

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía



Trabajo de Investigación del Tercer Ciclo
Programa de Doctorado *Ética y Democracia*
2016-2020

**KAROL WOJTYLA Y LA “EXPERIENCIA INTEGRAL”
UNA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN ÉTICA Y
ANTROPOLÓGICA**

Presentado por: **Miriam Martínez Mares**

Dirigido por: **Dr. D. Agustín Domingo Moratalla**

Valencia, marzo del 2020

Índice

Agradecimientos.....	6
Modo de citar.....	6
Cuadro cronológico	8
PARTE I: KAROL WOJTYLA, UN FILÓSOFO DE LA EXPERIENCIA.....	9
1. Introducción.....	9
1.2. Metodología, estructura del trabajo y obras de referencia	13
2. Vida y vocación filosófica de Karol Wojtyla.....	16
2.1. Recorrido filosófico.....	19
2.2. Biografía filosófica	24
2.3. Presupuestos filosóficos	26
a) <i>¿Tomismo Vs. Fenomenología?</i>	29
b) <i>“Osoba i Czyn”, la traducción</i>	35
3. La epistemología de Karol Wojtyla: Contexto intelectual y propuesta del autor	40
3.1. El paisaje hermenéutico de la filosofía wojtyliana.....	41
a) <i>Contexto intelectual</i>	43
b) <i>Un nuevo horizonte de razón práctica</i>	53
3.2. Epistemología wojtyliana: conciencia y experiencia	67
a) <i>Presupuestos epistemológicos: el conocimiento como intuición</i>	68
b) <i>Presupuestos epistemológicos: experiencia y comprensión</i>	75
3.3. El “método reductivo”	80
a) <i>Del “método reductivo” a la antropología</i>	86
PARTE II: ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA. EL PERSONALISMO DE K. WOJTYLA	92
4. La acción: fuente de revelación de la persona completa	92
4.1. Del “final” de la actividad al “fin” de la acción. Diferencia entre praxis y poiesis	94
4.2. La acción humana, fuente de conocimiento antropológico	99
4.3. Ante el empirismo de Hume: defensa de la trascendencia personal.....	103
a) <i>Conciencia de reflejo y conciencia reflexiva</i>	108
b) <i>“Emocionalización de la conciencia” y libertad</i>	115
4.4. Ante la modernidad: una propuesta de integración	124

a) <i>Kant y la marginación de la sensibilidad</i>	125
b) <i>El problema de la contraposición entre lo fenoménico y lo nouménico</i>	128
5. Persona y naturaleza	140
a) <i>La conciencia, ¿fuente de identidad de la persona?</i>	147
b) <i>La libertad, ¿fuente de identidad de la persona?</i>	152
c) <i>Visión personalista: Libertad y determinación</i>	162
5.1. Estructura de la persona. Propuesta ontológica de Karol Wojtyla.....	164
a) <i>Del suppositum a la acción</i>	173
b) <i>La antropología ontológica de Zubiri</i>	179
c) <i>De la Fenomenología a la Metafísica</i>	182
5.2. Propuesta de reconciliación entre persona y naturaleza	193
a) <i>De “animal racional” a “persona”</i>	195
5.3. Reinterpretación fenomenológica de la realidad corporal.....	207
a) <i>La integración desde la “corporalidad”. Antropología de Zubiri</i>	213
b) <i>De la inconclusión orgánica a la autodeterminación personal</i>	214
6. Personalismo Vs. Animalismo.....	227
6.1. Un breve recorrido por el Animalismo	227
a) <i>Criterios de equiparación moral y legal entre seres humanos y animales</i>	228
b) <i>El humanismo, ¿un especismo?</i>	235
c) <i>¿Humanismo o antropocentrismo?</i>	238
6.2. Defensa personalista: la dignidad de las personas y el valor de los animales ...	241
a) <i>Presupuestos ontológicos: de la interpretación biológica a la holista</i>	241
b) <i>La realidad humana, una “realidad deudora”</i>	246
6.3. Argumento de la metafísica personalista	249
6.4. Fundamento teológico de la persona: “Imagen de Dios”	255
7. Origen y sentido del término “Persona”	257
7.1. Suppositum y relación	259
7.2. La creación y la evolución.....	266
a) <i>La creación de la persona</i>	274
7.3. Problemática entre razón y fe	279
a) <i>Relación ciencia-religión</i>	282
b) <i>La fe de la razón. Desmitificación de las ciencias naturales</i>	291
c) <i>La razón de la fe. El horizonte hermenéutico</i>	297

PARTE III: NORMATIVIDAD Y LIBERTAD. LA EXPERIENCIA DE LA MORALIDAD EN K. WOJTYLA.....	306
8. Libertad y bien. La moral personalista de K. Wojtyla.....	307
8.1. El giro personalista de la moral wojtyliana	309
a) <i>La sensibilidad como camino a la acción moral</i>	314
8.2. La Ética como ciencia.....	316
a) <i>Realismo ético. La “experiencia de la moralidad”, objeto de estudio de la Ética</i>	318
b) <i>Normatividad y realismo</i>	321
8.3. La experiencia del valor. Propuesta ética de Wojtyla.....	327
a) <i>Scheler y la moral interior</i>	327
b) <i>Ética material. Del “fenómeno” a la “experiencia fenomenológica”</i>	333
c) <i>Apriorismo emocional</i>	338
8.4. Wojtyla y la moral del corazón. Respuesta a los sistemas morales de Kant y Scheler	341
a) <i>La praxis y el ser personal. Crítica a Scheler</i>	342
b) <i>La integridad personal, fuente de la acción moral</i>	350
c) <i>Causalidad personal como fundamento de la acción moral. Crítica al apriorismo</i>	354
d) <i>Experiencia integral y verdad</i>	359
e) <i>Objeto de la acción moral: ¿ser o deber?</i>	361
8.5. De la ley a la finalidad. Paralelismos entre Kant y Wojtyla	367
a) <i>Reinterpretación de la moral kantiana</i>	370
b) <i>“El deber por el deber”, ¿un formalismo?</i>	373
c) <i>El personalismo, fundamento de la moral kantiana</i>	382
d) <i>El papel de la sensibilidad en la moral kantiana</i>	389
9. Libertad y verdad.....	395
9.1. Razón y verdad	396
a) <i>Razón vital y sentido</i>	400
9.2. Libertad y verdad.....	405
9.3. Autoteleología y verdad.....	413
a) <i>La voluntad desde la estructura trascendente</i>	415
b) <i>Teleología y autorrealización</i>	425
10. Libertad y relación. Propuesta social de K. Wojtyla	429

10.1. Justificación del “personalismo personalista” de Wojtyla.....	431
10.2. El “bien común” y la “participación”	439
<i>a) De la participación a la comunidad</i>	<i>442</i>
<i>b) Bien común Vs. Individualismo</i>	<i>443</i>
<i>c) Participación y revelación del “yo” y del “tú”</i>	<i>446</i>
<i>d) Participación Vs. Alienación</i>	<i>451</i>
10.3. De la “participación” al amor: la norma personalista.....	455
<i>a) La relación, ¿impulso o deber? Una comparación entre Wojtyla y Levinas ...</i>	<i>456</i>
<i>b) La norma personalista, una responsabilidad compartida</i>	<i>459</i>
<i>c) De la “ley natural” a la “norma personalista”</i>	<i>460</i>
<i>d) Del respeto al amor</i>	<i>468</i>
<i>e) El amor, fuente de realización personal.....</i>	<i>472</i>
<i>f) El amor, criterio de la jerarquía de bienes</i>	<i>473</i>
10.4. La educación, el despertar de la persona	477
<i>a) Conciencia y sensibilidad, claves de la educación.....</i>	<i>478</i>
<i>b) De la pasividad de las experiencias a su apropiación</i>	<i>482</i>
<i>c) La educación, fuente de experiencias personales.....</i>	<i>485</i>
Conclusión.....	490
BIBLIOGRAFÍA	507

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a la profesora Adela Cortina por permitirme, en su día, cursar el Máster y el programa de Doctorado, a pesar de las trabas que supuso mi situación. A Jesús Conill por su fructífera ayuda en la referencia bibliográfica. A mi hermana Sara, por su ayuda, sus críticas y sugerencias que me han incitado a investigar más y mejor. A mis padres por creer siempre en mí. A mis hijos, Juan Pablo y Gracia, por el sacrificio que este trabajo ha supuesto para ellos. A Carlos por confiar en mí y alentarme siempre en esta tarea. Pero, especialmente, debo mi agradecimiento a Agustín D. Moratalla por el gran apoyo que desde el principio me brindó ante mi proyecto, por allanarme el camino, por aterrizar mis ideas con tanta sencillez y por estar al servicio de estudiantes como yo, que acuden a él con ilusiones que no deja que caigan en saco roto.

Quiero, así mismo, dedicar el esfuerzo y la pasión aquí empleadas a mis hijos, por enseñarme a vivir más allá de lo meramente útil y a experimentar lo *valioso*. Y a Carlos por invitarme siempre a vivir la gran experiencia de ser *persona*, sin la que este trabajo no tendría sentido.

Modo de citar

La bibliografía principal utilizada, que son las obras de Karol Wojtyła, será incluida entre paréntesis en el texto principal y abreviada de la siguiente manera:

Persona y acción (1969): **PA**

Amor y Responsabilidad (1960): **AR**

Mi visión del hombre (1954-1969): **VH**

El hombre y su destino (1975-1978): **HD**

El don del amor (1950-1978): **DA**

Don y Misterio (1996): **DM**

La obra de *Persona y acción*, cuyo original es de 1969, es citada según la Editorial Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid), publicada en 1982 y traducida por

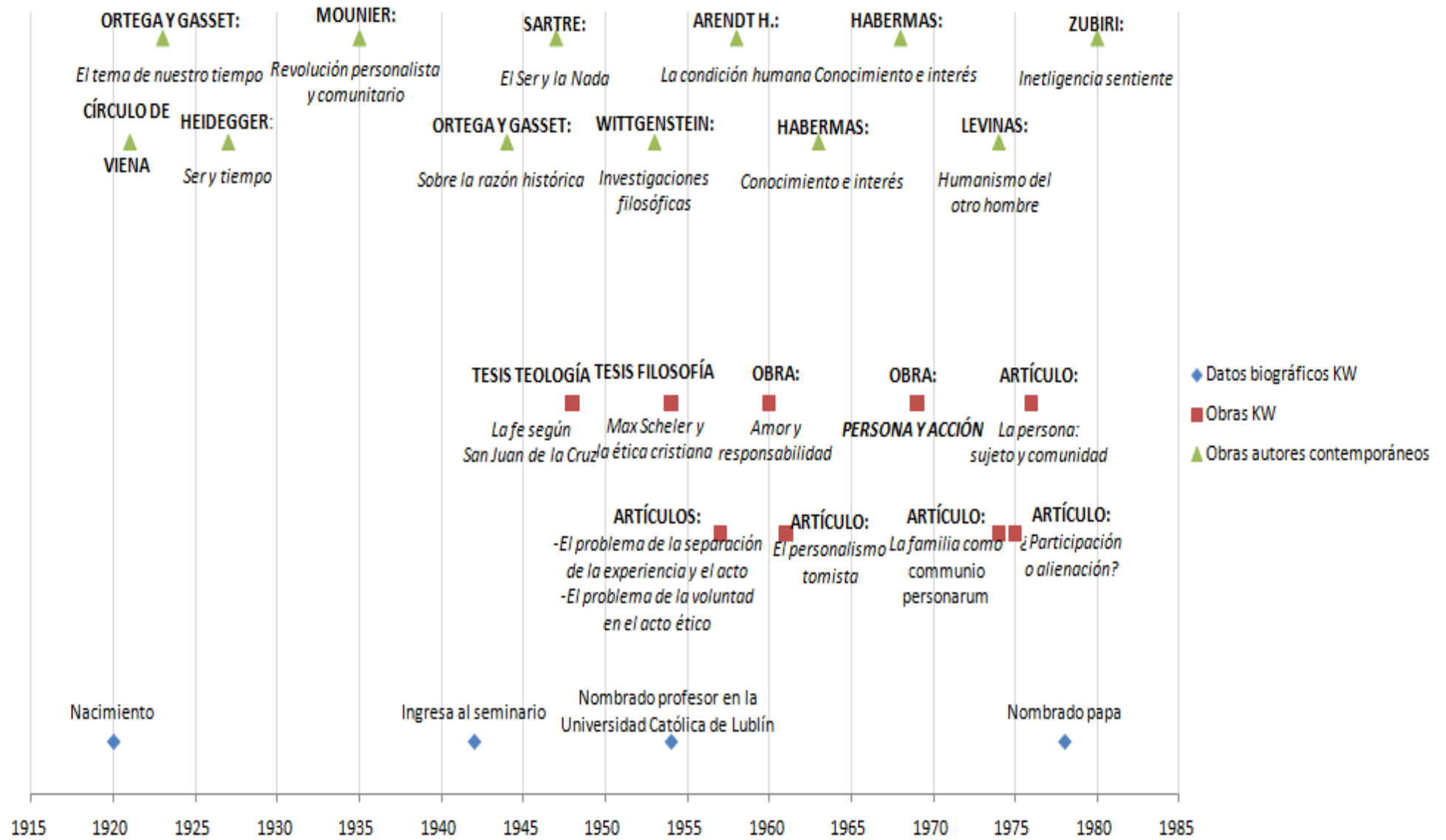
Anna-Teresa Tymieniecka¹. La obra de *Amor y responsabilidad*, escrita en 1960, corresponde en nuestras citas a la Editorial Palabra (Madrid), publicada en el 2009 y traducida por Jonio González y Dorota Szmids. *El hombre y su destino* y *Mi visión del hombre* forman parte de la llamada “Trilogía inédita” que, junto con *El don del amor*, fueron publicados entre 1997 y el año 2000 por la Editorial Palabra (Madrid) y traducidos por Pilar Ferrer (salvo *El don del amor*, traducido por Antonio Esquivias y Rafael Mora). *Mi visión del hombre*, de 1997, reúne ensayos y escritos sobre Ética desde 1957 hasta 1969. *El hombre y su destino* es la recopilación de ensayos antropológicos escritos entre 1975 y 1978, incluido algún ensayo redactado durante su papado en 1991². *El don del amor* recoge la variedad de escritos poéticos, filosóficos y teológicos entorno a la familia y el amor, que recorre desde sus primeros años como sacerdote hasta los artículos como cardenal en apoyo al Concilio Vaticano II y, en concreto, la polémica encíclica de Pablo VI, la *Humanae Vitae*. Respecto a *Don y Misterio*, se trata de una obra de su pontificado en la que cuenta, como Juan Pablo II, datos biográficos en torno a su vida vocacional. Fue escrita y publicada en 1996, traducida por Don Ramón de la Cruz y es citada según la editorial BAC (Madrid).

Por otra parte, en ciertos apartados en los que se hace repetido uso de una obra no perteneciente a nuestro autor, también hemos considerado pertinente citarla en el texto y entre paréntesis de forma abreviada para facilitar la lectura y evitar la reiteración a pie de página. Se indica al inicio de los apartados pertinentes y se provee de la cita completa. Se trata de las siguientes obras:

X. Zubiri, *Sobre el hombre*: **SH** y *El hombre y Dios*: **HyD**; J.F. Crosby, *La interioridad de la persona humana*: **IPH**; Agustín Udías, *Ciencia y religión*: **CR**; Immanuel Kant: *Metafísica de las costumbres*: **MC**; Adela Cortina, *Las fronteras de la persona*: **FP**.

¹ “Wojtyła participó directamente en la preparación del proyecto de traducción al inglés teniendo como contraparte a Anna-Teresa Tymieniecka – filósofa fenomenóloga polaca-americana, en calidad de editora de la traducción inglesa –, con quien discutió (obviamente en polaco) la necesidad de revisar el original polaco de 1969. Ello condujo, en definitiva, a introducirle modificaciones estructurales de forma y estilo, aunque sin alterar su contenido de fondo, dando origen así a una segunda versión del libro, su “versión definitiva”, puesto que no sufrió nuevas modificaciones de fondo por su autor. La idea de que hayan existido tales modificaciones “por encargo” del Papa es, simplemente, una falacia” (CORREA, A.C., *El proceso de falsificación de la filosofía de Karol Wojtyła*, URL: http://karolwojtylafilosofia.com/pdf/6y_6y-07.pdf, dispuesto el 19/08/2016 a las 12’05).

² BURGOS, J.M., *Karol Wojtyła*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/wojtyla/Wojtyla.html>, dispuesto el 07/06/2016, a las 18’15.



a

PARTE I: KAROL WOJTYLA, UN FILÓSOFO DE LA EXPERIENCIA

1. Introducción

“Más que la verdad de nuestras ‘teorías’ [...] es la verdad de nuestros actos y nuestra vida la que se ofrece como el mejor argumento.”

Agustín Domingo Moratalla (2000)

Esta verdad *viva* se revela en la experiencia de la persona, de la que Karol Wojtyla quiere ser testigo.

En el siguiente trabajo me propongo presentar la filosofía personalista del filósofo polaco y el eje de su propuesta: la *experiencia integral*. Se trata de un concepto clave del que surge una interpretación antropológica y, consecuentemente, ética, novedosas y con grandes repercusiones para la reformulación de la *praxis* humana (moral y socio-política). El objetivo principal de la presente investigación no es tanto reflejar el pensamiento, como tal, de este gran filósofo del siglo XX como sí analizar las consecuencias de su planteamiento: encontramos en su propuesta de razón práctica, a través de la *experiencia integral*, una perspectiva fundamental para tender puentes entre corrientes y temáticas filosóficas hasta ahora contrapuestas que podrían sintetizarse en el problema “verdad-libertad”.

El problema de la verdad, el bien y la belleza no nos es ajeno porque “lo que está en juego es *el valor de la vida* [...] La auténtica sabiduría concierne a dicho valor.”³ La filosofía de Wojtyla atiende esta cuestión; su propuesta, como él afirma, “está orientada a responder al reto planteado por la experiencia del hombre, así como por los problemas existenciales del hombre en el mundo contemporáneo.” (PA, 27). Y lo hace a través de la noción de *persona* porque de la Antropología se empapa la realidad moral, social, cultural, política, educativa y, en definitiva, existencial de las personas.

³ CONILL, J. (2001), op. cit., p.82.

Ahora bien, lo que se entiende por *persona* parece condenado a fluctuar perpetuamente entre dos polos: una sustantividad sin apertura existencial o una existencia sin sustantividad. O somos mera “parte” de un “todo” universal y superior a cada uno, pasivos y resignados a las estructuras naturales, o sociales, impuestas o, por el contrario, somos un “todo” indeterminado y autofundante, sin referencia alguna, guiados por criterios individualistas de actuación... Es difícil encontrar teorías no polarizadas que supongan una renuncia a la complejidad de la experiencia humana. Parece que estemos condenados a apostar, o bien por la esencia o bien por la existencia, a tener que elegir entre los imperativos o la libertad, a decidir si asumir un sentido o construirlo...

La pregunta que suscita este trabajo es, por lo tanto, si la búsqueda de lo valioso consiste en un camino de autonomía en el que las interpretaciones son relativas a cada uno o es, por el contrario, un camino heterónimo donde regirse por ciertas directrices aportan la seguridad necesaria, como requisitos básicos de la felicidad... Es una cuestión que puede traducirse a muchos ámbitos, como el de la educación: ¿consiste en ofrecer disciplina o, *por el contrario*, fomentar la espontaneidad? Podríamos hablar también de la religión: ¿es, acaso, adherirse a los rituales y normas morales que caracterizan una determinada religión o, *por el contrario*, vivir una relación individual y espontánea con lo sobrenatural? En el fondo, parece que lo normativo obvie la interioridad, haciendo que se pierda la *vida* que es propia de los actos personales, y que la interioridad y su libertad precisen el olvido de conceptos universales válidos para vivir auténticamente.

¿Quién soy yo, cómo ser yo? Nuestro día a día está cargado de esta pregunta, queremos ser artistas de nuestra vida. No existe un artista que sea tal sin el dominio de la técnica, pero tampoco la técnica hace al artista... Wojtyła se enfrenta a este problema desde un horizonte epistemológico separado de la razón instrumental, pues lo trata como una cuestión sapiencial no referida al “dominio” de destrezas ni a un conocimiento logicista; su antropología y ética persiguen las claves del *arte* de existir como seres humanos que consistirá en el *despertar* de la *persona* a la *acción*.

Hasta el día de hoy, la cultura provee de respuestas que no parecen lo suficientemente válidas para la búsqueda de sentido personal: el bienestar económico y

el consumismo, el avance científico-técnico y su consecuente ampliación de experiencias, de entretenimiento, de salud y de poder no ofrecen la felicidad que prometen, como advierten los innumerables casos de depresión y ansiedad en nuestra sociedad. Así mismo, la “salvación” definitiva anunciada por tantas ideologías sociales y políticas tampoco parecen brindar la seguridad esperada, al menos así lo demuestra el paso del tiempo. Los límites y la finitud de nuestra forma de existir se hacen patentes a pesar de tantos intentos por superarla.

Wojtyla, a través de la noción de *experiencia integral*, nos ofrece una reinterpretación de la persona y de la *praxis* humana. Propone el despertar del ser humano a la novedad radical de su ser, de su “yo”, desde la libertad de *autoposición* y *autodeterminación* en que le es propia. Más allá de los márgenes estrictos de estructuras sociales y políticas, o de fines específicos con los que se pretende aferrar la felicidad ansiada, su antropología integral apunta a la interioridad de la persona como fuente y fin de las acciones y desde la que es posible tener *experiencia* auténtica de los valores *reales*.

El proyecto de su obra central, *Persona y acción*, es un “intento de integrar correctamente los dos aspectos de la experiencia del hombre” (PA, 22), los espacios históricamente entendidos, y separados, como “sensibilidad” y “racionalidad”. Experiencia y realidad se unen en el horizonte de una nueva propuesta de razón práctica: en la escucha del ser humano viviente, inmerso en el mundo, Wojtyla descubre una antropología de renovadas raíces ontológicas y una ética realista. Esta vuelta de Wojtyla al *realismo* pasa, pues, por una transformación del camino metodológico: se vale de la Fenomenología para expresar, en la experiencia originaria, a la *persona*. La indeterminación y apertura a la que le conduce esta *experiencia* se enlaza, pues, con la pregunta por el tipo de *realidad* que vive ese acontecer histórico y descubre a un ser que se tiene y se vive a sí mismo como una tarea por realizar. Su antropología integral conduce, así, a una ética de la responsabilidad.

La cuestión de la vida y más aún la vida humana no parece tratar de simples hechos. La biografía humana excede el conjunto de datos sucedidos con un comienzo y un final espacio-temporales; parece estar, más bien, cargada de *principio* y *fin*, asume la cuestión sobre el origen y sentido de la existencia. Así pues, en Wojtyla se interpreta la

praxis humana como el devenir de un ser real, la manifestación de una identidad, un *quién*, que se realiza en la acción. Une, así, la ontología y la fenomenología en una búsqueda que se propone comunicar con objetividad la interioridad desde la que el ser humano es y vive auténticamente como la *persona* que es.

