

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA EXPERIENCIA EN LA ANTROPOLOGIA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA”

Autor: José Guadalupe Oliva Murillo

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Dr. Feliciano Hernández Cruz

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**LA EXPERIENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA
PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA**

TESINA

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

JOSÉ GUADALUPE OLIVA MURILLO

ASESOR DE TESINA:

DR. FELICIANO HERNÁNDEZ CRUZ

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129



MORELIA, MICH., ABRIL 2023

DEDICATORIAS

A mis padres y hermanos por su apoyo y paciencia durante mis estudios de licenciatura.

A mi dulce *Miriam* por ser en mi vida la expresión fémica del amor humano.

A mis amigos, laicos y sacerdotes de la Diócesis de Tabasco, de manera especial al Pbro. Darinel y el Pbro. Vicente, el primero por su amistad incondicional, el segundo por comulgar conmigo del pensamiento filosófico de Karol Wojtyła.

A mis alumnos del Instituto de Educación Superior de Tabasco Santo Tomás de Aquino IESTSTA, por ser expresión viva del filosofar actual.

A la memoria de San Juan Pablo II – Karol Wojtyła, quien vive en la eternidad.

Ora pro nobis.

AGRADECIMIENTOS

A Ti, fuente inagotable de sabiduría, luz que ilumina mi sendero, mi Dios, mi alcázar, en quien he puesto mi confianza. Gracias por darme entendimiento, capacidad de lectura interior, reflexividad y pasión para buscar la Verdad.

Para mi familia y familiares, por su respeto en el tiempo y silencio al momento de redactar mi trabajo, por las atenciones y demás servicios. Gracias infinitas.

Para el Dr. Feliciano Hernández Cruz por su noble y rigurosa labor de asesoría en el desarrollo de este trabajo. Gracias totales.

Finalmente, a mi *Alma Máter* la Universidad Vasco de Quiroga UVAQ, por permitirme ser parte del alumnado y matricularme en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades por la Licenciatura en Filosofía. A todos mis profesores, compañeros y personal administrativo. Muchas gracias.

Índice

Nota preliminar	1
Introducción	2
Karol Wojtyla, filósofo de la experiencia	2
Dos conceptos básicos: personalismo y persona.....	6
a) Del movimiento personalista a la filosofía personalista	7
b) Aproximación conceptual de la noción de <i>persona</i>	9
Dificultad y estructura del trabajo.....	10
Capítulo I. Comprender a Karol Wojtyla en su origen y desarrollo intelectual	13
1.1 Ezbozo biográfico.....	13
1.2 <i>Curriculum Philosophicum</i> de Wojtyla	16
1.2.1 Primer encuentro formal con la filosofía: tomismo	16
1.2.1.1 Klósak y Wais, dos influencias imprescindibles.....	17
1.2.1.2 El tomismo de Garrigou-Lagrange y la primera investigación wojtyliana	18
1.2.2 Segundo encuentro formal con la filosofía: fenomenología	19
1.2.2.1 La modernidad como terreno a conquistar.....	19
1.2.2.2 Max Scheler como vía de conquista.....	20
1.3 Presupuestos epistemológicos en clave fenomenológica.....	22
1.3.1 La percepción.....	22
1.3.2 La experiencia.....	23
1.3.3 La intuición esencial	24
1.3.4 La reducción.....	25
1.4 Presupuestos epistemológicos en clave wojtyliana.....	25
Capítulo II. La experiencia en la propuesta ética de Karol Wojtyla	29
2.1 Confrontación con la obra de Max Scheler.....	29
2.2 La <i>Escuela Ética</i> de la Universidad Católica de Lublín.....	31
2.3 Hacia una nueva definición de ética.....	34
2.3.1 Distinción entre ética y moral, claves para entender la experiencia de la moralidad.....	34
2.3.2 El <i>giro</i> ético, más allá del eudemonismo y el deontologismo.....	34
2.3.3 La autoteleología como superación del dualismo ético	37
2.3.4 La experiencia de la moralidad	38

2.4 Propuesta de una ética personalista.....	39
2.4.1 Elementos claves de <i>Amor y Responsabilidad</i> (1960).....	39
2.4.2 La norma personalista de la acción	42
Capítulo III. La experiencia y subjetividad humana.....	45
3.1 La experiencia del hombre.....	45
3.1.1 Confrontación a tradiciones precedentes sobre la experiencia.....	45
3.1.2 La experiencia humana elemental.....	47
3.1.3 Discrepancia entre ser-alguien y ser-algo	47
3.2 La subjetividad humana	49
3.2.1 Irreductibilidad.....	51
3.2.2 Consciencia.....	52
3.2.3 <i>Suppositum Humanum</i>	54
3.3 Componentes principales del <i>suppositum humanum</i>	56
3.3.1 Interioridad.....	56
3.3.2 Incomunicabilidad o intransmisibilidad.....	57
3.3.3 Absolutez	58
3.3.4 Trascendencia vertical.....	58
3.3.5 Relacional	60
Capítulo IV. La experiencia de la acción y su dimensión comunitaria	62
4.1 La experiencia de la acción consciente	62
4.1.1 Del <i>actus humanus</i> al <i>actus personae</i>	63
4.2 La vivencia de la operatividad humana.....	64
4.2.1 El dinamismo del <i>agere-pati</i>	65
4.2.2 Relación persona-acción en la vivencia de la operatividad.....	67
4.2.3 La autodeterminación de la persona.....	68
4.3 La experiencia de la acción comunitaria.....	70
4.3.1 El fundamento de la participación.....	71
4.3.2 <i>Yo-Tú</i> : dimensión intersubjetiva de la comunidad.....	73
4.3.3 <i>Nosotros</i> : dimensión social de la comunidad.....	74
Conclusiones	77
Bibliografía	81

Nota preliminar

Como nota preliminar a este trabajo y por razones metodológicas, se invita al lector considerar las abreviaturas de las fuentes bibliográficas principales utilizadas en esta investigación. Dichas obras son de la autoría de Karol Wojtyla en sus traducciones al español. Este modo de citar evitará confusiones en la lectura de los párrafos de contenido, así, cuando citamos al autor en sus diferentes obras sabremos identificar a qué título nos referimos. Cabe señalar que aquí solo se abrevian las obras que (para efectos de esta investigación) tienen un número mayor de consultas y son de carácter filosófico, esto no reduce la importancia de otras obras del mismo autor, incluso de aquellas cuya autoría es Juan Pablo II y no Karol Wojtyla, ni tampoco se sustituye el sistema de citación APA empleado en este documento, a excepción de las obras que a continuación se presentan¹:

Persona y acción (2014)	PA
Amor y responsabilidad (2015)	AR
Mi visión del hombre (2010)	VH
El hombre y su destino (2005)	HD
El don del amor (2000)	DA

¹ El año señalado corresponde a la edición utilizada en este trabajo según su traducción al español. Para una mayor verificación de la fuente se invita a consultar el apartado bibliográfico al final de este trabajo.

Introducción

Hay que experimentar. Hay que empezar desde la experiencia, de lo que es, de lo que existe, tal como es, como se manifiesta, sin ninguna condición a priori superpuesta, ni en la experiencia ni en el desarrollo de la misma.

K. Wojtyla, *Mi visión del hombre.*

Karol Wojtyla, filósofo de la experiencia

La experiencia es el punto de partida, contenido y desarrollo del trabajo que presento. Este trabajo se formula y se fundamenta en los aportes filosóficos y metodológicos de la filosofía personalista de Karol Wojtyla, este autor recoge de la tradición tomista elementos conceptuales que le permiten ahondar de una manera crítica y perenne al hombre-persona. Esto es posible gracias a su peculiar estilo filosófico que realiza en cierto modo una filosofía-de-la-historia-de-la-filosofía, es decir, parte del hecho histórico, analítico y diferenciado de las verdades posibles que se hallan en cada teoría, corriente o autor a lo largo de la historia de la filosofía universal. Reconociendo en tales posturas la verdad adecuada a las discusiones propias de la época. De manera que, este *modus* del quehacer filosófico permitirá al filósofo polaco introducirse en las ímprobas discusiones culturales, intelectuales y sociales de la modernidad, como contexto histórico presente en su vida. Así establecerá indirectamente un itinerario reflexivo que lo llevará a encontrarse con la fenomenología de Max Scheler, particularmente con el *método fenomenológico*. Este método es empleado por el autor en las líneas filosóficas de su interés como lo son la ética y la antropología filosóficas. A partir de allí comenzará una empresa intelectual de corte ético-antropológico ligado a dos escuelas del pensamiento occidental: la fenomenología y el realismo tomista, que después desembocará en las filas teóricas del personalismo de donde surge filosóficamente la centralidad en la persona humana. En este sentido, podemos afirmar que los presupuestos de la elaboración filosófica de Karol Wojtyla son personalistas; dicho de otra manera,

Wojtyla es fundamentalmente un filósofo gestado en el tomismo y la fenomenología, y al mismo tiempo es personalista porque parte y culmina en la persona a la luz de las escuelas precedentes.

Dicho esto, planteo el objetivo primario de mi investigación: consiste en analizar el método de la experiencia deparado por Wojtyla para interpretar el ser-personal en su dimensión subjetiva y objetiva, esto es el *Suppositum Humanum* (sujeto que existe y actúa). El método de la experiencia revela al *suppositum* en su actuar consciente y en la vivencia de su operatividad, quiere decir que se *autodetermina* por ser fin (la persona) en sí mismo. Significa que la acción consciente es acción libre y voluntaria que brota de la experiencia del sujeto sobre sí mismo, al hacerlo, experimenta lo objetivo de sí misma. Dicho de otro modo, es mediante la experiencia (como método) en que se descubre lo irreductible de la persona, el “yo”, lo cual es único e irrepetible en ella. Wojtyla recurre al adagio metafísico del *operari sequitur esse* (el obrar sigue al ser), pero con una reinterpretación trans-fenoménica, por tanto, “a partir del *operari* humano alcanzamos el conocimiento no sólo de hecho de que el hombre es el sujeto (*sub-iectum*), sino también de quién es el hombre sujeto del propio obrar” (Wojtyla, HD, pp. 50-51).

El planteamiento se posiciona dentro de la discusión filosófica contemporánea como una novedad intelectual, ya que el núcleo de su especulación racional es la persona como experiencia trans-fenoménica (fenomenológica) apoyada en los supuestos del realismo, de este modo surge en Wojtyla tempranamente la expresión realismo fenomenológico. Cabe mencionar ante este hecho que ninguna corriente filosófica, sea el personalismo o el realismo fenomenológico agota en su totalidad a la persona; por tanto, el terreno sobre el cual se mueve lo estrictamente humano se mantiene en una constante apertura a la reflexión e investigación especulativa. No obstante, la tradición filosófica sobre la persona tiene un rico contenido histórico-conceptual sobre el hombre, sin embargo hoy en día, requiere una afirmación desde su constitutivo personal. La persona es acechada en la actualidad por diversas ideologías reduccionistas que denigran su dignidad personal como también su integridad ontológica en su irrepetibilidad e insustitubilidad, su dimensión subjetiva y su participación en su actuar junto con los otros; en resumen, la persona es degradada del quién al que, del ser-alguien al ser-algo, es decir, la persona se *cosifica*. Esto trae en consecuencia el fomento de una sociedad utilitarista y del descarte que toma a la persona como mero medio y no como un fin, para efectos de intereses de unos cuantos, provocando una apremiante crisis de sentido e identidad. Dichas ideologías son síntomas del cambio de época en

que vivimos donde su comienzo se gestó a lo largo de la modernidad. El doctor Rodrigo Guerra en su ponencia: *Cristianismo y Cambio de Época*, ofrecido en el Congreso Internacional *De Puebla a Aparecida. Iglesia y Sociedad en América Latina 1979-2007* (2017) afirma que “el mundo moderno más que un enemigo a vencer es un territorio por conquistar, no a través de la imposición sino por medio de la provocación de la libertad” (p.4). Por esta razón, hace falta repensar el fenómeno humano desde una postura crítica y diferenciada que permita entrar en diálogo en los diversos debates del mundo contemporáneo, principalmente los relacionados con la persona. A mi juicio, una de tantas vías de diálogo que responde a esta necesidad se encuentra en el método filosófico de Karol Wojtyła. Éste y (particularmente) su personalismo posee un alto grado de rigor científico y filosófico, prueba de ello es la complejidad de su pensamiento que no brota de una especie de ortodoxia retórica y filosófica, sino de una vasta y consolidada formación de un espíritu que busca la verdad por encima de todo y de todos. Por ello, acercarse al pensamiento de Karol Wojtyła exige una atenta y delicada lectura para comprender con lucidez los objetivos de su filosofía.

En concordancia con lo anterior, propongo como objetivos secundarios: primero, agregar al campo del personalismo y la antropología filosófica en general, un trabajo literario e investigación sobre el pensamiento de Karol Wojtyła, mis razones se comprenden a la luz de las preocupaciones de autores como Juan Manuel Burgos (España), Rodrigo Guerra López (México), Ángel C. Correa (Chile), Rocco Buttiglione (Italia) (por mencionar algunos) en reconocer una especie de vacío bibliográfico en torno a la figura de tan notable filósofo. Gracias a ellos y a sus contribuciones especulativas dentro del personalismo wojtyliano, tenemos la fortuna de contar con una amplia bibliografía crítica sobre Karol Wojtyła y en buena medida servirán como sustento para este trabajo documental. Segundo, es conveniente sumergirse en la vida y pensamiento de este autor para conocer las raíces de su filosofía y en consecuencia conocer su propuesta filosófica. Resulta paradójico que Karol Wojtyła aunque es un filósofo muy original y con una propuesta filosófica perenne no sea un filósofo de renombre, incluso sea un desconocido a nivel mundial el ambiente filosófico, esto se debe a que su vida (filosófica) se vió intervenida por una misión importantísima dentro de la Iglesia Católica; me refiero a que Wojtyła desempeñó una labor de servicio de magnitud transcendente al ser elegido el 266° sucesor de Pedro como el Obispo de Roma, con el nombre Juan Pablo II. Recordemos que Karol Wojtyła fue sacerdote católico, y posterior, arzobispo de Cracovia, bajo esa condición de vida desarrolló sus contribuciones filosóficas y

teológicas. Por consiguiente, hablar de Karol Wojtyla muchas veces es referido a Juan Pablo II, así, al ser una figura de peso eclesial y público, muchas obras se han escrito de él y su magisterio, y él mismo ha escrito un número impresionante de obras que abordan su raciocinio teológico y pastoral desde su identidad papal. Sin embargo, no sucede lo mismo cuando nos referimos al filósofo Juan Pablo II, es decir, a Karol Wojtyla. La filosofía de Wojtyla se encuentra en una especie de conquista intelectual en la mente de los filósofos modernos y contemporáneos, un tanto tomistas, un tanto fenomenólogos, cristianos o no. Por esta razón, el tema de mi investigación permite introducirme en el pensamiento de uno de los filósofos más importantes del siglo XX, el cual no se reduce a los parámetros filosóficos de ortodoxia escolástica como mero repetidor de la tradición tomista, ni tampoco cae en las rúbricas de la escuela fenomenológica (estrictamente) que le consituyeran como un fenomenologo más. Lo novedoso de Karol Wojtyla, por ende, le hace atractivo de ser leído, es la originalidad en que desarrolló las premisas de su pensamiento, es esa capacidad titánica de filosofar *volviendo a las cosas mismas* llegando hasta las causas últimas, o bien, hasta el último fundamento de la realidad, su constitución ontológica, su irreducitibilidad; esta originalidad le permite posicionarse como una de las mentes brillantes del siglo XX. Bajo este criterio vale la pena desarrollar un aporte documental sobre la vida, obra, pensamiento y método del filósofo polaco.

Por último, un tercer objetivo secundario para este proyecto radica en la inquietud intelectual que un servidor debe a su vocación académica. Pues, el interés profesional por la filosofía no emerge de una casualidad, sino de un profundo llamado interior por las ciencias humanas, por el conocimiento y por su aplicabilidad en la docencia. Esta vocación filosófica no se reduce a un *ego sapiencial*, más bien brota de la voluntad de servir a la sociedad por medio del servicio a la Verdad. Por tanto, obté por cultivar un modo de pensamiento que diera respuesta a las inquietudes del cómo vivir, del cómo obrar, del cómo pensar, en favor del bien de la vida, de la persona. Para ello necesitaba formarme en una institución que comulgará con mis intuiciones, principios y valores cristianos. Así elegí estudiar la carrera de filosofía en la Universidad Vasco de Quiroga (UVAQ) porque posee (como institución) un compromiso humanitario con la Verdad y el fomento de valores cristianos. En pocas palabras, mi interés por el tema de la persona desde el umbral filosófico de Karol Wojtyla se debe al compromiso que brota del encuentro con la Verdad, es decir, la pasión por la Verdad en amarle y servirle se refleja en la disposición de ser compartida, transmitida, repensarla, en favor de la persona y el bien común.

Dos conceptos básicos: personalismo y persona

Como he dicho arriba, la filosofía de Wojtyla posee una complejidad y exigencia racional al momento de leer y tratar de comprender sus obras debido a la originalidad en que plasmó su pensamiento. Por si fuera poco, el grado de dificultad aumenta al momento de identificar a Wojtyla dentro del pensamiento filosófico, pues, Wojtyla debido a su condición clerical, se formó en el tomismo como primera escuela filosófica, más tarde, en su investigación de habilitación filosófica para ejercer como catedrático en la Universidad Católica de Lublin, se encuentra con la fenomenología de Scheler, asumiendo para sí un nuevo modo de filosofar a la luz de los presupuestos fenomenológicos yuxtapuestos al realismo tomista. El problema surge cuando se pretende catalogar a Wojtyla dentro de las líneas de la filosofía universal; si nos fijamos en su estricta formación tomista corremos el riesgo de concebirlo mero repetidor de fórmulas escolásticas inauténtico; por otro lado, si partimos sólo del hecho metodológico que descubre en la fenomenología de Scheler, prescindiremos de su formación tomista reduciendolo a un filósofo de la modernidad. En efecto, Wojtyla no se autodefine como tomista o fenomenólogo, esto supone una barrera para aproximarnos a la ubicación de su pensamiento dentro de la filosofía.

Parafraseando el *operari* del mismo Wojtyla que analizaremos más adelante, decimos que el filósofo polaco se *revela* a través de su producción filosófica, dicho de otro modo, el contenido filosófico de Wojtyla se ubica en el análisis de la experiencia de la acción para llegar a lo irreductible del *suppositum humanum*, es decir, la persona. Bajo este rubro podemos definir a Karol Wojtyla como un filósofo personalista por su notable interés en la persona humana. Cabe mencionar que los campos de estudio en que se movió Wojtyla fue la ética cristiana y la antropología filosófica, por tanto, es correcto dirigirnos a Wojtyla como un filósofo de ética y antropología personalista. Incluso dentro de las corrientes del personalismo (existencial, dialógico, comunitario, metafísico, etc.) Juan Manuel Burgos inauguró una nueva corriente donde los fundamentos básicos se sostienen en Dietrich Von Hildebrand, Romano Guardini y Karol Wojtyla, siendo este último quien nutre de fundamento presupuestal y metodológico a esta nueva corriente pero, “¿Por qué sucede esto en Wojtyla? Por que pretendía llevar a cabo un proyecto muy ambicioso: nada más y nada menos que un intento de unificación de la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia” (Burgos J. M., 2015, p.8). Esta corriente, Burgos la denominó *Personalismo*

*Integral*². Dicho esto es necesario aproximarnos a groso modo, al *personalismo*; conocer las fuentes donde se gestó y los momentos en que se articuló como una filosofía. También es necesario hacer un recorrido sobre la noción de *Persona*, debido a que es el concepto básico del personalismo pero también de nuestro autor en cuestión.

a) Del movimiento personalista a la filosofía personalista

El personalismo fue un fenómeno social e histórico que nació en Europa hacia la primera mitad del siglo XX en Francia, con Emmanuel Mounier (1905-1950) en torno a la revista *Esprit*. “La idea central del pensamiento personalista es la noción de *persona*, en su inobjetividad, inviolabilidad, libertad, creatividad y responsabilidad, se trata de una persona encarnada en un cuerpo, situada en la historia y constitutivamente comunitaria” (Reale & Antiseri, 1988, p.639). Inicialmente surgió como un movimiento reflexivo cuya finalidad fue contrarrestar las ideologías reduccionistas que atentaban contra la dignidad, derechos e integridad de la persona en todas sus dimensiones; tales ideologías se resumen en los colectivismos totalitarios (nazismo-fascismo) y el marxismo comunista de la Unión Soviética. Por otro lado, el personalismo también se propugnó en contra del individualismo, específicamente contra la ética utilitarista que proponía maximizar el placer y minimizar el dolor, colocando al individuo por encima de cualquier colectivo, reduciendo así su dimensión social o comunitaria y favoreciendo la cultura capitalista del consumo y del descarte. “El personalismo es un esfuerzo integral para comprender y superar la crisis del hombre del siglo XX en su totalidad” (Reale & Antiseri, p.645). El personalismo predicado por Mounier es, por tanto, un movimiento intelectual que contrarrestaba las ideologías reduccionistas de la persona, sin embargo, este personalismo no puede considerarse como una filosofía porque “no dispone de un aparato conceptual sólido de interpretación y comprensión de la realidad”

² El *Personalismo Integral* es una propuesta reciente dentro del Personalismo, se gestó en los presupuestos metodológicos y antropológicos de lo que anteriormente Juan Manuel Burgos definió como Personalismo Ontológico Moderno POM. Se denomina *integral* porque atiende a la persona en su integridad psicofísica, experiencial, comunitaria, emotiva, subjetiva y objetiva, en el aspecto consciente de su acción. No ahondaremos sobre el Personalismo Integral, porque no es objeto de nuestra investigación; pero es necesario mencionarlo para mostrar que el personalismo de Wojtyla posee una novedad atemporal a nuestra época, es decir, está a la vanguardia de los desafíos culturales y filosóficos por ser elementalmente una filosofía reciente. Puntualizo que el enfoque que tomamos de Wojtyla para esta investigación se basa esencialmente en su propuesta de la *experiencia como método*, y no tanto en su categorización dentro del personalismo.

(Burgos J. M., 2012, p.226). Por tanto, las inquietudes intelectuales de este movimiento, serán las premisas de lo que más adelante se consolidaría como filosofía personalista.

Gracias a la evolución del pensamiento y a la tradición intelectual que el personalismo ha recogido a lo largo de los años desde sus comienzos en 1930, se ha fraguado una cantidad considerable de obras, autores, corrientes, postulados y tesis que propiciaron el *giro personalista*, es decir, el personalismo dejó de ser un mero movimiento histórico y pasó a convertirse en una filosofía sólida y atractiva. Uno de los exponentes actuales que da prueba de ello, es el fundador y presidente de la Asociación Española de Personalismo y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, cuyo trabajo académico ha permitido establecer en la discusión intelectual un lugar predominante para el personalismo. Me refiero al filósofo español Juan Manuel Burgos, que en su libro *Introducción al personalismo* (2012), expone algunas apreciaciones del por qué el personalismo debe considerarse una filosofía:

Entendemos por personalismo o filosofía personalista la corriente o corrientes filosóficas nacidas en el siglo XX que poseen las siguientes características: 1) están construidas estructuralmente en torno a un concepto moderno de persona; 2) por concepto moderno de persona se entiende la perspectiva antropológica que tematiza: la persona como yo y quién, la afectividad y la subjetividad, la interpersonalidad y el carácter comunitario, la corporalidad, tripartición de la persona en nivel somático, psíquico y espiritual, la persona como varón y mujer, primacía del amor, libertad como autodeterminación, carácter narrativo de la existencia humana, trascendencia como relación con un Tú, etc.; 3) algunos de los principales filósofos de referencia son los siguientes: Mounier, Maritain, Nédoncelle, Scheler, Von Hildebrand, Stein, Buber, Wojtyła, Guardini, Marcel, Marías, Zubiri. (pp.239-240).

El personalismo es una filosofía que se enriquece a través de nuevos conceptos, teorías, fórmulas y fundamentos sobre la investigación de lo estrictamente humano, bajo el aspecto más profundo del hombre: su ser personal. Análogamente, Wojtyła optó por este camino (método) para indagar en la irreductibilidad del sujeto, su ser personal, el Yo.

b) Aproximación conceptual de la noción de *persona*

Ahora, emprendemos un acercamiento conceptual hacia la definición de persona. Como se ha indicado, el personalismo tiene como fuente y cumbre de su reflexión la persona, pues bien, habría que entender qué es la persona, o mejor, quién es la persona. El concepto de *persona* dentro de ámbito especulativo no tiene un principio estrictamente filosófico sino teológico, su origen se remite a los tratados dogmáticos sobre la Trinidad, que expone la simplicidad de Dios como Ser que subsiste en Tres Personas Divinas, también el Dogma Cristológico que promulga la Persona Divina de Jesucristo en dos naturalezas y utiliza el concepto de persona. En efecto, el concepto de persona se empleaba análogamente (en parte igual, en parte diversa) para explicar el *Ser* de Dios, así “la persona no es, pues, más que un tipo determinado de supuesto: el que posee una naturaleza espiritual” (Alvira, Clavell, & Melendo, 2001, p.125). El término persona deriva del vocablo griego *προσωπον* (=prósopon) cuyo equivalente latino es *persona*. En la antigüedad el prósopon era una especie de máscara que los actores utilizaban para actuar en sus representaciones teatrales, la máscara ocultaba el rostro del actor para dar vida a su *personaje*. No obstante, el sentido etimológico de la palabra, al ser implementado en las disputas teológicas sobre la Persona Divina, perdió consistencia. De esta forma:

Cuando el cristianismo inicia la tarea de elaborar conceptualmente su dogmática, es decir, la tarea de enunciar en preposiciones lógicas consistentes y lo más inequívocas posibles qué y qué o quienes son Dios y Cristo, se encuentra con que *persona* significa por una parte substancia individual (lo que Aristóteles llamó *substancia primera*) *hypokeimenon*, por otra, sujeto indeterminado, y por otra relación de determinación, capacidad de acción y acción efectiva, relación intersubjetiva. (Choza, 1988, p.406).

