos conceptos no diseñados específicamente para el hombre²⁸. Esa falta de adecuación tiene como grave consecuencia que, cuando se aplican a la persona, impiden ver aspectos relevantes y pueden acabar deformando la antropología a través de una vía reductiva, es decir, a través de lo que *no se dice* sobre el hombre.

Noviembre de 2006

Juan Manuel Burgos Velasco
Asociación Española de Personalismo

²⁸ Numerosos autores (Zubiri, Wojtyła, Julián Marías) han señalado que este límite se debe en parte a una excesiva dependencia del tomismo de una raíz griega pre-cristiana que: 1) desarrolló muchos de sus conceptos a partir de la naturaleza física, de las cosas; 2) no insistió en la originalidad irreductible del hombre y no fue capaz de llegar al concepto de persona. Cf., por ejemplo, MARIAS, Julián: *La perspectiva cristiana*. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 98: «Las cosas *consisten*, este es el genial hallazgo, previo a la determinación de *en qué* consisten. Y, tras un largo camino, se llegará al maravilloso concepto aristotélico de *ousía*, sustancia, que sería quimérico y suicida abandonar. Lo que no es satisfactorio, sino una rémora del pensamiento, es el «sustancialismo», la convicción de que la realidad es sustancia o accidente, admirables conceptos para entender *las cosas*, pero que no bastan para entender otras formas de realidad, irreductibles». Personalmente he explorado este problema en relación al concepto de naturaleza en BURGOS, Juan Manuel: «Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo», *Espíritu*, 132 (2005), pp. 295-312.