Las corrientes postnietzscheanas que abren la razón práctica a la existencia, a saber, la Hermenéutica y la Fenomenología, dejan poso en las propuestas personalistas y permiten planteamientos como la *inteligencia sentiente* de Zubiri. Pero advertimos en la *experiencia integral* de Wojtyla una brújula que renueva los conceptos precisos y advierte explícitamente las grietas que separaban la realidad en dos mundos paralelos. Su propuesta responde a las grandes cuestiones desde una visión, entendemos, *completa*: no cierra el paso a la libertad ni la expone al vacío. Dota de una perspectiva unitaria a través de la *experiencia integral* con la que ofrece la reconciliación entre autonomía y heteronomía⁴ al defender una *libertad* esencialmente *relacional*. De esta forma, despierta un nuevo sentido de verdad, bien y belleza que, después de tantos años de fría sistematización, conciernen a la persona existencialmente.

Así, pues, con esta investigación se pretende atender a la profunda necesidad que tiene el ser humano “de saber si merece la pena nacer, vivir, luchar, sufrir y morir. Si tiene valor comprometerse por algún ideal superior a los intereses materiales y contingentes”, se trata de una “cuestión esencial: imprimir un sentido al hombre, a sus opciones, a su vida, a su historia.”⁵ Y esta urgencia la encontramos atendida en la obra filosófica de Karol Wojtyla, *Persona y acción*, que se trata de

Uno de los textos antropológicos decisivos del siglo XX. Brillante, profundo, original, innovador, poderoso, está, sin duda, destinado a hacerse un hueco entre los clásicos, aquellas obras capaces de superar las corrientes fluctuantes de la moda y adentrarse en el terreno definitivo de la historia [...] una obra de referencia insoslayable para todo aquel que quiera hacer filosofía caminando sobre hombros de gigantes.⁶

⁴ Con estos términos, incompatibles desde la Filosofía Moderna, nos referimos a los conceptos de *libertad* y *determinación* o *libertad* y *situación*, dada la realidad concreta e innegable desde la que vive la persona.

⁵ Nota recogida de una homilía de Juan Pablo II el 05/08/1979 en la obra biográfica de GONZÁLEZ-BALADO, J.L. (1980), *Karol Wojtyla, qué difícil ser papa*, Madrid: Paulinas.

⁶ BURGOS, J.M. (2011), Prólogo de *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 1 de mayo de 2011.

1.2. Metodología, estructura del trabajo y obras de referencia

El interés que ha suscitado la obra filosófica de Karol Wojtyła en el siglo pasado ha ido oscilando. Su mayor influencia se da en el entorno universitario de Polonia. A partir de 1970, se originó un debate en torno a su obra *Persona y Acción* (1969). La filosofía polaca, de talante tanto tomista como fenomenológico, percibe en este trabajo un pensamiento fuerte que suscita controversia en su definición y categorización. Wojtyła sigue escribiendo artículos, la mayoría dirigidos a esclarecer su visión social, en respuesta a las peticiones y sugerencias que suscitó su obra principal. Pero el interés por las obras filosóficas de Wojtyła se expande más allá de las fronteras y el idioma polaco cuando, en 1978, es nombrado cabeza de la Iglesia y sus obras se traducen a distintos idiomas. Sin embargo, el rigor filosófico de sus obras termina por reducir e incluso paralizar la reimpresión y venta de sus obras.⁷

Por otra parte, su propia figura como pontífice ensombrece su papel como filósofo. La repercusión de las obras filosóficas de Wojtyła desciende notablemente los años de su Pontificado dada la fuerza que cobran sus escritos teológicos; el estudio que se le dedica a su pensamiento se hace, en todo caso, desde este enfoque. No es hasta su muerte, en el 2005, y el comienzo de su beatificación, cuando el interés por la obra filosófica de Wojtyła cobra toda su fuerza en instituciones universitarias. Así mismo, a principios del siglo XXI, en España, la fundación de la Asociación Española de Personalismo y la expansión del Instituto Juan Pablo II, con el Máster de Matrimonio y Familia, se convierten en fuentes importantes de conocimiento y difusión de la filosofía wojtyliana.

Por nuestra parte, el acercamiento a la filosofía wojtyliana generó interés al encontrar en su personalismo respuestas sólidas con un lenguaje fresco desde las que se enfrentarse al sinsentido del instrumentalismo en el que la persona, su vida, queda reducida a la función de ser *medio* de acciones que la despersonalizan. La recuperación y el despertar de la realidad *personal* que ofrece Wojtyła es una guía que abre camino a la libertad y a la responsabilidad como claves existenciales de sentido.

⁷ Cfr., BURGOS, J.M. (2014), *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su pensamiento*, Madrid: BAC, (prólogo).

Esta investigación tiene como punto de apoyo la obra central de la filosofía wojtyliana, *Persona y acción*, con la que se re-elabora sistemáticamente su pensamiento antropológico. Pertenece a lo que puede considerarse la “segunda etapa” de su cronología filosófica pero constituye el cuerpo y la base desde la que interpretamos sus aportaciones previas, así como la determinación de su planteamiento. Es por eso el punto neurálgico de su filosofía, pero además se trata de la obra que revela su originalidad como pensador y el tema que considera de mayor trascendencia: la *persona*. De la mano de esta obra, *Persona y acción*, analizamos en el presente trabajo lo que él entiende por “persona” y las repercusiones de su antropología integral.

En torno a su propuesta de *experiencia integral* advertimos la clave fundamental con la que reconstruir el sentido de sus textos. Es el concepto y presupuesto con el que Wojtyla interpreta la realidad personal y, consecuentemente, la *praxis* humana. A través de una hermenéutica crítica, hemos analizado su filosofía intentando desentrañar su planteamiento fundamental en el área de la epistemología, la antropología ontológica y la moral.

La *experiencia integral* se trata del recurso desde el que recorreremos las distintas temáticas y con el que descubrimos las grandes repercusiones de su personalismo, que asume la tarea de tender puentes entre el objetivismo y el subjetivismo, puentes que recogemos en este trabajo en los tres apartados que estructuran la investigación estableciendo una relación entre: 1. Conciencia y realidad (capítulo I, epistemología wojtyliana), 2. Persona y naturaleza (capítulo II, la ontología personalista wojtyliana) y 3. Libertad y norma (capítulo III, la moral personalista). Estos temas, de gran envergadura, son fruto de una mirada integral desde la que da un salto al problema de la historia.

El método de la presente investigación es, pues, sistemático, y no histórico o cronológico, ya que el interés principal de este trabajo es atender a las preguntas fundamentales de la tradición filosófica y buscar las respuestas que aporta Wojtyla. Llevamos su propuesta a los distintos escenarios de la filosofía, contrastándolo con las diversas posturas más influyentes de la Historia de la Filosofía (el empirismo de Hume, el racionalismo kantiano y el existencialismo de la actualidad) con el objetivo de recoger no sólo las cuestiones de interés teórico o académico sino, fundamentalmente,

existencial.

Una vez introducida la vida y la filosofía de Karol Wojtyła al que dedicamos el segundo capítulo, presentamos en el tercer capítulo su método fenomenológico, su concepción epistemológica y la dirección a la que ésta le conduce. Pero no es posible entender su teoría fuera del panorama de la Filosofía Contemporánea, por eso desarrollamos un recorrido contextual en el que tomamos nota de autores como Ortega y Gasset, Zubiri, pequeñas pinceladas de Gadamer a través de la obra de Agustín Domingo⁸, y otros autores, que comparten el horizonte hermenéutico desde el que entendemos la novedad de la epistemología de Wojtyła.

La segunda parte de la presente investigación se introduce en su análisis antropológico. El cuarto capítulo intenta revelar, a través de su método fenomenológico, la tesis que funda su filosofía entera, a saber, la relación *persona-acción*. Este es el eje que expresa lo que entiende Wojtyła por *persona*, y en torno al cual gira su propuesta de razón práctica; la *experiencia integral* se basa en la teoría de la *acción*. A partir de ésta, se expone el claro distanciamiento que toma nuestro autor respecto a las propuestas empirista y apriorista de Hume y de Kant, respectivamente.

Esta teoría de la acción abre al dilema persona-naturaleza, al que dedicamos el quinto capítulo, profundizando en la reformulación del horizonte ontológico entendido desde una razón práctica que abre paso a la temática del cuerpo. La propuesta de integridad en la visión ontológico-fenomenológica del ser humano supone la reinterpretación de lo que, para la historia del pensamiento, tiende a entenderse como pura *res extensa*. Tratamos de complementar y contrastar su visión con la antropología de Zubiri, cuyo análisis de la corporalidad es más explícito y exhaustivo.

Una de las cuestiones que no podemos dejar de tratar y que incluimos en esta parte es la fundamentación del Personalismo dados los retos que propone el floreciente Animalismo. El capítulo seis lo dedicamos al desarrollo de los argumentos personalistas sobre el valor especial y a la dignidad inigualable de la persona respecto a los demás seres de la naturaleza. Tal argumentación conduce, finalmente, al análisis del

⁸ *El arte de poder no tener razón, la hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer.*

fundamento teológico en el que se apoya esta corriente de pensamiento. Y al hilo de esta cuestión tan controvertida, se profundiza en el capítulo siete en la temática de la relación entre fe y razón, o ciencia y religión, a modo de justificar el rango de la Filosofía Personalista como ciencia filosófica.

La tercera parte del trabajo recoge la perspectiva existencial del personalismo wojtyliano en el panorama de la moralidad. Su concepto de libertad toma distancia del subjetivismo y de propuestas existencialistas como la de Sartre o Nietzsche. A partir de su concepto de libertad, en el capítulo ocho se refleja su visión moral fundamentada en la experiencia integral del *valor real* de las cosas. En este capítulo se responde, desde su teoría moral, a los grandes sistemas éticos de Scheler y de Kant, encontrando puntos de confluencia y de diferencia con estos. Al hilo de su realismo ético dedicamos un análisis profundo en el capítulo nueve a la relación entre libertad y verdad, entendida desde la *antropología integral* basada en el “dinamismo trascendente” de la persona.

El desarrollo de su propuesta moral nos conduce, finalmente, en el capítulo diez, al tema ineludible del *amor* y la propuesta social wojtyliana, por la que justificamos la fuerza personalista de su teoría. Se hará, finalmente, un breve esbozo del panorama educativo a modo de presentar los grandes retos para la sociedad actual y como una cuestión a tratar en posteriores trabajos donde la propuesta personalista entra con fuerza ofreciendo un camino de renovación de los conceptos y la práctica educativa.

Antes de entrar de lleno en el análisis específico de su filosofía, se ofrece a continuación un breve recorrido por su vida y obras, así como un análisis de su contexto intelectual y socio-cultural. ¿Quién es Karol Wojtyła?, ¿qué acontecimientos, qué ambiente social e intelectual y qué autores influyen en su pensamiento?

2. Vida y vocación filosófica de Karol Wojtyła

No es posible separar la experiencia vital del pensamiento de nuestro autor. Su vida no ha sido algo marginal a su filosofía; la propuesta teórica que ofrece está entrelazada de su experiencia, los escritos de Wojtyła se dan impregnados de su personalidad, de su recorrido vital y de su carácter espiritual (en lo referente a la religión y a la formación

intelectual).⁹

Los acontecimientos históricos que envuelven su vida personal convierten su labor profesional en una tarea de búsqueda de respuestas a la trágica Europa del siglo XX. ¿Qué ha pasado para que, la que fue la civilización de la cristiandad, acabe en tal bancarrota de valores? En Wojtyła se refleja la llamada que lanza el filósofo alemán, Scheler, a la escucha del “grito de ayuda” que pide la sociedad:

De la mano de una nueva vivificación de su fe y de sus costumbres ante todo *en su propio corazón*, abran de par en par, grande y francamente esos corazones, para verter desde ellos la viva corriente de amor y de fe [...] en un mundo que tiene necesidad de esa fe, de ese amor.¹⁰

Nuestro filósofo nace en Wadowice, Polonia, el 18 de mayo de 1920. Su madre murió cuando apenas tenía 9 años, y su hermano mayor, Edmund, cuando tenía 12. Vivió con su padre hasta 1941, año de su fallecimiento. Vive el difícil periodo de la Segunda Guerra Mundial y la invasión Nazi y Comunista en Polonia. En mayo de 1938 se mudan a Cracovia para que Karol comience sus estudios universitarios de Filología Polaca. Esta elección, señala, “estaba motivada por una clara predisposición hacia la literatura” (DM, 21). Era un apasionado del arte dramático. Ya en el instituto se sintió “fascinado sobre todo por la literatura, en particular por la *dramática*, y por el *teatro*” (DM, 18). Formó parte de un grupo de aficionados.

En 1939 sus estudios se ven interrumpidos por la ocupación alemana. Para evitar ser expatriado a Alemania, en 1940 comienza a trabajar como obrero en una cantera de piedra. Fue un periodo intenso y doloroso en su vida. Su experiencia como obrero en la cantera y después en la fábrica de bicarbonato de Solvay, supuso, cuenta él, un *verdadero seminario* (DM, 36). Hizo amistad con muchos de sus compañeros: “Conocí su ambiente, sus familias, sus intereses, su valor humano y su dignidad [...] Tuve oportunidad de conocer cuántos sentimientos religiosos había en ellos y cuánta sabiduría de vida.” (DM, 37).

Durante la guerra, forma parte de un grupo de jóvenes católicos, *Unia*, dedicados

⁹ Este hecho es coherente con el presupuesto de su filosofía, a saber, que la teoría no puede separarse de la experiencia.

¹⁰ SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, op.cit., p.232, cursiva mía.

a resistir pacíficamente la ocupación nazi y a ayudar a los judíos. Estuvo, así mismo, en contacto con el *teatro de la palabra viva* que el actor polaco, Mieczysław Kotlarczyk, animó en la clandestinidad. Cuenta esta experiencia teatral como algo que “ha quedado profundamente grabada en mi espíritu, a pesar de que en un cierto momento de mi vida me di cuenta de que, en realidad, *no era ésa mi vocación.*” (DM, 24). Hacia 1940 participa en los encuentros del “Rosario viviente” formados en la parroquia, dirigido por un sastre de profunda espiritualidad, Jan Tyranowski, que le introduce en la lectura de San Juan de la Cruz y el espíritu carmelita. Con la ayuda de este laico, “que era un verdadero místico”¹¹ y un libro que le dio su padre, *Oración al Espíritu Santo*, dice, comprendió “qué significan las palabras de Cristo a la samaritana sobre los verdaderos adoradores de Dios, sobre los que lo adoran en Espíritu y en verdad.”¹²

Rodrigo Guerra explica que

Esta profunda inmersión en la vida espiritual le permitió a Karol Wojtyła 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.¹³

En otoño de 1942 ingresa en el seminario clandestino de Cracovia. Con decisión firme y en secreto, comienza sus estudios en la Facultad de Teología de la Universidad de Jaghellonica, también clandestina. Allí logra conciliar el estudio y el trabajo.

Finalizada la guerra y tras dos primeros años iniciándose en Filosofía en la clandestinidad y otros dos de en Teología, es enviado a Roma para completar sus estudios. Este periodo da lugar a la investigación dedicada a San Juan de la Cruz, *El acto de fe en la doctrina de San Juan de la Cruz*. Adelantándose a sus compañeros, le ordenan sacerdote el 1 de noviembre de 1946. En 1948 regresa a Polonia y poco después, por decisión de su obispo, se dedica a la docencia como profesor de Ética en la Facultad de Teología de Jaghellónica. Y a partir de 1954 imparte clases como catedrático de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin, año en el que concluye su segunda tesis doctoral, dedicada ahora a Max Scheler:

¹¹ WEIGEL, G. (1999), *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de la esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, Trad. Pedro Antonio Urbina, p. 148.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*

*Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler.*¹⁴

Wojtyla combina su acción pastoral con la científica. Se entrega comprometida y apasionadamente a ambas responsabilidades, como demuestra no sólo su fama sino los frutos de su tarea. Es nombrado obispo en 1958 y arzobispo de Cracovia en 1964. Fue éste un periodo muy fructífero en su filosofía. Su tarea como filósofo, propiamente, termina en 1978 cuando, nombrado papa, dedica su labor intelectual a las encíclicas papales y a escritos teológicos, en los que se percibe una clara huella, e incluso continuidad, de su filosofía. No obstante, como dice Juan Manuel Burgos, “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 Wojtyla.”¹⁵

2.1. Recorrido filosófico

Una vez en el seminario, Wojtyla se introduce en la Filosofía, cuyos inicios describe como un “gran obstáculo”. Sin embargo, “se hizo la luz” y encuentra en el lenguaje de la metafísica tomista la explicación científica de sus intuiciones sobre el mundo, que ya había empezado a expresar a través de la poesía y el teatro:

A mi juicio, 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.¹⁶

Desde el principio se percibe cómo, para él, la experiencia y la intuición están en sintonía y es la raíz de toda comprensión, también de la Metafísica. Durante sus primeros años de estudio se empapa de la Metafísica tradicional, concretamente de la filosofía de Tomás de Aquino bajo la docencia de Garrigou-Lagrange, a quien se debe

¹⁴ BURGOS, J.M., *Karol Wojtyła*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*,

URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/wojtyla/Wojtyla.html>, 16/12/2018 a las 17:08h. Se trata de la traducción literal del título de su tesis. Sin embargo, la traducción al español por parte de la editorial BAC en 1982 la titula *Max Scheler y la ética cristiana*.

¹⁵ BURGOS, J.M. (2014), op.cit., p. X (prólogo).

¹⁶ FROSSARD, A.-Juan Pablo II, *¡No tengáis miedo!*, Barcelona: Plaza & Janés, 1982, p.15-16

en buena parte la recuperación del tomismo en el ambiente filosófico y teológico del siglo XX. Siendo estudiante en Roma, Wojtyla escribe su tesis en teología, *La fe en San Juan de la Cruz*, dirigida por Garrigou-Lagrange. En estos años, explica Burgos,

Comenzaron a emerger algunos rasgos propios de su peculiar visión intelectual. Ante todo, es de notar que la cuestión de la fe fue estudiada en un autor místico que se expresa no a través de conceptos teóricos sino sobre todo mediante la experiencia y la vivencia subjetiva. Y también resulta significativa la discusión que al parecer mantuvo con Garrigou-Lagrange por su rechazo a considerar a Dios como objeto.¹⁷

Se distancia del modo objetivista de tratar a Dios, de su conceptualización que conduce, en cierto sentido, a una reducción o cosificación de la experiencia de la subjetividad y su especificidad. De modo análogo a la teología negativa, o “vía negativa” del conocimiento divino, entiende que se trata de una realidad que excede la capacidad de comprensión. Asume una actitud más bien contemplativa, una “actividad receptiva” que no niega la cognoscibilidad del objeto de la fe, pero tampoco rechaza el misterio y afirma, más bien, la irreductibilidad de su objeto de conocimiento.

Wojtyla quiere elaborar un análisis de la fe como “experiencia” y no sólo como contenido; los escritos de San Juan de la Cruz no son “tratados especulativos”, sino un testimonio que recoge para “servir de guía en los caminos del espíritu.”¹⁸ Wojtyla mismo explica que no se trata de un intento de “conocimiento místico [...] mi propósito apunta, más bien, a la fe en sí, o sea, a su dimensión ontológica.”¹⁹

La perspectiva de su trabajo teológico es, pues, experiencial; quiere mirar “desde dentro” el acto en el que acontece el conocimiento y la vivencia a analizar (en este caso, la fe); a diferencia de la “objetividad” más propia del modo de filosofar de sus profesores del *Angelicum* (Roma), propio del estilo clásico, se aleja del tipo de observación más propia del científico que mira desde fuera el acto en el que acontece el

¹⁷ BURGOS J.M. (2014), op.cit., p.5. También podemos leer en Rodrigo Guerra el desacuerdo que mostraba Garrigou-Lagrange con expresiones utilizadas por Wojtyla: “Consideramos que para Wojtyla es mayor el riesgo al afirmar a Dios como *objeto* que como *forma divina percibida de modo intencional*. La noción de objeto al oponerse en ocasiones a la de sujeto hace que fácilmente se cosifique lo irreductible de la persona, esto es, su subjetividad. Por otra parte, [...] salva la relación intencional entre sujetos y deja abierta la posibilidad de trascender el paradigma objetivista” (GUERRA, R. 2002, *Volverse a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid: Caparrós Editores, p.56).

¹⁸ WOJTYLA, K. (1997), *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, Álvaro Huerga, (Trad.), p.11.

¹⁹ WOJTYLA, K. (1997), op.cit., p.16.

conocimiento ciñéndose, así, al momento de su objetivación. Wojtyla, por su parte, toma nota de la lectura francesa que hace Jacques Maritain del tomismo²⁰, en el que se revela el concepto, más cercano a la epistemología fenomenológica, de la *dimensión intuitiva* del conocimiento en el encuentro con lo real.

De este modo, en estos primeros años de recorrido personal en la filosofía, se dejan entrever las inquietudes fenomenológicas de Wojtyla. Según Buttiglione, lo que hace es una especie de fenomenología de la experiencia mística de San Juan de la Cruz.²¹ Pero la etapa más decisiva en la que perfila sus planteamientos filosóficos se da cuando profundiza en el pensamiento moderno de Max Scheler, a quien dedica su tesis en Filosofía: *Max Scheler y la ética cristiana*.²² El objetivo de esta investigación es conocer el horizonte que el sistema ético de Max Scheler abre a la Teología moral.

Wojtyla comparte las inquietudes de Scheler al considerar que se precisa una renovación de las viejas fórmulas para dar voz al bien en la experiencia del *valor*, donde acontece la vivencia ética; considera la fenomenología como el método adecuado para la expresión de la moralidad:

Cuando decimos que un determinado acto es éticamente bueno o malo, estamos definiendo su valor, que constituye el contenido de la experiencia emocional, estamos experimentándolo al realizar dicho acto. No se trata de que un juicio externo al acto le confiera ese valor, sino que el valor se encuentra directamente contenido en la experiencia vivida. El método fenomenológico nos permite extraerlo de esa experiencia y objetivarlo de manera científica [...] cualquier otro método experimental se basa en la observación, que se fija en las cosas y no en los valores.²³

En la propuesta de Scheler, Wojtyla encuentra el reflejo de la experiencia subjetiva, que defiende como la clave para hablar de una fe viva y de la moralidad nacida en la autenticidad de la experiencia interior de la verdad sobre el bien, pudiendo la persona advertir su belleza. De este modo, expresa Wojtyla, se amplía y toma forma su reflexión siguiendo el nuevo método de la fenomenología contemporánea:

Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método

²⁰ *Distinguir para unir o Los grados del saber* (1947).

²¹ BUTTIGLIONE, R. (1982), *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Milán: Jaka Book, p.68.

²² Traducción publicada en BAC, Madrid, 1982.