El concepto *persona* poseía un sentido cristiano-teológico por su uso en la patrística (ss. II-VI d.C.) con San Agustín – Boecio. Posteriormente, en la escolástica (ss. VI-XIII d.C.) Santo Tomás de Aquino retomaría la discusión análoga de la persona de la concepción boeciana de persona como “*naturae rationalis individua substantia*”, sustancia individual de naturaleza racional” y [...] por santo Tomás: *subsistens in rationali natura*, subsistente individual de naturaleza racional” (Lucas Lucas, 2013, p.265), para definir al sujeto humano, ese *suppositum* de mayor perfección entre los entes.

La concepción boeciana de persona permite una visión más completa del ser personal por su alcance ontológico. De modo que ciencias como la psicología o la biología, solo ofrecen una mirada parcial del hombre, pero no aportan una concepción “personal”, solo una referencia genérica diferenciada del resto de los seres vivos. Por tal razón, la perspectiva filosófica es más rica y completa al respecto. Ahora, de modo sintético analizamos la composición de la noción ontológica de persona: 1) *Sustancia Individual*, es la primera categoría aristotélica, es decir, es un ente que *es* en sí mismo y no en otro; la sustancia es lo *que es en sí*. Santo Tomás lo concibe como el *Subsistens*, el ser subsistente o supuesto (*suppositum*), 2) *Naturaleza Racional*, es la diferenciación específica de la sustancia individual en relación con otras sustancias, otros entes, así, lo que caracteriza a la persona es su racionalidad. “En realidad resulta imposible ofrecer una verdadera y propia definición de la persona, porque su núcleo es el sujeto y éste es algo que, por su propia naturaleza, se sustrae a todo intento de definición” (Gevaert, 2008, p.60). Es la *subjetividad* lo constitutivo de la persona, o lo que en la modernidad se concibió como el *Yo*. Esto es lo que Wojtyła, siguiendo el método fenomenológico, concebirá como lo *irreductible* en el hombre, su condición subjetiva, aquello que tiene que examinarse, clarificarse, interpretarse, pero nunca conceptualizar o generalizarse, en otras palabras, lo irreductible es el *yo* del hombre.

Concretizando, la persona no puede, o bien, no debe conceptualizarse, si esto sucede se reduce un contenido ampliamente sustancial a los límites del discurso de una definición. Por tanto, la persona no se define, se describe, y el medio para ello es por la vía de la analogía. Por otro lado, esta consideración se sustrae de la tradición tomista cuyo discurso metafísico toca lo constitutivamente ontológico del *suppositum humanum*; pero dada la evolución del pensamiento y en consecuencia, mayor especulación sobre el ser personal, Wojtyła se dará cuenta que ésta definición no describe totalmente el *quién* de la persona, porque olvida el constitutivo relacional, es decir, la participación del *yo* en el actuar junto con los otros. Dicha participación se realiza en el acto libre, consciente, autodeterminado y autopoieseído de la persona. En resumen, la persona es una sustancia individual de naturaleza racional relacional.

Dificultad, metodología y estructura del trabajo

El título de esta tesina sintetiza el aspecto a desarrollar referente a Wojtyła. Nos preguntamos ¿Qué es la experiencia? ¿Cómo se vive el sujeto en la experiencia? ¿Es posible la experiencia

como método? ¿Qué nos revela del hombre la experiencia de la acción?, estas y otras cuestiones se intentan responder en este proyecto. Empero, la complejidad de la filosofía de Wojtyła, supone, a mi juicio, dos dificultades al momento de encontrar respuestas a estas interrogantes: 1) leer directamente las obras de Wojtyła suele ser una tarea desgastante, supone una intrincada labor que dificulta la comprensión inmediata del pensamiento del autor a causa de su densidad y complejidad; algunos críticos le señalan como un escritor cíclico, incluso como Pontífice, es decir, la problemática gira alrededor de la misma idea sin mostrar avance alguno. Pero decir esto del autor es muy vago, al contrario, Wojtyła es muy progresivo en su pensamiento y prueba de ello son sus numerosos escritos con una presencia metodológica analítica y diferenciada. 2) al seleccionar la bibliografía para el sustento de este trabajo enfrenté la exigüidad de la misma. Antes de convertirse en Pontífice en 1978, Wojtyła había publicado estrictamente solo dos obras de carácter filosófico: *Amor y Responsabilidad* (1960) & *Persona y Acción* (1969), aunque también redactó numerosos ensayos sobre ética, antropología y familia, que después fueron recopilados por la editorial *Palabra* en la colección *Trilogía Inédita* dando como resultado tres libros: a) *Mi visión del hombre* (escritos de ética), b) *El hombre y su destino* (escritos de antropología) y *El don del amor* (escritos sobre la familia). Sin embargo, estas fuentes no satisfacen en cantidad la exigencia protocolaria de mi investigación; me refiero a que el número de libros publicados y traducidos al español con autoría de Karol Wojtyła son menores en comparación a las de su pontificado, por ello se amplía el repertorio hacia otros autores cuyas obras son de influencia wojtyliana como también a algunos artículos y tesis de grado y/o posgrado que se han publicado sobre filosofía wojtyliana. Mi intención es contribuir con un pequeño abono de reflexión al creciente árbol de la especulación filosófica sobre y desde Wojtyła. Dicho esto, expongo la metodología empleada y el contenido capitular del trabajo.

La metodología de investigación empleada en este trabajo fue histórica e inductiva, pues partí de los acontecimientos biográficos del autor, tanto en su vida secular como en su vida académica, esto permitió posicionarnos dentro del campo filosófico con mayor identidad; a partir de ello me introduje en la filosofía de Wojtyła como elemento primario y particular hasta llegar al contenido histórico y especulativo de su propuesta. Los resultados de tales métodos se expresan en los capítulos de este documento. En el primer capítulo *Comprender a Karol Wojtyła en su origen y desarrollo intelectual*, expongo los antecedentes biográficos e intelectuales del autor; parto de los principales eventos en que su vida se fraguó, hasta consolidar su llamado al sacerdocio

y a partir de allí establecer su primer acercamiento con la filosofía. Así, se presentan los orígenes e influencias que recibió en el proceso de su itinerario intelectual, específicamente del tomismo clásico y el realismo fenomenológico. Posteriormente, se analizarán los presupuestos epistemológicos principales para la gestación del método realismo fenomenológico.

Después, en el capítulo segundo *La experiencia en la propuesta ética de Karol Wojtyla*, desarrollo el contenido primordial de la ética wojtyliana en conexión con la obra de Max Scheler y el método fenomenológico. El filósofo polaco realiza una confrontación entre el sistema ético scheleriano con la ética cristiana, actividad que lo llevó a la formulación y vindicación de la norma personalista de la acción que en esencia es el amor. Esta centralidad en la ética wojtyliana predispone una comprensión integral de toda su antropología personalista. El tercer capítulo *La experiencia y subjetividad humana*, analizo dos puntos importantes, primero desarrollo el contenido de la experiencia como método dentro de la antropología, es decir, la experiencia del hombre como manifestación del *yo humano*. Asimismo, se analiza el elemento primordial de toda la reflexión antropológica de Wojtyla bajo la estructura del *suppositum humanum* que aguarda el *yo-sujeto* existente y operante. Éste *suppositum* se descubre a partir de la experiencia de la subjetividad, el ser-alguien.

El capítulo cuarto *La experiencia de la acción y su relación comunitaria* expongo la acción bajo el aspecto consciente y la vivencia de la operatividad humana en su doble dirección dinámica: *el hombre actúa y algo sucede en el hombre*. También se aborda la experiencia relacional de la persona a través de la vivencia de la intersubjetividad experimentada en la dimensión comunitaria del *Yo-Tú* y del *Nosotros* como experiencia del actuar-junto-con-otros. Este capítulo reúne el resultado investigativo en que el objetivo propio se desarrolló, pues, expresa de modo concreto la experiencia como método de revelación de la persona y su aplicabilidad en vivencias concretas como lo es la intersubjetividad y la vivencia del sí-mismo por medio de la acción. En definitiva, atender la experiencia de la acción en la filosofía de Karol Wojtyla es atender de modo directo el método que nos permite llegar al desvelamiento de la persona en su dimensión original, es decir, el *yo-alguien* único, irrepetible e insustituible. Finalmente expondré las conclusiones a las que el proceso de la investigación me dirigió de las cuales no adelanto detalles, pero invito a confrontarlas con lo expuesto en los capítulos. Como último agregado se colocan las fuentes bibliográficas utilizadas en este proyecto.

Capítulo I. Comprender a Karol Wojtyla en su origen y desarrollo intelectual

1.1 Ezbozo biográfico

El filósofo en cuestión es un referente intelectual dentro del campo de la ética y la antropología desde el realismo fenomenológico comenzado en el siglo XX. Se ha emplazado como uno de los intelectuales más prominentes del pasado siglo. Paradójicamente, Karol Wojtyla es poco conocido por su labor filosófica debido a que él desempeñó una tarea particular durante su vida terrena: ser pontífice de la Iglesia Católica. Por ello su papel como filósofo se ocultó bajo la figura pública/eclesial de su pontificado, siendo conocido mundialmente con el nombre pontificio de Juan Pablo II, 264° sucesor de la sede apostólica. Sin embargo, Juan Pablo II, no solo posee un reconocimiento por sus virtudes heroicas o por su jerarquía eclesial, antes de ser electo pontífice fue hijo, hermano, amigo, estudiante, seminarista, sacerdote, obispo, cardenal, filólogo, poeta, filósofo y teólogo; por lo tanto, posee una historia de vida, un *zoé* que estuvo marcado por diversos acontecimientos personales, familiares, culturales, académicos, sociales, bélicos, etc. De tal manera, no basta aproximarnos a Wojtyla como Sumo Pontífice, hay que mirar hacia atrás y descubrir las líneas históricas, culturales e intelectuales que le permitieron lograr una consolidación filosófica perenne³.

Karol Józef Wojtyla Kaczorowska nació el 18 de mayo de 1920 en Wadowice, una modesta ciudad situada a 50 km al sur de Cracovia, en Polonia. Fue el pequeño de tres hijos del matrimonio entre Karol Wojtyla y Emilia Kaczorowska, lamentablemente no logró crecer junto a su madre y sus hermanos, debido a que fallecieron en diversos momentos durante su infancia. Emilia Kaczorowska, su madre, murió en 1929 cuando Karol aun tenía 9 años, quedando solo con su hermano mayor Edmund Wojtyla y su padre Karol; anteriormente, su hermana mayor, Olga, había fallecido antes de que él naciera, por tanto, no la conoció. En 1932 su hermano fallece y el pequeño Karol quedaba solo en compañía de su padre. Desde entonces su familia consistía en una relación

³ Para fines metodológicos en esta investigación me abstengo de dirigirme a Karol Wojtyla por su nombre papal (Juan Pablo II), esto no significa una escisión antropológica o intelectual que expresa la realidad de dos personalidades en un mismo sujeto, solo pretendo precisar la identidad estrechamente filosófica del autor, aunque a lo largo de esta trabajo se recurrirá a ciertas obras que el autor realizó durante su pontificado bajo la autoría nominal de Juan Pablo II. En base a ello, pretendo exponer el pensamiento wojtyliano como una filosofía atractiva y novedosa fundamentada en dos escuelas notables: el tomismo y la fenomenología; y cómo ambas sirven de presupuestos conceptuales al desarrollo de la experiencia integral.

padre-hijo lo cual no le limitó crecer en los valores cristianos y disciplina militar, debido a que su padre era un suboficial del ejército polaco pero de noble corazón. Desde pequeño, Wojtyla mostraba interés por las letras y las humanidades, en su autobiografía *Don y Misterio* Wojtyla (1997) relata que “estaba fascinado sobre todo por la literatura, en particular por la dramática, y por el teatro. A este último me había iniciado Mieczyslaw Kotlarczyk, profesor de lengua polaca” (p.12). Terminado sus estudios básicos, se traslada junto a su padre a Cracovia en mayo de 1938, para matricularse en la Facultad de Filosofía de la Universidad Jaghellonica y así estudiar filología polaca.

Pero su estadía en la universidad se interrumpió el 1 de septiembre de 1939 cuando las fuerzas de ocupación nazi invadieron Polonia. Evidentemente, el escenario polaco en la década de los cuarenta fue lacerado (en todos los sentidos) por la Segunda Guerra Mundial y el Comunismo. El joven Wojtyla tuvo que trabajar como obrero en una cantera de piedra vinculada a la fábrica química Solvay y con ello evitar la deportación a Alemania. Para 1941 sufrió la pérdida de su padre, quedando en la orfandad aunque con una edad más madura y consciente para sobrellevarlo. Hacia 1940, durante la guerra, participaba en los encuentros del Rosario viviente, establecido con el fin de reordenar las estructuras pastorales en Cracovia, los cuales eran dirigidos por Jan Tyranowsky (1901-1947), un laico de oficio sastre con profunda espiritualidad que había abrazado el celibato “y que era un verdadero místico” (Weigel, 1999, p.148), al que le apasionaba vivir el apostolado con jóvenes; éste peculiar “justo” le introduce en la lectura de San Juan de la Cruz y la espiritualidad carmelita, lo cual tendría un fuerte impacto intelectual en sus futuras reflexiones teológicas y filosóficas.

Esta profunda inmersión en la vida espiritual le permitió a Karol Wojtyla comprender, por una parte, cómo los contenidos formalmente afirmados en la enseñanza dogmática de la Iglesia poseen una dimensión experiencial, y por otra, precisamente que esta experiencia puede ampliar la comprensión de los mismos contenidos dogmáticos. (Guerra López, 2002, p.39).

Fue hasta el otoño de 1942 cuando ingresó al seminario clandestino de Cracovia instalado en la residencia del Arzobispado para iniciar su formación seminarística, allí le recibió el Cardenal Adam Stefan Sapieha, de este modo ingresó a la Facultad de Teología de la Universidad

Jagellonica donde estudiaba y trabajaba en la fábrica química simultáneamente. En 1945 el Ejército Rojo lograba derrocar al ejército nazi, consiguiendo con ello la liberación del territorio polaco. Para noviembre de 1946 fue ordenado sacerdote por manos del Cardenal Sapieha. Después de su ordenación y por su brillantez intelectual se le encomendó trasladarse a Roma para continuar sus estudios teológicos en el *Angelicum*, así, en 1948 se doctoró en teología con la tesis titulada *La fe según San Juan de la Cruz*.

Ese mismo año regresó a Polonia y se le asignó trabajar en una parroquia rural en Niegowic, allí desarrolló labores pastorales como vicario e instructor de religión de niños y jóvenes, gracias a su labor docente y su enorme capacidad intelectual, el Arzobispo Eugeniusz Baziak, sucesor del Cardenal Sapieha, le orientó hacia una vida académica de mayor complejidad y científicidad con el objetivo de nutrir al joven sacerdote Wojtyla de una sólida formación filosófica, que le permitiera acceder a la enseñanza pública en temas relevantes de su época, sobre todo temas de ética y moral sexual cuya necesidad era apremiante, pues, exigía una reformulación de la ética cristiana y una reinterpretación filosófica del tomismo para participar en las cuestiones intelectuales de la época. Otra intención por la cual se envió a Wojtyla a habilitarse filosóficamente fue la necesidad combatir por la vía intelectual al comunismo postguerra. Por estas razones retornó a Cracovia en 1951 para estudiar el doctorado en filosofía en la Universidad Católica de Lublin, logrando el grado académico en 1953 bajo la tesis titulada *Valoración de la posibilidad de fundar una ética católica sobre la base del sistema ético de Max Scheler*, después trabajó como profesor de Teología Moral y Ética en la Facultad de Teología de Lublín. El resultado de su trabajo sobre Max Scheler le permitió introducirse en los presupuestos de la escuela fenomenológica, su interés por fundamentar una ética cristiana en la ética de Scheler fue una labor ardua porque “el enfoque fenomenológico que hace Scheler de la ética estaba muy alejado de las categorías escolásticas abstractas del análisis filosófico y teológico en el cual se había formado Wojtyla en el seminario y durante sus estudios de posgrado en Roma” (Weigel, 2014, p.51).

Hasta este punto el ejercicio filosófico de Wojtyla mostraba dotes de gran alcance en el ámbito académico. Sin embargo, debido a su ministerio sacerdotal, su función como filósofo se opacaría por los acontecimientos que marcaron el rumbo de su vida, como su Ordenación Episcopal en diciembre de 1958, su nombramiento como Arzobispo de Cracovia en 1964 por disposición de Pablo VI, quien después, en 1967 le hizo Cardenal; culminando su jerarquía eclesial

en octubre de 1978 cuando fue elegido Sumo Pontífice, tomando el nombre de Juan Pablo II siguiendo la tradición de sus tres predecesores: Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo I. “El enorme impacto de la figura de Juan Pablo II como pontífice fue debilitando su identificación como filósofo [...] de modo paradójico fue el mismo Juan Pablo II el que eclipsó a Karol Wojtyła” (Burgos, 2014, p.10). Lo impresionante de Karol Wojtyła/Juan Pablo II como filósofo y pontífice es su notable *pasión de la por la Verdad*, ese deseo inconmensurable de alcanzar, comprender, transmitir, servir y respetar a la Verdad en todos sus grados sin importar de donde o de quién proceda; son características propias de un filósofo que manifestó con audacia en sus obras y numerosos ensayos sobre ética, familia, antropología y fenomenología, y posteriormente sirvió de andamiaje intelectual en su magisterio pontificio. Hoy, Wojtyła no comparte su corporeidad, ha partido de esta realidad cesando su humanidad a los 84 años través de su muerte en abril de 2005, aunque para nosotros los creyentes católicos, reconocemos que Juan Pablo II comulga de la santidad de Dios en la eternidad e intercede por la Iglesia Universal. Su legado pontificio permanece en la Sagrada Tradición del Magisterio, no obstante, su legado filosófico precisa ser perpetuado en una semblanza analítica y direfenciada de lo real.

1.2 *Curriculum Philosophicum* de Wojtyła

Karol Wojtyła no eligió ser filósofo por profesión ni vocación, tuvo que convertirse en uno a causa de su ingreso al seminario y su formación sacerdotal. Derivado de ello, entró en contacto con la filosofía de Santo Tomás de Aquino, el resto de la tradición escolástica y la metafísica aristotélica. Su estadía en el *Angelicum* durante su preparación de tesis doctoral no fue una formación estrictamente filosófica sino teológica, no obstante, esto enriqueció su bagaje intelectual con una serie de presupuestos y fórmulas tomistas. Su identidad tomista no se redujo a ser un repetidor más de las fórmulas de Tomás de Aquino, al contrario, su praxis filosófica le hizo pensar la realidad por sí mismo, en otras palabras, Wojtyła aprendió de Tomás de Aquino el *acto de filosofar* y no solo los conceptos metafísicos rigoristas de su filosofía. Dicho esto, analizaremos detenidamente las influencias que recibió por parte de su primera escuela filosófica.

1.2.1 Primer encuentro formal con la filosofía: tomismo

Wojtyła ingresó al seminario clandestino de Cracovia en otoño de 1942, comenzando allí su formación sacerdotal, simultáneamente se introdujo en la filosofía tomista por ser esta la filosofía

de ortodoxia en los seminarios. El tomismo al que se enfrentaba era un tomismo reformado, rejuvenecido, al menos metodológicamente; retornemos un poco para entender esto. A finales del siglo XIX el Papa León XIII había publicado la encíclica *Aeterni Patris* (1879), este documento propuso como objetivo “eliminar la atonía de los católicos ante el militante dinamismo laico (científico, cultural, industrial e imperialista) de la Europa de la segunda mitad del siglo XX” (Reale & Antiseri, p.676), para lograrlo, León XIII sugería retomar el pensamiento del Doctor Angélico con cautela y matizaciones que permitieran entrar en diálogo en las discusiones del mundo moderno. Algunos sectores del campo intelectual, como las universidades, atendieron el llamado del Papa y comenzaron a elaborar una serie de manuales que contenían la filosofía del aquinate de modo estructurado⁴. En este contexto, el naciente filósofo polaco se enlistaba en las filas de la filosofía del ser.

1.2.1.1 Klósak y Wais, dos influencias imprescindibles

Kásimierz Klósak (1991-1982) fue uno de sus primeros profesores de Karol, este lo introdujo en el terreno de la metafísica con la obra *Ontología o Metafísica* de Kásimierz Wais (1865-1934). El primero le participó a Wojtyla un “intensa preocupación por conciliar la filosofía del aquinate con las diversas ciencias” (Nieznanzki, p.744). Aunque Wojtyla no leyó obras de Klósak, adoptó de sus enseñanzas el uso de la categoría *reducción*, “para Klósak, la filosofía, y en particular la cosmología, no debe separarse nunca de los hechos científicos seguros, sino más bien interpretarlos filosóficamente, es decir, explicarlos *reductivamente*” (Guerra López, 2002, p.45). Más adelante utilizará esta categoría para examinar e interpretar la experiencia en su sentido más profundo. Por otro lado, de Kásimierz Wais aprendió dos aptitudes en prospectiva filosófica: 1) poner en diálogo a Santo Tomás con las ciencias modernas (propias de su época), especialmente con el darwinismo y la psicología experimental; 2) saber identificar la Verdad sin importar quién la exprese, esta condición deviene en la herencia tomista, Tomás la retomó de su maestro Ambrosio en *Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*. De tal modo que Wojtyla también haría suya tal convicción y vería su resultado en sus formulaciones filosóficas como también en su magisterio pontificio. En otras palabras, Wojtyla, por la lectura de Wais, descubrió un nuevo modo de mirar

⁴ Ejemplo de estos manuales son los de la colección “Curso de filosofía tomista”, publicados por la editorial Herder.

la realidad desde una perspectiva inteligible (metafísica). Incluso, el mismo Wojtyla/Juan Pablo II en su diálogo con André Frossard, confesó que:

La nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de Metafísica era más preciosa que la nota obtenida. Y no exageraba. Aquello que la intuición y la sensibilidad me habían enseñado del mundo hasta entonces, había quedado sólidamente corroborado. (Frossard & Juan Pablo II, 1982, pp.15-16).

Estas intuiciones vislumbran tempranamente la orientación wojtyliana hacia un tomismo realista, que posterior, se identificaría con el realismo fenomenológico.

1.2.1.2 El tomismo de Garrigou-Lagrange y la primera investigación wojtyliana⁵

Ordenado sacerdote (1946), Wojtyla se traslada a Roma para preparar su tesis doctoral en teología en el *Angelicum*, universidad de los dominicos. Allí tuvo un contacto más íntimo y amplio del pensamiento de Santo Tomás. En el *Angelicum* predominaba el tomismo tradicional liderado por Fr. Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964) quien había estudiado en la Sorbona de París bajo la dirección de Bergson. “El tomismo de Garrigou-Lagrange tratará de ser una expresión fiel del pensamiento de Santo Tomás de Aquino y buscará mostrar su validez perenne frente a los idealismos que tratan de minar el realismo filosófico clásico” (Guerra López, p.51). En 1946 publicó *Síntesis Tomista*, ésta obra presentaba el pensamiento de Santo Tomás desde una visión global, su recepción fue bien acogida en diversos ambientes intelectuales impulsando la filosofía del aquinate. Cabe mencionar que Garrigou-Lagrange poseía conocimientos sobre teología de la vida espiritual, y comprendía a la perfección la misticidad de San Juan de la Cruz, por ello acompañó a Wojtyla en la elaboración de su disertación teológica proporcionándole elementos tanto tomistas como místicos sobre San Juan de la Cruz.

En esencia, *La fe según San Juan de la Cruz* es la primera investigación especulativa de Karol Wojtyla pero desde el ámbito teológico, “donde se cruzan la teología de la vida espiritual y la dogmática, es decir, el tema de la fe como contenido y la fe como experiencia” (Guerra López, p.52). Como vemos, el interés por la misticidad de San Juan de la Cruz y la interioridad de la vida

⁵ He decidido titular este subapartado del mismo modo en que el Dr. Guerra lo emplea en su libro *Volver a la persona, el método filosófico de Karol Wojtyla*, editorial Caparrós. pág. 50. Porque toca de modo puntual la influencia de Garrigou-Lagrange tiene sobre Wojtyla en la elaboración de su primera tesis doctoral en 1948.

espiritual había fluctuado desde su primer encuentro por medio de Jan Tyranowsky hasta una consolidación científica. A pesar de ser una tesis orden teológico, es provechoso el contenido filosófico que el autor coloca dentro de ella⁶; por lo que en su estudio sobre San Juan de la Cruz, Wojtyla encuentra “una especie de *fenomenología* de la experiencia mística” (Buttiglione, 1998, p.68). El mismo Wojtyla (1979) lo expresa así:

Mi intención es abordar el estudio de la fe en la obra del Doctor Místico, procurando precisar su meollo y su contorno. Existe una monografía sobre el tema concreto, la del P. Labourdette, pero lo que este autor pone de relieve es el conocimiento místico. Por tanto, ve la fe en su dimensión funcional, interviniendo en la contemplación. Mi propósito apunta, más bien, a la fe en sí, o sea, a su dimensión ontológica. (p.16).