²³ WOJTYLA, K. (1982), *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC, Gonzalo Haya (Trad.), pp. 11-12.

fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico. (DM, 110)²⁴

Una parte importante de su trabajo filosófico consiste en leer, interpretar y cuestionar los grandes paradigmas morales de la historia. Analiza y se posiciona ante la filosofía de Tomás de Aquino, de Scheler y de Kant, reformulando los fundamentos de una ética que, por una parte, reciben influencia de la fenomenología de Scheler, de la visión personalista de Kant, y de la ontología del aquinate y, por otra parte, se distancia de ellos elaborando una crítica y una propuesta novedosa basada en la realidad trascendente del ser humano en cuanto persona.

Es necesario comprender su filosofía dentro del contexto histórico de Polonia. Se trata de un país con una fuerte tradición intelectual y un espíritu de compromiso social hacia la cultura. En el ámbito filosófico (específicamente en la Universidad Católica de Lublín), el tomismo tenía mucha presencia. Pero algunos de los impulsores del resurgimiento contemporáneo del aquinate, proponen sus análisis en comunicación con los temas de la modernidad. Este tomismo se daba, por otra parte, entrecruzado con diversas corrientes de pensamiento como la fenomenología promulgada por Ingarden en la Universidad de Cracovia.

La influencia del momento histórico que presencian es fundamental para este grupo de pensadores. Un ejemplo de ello es la temática en la que se centra Wojtyła, que no redundaba sobre la propia filosofía sino que es un medio para la interpretación y el análisis de los problemas reales de la sociedad contemporánea:

El problema de la subjetividad de la persona –y en particular el mismo problema visto en relación a la comunidad humana– se impone como uno de los problemas fundamentales del pensamiento actual, y que están en la raíz de la misma *praxis* humana, en la base de la moralidad [...], en la base de la cultura, de la civilización y de la política. (HD, 43).

Impulsados por la experiencia dramática de la guerra y la crisis social, política y cultural de aquellos años, la Universidad Católica de Lublin inaugura su Facultad de Filosofía en 1946, “convencidos de que la angustia de aquel siglo tenía sus raíces en la

²⁴ “Fusiona creativamente los elementos que considera valiosos [...] del tomismo y de la fenomenología, a partir de un encuadramiento personalista” (BURGOS, J.M., 2014, op.cit., p.8).

forma en que la modernidad entendía a la persona humana.”²⁵ De esta forma, tiene lugar una tendencia personalista orientada a conciliar las diversas áreas de la filosofía al servicio de la búsqueda del bien humano: “la *Metafísica* [...] y la *Antropología* (la naturaleza y el destino de la persona humana), se encontrarían en la *Ética* (la cuestión ¿Qué *deberíamos* hacer?).”²⁶ Este es el proyecto fundamental que asumen los pensadores de Lublín, responsabilizándose de los problemas de la cultura contemporánea y, en concreto, de “Polonia respecto a toda realidad política surgida del seno del marxismo, el materialismo dialéctico, el cual intenta conquistar las mentes de los hombres.” (HD, 44).

Se percibe en todo el pensamiento de Wojtyła una fuerte influencia de la cultura polaca y el impacto del sufrimiento que vive su país en el siglo XX. No sólo el Nazismo sino también el Comunismo, ante el cual se revela el pueblo polaco, suscitan en él la necesidad de volver a la persona como fuente de reinterpretación de las prácticas sociales y políticas. La persona, a diferencia de la visión gregaria del comunismo, tiene un valor y una realidad inalienable: “La esencia del problema está precisamente en esto: advertimos la necesidad *más fuerte que nunca* [...] *de objetivar el problema de la subjetividad del hombre.*” (HD, 25).

La revolución personalista de Wojtyła se encamina, específicamente, a fundamentar la realidad personal del ser humano para proponer una *praxis* moral y social correspondiente con su realidad completa y su valor objetivo. Esto le conduce a tratar en profundidad el tema del amor. Propone, así, la norma personalista como propuesta ética básica que deriva de su análisis antropológico y fundamenta toda acción moral: “La verdad sobre el hombre²⁷ está en la base de todos los principios de la moral humana.” (DA, 301). Se cuestiona el amor y se replantea las bases de la comunidad de personas, en concreto la familia y la relación interpersonal y social del “yo-tú” y del “nosotros”:

²⁵ WEIGEL, G. (1999), op.cit., p.189.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Dada la época en la que están escritas y traducidas las obras de Karol Wojtyła (mediados y finales del siglo XX), se da por hecho que el término “hombre” hace referencia al “ser humano” (varón y mujer). En el presente trabajo respetamos el sentido de este concepto, que de ninguna manera es discriminatorio. Al amparo de las actuales normas de la RAE, y sin intención alguna de caer en la mentalidad denunciada por la creciente Ideología de Género, me permito hacer uso de esa palabra. Se trata, especialmente, de una cuestión retórica: evitar caer en la reiteración del término (en este caso, “ser humano”), dentro de un mismo párrafo.

Cada hombre depende de otro hombre, la persona de otra persona. El personalismo está en la base de toda la moralidad conyugal y familiar, explica el sentido e indica la vía de la educación y de la autoeducación; todo esto se basa en la profunda comprensión del valor de la persona y, además, en la comprensión del amor, cuyo específico sujeto y objeto es la persona. (VH, 316).

Cuenta, en su experiencia, que, como sacerdote, se dio cuenta de que “sentía una llamada interior” en la preparación de los jóvenes a la vocación del amor: “Hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar!”²⁸ Es un pensador enamorado del amor humano, como atestiguan sus propias palabras “aprendí a amar el amor humano.”²⁹

El trabajo antropológico y ético que elabora manifiesta esta visión personalista y la preocupación por responder a la pérdida de sentido que amenaza al siglo XXI: “Es, el nuestro, un tiempo de grandes controversias sobre el hombre, sobre el sentido mismo de su ser y, por lo tanto, de la naturaleza y del significado de su ser.” (HD, 44).

Nombrado catedrático en la Universidad de Lublín, encabeza un proyecto creando la llamada “Escuela Ética de Lublín” conformada por un grupo de intelectuales y destinada a la fundamentación de la Ética. Desgastadas, como veía Wojtyla, las bases metódicas de la tradición tomista, “*se proponen elaborar un nuevo modo de reflexión moral que sea capaz de orientar la vida del hombre en el seno de una sociedad secularizada.*”³⁰ El desafío que se plantea este grupo de pensadores es, en palabras de Wojtyla, demostrar “que la experiencia puede constituir el fundamento para elaborar una ética de modo científico.” (VH, 338). Se trata de continuar el método que su tesis teológica sobre San Juan de la Cruz ya insinuaba: “El tema escogido por Wojtyla en su disertación lo instala directamente en la dinámica de la experiencia y desde ella recupera la comprensión ontológica de un fenómeno.”³¹

2.2. Biografía filosófica

²⁸ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza&Janés, 1994, p.204.

²⁹ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza&Janés, 1994, p.133.

³⁰ Introducción de FERRER en *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra, 1997, p. 17.

³¹ GUERRA, R. (2002), *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid: Caparrós Editores, p.57.

El compendio de escritos wojtylianos abarca, en una primera etapa, estudios de Teología moral, del amor humano, de ética filosófica y el perfeccionamiento de un nuevo método y fundamentación ética (fruto del diálogo con los autores de los grandes sistemas éticos) de 1954-1970. En 1954 entrega su primera tesis en Filosofía; es sólo el comienzo de sus más de 25 años dedicados a investigaciones en Filosofía, hasta ser nombrado papa en el año 1978.

Hemos dividido su filosofía en tres periodos según la clasificación que lleva a cabo Pilar Ferrer en la introducción de *Mi visión del hombre*³². Como toda división (analítica), se obvia la confluencia real que puede haber entre estos periodos, pero es una manera de señalar de manera sistemática sus aportaciones y su evolución:

Primera etapa:

1948: Tesis en Teología sobre la experiencia religiosa de San Juan de la Cruz:

-*La fe según San Juan de la Cruz* (traducción de Madrid: BAC, 1979).

1954-1970:

-Tesis en Filosofía:

La valoración de la posibilidad de construir una ética cristiana según los principios del sistema de Max Scheler (Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskiej przy zalozeniach systema Maksa Schelera), publicada por la Universidad Católica de Lublin en 1959. (En este trabajo utilizamos la traducción española: *Max Scheler y la Ética cristiana*, Madrid: BAC, 1982).

-Escritos de cursos impartidos en la UC de Lublin (1954-1958) y otros ensayos.

Artículos de importancia:

“El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler” (1957); “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético” (1957), publicados en *Mi visión del hombre*; “El personalismo tomista” (1961), publicado en *Mi visión del hombre*.

-Obra: *Amor y responsabilidad* (1960).

³² Ed. Palabra, Madrid, 1997, pp. 7-10. Se trata de un resumen de la división que hace M. Serretti, *Invitto alla lettura*, en K. Wojtyla, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Mondadori-Librería Editrice Vaticana, Milano-Città del Vaticano, pp.5-10.

Segunda etapa:

1969: Estudios antropológicos. Fundamento para una nueva Ética.

-Obra: *Persona y acción* (1969).

Su segunda etapa podría considerarse los años de madurez de su pensamiento en los que perfila su propia antropología y la expresa en su obra central, *Persona y acción*, dando cuerpo a su propio método y propuesta filosófica.

Tercera etapa:

1970-1975:

Filosofía social.

-Se abre con el último capítulo de *Persona y Acción: Participación*

Artículos de importancia:

“La familia como *communio personarum*. Ensayo de interpretación teológica” (1974-1975), publicado en *El don del amor*. “¿Participación o alienación?” (1975); “La persona: sujeto y comunidad” (1976); “El problema del constituirse de la cultura a través de la ‘praxis’ humana” (1977), publicados en *El hombre y su destino*.

Como tercera y última etapa encontramos propuestas de Filosofía social (siendo éste un trabajo inacabado) y una profundización en su ontología antropológica, cuyos artículos y ensayos están recogidos en *El hombre y su destino*, así como escritos teológicos, filosóficos y morales sobre la familia que se recogen en la obra *El don del amor* (los artículos recopilados ahí recorren más periodos de su pensamiento).

Todas estas reflexiones “vienen a componer un único tratado sobre el hombre.” (VH, 7). En torno al ser humano como *persona*, con lo que esto supone, a saber, que es *fin* en sí misma y *fuentes* de la *acción*, y sobre el presupuesto de la *integridad* de su realidad, propone su ontología, antropología y ética peculiares.

2.3. Presupuestos filosóficos

Wojtyla aporta una nueva visión que busca conciliar la Filosofía Clásica y Escolástica (en concreto el tomismo), con la Modernidad. Encuentra necesaria la integración de esas

dos “esferas” en la historia contrapuestas y aunadas, para él, en la persona como realidad unitaria de categoría metafísica (transfenoménica) y subjetiva. La realidad objetiva de la subjetividad humana es el blanco de su método experiencial. Quiere ver la estructura ontológica del “yo”:

Su conclusión personal fue que necesitaba conjugar ambos mundos [...] El tomismo debía acoger de la modernidad la vida interior del sujeto, ese mundo específico que le hace existir como un yo irrepitable y le convierte en persona; y la modernidad debía acoger de S. Tomás el cimiento ontológico que la libraba del subjetivismo y del relativismo.³³

Para mostrar metafísicamente la subjetividad del ser humano como lo propio de su carácter personal, tendrá que reinterpretar los conceptos de “experiencia” y de “conciencia”, fundamentales en su propuesta filosófica. Podemos decir que propone una tercera salida que evita el objetivismo de unos, tanto a nivel ético como antropológico y ontológico, como la visión reduccionista del subjetivismo y el *sensibilismo* supuestos en el concepto moderno de “experiencia” propio del empirismo:

La línea de demarcación entre la aproximación subjetiva (de modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre que necesariamente nos hace salir de la conciencia 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. (HD, 26-27).

Sus estudios elaboran una comprensión crítica ante ambos paradigmas, pero no una ruptura absoluta con los sistemas precedentes; tanto los fundamentos objetivos del tomismo como el despertar moderno de la subjetividad son perspectivas que adopta. Recibe influencia de diversas corrientes y trabaja su reelaboración filosófica con una perspectiva existencial, pero con el anclaje a la realidad que le aporta el tomismo y la lectura de autores como Gilson o Maritain.

La fenomenología había sido introducida en Polonia por Tatarkiewicz y promulgada por Ingarden los años de su docencia en la Universidad de Cracovia a mediados de siglo. No obstante, Rodrigo Guerra, tomando nota de Styczen, señala que no hay prueba de la influencia directa de Ingarden sobre Wojtyła, antes bien, las

³³ Introducción de BURGOS, J.M. en *Amor y Responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2009, p.15.

convergencias entre ellos se leen en escritos de Ingarden posteriores a las de nuestro autor y su primer encuentro tuvo lugar después de los años 60.

La participación de Wojtyla como Obispo en el *Concilio Vaticano II*, hacia finales de los 50 y principios de los 60, supone para él “una singular ocasión para escuchar a los otros, pero también de pensar creativamente.”³⁴ Hace una mención especial de los teólogos Yves Congar³⁵ y Henri de Lubac³⁶, de quienes dijo aprender mucho durante la elaboración del documento *Gaudium et Spes*, que trata sobre “la Iglesia en el mundo contemporáneo” como respuesta ante una cultura cada vez más secularizada. En las bases de este documento resuena el eco de la inquietud de Scheler a la que da voz Wojtyla, pues se defiende la necesidad de una fe renovada, vivida en el “corazón” de los creyentes.

Nuestro autor es un filósofo que apuesta por el diálogo como fuente de enriquecimiento para la investigación. Explica Wojtyla que, en el contexto del pluralismo contemporáneo, acercarse a todos los pensamientos y compararlos, “representa hoy para nosotros una vía indispensable para la unidad de pensamiento y la búsqueda de la verdad”; añade que, ciertamente, se trata de “una vía muy larga y en cierto sentido tortuosa, pero inevitable.” (VH, 300). Sus reflexiones buscan la confluencia y síntesis de diferentes perspectivas. Un ejemplo de ello son sus trabajos en Teología moral, en los que trata de elaborar “un estudio comparativo de los sistemas filosóficos que nos permita conducir la especulación misma al ámbito de la Teología moral, en un contacto más íntimo con la formación de la mente del hombre contemporáneo.” (VH, 301).

Comparte, pues, este interés de acercar la búsqueda de la verdad a la cultura contemporánea no sólo con los intelectuales de la Universidad de Cracovia, sino con el

³⁴ WEIGEL, G. (1999), op.cit., p.165.

³⁵ De origen francés, Discípulo del personalista Jacques Maritain, sancionado por la Santa Sede pero, posteriormente, invitado a participar del Concilio Vaticano II por el papa Juan XXIII. Entre otras cosas, da protagonismo al papel de los laicos en la sociedad y su compromiso con la justicia desde la vivencia de una fe sincera y radical (BURGGRAF, J. (2003), *Conocerse y comprenderse: una introducción al ecumenismo*, Madrid: Rialp, p. 273).

³⁶ Teólogo francés de pensamiento tomista y agustiniano. Su visión teológica hace hincapié en que la gracia sobrenatural a la que está llamada la persona está en sintonía con sus inquietudes y su vocación natural (ROYO, A., GORDINO, J.R. (2012), *Sacerdotes que dejaron huella en el siglo XX*, Maxstadt: Vita Brevis. pp. 156-161).

movimiento teológico y eclesial del mediados del siglo XX. Y esta inquietud, como filósofo, se desarrolla a través del compromiso interdisciplinar, una búsqueda de respuestas por medio del diálogo que, como él mismo expresa, dice deber a la costumbre polaca de organizar encuentros interdisciplinares periódicos en Cracovia:

Gracias a los encuentros y coloquios con naturalistas, físicos, biólogos y también con historiadores, he aprendido a apreciar la importancia de las otras ramas del saber relativas a las materias científicas, desde las cuales se puede llegar a la verdad, partiendo de perspectivas diversas [...] permitiendo a los hombres encontrarse, intercambiar las reflexiones y enriquecerse recíprocamente. (DM, 110).

Pero la peculiaridad de Wojtyla le viene no sólo por su pensamiento abierto al diálogo, o poco “dogmático” y doctrinal, sino porque considera que es la vida misma la fuente primera de sus propuestas. Dice de sí mismo que, por temperamento, prefiere el pensamiento a la erudición³⁷; toda la reflexión de Wojtyla, como expresa Ferrer, “nunca es meramente teórica. Está impregnada de la experiencia y de los problemas de la vida.” (VH, 14). Su proyecto personalista es fruto de su experiencia personal. Su inquietud como literato y después como filósofo, así como el carácter inquieto que le era peculiar, se ven reflejados en su forma de hacer filosofía:

Mi concepto de persona, ‘única’ en su identidad, y del hombre como tal, dentro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura. Los libros, el estudio, la reflexión y la discusión me ayudan a formular lo que la experiencia me enseña. En estas dos dimensiones de mi vida y de mi actividad, la vocación pastoral era más fuerte que la de profesor y hombre de estudio.³⁸

a) ¿Tomismo Vs. Fenomenología?

Persona y acción ha suscitado y sigue suscitando controversia respecto a cómo encuadrar su pensamiento. Acosta y Reimers recogen en su obra, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*³⁹ la siguiente clasificación que siguen los diferentes modos de encuadrar su pensamiento según diversos autores:

³⁷ FROSSARD A. –JPII (1982), op. cit., p. 16.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ ACOSTA, M., REIMERS, A. (2016), *Karol Wojtyla's Personalist Philosophy: understanding persona and act*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press (traducción mía).

1. Karol Wojtyla fundamentalmente como un filósofo tomista: aún cuando Wojtyla utiliza un lenguaje moderno, similar al de la fenomenología, en realidad vuelve reiteradamente sobre las tesis del aquinate,⁴⁰ (Kapriec, Kalinowski, etc.); 2. Karol Wojtyla como un fenomenólogo-descriptivo: Estos autores admiten que Wojtyla ha recibido una enseñanza tomista pero sostienen que su evolución intelectual le llevó a reformular las modalidades de la fenomenología a través de elementos metafísicos [...] como refleja a nivel de la descripción experiencial enmarcada en explicaciones ontológicas,⁴¹ (Giovanni Reale, M^a José Franquet, etc.); 3. Karol Wojtyla, como fenomenólogo realista, es heredero, entre otros, de la tradición tomista [...] si bien su metodología es original e irreductible⁴² (Levinas, Seifert, Buttiglione, Marion, etc.).

Es el tercer punto de vista el que reconoce lo indiscutible de la influencia de Scheler en su obra (como el propio autor afirma) y de que, por lo tanto, su método sea de carácter fenomenológico pero que, a su vez, se orienta sobre un terreno antropológico y ético de conceptos y propuestas “suprafenomenológicas”; a este respecto reconocen su deuda con Tomás de Aquino y Aristóteles. Por otra parte, la centralidad de la persona en sus temas y reflexiones filosóficas son propias del personalismo pero, como todo filósofo personalista, su teoría tiene la marca del autor.

El debate se ha generado, por lo general, en torno a la visión tomista de su filosofía, ya sea dando énfasis a su existencialismo, a su fenomenología o a su personalismo, como Woznicki, Gallowski y Modrás, respectivamente.⁴³ La respuesta a esta controversia nos la aporta, sin embargo, el propio Wojtyla cuando se pronuncia respecto a la investigación que lleva a cabo con *Persona y acción*:

El autor de este estudio se declara deudor de los sistemas de la metafísica, de la

⁴⁰ “Karol Wojtyla as a fundamentally Thomist philosopher: Although Wojtyla uses modern language, similar to that of the phenomenologists, in reality he reiterates Aquinas’s classic theses, adapting them to the exigencies of the contemporary philosophical debate” (ACOSTA, M., REIMERS, A. (2016), op.cit., p.33)

⁴¹ “Karol Wojtyla as a descriptive-phenomenologist: These authors admit that Wojtyla has received a Thomist training but hold that his intellectual evolution took him to a reformulated modality of phenomenology with metaphysical components[...] it remains on the experiential descriptive level and then draws on ontological explanations” (ACOSTA, M., REIMERS, A. (2016), op.cit., p.34).

⁴² “Karol Wojtyla as a realist phenomenologist is heir to, among others, traditional Thomism [...] However his methodology is original and irreducible” (ACOSTA, M., REIMERS, A. (2016), op.cit., p.35).

⁴³ FRANQUET, M.J. (1996), *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de Karol Wojtyla*, Pamplona: Eunsa, p. 47ss; BURGOS J.M. (2014), op.cit, pp.74-85.

antropología y la ética aristotélico-tomista, por una parte, y por otra, de la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Scheler y, a través de la crítica de Scheler, también de Kant. Al mismo tiempo, se ha emprendido una búsqueda individual para llegar a esta realidad que es el hombre-persona, visto a través de sus acciones...⁴⁴

Teniendo como referencia estas palabras y la propia lectura de su filosofía, apreciamos cómo su planteamiento se desarrolla por medio de *un* método fenomenológico que se inspira en Scheler. Quiere utilizar un lenguaje que “vuelva a la esencia”, un lenguaje vivo que refleje la realidad personal en su experiencia: “En la medida en que crece *la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado.*” (HD, 32).

Las siguientes palabras de Wojtyla reconocen el cambio de dirección que tomó su recorrido filosófico:

Debo admitir con convicción que, después de haber realizado como es evidente, un análisis crítico de los textos sacados de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, el modo de entender estos conceptos metafísicos clásicos ha sufrido un cambio casi completo. *Ante todo, Max Scheler me ha ayudado a descubrir esta experiencia específica que está en la base del concepto de ‘actus humanus’* y que debe ser reconocida, en cuanto tal, como algo nuevo [...] ¿Esta identificación es fenomenológica? Creo que lo es, y al mismo tiempo estoy convencido de que tal experiencia ‘lleva el ser en sí misma’, si así se puede decir. En un caso determinado, este ser que la experiencia lleva en sí misma (*phenomenon*), es realmente el acto en cuanto dinamismo propio de la persona humana. (HD, 168).

Tal y como expresan sus palabras, su método fenomenológico tiene connotaciones personales. Se trata de una propuesta original que no se limita a seguir la estela de la Fenomenología “oficial”, fundada por Husserl. Así pues, la experiencia como fuente de conocimiento le conduce, en la *acción*, a un *contenido* que no se limita a una exposición fenomenológica de la persona, antes bien, el grueso de su filosofía refleja un camino de descubrimiento antropológico de raíces ontológicas y con repercusiones éticas que reflejan una búsqueda de respuestas objetivas. Es, por eso, innegable la vocación filosófica que comparte con la tradición clásica: la confianza en la capacidad de elaborar una teoría objetivadora de la *realidad*; su peculiaridad es acceder a la *realidad* estrictamente *personal* y a su *experiencia* de moralidad. De ahí que no

⁴⁴ WOJTYLA, K., introducción a *Persona y acción* (1982), Madrid: BAC, p.17. Escrito en Roma, marzo de 1977.

pueda clasificarse como un “fenomenólogo” al estilo de Husserl⁴⁵; le separa radicalmente de éste en que la perspectiva fenomenológica wojtyliana es de carácter *realista* y no idealista.

El conflicto que encuentran algunos pensadores a la hora de “etiquetar” a nuestro autor parece originarse en la contraposición que presuponen estos entre el tomismo y la Fenomenología. Si bien las lecturas comunes del Aquinate han proporcionado un aire sistemático y racionalista de su filosofía, el renacimiento de Tomás de Aquino en el siglo XX, bajo los presupuestos del pensamiento contemporáneo, permite su relectura desde una interpretación fenomenológica; es el caso del renacer del aquinate de la mano de Joseph Pieper, que re-elabora su pensamiento con un lenguaje de índole existencial y fenomenológico. Siguiendo esta misma estela, en el personalismo wojtyliano, el tomismo y la fenomenología se fusionan en una síntesis original. Como explica Guerra, que no es partidario de los defensores acérrimos del pensamiento “tomista” de Karol Wojtyła,

La lectura del tomismo que realiza Wojtyła no lo limita ni a un lenguaje, ni a un método, ni a unos contenidos preestablecidos. El lenguaje, el método y los contenidos provenientes del tomismo tienen que ser analizados críticamente desde el punto de vista de los datos provistos por la experiencia y de la capacidad de la inteligencia para interpretar esta experiencia.⁴⁶

La diferencia entre la filosofía tomista y la de Wojtyła es inconfundible, afirma Burgos, ya que,

Si bien comparte elementos muy importantes con la [epistemología] tomista como el realismo, difiere en elementos tan centrales que impiden afirmar que la epistemología wojtyliana sea tomista. Por eso Wojtyła, al comienzo de *Persona y acción*, describió con profundidad los rasgos centrales de su propia epistemología.⁴⁷

Para ciertos autores, por lo tanto, no es posible encasillar a Wojtyła en una sola

⁴⁵ Cuenta von Hildebrand (*¿Qué es filosofía?*), reflejado por Burgos en su obra *La experiencia integral*, (2015, op.cit., pp. 52-53), que podría hablarse de dos etapas en el pensamiento de Husserl: la primera, con *Investigaciones Lógicas*, que criticaba toda clase de subjetivismo y relativismo, supuso una fuente de inspiración para la llamada “fenomenología realista” (Scheler, Ingarden, von Hildebrand, Stein, etc.), y una segunda línea promovida por su obra *Ideas I*, que opta por una interpretación trascendental del fenómeno. Este método, de corte idealista, es con el que no se siente vinculado Wojtyła.

⁴⁶ *Ibíd.*, p.138.

⁴⁷ BURGOS, J.M., *La gnoseología de K. Wojtyła y la gnoseología tomista: una comparación*, “Pensamiento”, Revista de Investigación e Información Filosófica, vol. 71, n°267, pp.703-731, Universidad CEU, San Pablo, Madrid, mayo-agosto 2015, p.731.

escuela de pensamiento y prefieren dar cuenta de la marca “personal” de su filosofía, como es el caso de Guerra, quien afirma que se trata de “una suerte de *personalismo trascendente*, no teórico sino existencial”⁴⁸, es decir, un personalismo sustentado en la perspectiva realista que se vale del método fenomenológico. De la misma manera, Burgos se decide a definirlo como *pensador personalista con bases tomistas y fenomenológicas*.⁴⁹ Es más, recientemente, Burgos ha elaborado un proyecto en el que acoger, en el marco de la filosofía personalista, la peculiaridad del planteamiento wojtyliano, al que llama *personalismo ontológico moderno* (POM).⁵⁰ Se inspira en su presupuesto interpretativo de *experiencia integral*, pero desarrolla y sistematiza el método que ofrece el polaco dada su “brillante pero hasta cierto punto enigmática”⁵¹ propuesta metodológica.

Podríamos decir que se trata de un apasionado y libre pensador no sólo en cuanto sacerdote⁵², sino también como filósofo. Sus hábitos reflexivos son profundamente filosóficos ya que se plantean con la frescura de quien vuelve a pensar los problemas de la existencia desde ninguna ideología y receptivo a elementos de unas y otras corrientes de pensamiento. Dedicado más al contenido mismo de estas filosofías, que a la erudición de su autoría, asume una posición capaz, tanto de recibir influencia como de tomar distancia.⁵³ Puede decirse de él que no se debe a nadie en concreto:

Para Wojtyla es preciso pensar y verificar por sí mismo lo comprendido al estudiar a otros. Pensar la realidad remontando la tentación de creer que filosofar consiste en hacer teorías sobre teorías. Pensar privilegiando la experiencia como punto de partido y como

⁴⁸ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.39.

⁴⁹ BURGOS, J.M. (2014), op.cit., p.82.

⁵⁰ Inspirado en la fuerza y especificidad de su propuesta de *experiencia integral*, Burgos “incluye muchos elementos no presentes en la propuesta wojtyliana, por lo que nos parece interesante marcar tanto la continuidad como la distinción: el método de la experiencia integral es un método basado en intuiciones wojtylianas pero con amplios desarrollos no elaborados por él.” (BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.13).

⁵¹ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.48.

⁵² Vittorio Messori, periodista y editor de la entrevista a Juan Pablo II, recogida en la obra *Cruzando el umbral de la esperanza*, afirma que sus palabras, “cargadas ya de significado, llevadas casi al colmo de la pasión” (Barcelona: Plaza & Janés, 1994, p.19) están inmersas “en el ‘sistema’ de la ortodoxia católica, junto a la más amplia ‘apertura’ posconciliar” (p.14). Wojtyla mismo afirma respecto a la “ciencia de Dios”, que “no es sólo un depósito de verdades doctrinales, sino *experiencia personal y viva del Misterio*.” (DM, 111, cursiva mía).

⁵³ Esta misma actitud filosófica es la que atrajo a Gadamer de Heidegger. Dice de él que “las construcciones mentales de la tradición filosófica revivían porque eran entendidas como respuestas a preguntas reales [...] se convertían en preguntas propias” (*Obras completas de Gadamer*; Verdad y método II, p.484); en palabras de Agustín Domingo, “se trataba de superar la atemporalidad propia del planteamiento de los problemas filosóficos” (1991, op.cit., p.40)

criterio fundamental.⁵⁴

Merece atención la explicación de Guerra cuando defiende que la correcta interpretación se juega en libertarse de ortodoxias filosóficas. Se trata de entender sus propuestas como una reflexión intelectual orientada a volver a las cosas mismas, especialmente a la persona en cuanto persona. En efecto, aún cuando su método es fenomenológico, tiene sus propias normas fenomenológicas, al igual que la ontología que defiende, con claras huellas de la tradición tomista, no utiliza el mismo lenguaje ni sigue el mismo camino de reflexión de Tomás de Aquino, y no puede decirse menos de su personalismo que, como en cada autor personalista, se desarrolla de una forma particular. Wojtyła no pretende contribuir o ubicarse en ninguna escuela de pensamiento, sino valerse de la Filosofía para abrirse a la realidad como tal y su interpretación radical. Y es que “los autores, las tendencias, las escuelas son citados y comentados por Wojtyła en la medida en que sirven para comprender, no sólo la posición del autor del pasado, sino para permitir descubrir la verdad en sí misma.”⁵⁵

No es fácil etiquetar la filosofía wojtyliana y no es bueno hacerlo en la medida en que impida la apertura a la novedad que suponen sus reflexiones. Ferrer se pronuncia a este respecto: “Las mejores contribuciones han venido de los comentaristas que no han asumido aquella bipolaridad como el aspecto más importante y casi decisivo para la correcta comprensión de la filosofía de Wojtyła.”⁵⁶ Juan Luis Lorda, escritor y comentarista de sus escritos, dice de él que “es un autor difícil, muy personal; no se siente obligado a seguir lo que otros han hecho; prefiere reflexionar mucho sobre las cosas y ensayar soluciones personales.”⁵⁷

Es preciso, pues, acentuar la originalidad de su método. Lo que elabora no es una mezcla de perspectivas, sino la creación de algo nuevo: “Wojtyła se distingue y separa de esas tradiciones en puntos tan relevantes que se puede afirmar que estamos ante un método original.”⁵⁸ Su proyecto personalista se arraiga en la fundamental y novedosa propuesta de la *experiencia integral*.

⁵⁴ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.24.

⁵⁵ Ibíd. pp.24-25.

⁵⁶ Introducción de FERRER, M.P. en *Mi visión del hombre* (1997), p.9.

⁵⁷ LORDA, J.L. (1996), *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid: Palabra, p. 114.

⁵⁸ BURGOS, J.M. (2014), op.cit., p.101.

Por último, recogemos las palabras que Styczen, amigo y compañero de trabajo de Wojtyla en la Universidad de Lublín, dedica una conferencia a su persona y su pensamiento en 1979⁵⁹ diciendo de Wojtyla que es un “filósofo de la libertad al servicio del amor, testigo de la experiencia integral del hombre” (VH, 134); “es un testigo de la dignidad del hombre profundamente preocupado por el total compromiso de la libertad al servicio de esa dignidad.” (VH, 133).

b) “Osoba i Czyn”, la traducción

A continuación defendemos la perspectiva adoptada en el presente trabajo centrándola, específicamente, alrededor del conflicto que generó la traducción al inglés de *Osoba i Czyn* (*The Acting Person*).

En la presente investigación nos hemos valido de la traducción del libro *The Acting Person*, editada por A.T. Tymieniecka, en “Analecta Husserliana”, traducido al español por Jesús Fernández Zulaica en la editorial BAC. Tymieniecka firmó un contrato con Wojtyla en 1973 para publicar su obra en inglés, en este proceso, “la editora apuntó que *Persona y acto* necesitaba algo más que una traducción para convertirse en *The Acting Person*.”⁶⁰ Tymieniecka necesitaba mayor precisión de términos y definición del estilo filosófico de la obra, trabajo que, en un principio, fue solicitado al autor. No obstante, en su artículo explica que

La reelaboración tendría que ser hecha [por falta de tiempo] directamente sobre la traducción literal al inglés del texto polaco provista por Andrezej Potocki y esta sería usada como base para repensar tanto en polaco como en inglés simultáneamente e intermitentemente en todos los puntos vulnerable de la composición y expresión de *Osoba i Czyn*.⁶¹

Las críticas a la traducción al inglés de la obra tienen un amplio alcance. Explica Guerra que las modificaciones que introdujo Tymieniecka se ajustaban a la necesidad de

⁵⁹ STYCZEN, *Kardynal Karol Wojtyla – filozof moralista*, (1979). Referencia utilizada: Wojtyla, K. (1997), op.cit., pp.129-134.

⁶⁰ GUERRA, R. (2002), op.cit., pp.198-199.

⁶¹ TYMIENIECKA, A.T., *On the philosophical style. A page of history or from Osoba i Czyn to the Acting Person*, en *Phenomenology Infotmation Bulletin*, vol. 3, october 1979, p.p.28-31. Nota al pie de Guerra, R. (2002), op.cit, p.199.

“hacer del texto una prepuerta más cercana al léxico contemporáneo de la filosofía y de esta manera asumir algunas de las críticas expresadas en el debate realizado en la Universidad Católica de Lublin en 1970”⁶², críticas referentes a la falta de uniformidad del lenguaje filosófico, tal y como explicaba la editora.

Una vez es elegido papa, Juan Pablo II organiza una Comisión encargada de revisar la edición final del texto. Este grupo de intelectuales estuvo integrado por Marian Jaworski, Andrzej Poltawski y Tadeusz Styczen.⁶³ Pues bien, tal y como revelan las fuentes, “la revisión del texto llegaría a la conclusión de que la traducción poseía ‘modificaciones inaceptables por el autor’” afirmando, por otra parte, que “la versión que deseaba publicar Tymieniecka no había sido examinada realmente por Karol Wojtyla hasta su completa satisfacción.”⁶⁴

Así mismo, apunta Guerra que la edición inglesa no es un texto definitivo, como queda patente, por ejemplo, en que “incluye, de manera particularmente extraña dos capítulos séptimos intitolados *Intersubjetividad por participación*, uno revisado por la editora en el cuerpo principal del libro, y otro traducción literal del original polaco, en el apéndice.”⁶⁵ Guerra recoge de la entrevista a Potocki, traductor elegido por Wojtyla, las palabras respecto al trabajo de Tymieniecka afirmando que “había realizado ‘un número de cambios que se apartaba mucho de las intenciones del autor’.”⁶⁶

Por otra parte, McLean escribe que, en el proceso de la traducción de la editorial *Analecta Husserliana*, “algunos elementos esenciales a la noción escolástica de persona, como ‘sustancia’ y ‘*suppositum*’ [...] fueron cambiados y reemplazados por términos fenomenológicos relacionados a la conciencia.”⁶⁷ Esto tiene las importantes consecuencias de que la noción objetiva del “ser personal” alcanzada a través de una

⁶² GUERRA, R., (2002), op.cit., p.199.

⁶³ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.200; recoge la nota de KALINOWSKI, G., en *La Pensée Philosophique de Karol Wojtyla et la Faculté de Philosophie de l'Université Catholique de Lublin* publicado en *Aletheia* VI, 1988, p.212.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ GUERRA, R., op.cit., p.203.

⁶⁶ *Ibíd.*, (cita que recoge de KWITNY J., *Man of the Century. The Life and Times of Pope John Paul II*, p. 310, n.8.)

⁶⁷ Traducido por mí: “In the process, some elements essential to the Scholastic notion of the person, such as ‘substance’ and ‘*supposit*’ [...] were removed from the *Acting Person* and replaced by phenomenological terms related to consciousness. As a result, rather than the objective notion of person being enriched by a philosophy of consciousness, it was replaced thereby.” (MCLEAN, G.F., “Wojtyla’s Mutual Enrichment of Philosophies of Being and Consciousness”, en *Karol Wojtyla’s Philosophical Legacy*, op.cit., p.25).

filosofía de la conciencia, son reemplazadas.⁶⁸

Ahora bien, en el apartado 4 del capítulo I del libro, en el que se trata “la doble función de la conciencia y la experiencia de la subjetividad”, como el mismo título indica, encontramos expresada la ontología de la persona traída al ámbito de la conciencia por parte de Wojtyla. A diferencia de la traducción de Mora, en nuestra editorial el término *suppositum* se sustituye por el de “soporte óptico”, tal y como indica la nota a pie de página⁶⁹; tal nota no se encuentra en la traducción de Mora, por lo que podría tratarse de una alteración directa de Tymieniecka. Pero, en ese caso, la decisión de la utilización del término “soporte óptico” no parece obedecer a un intento de cambiar también el significado, sino de recalcar la novedad que la ontología wojtyliana representa respecto al *suppositum* de la ontología tradicional.

Consideramos que el cambio terminológico utilizado en la obra no altera la correcta interpretación de la connotación de los conceptos renovados en el paisaje del personalismo wojtyliano. El *suppositum*, para los clásicos, se trata de una “designación totalmente objetiva, libre de todos los aspectos experienciales” (PA, 55), mientras que para Wojtyla supone introducir la conciencia en la estructura ontológica de la persona, la cual permite que el ser humano concreto tenga experiencia de sí mismo en cuanto sujeto. Y el papel de esta conciencia no refleja su reducción al trascendentalismo ni a la función intencional cognoscitiva. Se especifica, de hecho, que “la única interpretación posible de la función de la conciencia sería decir que *condiciona* la experiencia y no que la *constituye*.” (PA, 56, nota al pie).

Por otra parte, a nuestro parecer, la traducción aquí utilizada de la editorial BAC, respeta la cuestión fundamental para la correcta interpretación de la obra: se trata de la lectura fenomenológica que hace Wojtyla del *actus humanus* del Aquinate. Así pues, siguiendo a Seifert, lo que más se critica de esta interpretación de Tymieniecka no es la “supuesta *fenomenologización*” del pensamiento de Wojtyla, como señala la reacción de interpretaciones más tomistas ante esta versión en inglés, sino “más bien refleja un ajuste de esta obra hacia la filosofía de Tymieniecka que hacia una maduración

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ “De ahora en adelante, en vez de la palabra latina *suppositum*, utilizaremos, siempre que sea posible, la fórmula ‘soporte óptico.’” (*Persona y acción*, Madrid: BAC, 1982, p.56).

rigurosamente fenomenológica de la misma.”⁷⁰ Es decir, se trata de alteraciones en ciertos conceptos que, si bien no pierden la verdadera riqueza que aporta la fenomenología trabajada por Wojtyla sobre el panorama ontológico, esta riqueza se refleja en la traducción de Tymieniecka a través de cambios en los términos, en lugar de despertar en el propio lenguaje ontológico de la filosofía tradicional, la reinterpretación que propone Wojtyla.

Persona y acción de la editorial Palabra, es la traducción directa del polaco de la 3ª edición definitiva de la obra preparada por Tadeusz Sticze, Wojciech Chudy y otros en 1994. Por lo tanto, la pregunta que corresponde atender ahora es por qué el uso de esta traducción en la presente investigación. La respuesta es que, reconociendo la des-ontologización que sufre la antropología de Wojtyla en la traducción utilizada, nos parece, en cierta medida, enriquecedor escuchar la filosofía wojtyliana llevada a un terreno más hermenéutico y en un plano de conceptos más propios de la filosofía contemporánea.

Cabe señalar que, pese a la mayor fidelidad de la traducción elaborada por la editorial Palabra, los términos de aire más tradicional y ceñido al sentido corriente de la filosofía tomista, aportan una perspectiva, si bien más fiel, también más expuesta a la rigurosidad de quienes no han descubierto las posibilidades fenomenológicas del tomismo, y, por lo tanto, se pierden la verdadera revolución del personalismo wojtyliano en la filosofía contemporánea. Y no porque la traducción más fiel de Wojtyla no contenga esta revolución (ya que es lo que lleva a cabo nuestro autor polaco), sino porque los términos propios de la filosofía tomista, más tradicional, tienden a leerse desde una perspectiva menos existencial y más “conceptual” (especulativa).

Por otra parte, cabe añadir que, a pesar de las críticas, también podemos encontrarnos con autores, del rango y la cercanía a Wojtyla como es Styczen, que se muestran a favor del trabajo de la editora polaca:

De esta versión se han realizado las diversas traducciones a los distintos idiomas. Tras la polémica suscitada, en especial por G. Kalinowski, acerca de la fidelidad de la traducción, el juicio formulado por Jaworski, Styczen, Póltawski en *Tygodnik*

⁷⁰ GUERRA, R., op.cit., p.203.

Powszechny del 26 de septiembre de 1982 la han considerado aceptable.⁷¹

Así mismo, cabe advertir, para quienes nieguen el talante hermenéutico de la filosofía wojtyliana y su sintonía con la editorial *Analecta Husserliana*, que los artículos de *El hombre y su destino* pertenecen a una serie que publicó el autor en esa revista, y pretenden

Ser expresión de las investigaciones específicamente fenomenológicas: *Analecta Husserliana*. Karol Wojtyła accede a este ámbito de expresión por medio de la editora de la revista: la polaca Anna-Teresa Tymieniecka [...] Karol Wojtyła llega a ser un colaborador habitual de esta revista y tiene como efecto que otros autores comiencen a interesarse por sus estudios fenomenológicos.⁷²

Es importante tener en cuenta que, detrás de esta polémica, y del debate que generó la propia obra de Wojtyła en 1970⁷³, nos encontramos con dos “bandos” enfrentados e interesados en dotar a la filosofía de matices diferentes. De ello da cuenta el propio Wojtyła:

Los representantes de la comunidad científica de Lublin estaban interesados, sobre todo, en la *precisión metodológica del pensamiento de S. Tomás* y, en el caso concreto, en una traducción de este pensamiento al lenguaje contemporáneo; los representantes de la comunidad científica de Cracovia estaban más interesados, en cambio, en las *posibilidades de una moderna relectura del pensamiento de S. Tomás* por medio de una fenomenología concebida adecuadamente. (HD, 172).

Traídos a colación estos argumentos, se pretende dar cuenta del debate que suscita la forma wojtyliana de formular los problemas filosóficos y la traducción de su obra, así como justificar la versión de *Persona y acción* aquí utilizada. Teniendo en cuenta lo que apunta McLean respecto a la infidelidad de esta versión en inglés, pues reemplaza el término esencial de *sustancia* o *suppositum* utilizado por Wojtyła (e imprescindible para entender el verdadero alcance de su filosofía), es preciso recalcar que hacemos un uso exhaustivo de la obra *El hombre y su destino*, en la que se recogen

⁷¹ PÉREZ-SOBA, J.J. (1998), Introducción a *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, Trad. Pilar Ferrer, p.14, nota al pie.

⁷² *Ibíd.*, p.14.

⁷³ Se trata del “encuentro de profesores de filosofía en diciembre de 1970 en la Universidad Católica de Lublin y se ha desarrollado con una serie de aportaciones escritas (cerca de 20).” (HD, 171). Estas fueron publicadas en el anuario de ‘*Analecta Cracoviensia*’ en 1973. También recoge esta controversia G. Kalinowski, autor de “*Personne et acte*” de *Karol cardinal Wojtyła. Articles et Conférences sur une rencontre du thomisme avec la phénoménologie*, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Marseille 1987, p.142.

artículos donde Wojtyła trata de perfilar su obra y donde se lee claramente el arraigo ontológico de su antropología. De este modo, en esta investigación, no nos limitamos a la lectura y los posibles errores de la traducción llevada a cabo por *Analecta Husserliana*, sino que la leemos desde una perspectiva más completa de la filosofía wojtyliana, queriendo acoger, con fidelidad, todo su realismo y su novedad.

En definitiva, al hacer uso de la traducción de Tymieniecka, creemos no desorientarnos hacia una interpretación subjetivista o idealista de la persona, antes bien, recogemos una de sus propuestas fundamentales: la “conciencia”, intentando comprender el alcance y el sentido de su reformulación. En su teoría de la conciencia encontramos la clave de la revolución wojtyliana: la subjetividad humana se analiza desde el plano de su trascendencia. Una trascendencia no entendida como un elemento categorial “objetivador” (como pretende el “sujeto trascendental” del apriorismo), sino como un dinamismo ontológico de la persona que le constituye en un ser *abierto* a la realidad: más allá de las categorías especulativas, la conciencia *reflexiva* (de carácter trascendente) es esencialmente existencial, *relacional*. Wojtyła trata el lenguaje ontológico, planteando claramente la *realidad* de la persona, desde la perspectiva de su experiencia interior y viva, una experiencia que consiste en *apertura* y *relación* con la realidad.

A continuación nos introducimos en el análisis específico de la epistemología de Wojtyła, explicando el contexto intelectual en el que surge y al que pertenece su propuesta filosófica, así como su aportación específica.

3. La epistemología de Karol Wojtyła: Contexto intelectual y propuesta del autor

La obra de Karol Wojtyła forma parte de la filosofía contemporánea como movimiento de resistencia en contra del racionalismo y las consecuencias intelectuales y sociales de la Ilustración. Para comprender la teoría epistemológica de Wojtyła y su validez, hace falta entender también el horizonte de razón práctica, abierto por la hermenéutica, en el que se injerta su pensamiento y le llevan a formular la *experiencia* como fuente de conocimiento objetivo.