“Desde esta obra es perceptible como Wojtyla intenta tematizar una experiencia que se ofrece en el sujeto, la cual posee una dimensión objetiva, y a la que es necesario salvar en su irreductibilidad” (Guerra López, 2002, p.54). Dicho de otro modo, Wojtyla intenta adentrarse en el *ser* de la fe por la vía de la experiencia. En Wojtyla, estas apreciaciones intuían estructural y metodológicamente un giro del realismo metafísico al realismo fenomenológico.

1.2.2 Segundo encuentro formal con la filosofía: fenomenología

1.2.2.1 La modernidad como terreno a conquistar

En 1951, por ordenes del Cardenal Eugeniusz Baziak, Wojtyla es enviado a Lublin a preparar su disertación filosófica con el objetivo de habilitarse como catedrático en la Universidad Católica de Lublin. Para ello se retiró por dos años de la vida pastoral que realizaba en el acompañamiento a jóvenes y novios en preparación al matrimonio. Gracias a esta experiencia pastoral, Wojtyla cae en cuenta que las ideologías modernistas y posguerra fomentaba en los jóvenes un tipo de oscuridad intelectual que requería ser iluminada con fundamentos racionales, él mismo (siendo pontífice) lo redacta en su obra *Cruzando el umbral de la esperanza* (1994):

⁶ Recordemos que tanto la filosofía como la teología católica no son ciencias contrapuestas, sino complementarias. Son como dos alas del espíritu humano que nos llevan a la contemplación de la Verdad (Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*).

Estábamos ya en la posguerra, y la polémica con el marxismo estaba en su apogeo. En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como preguntas concretas sobre cómo vivir, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo. Le he contado ya cómo aquellos jóvenes del periodo siguiente a la ocupación alemana quedaron profundamente grabados en mi memoria; con sus dudas y sus preguntas, en cierto sentido me señalaron el camino también a mí. (p.118).

Para entonces Wojtyla se había percatado que responder las profundas cuestiones de aquellos jóvenes no bastaban los argumentos del tomismo clásico cuya herencia aristotélica se expresaba en una comprensión cosmológica del hombre bajo la definición de *homo est animal rationale*, es decir, “la convicción de la reducción del hombre al mundo” (Wojtyla, HD, p.27). y realidades como la subjetividad, la afectividad o la libertad humana quedaban incompletas al momento de su comprensión. Esta experiencia es determinante en su itinerario filosófico, tanto que, observa la necesidad de reconstruir los fundamentos de la vida moral lejos de los conceptos y fórmulas rigositas del tomismo clásico tan desgastados, y se aventura a la reconstrucción de un sistema ético válido, donde se unifiquen los fundamentos de la vida cristiana y los presupuestos de la modernidad, presente en su época. Este hecho nos confirma la originalidad del pensamiento wojtyliano, y la fuerza intelectual que poseía para cuestionar sus propias convicciones filosóficas, “no se siente obligado a seguir lo que otros han hecho; prefiere reflexionar mucho sobre las cosas y ensayar soluciones personales” (Lorda, 1996, p.114). De tal manera que no veía en las corrientes de pensamiento moderno un enemigo a vencer con premisas aristotélicas-tomistas, sino un terreno a conquistar con el irrestricto uso de la razón, reconociendo los grados de verdad que dichas corrientes poseían, es, pues, un apasionado por la Verdad.

1.2.2.2 Max Scheler como vía de conquista

Considerando sus inquietudes, Wojtyla elige como tema de investigación doctoral la posibilidad de fundamentar la ética cristiana en el sistema filosófico de Max Scheler (1875-1928). Tal elección pretendía colocar a Scheler como camino que permitiera el diálogo del realismo filosófico con la modernidad, algo así como lo que hizo Santo Tomás de Aquino con Aristóteles.

“La filosofía de Scheler influirá decisivamente en los elementos metodológicos fundamentales de la síntesis original que paulatinamente Wojtyla formulará” (Guerra López, 2002, p.61). sobre ética personalista.

Max Scheler fue discípulo de Edmund Husserl (1859-1938) quien para finales del siglo XIX había instaurado una nueva corriente filosófica denominada *Fenomenología*. Esta neofilosofía, lejos de ser una filosofía sistemática, pretendía ser una metodología para volver a las cosas mismas, en otras palabras, volver al fundamentos indubitable de lo real, “yendo más allá de la verborrea de los filósofos y de sus sistemas carentes de fundamento real” (Reale & Antiseri, 1988, p.494). De esta escuela se desarrollaran diversas variantes que, para objeto de nuestro interés, nos centraremos en Scheler.

El desarrollo filosófico de Scheler fue en contra del formalismo kantiano, para ello aplicaba la fenomenología al terreno de la actividad moral de la persona. En su obra principal *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913) se expresa dicha aplicación. Giovanni Reale (1988) explica la antagonía ética de Scheler a Kant:

Scheler se muestra como un decidido adversario de la concepción ética kantiana. Kant había colocado la cuestión ética ante la alternativa entre deber y placer. Se desea algo porque lo exige la ley moral o porque ese algo produce placer. En este segundo caso, desaparece toda base de valoración objetiva. Por consiguiente, con el propósito de justificar las valoraciones morales, es preciso definir el bien en relación con la ley moral, que es tal en el caso de que resulte universalizable. Ahora bien, Scheler considera que esta ética imperativa es algo arbitrario. Dice «tú debes, porque debes», pero no justifica su mandato. Es una ética del resentimiento (el resentimiento es «la tensión entre el deseo y la impotencia») que en nombre del deber esteriliza y bloquea la plenitud y la alegría de vivir. (p.505).

Como vemos, “el giro hacia una versión más realista de la fenomenología lo realiza Scheler desde sus propios intereses éticos” (Marín Moreno, 2013, p.69). La propuesta ética de Scheler brindará rigor a las intuiciones que Wojtyla desarrollará más adelante en sus obras sobre ética. También le permitirá introducirse en la discusión intelectual de la época por medio del método fenomenológico. Debido a la tradición intelectual de Scheler como discípulo de Husserl, llegará hasta Wojtyla una serie de andamiaje conceptual que ensamblará a sus conceptos tomistas,

estableciendo una sinergia conceptual para entender la experiencia y la intuición esencial, o sea, la lectura e interpretación que la consciencia realiza de sí misma. La centralidad del asunto no radica en lo asumido o refutado por Wojtyla en la obra de Scheler, sino en la aplicabilidad del método de la experiencia hacia el conocimiento de la persona por medio de su acción.

1.3 Presupuestos epistemológicos en clave fenomenológica

1.3.1 La percepción

El empirismo sostiene que el único acceso válido para llegar al conocimiento es por medio de los datos puramente sensibles. Sin embargo, la perspectiva fenomenológica nos induce a captar la realidad sensible tal como es, sin añadir o quitar ningún dato, es decir, captar la realidad a partir de la experiencia de sí misma, para después, por medio de la razón interpretar el contenido de dicha realidad. Estas dos perspectivas nos revelan la riqueza cognitiva que la experiencia ofrece al intelecto humano, la primera se queda solo en el plano sensitivo, la segunda nos permite navegar por las profundidades del conocimiento experiencial que se inicia de modo inmediato en la percepción. Si nos preguntamos, ¿es la experiencia (en sentido estricto) conocimiento de lo sensible en cuanto sensible? Descubrimos que no es así, la experiencia ofrece una gama de datos sensibles e intelectuales que permiten aprehender la realidad en un *integrum*. Este *integrum* es la capacidad cognitiva -sensible e intelectual- en que el sujeto *percibe* la realidad *experimentada* en un todo. Por tanto, es la percepción la primera apertura cognitiva de la experiencia.

“Cuando percibimos algo, somos conscientes de la cosa que percibimos, pero también de cómo esa cosa se *nos* aparece en las circunstancias presentes, y las dos dimensiones nos son dadas perceptualmente” (Sokolowski, 2013, p.279). Comprendamos esto con un ejemplo: cuando camino por la calle escucho una serie de sonidos (anuncios, gritos, música, animales, etc) y mi atención se dirige a un sonido en particular, a una canción que me resulta agradable. El reconocimiento sensible de la canción es captada por medio de mi oído, descubro que en medio de múltiples sonidos identifico la canción debido a la *unidad* que existe entre sus cualidades propias, es decir, la canción en cuanto canción se revela gracias a la armonía, los tiempos entre sus partituras, la voz del cantante, el sentido de la letra, el género, la intensidad de la música, etc., afirmando con ello la presencia de un objeto que posee conexión entre sus cualidades inherentes, en otras palabras, es un *objeto cualificado*. Por otro lado, siguiendo este mismo

ejemplo, me doy cuenta que la canción que escucho es una canción determinada, de modo que al escuchar la melodía identifico al cantante, el género, en resumen, una canción específica, no otra, aunque escucho otras canciones, incluso semejantes, mi atención se centra en esta melodía concreta, o sea, *determinada*. Sin embargo, no percibo la canción solamente por los datos sensibles, “lo que en realidad sucede es que lo *sentido* se encuentra integrado dentro de un fenómeno más complejo en el que podemos reconocer que la *unidad y determinación del objeto* lo acompañana y lo constituyen” (Guerra López, 2003, p.30). Por tanto, la percepción es sentir (sentidos) y reconocer (intelecto) la unidad del objeto sentido.

Otro dato recibido es la *configuración del objeto sensible*, esto es que, el objeto sentido además de sus atributos sensibles que le son propios, -el ritmo, el volumen, la armonía, etc., siguiendo el ejemplo de la canción- se articula estructuralmente en sus partes y componentes, dicho de otro modo, para que la canción tenga la categoría de canción sus elementos deben ensamblarse de manera que resulte un sonido cualificado al que podemos llamarle canción, y no simplemente ruido o sonido. En resumen, “el hecho referido no es la simple captación de los *datos que cualifican sensiblemente al objeto*, sino que éstos están acompañados de una manera *sui generis* por la *unidad y la configuración* del mismo” (Guerra López, 2003, p.31). Así explicado, afirmamos que el acto primero de contacto con la realidad es la *percepción*.

1.3.2 La experiencia

La experiencia es un término ambiguo en su comprensión y uso, se dice de diversos modos según el fin del autor, por tanto, no es lo mismo hablar de experiencia en Hume, que en Comte, ambas se emplean con significados distintos. Por tanto, para justo uso de la palabra en virtud de nuestra investigación, la experiencia se entiende como concepto trans-fenoménico, o sea, fenomenológico. Asimismo, continuando con el ejemplo anterior, la percepción de *escucho una canción* posee una unidad y configuración por sí misma, no depende de mi mente. Por eso, hay que poner en evidencia al sujeto que percibe y aprehende al objeto, *objectum* -lo que está enfrente, está dado- como un todo y no solo como mero agregado de partes. La integridad de la percepción (el sujeto que percibe) revela la dimensión objetiva y no solo sensible de la realidad, es decir, los datos captados de modo inmediato por la percepción nos dan *experiencia*. “La experiencia no es otra cosa más que el conocimiento primario y evidente de los fenómenos singulares, *cualesquiera*

que éstos sean” (Guerra López, 2003, p.32). Superando y ampliando con ello la perspectiva anglosajona de experiencia (empirismo). En resumen, “*todo objeto posee una manera de darse a sí mismo, o, lo que es lo mismo, todo objeto se ofrece con la evidencia que le es propia*” (Guerra López, 2003, p.33).

1.3.3 La intuición esencial

La intuición es un método cognitivo que parte de lo particular para alcanzar lo universal, en este sentido, parte de un hecho no-demostrativo para llegar a lo demostrativo. En cambio, el sentido de la palabra desde la fenomenología -y junto la concepción de Wojtyla- la intuición es el encuentro inmediato de la inteligencia con la esencia, a través de la experiencia. Cuando nos referimos a la *inmediatez* de la inteligencia, entendemos que en este proceso no existe *término medio* entre una cosa y la otra. Esto permite a la inteligencia unificar e integrar lo inteligible concreto y lo inteligible universal. “Por eso, la expresión adecuada de su contenido en un juicio no es de tipo colectivo (*todos los hombre...*) sino auténticamente esencial (*el hombre...*)” (Guerra López, 2003, p.35). En palabras más precisas, la intuición (intus-legere) es una lectura interior de la inteligencia/conciencia donde la experiencia que permite conocer la esencia, o bien, como Husserl no denominaba *intuición intelectual de esencias*.

Este acto intuitivo de llegar a las esencias se sustenta en tres atributos los cuales Rodrigo Guerra identifica. 1) *Conciencia (intencional, reflejante y reflexiva)*: por conciencia entendemos la dimensión subjetiva del sujeto, es decir, el *yo*; es por el *yo* en que el hombre-sujeto se percibe a sí mismo por la experiencia que le permite aprehender la esencia del objeto, en otras palabras, siempre que se conoce se conoce-algo, la conciencia tiende a conocer la esencia del objeto, este fenómeno se conoce como intencionalidad. Asimismo, el conocimiento de la esencia permite al sujeto que conoce reconocer su conocimiento como suyo; esto es la conciencia reflejante. Por último, la conciencia tiene la facultad reflexiva que permite el autoconocimiento de nosotros mismos, el hombre (persona), es objeto y sujeto de sí mismo. 2) *Receptividad*: esto indica que el conocimiento de la esencia es un acto de acogida y no producido, la esencia se asume tal como es. 3) *Trascendencia*: “la trascendencia – de acuerdo con su etimología *trans-scendere*- significa también superación o también superioridad” (Wojtyla, HD, p.66). El alcance cognoscitivo de ello expresa lo constitutivo de la cosa en sí, del objeto; de modo que la realidad posee una dimensión

inteligible por su propia consistencia y no la determina el sujeto que la conoce, en concreto, la realidad objetual es trans-objetiva.

1.3.4 La reducción

El último presupuesto epistemológico es la reducción. “La inducción abre paso a la reducción [...] surge como resultado de la necesidad de explicación, de aclaración y de interpretación” (Wojtyla, PA, p.48). Esto indica que la reducción es sinónimo de clarificación e interpretación (tentativamente), si bien, la esencia se manifiesta tal cual sin añadir o quitar algún aspecto de ella (intuición pura), es necesario entender el significado de tal esencia. Desde este enfoque, la intuición intelectual de la esencia permite acceder a lo irreductible de sí, es decir, lo irreductible “es el límite que el fenómeno por sí mismo coloca y que reclama no ser desfigurado al momento de intentar interpretarlo” (Guerra López, 2003, p.38). Cabe aclarar que la *reducción* o *rreductible* no se asume en sentido estricto (reduccionista o reduccionismo), esto supondría mirar el todo absolutizando a una de las partes. Más bien, la reducción debe entenderse en sentido lato, como el camino que permite llegar a lo más propio del objeto, de la realidad, a su condición trans-objetiva o extra-fenomenica, es decir, fenomenológica. De ahí que se designe a dicho método *reducción fenomenológica*. Es importante tener presente estos presupuestos, ya que Wojtyla hara uso y ampliará el horizonte de cada uno de ellos, especialmente aplicandolo a la experiencia del *suppositum humanum* desde su objetividad y subjetividad por medio del dinamismo de la operatividad que, en su obra *Persona y Acción* concibe como *el hombre actúa y algo sucede en el hombre*.

1.4 Presupuestos epistemológicos en clave wojtyliana

Ahora expondremos a grosso modo algunos conceptos principales que a lo largo de este trabajo serán empleados para amenizar la compleja filosofía de Karol Wojtyla. Estos presupuestos junto a los anteriores son equivalentes a herramientas que nos permitirá ensamblar los componentes del andamiaje argumentativo que Karol realiza sobre la experiencia del método fenomenológico y la reivindicación de la persona como sujeto libre, consciente, operante única e irrepetible. Cabe señalar que tales conceptos son empleados en diversos sentidos en distintas páginas de las obras del autor, de ello deducimos que Wojtyla utiliza su terminología conceptual no en sentido unívoco, sino análogo, evitando así la reducción conceptual en los límites de la definición de palabras. Otro

aspecto a considerar es que no se expone aquí un amplio conocimiento sobre los presupuestos wojtylianos, solo se enuncia un cierto contenido que servirá como preámbulo al momento de entender el contenido intelectual de Wojtyla.

El primer presupuesto a considerar es la **operatividad**: en la segunda obra notable del autor *Persona y acción* (1969), en su primera parte, nombra a ese apartado Consciencia y Operatividad para denotar el análisis de la consciencia en la acción del hombre. La palabra que Wojtyla utiliza en su texto original polaco es *sprawczość* que en su traducción al castellano se entiende como operatividad⁷ y significa capacidad por la que alguien puede ser autor o causante de un efecto. A partir de ello, entendemos por operatividad como la actividad consciente del hombre, es decir, la acción. Todo cuanto aconte en el hombre como acción se entiende como operatividad, como anticipo metodológico, Wojtyla concibe dos momentos de esta operatividad, primero bajo el aspecto de la consciencia y segundo, bajo el dinamismo del hombre.

De lo anterior obtenemos el segundo presupuesto que es el **dinamismo**: éste término no es en origen wojtyliano, sin embargo, el uso y comprensión que el autor le da si lo es.

Es conocido que ese término está relacionado con el griego *dynamis*, y tiene un origen tanto platónico como aristotélico, de donde pasó a la filosofía medieval (*potentia*). En la filosofía moderna se contrapusieron el dinamismo de Leibniz y el mecanicismo de Descartes. Muy cercano al dinamismo se encuentra el término dinámica, que se entiende con frecuencia como lo opuesto a lo estático, y así lo entendemos también en el contexto de este estudio. (Burgos & Mora, 2014, p.112)⁸.

Esta observación permite comprender con mayor precisión el concepto de dinamismo, en otro sentido, dinamismo se refiere a movimiento como opuesto a lo estático, así, de modo que el dinamismo en la antropología de Wojtyla se refiere al movimiento integral que el hombre realiza y al mismo tiempo sucede en él, en términos más categoriales entendemos el dinamismo del hombre como el movimiento del acto consciente. De ello se deriva la doble dirección del

⁷ Según la traducción al castellano de Rafael Mora para la editorial Palabra. Para este trabajo utilizamos la edición segunda del año 2014.

⁸ Esta observación la realizan los editores de la 2da. ed. (2014) castellana de *Persona y acción*, el Dr. Juan Manuel Burgos y el Dr. Rafael Mora. Ambos hacen esta apreciación para delimitar el uso de la palabra *dinamismo* que según emplea Wojtyla.

dinamismo del hombre, por un lado está el “hombre actúa” y por otro “algo sucede en el hombre”. Ambas direcciones reflejan el movimiento ontológico, axiológico y actualizante del hombre en la acción.

En tercer lugar atendemos a la **autodeterminación o autorrealización**: a partir de ahora expondremos junto a la autodeterminación una serie de conceptos que sostienen en común el prefijo *auto* (por sí mismo). Dichos conceptos engloban un todo dinámico que el hombre vivencia como sujeto de la acción y objeto de la misma, es decir, el todo dinámico del hombre afecta su dimensión subjetiva y objetiva. Desde luego, por autodeterminación entendemos como aquella facultad del hombre en la acción consciente de realizarse a sí mismo, o bien, aquella afectación de la acción sobre la estructura ontológica del hombre de perfeccionarse. “La autodeterminación, [...] revela la libertad de la voluntad y la libertad de ser humano de modo más simple y a la vez más pleno, nos permite también designar aquello a través de lo cual cada uno es su propio yo” (Wojtyla, HD, p.115). Esto se expondrá en detalle en capítulos posteriores, no obstante adelantamos que la autodeterminación es una manera de expresar la causalidad del hombre en la acción y al mismo tiempo es efecto de dicha causa.

De la autodeterminación se desprende la **autoconsciencia**: para ello recurrimos al concepto de consciencia como el elemento fundamental de la estructura personal del hombre. “La consciencia, en efecto, si bien refleja indudablemente lo que es objetivado cognoscitivamente por el hombre, al mismo tiempo y sobre todo da a todo la dimensión subjetiva que es propia del hombre precisamente porque él es sujeto” (Wojtyla, HD, p.56). En la consciencia habita el *yo* del hombre objetivado, sin embargo, cuando atendemos a la autoconsciencia atendemos a la mismidad del hombre, es decir, al *yo-mismo*. En argumentos más técnicos, la autoconsciencia es la facultad del *yo* al concebirse a sí mismo, el *yo* tiene consciencia de *sí*. El *yo* se muestra como una subjetividad objetivada.

Del dominio de la autoconsciencia y en simultaneidad se encuentra la **autoposesión**: éste término expone la capacidad del hombre de poseerse así mismo. Cuando el hombre en su subjetividad se conoce y tiene consciencia de sí como agente de su acción se da cuenta de que es responsable de tal acción, en otras palabras, la autoposesión es el dominio de sí mismo por encima de los sentimientos o pasiones, esto no quiere decir que la autoposesión sea una radicalidad

racionalista o cierto tipo de racionalismo, al contrario, por habitar en simultáneo con la autoconsciencia, la autoposesión permite dirigir al hombre a través de su *voluntarium* cuyos fines sean buenos o malos para sí, en efecto, la autoposesión es el gobierno de sí mismo ante los impulsos instintivos la naturaleza humana.

A la par de estos conceptos se encuentra la **autodecisión**: el verbo decidir no es origen de la reflexión de Wojtyla, ni tampoco la palabra decisión. Más sin embargo, cuando apelamos a la estructura consciente y subjetiva del hombre descubrimos que cuando la persona se autoposee y tiene consciencia de sí mismo es capaz de decidir en libertad y consciencia hacia donde quiere dirigirse o bien, que quiere hacer. La autodecisión no se predica a todas las decisiones que el hombre realiza a lo largo de su vida, solo a aquellas donde la consciencia y la libertad son fuentes de movimiento (dinamismo), así, la autodecisión es la acción de decidir por sí y para sí mismo. Esto es lo que de modo inmediato y directo propicia el campo de la autodeterminación.

Finalmente, a juicio mío, el término **autoteleología** es un presupuesto que necesitamos tener en cuenta a lo largo de este trabajo: como hemos indicado el prefijo *auto* refiere a lo que es por sí mismo, el *telos* es fin o finalidad y *logos* que es razonamiento. En resumen, la autoteleología es la afirmación del hombre como fin en sí mismo. De acuerdo a los conceptos precedentes, el hombre se autodetermina porque se sabe y se reconoce como fin en sí mismo, por tanto tiende en su actuación a perfeccionarse o trascender. Dicho de otro modo, el hombre es un fin y no mero medio en tanto que análogamente es un bien verdadero, unico, irrepetible e insustituible para sí mismo y para el otro. De modo que la autoteleología es el punto de partida de la reflexión moral de Wojtyla que sustenta en la formulación de la norma personalista de la acción.

Los conceptos mencionados son a mi parecer los términos que necesitamos tener en consideración al momento de acercarnos a la filosofía de Karol Wojtyla. Hay otros términos que no se consideran aquí, no por falta de comprensión o uso, sino que son el fundamento a desarrollar en este trabajo, por ejemplo, lo referente al *suppositum*, subjetividad, acción, experiencia, participación, intersubjetividad. De manera que el desarrollo y desenvolvimiento de este proyecto investigativo gira en torno al descubrimiento no solo conceptual, sino metodológico de tales presupuestos.

Capítulo II. La experiencia en la propuesta ética de Karol Wojtyła

2.1 Confrontación con la obra de Max Scheler

Las razones específicas del por qué Wojtyła sustentó su habilitación filosófica en la ética de Scheler no son muy precisas. El filósofo Rocco Buttiglione⁹ intuye que el nexo entre Wojtyła y Scheler, se debe a que Scheler formó parte del Círculo de Gotinga donde comulgaba de la fenomenología propuesta por Husserl, dentro de ese círculo se hallaba Edith Stein (1891-1942), que posterior, sería conocida como Santa Teresa Benedicta de la Cruz como resultado de su ingreso a la Orden Carmelita Descalza. Tanto Wojtyła como Stein, degustaban de la misticidad de San Juan de la Cruz, prueba de ello fue la primera investigación doctoral que Karol defendió en el *Angelicum* precisamente sobre éste místico. En cambio, George Weigel (1999) señala que:

A sugerencia de su antiguo profesor y actual compañero de vivienda, el padre Rózycki, Wojtyła decidió explorar en su tesis de habilitación la obra del filósofo alemán Max Scheler, para comprobar si el nuevo estilo filosófico de éste le ayudaba a resolver el problema. Wojtyła concluyó que no podía hacerlo en su totalidad, pero que aún así había importantes cosas que aprender de Scheler. Tal conclusión marcaría un crítico “giro” intelectual en la vida de Karol Wojtyła. (p.81).

Wojtyła pretendía reconstruir los fundamentos de la vida moral a partir de una lectura moderna. Para tal propósito, se enfocó en la obra de Scheler: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913)¹⁰. Lo que estaba en juego era averiguar si el sistema ético de Scheler ofrecía una relectura para la ética cristiana; básicamente, Wojtyła se cuestionaba si en la ética de Scheler esta contenida, de alguna forma, toda la estructura que posibilita la actualización o fundamentación de la ética cristiana¹¹. En la superación del formalismo kantiano, Scheler afirma que el dato *a priori* de los hechos morales no deben abordarse con el método de las ciencias exactas empírico-inductivo, debido a que este método no determina lo que es bueno o malo moralmente,

⁹ Para mayor información sobre este dato cfr. Buttiglione, R. (1992) *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid, Encuentro, p.70.

¹⁰ Título original: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. —Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913). Cfr. Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, (Tercera ed.) (H. Rodríguez Sanz), Madrid: Caparrós Editores.