3.1. El paisaje hermenéutico de la filosofía wojtyliana

Como refleja el cuadro cronológico, en 1923 se funda el Círculo de Viena. Es el eco del paradigma científico que había ido cobrando fuerza y reduciendo el campo de la razón filosófica a la lógica y al verificacionismo experimental. Pero alrededor de éste surgen también las nuevas orientaciones filosóficas que quieren recuperar la especificidad de las ciencias humanas y permitir la experiencia humana como campo de estudio.⁷⁴ Para ello, filósofos como Ortega y Gasset, Heidegger, Gadamer, Habermas y Zubiri se proponen la crítica y/o la reelaboración del papel de la razón. También el personalismo se une a esta corriente con Mounier y Levinas, así como propuestas humanistas como la de Arendt. No por casualidad confluyen estas filosofías con los avances científicos y el progresivo dominio de la técnica y el productivismo, pues quieren recuperar a la persona y su existencia como el centro de los problemas filosóficos y como criterio de toda *praxis* humana.

El proyecto de Wojtyla, elaborado de manera poco sistemática, coincide con la filosofía que plantea una propuesta vital de la racionalidad. Se trata del proyecto de la Hermenéutica contemporánea. Wojtyla quiere dar voz a la experiencia interior, personal, donde pueda verse reflejada y vivida la verdad objetiva. Su forma de pensar a partir de la vida misma como primera fuente de conocimiento recuerda a la visión gadameriana. Gadamer quiere hacer de la filosofía un puente desde y hacia la experiencia humana: “El discurso filosófico debía surgir de las propias condiciones de la práctica humana.”⁷⁵ Este discípulo de Heidegger, quiere seguir su invitación a reformar el proyecto filosófico; elabora una “*hermenéutica de la facticidad*” donde el lenguaje filosófico sea fruto de la escucha de la práctica humana:

Un discurso filosófico riguroso que no entienda el lenguaje como petrificación conceptual necesita mantenerse abierto a la experiencia y el discurso de los poetas en tanto que, por un lado, apasionados buscadores de la palabra exacta y, por otro,

⁷⁴ Afirma Levinas respecto a la filosofía contemporánea que “ningún movimiento filosófico ha hecho resaltar mejor que la fenomenología contemporánea la función trascendental de todo el espesor concreto de nuestra existencia corporal, técnica, social y política” (LEVINAS, E. (2006), *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg, p.37).

⁷⁵ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.37.

privilegiados transmisores de la anchura y densidad de la experiencia.⁷⁶

Wojtyla participa de este interés de la hermenéutica por crear un lenguaje nuevo donde los conceptos abandonen la esfera puramente lógica para ser fieles transmisores de la realidad en su anchura y profundidad. Su obra de teatro, *El taller del orfebre*, escrita después de *Amor y Responsabilidad*, da cuenta del valor que da Wojtyla a la literatura como transmisión de experiencias en las que el lector es alcanzado por los personajes y el drama vivido.⁷⁷

No puede separarse el recorrido filosófico wojtyliano de su vocación literaria y sus aportaciones teológicas. En sus obras de teatro y poesía están también impresas las preguntas sobre el misterio del ser humano y de Dios. Se trata de los mismos problemas expresándose en diversos lenguajes;

Esta multiformidad del pensamiento, ahora bastante inusual en nuestro panorama cultural, permite, en cambio, a Wojtyla aproximarse a la verdad sobre el hombre y a la verdad de Dios desde planos y ángulos visuales dispares, pero al fin sorprendentemente confluentes.⁷⁸

Es propio del escenario filosófico de finales del siglo XX, en coherencia con su modo existencial de pensar, acercar la filosofía al lenguaje literario y poético. Dirá Levinas que “la cultura y creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la expresión del ser.”⁷⁹ La cultura contemporánea da énfasis al arte, en general, como consecuencia de reconocer la condición experiencial del mundo y del propio ser humano: se trata de una “materia” imposible de “resolver” como se resuelven los problemas matemáticos o científico-experimentales. Se silencia la objetualización de la existencia, se entiende que no puede limitarse a conceptos, y cobra voz la interpretación y expresión de su dimensión enigmática y compleja. Como reflejan las palabras de Vicente Gallego, “no pretendemos decir la verdad –disecarla y falsearla–, sino evocar la viveza de sus aromas.”⁸⁰

⁷⁶ DOMINGO, A. (1991), *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, p.35.

⁷⁷ Buttiglione analiza el valor de la literatura en el pensamiento de Wojtyla como recurso distinto al filosófico, pero revelando la expresión filosófica de la realidad que revela la visión poética (Cfr. *Karol Wojtyla: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*).

⁷⁸ Introducción de FERER, M.P. en *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra, 1997, pp.11-12.

⁷⁹ LEVINAS, E. (2006), op.cit., p.32.

⁸⁰ GALLEGO, V. (2013), *Vivir el cuerpo de la realidad. Los tres alcances del abrazo sincero*, Barcelona: Kairós, p.13.

Esta vitalidad de la razón práctica entiende la verdad como algo intrínsecamente unido a la *experiencia*. Y a la luz de la subjetividad viviente, puede advertirse el profundo significado de la *praxis* humana: ya no se trata de seguir determinadas costumbres, del cumplir ciertos roles o de ceñirse a la seguridad de la ley, se trata de *vivir* libre y auténticamente la *verdad* sobre uno mismo y sobre el sentido de la propia vida.

La Hermenéutica habla de una realidad no cognoscible de modo absoluto⁸¹, pero sí capaz de expresarse en la experiencia humana del mundo, de la persona en cuanto “yo”: “Lo *humanum* se expresa como algo ‘personal’ [...] Lo *irreductible* [el hombre en cuanto persona] no puede ser ‘reducido’ sino sólo mostrado: revelado.” (HD, 37). Y es ahí, “en la experiencia del hombre” donde se revela. Puede decirse, por lo tanto, que su filosofía forma parte del proyecto hermenéutico de finales del siglo XX con fines a reconstruir la razón práctica.

De esta reconstrucción brota la clave wojtyliana del *amor*. La *praxis* humana comienza y termina en el *amor*. Pero hablar de esto es adelantarse; a continuación profundizamos en el contexto epistemológico en el que tiene lugar la propuesta de nuestro autor.

a) Contexto intelectual

La época dorada de la razón, la Modernidad, se caracteriza por conjugar una serie de corrientes intelectuales (el idealismo, el materialismo, el evolucionismo, el positivismo), que transmiten un optimismo en el que “se afirma la idea del progreso indefinido de la humanidad hacia una era de felicidad y bienestar en la que la ciencia y la técnica podrán resolver todos los problemas del hombre y de la sociedad.”⁸² No obstante, la torre de Babel cae y, con ella, toda la confianza en la razón, “hasta el punto de que una de las

⁸¹ “John Paul suggest that philosophy needs to maintain a modest stance, and may need at times to remain silent in the face of some mysteries, like the intractability of suffering.” (MARDAS & CURRY, op.cit., Introducción, p.4).

⁸² RATZINGER, J. (2011), *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Santander: Sal Terrae, Trad. Jose Manuel Lozano-Gotor, José Pérez y Ramón Alfonso Díez, p.13.

mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación.”⁸³

La posmodernidad sufre un desencanto y, en medio de la crisis social, política, cultural y económica del siglo XX, la pérdida de valores humanos genera la respuesta de muchas corrientes de pensamiento hermanadas en la lucha por recuperar o desvelar un semblante de lo humano olvidado en el positivismo moderno. Desde la razón totalizadora, donde la verdad es resultado de la estructura mental, se anhela una vuelta al mundo real: “En el filosofar académico *estaba faltando vida y energía*, ‘faltaba sangre’, afirma Gadamer.”⁸⁴

Surgieron corrientes filosóficas que, como secuela de la decepción ante las promesas racionalistas, optan por el escepticismo o por una relegación de la Filosofía a espacios reducidos, como yendo a remolque de las demás ciencias. De esta manera, se sumergen en los supuestos racionalistas y el consecuente cientificismo, dándolos por ciertos. Es el caso del Positivismo Lógico o la Filosofía de la Ciencia cuando hacen de la Filosofía Analítica no sólo una herramienta de clarificación para tratar la temática filosófica con mayor precisión terminológica, metódica, etc., sino cuando se considera el análisis conceptual y la justificación de las ciencias el único campo de acción para la Filosofía.

El positivismo moderno, que perdura hasta el día de hoy como *cientificismo*, es una más de las respuestas que ha querido darse a la eterna pregunta por la verdad. Este movimiento intelectual supone un nuevo paradigma. Establece la metodología de las ciencias experimentales como *El método* para hablar de conocimiento y de verdad. Es una apuesta acogida como promesa de salvación: por un lado, limitémonos a hablar de lo que se observa y, por otro, observémoslo bajo un método racional rigurosamente calculado que asegure la verdad. Lo que se advierte, como explica Agustín Domingo, es que “el ser es aquí algo controlable, garantizable metodológicamente, se reducirá la totalidad del ser al ámbito de lo comprobable con certeza.”⁸⁵

Se tiene por instrumento el experimento, que crea las condiciones necesarias

⁸³ JUAN PABLO II (1998), Carta encíclica “*Fides et ratio*”, Madrid: BAC, 91, p.119, Trad. Don Ramón de la Cruz.

⁸⁴ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.27

⁸⁵ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.164.

para verificar ciertos hechos; se cristaliza el dinamismo propio de lo real en uno de sus aspectos para que siga éste su curso en una situación hipotética observable para el científico y traducible ya sea a un modelo, a una ley o a toda una teoría científica.

Pero tal *cientificismo* sobrevive en la medida en que limita el campo de la experiencia: “Las ciencias particulares piden un cierto enfoque, una disociación metódica de la totalidad de la existencia humana en una serie de aspectos y dominios que analizan separadamente y de los que establecen la legitimidad que les corresponde en cada caso” (DA, 90). Esta separación de la realidad por compartimentos es imprescindible para avanzar en el conocimiento de las múltiples dimensiones y perspectivas de la realidad. No obstante, tal parcialización se hace problemática cuando se equipara el proceso de conocimiento a la comprobación experimental y su formulación matemática.

El origen de la mentalidad científicista, siguiendo la explicación de Gadamer, se da en el presupuesto de un concepto de razón caracterizada por “la exigencia de unidad en que se coordina lo disparejo de la experiencia”⁸⁶; deducir, de lo diverso, el principio. Podemos remontarnos hasta Hegel, el más grande de los filósofos sistemáticos. Hegel recoge y parece responder definitivamente al dilema de Heráclito y Parménides. La unidad e identidad del ser de este último filósofo griego es lo que parece reinar en la tradición pero, ¿dónde queda el devenir? Hegel propone como verdad última, a través de los tres momentos, la síntesis: afirma que la razón “supera esta contraposición de lo verdadero –expresado aquí como el primer momento de unidad– y su devenir.”⁸⁷ Lo que supone una “apuesta por el saber absoluto en el que coinciden el saber y su objeto.”⁸⁸ “Saber” es, desde esta perspectiva, atrapar la realidad con la razón. El idealismo sustituye, así, al realismo; lo real es la idea. La razón se instituye a sí misma *poseedora* de la verdad, fuente de la palabra, referencia de lo real.

El idealismo filosófico acaba traduciéndose en científicismo, pues es en el escenario de la ciencia experimental donde la razón parece atrapar la realidad y descifrarla en leyes. Esto significa que “cualquier experiencia que no sea verificada por

⁸⁶ GADAMER, H.G. (1997), *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, pp.18-19.

⁸⁷ HEGEL G.W. (1985), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, Wenceslao Roces (trad.), p.17.

⁸⁸ DOMINGO, A. (1991), *op.cit.*, p.172.

la ciencia se ve arrinconada en el ámbito no vinculante de la fantasía.”⁸⁹ Ya el Círculo de Viena expresaba que todo tipo de formulaciones “metafísicas”, no verificables, no son ciencia sino poesía; únicamente “los hechos en el espacio lógico son el mundo.”⁹⁰ Su forma de hacer filosofía reduce el campo de análisis a la comprobación lógica de las afirmaciones científicas. Para ellos, como afirma su obra referencial, el *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.”⁹¹

La actividad del pensamiento lógico hace de la realidad un “objeto”; parte de la objetualización y desarrolla la especulación en los conceptos, alejándose de la existencia misma de su objeto de estudio. En este desarraigo, “alejado de esas fuentes y más concentrado en nuestros sentidos, se vuelve ‘frío’, por así decir, y se presenta ante los ojos como objeto explorable, analizable.”⁹² Levinas criticará que “el saber trascendental [del apriorismo] es representación, y representar consiste en hacer presente la cosa, anulando su trascendencia y reduciéndola a la identidad del Yo pienso.”⁹³

Se alzan muchas voces críticas con la filosofía racionalista de la Ilustración. Gadamer denuncia que el modelo de razón logocéntrica ha conducido a “no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño o lo accidental.”⁹⁴ Y Habermas señala lo que llama el “procedimentalismo” propio de esa mentalidad, como un reduccionismo que determina el tipo de estructura que va a tener toda teoría, de tal forma que, generalizada la razón positivista con su modo de garantizar el conocimiento “cierto”, las verdades que se admiten serán únicamente aquellas que puedan comprobarse mediante la aplicación del método.⁹⁵ Y, ya que sólo un tipo específico de fenómenos naturales pueden pasar por el filtro de la verificación, únicamente se permite hablar de “ciencia” desde ese modo de conocer: extrayendo leyes; y ante ese tipo de realidad: determinable y abarcable por la razón especulativa. El método supone dejar de hablar de experiencia y limitarse al “experimento”. La experimentación natural filtra la realidad dejando al

⁸⁹ GADAMER, H.G (1997), op.cit., p.18.

⁹⁰ WITGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus lógico-philosophicus*, Edición Electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1.13.

⁹¹ “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen” (7.) WITGENSTEIN, L., (1922), op.cit.

⁹² SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p.147.

⁹³ PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.) (2008), op. cit., p.71.

⁹⁴ GADAMER, H.G (1997), op.cit., p.19.

⁹⁵ Cfr., HABERMAS, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, Manuel Jiménez Redondo (trad.).

margen aquello que no se puede pesar ni medir: el sentido y valor de la existencia misma.

Aun cuando se incorpora lo fenoménico al concepto de “verdad”, la actitud racionalista no sólo perdura, sino que se instala como “científicamente justificada”. El conocimiento, bajo el paradigma científicista, no es sino el lugar donde el tipo de razón moderna se consagra como posibilidad, es más, como fuente de verdad. El científicismo representa la imagen del hombre ilustrado: señor y dominador de todo. En otras palabras, la verdad viene a ser el resultado de la actividad ejercida por el hombre.

En este contexto la sociedad se plantea, en todos sus ámbitos, la siguiente pregunta: ¿Pueden, entonces, las “ciencias” humanas, seguir siendo ciencia? El único resquicio que parece quedarle a la Filosofía es la postura subjetivista; no puede haber ciencia al respecto sino un eterno “depende” porque, como afirma Adela Cortina, “así como el lenguaje descriptivo, informativo, sobre los hechos, con más o menos dificultades puede acabar pronunciándose sobre la verdad o la falsedad del hecho, el lenguaje valorativo parece topar con esa fortaleza inexpugnable que es el gusto de cada uno.”⁹⁶

La experiencia y todas sus afirmaciones son, desde el científicismo, “poesía”, mundo privado, perspectivas singulares de la existencia compartidas a la luz de la máxima concesión que puede dársele: la “tolerancia”. Todo aquello que no se exprese como verdad universal demostrada experimentalmente, es relativo. Y en esta relatividad, la sociedad pierde la capacidad de diálogo, consenso y lucha por alcanzar “valores de justicia y verdad.”⁹⁷ Como dice el filósofo Tomás Domingo Moratalla,

El ‘descubrimiento del pluralismo’ ha llevado en muchas ocasiones al elogio de la diferencia por la diferencia, el cual conduce a ‘la cultura de la indiferencia que a veces deja a la sociedad inerte ante las injusticias, pues conduce a un incredulidad generalizada.’⁹⁸

⁹⁶ CORTINA, A. (1997), *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 5-6.

⁹⁷ DOMINGO T. & DOMINGO A. (2013), *Laicidad y pluralismo religioso*, “Laicidad positiva de confrontación: la religión en la esfera pública desde la hermenéutica de P. Ricoeur”, Madrid: Hermes, Sociedad para el Estudio Multidisciplinar, De la racionalidad y la ética hermenéutica, Colección Paul Ricoeur, 3, p.38.

⁹⁸ *Ibíd.*

Esta es la secuela del racionalismo, el escenario creado por tan criticada postura desde la filosofía contemporánea y que, no obstante, permanece arraigado en el pensamiento y la cultura relativista de nuestros días. ¿Dónde queda el valor de la “mostración” de las experiencias? ¿Está permitido otorgarle el carácter de “verdad” a lo existencial?

Corrientes escépticas y relativistas advierten este hecho. Lo experiencial nos habla de valores, de sujetos, del *devenir* individual. En palabras de la profesora Cortina, “es un mundo escurridizo y complejo, en el que parece que todo se resuelve en el puro subjetivismo del ‘a mí me gusta’, ‘a mí no me gusta’.”⁹⁹ De ahí que el estructuralismo haya tomado las riendas de la sociedad y se proponga como “un programa para cambiar las cosas, y no para convertir a las personas.”¹⁰⁰ Mientras que esta ingeniería social y, en el siglo XXI, la tecnocracia toma el poder, la vida humana se limita a la descripción de experiencias de carácter subjetivo en las que sólo cabe hablar de individuos concretos bajo circunstancias específicas, para quienes “no hay bien ni mal, sino estructuras que funcionan bien o mal.”¹⁰¹ Las cuestiones morales son ahora cuestiones *técnicas*, la *praxis* pasa a ser *poiesis*, lo valioso-en sí se sustituye por lo valioso-para. No obstante, ¿puede, tal utilitarismo, dar respuesta a la pregunta que persigue a la condición humana sobre el sentido de la vida, de *mi* vida?

Las ciencias experimentales han proporcionado a la humanidad parcelas de conocimiento anteriormente inimaginables. Sin embargo, “el nivel de desarrollo moral de la humanidad no va parejo con el tecnológico [...] La ciencia avanza, pero mientras tanto la ética a veces da la impresión de estar en retroceso.”¹⁰² Scheler apunta que el progreso, a diferencia de lo que pensaba el humanismo moderno, no asegura el aumento de la felicidad, antes bien,

La civilización crea *más y más profundos* sufrimientos que los que alivia mediante su creciente lucha, cada vez más eficaz, contra las causas del sufrimiento. Las nuevas fuentes de alegría y placer que ella crea son bien notables y variadas, pero solo para las

⁹⁹ CORTINA, A. (1997), op.cit., pp. 5-6.

¹⁰⁰ SKINNER, B.F. (1980), *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona: Fontanella, p.229. Citado en RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.171.

¹⁰¹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.171.

¹⁰² DÍAZ, C. (2011), *¿Quién es la persona?*, México: IHS, p.25.

zonas sentimentales superficiales.¹⁰³

El cientificismo influye en la racionalidad práctica de la sociedad y del individuo contemporáneo; el proyecto de sociedad y de vida se rige en función de los principios cientificistas: la utilidad. Se instala, así, una mentalidad productivista, que consiste en la “reducción de lo Real al ‘Objeto en general’, interpretación del ser, como si estuviera destinado al Laboratorio y a la Fábrica.”¹⁰⁴

El precio a pagar por la ingeniería que lleva a cabo la razón moderna en el siglo XX es caro: la industria de la diosa razón da lugar a los totalitarismos. Cuando la historia del pensamiento deja de lado la Metafísica y el conocimiento se considera la medida de todas las cosas, se manipulan las estructuras humanas al servicio de la utilidad, objetivo de la razón instrumental.

En la post-modernidad surge por eso, un nuevo horizonte de sentido que reincorpore al *ethos* social una adecuada interpretación de la persona y se configure, así, la justicia social. De ahí el papel revolucionario de propuestas Humanistas, Existencialistas, Personalistas, etc., como la de Wojtyła.¹⁰⁵ Filósofos como Josef Pieper y Hannah Arendt elaboran, a este respecto, un análisis de la influencia de la ciencia y su perspectiva técnica en la vida del ser humano.

Es propio del ser humano acondicionar su entorno y crear cultura, lo cual se hace mediante el trabajo y la técnica; señala Wojtyła que “los medios materiales son una condición de la existencia del hombre y de su ‘hacerse hombre’” ahora bien, añade que “debemos distinguir con mucha precisión lo que es *solamente condición* para que la vida del hombre sea verdaderamente humana, de lo que *decide que la vida del hombre sea verdaderamente tal.*” (HD, 194).

Lo que estas corrientes denuncian es la *reducción* del ser humano a *medio* de producción e instrumento para resultados por encima de su propia condición como sujeto agente y *fin* en sí mismo. De hecho, la *praxis*, para Wojtyła “en la medida en que

¹⁰³ SCHELER, M. (2010), *Amor y conocimiento y otros escritos*, Madrid: Palabra, Sergio Sánchez-Migallón (Trad.), p.74.

¹⁰⁴ LEVINAS, E., (2006), *op.cit.*, p. 41.

¹⁰⁵ Cfr., MCLEAN, G.F., “Wojtyła’s Mutual Enrichment of Philosophies of Being and Consciousness”, en *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy*, *op.cit.*, p.18.

se aleja de la realización de la persona [...] constituye una seria amenaza para lo *humanum*.” (HD, 195). La crítica llega a advertir que la técnica planteada desde el paradigma de la razón moderna unidimensional “se aplicará como herramienta de enfrentamiento, control y dominio despótico, enfrentando al sujeto con el objeto, al hombre con el mundo.”¹⁰⁶

El deterioro no es sólo social, sino también ambiental. El paradigma de la *ecología integral*, promovida por el papa Francisco (*Laudato si'*, 2015), deconstruye el antropocentrismo moderno, confiado en el progreso indefinido y abandonado al criterio del conocimiento científico-técnico. La visión de la *ecología integral* pretende ampliar las propuestas humanistas y personalistas para traer al terreno de análisis, la naturaleza en conjunto. La persona no sólo no se opone al cosmos, sino que forma parte de él, se da “junto a” la naturaleza, y no “frente a” ésta.¹⁰⁷ Puede explicarse como un bio-personalismo que resalta el vínculo de la especie humana con la naturaleza y el vínculo de cada individuo con los demás. De este modo, “la encíclica pide *ensanchar la razón y ampliar la mirada* para que el conjunto de la casa común no esté al servicio de la ‘férrea lógica’ de la técnica, sino que la técnica esté al servicio de una humanidad integrada e integradora con lo natural.”¹⁰⁸

El pensador polaco Zygmunt Bauman destaca que la tecnocracia no procede únicamente de los avances de la tecnología, sino que “es el campo de la tecnología el que bebe de las ideas y tendencias que surgen del campo de la cultura.”¹⁰⁹ Es decir, también la tecnología está sometida a la cultura; ¿qué ocurre, entonces, para que se deje el criterio de actuación en manos de los avances técnicos?: el despojo de la categoría de “conocimiento” a las ciencias humanas. Partiendo de esta situación, no hay que hacer mucho esfuerzo para que el valor de la razón moral, artística, política, etc., ceda el poder a la ciencia y a la tecnología de manera que son estas las que ponen las reglas del juego. El paradigma ético pasa a ser “todo poder es deber”.

¹⁰⁶ DOMINGO, A. (2017), *Condición humana y ecología integral. Horizontes educativos para una ciudadanía global*, Madrid: PPC, p.37.

¹⁰⁷ DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.44.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p.37

¹⁰⁹ Intervención de Z. Bauman en el Congreso Europeo de la Cultura, Wrocław (Polonia), celebrado el 9 de septiembre del 2011. Recuperado de MARTI FONT, J.M. (10 de septiembre del 2011), “La cultura... ¿Salvavidas de Europa?”, *El País*, URL: https://elpais.com/diario/2011/09/10/cultura/1315605601_850215.html, dispuesto el 01/12/2017, a las 12:30.

La cultura de la tecnocracia hunde sus raíces el antropocentrismo de la Ilustración, donde el ser humano se tiene como “sujeto” frente a las cosas del mundo, disponibles a su manipulación. Podemos contraponer la *praxis* humana de “acompañar, plegarse, recibir” con la de “extraer, imponer, dominar”¹¹⁰, propias de los paradigmas de la ética integral y la ética científicista, respectivamente. La lógica del utilitarismo es un problema “de naturaleza cultural” y, explica Domingo al hilo de la encíclica *Laudato si'*, “en la cultura es donde tenemos que situar la incondicionalidad de unos principios ‘universalmente válidos’.”¹¹¹

Haciendo oídos sordos a la multidisciplinariedad, y entre ellas al criterio de la bioética, la tecnología deja de estar al servicio del ser humano y, por lo tanto, también de su “casa”, para ser el ser humano lo que se pone al servicio de la técnica; “en este sentido [el ser humano], está desnudo y expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo sin tener los elementos para controlarlo.”¹¹² La técnica como mediación entre la naturaleza y la cultura desaparece y consigue, más bien, su contraposición.

Esto es lo que critica el humanismo de Pieper y Hannah Arendt, el sentido totalizador que cobra el tecnicismo, invadiendo también la dimensión existencial de las personas: “La idea y el carácter ejemplar del trabajo han conquistado y dominado casi todo el ámbito de la actividad humana y hasta de la misma existencia humana”,¹¹³ de tal forma que la definición paradigmática de ser humano pasa a ser la de *homo faber*:

Entre las características sobresalientes de la Época Moderna desde su comienzo hasta nuestros días encontramos las actitudes típicas del *homo faber* su instrumentalización del mundo, [...] su convicción de que [...] toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad.¹¹⁴

Habermas, a este respecto, dice de la cultura contemporánea que las personas carecen de una guía para sus acciones. Queda desvinculado cada acto y elección de la existencia en general; ya no hay una vida en forma de *proyecto de vida*. La actitud

¹¹⁰ Cfr. FRANCISCO, PP. (2015), Carta encíclica *Laudato si'*, n.106.

¹¹¹ DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.55.

¹¹² FRANCISCO, PP. (2015), Carta encíclica *Laudato si'*, n.105.

¹¹³ PIEPER, J. (1983), op.cit., p.15.

¹¹⁴ ARENDT H. (2009), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, p. 330.

cientificista, denuncia Habermas¹¹⁵, ha dado paso a un *instrumentalismo*: la *razón procedimental* muestra los mejores medios para la obtención de fines, pero no orienta sobre cuáles son los mejores fines. Denuncia que, reducidos al filtro del instrumentalismo, el ser humano queda desorientado ya que lo que funciona como racionalidad no está siendo capaz de establecer fines objetivamente valiosos, como es el caso de los valores humanos.¹¹⁶

La percepción de la verdad como producto de la razón y una verdad al servicio de la técnica, modela también la percepción humana del mundo, de la cual afirma Ortega y Gasset que “es una ilusión óptica que lleva a despreocuparse del porvenir, encargando de su dirección a la mecánica del universo”.¹¹⁷ De tal forma que “no podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales”.¹¹⁸

El bienestar, la comodidad, la productividad y, en general, el beneficio económico y material pueden volverse en contra de la persona cuando “allí donde la sobreabundancia de lo que el hombre ‘tiene’ oculta lo que el hombre ‘es’, y lo que debería ser...” (HD, 195). Perdiendo el horizonte de los valores y el bien supremo, dirá Scheler, la pregunta se vuelca hacia la persona misma y su actividad, a su organización y disciplina técnica. Pierde, de este modo,

Las fuerzas *más centrales* del espíritu humano, las que narran objetivos y normas, las configuradoras, las fuerzas que tienen que resolver las preguntas por el ‘qué’ (*qué* debo hacer, *qué* es lo que constituye mi misión en el mundo); esas fuerzas –puesto que no se usan– retrocederán lentamente como todo órgano que no funciona, incluso caerán, al final, en un proceso de atrofia.¹¹⁹

La muerte de Dios supone la ruptura con un criterio objetivo de verdad. “Dios” no sólo representa una creencia religiosa, sino toda una cosmovisión del mundo como aquello que tiene un fundamento anterior y trascendente al ser humano, a partir del cual las personas asumen un papel específico: el de ser actores en el mundo y no autores, *descubridores* y criaturas, no señores. Pero esto se invierte con el cientificismo y tecnicismo, que despierta el protagonismo del hombre como *creador*. La muerte de Dios

¹¹⁵ HABERMAS, J. (1990), op.cit., p. 61

¹¹⁶ Cfr. HABERMAS, J. (1990), op.cit.

¹¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. (2014), op.cit., p.103.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p.104.

¹¹⁹ SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, op.cit., p.174.

supone poner en su lugar al ser humano.

La consecuencia de tal inversión, dice la cita del obispo Reig Pla, es la necesidad de “autoafirmar al hombre frente a Dios”, lo cual “ha colocado a la cultura en un plano invertido que acaba exaltando lo inferior sobre lo superior porque ha perdido el criterio de la jerarquización de los bienes.”¹²⁰ Estos valores invertidos se manifiestan en que “nuestra sociedad ha depositado toda su confianza en la técnica y en la eficacia de la razón científicista.”¹²¹

La lógica interna de lo que Scheler llama la “civilización neutra, predominantemente técnica, está eximida de toda dirección superior y uniforme por parte de una *autoridad espiritual-moral* comúnmente reconocida.”¹²² Lo que queda es el puro Humanismo sin guía ni meta fundamental. La medida del valor la pone el ser humano mismo, desligado de un proyecto común, y recluso, por ello, a la arbitrariedad de sus propios “valores” individuales. Wojtyla llega a afirmar que la muerte de Dios no es otra cosa que “una civilización de la ‘muerte del hombre’.” (HD, 201); una muerte que “ya estaba anunciada, como hemos visto, en los maestros de la sospecha.”¹²³

b) Un nuevo horizonte de razón práctica

La inquietud por interpretar la dimensión existencial de la vida se ve truncada para la conciencia de quien vive bajo la lógica de la mera razón (como razón especulativa). La filosofía hermenéutica contrasta con la actitud de relacionarse con el mundo y el sentido de las cosas de un modo categorial, esquemático y sistemático, aprendiéndolo formalmente y aspirando a su captación definitiva, con la sensación de la seguridad que da el “conocer” y el cumplir con las leyes aprendidas. De ahí el drama que describe Nietzsche:

El hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más

¹²⁰ REIG PLA, J.A., *Buscad al Señor y revivirá vuestro corazón*, Carta Pastoral, Septiembre 2016, p.19.

¹²¹ *Ibíd.*, pp. 19-20.

¹²² SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, *op.cit.*, p.174.

¹²³ DOMINGO, A. (1985), *op.cit.*, p.35.

fríos, para unirlos al carro de su vida y de su acción.¹²⁴

El sentido “corriente” que cobra la vida, expresa el padre de la sospecha, aboca al ser humano al reduccionismo de cumplir el “compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos.”¹²⁵ El análisis del profesor Sánchez Durá sobre *La muerte de Iván Ilich* revela esta realidad. La novela narra la vida del protagonista cimentada sobre un orden aparente en el que todo está bajo control:

Un orden donde no quepa la mancha, el error o el accidente (una vida “cómoda, agradable y decorosa”). Un decorado que expresa la voluntad de eliminar los sobresaltos o apaciguarlos, de dominar el curso de los acontecimientos, de ser “*maître et possesseur*” no ya de la naturaleza (como quería Descartes), sino de su vida misma, que oscila entre la ambición en el trabajo y la vanidad en la vida social.¹²⁶

La persona dibuja su vida en función de estereotipos: una vida controlada, rígida, cómodamente adaptada a la forma de vida homogénea reinante, de tal modo que se configura un tipo de ser humano estándar, elaborado según modelos abstractos y carente de su propia identidad. Esta mente “embotada” es la que denuncia Ortega y Gasset cuando describe al “hombre masa” de la modernidad:

Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre [...] carece de un ‘dentro’, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De ahí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga –*sine nobilitate*–, snob.¹²⁷

El “hombre moderno” (el *snob*), criticado por los filósofos contemporáneos, se caracteriza por carecer de responsabilidad. Se trata de la “anestesia o dormición” del dinamismo espiritual, de la vida y libertad interior. De este modo, la persona queda desarraigada de su realidad personal, del sentido unitivo que tiene su “yo” como principio y fin de las acciones. El *snob* se desintegra siendo mera *parte de la masa*, de tal modo que se hace cada vez más caprichoso, imprevisible y vulnerable a la coacción.

¹²⁴ NIETZSCHE, F., (2008), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, p.26.

¹²⁵ NIETZSCHE, F. (2008), op. cit., p.25.

¹²⁶ SÁNCHEZ DURÁ, N., *Sobre que uno se muere*, URL:

[file:///C:/Users/Casa%20Mares/Downloads/Sobre_que_uno_se_muere%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Casa%20Mares/Downloads/Sobre_que_uno_se_muere%20(1).pdf), dispuesto el 17/08/2014 a las 17'51.

¹²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. (2014), op.cit., p.36.

En el fenómeno humano de la *masa*, explica Scheler, “cuanto más inteligibles y explicables sean las acciones de un hombre en función de la eficacia en promedio de los impulsos generales humanos en las situaciones dadas [...] menos debemos recurrir a su *individualidad* para comprender su vida.”¹²⁸ Cuanto más obedecen las personas a las leyes naturales o a los impulsos arbitrarios de las situaciones, menos previsible se vuelve su vida; sus acciones no siguen un curso unificado, comprometido o causal desde dentro, desde su “yo”. La crítica que lanza, por eso, esta filosofía y su fuerte conciencia de la libertad humana es, en palabras de Ortega, que “el desánimo le llevará, con la facilidad [...] a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará solución opuesta: imaginará para sí una vida standard.”¹²⁹

Los primeros martillazos que se dieron al caparazón del hombre racionalista fueron los de la crítica nietzscheana. Explica que las personas pueden haberse contentado con ser camellos, resignados a una vida limitada a las costumbres culturales o religiosas, sin atreverse a una búsqueda auténtica de sentido, a hacerse las preguntas por sí mismos:

Zaratustra sabe muy bien que en todos nosotros habita también el alma de camello, dispuesta a soportar sobre su joroba la carga de los valores establecidos [...] el superhombre no es un individuo, sino un estado. Un estado en el que las fuerzas activas, afirmativas de la vida, dominan coyunturalmente sobre aquellas otras que la niegan.¹³⁰

La manera en la que Nietzsche desarrolla la “voluntad de sentido” es a través de la “voluntad de poder”, en el que la voluntad ocupa el lugar mismo del sentido, determinándolo. Pero, más allá de esta respuesta al problema que se analiza en posteriores capítulos, el *camello* nietzscheano ilustra claramente la tendencia moderna y postmoderna al tachar de “irracional” todo aquello que no esté claramente determinado por los conceptos, asumido por la cultura y dominado por el ser humano. En efecto, el misterio sobre el que se sostiene la realidad humana, es una cuestión, en cierto sentido, “supraracional”: no cabe en la razón logicista. Como explica Crosby:

¹²⁸ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.277.

¹²⁹ ORTEGA Y GASSET, J. (2014), op.cit., p.56.

¹³⁰ NIETZSCHE, E. (2010), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Edaf, Trad. Carlos Vergara, Introducción Dolores Castillo Mirat, p.24.

No he dado por supuesto que las personas podamos *abarcar* y *agotar* la totalidad de lo que hay como si poseyéramos un conocimiento divino [...] Habitamos un mundo, no estamos confinados a un medio. Lo característico de un ser no-personal es que el todo de un ser está limitado a una región del mundo, mientras que las personas pueden sobrepasar la limitación regional y vivir en apertura a la totalidad.¹³¹

En la actualidad, la comodidad y la vida de bienestar que ofrece el Estado Moderno de Occidente como nunca en la historia había sido posible ofrecer, favorece la forma de vida “burguesa”. Las personas se sienten seguras y con pocos retos por los que luchar ya que todo les está dado de antemano. Menos castigados por las enfermedades que nunca, la muerte como algo cada vez más ajeno al día a día y rodeados de medios para solventar las necesidades y solucionar los problemas. La sociedad contemporánea de Occidente vive mejor que nunca antes en la historia. No obstante, este bienestar no se traduce en una respuesta sobre el sentido existencial de la vida.

El *snob* del que habla Ortega parece potenciarse en este tipo de sociedad, que da como resultado el estereotipo de hombre reflejado en la imagen del “niño mimado”, un tipo de persona que cree tener las cosas por derecho y es completamente ajeno a la lógica del don y de la lucha. Scheler explica, como contrapeso a esta actitud, las virtudes de humildad y respeto como las formas fundamentales de estar ligado vitalmente a la realidad.

Para Scheler, el *amor* consiste en una actitud contraria al orgullo del logocéntrico, puesto que “¿cómo habría de saber algo del mundo un ser que se imagina que ‘su entendimiento prescribe las leyes de la Naturaleza’ y que no hay ningún otro ‘juez’ por encima de él que él mismo?”¹³² La vuelta solipsista hacia el propio “yo” es cerrar los ojos a los bienes y valores, es “este vacío de amor hacia donde se mueve el orgullo, que envuelve al yo cada vez con más fuerza al mero punto del yo.”¹³³ La imposibilidad de *amar* no consiste en una simple cerrazón de la mente; con el *orgullo* Scheler expresa algo más profundo, una *actitud vital*, un *estar* ante el mundo desligándose de este: “Se convierte en un medio cada vez más turbio que le cierra para siempre al saber y al conocimiento propio; la ‘independencia’ se convierte en un cortar todos los hilos vitales que ligan al orgulloso con Dios, con el universo y con el

¹³¹ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., pp. 211-212.

¹³² SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p.134.

¹³³ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p. 123.

hombre.”¹³⁴ Afirma, por eso, que “si eliminamos el órgano espiritual del respeto, el mundo se convierte al instante en un superficial y chato ejercicio de cálculo.”¹³⁵

José Luis Descalzo expresa la dormición espiritual a través del concepto de *mediocridad*: consiste, más que vivir, en “dejarse vivir”, en preferir arrastrarse a escalar, en asentarse intelectualmente en los lugares comunes:

Es cierto: la mayoría de los humanos se derrumban mucho más por la cuesta de la vulgaridad que por la del mal. Muchos iniciaron su juventud llenos de sueños, proyectos, de planes, de metas que tenían que conquistar. Pero pronto vinieron los primeros fracasos o descubrieron que la cuesta de la vida plena es empinada, que la mayoría estaba tranquila en su mediocridad, y decidieron balar con los corderos.¹³⁶

La inquietud por la verdad se escucha cada vez más lejana; Henri Bergson habla de la ceguera que desarrolla el ser humano ante la vida y la realidad por motivos prácticos: “La vida exige que captemos las cosas en la relación que guardan con nuestras necesidades.”¹³⁷ Las necesidades prácticas reclaman una visión simplificadora de la existencia de manera que uno pueda abrirse paso en la acción siguiendo caminos que son “aquellos por lo que la humanidad entera ha pasado antes que yo.”¹³⁸ A esto ayuda el lenguaje y su clarificación del mundo recibida por tradición; ésta transmite el sentido corriente o el significado común de las cosas, necesario para abrirse paso en un actuar común y práctico diario, pero que Bergson plantea como un problema cuando se trata de una practicidad a la que se limita la *praxis* humana. De esta mirada ordinaria, dice Bergson, se desliga el artista.

El filósofo francés explica el contraste entre el modo corriente de estar ante el mundo y la mirada del poeta y el artista que ven la vida en su expresión más originaria: “Entre la naturaleza y nosotros, más aún, entre nosotros y nuestra propia conciencia se interpone un velo, un espeso velo para el común de los hombres, pero sutil y transparente para el artista y para el poeta.”¹³⁹ El artista tiene el privilegio de caminar en torno a verdades no verbales que brotan de una relación originaria y directa con el

¹³⁴ *Ibíd.*

¹³⁵ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, *op.cit.*, p.143.

¹³⁶ DESCALZO, J.L.M. (2004), “*Razones para vivir*”, Cuaderno de Apuntes IV, Salamanca: Sígueme, p.16.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ BERGSON, H. (2012), *op. cit.*, p.109.

¹³⁹ BERGSON, H. (2012) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid: Alianza, p.108.

mundo desde la que se puede oír “la melodía de nuestro mundo interior.”¹⁴⁰ Inserto en este horizonte de sabiduría, cuando lo real se abre en su profundidad de carácter inagotable, explica Scheler que “cada paso *puede* hacer que se nos aparezca algo eternamente nuevo y joven.”¹⁴¹

La persona tiene que optar entre “vivir despierto o vegetar.”¹⁴² Pero abandonar la mediocridad y salir de la vacuidad de los días para ser amantes de la vida y fijar la mirada, sin velo, en las cosas, es muy difícil. Descalzo explica que “con frecuencia es necesario un gran dolor para que logremos descubrir cuán mediocres somos.”¹⁴³ Incansables pensadores y obras de arte reflejan la experiencia del sufrimiento como un despertar del sueño lánguido y cómodo en el que vivíamos. A este respecto, Wittgenstein cuenta su experiencia en la guerra expresándola como una situación propicia en la que supo, por fin, de qué va la vida y conoció mejor quién es el ser humano¹⁴⁴; en la guerra, cuenta este filósofo, se encontró ante el mundo desnudo, ajeno a su sentido corriente. Es este sufrimiento existencial el escenario en el que Wittgenstein considera que uno puede reflexionar con él, compartir su *espíritu*.¹⁴⁵

La Filosofía clásica ya daba cuenta de esto: la inquietud en la que se engendra la sabiduría surge del asombro. Un asombro que puede darse en forma de desconcierto y dolor; el mismo que experimenta Ivan Illich, el personaje de la novela de Tolstoi, con la noticia de su muerte. La afinidad entre Filosofía y muerte es revelada desde Platón (a través de la enseñanza de Sócrates) en el *Fedón*. El desconcierto ante la muerte es un acontecimiento que sobresalta el espíritu dormido, despierta la inquietud, esperanzada o también con desesperación, por entender el sentido de la vida y la propia existencia.

Cuando la muerte llega, el sentido práctico y cotidiano de las cosas calla, la extrañeza paraliza pues la dedicación a los asuntos que cargaban de contenido el día a

¹⁴⁰ BERGSON, H. (2012), op.cit., p.108.

¹⁴¹ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p.143.

¹⁴² DESCALZO, J.L.M. (2004), op.cit., p.22.

¹⁴³ DESCALZO, J.L.M. (2004), op.cit., p.16.

¹⁴⁴ Deja constancia de ella en las experiencias escritas durante la Primera Guerra Mundial, que están recogidas en *Cuadernos de notas*.

¹⁴⁵ Este *espíritu* o *pathos* del que Wittgenstein habla lo explica Sánchez Durá, N. (*Wittgenstein, sobre la guerra y la paz*): “Una parte muy relevante de la recepción de ese pensamiento filosófico, de la comprensión de su dinámica –de los particulares «*Den Ithbewegungen*» de un hombre–, radica en las claves biográficas, en los gustos, temores y obsesiones, en la vida espiritual de quien los ha experimentado”, pp. 137-138.

día se advierten desde su fin y es cuando su finalidad corriente carece de sentido. La persona se sorprende a sí misma situada ahí, en el silencio. Lo que antes le proveía sensación de seguridad palidece. De pronto se encuentra con que ya “no se amolda a este mundo; ve las cosas de otra manera.”¹⁴⁶

La hermenéutica rememora estas raíces de la Filosofía entendiéndola desde una actitud contraria al idealismo trascendental: el silencio. La finitud del ser humano inspira un tipo de reflexión basada en “estos límites, determinaciones y condiciones”; sobre estos “se articula la hermenéutica gadameriana como filosofía primera.”¹⁴⁷ Para Gadamer, la estructura de la subjetividad ya no consistirá tanto en actividad como en escucha receptiva. Scheler habla de “respeto” y “pudor”; por medio tales virtudes, la persona se pregunta “sólo lenta y paulatinamente su *objeto* cada vez *más adecuado* a ellos.”¹⁴⁸ El respeto es la adecuación del pensamiento a la realidad, y no al revés, ya que “una región de cosas únicamente suele llegar a estar ‘libre’ para la investigación científica cuando un respeto profundizado y más espiritualizado ante las cosas ha penetrado ya en un estrato de su existencia.”¹⁴⁹

El *silencio* choca contra el principio del racionalismo moderno, según el cual

El sujeto que conoce ejerce una actividad constituyente sobre lo conocido, de modo que la manifestación de la cosa no se produce en conformidad con las determinaciones propias de la cosa, sino de acuerdo con las determinaciones que proyectan sobre ella las estructuras *a priori* del sujeto [...] conforma a la cosa, la desfigura, adecuándola a su propia constitución. El sujeto trascendental objetiva al Otro.¹⁵⁰

El “Yo pienso” se constituye fundamento de la realidad; y cuando reina “el principio del Yo”, que es el de la Razón, la finalidad del pensamiento es la de “reducir y someter todo a lo mismo, lo otro al Yo, la persona al sistema, la razón a la Razón de Estado y la trascendencia a radical inmanencia.”¹⁵¹ La deconstrucción nietzscheana del mundo como representación del pensamiento, como sistema, abría camino a la filosofía

¹⁴⁶ PIEPER, J. (1989), *Defensa de la filosofía*, Barcelona: Herder, Alejandro Esteban Lator Ros (Trad), p. 29.

¹⁴⁷ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.161.

¹⁴⁸ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p.147.

¹⁴⁹ *Ibíd.*

¹⁵⁰ PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.70.

¹⁵¹ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.163.

contemporánea, también a las corrientes realistas. Éstas, con la vista despejada de estructuras, vuelve “al principio”, a la escucha de la realidad.