¹¹ Recordemos que esta fue la tesis doctoral de habilitación filosófica defendida en la Universidad Católica de Lublín en 1953. Esta obra fue editada y traducida al castellano por BAC, con el título *Max Scheler y la ética cristiana*, 1982.

es necesario, por tanto, atender a la experiencia de los hechos materiales, es decir, los valores objetivos. “Es esta experiencia la que nos permite captar el valor de manera inmediata e intuitiva proporcionando un *a priori material*, es decir, una realidad objetiva cuya constitución no depende de la experiencia, aunque se presente en ella” (Guerra López, 2002, p.93).

En el estudio sobre Scheler, Wojtyla divide su investigación en dos partes: en la primera, expone los aportes del filósofo alemán, después, en la segunda, realiza una comparación entre el sistema ético de Scheler y la ética cristiana. Este estilo de presentación permitirá al filósofo polaco sintetizar dos ideas importantes:

Primero, porque Wojtyla va a descubrir en su primer acercamiento a la ética de Scheler el verdadero sentido de la experiencia moral y, segundo, porque el método fenomenológico, que en un primer momento el autor considera auxiliar, se va a ir convirtiendo posteriormente en el elemento-clave de los estudios sobre ética y, sobre todo, de su obra fundamental *Persona y Acción*. (Marín Moreno, 2013, p.173).

“El presupuesto de fondo sobre el que Scheler construirá su edificio filosófico será el de la experiencia moral” (Wojtyla, MSyEC, p.9). Esto se contrapone al deontologismo kantiano del acto puramente formal (deber por el deber), mientras que Scheler coloca en la centralidad del acto el valor material que se reconoce en la experiencia y se sustenta en la esfera emocional de la persona. Wojtyla da cuenta del método scheleriano, que es el método fenomenológico, “que nos permite apoyarnos en la experiencia como algo *irreductible*. Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra individualmente los fenómenos (fenómenos en sentido kantiano: como los contenidos que caen bajo nuestros sentidos)” (Wojtyla, HD, p.38).

A pesar del increíble esfuerzo analítico que Wojtyla realizó de la obra de Scheler y volviendo a su inquietud inicial: *¿es posible fundamentar la ética cristiana en el sistema ético de Scheler?* Obtuvo como resultado una doble tesis que arroja en evidencia, la imposibilidad de fundamentar la ética cristiana sobre la ética scheleriana¹². La primera consideración consiste una visión reduccionista de la persona, según la cual, “la persona es la unidad del ser concreta y esencial de

¹² El Dr. José L. Marín M. Explica a detalle las conclusiones que Karol Wojtyla ofrece como negativa a la fundamentación de la ética cristiana por medio de presupuestos schelerianos. Se invita a confrontar dichas conclusiones en su tesis doctoral: *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyla: método, conciencia y subjetividad*, en las páginas 176-181. Se puede acceder por medio del link <http://hdl.handle.net/10803/117598>

actos de la esencia más diversa que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos” (Scheler, 2001, p.513). Esta concepción de persona manifiesta, según Wojtyla en palabras de Marín Moreno (2013) que:

Scheler negando a la persona como causa eficiente de sus actos, niega la potencialidad de sus facultades para actualizarlos y con ello niega el ser de la persona como ser sustancial -*suppositum*-, sustituyéndolo por una suma de actos, de experiencias experimentadas sumariamente. [...] La experiencia ética en Scheler queda reducida -empleo el término en sentido negativo- tan solo a la percepción afectivo-emocional-intencional de los valores materiales (los valores éticos aparecen en el acto de anteponer unos a otros, observando su jerarquía objetiva, por tanto no son materiales o pretendidos de un modo objetivo. Este carácter emocional es lo que separa a la ética de su objetividad realista. (pp.177-179).

La segunda consideración es de orden metodológico, si bien, Scheler es un fenomenólogo, no parte estrictamente de la experiencia como hecho real que se presenta tal cual es, y precisa de ser interpretado según los actos éticos. En este sentido, Wojtyla reprocha a Scheler que “el obrar está vinculado al sujeto del obrar” (Wojtyla, HD, p.121) y en consecuencia habría que mirar la experiencia del acto ético para diferenciar el mal y el bien moral contenido de suyo. Para lograr esta premisa Wojtyla complementará el método de la experiencia con el método metafísico, para entender el bien o mal moral del acto en sí mismo, y no del bien o mal experimentado como valor. Esta confluencia entre la tradición fenomenológica y la metafísica será el tema de interés que Wojtyla desarrollará en las cátedras impartidas en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublín, que posterior se denominará Escuela Ética de Lublín de la cual Wojtyla será un exponente primordial.

2.2 La Escuela Ética de la Universidad Católica de Lublín¹³

La Escuela Ética de Lublín fue un grupo de intelectuales que se gestó en el seno de la Universidad Católica de Lublín, Polonia, en el periodo de 1951 hasta 1961, con el afán de indagar

¹³ “Así llamada desde que en 1978 apareciera en alemán una obra colectiva “Der Strei um den Mensche. Personaler Anspruch des Sittlichen” (Verlag Butzon-Bercker, Kevelaer, 1979) cuyos autores eran: Karol Wojtyla, Andrej Szostek y Tadeuz Styczen.” Cfr. Marín Moreno, J. L. (2013). *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyla: método, conciencia y subjetividad*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica, Murcia. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10803/117598>

diversos temas filosóficos de corte aristotélico-tomista en sentido dialógico con la modernidad que pretendía una superación de cualquier tipo de pensamiento trascendente o metafísico. En dicho periodo se generaron diversos programas académicos de filosofía, como también una serie de artículos publicados en *journals* de la Universidad en las revistas *Roczniki filozoficzne* y *Roczniki teologiczne-kanoniczne* entre 1957-1959, y la revista *Tygodnik Powszechny* (1957-58)¹⁴ respectivamente. Una especie de boceto teórico que propuso la Escuela de Lublín se orientaba en tres aspectos, donde la visión filosófica y global del cosmos permitiera establecer fundamentos y primeros principios, es decir, metafísico; también la reflexión sobre el hombre requería de un estatuto integral que, en otras palabras, partía de lo constitutivo del sujeto humano como persona; finalmente, se buscaba asentar los principios para una ética de la experiencia, o bien, analizar la experiencia ética que clarifica el modo de obrar de la persona superando los principios de la ética deontológica del acto moral regido por la ley. De este último aspecto, el principal exponente y proveedor de contenido intelectual fue Karol Wojtyła.

A partir de la elaboración y defensa de su tesis doctoral sobre Scheler, Wojtyła pudo acceder a los campos inexplorados de la ética y la moral. Redirigiéndonos a lo explicado en la sección anterior, Wojtyła obtuvo como resultado de su habilitación filosófica dos elementos: primero, la certeza de que el sistema ético de Scheler queda incompleto como fundamento de la ética cristiana, y prueba de ello fue la reducción antropológica emocionalista de Scheler, ahí mismo, Wojtyła pudo comparar por medio del filósofo alemán, las éticas de Kant y Hume, dándose cuenta en que estas éticas no consideraban la experiencia del acto ético como fuente de revelación del sujeto, y por tanto, no aceptaban el perfectivismo y trascendencia de la persona. Segundo, a partir de esta afirmación Wojtyła rescata como positivo el método fenomenológico (bien entendido) de Max Scheler, este método permitirá al filósofo polaco ofrecer una propuesta ética basada en la experiencia del obrar moral del sujeto, reconociéndolo como *suppositum*, sujeto que existe y actúa. Bajo estas premisas y junto a otros catedráticos de la facultad de filosofía de Lublín como Jerzy Kalinowski, Stefan Swiezawski y Mieczyslaw, Wojtyła emprenderá la vía hacia una ética personalista y original.

¹⁴ Los artículos fueron traducidos al castellano y publicados en el libro *Mi visión del hombre* de la colección *Trilogía Inédita*, editorial Palabra. Para este trabajo se utilizó la 7ª edición.

En efecto, entre 1954 y 1961 siendo profesor de ética, Wojtyla impartirá cursos de temática moral como parte de un seminario doctoral en ética filosófica. Lo peculiar de estos cursos era la modalidad en que Wojtyla presentaba el contenido, que, si bien, poseía una sólida argumentación filosófica, se diferenciaba por utilizar algo que (a mi juicio) llamo *método fenomenológico cotidiano*, esto consistía en abordar a sus estudiantes con planteamientos éticos, mirar las posibles soluciones o enfoques, y volver al inicio con un conocimiento predispuesto, sin duda, una novedad pedagógica y que, por si fuera poco, el ambiente donde se desarrollaban sus clases era rodeado por las montañas, árboles, ríos, porque Wojtyla acostumbraba a excursionar en lo alto de los montes. George Weigel (1999) describe a detalle esta experiencia:

Wojtyla, el filósofo, refinaría en el seminario doctoral su método característicamente fenomenológico. Muchos filósofos piensan de forma lineal: plantean un problema, examinan una variedad de posibles soluciones, y entonces, a través de un proceso de lógica paso a paso, alcanzan y formulan una conclusión. Wojtyla no pensaba (y de hecho no piensa) de forma lineal. Su método era circular, pero como si bajara por una escalera de caracol, no dando vueltas interminables en un círculo cerrado. Él empezaba también por identificar un problema: por ejemplo, ¿qué constituye un acto justo? Luego analizaba el problema desde diferentes ángulos y perspectivas. Cuando regresaba al punto de partida, él y sus alumnos sabían un poco más, de modo que estarían en disposición de reexaminar el problema desde uno u otro ángulo, pero ahora a un nivel más profundo de análisis y reflexión. El proceso continuaba durante un número indeterminado de bucles de la espiral, sin forzar jamás una conclusión antes de que la cuestión hubiera sido examinada desde todos los puntos de vista posibles. Se trataba de un método muy convincente de dirigir un seminario, una situación en la que la agudísima capacidad de análisis y de hacer distinciones de Wojtyla surtía enorme efecto. Al transferirse a la página impresa, sin embargo, daba como resultado ensayos filosóficos en extremo complejos. (p.197).

Así las cosas, Wojtyla ofrecerá los elementos para establecer una ética personalista que sostiene la verdad sobre el bien y se vive desde la experiencia de la moralidad.

2.3 Hacia una nueva definición de ética

2.3.1 Distinción entre ética y moral, claves para entender la experiencia de la moralidad

Es conveniente distinguir entre ética y moral, como también comprender la complementariedad de una con la otra, esto con la finalidad de entender la experiencia de la moralidad de la que habla Wojtyla. Siguiendo la distinción que el autor realiza sobre ética y moral, partimos de la comprensión de la moral como vida moral, y vida moral como vida humana, tanto en lo individual como en lo social, por tanto, hablar de moral es hablar de la vida misma del sujeto. Cuando la moralidad se vuelve objeto de estudio a partir del método científico, tenemos como resultado una ciencia de la moral; esta ciencia inicia su estudio de lo ya dado en una realidad determinada por la época y el contexto social, en otras palabras, la ciencia moral estudia las normas morales existentes en un periodo histórico en particular, al grado de que no define que es el bien o el mal, porque su interés es solo descriptivo-inductivo. Para establecer entonces, qué es bueno y qué es malo, le corresponde a la ética cuyo método es normativo, “la ética define las normas, expresa juicios sobre lo que es bueno o malo, y proporciona los motivos de estos juicios, es decir, demuestra por qué es así” (Wojtyla, VH, p.26). Desde este enfoque la ética es la filosofía de la moral.

Ahora bien, si sabemos que la vida moral está implícita en la vida humana, en la vida de la persona, recordamos que la persona es un *suppositum* (ser que existe y obra), podemos establecer que la moralidad está vinculada a la actividad del hombre, o bien, a los actos de la persona. En este sentido y siguiendo la orientación de Wojtyla, el hombre es creador de la moral, “él la crea, y además, podemos decir que la concreta, entre otras cosas, porque ejerce una influencia sobre las acciones de otros hombre” (Wojtyla, VH, p.26). Entendido así, surge en Wojtyla el problema de cómo establecer los principios por los que las normas morales informen la actividad del hombre, es decir, cuál es el origen de las normas morales que rigen el dinamismo de la persona.

2.3.2 El giro ético, más allá del eudemonismo y el deontologismo

Wojtyla dirá que el origen de las normas morales es sobrenatural, tiene su origen en Dios. De esto da testimonio la Revelación, pero también, en buena medida, la razón. Pues si la razón es capaz de acceder a la verdad, y la verdad es en esencia sobrenatural (Dios), el hombre tiene la

facultad de conocer la verdad del bien moral, en efecto, es posible establecer las normas morales a partir la esencia misma de verdad. “La verdad sobre el bien está basada en la comprensión de la naturaleza del hombre y de sus fines, porque el bien es aquello que corresponde a la naturaleza, bajo el aspecto de la finalidad de un determinando ser” (Wojtyla, VH, p.38).

Si prestamos atención, damos cuenta que Wojtyla comienza su itinerario ético desde su formación aristotélica-tomista que reduce la ciencia moral-normativa al ámbito práctico-teleológico, es decir, la ética, es la ciencia que estudia los actos del hombre orientada a algún fin en particular. Dicho esto, Wojtyla formula dos preguntas que son comunes a cualquier hombre: “1) ¿por qué el hombre y sus actos son buenos y por qué son malos? 2) ¿qué es lo que le da al hombre la plenitud del bien o, en otras palabras, la felicidad?” (Wojtyla, VH, p.282). Estas cuestiones son las que busca responder la ética aristotélica-tomista puesto que concibe la ética como ciencia práctica, ciencia que aplica la sabiduría a actuar humano con el afán de ser virtuosos, en resumen, una ética de fines. Cabe mencionar que esta ética nace de la reflexión sobre el *ser*, es vital dentro de la filosofía del ser o metafísica, de allí nace la pregunta ¿qué cosa conviene hacer? La cual se direcciona bajo el principio moral -hacer el bien, evitar el mal- *sindéresis*. Wojtyla establece de este modo el fundamento metafísico de su ética, el bien.

Sin embargo, Wojtyla se plantea si éste principio que establece el bien como fin último, un bien existencial cuya naturaleza radica en el ser del ente; “constituye realmente el fundamento clave de la ética [...] tradicional” (Wojtyla, HD, p.269). Para ello somete su reflexión a la filosofía práctica moderna para un estudio más completo. De ello deduce que:

El principio y hábito de la *sindéresis* en la concepción tradicional se refiere meramente a la transferencia de normas a todo el orden de la acción -pone el acento de hecho en el *faciendum* o *vitandum*-; sin embargo no establece norma de moralidad alguna al margen de los preceptos de la recta razón -por eso no responde a las preguntas del tipo ¿qué es lo bueno y qué es lo malo? [...] lo que para la ética tomista suponía el primer principio de la moralidad -¿qué debo hacer y por qué?- se convierte ahora en un aspecto secundario” (Marín Moreno, 2013, p.159).

A través de sus investigaciones y escritos Wojtyla establecerá una nueva concepción de la ética, superando por mucho el dualismo tradicional entre el *eudomonismo* y el *deontologismo*. El

primero sostiene una ética práctica centrada en los fines, cuyo fin primordial o último es la felicidad como plenitud del bien. Esta afirmación es la que el estagirita estableció en su *Ética a Nicómaco* y después sería ampliada y desarrolla por Santo Tomás justificando el fin último del hombre hacia Dios como plena felicidad (beatitud); esta ética tradicional reconocía, por tanto, el principio *bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*. Por su parte, la ética deontológica es aquella basada en las normas y leyes, Kant con su imperativo formal, estipulaba de tal manera, que la máxima del obrar pueda ser elevada a ley universal. Así entendido, Kant proponía una ética basada en la razón pura y muy rigorista, pues, olvidaba la dimensión emocional del sujeto, tal como denunció Scheler, no obstante, esta visión formalísima kantiana tendrá, por parte de Wojtyla, una interpretación personalista. Sin adelantarnos al contenido wojtyliano sobre ética, hay que señalar lo siguiente:

Las reflexiones en torno a la ética realizadas por Wojtyla tienen una doble finalidad: por una parte, pretenden fundamentar la ética desde una perspectiva meramente racional, considerándola como filosofía moral con método propio, y, por otro, atajar el gran problema derivado de la no fundamentación ética, a saber, el relativismo y el subjetivismo. (Marín Moreno, 2013, p.150).

Al considerar estas dos finalidades, al igual que las dos tradiciones éticas, Wojtyla partirá de la riqueza que se encuentra en la experiencia de la moralidad, él sostiene que la ética debe ser realista, que los contenidos sean realidades concretas, en otras palabras, la ética parte de los actos concretos de la persona. Sin embargo, había que establecer los fundamentos de esta ética realista, para eso Wojtyla se pregunta lo siguiente: ¿qué es lo moralmente bueno y lo moralmente malo, y por qué? En respuesta a esta fórmula, Wojtyla se valdrá de presupuestos tomistas, por ejemplo, la noción de bien, finalidad, perfección, etc., pero abordados con la metodología de la ciencia moderna, a saber, de la fenomenología. Por tanto, el método fenomenológico queda implícito en Wojtyla al momento de filosofar, o, en este caso, fundamentar la ética realista, dicho de otro modo, Wojtyla mirará en la experiencia y la subjetividad “en la concepción de la Ética sin abandonar el espíritu realista” (Marín Moreno, 2013, p.151).

Los artículos publicados en *Tygodnik Powszechny* fueron una especie de compendio ético donde se exponía la fidelidad a la realidad objetiva. El filósofo polaco lo expresa con finura en su artículo *El realismo en la ética*¹⁵:

En toda tu actividad permanece de acuerdo con la realidad objetiva. Esta realidad está constituida, por una parte, por el sujeto operante, provisto de la naturaleza racional y, por otra, por toda una serie de seres objetivos, con los cuales el sujeto se encuentra en su actividad, cada uno de los cuales posee su propia naturaleza. Este principio fundamental, el principio de conexión con la realidad, tanto objetiva como subjetiva, durante la acción, es el garante del realismo en toda la filosofía práctica, y particularmente en la ética. (Wojtyla, VH, p.40).

Este fragmento nos afirma que el principio de conexión con la realidad nos revela un *todo* dado al momento del obrar, lo subjetivo y lo objetivo, y esta realidad tiene su revelación en la experiencia del acto. De este modo, la propuesta de una ética realista permite “la posibilidad real de operatividad de la normas morales. Así, la ética realista es una ética practicable, no utópica” (Marín Moreno, 2013, p.153). Esto da paso a las reflexiones filosóficas de las experiencias pastorales del joven sacerdote polaco en las que fijó su atención en cuestiones morales como el pudor, la sexualidad, el amor, el matrimonio, el deseo, el gozo, etc., en resumen, temas de índole moral cristiano, pero con base racional. Estas inclinaciones se tematizarán en su primera obra filosófica *Amor y Responsabilidad* (1960), aunque para ese entonces Wojtyla ya había escritos diversos artículos de divulgación filosófica de interés ético, sin embargo, es *Amor y Responsabilidad* el primer libro publicado de contenido ético del cual se hablará más adelante.

2.3.3 La autoteleología como superación del dualismo ético

El filósofo polaco realizó una síntesis entre la ética teleológica y la ética formal, la primera se estructura en el esquema “*hombre tal como es-normas morales-hombre como debería ser*; la segunda se reduce a *hombre tal como es-normas morales*” (MacIntyre, 1987, p.76). De este modo, la ética formal (kantiana) queda sesgada ante la posibilidad de trascendencia o perfeccionamiento de la persona en el obrar, condicionando al sujeto que actúa a un mero cumplidor de las normas

¹⁵ Titulado así por su traducción al castellano en el libro *Mi visión del hombre*.

morales. Por otro lado, la ética aristotélica permite a nuestro filósofo polaco tender hacia al perfectivismo (virtuosidad) cuya plenitud es la felicidad. No obstante, Wojtyla no comulgará de esta tradición en totalidad porque considera que ésta se fundamenta en un fin implícito, dicho de otra manera, el hombre se vuelve virtuoso en la medida que obra bien, sus actos están dirigidos hacia el bien (virtud), pero el obrar bien no significa fin en sí mismo porque el hombre no puede no querer la felicidad. De modo que, el hombre sólo es feliz cuando actúa virtuosamente, y “precisamente porque el hombre quiere la felicidad en todo y mediante, todo podría parecer que él no quiera efectivamente la felicidad, sino sólo los distintos valores de los que se ocupa en su actividad” (Wojtyla, VH, p.72). Debido a esto, Wojtyla reformulará la concepción ética del estagirita al radicalizar el bien como fin en la persona que actúa, introduciendo así el concepto de *autoteleología*, la persona es fin y confín en sí misma, en sentido análogo al Sumo Bien que es Dios. La autoteleología es la plena realización de la persona, o, en términos wojtylianos, es la facultad de la persona de autorrealizarse. Por medio de este concepto (a mi modo de concebirlo) Wojtyla establece una sinergia entre la deontología y el eudemonismo, es un nuevo *modus operandi* ético. En conclusión, Wojtyla dirá que “yo no me realizo por el hecho de realizar un acto, sino por el hecho de que me hago bueno cuando este acto es moralmente bueno” (Wojtyla, VH, p.70).

2.3.4 La experiencia de la moralidad

La experiencia es el punto de partida de toda la reflexión wojtyliana, claro está que la experiencia es entendida en orden metodológico y no hay duda de ello. De este modo, la experiencia, adquiere un sentido específico para el autor al momento de dirigir la experiencia al campo ético. “En la ética ve una ciencia de los actos humanos bajo el aspecto de su valor moral, del bien y del mal contenido en ellos” (Burgos, 2003, p.104). Dichos actos poseen una experiencia que puede ser denominada experiencia ética, o sentido más práctico, experiencia de la moralidad. “De menor a mayor complejidad el esquema de la ética de Wojtyla podría ser sintetizado así: *experiencia del hombre-experiencia de la moralidad-el deber como centro de tal experiencia-normas morales*” (Marín Moreno, 2013, p.182).

Anteriormente habíamos explicado que lo moral es sinónimo de vida humana, así entendido, la vida moral es la vida de la persona. Pero la moralidad se descubre en los actos del hombre, es

allí donde se puede expresar la moralidad del sujeto humano. Wojtyla enfatiza en la experiencia de la moralidad una doble participación del hombre, es decir, la moralidad se vive desde el interior de la persona, mediante el actuar del sujeto y por medio de la experiencia de sí, la persona se reconoce como un ser moral, sin embargo, esta dimensión introspectiva le permite reconocer que fuera de sí, existen otras personas, las cuales actúan de modo determinando y, en concreto, manifiestan una experiencia moral. Wojtyla (2010) lo explica del siguiente modo:

Cada hombre posee directamente, como persona y como miembro de la sociedad, una determinada experiencia moral. Al decir que esta experiencia consiste en la práctica personal de la moralidad, en la práctica personal del bien y el mal moral, afirmamos que todo hombre normal es, entonces, un auténtico artífice y creador. No se puede separar la realidad moral de esta causalidad y de esta creatividad. En esto consiste, sobre todo, la experiencia moral. (VH, p.341).

2.4 Propuesta de una ética personalista

2.4.1 Elementos claves de *Amor y Responsabilidad* (1960)

“La norma constituye el problema central de la ética” (Wojtyla, VH, p.221). Y la constituye porque es parte de su esencia, no es contingente o accidental, la normatividad ética es el punto de reflexión para Wojtyla y para la ética tomista, de ello se define qué es bueno o malo, pero también, en qué se sustenta aquello que es bueno y aquello que es malo. Esta centralidad en la norma llevó al filósofo polaco a conjuntar sus investigaciones en su primer libro filosófico: *Amor y Responsabilidad*, publicado en 1960, simultáneamente junto a *El taller del orfebre*; ésta última, es una meditación sobre el sacramento del matrimonio, el noviazgo y la experiencia del amor humano expresada en drama, se puede decir que es una expresión artística de AyR¹⁶. Asimismo, AyR es un escrito metafísico-fenomenológico de ética sexual, fruto de los años de servicio y acompañamiento pastoral junto a jóvenes, como también un grado de maduración intelectual en el terreno de la ética. Karol Wojtyla poseía una profunda convicción del amor humano porque de fondo está contenida toda la estructura personal del sujeto, es decir, la persona. En *El taller del orfebre* manifiesta esta hondura: “el amor es un continuo desafío que nos lanza Dios, y lo hace, tal

¹⁶ Se emplea la abreviatura de *Amor y Responsabilidad* para una lectura más sencilla.

vez, para que nosotros desafiemos también el destino” (Wojtyla, 1980, p.81). Con ello preescribe todo un itinerario filosófico, no solo del amor humano, sino también, sobre ética y vida sexual de las personas y que solo se accede a ello por la vía de la experiencia, ahí radica el desafío al destino, en vivir la experiencia del amor con todos sus límites y misterios.

AyR es una obra sobre ética que, por su metodología es fenomenológica, por su contenido es metafísica, sin embargo, debido a la particularidad en que el autor examina a la persona concibiéndola como sujeto único e irrepetible por su interioridad (subjetividad), es, sin duda, una obra personalista. AyR busca superar y unificar una doble concepción del amor (un tanto reductivista) que en la época de Wojtyla y en el ambiente teológico-filosófico-católico, imperaba. Por un lado, el amor es concebido como virtud teologal (caridad), del cual la persona está llamada a vivir para su perfección entitativa; por otro, es el remedio a la continencia del sujeto, tanto para el varón como para la mujer, el amor es la virtud cardinal que permite satisfacer la fuerza instintiva e impulsiva de la persona mediante el acto sexual, cuyos fines (siguiendo la tradición tomista) son la procreación de los hijos, la mutua ayuda y remedio a la concupiscencia. Wojtyla, no parte de esta dualidad conceptual, sino precisa que, es el amor como norma el punto de partida de la reflexión ética, en otras palabras, el amor es la medida de los actos del hombre, es la regla que regula desde la interioridad, las acciones de la persona, “está claro que por su naturaleza misma el amor no es unilateral sino, por el contrario, bilateral, existente entre personas” (Wojtyla, AR, p.106).