La hermenéutica se convierte, aquí, en un hito que se desmarca expresamente de la “burguesía” de la Ilustración, de sus deberes transferibles y vaciados de interioridad, de su elaboración universalista de proyectos en los que la persona y su existencia se reducen a un producto del trabajo en serie de la máquina de un mundo calculado en el que basta aplicar fórmulas para guiar los comportamientos y determinar los fines... vaciados de interioridad. De ahí el grito revolucionario de Scheler cuando pide una vuelta a la existencia histórica, a la *situación*: “¿Qué nos importan los burgueses y sus extrañas opiniones con las que han interrumpido temporalmente la marcha de la historia universal? ¡Busquemos de nuevo, también para la virtud, el *horizonte histórico-universal!*”¹⁵²

La Filosofía contemporánea, a través de la corriente existencial de la Hermenéutica y la Fenomenología, recuperan la idea clásica de que el filosofar emana de la experiencia de los límites del pensamiento, de su estructura “racional” (o racionalista) del mundo. La filosofía emana de la propia finitud porque “los dioses no filosofan”, el ser humano, en cambio, sí.¹⁵³ Uno, puesto en la existencia y volcado, por la conciencia que tiene de sí mismo, a esta existencia, se ve arrastrado a una búsqueda. La peculiar finitud de la vida y la condición humana se sostiene sobre la apertura siempre inacabada, siempre en camino, siempre abierta, acaso infinita, a la realidad, apertura existencial, apertura de la que da cuenta el acto de filosofar o, en otras palabras, la propia ex-istencia heideggeriana: “Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre más allá del ente en total.”¹⁵⁴ Por eso, para la hermenéutica gadameriana, “todo comprender es un comprender concreto, histórico, en el sentido más material de la palabra.”¹⁵⁵

Para que la filosofía siga siéndolo, debe atreverse a mirar lo nunca del todo aferrable: “Esta verdad ya no debe ser una verdad captada, creada [...] se trata de la

¹⁵²¹⁵² SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, en op.cit., p.125.

¹⁵³ Alusión que hace Josef Pieper a la obra de Platón, *Banquete*, 204 a., p. 81.

¹⁵⁴ JIMENEZ, M., Apuntes asignatura Política y Metapolítica, sobre Heidegger: *¿Qué es metafísica?*, Universidad de Valencia, nov. 2013.

¹⁵⁵ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.163.

apertura del ser que está dada con la historicidad del ser-ahí.”¹⁵⁶ El ser humano está inmerso en la pregunta por la verdad; no permanece interiormente ajeno a su conocimiento, como en la relación puramente teórica que se mantiene con el objeto de investigación en las ciencias naturales.¹⁵⁷ La Filosofía se trata de una ciencia sapiencial y esta sabiduría consiste, más allá de una relación intelectual con las cosas, en una *vida intelectual*, la cual “no es la pacífica posesión de una tediosa erudición, sino que se asemeja más a una audaz aventura personal en pos de la sabiduría, en busca de la verdad.”¹⁵⁸

Como expresa Levinas, se declaran espacios “an-árquicos”: donde no domina el control de la Razón sobre las cosas, sino la apertura a las cosas mismas, en concreto, al “Otro”. Expresa Polo que se dio cuenta de que “al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental.”¹⁵⁹ El poeta Vicente Gallego habla del “deshielo” y el “abrazo sincero” a la realidad; cuando la Razón absolutizadora ha querido aferrarse a una verdad absoluta y ha creado una realidad gélida, la *escucha* receptiva abre, de nuevo, el oído a la realidad. Así mismo, el “abrazo sincero” de la gratitud, a diferencia de las prisas, las proyecciones y las acciones ejecutadas como “mero trámite”, devuelven la vida.¹⁶⁰

La filosofía existencial no rechaza el papel de la razón, sino que “ningún ejercicio de la misma puede legitimarse en función de su mera construcción ‘formal’.”¹⁶¹ La corrientes hermenéuticas de pensamiento no son un intento de desprestigiar el ejercicio racional al servicio de la técnica, sino que denuncian la traición

¹⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁵⁷ Cfr. HUSSERL, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. “Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución”, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Antonio Zirión Q. (trad.)

¹⁵⁸ NUBIOLA, J., *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Pamplona, Eunsa, 2006, p. 33.

¹⁵⁹ FRANQUET, M.J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, Pamplona, (29) (1996), 303-322.

¹⁶⁰ “Quien se obstina en escucharla [la palabra], ya está metiendo demasiado ruido y no la oirá; el que no lo intenta está sordo de remate.”; “No hay experiencia más grata y reveladora para el hombre que el abrazo sincero, aquel en cuyo interior han quedado suspendidos, pospuestos por el imperio de la gratitud, todos los procesos racionales.” (GALLEGO, V. (2013), *op.cit.*, p.17 y p.19, respectivamente).

¹⁶¹ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), p. 168.

a la razón cuando se acota su función a un rol unilateral y reduccionista, puesto que “si la utilizamos desde el paradigma de una razón unidimensional y homogeneizadora, se aplicará como herramienta de enfrentamiento, control y dominio despótico, enfrentando al sujeto con el objeto, al hombre con el mundo.”¹⁶²

La Filosofía Hermenéutica revela lo que Leonardo Polo denomina “límite mental”. La unidad entre el ser y su devenir ya no se da en el “objeto de conocimiento” o “concepto”; el ser no se entiende desarraigado de su propia realidad: “La consideración intencional del ser es un *quid pro quo*; el ser coincide consigo, pero ser conocido *intentionaliter*, como decían los escolásticos, es una denominación extrínseca.”¹⁶³ Al conocer, la idea no afecta en nada a lo conocido, sino que el conocimiento *real*, el conocimiento de la persona, como sujeto viviente que es, sí que es un conocimiento que supera el “límite mental” pues la persona deviene sí misma en *relación* con la realidad que le rodea, de significados y sentidos. La Hermenéutica no renuncia a la verdad, sino que la sitúa en la experiencia.

En definitiva, se reivindica, en palabras de Ortega, que “la razón pura no puede suplantar la vida.”¹⁶⁴ Este modo de filosofar, explica Jesús Conill “logra así una profundización en la filosofía crítica como filosofía de los límites del pensamiento, en virtud de las posibilidades que abren las perspectivas vitales.”¹⁶⁵ Vivir la propia vida, la vida auténtica, no consiste en volver a las representaciones por novedosas, originales o *sui generis* que éstas puedan ser. La cuestión no es romper con el pasado, de-construir las estructuras tradicionales, empezar de cero o, como dice el lema contemporáneo, “ser uno mismo”. De lo que habla la filosofía contemporánea existencial es, más bien, de *vivir auténticamente* la vida, es decir, introducirse en la realidad desde la propia realidad. En palabras de Levinas,

A la estructura intelectualista de la *correlación* entre inteligencia e inteligible, que mantiene la separación de planos, se superponen una *vecindad* y un *lado a lado*, un *emparentamiento* que une la inteligencia y lo inteligible sobre el único plano del mundo que forma esta ‘historicidad fundamental’.¹⁶⁶

¹⁶² DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.37.

¹⁶³ FRANQUET, M.J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, Pamplona, (29) (1996), 303-322.

¹⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. (1975), op.cit., p.55.

¹⁶⁵ CONILL, J. (2001), op.cit., p.69.

¹⁶⁶ LEVINAS, E. (2006): “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo

La razón parte de un estado de receptividad, y es ahí donde puede surgir otro modo de estar ante el mundo: “Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con ojos dilatados por la extrañeza.”¹⁶⁷ Hacerse preguntas y concebir el mundo sumergidos en la vida misma, es la actitud a la que invita la filosofía crítica de Nietzsche. Afirma que la propia vida es la obra de arte del filósofo. Por eso “limita el ámbito de la ciencia, porque su hipertrofia impide buscar el sentido –sobre todo– del sufrimiento.”¹⁶⁸

Para el científico es posible conocer el fenómeno natural cuando este queda ya traducido a una ley o a una teoría, y en base a éstas sigue avanzando. El filósofo, por el contrario, tiene que mirar siempre de nuevo a la vida, está vitalmente vinculado a su preguntar filosófico¹⁶⁹: “No se trata de algo ya sabido anteriormente sino de un saber que tiene lugar como *novedad*.”¹⁷⁰ Se afirma y reivindica así el *privilegio* de la Filosofía, “privilegio [que] lleva el nombre de *libertad*”¹⁷¹ pues consiste en una apertura de sentido no absorbido por el permanente *cálculo de consecuencias*, donde la vida queda condicionada por los objetivos prácticos correspondientes a cada esfera de las prácticas humanas, ni por la objetivación del conocimiento.

En este sentido, la filosofía ha hablado del *gozo* en la contemplación. Tanto Wojtyła como Pieper recogen la distinción que hace San Agustín entre la alegría de las cosas que se usan, *uti*, y de las que se goza, *frui*: “Gozar de una cosa significa afirmarla por sí misma y alegrarse de ella”, mientras que “usar algo significa ‘tomar algo como medio para alcanzar cosas, de las que se goza’.”¹⁷² De esta forma, quien contempla, se encuentra ante lo real de una manera especial, esto es, “lo afirma por sí mismo”,¹⁷³ a diferencia de tomar las cosas como medios para otro fin, propio del *uti*.

A pesar de que ciertas tendencias filosóficas de carácter estoico identifican el

XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg, p.36.

¹⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, J. (2014), op.cit., p.67.

¹⁶⁸ CONILL, J. (2001), op.cit., p.81.

¹⁶⁹ Cfr. NUBIOLA, J. (2006), op.cit.

¹⁷⁰ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.167.

¹⁷¹ PIEPER, J. (1983), op.cit., p.46.

¹⁷² Cita que recoge PIEPER, J. (1989) de Tomás de Aquino: *In Sentent*, 1 d. 1.

¹⁷³ PIEPER, J. (1989), op.cit., p.61.

gozo con un placer físico, egoísta y utilitarista¹⁷⁴, esta actitud se expone como principio del filosofar desde los clásicos. Wojtyła dice que la fuente del gozo contemplativo es una “desinteresada comunión con la verdad, el bien y lo bello.” (HD, 199). No hay preocupación por los intereses referidos a uno mismo, sino ocupación en el interés que suscita el encuentro con la realidad

En estos actos, el hombre sobrepasa los límites del puro utilitarismo y lleva al mundo – es decir, al ámbito de su existencia real– lo que está más allá de lo ‘útil’ y sólo y exclusivamente es verdadero, bueno o bello, y así asegura a estas categorías el derecho de ciudadanía en su mundo. (HD, 199).

Lo reconocido como valioso por sí mismo permite hacerse preguntas desde una actitud en la que el “sujeto pensante” se transforma en “sujeto existente” y su pensamiento es consecuencia y no principio de la realidad. También Aristóteles habla del asombro filosófico y la vida contemplativa como la *praxis* más elevada de la que sólo el ser humano es capaz:

La experiencia del asombro, de maravillarse ante los fenómenos circundantes y ante nuestro propio ser supone uno de los mayores alicientes de nuestra vida, al tiempo que nos proporciona un gozo continuo. Para Aristóteles, éste es el fin último de nuestra vida, el más capaz de satisfacer nuestras expectativas de felicidad.¹⁷⁵

La propuesta de felicidad de la ética de Aristóteles (la “contemplación), insinúa una mirada intelectual que es justamente contraria al utilitarismo subyacente a la forma de razón productivista que en el contexto filosófico (teórico) se trata de la razón idealista, productora de representaciones mentales. La invitación de Nietzsche, y la de muchos pensadores existencialistas, fenomenólogos o vitalistas, se aleja de limitarse al silencio y resignación de los resquicios que le quedan a la razón.¹⁷⁶ Todo lo contrario, las nuevas corrientes filosóficas advierten la ficción del mundo reducido a una

¹⁷⁴ Un ejemplo de esto lo encontramos en la cita de Kant, en *La Metafísica de las Costumbres*, cuando habla del gozo en la relación sexual como una utilización de mutuo acuerdo: “El uso natural que hace un sexo de los órganos sexuales del otro es un *goce* [...] En este acto un hombre se convierte a sí mismo en *cosa* [...] Esto es sólo posible con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra *como cosa*, aquella, por su parte, adquiera a ésta recíprocamente.” (KANT, I. (2008), *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos, Trad. y notas: Adela Cortina y Jesús Conill, pp. 98-99, cursiva mía). Ahora bien, cuando se trata de acciones en las que no participa la sensibilidad sí que entiende, por ejemplo, el sentimiento de *complacencia* como una inclinación moral que conduce a un amor de benevolencia (Cfr., KANT, I. (2008), op.cit., p.318s.)

¹⁷⁵ CORTINA, A. y MARTÍNEZ, E. (2008), *Ética*, Madrid: Akal, p.60

¹⁷⁶ “El mero desconcierto se convirtió en un estímulo para el planteamiento de cuestiones filosóficas” (GADAMER, H.G., *Obras Completas. Verdad y método II*, p. 479); referencia sacada de DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.25

expresión teórica de su realidad y lanzan la llamada a un nuevo y más verdadero sentido ahora impregnado de realidad: la vida misma, la libertad o, siguiendo a Wojtyła, la experiencia de ser *persona*. Tratan de dar con un lenguaje que exprese la existencia, “respondiendo a la vitalidad y fuerza de una realidad histórica que pervive.”¹⁷⁷

Ante esta necesidad, Crosby expresa la importancia de la tarea que emprende Wojtyła en el desarrollo de su “antropología adecuada”:

Sólo adentrándonos en la subjetividad de los seres humanos podemos entender plenamente su índole personal. Wojtyła cree que el hecho histórico del recurso a la subjetividad de los últimos siglos ha capacitado a muchos pensadores para lograr una visión más adecuada del hombre como persona, y que eso puede lograrse, aunque no siempre haya sido así de hecho, sin la menor concesión al subjetivismo.¹⁷⁸

¿Tiene sentido emprender tal tarea?, ¿cómo evadirse de la objetivación que supone teorizar, y su consecuente olvido del sujeto? El escepticismo y relativismo moral atiende una cuestión real y es que, ciertamente, “no hay más remedio que reconocer el conflicto de los valores desde ‘la óptica de la vida’, porque hay diversas formas de vida, que establecen diferentes valores y hacen surgir otras justificaciones de la existencia.”¹⁷⁹

Pues bien, el personalismo ontológico de Wojtyła no encuentra en la realidad subjetiva de la persona una imposibilidad de hablar de ésta en términos objetivos. Trata la subjetividad objetiva de la persona; fija su atención en la esfera de la interioridad, donde cada uno es *sí mismo*. Se trata de una tarea fenomenológica que, como explica Julián Marías, aún basándose en la experiencia, puede presentar las formas estables y permanentes que hacen de todo ser humano, propiamente, un ser personal. Se trata, por lo tanto, de una tarea donde la Metafísica¹⁸⁰ no es contradictoria con la Antropología ya

¹⁷⁷ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.36.

¹⁷⁸ CROSBY, J.F. (2007), *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Madrid: Encuentro, p.112.

¹⁷⁹ CONILL, J. (2001), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, p.82.

¹⁸⁰ A este respecto, Wojtyła explica que su tarea no es de talante Metafísico, sino, propiamente, ontológico, dado que “este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona: en cambio, *no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir, una concepción metafísica de la persona.*” (PA, p.123, cursiva mía). Como explica Burgos, su acercamiento a la persona “tiene como objetivo a la persona realmente concreta y existente” (2015, op.cit., p.84), lo cual supone una afirmación de las estructuras ontológicas que la componen, pero no así una visión “metafísica” (abstracta y universalista), que sería incapaz de expresar la realidad *personal* del ser humano.

que consiste en advertir “las determinaciones estructurales pero empíricas”¹⁸¹ de la vida personal, la cual “la encontramos en esa forma, con esas estructuras empíricas cuyo conjunto llamamos el hombre. Es, por tanto, el tema de la Antropología.”¹⁸²

Retomar las preguntas ontológicas, éticas y antropológicas supone enfrentarse al concepto de razón positivista: “La filosofía contemporánea se ha convertido en una reflexión sobre la modernidad [...] la filosofía ha sido siempre una cierta reflexión sobre sí misma pero, actualmente, esta justificación de sí misma se ha convertido en su cometido fundamental.”¹⁸³ La Hermenéutica del siglo XX tiene que reformular el concepto de razón para superar los límites de la razón científicista y su paradigma de conocimiento. Ante el instrumentalismo de la metodología del Neokantismo y Positivismo, la Hermenéutica de Gadamer, inspirada en la nueva orientación que Heidegger quiere darle, intenta reconstruir el sentido de “verdad” perdido en el afán positivista; el ámbito de la Filosofía, dice, “pertenece, con toda evidencia, a la experiencia humana del mundo.”¹⁸⁴

La filosofía wojtyliana supone una respuesta al reclamo de la hermenéutica gadameriana, a saber: “La urgencia, fenomenológica, de intentar ver las cosas mismas.”¹⁸⁵ Se trata de una reflexión de la *coincidencia* la cual, a diferencia de la *objetividad*, no busca objetivar el mundo sino que, más bien, el propio hombre se encuentra inmerso en su dinámica. Por eso añade Domingo que “esta recuperación que intenta ‘dar la palabra’ a las cosas instauraría un nuevo modo de estar-en-el-mundo”.¹⁸⁶ Se trata de una experiencia hermenéutica en la que jugamos dentro del acontecer histórico y la apertura de sentido que esto conlleva.

Lo que viene a reflejar la corriente hermenéutica en la que se inserta el pensamiento wojtyliano es que la *relación* con las cosas, con el mundo y con uno mismo, no es teórica, no se limita a lo que dicta la razón, pero tampoco al movimiento

¹⁸¹ MARÍAS, J. (1986), *¿Qué es el hombre?*, op.cit., p.11.

¹⁸² MARÍAS, J. (1986), op.cit., p.12.

¹⁸³ INERARITY, D. (1990), *Dialéctica de la modernidad*, Madrid: Rialp, p.13.

¹⁸⁴ GADAMER, H.G. (2001), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, p.23, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trad.).

¹⁸⁵ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.164.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

impulsivo de las emociones. Hace falta devolverle a las *ciencias del espíritu*¹⁸⁷ su papel, diferenciándolo de la labor de las ciencias naturales, es más, reivindicando su dignidad en función de tal distanciamiento. Se demanda la experiencia artística y las expresiones poéticas como una forma de hacer más patente la experiencia, como una *intención de realidad*. Esto “permitirá romper con el relativismo al reivindicar la *universalidad concreta* de la existencia frente a la universalidad abstracta del concepto.”¹⁸⁸ El pensamiento de Wojtyła forma parte de esta corriente de pensamiento contemporáneo, busca así una verdad libre de una “posible determinación instrumental o metódico-voluntarista.”¹⁸⁹

En sintonía con las corrientes filosóficas contemporáneas, en concreto la Fenomenología, la *experiencia* es la categoría que va a posibilitar que Karol Wojtyła entre en el “mundo escurridizo” de la subjetividad. Habiendo sido razón para una mentalidad escéptica y relativista, la experiencia es ahora fuente de comprensión. Wojtyła supone una aportación muy valiosa para la corriente intelectual del personalismo que salvaguarda el tipo de realidad que trasciende el ámbito de dominio y búsqueda de resultados. Plantea una filosofía que contradice el instrumentalismo del hombre moderno, recuperando el valor fundamental y exclusivo de la persona que había quedado oculto en la funcionalidad del paradigma instrumental.

Una vez expresado el contexto intelectual y sociocultural en el que nace la propuesta de nuestro autor, nos centramos en la exposición específica de sus fundamentos epistemológicos.

3.2. Epistemología wojtyliana: conciencia y experiencia

El interés filosófico de Wojtyła es, específicamente, el análisis objetivo de la subjetividad del ser humano, es decir, su realidad en cuanto *persona*. La clave de su aportación es la conjugación que hace entre Fenomenología y Ontología, rescatando a ésta última de su reclusión en el marco de la subjetividad y dándole un lugar

¹⁸⁷ Denominación que reciben las ciencias humanas en el trabajo de Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1883, en el que señala la experiencia personal como contexto de estudio de estas ciencias.

¹⁸⁸ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.36.

¹⁸⁹ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.49.

fundamental en su antropología personalista. Una de las mayores aportaciones de la filosofía wojtyliana es, pues, “hacer ver cómo la Fenomenología y la Ontología examinan el mismo objeto y que las reducciones fenomenológicas y ontológicas no se contradicen mutuamente.” (PA, 96).

Para hacer esto posible, Wojtyla se vale de un sentido específico de *experiencia*, y tal clave de interpretación pasa por una renovación del concepto de *conciencia*, que permitirá entender el *conocimiento* de una manera integrada a la subjetividad propia del ser humano. La nueva formulación del concepto de “conciencia” supone el vínculo entre Fenomenología y Ontología; como señalan Mardas y Curry, para Wojtyla, “el estudio fenomenológico de la conciencia es de hecho una investigación ontológica también: la conciencia está enraizada en el ser, y a través de la conciencia, participamos en lo absoluto y su unicidad, libertad y trascendencia.”¹⁹⁰

Gracias a su concepto de *conciencia*, la experiencia ya no es el límite que pone el sujeto sobre el objeto de conocimiento, ni representa la parcialidad de su visión, sino todo lo contrario: experiencia y comprensión se dan la mano dada la apertura trascendente del sujeto hacia su objeto de conocimiento. Así pues, la experiencia es para él, garantía del conocimiento realista: “*La experiencia es también –y sobre toda-realidad. El método correcto para mostrarla no puede sino contribuir al enriquecimiento y a la profundización de todo el realismo de la concepción del hombre.*” (HD, 38). A continuación vamos paso a paso revelando las claves de la teoría epistemológica de Wojtyla y su realismo.

a) Presupuestos epistemológicos: el conocimiento como intuición

La fuente intelectual primaria de la que bebe el pensamiento wojtyliano en lo que respecta a su renovación metodológica es la fenomenología de Scheler y su atención a la *emotividad*¹⁹¹. La experiencia e intuición fenomenológicas que fundamenta la filosofía

¹⁹⁰ Traducción mía: “[...] the phenomenological study of consciousness is in fact an ontological exploration as well: consciousness is grounded in being; and through consciousness we participate in the absolute and its uniqueness, freedom, and transcendence.” (MARDAS, N., CURRY, A. & MCLEAN G. (Ed.) (2008), *Karol Wojtyla's philosophical legacy*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, “Culture and Value”, vol.35, I, p.3).

¹⁹¹ En la forma de comprender esta misma *emotividad* radica la diferencia entre Scheler y Wojtyla, como

de Scheler, reflejan el tipo de “apertura ontológica” de la persona al mundo. Para este fenomenólogo, continuador de la propuesta agustiniana, la persona tiene “mundo” que se configura entorno a su realidad no sólo cognoscente, sino afectiva. Scheler amplía la epistemología, a partir de esta apertura originaria de carácter afectivo¹⁹² del ser humano al mundo. La relación con las cosas se da desde el amor, que “pregunta” al mundo, y se le revela como *valor*.

El amor es, en San Agustín, la “*fente originaria* de la que se alimenta nuestra conciencia del mundo”, cuya imagen está elaborada por “los actos de amar y de tomar interés.”¹⁹³ “Conocer” no se reduce a una simple “actividad del *sujeto* cognoscente que penetra en el objeto acabado, sino a la vez una reacción de respuesta del *objeto mismo*: un ‘darse’, un ‘abrirse’ y ‘desplegarse’ del objeto, esto es, un verdadero *revelarse* del objeto.”¹⁹⁴ Todas las propuestas personalistas parten de esta ampliación fenomenológica del conocimiento a la “vida afectiva” de la persona.