Gracias al método fenomenológico, en ese ímpetu de *volver a las cosas mismas*, Wojtyla *vuelve a la persona*, no desde un plano descriptivo, sino analítico, dicho de otro modo, el autor no examina diversos casos éticos en la cotidianidad de la vida de las personas para tratar de interpretar los motivos por los cuales se realizan dichos actos y, a partir de allí, juzgar si son buenos o malos; más bien, analiza cada elemento: el sujeto y los hechos, es decir, la subjetividad y la objetividad de la experiencia moral. Por tal motivo, antes de ofrecer un estatuto conceptual sobre el amor como *norma normarum*, centra su atención en el sujeto como realidad objetiva. Wojtyla (2015) lo expresa así:

El mundo en que vivimos se compone de gran número de objetos. Objeto es aquí sinónimo de ser. El significado, con todo, no es exactamente el mismo, porque, hablando con

propiedad, objeto designa lo que está en relación con un sujeto. pero el sujeto es igualmente un ser, que existe y actúa de una manera u otra. Puede, por lo tanto, decirse que el mundo en que vivimos se compone de un gran número de sujetos. Incluso estaría mejor hablar antes de *sujetos* que de *objetos*. Si hemos invertido ese orden ha sido a fin de subrayar desde el principio el carácter objetivo [...] porque, si comenzásemos por el sujeto, y en particular por ese sujeto que es el ser humano, cabría el peligro de considerar todo lo que se encuentra fuera de él, es decir, el mundo de los objetos, de una manera puramente subjetiva, a saber, en la medida en que ese mundo penetra en la conciencia del sujeto y se fija en ella. Desde el principio, pues, es preciso comprender que *todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, que es objetivamente algo o alguien*. (AR, p.27).

Con estas consideraciones, el autor enfatiza que el sujeto, como *esse*, es un ser-objetivo porque esencialmente está en relación con el sujeto, por tal razón, cuando Wojtyla dice que lo primero es el ser-objetivo, no se refiere a los sujetos como *objectum* (lo que está proyectado, arrojado, frente a), al contrario, refleja que el sujeto es un tipo de ser-en-el-mundo que “se distinguen de los entes no-personales precisamente porque poseen gracias a su perfección entitativa su propio ser, su propio conocer y su propia acción” (Guerra López, 2002, p.143). En función de esta perfección entitativa, Wojtyla dirá que el ser-objetivo puede, y necesariamente debe, expresarse como *persona*. Para ello recurre a la definición boeciana de *substancia individual de naturaleza racional*, así justifica que, el sujeto, gracias su *naturaleza racional* es capaz de conocer, o sea, posee una razón, conciencia, pero también, gracias a su *individualidad substancial* posee una realidad interna como sujeto (incomunicabilidad) que se manifiesta en su libertad. En resumen, en la experiencia del mundo, de los objetos; la persona es el único ser que se experimenta así mismo, y al experimentarse se descubre como fin en si mismo, por lo tanto, puede autodeterminarse, es decir, “indicar en cada acto que existe como fin de su propia acción” (Guerra López, 2002, p.145).

Wojtyla no emplea el concepto boeciano de persona sólo por herencia de la tradición tomista, él mismo demuestra que en el concepto de *substancia individual* posee una realidad subsistente, es decir, la racionalidad. Ésta realidad (perfección), es lo que permite que la persona sea reconocida como un *alguien*, y no como *algo*. Por esta razón, Wojtyla (y la tradición tomista) no se refiere al sujeto humano como *hombre* en sentido genérico, porque esta noción reduce al sujeto a una mera especie (tal como lo concebía Aristóteles), el concepto apropiado para designar

a la *substantia individual* es del persona, o bien, *suppositum*. La riqueza de concebir al hombre como *suppositum-persona*, permite descubrir dos particularidades radicales en su naturaleza: 1) la interioridad que se manifiesta en la autodeterminación, “esta facultad se llama libre albedrío” (Wojtyla, AR, p.30). 2) la incomunicabilidad o intrasmisibilidad, es decir, el *suppositum* no solo es único e irreplicable, “se halla estrechamente relacionado con su interioridad, su autodeterminación, su libre albedrío. No existe nadie que pueda querer en lugar de mí”, (Wojtyla, AR, p.31). Es la persona quien actúa, quien elige, quien es libre. Con estas particularidades, Wojtyla destaca “la dimensión estrictamente personal que ella posee en el caso del *suppositum* humano” (Guerra López, 2002, p.147). Estos elementos confirman una vez más, el perfil personalista del autor.

2.4.2 La norma personalista de la acción

Cuando decimos junto a Wojtyla, que la persona tiene la facultad de autodeterminarse, es decir, que puede trascender (perfeccionarse) verdaderamente su ser-personal por medio de su obrar, se debe a su capacidad de autorrealización o bien, de autoposición, autogobierno. Por tanto, la persona se revela así misma como fin. Esta “relación entre autoteleología de la acción y ser fin en sí mismo es como la que existe entre lo manifestante y lo manifestado, entre el efecto y la causa” (Guerra López, 2003, p.141).

Solo la persona, por su constitutivo ontológico de *suppositum*, es capaz del dinamismo interior-exterior de determinación. Sobre esto habría que aclarar el sentido en que se usa de la palabra *fin*. Siguiendo la enseñanza teleológica de Santo Tomás de Aquino, sabemos que el fin último y principalísimo del hombre es Dios, como Sumo Bien, Suma Verdad, de este modo, el hombre no puede no querer tal bien, entonces ¿Cómo decimos que la persona es fin en sí misma, si es (como creatura) un ser finito y contingente? El fin que se predica de la persona se dice en sentido análogo, no por contingencia, sino por constitución ontológica, en otras palabras, la persona es fin en sí misma por que es un bien para sí misma, debido a que su ser es participado del Ser de Dios, por tanto, lo que Dios participa al hombre es su naturaleza racional e individualidad substancial, en este sentido, “la condición de fin que posee la persona no es sólo un descubrimiento sobre *el ser de la persona* sino sobre el *deber-ser* que surge de ella” (Guerra López, 2003, p.144). Tal descubrimiento se legitima en la experiencia moral, y como hemos indicado más arriba, la

experiencia de la moralidad implica una dimensión interior y exterior, una moralidad individual (la persona vive a sí misma la moralidad) y una moralidad social (la persona vive la moralidad en los demás), en resumen, la acción de la persona como escenario de la moralidad se descubre en la relación con los demás, esta relación es la que exige de suyo, la afirmación de sí mismo ante otras personas, pues, la persona que se descubre ante otra persona reconoce experiencialmente su *suppositum humanum*.

“Por ello, cuando el ser humano participa en un esfuerzo junto con otros, es importante que su participación esté mediada por su aceptación libre y basada en las exigencias de su dignidad” (Guerra López, 2002, p.151). Es en el reconocimiento de la dignidad del otro y su ser-personal capaz de autoperfeccionarse en el deber-ser, en que la persona se afirma a sí misma, no solo por ser única e irrepetible, sino por su insustituibilidad. Si la persona es un fin en sí misma, por tanto, no puede ser un medio-para. Y si la persona reclama su afirmación por medio de su obrar, y concretamente en su obrar-junto-a-otros no debe ser utilizada por los otros como un medio particular para alcanzar un fin particular. Esto supondría un reduccionismo antropológico, puesto que, se cosifica a la persona a tal grado que se altera su dignidad convirtiéndola en un instrumento, un objeto, una cosa. Rodrigo Guerra (2003) ameniza esta afirmación así:

La experiencia del *humanum* posee entonces una dimensión normativa, es decir, su contenido explícitamente obliga a la persona a cumplir un deber en conciencia. La verdad de la persona, pues, no se limita a afirmar que ella es un bien verdadero, sino que de ella brota una necesidad especial que constituye un deber reconocible en la experiencia: *el ser personal implica un deber ser*. La persona que conocemos reclama por su propia condición de persona el ser afirmada por sí misma a través de nuestra acción. Así es como a partir del descubrimiento de la dignidad como principio es posible formular una norma primaria para la acción, la norma personalista de la acción [...] Ante esta norma es necesario decir de una manera análoga a Kant que: Este principio posee una validez universal. (p.145).

Dicho lo anterior, reconocemos junto a Wojtyla y Guerra que *Persona est affirmanda propter seipsam*, hay que afirmar a la persona por sí misma. Así, la norma que predica esta afirmación es la norma personalista de la acción, es y debe ser la *norma normarum*, porque es el principio y fundamento universal que justifica a todas las normas particulares, esto no indica que la norma

personalista sustituya a las demás normas, al contrario, reivindica su constitución de norma, pues, el valor al que apuntan es el valor de la persona. Por consiguiente, la formulación que Wojtyla hace de la norma personalista es: “la persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida” (Wojtyla, AR, p.52). Notamos que el modo o vía para alcanzar el fin en sí mismo de la persona, es por el amor, el amor es la clave de la norma personalista. “El amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud individual y común de ambas respecto del bien” (Wojtyla, AR, p.91). Concluimos entonces que, la propuesta ética de Wojtyla se funda en el principio normativo del amor, es el amor el que permite reconocer al otro en su ser personal, y nunca reducir ese ser personal a cosa. La persona es un fin para sí misma, y por el amor, tiende a reconocer en los demás su propio fin y el de los otros, así entendido, el amor es la vía de autoperfeccionamiento de la persona.

Capítulo III. La experiencia y subjetividad humana

3.1 La experiencia del hombre

A lo largo de este trabajo se ha dicho que la experiencia constituye el punto de partida de toda la reflexión filosófica de Wojtyła. La experiencia posee un papel esencialmente metodológico dentro de la ética y antropología wojtyliana, en este sentido, apelamos a la aplicación fenomenológica basada en la experiencia como progreso hacia el desvelamiento del ser. Así, para fines propios de este capítulo, y, en general, de toda nuestra investigación, predicamos a la experiencia como la vía de revelación de la persona, del hombre, del *suppositum*. No obstante, el medio para acceder a lo irreductible de la persona, tal y como lo emplea Wojtyła, será la acción. La acción es el *operari* que nos descubre a la persona, su ser personal, es por medio de los actos en que la persona se manifiesta, porque es la acción, y solo la acción, parte constitutiva de la persona, sin embargo, antes de comprender la *acción*, como lo entiende Wojtyła, debemos atender a la experiencia.

3.1.1 Confrontación a tradiciones precedentes sobre la experiencia

Recurrimos a cuatro tradiciones filosóficas que atienden el concepto de experiencia del hombre, las cuales afrontó y confrontó Karol Wojtyła para establecer un criterio de experiencia propio y fundamental. Dichas tradiciones se ubican en los comienzos de la modernidad con el *cogito* cartesiano y, posterior, en oposición a Descartes, el empirismo clásico de Hume y Locke, como principales representantes. Después, incoaremos en el sentido de experiencia en Husserl, del cual, Wojtyła reformula el concepto de experiencia.

El cartesianismo como escuela epistemológica sustenta que la única fuente provisora de verdad es la razón. Así, el esfuerzo de René Descartes en el *Discurso del Método* es una confirmación de la duda como método de conocimiento. La duda metódica es para Descartes, lo que para Wojtyła es la experiencia, sin embargo, Descartes acuñe al *cogito* la dimensión cognoscitiva disociada de cualquier fuente externa de datos evidentes que ofrece la realidad, propiciando al *ego* una primacía sobre la realidad (egolatría). A este respecto, Wojtyła dirá que el *cogito* cartesiano (entendido radicalmente junto a su autor) impide una facultad importantísima, elemental y constitutiva del *ego* (*yo*), como lo es la intersubjetividad, con ello Wojtyła señala que

la experiencia del *otro* (intersubjetividad) es primordial al momento de comprender la experiencia del hombre.

Por su parte, el empirismo es una corriente que posee muchas versiones y argumenta que todo conocimiento verdadero y aceptable se debe a la experiencia sensible, o bien, a los datos sensibles que los sentidos captan del exterior, así “los datos sensibles adquieren hegemonía sobre lo inteligible, lo útil sobre lo ideal, lo individual sobre lo universal” (Guerra López, 2002, p.201). Frente a esta postura, Wojtyła, reconoce dos particularidades del empirismo: 1) parte de nuestro conocimiento es provisto de datos sensibles, es por medio de los sentidos en que descubrimos la realidad, 2) Sin embargo, la experiencia no se reduce sólo a datos sensibles, al contrario, la experiencia es un tipo de ultraempirismo, es decir, una realidad que los sentidos junto a la razón, captan de modo inmediato la realidad presente ante el sujeto.

Wojtyła en su formación filosófica se encuentra con la fenomenología de Edmund Husserl, por ende, con el concepto de experiencia. Para Husserl la experiencia es la vivencia de la consciencia que “determina el horizonte perceptivo de lo dado fenomenológicamente, y en cierto sentido, hasta la misma constitución de lo dado” (Guerra López, 2002, p.202). Sin embargo, Wojtyła sostiene que la condición vivencial de la experiencia no se reduce a una novedad cognoscitiva de fenómenos. Con ello afirma que el yo (consciencia) no es producto de la experiencia vivida, sino que es la consciencia experiencia en sí misma, esta reformulación de la experiencia es la que desarrollará en su obra *Persona y Acción* (1969).

Estos antecedentes epistemológicos reflejan, [considero] lo novedoso de Wojtyła, ya que aborda el método de la experiencia viviéndola desde el interior, es decir, siendo protagonista de la experiencia, asimismo, el que vive la experiencia describe que sucede dentro y fuera de sí, de este modo recopila cada dato brindado experiencialmente para encontrar significado a la vivencia; por último, hay comprender la experiencia, y con ello descubrir la riqueza epistemológica, ontológica y práctica de tal significado. Estos tres momentos son los que Wojtyła admite, al menos categorialmente, en el proceso de la experiencia del hombre.

3.1.2 La experiencia humana elemental

La confrontación a las tradiciones precedentes sobre la experiencia muestra la reducción epistémica y conceptual de la misma, como se ha explicado más arriba, Wojtyla enfatiza en *experiencia humana elemental*, es decir, en la experiencia del *humanum*. Rodrigo Guerra (2003) clarifica esta experiencia:

Al “conocer algo” de manera temática y objetiva, siempre acontece que “conozco que conozco” y “conozco que soy” de modo a-temático, in-objetivo, consecutario. ¿Qué quiere decir esto? Que le es esencial a todo acto de conocer no ser sólo una captación de lo otro en tanto que otro, sino también ser una captación no-refleja, presencial, del sí mismo ante sí mismo. La palabra “atemático” quiere decir que existe un saber que no he puesto yo como tema de mi indagación y que, sin embargo, *se me da* acompañando todo tema. “Inobjetivo” significa que nos referimos a un saber que *no se me da delante de mí*, arrojándose frente a mí (*ob-jectum*), sino *en mí*, por pura presencia. La palabra “consecutario” quiere indicar, a su vez, que este saber se encuentra acompañando todo acto de conocimiento humano pero no *in recto*, sino *in obliquo*, connotativamente. (pp.39-40).

Esta peculiaridad de la experiencia nos coloca frente a la riqueza de dicho suceso, de modo que todo el contenido inmerso dentro de la experiencia que se nos da atemática, inobjetiva y consecutariamente, manifiesta de manera inmediata (sin término medio) la experiencia del hombre, experiencia de sí-mismo, del *yo*. De este hecho surge una serie de elementos que permiten descubrir *en y desde* el hombre un fenómeno experiencial, es decir, el hombre se percibe, se vive, se experimenta no como *algo*, no como *cosa*, sino, como *alguien*, como sujeto. Concebido así, el hombre que experimenta su *alguien*, experimenta su dimensión interna, o sea, su interioridad, su *subjetividad*.

3.1.3 Discrepancia entre ser-alguien y ser-algo

Mi estructura o forma de “ser en sí” es la que me hace “ser para otro”. La reflexividad propia de mi yo como sujeto me constituye en la “ipseidad” o mismidad, no sólo como unidad estructural de su ser en sí, que me hace indivisible, sino también que me separa o diversifica o distingue ontológicamente de todos los demás. En otras palabras, mi reflexión me lleva a

considerarme como un ser que permanece el mismo, que es indivisible o uno, de lo cual se sigue, [...] que es *único* por cuanto distinto a los demás hombres y de los que no son humanos. (Vélez Correa, 2001, p.268).

En el párrafo de arriba, Vélez nos remite a la reflexividad del yo como mismidad, lo cual permite diferenciar mi *ego* de otros, como ser único pero también distinto de los que no son humanos. Esto revela que existe una unidad entre la subjetividad y la objetividad en el hombre, que hace de modo alguno, distinguir entre el *alguien* y el *algo* desde dentro. Por ejemplo, cuando mis facultades cognoscitivas tienden a conocer un libro que no he leído implícitamente mi condición de sujeto consciente se reconoce, es decir, yo como sujeto no prescindo al momento de conocer-algo, más bien “yo” conozco algo que es.

Esta complejidad del conocimiento se fundamenta en el principio por el cual, la razón, o naturalmente, el hombre, conoce primeramente el *ser*, el *primun cognitum*. Esto primero conocido por la razón del hombre, naturalmente, es el ser en abstracto, me refiero al *algo es*, sea lo que sea, sin importar el género. No obstante, como recordaremos, el *ser personal* posee una máxima extensión y una máxima comprensión, un grado de perfección diverso a los demás entes por su participación en el Sumo Ser. Entendido esto y volviendo al hecho de ser-alguien, damos cuenta que en la vivencia de la consciencia (experiencia) el *alguien* se aparece diverso a *ser-algo*. Cabe señalar que ésta expresión de ser-alguien no se reduce a una mera experiencia existencial, o sea, solo una vivencia de alguien que existe, y porque existe, tengo experiencia de sí. Al contrario, a pesar de la dificultad, la experiencia percibe, en simultáneo, el *ser* y el *modo de ser* propios del sujeto, de la persona; “no es lo mismo captar objetivamente que *algo es*, a captar por la propia presencia de mí a mí mismo que *alguien es*” (Guerra López, 2003, p.48).

Con todo eso, volviendo al *primun cognitum* que nos dice que lo primero conocido por el intelecto es el *ser*, la esencia misma de un ente particular; cuando nos referimos al *alguien*, descubrimos un modo de ser perfecto, una substancia individual cuya naturaleza es racional, la cual, el intelecto capta esencialmente. Ahora bien, si consideramos “la esencia como el significado primordial del ente como nombre, que es propio de la metafísica” (Beuchot, 2017, p.27) predicada por Santo Tomás, entendemos que el modo esencialmente de ser de ese *alguien*, es ser *persona*.

3.2 La subjetividad humana

La subjetividad humana es el centro de la discusión antropológica de Karol Wojtyła, si bien el método es el punto de partida, la subjetividad, en concreto, la persona, es el objetivo del autor donde la aplicación del método fenomenológico adquiere dinamismo. ¿Por qué centrar la atención en la subjetividad humana? Wojtyła responderá que la necesidad de mirar al hombre como un *todo* supone una integración psíquica, afectiva, corpórea y espiritual, es decir, personalista; de este modo evitar una reducción antropológica que recaerá en interpretaciones de lo humano de modo parcial. Dicho esto, el método fenomenológico permite revelar lo más particular de cada sujeto humano, su ser personal, la totalidad de *ser-alguien*. Ante esta realidad, atender el problema antropológico de la subjetividad reclama de suyo la objetivación de dicho problema.

De antaño, la filosofía ha incluido dentro de su tradición y discusión epistemológica el problema del subjetivismo y el objetivismo, en esencia, el subjetivismo es la reducción del pensamiento a una idea (*eidos*): el idealismo; mientras que el objetivismo se funda en el realismo (*res*). Por tanto, abordar el problema de la subjetividad humana objetivamente implica superar la visión dualista de estos términos y optar por una conjunción. Esta unidad epistémica la ofrece la fenomenología, que en palabras y argumentos de Wojtyła, permite unir la filosofía de la consciencia con la filosofía del ser, el idealismo con el realismo. Así, el punto de partida será la “*experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la consciencia pura como sujeto pensado y fundado *a priori* y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente” (Wojtyła, HD, pp.26-27).

Gracias a esta lectura fenomenológica, Wojtyła identifica un tipo de reducción antropológica dentro de la tradición clásica que originalmente presenta al hombre como *ente* en relación al cosmos. Esta concepción se fundaba en la antropología aristotélica sobre la definición griega *antropos zoon noetikón*, o su traducción latina *homo est animal rationale*. “Dentro de la visión aristotélica tradicional encontramos la definición de la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón)” (Boluarte Drago, 2018, p.98). Esta visión reduce al hombre a un tipo de ser en el cosmos que se distingue de otros seres gracias a su género. Wojtyła concibe esta postura como reducción cosmológica del hombre a su animalidad. Así, la visión cosmológica nos revela primariamente la

naturaleza humana como *animal rationale*, es decir, un tipo de ente (*esse*) que está contenido en el mundo; sin embargo, descubrimos junto a Wojtyla, que ésta perspectiva no agota la totalidad del hombre ya que existe en él una dimensión interior (subjetividad) que precisa ser objetivizada. Posterior a esta perspectiva, en la Escolástica, principalmente Tomás de Aquino, reformulará el concepto de hombre aristotélico a la luz de la concepción boeciana de persona reconociendo el *suppositum* a partir de su individualidad substancial y naturaleza racional, es decir, su ser-personal ontológico. Dicho ser-personal se expresa en el *suppositum* como ser que existe y actúa, porque posee racionalidad, por tanto, es persona. Más sin embargo, Wojtyla sobrepasará esta visión ontológica cuando descubra, por la experiencia, que en el hombre existe algo más que un ser existente y operante. Ante ello dirá que el hombre está dotado de consciencia, y subjetividad, así, está predispuesto a conocer lo que hay dentro de sí y conocer lo que hay fuera de sí, de modo que, “yo no soy para mí mismo tan solo una interioridad, sino también una exterioridad, ya que soy el objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior” (Wojtyla, PA, p.37).. Ante este descubrimiento, Wojtyla reconocerá que tanto la concepción cosmológica como la concepción ontológica del hombre no permite acceder a lo *irreductible* en el hombre; falta incorporar en el estatuto integral del hombre la subjetividad y la consciencia. Un dato importante a considerar sobre este aspecto y que también exigió una claridad por parte del autor, es distinguir entre subjetividad y subjetivismo, y con ello evitar tergiversar el contenido de su pensamiento.

Se trata de distinguir con claridad entre subjetividad y subjetivismo del hombre, de la que nos ocupamos cuando analizamos la consciencia, el subjetivismo como planteamiento intelectual, que desamos evitar desde el principio. El reconocimiento de la subjetividad del hombre-persona tiene una importancia fundamental para que nuestro estudio tenga carácter realista y objetivo. (Wojtyla, PA, pp.105-106).

Hecha esta distinción entre subjetividad y subjetivismo, incoamos ahora en comprender los elementos de la subjetividad humana que se descubren en la irreductibilidad del hombre, es decir, aquello que no se puede reducir; recordando que, en las dos visiones antropológicas arriba mencionadas, Wojtyla identifica en cada una de ellas una *reducción*, es decir, una incompleta y diversificada concepción de la persona. Por tanto, delimitar lo irreductible en el hombre posibilita una pesquisa antropológica integral y personalista, lo que es a mi juicio, una novedad y valioso aporte del autor en el terreno de la antropología contemporánea.

3.2.1 Irreductibilidad

Cuando apelamos a la *irreductibilidad* del hombre, en realidad pretendemos revelar “la estructura que lo constituye como un *yo* concreto” (Wojtyla, HD, p.33). Esta revelación interna del sujeto exige ser examinada con detenimiento. Hay precisar que lo irreductible o irreductibilidad es lo opuesto a lo reductible o reducción en sentido estricto, es decir, lo irreductible se entiende como aquello que no puede reducirse porque se encuentra en el estado más pleno y completo del fenómeno, en otras palabras, lo irreductible es lo elemental, único, irrepetible e insustituible del fenómeno, en nuestro caso, del sujeto humano. Desde otra óptica, la irreductibilidad (en sentido lato) se asume como sinónimo de clarificar, manifestar, revelar, por consiguiente, la irreductibilidad es el resultado de la reducción fenoménica que revela la subjetividad objetivada del hombre. “*Irreductible* significa también todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y *por lo que todo hombre* es como el *testimonio* evidente *de sí mismo*, de *la propia humanidad* y de la propia persona” (Wojtyla, HD, p.34). Para ello, el camino que se sigue para acceder a ese mundo interno (irreductible) del sujeto es por la vía de la experiencia, dicha experiencia se vive desde y en el sujeto gracias a su consciencia que, en todo sentido, es lo irreductible, su *yo concreto* lo que permite al sujeto dárse cuenta de que es un *alguien*.

Nos encontramos por tanto, frente a una comprensión del hombre bajo una perspectiva personal (personalista), que engloba la visión cosmológica y metafísica, pero también añade el agregado fenomenológico de la consciencia. John F. Crosby (2007) resume lo anterior considerando otros conceptos:

Karol Wojtyla sostiene que la metafísica aristotélica de la naturaleza humana corre el peligro de “reducir el hombre al mundo”, de no hacer justicia a lo *propium* del hombre, a aquello que lo distingue como persona. Wojtyla dice que hay un enfoque cosmológico en la tradición aristotélica que requiere ser completado con una visión más personalista, que estudie al ser humano no sólo en términos de sustancia, potencialidad, racionalidad, etc., sino también en términos de subjetividad, esto es, en términos tales como autopresencia, mundo interior, autodonación. (p.112).

Así las cosas, lo irreductible viene a ser sinónimo de subjetividad objetivada que permite descubrir el microcosmos de la persona como sujeto existente y operante. Por ello, la adhesión a

la fenomenología realista por parte de nuestro autor tiende a “reconocer la condición trans-objetual de la subjetividad” (Montes Pérez, 2011). En otras palabras, el sujeto humano como *suppositum* se muestra en su condición personal a sí mismo, por medio de la experiencia de su obrar que se funda en el método fenomenológico, la persona se revela, se muestra en su integridad, es decir, en su irreductibilidad. Wojtyla instituye un método que no demuestra el ser-personal del hombre por medio de pasos lógicamente articulados comenzando por lo más complejo hasta llegar a lo más simple, más bien por medio de la experiencia y a partir de allí, trata de reconocer e interpretar el quién de la persona en su integridad ontológica como *suppositum* operante y existente. Así pues, el escenario en que la persona se muestra (se revela) como persona es por medio de su obrar, de su acto, de su operatividad, pero éste acto concreto está dotado de consciencia lo cual le hace ser de modo específico acción consciente.

3.2.2 Consciencia

Este *dárse cuenta de yo-alguien* implica constitutivamente la consciencia, en otras palabras, la conciencia interioriza y cumple su función elemental que es “formar la experiencia que permite al hombre de modo particular darse cuenta de su propia subjetividad” (Wojtyla, PA, p.86). No obstante, Wojtyla dedica la primera parte de su libro *Persona y acción* a analizar la consciencia y su inferencia en la acción del hombre. El autor concibe la consciencia en tres funciones: la refleja, la irradiante y la reflexiva.

Consciencia refleja o reflectante: la consciencia reflectante refleja en el intelecto los objetos que tiende a comprender y conocer, “es donde se experimenta la objetividad y subjetividad del hombre” (Marín Moreno, 2013, p.260) pero de forma inacabada, es decir, la consciencia refleja todo aquello que atendemos de modo objetivo, pero cuando mira hacia sí misma, o sea, a la subjetividad del sujeto consciente encuentra problemas de objetivar el *yo* (subjetividad). “La función especular de la consciencia de algún modo se pierde en el autoconocimiento, en los procesos objetivantes de la auto-comprensión que se dirigen hacia el *yo* como objeto” (Wojtyla, PA, p.85). Esto da paso a la consciencia irradiante.

Consciencia irradiante: es aquí donde se resuelve el problema de la consciencia-autoconocimiento, o bien, la consciencia-subjetividad objetivada. “Es el ámbito en el que el propio *yo*, a la vez que se manifiesta en toda su específica objetividad (en concreto, como objeto de

autoconocimiento), experimenta en toda su plenitud su propia subjetividad” (Wojtyla, PA, p.85) “es en la consciencia donde podemos encontrar la relación más estrecha entre “nuestra” propia subjetividad y nuestros actos” (Marín Moreno, 2013, p.261).

Consciencia reflexiva: esta función es la más evidente pues vivencia el *yo* como objeto óntico, es decir, como sujeto. Puede confundirse con la consciencia reflectiva siempre y cuando no se diferencie una de la otra. La reflectividad es un volver de la inteligencia sobre un dato objetivo, o sea, el objeto es pensado por el pensamiento para deducir los pormenores de dicho objeto intelectivamente; por otro lado, la función reflexiva es particular de la consciencia que vuelve sobre sí misma para analizar el *quién*, o bien, el *yo*. “En este sentido, el carácter reflexivo o reflexividad de la consciencia significa algo así como su volverse de modo natural hacia el sujeto, en tanto que conduce a oponer en claro su subjetividad en la vivencia” (Wojtyla, PA, p.87). Una síntesis clara sobre esto la realiza Marín Moreno (2013):

La consciencia mediante el conocimiento subjetiviza lo objetivo, pero mediante el autoconocimiento subjetiviza el “yo” como objeto. Así, como hace notar el autor, *una cosa es ser sujeto* de la acción, otra bien distinta es *ser conocido* (objetivado) *como sujeto* (función reflectante) y otra es *experimentarse vitalmente* como sujeto de sus actos y de sus vivencias, esta es la función reflexiva, que es la función más importante y propia de la consciencia. (p.263).

Bajo este aspecto consciente la persona reconoce de sí misma el *yo* antes que el *suppositum*, dicho en otras palabras, el *suppositum* posee las características ontológicas apropiadas para delimitar el sujeto existente y operante, más sin embargo, no posee la riqueza de la consciencia, para ello se debe partir del *yo*. Este en el concreto el agregado transfenoménico que Wojtyla aporta a la dimensión del *suppositum humanum*, su carácter consciente. Por tanto, la irreductibilidad del *suppositum* termina en el descubrimiento del *yo*, solo así es posible conostrar el dinamismo del hombre en su acción con la consciencia, ya que el hombre-persona que actúa conscientemente se da cuenta de sí, de su acto, por medio de su consciencia reflexiva, en otras palabras, gracias a la consciencia del *yo* en la acción la persona puede autodeterminarse, o lo que es lo mismo, realizarse en la plenitud de su humanidad como fin en sí mismo.

3.2.3 *Suppositum Humanum*

El concepto de *suppositum* ha sido empleado en repetidas ocasiones a lo largo de este trabajo, y nótese que se ha usado sin la palabra *humanum*, esto se debe a una particularidad que la filosofía wojtyliana participa a la reflexión metafísica, pero también fenomenológica del *suppositum*. Existe una relación anecdótica y semántica entre el *suppositum* y el *humanum* según es comprendido y formulado por Wojtyła. Veámos de dónde retoma el concepto Wojtyła y analicemos la evolución que adquiere hasta la comprensión de *suppositum humanum*.

El origen de la palabra *suppositum* se remite a los primigenios fundamentos metafísicos de Aristóteles, el estagirita empleó el término *ousía* para referirse a la esencia de algo, esencia es entendida como *lo que es* (de modo particular o concreto, de un ente), mientras que el término *hypóstasis* se entiende como sustrato de algo, o sea, lo que existe debajo, o bien, lo substancial, *lo que hace que algo sea lo que es*. Por tanto, en la transliteración latina de *hypóstasis* se traduce como *suppositum*, un ser (*esse*) que existe y actúa en sí mismo. Esta breve aclaración etimológica apertura el contenido al cual me dirijo a analizar, no obstante, no se pretende realizar un estudio exhaustivo sobre el origen etimológico, metafísico o histórico del término. Por medio de la tradición aristotélica que después es asumida por Santo Tomás de Aquino en la escolástica, el término *suppositum* llega hasta la coceptualización wojtyliana.

Para Santo Tomás “el *suppositum* señala la individuación del ser personal, ya que designa el ser que subsiste por sí mismo” (Martínez Mares, 2020, p.169). Más sin embargo, Wojtyła difiere del aquinate en cuanto que concibe al *suppositum* como individuo de naturaleza racional, puesto que, es en la naturaleza racional en que se sustenta el ser existente y operante del *suppositum*, es decir, el *suppositum* radica en la racionalidad del hombre y el modo de obrar se funda en las potencialidades de esta racionalidad. Mientras que Wojtyła dice que, la naturaleza del *suppositum* no recae en sí misma sino en la persona, es decir, en la subjetividad objetivada del *yo*. Incluso el mismo Santo Tomás no acuñaba el concepto de persona o *suppositum* al hombre, hablando estrictamente, puesto que éste término [persona de Boecio] se refería al *divinum*; en cambio, para referirse al hombre (según su formación hilemórfica) utilizaba el concepto *compositum humanum* para designar la unidad substancial del hombre entre el cuerpo y su alma racional siendo esta última lo que permite descubrir la espiritualidad del hombre.

A pesar de que la naturaleza racional no subsista por sí sino en la persona, tal y como defendería el aquinate, cae en la abstracción de entender la esencia de la persona como actuando en función de la naturaleza racional y no en función de sí misma [...] Naturaleza significa, para él, un principio de actuación *de la misma cosa*. (Martínez Mares, 2020, p.169).

Quizás estas consideraciones no fueron percatadas por el aquinate por una simple razón: el aquinate aún no descubría el vasto mundo interno de la persona humana que descansa en la subjetividad. Por tal razón, Wojtyła “supera” a Santo Tomás hablando metodológicamente, pues, el filósofo polaco no se limitó a interpretar la realidad a partir de presupuestos tomistas o fórmulas escolásticas, al contrario, gracias a la formación estrictamente tomista, Wojtyła aprendió a pensar por sí mismo y supo reconocer en diversas corrientes intelectuales los posibles grados de verdad que habitaban en ellas. Por tal razón, frente al irrefutable mundo de la modernidad y en su encuentro con la fenomenología realista de Scheler, supo apropiarse de los recursos metodológicos de la experiencia trans-objetual de la realidad.

Dicho de otro modo, de frente al *compositum humanum* el filósofo polaco perfeccionará la concepción *suppositum* con la categoría *humanum*; pues, es propio de la persona, como *suppositum*, su humanidad, ya que la experiencia revela que el *suppositum* como ser que existe en un modo de ser específico (hombre), opera de acuerdo a su estructura de ser-personal, en otras palabras, la operatividad del hombre le es propia, ningún otro ente puede adjudicarse el *operari* porque para ello supondría poseer una racionalidad, y tal racionalidad le compete solo a la persona humana. Así entendido, decimos con firmeza que solo la persona es capaz de actuar o de realizar una acción, porque en el proceso del acto está contenido su ser existente y operante (*suppositum*) y al mismo tiempo su naturaleza racional e individualidad, desde luego, a esto se añade la dimensión subjetiva en la que se articula el *yo* (consciencia), de tal modo que el hombre y nadie más que él es capaz de actuar; ni los animales poseen esta facultad ya que ellos operan según su naturaleza instintiva y somática, pero no existe en ellos una consciencia o rastro de ella.

La trascendencia [superación] de la antropología wojtyliana en clave epistemológica frente a la antropología tomista es la integración de la consciencia sustentada en la subjetividad por medio de la acción, de modo que “el *suppositum* humano llega a ser *yo* humano y se manifiesta como tal a sí mismo mediante la consciencia” (Wojtyła, HD, p.57). De este modo, Wojtyła se

posiciona como un filósofo tomista/fenomenólogo original y no un mero repetidor de argumentos, incluso, gracias a ello pudo defender y reivindicar el papel de la metafísica con firmeza ante una devastadora modernidad antimetafísica centrada en las ciencias experimentales descriptivas que reducían a la persona a un mero conjunto de células y órganos que le son propios de las especies dentro del mundo natural. También elevó el grado de rigor científico en el pensamiento cristiano católico del siglo XX.

3.3 Componentes principales del *suppositum humanum*

Persona y Acción (1969) es la segunda obra filosófica de Karol Wojtyła en la que se detalla cada elemento de la subjetividad humana y su integración en la acción consciente. En dicha obra se toca la interacción de la operatividad y la consciencia, el dinamismo del obrar humano en la autodeterminación, la integración psicoafectiva y corpórea del hombre, culminando en un proyecto inacabado sobre la participación, esta última, a mi juicio, es como una segunda novedad dentro del pensamiento de Wojtyła porque toca no sólo lo la interioridad de la persona en su actuar, sino también la interioridad de los demás, de otras personas. Sobre este último aspecto y junto a la acción consciente ahondaremos en el capítulo posterior, por el momento, conviene exponer ciertos componentes o elementos que integran el *suppositum humanum*, para ello seguiré la síntesis que realiza Rodrigo Guerra en su libro *Afirmar a la persona por sí misma*, donde el autor apunta una cinco características que permiten identificar a mayor comprensión y exactitud el *suppositum* las cuales son: Interioridad, Incomunicabilidad, Absolutez, Trascendencia vertical y Dignidad; ésta última no la incluyo dentro del contenido, no por que sea irrelevante o difiera de ella, sino por cuestiones metodológicas, en su lugar considero como quinta característica del *suppositum humanum* la Relacional, no obstante, esta dimensión se ampliará en el apartado posterior. A manera de exposición presentamos las siguientes características.

3.3.1 Interioridad

La interioridad es una de las primeras características del *suppositum humanum* lo cual le permite realizar una lectura interior (*inter-legere*) de sí mismo. Como hemos indicado anteriormente, la experiencia por la cual el hombre reconoce su subjetividad no parte de lo externo o fuera de sí, ni siquiera cuando entra en contacto con otros *suppositum*, o sea, demás personas. Al contrario, la experiencia de sí mismo revela una intimidad ontológica de la persona concreta y

particularísima cuando actúa, esto no significa que exista en el hombre una escisión en la que se aprecie dos realidades, por un lado la vida interior del sujeto y por otro su vida exterior, o lo que es lo mismo, el *yo* de la persona y su corporalidad (como *res extensa*). En efecto, la persona al ser una unidad íntegra en sí todas las dimensiones que le competen, su corporalidad, su interioridad, su espiritualidad y su afectividad. Decimos entonces que la interioridad de la persona engloba toda su humanidad, su ser y su hacer. Esta convicción es semejante a la concepción de Gabriel Marcel en su personalismo existencial, “mi cuerpo, considerado desde afuera, como uno más entre otros, no puede sino tratarse como una pertenencia, como algo que tengo” (Grassi, 2009). Así, la interioridad no solo radica en la dimensión interna o espiritual de la persona, sino también su corporalidad, no se percibe una interioridad y una corporalidad separada, sino que, por la existencia y la operatividad (*suppositum*) de la persona, es capaz de autopoerse y autodirigirse en su obrar y consciencia. La interioridad no es una fuerza que mueva al cuerpo, más bien, porque *soy cuerpo* soy consciente de mi interioridad.

3.3.2 Incomunicabilidad o intransmisibilidad

En segundo puesto encontramos la incomunicabilidad de la persona, en párrafos anteriores expresamos que la incomunicabilidad es independencia ontológica del sujeto sobre sí mismo y en relación a los demás, o lo que es lo mismo, la característica del *suppositum humanum* de ser único, irrepetible e insustituible. Esto último se descubre a partir de la propia experiencia del acto de existir y obrar en la persona, prueba de ello es que cuando *soy*, es decir, cuando existo descubro que soy yo quien existe en mí mismo, no existo en otro cuerpo o en otro ente, sino en mí mismo, este darse cuenta es producto de la interioridad; ahora bien, cuando reconozco mi propia existencia o mi modo particular de ser (persona), descubro que existo junto a otros semejantes a mí, sin embargo, cada persona que existe junto a mí permite revelar mi estatuto esencial (lo que me hace ser yo, y no ser alguien más), en otras palabras, yo que existo poseo una esencia que determina mi modo de ser concreto y me identifica de otros entes semejantes a mí, “esto no quiere decir que el individuo sea su propia especie” (Guerra López, 2003, p.90). Sino que, el contenido esencial en un determinado *suppositum humanum* constituye su ser-persona concretísimo. Por tal razón, la experiencia revela que la persona se percibe a sí misma y descubre que ella actúa desde sí, pero también de un modo particular, nadie puede sentir o querer desde o por mí, sino desde sí mismo.

Por lo tanto, la persona, aunque posee cualidades físicas o facultades intelectivas semejantes a otra persona, lo que le hace insustituible es su incomunicabilidad de su modo de ser concreto.

3.3.3 Absolutez

La tercera característica es la absolutez de la persona, nótese que empleamos el término *absolutez* en vez de absoluto, y esto tiene una explicación que nos permite reconocer una singularidad en la persona. La persona participa de lo absoluto en tanto creatura de Dios, o bien, en tanto ser participante del Sumo Ser. Entendamos esto con detalle; la palabra *absoluto* deriva del griego *ab* (separación) y del verbo latino *solvo* (desvincular), por tanto, lo absoluto es lo separado de, o independencia de sí. “De esta manera, parece ser posible afirmar que los primeros principios lógicos-metafísicos son “absolutos” o que Dios también lo es (*Esse a se et per se*)” (Guerra López, 2003, p.91). Por tanto, lo absoluto se atribuye solo al ser que existe en sí mismo, pero la persona es un ser contingente y ello no le permite ser absoluto (existir por sí mismo), pero si puede poseer absolutez, prueba de ello es su *incomunicabilidad ontológica*. Cuando decimos que la persona es insustituible nos referimos que no existe un igual a ella aunque exista alguien que la reemplace dentro de un contexto específico, por ejemplo, un partido de fútbol, donde el director técnico determina cambio de un jugador cuando éste está cansado o no ofrece un buen juego y en consecuencia posibilita una derrota para el equipo, pero no sustituye al jugador por ser igual al entrante, sino por sus capacidades deportivas o la semejanza de su posición dentro de campo. Así, la persona es sustituible en función de sus cualidades, o bien, si suma o resta dentro del campo de fútbol. Siguiendo el ejemplo, la persona es sustituida por características accidentales, pero no por su irreductibilidad, o sea, ser *quien-es*; de modo que ante un cúmulo de personas (once jugadores) que suman una entidad de conjunto (equipo), cada persona (jugador) posee de suyo una identidad propia como persona. La persona puede ser reemplazable según sus características accidentales, pero nunca por su estatuto ontológico. En este sentido, la persona tiene absolutez (depende de sí misma) en función de su ser-personal, pero no es un absoluto en cuanto que existe por sí misma como ser subsistente.

3.3.4 Trascendencia vertical

La cuarta característica del *suppositum* suele ser un tanto compleja en su descripción y comprensión. Wojtyła asumía que la acción consciente permite un perfectivismo del ser que

predispone al *suppositum humanum* a la trascendencia de sí mediante sus acciones, “el fin del ser -del *suppositum* que experimenta la propia falta de plenitud- es el perfeccionamiento de sí, o sea, el autoperfeccionamiento” (Wojtyla, HD, p.66). Este autoperfeccionamiento se vive en la autodeterminación cuyo acto se vive en el autodomínio y autoposesión de la persona en su actuar consciente. Lo irreductible en la persona frente a un ente no-personal posibilita su trascendencia, ya que su racionalidad y volitividad (voluntad) le propician dirigir sus intenciones, pasiones y deseos a un objeto determinando (*appetitus voluntarium*). Esta trascendencia (ir más allá de sí) podemos llamarla *horizontal* porque parte de lo interno de la persona en razón exterior de un bien material, por el ejemplo, comer un rico platillo de camarones empanizados es un bien en cuanto sacia el hambre, pero también en cuanto que excita el sentido del gusto.

Sin embargo, existe en la persona un tipo de trascendencia que va más allá del acto de *querer-algo*, esto es la trascendencia *vertical*. “Lo esencial para la voluntad no es la intencionalidad de los actos del querer, sino la estructura personal de la autodeterminación” (Wojtyla, HD, p. 141). La autodeterminación está por encima del acto mismo de *querer-algo*, pues es el propio *yo* que se determina a sí mismo, es decir, se posee y se dirige a sí mismo hacia un valor que sobrepasa el *appetitus voluntarium*, esto es autodeterminarse. ¿Pero en qué momento el hombre se autodetermina? A partir del uso de su razón sobre las pasiones y deseos del *querer*.

De esta manera, la razón tiene que descubrir la verdad sobre el bien que se le presenta: su *valor intrínseco* [...] la persona se experimenta “por encima” de sus actos cuando decide primariamente en función de la verdad sobre el bien y no sobre sus diversos condicionamientos (Guerra López, 2003, p.96).

Por consiguiente, el autodomínio tiene una importancia dentro del pensamiento ético y antropológico de Wojtyla, porque reconoce, siguiendo la tradición cristiana, que existe en el hombre una dimensión que sobre pasa los deseos y pasiones, incluso ciertos sentimientos que se viven en la vida moral de cada sujeto concreto, y apertura desde dentro, un perfeccionamiento del hombre por medio de su obrar, que es lo mismo a una trascendencia vertical. “La persona es independiente de los objetos de su actividad propia mediante el momento de la verdad, que contiene cualquier decisión o elección que sea auténtica” (Wojtyla, PA, p.211). En resumen, la

persona trasciende cuando libre y conscientemente decide y actúa en razón de la verdad sobre el bien al que tiende.

3.3.5 Relacional

El quinto componente es la facultad intrínseca-extrínseca del *suppositum humanum* como ser *relacional*. Considero, a mi juicio, que esta característica es resultado esencial de las cuatro anteriores. El argumento en que baso esta afirmación radica en dos premisas, por un lado, es en orden metodológico, puesto que en el capítulo siguiente se hablará sobre la experiencia de la acción en relación a otras personas, o lo que es igual, participación de la persona en la humanidad de los demás; de este modo, se expone un preámbulo conceptual o explicativo del cuarto capítulo de este trabajo. Como segunda premisa refiero a que, la persona concebida por Wojtyła es un ser-en-relación junto a otros en dos vivencias semejantes pero diversificadas: la experiencia del *yo-tú* y la experiencia del *nosotros*. El autor enfatiza con detalle en varios de sus escritos sobre este punto, sobre todo en Persona y acción en la cuarta parte intitulada “Participación”; por tanto, la dimensión relacional de la persona forma parte indiscutible de la estructura del *suppositum humanum*.

Wojtyła reconoce a la persona como *suppositum*, ser particular y concreto, un *yo* específico, pero también, reconoce que ésta misma es un ser comunitario. Parafraseando la definición de Boecio sobre la persona diré que la persona es una *substancia individual de naturaleza racional relacional*. Con ello vindico el fundamento ontológico y no solo accidental de la persona como ser-en-relación. La persona posee absolutez, más no es absoluta, requiere de los demás entes para subsistir estableciendo así relaciones de conveniencia, de uso, pero también de fines. La relación de conveniencia nos remite al hecho de necesitar de los demás entes cuando queremos evitar o remediar algún mal, por ejemplo, si estamos enfermos acudimos al médico, ya que éste posee las técnicas y conocimientos para curar el cuerpo, cosa que no poseo yo. O si queremos un espacio de relajación visitamos algún medio ecológico como un atardecer en las montañas. La relación de uso la establecemos sobretodo con la naturaleza, cuando utilizamos de ella elementos para condicionar nuestro entorno de vida, si queremos sobrevivir necesitamos tomar agua, así acudimos a un río del cual podamos beberla. Por último, la relaciones de fines se establecen directamente con otros semejantes a mí, es decir, con otras personas. Dentro desta relaciones descubrimos junto a Wojtyła dos momentos, primero actuar o coactuar con un *yo-otro* (yo-tú), por ejemplo, cuando amamos a

alguien (esposo (a), novio (a), hijo (a), hermano (a), padre, madre, etc.). Luego está la relación del *nosotros* que es la dimensión relacional-social de la comunidad, por ejemplo, formar parte de un grupo religioso, académico, deportivo, político, etc., cuyo fin primordial es el bien común.

Cabe mencionar que los modos en que la persona vive su dimensión relacional son muy amplios, es más, podemos decir que la persona vive primariamente una relación consigo mismo a partir de la experiencia de su *yo*, de ahí, sale al encuentro con los otros, pero también con los demás seres no-personales, como los animales, las plantas, los minerales, etc. Sin embargo, Wojtyla centra su atención en la potencialidad del hombre de hacer comunidad. De modo que la comunidad, es decir, la común-uniión de personas no solo posee una formalidad cuantiosa -cantidad- que refleja un cúmulo o congregado de personas, para Wojtyla la comunidad es un tipo de ser personal análogo a la personas misma, en otras palabras, Wojtyla concibe a la comunidad como un *communio personarum*, que se amplia en dos extensiones: la interpersonalidad (Yo-Tú) y la social (Nosotros). Así las cosas, la persona no sólo se descubre en la experiencia de sí por medio de su acto consciente, sino también en la comunidad, es lo que Wojtyla resume en su artículo *Persona: Sujeto y Comunidad*.

Capítulo IV. La experiencia de la acción y su dimensión comunitaria

4.1 La experiencia de la acción consciente

En PyA¹⁷ Karol Wojtyla expone la cumbre de su pensamiento ético-antropológico en clave personalista, para él el centro de toda reflexión ética implica necesariamente a la persona, así recurre a la antropología, pero la aproximación filosófica de la persona, para que sea objetiva y verdadera precisa de un método, de un camino que propicie llegar sin vacilar al contenido último de toda ética antropológica, es decir, la persona. Por tal razón, el filósofo polaco se vale del método de la experiencia para descubrir al hombre. Wojtyla, al concebir al hombre-persona como *suppositum humanum* identifica la acción como vivencia de la persona en su aspecto consciente; Wojtyla descubre gracias a la experiencia que por medio de la acción del hombre se revela la persona, él mismo define esto en las primera páginas de su libro de 1969:

La expresión acción contiene una gran riqueza de contenidos, que debemos explicar (= *explicare*) progresivamente. Esta explicación será simultáneamente un desvelamiento de esa realidad, que constituye la persona humana. Y, precisamente por esto, el presente estudio está pensado como su desvelamiento progresivo, o sea, como explicación de la acción desde el ángulo del desvelamiento de la realidad de la persona. Nos proponemos alcanzar este objetivo mediante el análisis de sus aspectos particulares, sin que por ello dejemos de tener a la vista la integridad orgánica de la acción en su relación con la persona. (Wojtyla, PA, p.65).

Éste sustrato de PyA deja claro los interesantes objetivos de Wojtyla, para él la acción no presupone a la persona como dato *a priori* de la experiencia, al contrario, a través de la acción como experiencia interna de la persona se revela el ser personal. Esto es importante al momento de comprender el método filosófico de Karol Wojtyla, pues el sostiene una fidelidad metodológica a la *experiencia*, porque Wojtyla no parte del hecho dado, en este caso, de la persona como realidad óptica, sino que, precisamente por ser [la persona] una realidad óptica se puede mostrar *metodológicamente* (con método y lógica) la esencia de la persona por medio de su acción. En otras

¹⁷ Abreviatura de *Persona y Acción* para una lectura más sencilla.

palabras, Wojtyła no *de-muestra* el ser de la persona por medio de la acción, sino que es la acción que *muestra* el ser de la persona.

4.1.1 Del *actus humanus* al *actus personae*

Analícemos ahora junto a Wojtyła la *acción* en sí misma. La palabra acción se comprende de muchos modos, como verbo o sustantivo, para nuestro interés, la acción deviene de la tradición filosófica clásica. Aristóteles empleó en su doctrina axiomática del acto y la potencia el término acto para designar *lo que es (esse)* y la potencia como *lo que puede llegar a ser (esse), pero todavía no-es*. Centrándonos en el *acto*, Aristóteles explica la actualidad del ser que es como acto, o sea, el ser es, el no-ser, no es (principio de identidad). Por su parte, Santo Tomás “explicita la parte potencial del ente como la esencia o naturaleza, y la actual como la existencia o, mejor dicho, acto de ser (*esse o actus esendi*)” (Beuchot, 2017, p.24). De estas tradiciones Wojtyła ampliará la concepción de acto en su aspecto dinámico, es decir, el acto como acción. Nuestro autor asume la acción como actividad del *suppositum* en cuanto sujeto que existe y obra, o bien, sujeto que existe y actúa. Tal y como hemos indicado en los capítulos precedentes de este trabajo, el *suppositum* según Wojtyła, maximiza su perfección con el aspecto de la subjetividad, que es en cierto modo la consciencia del sujeto, dicha consciencia enriquece la operatividad del hombre y permite identificar dicha operatividad (acción) diferente a la que realizan los demás entes no-personales; por ejemplo los animales que operan según su instinto y carecen de racionalidad.

En conclusión, “llamamos acción exclusivamente a la *actividad consciente* del hombre” (Wojtyła, PA, p.61). Dicho esto, afirmamos con propiedad que la actividad operativa del hombre como *suppositum humanum* se define como *actus humanus*, aunque es innecesario añadir la palabra *humanus* porque supone implícitamente que sólo el hombre *actúa*, empero, la tradición escolástica interpreta el *actus humanus* como *actus voluntarius* pues define el “dinamismo específico de la persona humana, ya que se lleva a cabo del modo propio de la voluntad libre” (Wojtyła, PA, p. 62).

Esta última acepción resume la tradición aristotélica-tomista del acto-potencia y toma al sujeto que actúa como un ser consciente y dinámico, o lo que es lo mismo, la persona actúa consciente y libremente (voluntaria) y actúa en razón de su trascendencia horizontal (potencialidad). De esto se desprende la concepción de *actus personae* que engloba el *actus*

humanus-voluntarius pues la persona no sólo es voluntad (potencialidad) ni consciencia (subjetividad), la persona es un *íntegrum humanum*, o sea, una subjetividad objetivada. Así, “la expresión *acción*, así como *actividad consciente*, nos habla del dinamismo propio del hombre como persona” (Wojtyla, PA, p.64). Es conveniente atender el *dinamismo* del hombre tal y como lo entiende Wojtyla, en un primer momento se analiza la acción desde la consciencia, después, se analiza la acción desde la experiencia de la operatividad, o sea, de la dinamisidad de la persona en la acción.

4.2 La vivencia de la operatividad humana

Wojtyla utiliza una serie de conceptos ambiguos en la tradición tomista y aristotélica con un sentido muy original, así sucede cuando estudia el fenómeno de la operatividad de la persona en su dinamismo. Por dinamismo comprende esa fuerza, el cambio, el movimiento, que de un modo particular se da en el hombre de modo integral, ésta integración dinámica se basa en dos tipos de movimientos que, según la Metafísica de Aristóteles señala como el *agere-pati*; estos términos adquieren relevancia a partir de la doctrina clásica del acto y la potencia, esta doctrina aguarda esencialmente el dinamismo del ser, o sea, el movimiento del ser que es y puede llegar a ser, esto servirá a Wojtyla para captar de un modo específico el dinamismo del hombre en un sentido más fenoménico, es decir, trans-objetual. De este modo, Wojtyla relaciona el *agere* con el dinamismo de “el hombre actúa” y para el *pati* utiliza la expresión “algo sucede en el hombre”. Para ello explicamos cada dinamismo desde la comprensión wojtyliana partiendo de la fundamentación metafísica de Aristóteles y que posterior, Wojtyla concebirá como expresiones de la operatividad humana cuya finalidad revelan lo intemporal e inestático de la vida actuante y consciente del hombre.

Uno de los modos del dinamismo del hombre es aquel en el que él mismo aparece como agente, o sea, como causa consciente del actuar, que es al que nos referimos con la frase el hombre actúa; y un segundo modo de este dinamismo es aquel en el que el hombre no es consciente de su operatividad y no tiene vivencia de esto último, y es este modo al que nos referimos con la frase (algo) sucede en el hombre. (Wojtyla, PA, p.120).

De esto último enfatizo en la expresión *hombre* en vez de persona o humano, pues, como se ha explicado más arriba, todo *actus humanus* es con propiedad *actus personae*, es decir, una acción

integrada en la persona pero también una acción que integra a la persona en todas sus dimensiones, de este modo, si partimos del hecho de que el *suppositum humanum* como persona participa de la especie hombre, es adecuado utilizar la expresión acto del hombre *actus hominis*. Esto con la finalidad de explicar que las dos direcciones del dinamismo humanos: *el hombre actúa* y *algo sucede en el hombre* tiene como punto de encuentro al hombre concreto.

4.2.1 El dinamismo del *agere-pati*

La locución latina *agere* se refiere a la acción, pero en sentido del sujeto como causa de la misma, en otras palabras, el *agere* es la actividad de un agente operativo, viene a ser así el hombre que actúa, el yo-actúo. En el yo actúo está incluida la consciencia en modo reflejante y reflexiva, sin embargo, hay acciones humanas en que la consciencia de modo no-intencional no está presente, por ejemplo, cuando respiramos o parpadeamos, son actividades humanas que de modo orgánico y biológico están determinadas a cumplir una actividad atemporal. De este modo, la dirección dinámica del hombre en el yo actúo se diferencia de las acciones vegetativas (inconscientes) cuando el hombre actúa de modo consciente, es decir, se autoposee y se autodetermina en su obrar.

La experiencia del *agere*, es decir, la experiencia de la acción consciente en el dinamismo del “hombre actúa” revela la actualización inmedita, inmanente y trascendente del hombre que ejecuta tal acción, esto se comprende en el momento en que el hombre como agente actúa (opera) y actualiza todo su mundo subjetivo objetivado, así, el acto del hombre es un modo propio de aparecer toda su realidad interna de modo objetivado como fenómeno. En otras palabras, cuando decimos que el hombre actúa nos referimos a la experiencia que el hombre tiene de sí mismo como causa de su acción, el hombre es el responsable directo de todo cuanto hace, asimismo, su acción le permite trascender (perfeccionarse) moralmente y pasar del hombre que es y actúa, al hombre que es y actúa perfeccionado, sin embargo, también se revela un cierto tipo de inmanencia en la acción del hombre, de modo que, si yo como agente de mi acto soy consciente de que la causa de mi acción soy yo mismo (así me doy cuenta del polo subjetivo en mí) al mismo tiempo descubro que todo este evento sucede en mi subjetividad (interior). Wojtyła (2014) precisaba lo siguiente: “En la estructura el hombre actúa concurre *simultáneamente* algo que se puede caracterizar como *inmanencia* del hombre en su propia actuación con algo que se puede caracterizar como su *trascendencia* respecto a esa actuación” (PA, p.122).

Lo explicado arriba refleja la clara conceptualización que Wojtyla hace de la teoría del acto-potencia para el explicar el dinamismo del hombre en su primaria intervención: el hombre actúa. De modo que, refiriéndonos al hombre en su acción como agente consciente damos cuenta que actúa (acto) desde lo que e, pero gracias al movimiento (dinamismo) de la acción llega a un estado actualizado, dicho de otro modo, la actuación del hombre sigue el orden entitativo del acto-potencia, no obstante, el ser en acto”no significa estado ya acabado de la realización de la potencia, sino que significa también el propio paso a ese estado, la propia realización” (Wojtyla, PA, p. 118). Así damos paso junto a Wojtyla el hecho de que la persona en su acción consciente puede realizarse a sí misma (autodeterminación), en otras palabras, cuando la persona actúa (actualiza su ser) consciente se determina a sí misma llegando a ser lo que no era, así, si obra bien moralmente perfecciona alcanzando un grado de virtuosidad, en cambio, si obra mal moralmente denigra precisamente su humanidad. De tal manera que cuando obra para bien o para mal, la persona llega a ser lo que todavía no era pero ahora es (*in actus*). Prueba de ello es que la persona es agente de su obrar, es causa de una cadena de acciones, en este sentido es responsable de sus actos y desde luego de sus consecuencias.

El *pati* expresa la pasividad del ser, es estado de reposo en la que el ser no es agente de la acción. Entendido así, Wojtyla utiliza éste término para explicar la segunda dirección del dinamismo del hombre: “algo sucede en”, antes de indagar a profundidad tal experiencia hacemos una doble distinción que origina el *pati*: algo sucede *en* el hombre y algo sucede *con* el hombre, para ello nos valemos de la propia explicación que el autor da:

Si hablamos con propiedad al expresar que algo sucede con el hombre nos referimos a que se sufre desde el exterior. Se trata de una pasividad distinta en la que el hombre no es el sujeto dinámico de un suceso que tenga en él su fuente, sino que más bien es el objeto con el que otro sujeto e incluso alguna otra fuerza hace algo que él se limita a sufrir. El sufrir por sí mismo ya habla de la pasividad del sujeto hombre, en cambio no indica nada directamente sobre el dinamismo interior de ese sujeto, y en concreto sobre ese dinamismo al que se refiere la expresión algo sucede en el hombre. (Wojtyla, PA, p.115).

A la luz de esta explicación el elemento del *pati* a considerar es “suceder en” porque muestra la dinamidad interior del hombre. Partamos del hecho que distingue el hombre actúa y algo

sucede en él, y posteriormente analizamos en que consiste estrictamente el *pati* o algo sucede en el hombre.

El momento de la actividad es la que permite diferenciar entre el “hombre actúa” y “algo sucede en él”, “ya que cuando soy yo quien actúa tengo presente que soy el agente de la acción, mientras que en la experiencia “algo sucede en el hombre” no hay yo como agente sino como un padecimiento de lo sucedido en mí” (Marín Moreno, 2013, p.270). Notamos así la manera en que Wojtyła utiliza los dos modos de dinamismo humano, por un lado, el “hombre actúa” refleja la operación operativa de la acción, por su parte, “algo sucede en el hombre” muestra la operación pasiva de la acción. Un ejemplo para matizar esta doble dinamismo se observa en una relación amorosa entre novios: cierto joven (después de un largo periodo de conocimiento) decide (actúa conscientemente) pedirle la mano en matrimonio su novia. Planea todo y ajusta la fecha, el lugar y la manera en que se lo pedirá; cuando llega el día y el momento agendado realiza el acto de declaración, se arrodilla, toma la mano de la joven, saca del bolsillo el anillo, y expresa palabras románticas y poéticas para al fin pedirle que sea su prometida. Sin embargo, durante el acto el joven inconscientemente vive en sí mismo una serie de emociones, pensamientos, nervios, ante la incierta respuesta de la joven, de este modo el joven percata que algo sucede en él, pero que no es él agente de tal vivencia. Esta escena, aunque parezca un poco convencional, expresa de modo concreto la dinamidad del hombre en acción.

4.2.2 Relación persona-acción en la vivencia de la operatividad

La operatividad humana esta expuesta en el dinamismo del hombre, lo que sucede en él y cuando él actúa, ésta operatividad no se manifiesta de modo inmediato en el sujeto, es decir, es cierto que la persona obra conscientemente, pero su relación dinámica con la operatividad es gradual porque primero se percibe como agente y después como pasividad de la acción. De este modo se establece una relación causa-efecto en el hombre, así, la relación causa-efecto es la relación de la persona con su acción dentro de la dimensión operativa de él mismo. Sin embargo, esta causalidad del hombre no responde de modo estricto a un orden ya dado, sino que es precisamente por la vivencia (experiencia) en que el hombre se reconoce como causa de su obrar, gracias a esto el hombre-agente es capaz de adueñarse de sí mismo en sus vivencias porque se descubre como responsable de todo cuanto él ejerce y recibe.

Bajo esta consigna es que la relación entre filosofía de la consciencia y filosofía del ser adquiere solidez en el pensamiento de Wojtyła. Por un lado, la filosofía de la consciencia (fenomenología) permite vivenciar las acciones del hombre de modo consciente y eso facilita descubrir la dinámica que hay en el al momento de actuar; por otro lado, la filosofía del ser (metafísica tomista) descubre el ser personal como causa de su obrar, no es el *voluntarium* simplemente que incita al hombre a *moverse* hacia un fin o al deguste de un querer, es precisamente su ser ontológicamente concreto (persona) que permite tal acción. Finalizando este apartado convenimos junto a Wojtyła que la relación causal entre la persona y su acción adquiere mayor impacto cuando miramos la vida moral, o bien, la experiencia de la moralidad, porque maximiza la convicción del ser que se es, al ser que se debería ser, y tal proceso se realiza bajo la norma del amor, la norma personalista. Solo así, “según el testimonio de la experiencia integral, entonces y sólo entonces el hombre realiza una acción” (Wojtyła, PA, p.123). Una vez más afirmamos la primacía de la experiencia en el revelamiento de la persona por su actuación.

4.2.3 La autodeterminación de la persona

No cabe duda la acción humana (desde Wojtyła) se estructura en dos momentos, primero bajo su aspecto consciente y luego en el dinamismo de su operatividad. En el comienzo de éste capítulo tratamos de exponer los dos momentos propios de la acción humana reivindicando el papel fundamental de la consciencia en el sujeto como persona agente y pasiva; desde luego que elogiamos el esfuerzo de Wojtyła hasta este punto, sin embargo, el mismo autor deviene en consideración metodológica de su pensamiento sobre la integración total de la consciencia y la acción como elementos de la autodeterminación. Disponemos a exponer este concepto wojtyliano a la luz de los presupuestos hasta ahora explicados.

Anteriormente se ha dicho que la autodeterminación es la autorrealización de la persona en su acción, o también, que la acción humana cuando es integral enriquece al hombre de modo determinante. A esto se llega cuando la persona el *suppositum humanum* actúa conscientemente y en consciencia se percibe como agente de su acción, sin embargo, la consciencia como constitutivo de la persona en el *yo* no agota toda la realidad experiencial ni objetiva de la acción humana. Es claro que la acción permite revelar al *yo* en su forma más plena, pero ese *yo* consciente no crea en plenitud la acción. Entonces lo que se aguarda entre la acción consciente y la consciencia de la

acción es el *sí mismo* (mismidad), de este modo, “la causa de la acción y la causalidad en la acción, es decir, la voluntad, el *yo quiero*, se presenta como autodeterminación” (Guerra López, 2003, p. 58). La autodeterminación nos revela el estatuto ontológico de la persona como ser libre, dicho estatuto es el *yo*, el *sí mismo*, el *humanum*. La autodeterminación descansa sobre el *yo libre* y se activa a partir de la acción del hombre.

La acción del hombre está cargada de consciencia de sí-mismo, esta pertinencia en la acción consciente nos permite descubrir al sujeto que está detrás de tal acción, éste sujeto concreto es la persona. Si decimos que la persona posee consciencia de sí-mismo (autoconsciencia) al momento de obrar (se da cuenta de que es el agente de su acción), entonces advertimos que el hombre *se posee a sí mismo*, de este manera la autodeterminación se activa en la acción del hombre solo cuando éste primariamente se autoposee, este acontecimiento de modo indirecto expresa que “la *autoconsciencia* condiciona la autoposición, cosa que es evidente sobre todo en el acto” (Wojtyla, HD, p.115). En la medida en que la persona es capaz de tener consciencia de sí-mismo y en consecuencia, de autoposeerse, la persona expresa la profundidad de su *yo* por medio de la experiencia de su acción, en esto recae una de las peculiaridades de la autodeterminación, es lo que llamo *reciprocidad de la acción autoposeída*¹⁸, esto se entiende cuando el *yo* que es agente de sus actos actúa consciente de sí-mismo y el resultado de tales actos repercuten en su perfectivismo. En otras palabras, la persona cuando se autoposee es capaz de autodescibir (decidir por sí-misma) y actuar en función de su descisión, si su descisión de actuación es moralmente buena o mala, el hombre (agente) se hace bueno o malo, y viceversa. Así, el hombre no solo actúa, también se autodetermina en sus actos.

Otra peculiaridad de la autodeterminación es su condición subjetiva y objetiva, tanto de la acción como del agente de la acción. Volvemos así al análisis sobre el *suppositum humanum* ya que solo el sujeto que existe y actúa (*suppositum*) es el único ser capaz de experimentarse a sí mismo como sujeto por medio de la autoposición. Sin embargo, el reconocimiento de sí-mismo no es de modo solipsista una reducción individualista de la persona como sujeto e individuo. Por esta razón, Wojtyla afirma que el escenario más directo y pleno en que la persona se autodetermina es en la relación con los otros. Debido a que sus acciones que de suyo ya implica una

¹⁸ Empleo esta afirmación de modo original, resultado de mi investigación aplicado a este punto particular.

autoconsciencia y autoposición, necesariamente intervienen en la vida moral de los demás, de esto da prueba la experiencia de la moralidad. Es un hecho que la autoposición y autoconsciencia son intransferibles por ser una propiedad constitutiva del *suppositum* agente, pero esto no impide reconocer la semejanza constitutiva de las demás personas al momento del obrar. “La comprensión de esta verdad define, en cierta medida, la relación del *yo* concreto con todos los otros seres humanos” (Wojtyla, HD, p.116). Por tales motivos, Wojtyla encamina la estructura personal de la autodeterminación hacia la estructura comunitaria de la persona, lo que se conoce como intersubjetividad e interpersonalidad.

4.3 La experiencia de la acción comunitaria

Todo cuanto hemos dicho hasta ahora nos lleva a analizar una dimensión un tanto práctica y un tanto constitutiva del hombre-persona. El autor toma parte en el análisis de la intersubjetividad de la persona expresada en la dimensión comunitaria como nexo entre la subjetividad y su capacidad de relación. Hemos apuntado sobre el *suppositum humanum* un ser que existe y actúa, tal acción revela su ser personal dado en su subjetividad objetivada, por tanto, la experiencia revela la vivencia de la acción hace que el hombre-persona actúe y co-actúe, es decir, actúe junto con los otros, del mismo modo, la experiencia de la moralidad revela tal co-actuación pues, por la propia naturaleza de la acción, necesariamente está dirigida hacia otros, así la capacidad de trascendencia (perfectivismo) de la persona por medio de su obrar es posible cuando optamos (como personas conscientes) por hacer el bien. De esta manera la participación del ser-persona en el Sumo Ser (Dios) recibe análogamente la condición ontológica de ser bueno y verdadero (trascendentales); de modo que cuando actuamos a partir del criterio de verdad por encima del bien, nuestra acción impacta la condición personal del otro porque la acción cuando se orienta al autoperfeccionamiento se comunica, naturalmente, hacia los demás por ser actividad propia del hombre. Esta vivencia se palpa en la experiencia de la moralidad o, en todo caso, en la experiencia de la norma personalista, de tender hacia el otro, incluso uno mismo, como fin y no un mero medio.

Wojtyla se preocupa por establecer una relación fundamental entre la subjetividad y las dimensiones de comunitarias, o sea, la naturaleza social del hombre. Es un tema amplio y complejo porque las sociedades en sus diferentes grados (macro-micro) son realidades dinámicas y cambiantes, quizás se debe a que el núcleo de toda sociedad es el hombre como individuo, como

persona y dicha persona es un ser dinámico. No obstante, las sociedades se construyen a partir de la multiplicidad o colectividad humana, no se puede hacer sociedad ni comunidad, por sí solo, se requiere la presencia de otra persona. Wojtyła afronta tal discusión desde las trincheras de la metafísica y el método fenomenológico, por eso sus aportaciones en este campo difieren en gran medida de las convicciones sociológicas o de la psicología social, incluso de la política como ciencias que estudian la interacción humana dentro de la vida social. Por tal razón, se introduce a tal cuestión retomando el concepto escolástico de *participación*. Participación (*participatio*) refiere a tomar parte de algo, es un concepto rico en la tradición filosófica y teológica ya que el término se emplea como sinónimo de analogía, siguiendo este orden se dice que Dios (Creador) se relaciona con el hombre (creatura) porque le participa de su Ser las dimensiones entitativas: *bonum, verum, unum, pulchrum* (trascendentales), en este sentido participación aguarda no solo significado exterior de “tomar parte de”, sino también interior, en otras palabras, participación no solo es tomar parte de algo sino también recibir parte de algo. Esto último apertura la dimensión participativa del hombre-persona y por tanto, no enfatizamos en “tomar o recibir parte de algo” sino en “tomar y recibir parte de *alguien*”, esto se sustenta en la experiencia de la acción humana puesto que el hombre como ser-persona-creatura no participa de los seres-creaturas-no-personales porque no son agentes de la acción, sólo la persona es capaz de participar de otro ente en la medida de que ese ente es un *yo-otro*, es decir, otra persona.

4.3.1 El fundamento de la participación

Wojtyła entiende por participación el actuar junto con los otros, él comprende el actuar junto con los otros (participación) en dos modos: primero como “propiedad de la persona expresándose en la capacidad de conferir una dimensión personal (personalista) al propio existir y obrar cuando el hombre existe y obra en común con los otros” (Wojtyła, HD, p.73), es decir, la persona por medio de su acción ofrece de modo implícito su *yo-persona*, así, cuando la persona actúa junto a los otros está participando su ser-persona, el *yo* participa su persona a los demás por medio de la acción. Segundo modo, “se entiende como relación positiva a la humanidad de los otros hombres [...] humanidad no es un término abstracto u universal, sino que posee en cada hombre la importancia específica del ser personal” (Wojtyła, HD, p.73), visto así, participar en la humanidad del otro es reconocer que el otro es semejante a mí, es una persona y la relación que aguardo con él o ella no es genérica (especie humana) sino subjetiva (*suppositum, humanum*). En conclusión,

“el hombre cuando actúa junto con otros, *conserva todo lo que resulta de la actuación conjunta* y, al mismo tiempo, *a través de esto realiza el valor personalista de la propia acción*” (Wojtyla, PA, p.386).

Hemos apuntado arriba los modos en que la participación se expresa en la vida del hombre, pero debemos preguntarnos ¿Cuál es el fundamento de la participación? A ello Wojtyla responde que es la subjetividad personal, ya que el hombre existe, vive y actúa en común con los otros no puede prescindir de su subjetividad, de modo que el obrar “en común” con los otros no solo refleja una realidad material (actuar dentro de un colectivo), sino que es al mismo tiempo es una realidad objetiva. La persona humana existe, vive y actúa en comunidad (común-unidad) junto a otros expresando su individualidad substancial, no obstante, cuando actúa en común-unidad reconoce la individualidad substancial de los demás, es decir, el *yo*. De modo que en la acción común-unitaria la persona se reconoce así mismo y reconoce al otro, pero también reconoce la multiplicidad de los otros, por tanto, por comunidad entendemos “no sólo la multiplicidad de sujetos, sino la unidad propia de tal multiplicidad. Esta unidad es accidental en relación a cada uno y a todos [...] y a la vez, a cada uno en una multiplicidad de personas dadas” (Wojtyla, HD, p.76). De tal manera que cada hombre como miembro de la comunidad se identifica como *suppositum* y gracias a la relación accidental de la relación unitaria constituye una unidad social.

Analizando sólo la multiplicidad de los *suposita* humanos y la unidad de las relaciones objetivas de carácter interpersonal o social correspondientes, obteníamos un cuadro algo distinto del que surge del análisis de la subjetividad humana, es decir, de la consciencia y de la experiencia de la relación de carácter interpersonal o social en un determinado grupo humano. Y así nos parece que sólo esta segunda imagen corresponda al concepto de comunidad. (Wojtyla, HD, p. 77).

Esto revela que la subjetividad humana está ligada a la comunidad, y la comunidad funciona como principio de la vida social del hombre, de tal modo que la comunidad no es la sociedad ni viceversa. La sociedad es el conjunto de comunidades, mientras que la comunidad es la convivencia y el obrar común del hombre junto a otros de modo más íntimo. Esto nos orilla a distinguir la experiencia comunitaria de la experiencia de la sociedad, en ambos casos está presente la subjetividad personal pero en un rol diferente. La experiencia comunitaria del existir, vivir y

actuar del hombre-persona se expresa en la relación con otro semejante a mí, en otras palabras, la experiencia comunitaria radica en la relación intersubjetiva o interpersonal del *Yo-Tú*. Mientras que la experiencia de la vida social descansa en la experiencia del *Nosotros* que es la dimensión social de la comunidad. A continuación, los modos en que la participación se expresa.

4.3.2 *Yo-Tú*: dimensión intersubjetiva de la comunidad

La experiencia del *Yo-Tú* se vive en la gradualidad de un todo integrado en tres momentos: 1) la experiencia del *Yo*, 2) la experiencia del *Tú* y 3) la experiencia de la *relación Yo-Tú*. Bajo estas líneas expondremos el contenido relacional de la intersubjetividad comunitaria. La relación *yo-tú* es una de las dimensiones de la comunidad que se diferencia del *nosotros* por el nivel de intimidad que ésta implica, es esto que el número de sujetos que participan en dicha conexión es reducido al uno + uno, no obstante, esta peculiaridad del *yo-tú* no limita el acceso a la pluralidad de relaciones íntimas. Analizemos como se da esta relación por medio de la experiencia.

El primer momento se encuentra en la experiencia del *Yo*, esto infiere en la subjetividad personal del sujeto. esta experiencia se entiende a partir del análisis antes realizado sobre la autoconsciencia y autoposición, donde el *yo* tiene la experiencia de sí-mismo como *suppositum* que existe, vive y opera. Por tanto, la experiencia revela que en el interior de la persona brota de alguna manera el primer momento relacional de la comunidad. De modo simultáneo se descubre la experiencia del *Tú*, en este aspecto el *tú* no debe asumirse como un sujeto pasivo que está en espera de ser interpelado o intervenido por el *yo*, al contrario, ambos sujetos son sujetos dinámicos. Sin embargo, es en el *yo* donde se da el primer paso hacia la relación, por esta razón, Wojtyla entiende que el *yo* establece una relación de reciprocidad y reconocimiento con el *tú*, en otras palabras, el *yo* reconoce en el *tú*, un *yo* distinto a su *yo*, esto da lugar a la diferenciación no sólo cuantitativa de los sujetos (uno + uno) sino también cualitativa (unidad entre ambos). La presencia del *tú* frente al *yo* es una igualdad de dos *yoes*, así, “el *tú* nos ayuda en el orden normal de las cosas a afirmar más completamente nuestro *yo*, aún más a confirmarlo, es una ayuda en la autoafirmación” (Wojtyla, HD, p.83). De este modo la relación *yo-tú* es una experiencia de intersubjetividad a partir de la reciprocidad del *yo* con el *tú*, del *tú* con el *yo*, y del *yo* autoafirmado gracias al *tú*.

Esta dinámica del *yo-tú* nos permite centrarnos en la experiencia de la *relación* entre ambos. La experiencia de la *relación* es una experiencia de encuentro y apertura, pero también de confianza y humanidad. Estas descripciones nos ayudan a entender por que el *yo-tú* difiere del *nosotros*, y también a concebir el *yo-tú* como antesala a la pluralidad comunitaria. Entendamos esto con un ejemplo: las relaciones de amistad (en sus facetas diversas) cuando alcanzan el grado de intersubjetividad, se sustentan en la experiencia del *yo-tú*, así, un muchacho (*yo*) decide (se conoce y se posee) compartir su experiencia de vida (humanidad) con su amigo (*tú*), y éste reconoce en lo compartido (por su amigo) una identificación con su propia vida (*tú = yo*), de manera que en la relación cotidiana, las charlas, los secretos contados, las risas, la fe, etc., en diferentes y diversos momentos ambos establecen una reciprocidad subjetiva de manera inmediata, esto quiere decir que, tanto el amigo uno como el amigo dos se identifican el uno para el otro aun cuando están inmersos en la pluralidad de amigos (*yoes*), evitando con ello el establecimiento de un *nosotros*. Ambos actúan simultáneamente en el conocimiento de sí y en el reconocimiento del otro enriqueciendo la relación con el aspecto normativo de la acción, es decir, ambos son fines en sí mismos, y por ello ven el el otro (el *yo* ve en el *tú*) un fin, de este modo la amistad entre ambos no sólo se fortalece, también permite la trascendencia entre ambos.

4.3.3 *Nosotros*: dimensión social de la comunidad

La experiencia del *nosotros* manifiesta a la persona como un partícipe dentro de una colectividad. El *yo* y *tú* explicados arriba sostiene que en la relación intersubjetiva sólo existe de modo particular dos *yoes* (uno + uno). En cambio, en el *nosotros* indica la dimensión social de la comunidad y no un tipo de sociedad, esto significa que en el pronombre *nosotros* está incluido el *yo* y el *tú* como personas pero también esta presente la apertura a la multiplicidad de la subjetividad personal. Esto permite diferenciar el *yo*, *tú*, *nosotros* del *él*, *ello*, *ellos*, pronombres en tercera persona que refieren a objetos y el hombre no es objeto sino sujeto. Wojtyla (2005) explica el fundamento del *nosotros* así:

Cuando decimos que el *nostros* son muchos *yo* humanos, entendemos esta multiplicidad y buscamos entenderla a través de la acción, así como hemos buscado entender el *yo*. El *nosotros* son muchos hombres, muchos sujetos que en algún modo existen y obran en común. No se trata, sin embargo, de una multiplicidad de acciones que se desarrollan la una junto a

la otra. *En común* significa que estas acciones, y con ellas también la existencia de muchos *yo*, están en relación con un cierto valor, que por esto merece el nombre de bien común. [...] la relación de muchos *yo* con el bien común parece constituir el corazón mismo de la comunidad social. (HD, p. 91).

El párrafo expuesto nos coloca frente a la experiencia del *nosotros* como actividad de muchos hombres dirigida hacia el bien común. En efecto, esta nueva relación comunitaria está marcada por un criterio axiológico y normativo de mayor alcance y responsabilidad del hombre para el hombre. Esto significa que el *yo* constituido en el *tú* y desde luego en el *suppositum* mismo, se determina en el actuar junto con los otros en la vida social de la comunidad, de tal modo que la experiencia de la acción en el *nosotros* constituye a todos los diversos tipos de *nosotros* dentro una colectividad por medio del bien común. Esta observación delimita el estudio del autor y lo distingue frente a otros tipos de estudios “sociales” sobre el hombre, de modo que no pretende hacer una especie de antropología social o una reflexión sociológica, más bien, busca exponer el aspecto comunitario del hombre por medio de la multiplicidad de hombres que comparten un fin particular, esto manifiesta una adecuación ontológica y ética para el hombre en comunidad, así, el hombre comunitario (*nosotros*) puede trascender (perfeccionarse) en su obrar siempre y cuando el bien al que se dirige es verdadero y bueno, es decir, digno.

“El bien común, es por consiguiente, un concepto analógico, en cuanto la realidad misma de este bien está bajo una diferenciación y por consiguiente una analogía de proporcionalidad” (Wojtyla, HD, p.95). De este modo, el bien común que se establece en una familia, un grupo de amigos, un matrimonio, un grupo religioso difiere en gradualidad el bien común de una región, un estado, una nación. Un ejemplo que matiza este análisis se encuentra en la relación de varón y mujer como esposos, incluso el autor sintetiza de modo arduo la vida social de la comunidad a partir de la interacción esponsal del hombre y mujer dentro del matrimonio. Wojtyla como buen personalista, dirige su mirada al fundamento más profundo e irrestricto que engloba toda la realidad humana y su obrar, me refiero al amor. El amor es lo que potencializa al hombre a ser mejor hombre, el amor revela todo lo oculto del hombre y sin agotarlo. En conclusión y volviendo al ejemplo de los esposos; la relación del *nosotros* inmersa en el matrimonio “crea la base inmediata a partir de la cual un único nosotros nace de dos yoes” (Wojtyla, AR, p.106), nuevamente se observa la reciprocidad que se establece en el *yo-tú* (intersubjetividad), pero esta misma

intersubjetividad se convierte en nosotros cuando él y ella (esposos) tienen como fin el bien de ellos mismos, es decir, del nosotros.

La dimensión interpersonal y la dimensión social, nos proporcionan las bases para establecer verdaderamente la comunidad. Según Wojtyła, la comunidad es aquello que no permite alienación ni reducción ideológica, porque se reconoce dentro de la multisubjetividad de personas la individualidad, unicidad, irrepetibilidad e insustituibilidad de cada una de sus integrantes. En este sentido, la participación del hombre-persona en su actuar junto con los otros se descubre como una *communio personarum* la cual se fundamenta en la experiencia de la acción conjunta de personas. Esta *communio* vislumbra un “modo (*modus*) común de existir y de obrar de las personas a través del cual mutuamente se confirman y se afirman, y que sirve para la realización personal de cada una de ellas por medio de la recíproca relación” (Wojtyła, DA, p.236). En definitiva y con propiedad decimos de la dimensión relacional del hombre-persona en su actuar junto con los otros, una comunidad de personas (*communio personarum*) donde la experiencia de la participación señala el dinamismo intersubjetivo y colectivo de las personas.

Conclusiones

El objetivo primordial de este trabajo fue exponer el método filosófico de Karol Wojtyła aplicado a su antropología personalista. Fue un reto un tanto tentador porque el autor en cuestión es un pensador complejo en cuanto a sus argumentos y por tanto, me orilló a volver a las fuentes de la fenomenología en acercamiento al pensamiento de Max Scheler, como también realizar una relectura a la metafísica tomista y aristotélica, para culminar en las obras del autor, y en lecturas de autores que han empeñado parte de su trabajo académico a escudriñar la filosofía wojtyliana. Las conclusiones que se recolectan del presente trabajo se exponen en orden capitular, esto con la finalidad de ensamblar las premisas de investigación presentadas en la introducción, de manera que el contenido que se ha escrito en las páginas precedentes procuren en el lector una comprensión sistemática y sintética, al menos esa es la inquietud primaria de tal proyecto.

En el capítulo uno se abordaron los antecedentes biográficos e intelectuales de Karol Wojtyła, como también los presupuestos epistemológicos que permitieron introducirnos en el contenido del presente trabajo. Con ello se obtuvo un panorama amplio y sintético a la vez. Lo enriquecedor de ello su situarme en la vida del autor y su filosofía lo cual impactó mi consciencia filosófica un tanto infantil, ya que al acercarme a este autor mis expectativas fueron algo inconsistentes, primero por la dificultad de contar con bibliografía impresa, segundo, por la exigencia de lectura tras lectura de fuentes secundarias para comprender su pensamiento. Por tales razones, obtengo de esa primera investigación el conocimiento de un filósofo tan actual, fenomenólogo, tomista y católico.

El capítulo dos deja como resultado un preámbulo de la antropología wojtyliana, esto quiere decir que la comprensión filosófica del método de Wojtyła no puede entenderse dissociada de su pensamiento ético. En buena medida sus reflexiones éticas son las primeras formulaciones filosóficas que el autor desarrolló como resultado de su práctica docente y las experiencias pastorales con jóvenes. Este apartado me facilitó la comprensión del método fenomenológico, porque gracias al método que Wojtyła empleó se clarifica la experiencia de la moralidad, y la formulación de la norma personalista de la acción que está vinculada al amor por encima de todas las cosas y de todos. Por otro lado, el capítulo es una especie de síntesis de la experiencia ética que Karol Wojtyła dendió, es decir, la ética de Wojtyła es una ética que permite reivindicar a la persona

como un sujeto libre, único e irreplicable, dicho de otro modo, la persona es un *alguien* fin en sí mismo, así que no puede cosificarse. Estas reflexiones aperturan una serie de argumentos a favor de la dignidad del hombre, por ejemplo, Rodrigo Guerra en su libro *Afirmar a la persona* realiza el esfuerzo de justificar los derechos de la persona como derechos universales fundamentados en la dignidad de cada sujeto.

El tercer capítulo contextualiza la aplicabilidad del método dentro de la antropología wojtyliana a partir de la acción. Considero que este punto es uno de los más novedosos e importantes dentro del *corpus* wojtyliano, el análisis que el autor realiza en su obra *Persona y acción* de 1969 sobre la operatividad y consciencia es uno de los estudios antropológicos filosóficos de mayor peso en cuanto a reflexión de la persona se refiere. Por tal razón, se considera al autor como filósofo personalista. Juan Manuel Burgos es uno de los filósofos que dedicado parte de su vida académica a estudiar el personalismo de Karol Wojtyła, como fruto de sus investigaciones ha introducido dentro de los campos de la filosofía personalista y antropológica una nueva corriente intitulada *Experiencia Integral*. Básicamente es una reflexión teórica-práctica del método de Wojtyła: la experiencia. Esta es una prueba de que la aplicabilidad del método fenomenológico tal y como lo usó Wojtyła sigue siendo vigente a reflexiones actuales sobre el ser humano.

El capítulo cuatro reúne los elementos presentados en los capítulos precedentes, el resultado de tal reunión es la justificación del método fenomenológico que revela el constitutivo personal del hombre en su acción, es decir, su subjetividad objetivada. La experiencia del dinamismo del hombre revela que tanto interna como externamente, el hombre es un ser dinámico, no es estático, por tanto está abierto a la trascendencia por medio de su obrar. Esta afirmación coloca al hombre por encima de los entes no-personales gracias a su capacidad de perfectivismo por medio de su actuar. Sin embargo, la experiencia no solo arroja datos positivos sobre el *suppositum humanum*, el hombre por ser un sujeto libre y capaz de autodeterminarse, muchas veces no responde a su vocación última centrada en la santidad, o bien, en términos filosóficos, en su trascendencia. muchas veces la persona es agente de actos malos, acciones que contribuyen a la cultura del descarte que denuncia el Papa Francisco, o cultura de la muerte como señala Donald de Marco & Benjamin D. Wiker. Ante esta realidad surge la necesidad de establecer un compromiso, no sólo teórico, no reducido a bellas argumentaciones retóricas que la mayoría de las veces quedan

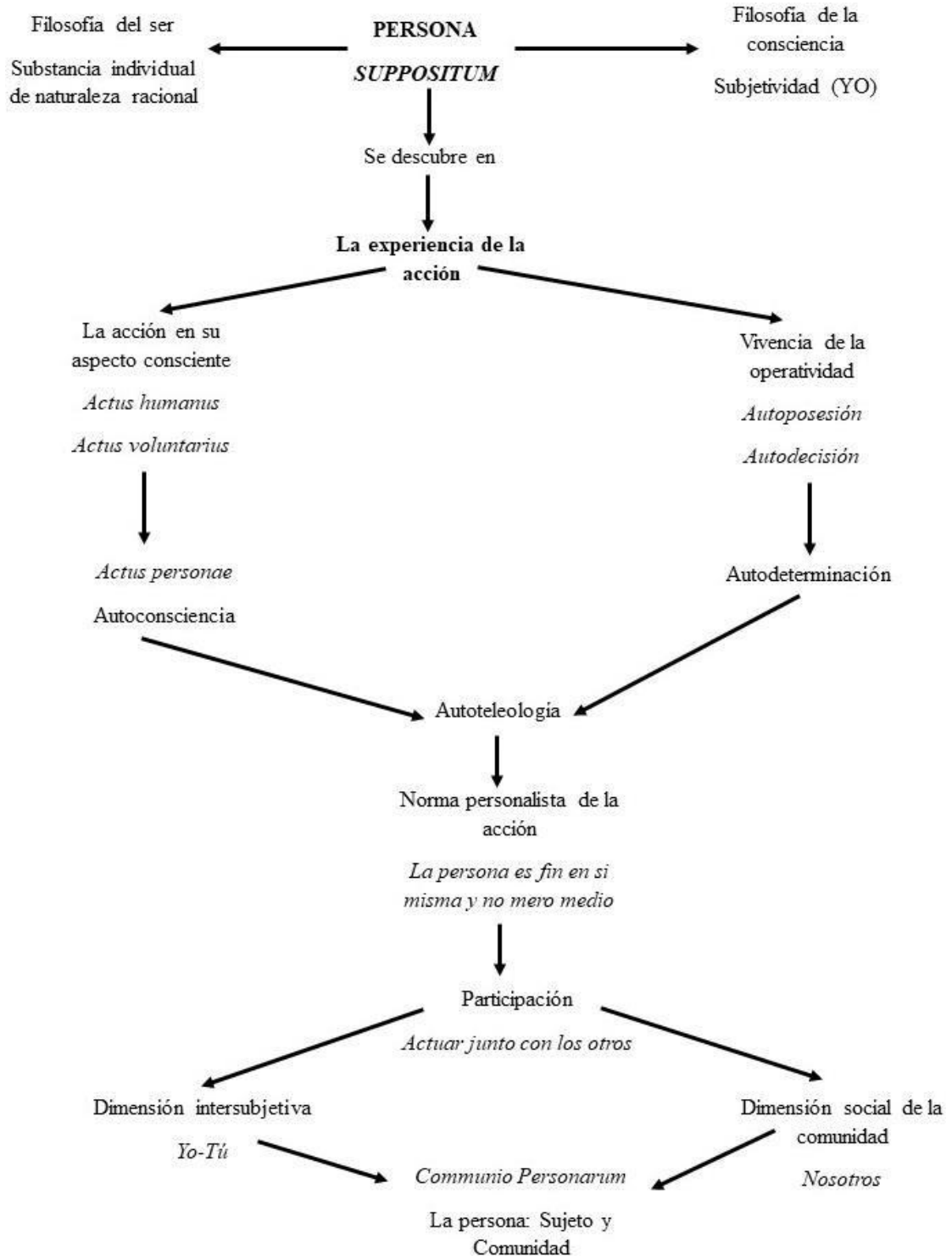
encerradas en paginas de libros inleídos o en racionios efectuados en las aulas de alguna universidad. Ya contamos con la metodología adecuada que si bien, no está acabada nos ofrece un camino de gran alcance, me refiero con ello al método de la experiencia.

La experiencia, a mi juicio, permite reconcer el ser del hombre desde las pfundidades del *yo*, pero también nos interpela como pensadores de la realidad, es decir, como filósofos. La realidad del hombre precisa de un cambio, pero éste cambio, aunque parezca romántico no parte de la complejidad del *todo*, sino de las partes que lo componen, en otras palabras, el cambio comienza por uno mismo. Dicho cambio debe gestarse en la íntimidad del encuentro con el otro, en la relación del *yo-tú* que se vive con aquellos cercanos a nosotros: la familia, los amigos, profesores, compañeros, no solo en un espacio de camaradería, sino verdaderamente en un espacio de encuentro donde dos *yo* son intervenidos (participados) en uno con el otro viviendo la experiencia del *nosotros*. Es pertinente decir que:

El personalismo de Juan Pablo II nos permite ver el error antropológico que subyace a la Cultura de la Muerte. Los seres humanos no somos islas de soledad, sino personas. En cuanto tales, nuestra naturaleza no es primariamente estar centrados en nosotros mismos, sino darnos a nosotros mismos: Yo-Vos es la unidad indivisible que revela la naturaleza de la persona. El individuo radical se cierra a los demás y se ciega a la verdad. La persona, por el contrario, participa en la vida de Dios y de su prójimo y, en virtud de su propia capacidad natural, es capaz de discernir el esplendor de la verdad. «Vivid como hijos de la luz [...] Examinad qué es lo que agrada al Señor y no participéis en las obras infructuosas de las tinieblas» (Efesios, 5: 8-11). (De Marco & D. Wiker, 2007, p.240).

Finalmente, *La experiencia en la antropología de Karol Wojtyla* fue un intento de exponer el pensamiento del filósofo polaco a partir de una lectura personal y un estudio de interpretación en base autores que han indagado sobre el tema. Del mismo modo, es una propuesta metodológica de filosofar con rigor, a esta consideración algunos dirán que Wojtyla solo se enfocó en la formulación del método, pero no en fundamentos certeros; en oposición a tal tesis diremos que precisamente por la formulación del método es que Wojtyla se coloca como un pensador cuya filosofía es una filosofía *perenne*. Sin método no se puede caminar, incluso el mismo Santo Tomas se valió de la sistematización aristotélica para establecer su *corpus*. Por último, como síntesis de

este trabajo facilito al lector un esquema que reúne los elementos principales de la filosofía personalista cuyo punto de partida es la experiencia, según se ha expuesto en las páginas de este documento.



Esquema. Resumen de *La experiencia en la antropología personalista de Karol Wojtyla*

Bibliografía

- Alvira, T., Clavell, L., & Melendo, T. (2001). *Metafísica* (octava ed.). Pamplona, España: EUNSA.
- Beuchot, M. (2017). *Filosofía y teología en Santo Tomás de Aquino*. México: Ediciones Paulinas.
- Boluarte Drago, A. (Enero-Julio de 2018). La persona humana en la visión antropológica de Karol Wojtyła. *Phainomenon*, XVII(1), 97-104. Recuperado el 28 de Agosto de 2021, de <http://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/filosofia/Phainomenon/2018/LA%20PERSONA%20HUMANA%20EN%20LA%20VISI%C3%93N.pdf>
- Burgos, J. M. (2003). *El personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2014). *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2015). *La experiencia integral. Un método para el personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2017). El personalismo frente a la crisis contemporánea de sentido. *Metafísica y Persona*(13), 23-35. doi:<https://doi.org/10.24310/Metyper.2015.v0i13.2717>
- Buttiglione, R. (1992). *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro.
- Buttiglione, R. (1998). *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori.
- Choza, J. (1988). *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp.
- Crosby, J. F. (2007). *La interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- De Marco, D., & D. Wiker, B. (2007). *Arquitectos de la cultura de la muerte*. (C. Fidalgo Gallardo, Trad.) Madrid: Ciudadela.
- Frossard, A., & Juan Pablo II. (1982). *¡No tengáis miedo! André Frossard dialoga con Juan Pablo II*. Barcelona: Plaza & Janés.

- Gevaert, J. (2008). *El problema del hombre (introducción a la antropología filosófica)*. Salamanca: Sígueme.
- Grassi, M. (2009). El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel. *Humanidades*, XIX(20), 9-28. Recuperado el 30 de Agosto de 2021, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227221001>
- Guerra López, R. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós Editores.
- Guerra López, R. (2003). *Afirmar a la persona por sí misma (la dignidad como fundamento de los derechos de la persona)*. México: CNDH.
- Guerra López, R. (2017). Cristianismo y cambio de época. Transformaciones educativas y culturales de la sociedad y la Iglesia en América Latina. *Congreso Internacional "De Puebla a Aparecida Iglesia y Sociedad en América Latina 1979-2007"* (págs. 1-18). Roma: Instituto de Estudios Políticos "San Pío V". Recuperado el 31 de Julio de 2021, de http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Articulos/Cristianismo_y_cambio_de_%C3%A9poca.pdf
- Juan Pablo II. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. (P. A. Urbina, Trad.) Barcelona: Plaza & Janés.
- Juan Pablo II. (1997). *Don y Misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*. México: Arquidiócesis Primada de México.
- Juan Pablo II. (1998). *Carta encíclica Fides et Ratio sobre las relaciones entre la fe y la razón*. Vaticano. Obtenido de http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Lorda, J. L. (1996). *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Palabra.
- Lucas Lucas, R. (2013). *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de antropología filosófica* (Sexta ed.). (R. Lucas Lucas, Trad.) Salamanca: Sígueme.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. (A. Valcaacel, Trad.) Barcelona: Crítica.

- Marín Moreno, J. L. (2013). *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyła: método, conciencia y subjetividad*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica, Murcia. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10803/117598>
- Martínez Mares, M. (2020). *Karol Wojtyła y la "Experiencia Integral" una propuesta de interpretación ética y antropológica*. Tesis doctoral, Universitat de València, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Valencia. Obtenido de <https://www.uv.es/doctorado-etica-democracia/es/programa-doctorado-etica-democracia.html>
- Montes Pérez, R. A. (2011). ¿Qué es la persona? El aporte filosófico de Karol Wojtyła. *Cuadernos de Teología*, III(2), 256-289. Recuperado el 29 de agosto de 2021, de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6052080.pdf>
- Nieznanzki, E. (1995). Polonia. En E. Coreth, W. M. Neidl, & G. Pfligersdorffer, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica* (pág. 744). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico, del Romanticismo hasta hoy* (Vol. III). (J. Iglesias, Trad.) Barcelona: Herder.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Tercera ed.). (H. Rodríguez Sanz, Trad.) Madrid: Caparrós Editores.
- Sokolowski, R. (2013). *Fenomeología de la persona humana*. (N. De Legarreta Bilbao, Trad.) Salamanca: Sígueme.
- Vélez Correa, J. (2001). *El hombre un enigma* (Segunda ed.). Bogotá: CELAM.
- Weigel, G. (1999). *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de la esperanza*. (P. A. Urbina, Trad.) Barcelona: Plaza & Janés.
- Weigel, G. (2014). *Juan Pablo II. El final y el principio*. (E. G. Muñiz, E. Fondevila, & O. Muñiz Fondevila, Trads.) Barcelona: Planeta.
- Wojtyła, K. (1979). *La fe en San Juan de la Cruz*. (A. Huerga, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Wojtyla, K. (1980). *El taller del orfebre*. (A. Rodon Klemensiewicz, Trad.) Madrid: BAC.

Wojtyla, K. (1982). *Max Scheler y la ética cristiana*. (G. Haya, Trad.) Madrid: BAC.

Wojtyla, K. (2000). *El don del amor*. (J. M. Burgos, Ed., J. González, & D. Szmidt, Trads.) Madrid: Palabra.

Wojtyla, K. (2005). *El hombre y su destino* (Cuarta ed.). (J. Burgos, A. Burgos, Edits., & P. Ferrer, Trad.) Madrid: Palabra.

Wojtyla, K. (2010). *Mi visión del hombre* (Séptima ed.). (J. Burgos, A. Burgos, Edits., & P. Ferrer, Trad.) Madrid: Palabra.

Wojtyla, K. (2014). *Persona y acción* (Segunda ed.). (J. M. Burgos, R. Mora, Edits., & R. Mora, Trad.) Madrid: Palabra.

Wojtyla, K. (2015). *Amor y responsabilidad* (Quinta ed.). (J. González, & D. Szmidt, Trads.) Madrid: Palabra.