La persona queda vinculada a la realidad desde la interioridad donde habita el “yo” más profundo, la unidad de su ser. Torelló dice, en este sentido, que el amor es el modo propio de la persona de *estar-en-el-mundo*.¹⁹⁵ Como explica Ramiro Flórez llega a decir que “el *ordo amoris* es la expresión primaria de la abertura del hombre a las cosas sobre las que el hombre tiende los tentáculos de su entraña más íntima, en diálogo de aceptación o de repulsa [...] pero siempre en comunión con ellas.”¹⁹⁶

Por eso dirá Wojtyła que la realidad se habita como “mundo” pues “se incorpora definitivamente a la esfera de la subjetividad individual de cada *ego* humano.” (PA, 53). En continuidad con su epistemología, en la encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II explica que el conocimiento de la humanidad a lo largo de los siglos es un camino que se da “dentro del horizonte de la *autoconciencia personal*: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más

analizamos en el tercer capítulo de la presente investigación.

¹⁹² Afectividad que no se limita a la propia de la vida psíquica, sino procedente del “corazón” de la persona como centro de su ser, de carácter espiritual.

¹⁹³ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.46.

¹⁹⁴ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.46.

¹⁹⁵ “El amor no es ningún instinto sublimado, ningún sentimiento, ninguna sensación, sino un modo de estar-en-el-mundo” (TORELLÓ, J.B. (1998), *Psicología abierta*, Madrid: Rialp, p.111).

¹⁹⁶ FLÓREZ, R. (1971), *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, Madrid: Agustinus, p.184.

urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia”.¹⁹⁷

Crosby lo explica también de la siguiente manera:

Al dirigirme a un objeto exterior a mí, me dirijo a él como alguien que está conscientemente como anclado en sí mismo. El *referirse* de mi acto intencional está anclado en el *interior* de mi ser personal. Yo que me dirijo al objeto estoy presente a mí mismo al dirigirme a él. Sin embargo, esa autopresencia lejos de perderse en el objeto de mi acto, jamás llega a desaparecer enteramente; mi ser-consciente de otra cosa nunca anula esa autopresencia.¹⁹⁸

Es decir, el conocimiento no surge como un área separada o marginal a la propia existencia del sujeto. La persona está, en toda su globalidad, inmersa en la experiencia. Esto derivará en lo que más adelante se analiza, a saber: la persona comprendida en el *acto*. El lugar en el que vive y se manifiesta la persona no se expresa simplemente en las esferas de lo sensible y lo intelectual, sino que, para verla en su realidad, se la ve en las acciones.

El ser humano no se agota en la categoría de “sujeto”, situado frente-a las cosas, sino que *es*, esencialmente, *con* ellas. El mundo “como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida.”¹⁹⁹ Indica Levinas que

Ningún movimiento filosófico ha hecho resaltar mejor que la fenomenología contemporánea la función trascendental de todo el espesor concreto de nuestra existencia corporal, técnica, social y política pero, por ello mismo, la interferencia en la ‘historicidad fundamental’.²⁰⁰

Todas las propuestas personalistas parten de esta ampliación fenomenológica del conocimiento. Scheler se enfrenta al racionalismo y positivismo recuperando el pensamiento existencial de San Agustín y Pascal, desde la que “conocer”

No se limita a la experiencia cognoscitiva, sino que se extiende también a toda vivencia volitiva y sentimental. Estas regiones, sobre todo la afectiva, son, sin duda, componentes muy fundamentales que integran la vida humana, aunque resulte difícil su estudio. En este terreno Scheler se concibe a sí mismo como continuador de la tradición agustiniana y pascaliana.²⁰¹

¹⁹⁷ JUAN PABLO II (1998), Carta encíclica *Fides et ratio*, Madrid: BAC, 1, p.11, (énfasis mío).

¹⁹⁸ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.114.

¹⁹⁹ JUAN PABLO II (1998), *Fides et ratio*, op.cit.,1, p.11.

²⁰⁰ LEVINAS, E. (2006): “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg, p.37.

²⁰¹ Introducción de Sánchez-Migallón a SCHELER, M. (2010), op.cit., p.8.

El “corazón” de la antropología agustiniana trae a la *persona* completa, desde el centro mismo de su ser, a la *relación* con lo real. Desde este presupuesto Ramiro Flórez explica que “el *ordo amoris* es la expresión primaria de la abertura del hombre a las cosas sobre las que el hombre tiende los tentáculos de su entraña más íntima, en diálogo de aceptación o de repulsa [...] pero siempre en comunión con ellas.”²⁰² La persona se mueve, decide, piensa, según su “orden” o escala de amores. La Fenomenología y, con ella, el personalismo wojtyliano, incluye la *afectividad* del ser humano en el panorama filosófico. De ahí la importancia y la posibilidad de proponer la experiencia como fuente de conocimiento *real*.

Scheler supone el abandono del intelectualismo tradicional a través de la experiencia fenomenológica, y lo que entiende por “intuición fenomenológica” (inspirándose en Husserl). Abre el pensamiento al contacto real con las cosas. Se posiciona expresamente en contra del *apriorismo formal*: “Lo dado *a priori* es un contenido intuitivo, no ‘planeado previamente’ para los hechos por el pensar, ni ‘construido’ por éste.”²⁰³ La intuición no precisa seguir una serie de observaciones inductivas en sentido lógico; en la intuición, las cosas son dadas ellas *mismas*, es decir, de modo “intuitivo” o “evidente”, inmediato, sin mediación alguna de estructuras formales. Se trata de una afección sensible y espiritual basada en el “encuentro más primario con la realidad”, lo cual supone advertir en este momento originario la *vida* misma del sujeto expresándose en su relación *pura* (limpia de abstracciones y prejuicios) con lo que viene a ser su realidad-mundo, su hábitat humano.

La fenomenología de Wojtyła, siguiendo la estela de Scheler, da cuenta de esta immanencia y a la vez trascendencia de los hechos de la experiencia en la forma humana de estar en el mundo: no como puro sujeto objetivador, sino como ser relacional ligado a la realidad desde un centro afectivo, de tal modo que el mundo no es un conjunto de objetos-ahí, sino un mundo de valores. Esta forma de “conocimiento” de la realidad se expresa como *intuición* fenomenológica: el primer momento que debe ser el origen de toda posterior comprensión; “toda experiencia es también cierta comprensión originaria

²⁰² FLÓREZ, R. (1971), *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, Madrid: Agustinus, p.184.

²⁰³ SCHELER, M. (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós Editores, Hilario Rodríguez Sanz (Trad.), p.107.

y, por tanto, puede ser punto de partida para posteriores comprensiones” (VH, 339).

Ya Aristóteles y Tomás de Aquino, entre otros, ampliaron los límites de la razón especulativa al advertir la diferencia del tipo de conocimiento como *ratio* y el conocimiento como *intellectus*: la *ratio* es la facultad del pensamiento discursivo, una comprensión que supone un proceso o actividad; avanza mediante la argumentación y la contra-argumentación, establece presupuestos, aspira a conclusiones. El *intellectus*, en cambio, se defiende como la razón en cuanto “simple visión” que Pieper explica de la siguiente manera: “Facultad del alma no activa sino pasiva, o mejor dicho, receptiva; una facultad cuya actividad consiste en recibir”²⁰⁴; o como “un mirar receptivo de las cosas que se le ofrecen, que nos penetran sin necesidad de un esfuerzo de captación del observador.”²⁰⁵

Desde la recuperación del concepto de *intuición* puede entenderse la prioridad de la experiencia en el proceso cognoscitivo como garante del realismo. No obstante, sigue siendo clara la diferencia entre los clásicos y los contemporáneos: los primeros se centran en la capacidad contemplativa de la verdad desde el intelecto, mientras que los segundos no separan el acto intencional de la *experiencia* del sujeto viviente; inmersa la persona en el mundo, deja de ser mera “contempladora” distante. Wojtyła se sitúa entre los segundos. El renacer contemporáneo del conocimiento como “intuición” se debe a Husserl, padre de la Fenomenología, que la entiende como “la *visión directa*, no meramente la visión sensible, empírica, sino *la visión general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente*” de la cual, dice, “es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales.”²⁰⁶

Nuestro autor está en sintonía con la fenomenología primera, se considera sí mismo “intuicionista”, es decir, que “no hace una explícita distinción entre el elemento sensible y el elemento intelectual en el conocimiento humano, no da relieve a la abstracción.” (VH, 202). Se trata, en palabras de Husserl, de que “las objetividades espacio-temporales nos aparecen constantemente, antes de todo pensar, en inmediata ‘intuitividad’, cargadas de ciertos caracteres de valor, caracteres prácticos –caracteres

²⁰⁴ PIEPER, J. (1983), op.cit., p.22.

²⁰⁵ Ibíd. p.19.

²⁰⁶ HUSSERL, E. (1993), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Madrid: FCE, J. Gaos, (Trad.), p.50.

todos que trascienden el estrato de la mera cosidad.”²⁰⁷

Ahora bien, la huella de Husserl en el pensamiento wojtyliano se limita a ciertos aspectos primarios de su propuesta, a saber: la experiencia como fundamento del conocimiento y de todos los saberes, el carácter intuitivo de esta experiencia y la diferenciación entre la experiencia externa de la realidad y la experiencia como autopercepción.²⁰⁸ Pero se desliga del papel y el desarrollo que estos conceptos cobran en su obra dado el “giro idealista husserliano.”²⁰⁹ La fenomenología acaba poniendo entre paréntesis este mismo mundo natural, libre de teorías, para acceder a un tipo de conocimiento irrefutable.²¹⁰ Husserl opta por abandonar la experiencia originaria por la que al principio apuesta, Wojtyla, en cambio, se mantiene fiel a esta.

Nuestro autor se *inspira* en la “intuición” y “experiencia” entendidas en sentido fenomenológico, pero su comprensión epistemológica no le lleva por los mismos caminos. La “intuición”, tal y como la entiende Wojtyla, permite la comprensión de la experiencia originaria misma, mientras que Husserl da el salto a la intuición fenomenológica de las esencias, de modo que “aspira justamente a poner entre paréntesis el mundo natural mediante la efectuación de la *epojé* para entrar en el reino de lo dado aprióricamente.”²¹¹

Obviar lo particular y lo complejo de la *experiencia* en sí misma, para Wojtyla, impediría la fuente primaria de conocimiento antropológico dado que, aunque por otro camino, se retorna al modo objetivista (esencialista) de entender la realidad. Wojtyla considera que la propuesta de Husserl tiene un límite:

La introducción de la noción de ‘intencionalidad’ como palabra clave para la definición del sistema relacional fundamental del hombre como existente en el mundo, es un punto central de la reflexión fenomenológica; en efecto, la naturaleza del acto intencional y su correlato objetivo nos capacita para revelar las formas racionales y las interconexiones del sistema operativo subjetivo-objetivo del hombre [...] a través de la relación intencional captamos *el sistema universal del hombre como individuo, pero ¿podemos hacer justicia al hombre en cuanto persona?* (HD, 153).

²⁰⁷ HUSSERL, E. (2005), op.cit, p.55.

²⁰⁸ Cfr., BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p. 59-60; p.63.

²⁰⁹ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.67.

²¹⁰ Cfr., HUSSERL, E. (1993), op.cit.

²¹¹ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.69.

Para nuestro autor, será la *experiencia* de la persona la fuente de interpretación que, según él, puede hacerse de la realidad humana y no necesita de un filtro objetivador que garantice la captación de la *esencia* de lo real, abstrayéndose de la intuición primaria y subjetiva de la persona que experimenta. Pero el protagonismo de la subjetividad viviente y su capacidad de comprensión a partir de la experiencia, tampoco supondrá, para Wojtyła, la re-creación interpretativa del mundo: no defiende un perspectivismo: “la *comprensión*²¹² es producir [...] una imagen que sea adecuada y coincida con el propio objeto. Esto significa que todos los argumentos relacionados con el objeto deben captarse en sus correctas proporciones.” (PA, 21).

Únicamente esta dirección del conocimiento, basada en la experiencia, aleja al pensamiento de insinuaciones idealistas; como defiende Wojtyła, la experiencia “es el garante del realismo en toda la filosofía práctica, y particularmente en la ética.” (VH, 40). Si la Filosofía y las diferentes ciencias no se basaran en la experiencia, explica Wojtyła, “la imagen del mundo que en ellas desarrollamos podría ser entonces fundamentalmente incoherente con la realidad” (HD, 173). Quiere, por eso, ceñirse al camino que parte de la realidad y la desvela, un recorrido que vuelca su mirada a la “espesura del mundo de la vida [para] liberarse del logocentrismo.”²¹³

Este puente que parece tender entre la subjetividad y la objetividad es una interpretación que ilumina un tipo de “yo” y de “razón” diferente a la que proponen tanto los modernos como los clásicos, puesto que se trata de un “yo” que está en estado de apertura y una razón que se alimenta de la vida y no de su propia lógica. La epistemología de Wojtyła refleja “la transformación que experimentó respecto de su comprensión de las posibilidades de un nuevo y abarcante sentido del método fenomenológico que lo capacita como herramienta apropiada para la metafísica.”²¹⁴ La experiencia, entendida en el sentido fenomenológico del que le dota el realismo de Wojtyła, es el campo para la mirada integral de la realidad.

Por eso Burgos hace hincapié en que el realismo wojtyliano supone emprender

²¹² Este término se traduce por Tymieniecka como “interpretación”, pero se intuye como un uso del lenguaje hermenéutico de la traductora y preferimos utilizar el término asignado en la traducción de la editorial Palabra.

²¹³ HABERMAS, J. (1990), op.cit., p.61.

²¹⁴ SEIFERT, J. en el prólogo de la obra de GUERRA, R. (2002), op.cit., p.21.

un recorrido específico y diferenciado, incluso, de la llamada “fenomenología realista”, (von Hildebrand, Seifert, Reinach, entre otros), dado que estos mantienen la estela husserliana en su necesidad de fundamentar el conocimiento en conceptos inteligibles, universales y necesarios para los que la experiencia se percibe como insuficiente.²¹⁵

¿Qué es lo que permite a Wojtyła proponer un realismo sin temor a fundar el conocimiento en la experiencia originaria? Su propuesta de *experiencia integral*. Tiene una visión “completa” del conocimiento, como un acto propio la estructura personal trascendente; a partir de esta, la captación intelectual (que no especulativa) del mundo desde el horizonte personal, con sus matices subjetivos, puede alcanzar la realidad de las cosas en sí mismas diferenciadas. La conciencia propia de la estructura ontológica humana no necesita una traducción (o desintegración) de lo existente en esencias; la persona se relaciona con los seres desde un fuera-de-sí que le permite una perspectiva correlativa con la realidad y de la que dependerá el contenido mismo de su conciencia.

La experiencia e intuición fenomenológicas en las que basa Wojtyła su filosofía reflejarán el tipo de “apertura ontológica” de la persona al mundo, revolucionando así los sistemas conceptuales de la filosofía tradicional, incluida la fenomenología husserliana, comúnmente dedicados a una tarea “científica” de observación objetiva y universalizadora de la realidad y del ser humano como realidad. A continuación profundizamos en este aspecto, es preciso ir paso a paso para entender el sentido y el alcance de su propuesta.

b) Presupuestos epistemológicos: experiencia y comprensión

Estamos ante un nuevo paradigma epistemológico: para Wojtyła, experimentar es también comprender, “cada una de las experiencias es también una forma de comprensión.” (PA, 4).

Extraer conocimiento de la experiencia es una propuesta que precisa de un presupuesto (en estrecha conexión con su concepto de conocimiento *intuitivo*), a saber,

²¹⁵ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., pp. 97-116.

un “renovado concepto de experiencia”: “El planteamiento empírico que hemos adoptado no debe ni puede identificarse, de ninguna de las maneras, con la concepción *fenomenista* de la experiencia.” (PA, 9, cursiva mía); limita a interpretar en ella hechos puros, datos inmanentes “como se ha hecho en el campo del conocimiento empirista”, antes bien, explica, “reducir toda la gama de la experiencia a las funciones y contenidos de los sentidos únicamente, daría lugar a contradicciones profundas y a graves malentendidos.” (PA, 9).

El sentido de experiencia que trata Wojtyła es el que ilumina la fenomenología del siglo XX a partir de Husserl: “La concepción de la experiencia recibió todo su significado en la perspectiva fenomenológica. Siguiendo a Husserl, no tenemos motivos que nos obliguen a aceptar una interpretación restrictiva de la ‘experiencia’”, sino que se trata de una experiencia “que puede ser [también y a la vez] ‘trascendente’ o ‘inmanente’.” (PA, 10). No obstante, como se refleja en el apartado anterior, Husserl y la Fenomenología supone abandonar esta “inmanencia” experiencial con la *epoché* como requisito para encontrar las esencias, lo cual acaba por sustituir la trascendencia de lo real por la inmanencia del sujeto pensante y su conciencia.

La crítica de Levinas a la fenomenología de Husserl apunta al giro idealista que supone su propuesta fenomenológica: desde su *epoché*, los objetos que se advierten a la luz de la conciencia son fruto de quien piensa, de modo que no hay en el objeto “extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia.”²¹⁶ La alteridad de la realidad, que trasciende al sujeto, se desconoce y, como en el idealismo de Kant, se reduce la condición del “Otro” a fenómeno de conciencia²¹⁷:

Mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste precisamente en deshacer la forma en la que todo *ente* que se inserta en la inmanencia – o se expone como tema- queda disimulado.²¹⁸

De este modo, la “reducción trascendental” limita la realidad independiente de las cosas a fenómenos, neutralizados en la conciencia y asimilados en el interior del

²¹⁶ LEVINAS, E. (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós, Trad. José Luis Pardo, p. 104.

²¹⁷ Cfr. PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), *op.cit.*, p.70ss.

²¹⁸ LEVINAS, E. (2006): “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg, p.59.

sujeto como una representación que está a la mano de la reflexión y del sentido que el sujeto quiera darle a “su” objeto. Por el contrario, para Levinas, la realidad se hace patente en la presencia viviente del rostro, que trasciende su forma plástica, “la perfora”.

Wojtyla quiere rechazar toda tentación idealista y mantiene la *inmanencia* y a la vez *trascendencia* del sujeto en la experiencia. Esta es la clave que desarrolla la epistemología wojtyliana y que le separa del método fenomenológico tradicional. La tesis epistemológica de nuestro autor defiende que experimentar es comprender; “no se puede decir que la experiencia en cuanto tal existe sólo en el momento único en que se produce, y que posteriormente sólo se puede hablar de la acción de la mente.” (PA, 25). El elemento fundamental de tal interpretación es defender que “no hay razón para pensar que estos objetos o hechos [de experiencia] se puedan captar directamente sólo en un acto ‘sensorial’.” (PA, 11).

Ya en 1958 (más de diez años antes a la elaboración de *Persona y Acción*), Wojtyla dedica un análisis crítico a la razón práctica de Tomás de Aquino, Hume y Kant en el que se percibe el distanciamiento que asume respecto a la visión de lo “empírico” de estos tres filósofos representantes de las diversas corrientes filosóficas. El cambio que propone supone “aceptar que la experiencia no se limita a la observación de contenidos puramente sensibles, sino que comprende la estructura y el contenido de tal observación.” (VH, 335).

Que de la experiencia se extraiga una plena inteligibilidad es posible dada la ruptura wojtyliana con la forma dual de entender el conocimiento: ya no se trata del “conocimiento sensible” como el contacto de los sentidos con la realidad material y, por otro lado, el “conocimiento intelectual” como el espacio conceptual de significados que tiene lugar tras procesar el material proporcionado por los sentidos. Se proponga de una forma u otra, esta dualidad entre lo sensible y lo racional acaba precisando la “abstracción” de la experiencia como condición para entender el universo humano “racional” lleno de contenidos objetivos donde se capta la “esencia” de las cosas. Cómo se da este proceso y la cualidad que adquieren los conceptos como “falsificación” o, por el contrario, “verificación” de la realidad, es en lo que difieren las corrientes pero, en todas ellas, la comprensión se da al final del trayecto, como resultado de un proceso de abstracción.

El realismo de la epistemología wojtyliana es radical: no se refiere a extraer de la experiencia “contenidos objetivos que la mente advierte” ni consiste en el conjunto de sensaciones y emociones que después la mente ordena. Pero tampoco se da, según Wojtyla, el recurso de la “segunda intuición” husserliana en el que es dada a la conciencia la *esencia* de las cosas, necesariamente separada de la experiencia primaria individual. La confianza de Wojtyla en la experiencia como fuente de comprensión de la realidad es firme. Wojtyla quiere liberarse de todo apriorismo y esencialismo: la *realidad es existencia* y no “esencias” abstraídas por la mente; se trata, dice, de “penetrar en algo que existente realmente.” (PA, 20).

La posibilidad de la *cognición directa* de la experiencia originaria en cuanto realidad objetiva se da, pues, gracias a que “el elemento mental, intelectual, interviene de manera insustituible.” (PA, 10). La realidad experimental es percibida, con la misma inmediatez que los sentidos, por la inteligencia: “Los dos aspectos [sensibilidad e inteligencia] están interpenetrados, interrelacionados y se apoyan mutuamente.” (PA, 8). Así pues, en contacto directo con la realidad, las vivencias originarias son una respuesta a la *realidad como realidad*, no como puro fenómeno sensible; el contacto con la materialidad “no se agota en la sola percepción de los sentidos (es decir, en una especie de ‘reflejo’), sino que alcanza, inmediata y simultáneamente, la potencialidad del intelecto humano.” (VH, 338).

Lejos del empirismo y a la manera de Zubiri, la propuesta de Wojtyla “no se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre el ‘de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectualivo.”²¹⁹ Desde esta perspectiva, la mirada humana no es la acción que ejecuta un órgano y que sólo secundariamente se procesa y se forma una imagen cognoscitiva: “El proceso cognitivo del hombre constituye una unidad orgánica (y no sólo organizativa).” (HD, 173).²²⁰ El ojo humano no es un simple órgano sino que su mirada es intelectualiva.

²¹⁹ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.36.

²²⁰ Zubiri explica en un lenguaje más neurológico que “los estímulos que se van sintiendo, ya muy integradamente desde luego, suscitan la actividad inespecífica neuro-funcional de la corteza que por hiperformalización abre al campo de lo real. Entonces, en este proceso, sentimos el estímulo como algo real, es decir, lo sentimos ‘realmente’.” (ZUBIRI, X. (1998), op.cit., p.531.)

La comprensión de la experiencia depende, pues, de la integración de los diversos dinamismos: “En la misma experiencia aparece el dinamismo intelectual y la estructura del conocimiento humano [de tal modo que] toda experiencia es también cierta comprensión originaria y, por tanto, puede ser punto de partida para posteriores comprensiones.” (VH, 339). El presupuesto clave del “realismo fenomenológico wojtyliano” es esta concepción unitaria del conocimiento en el que la inteligencia y la sensibilidad se dan en el mismo acto de conocimiento como facultades que están ya desde el inicio; “la estructura dualista del sujeto cognoscente, contiene en sí desde el inicio no sólo el elemento perceptivo, sino también el conceptual.” (HD, 173). En palabras de Juan Manuel Burgos, el elemento fundamental del proyecto de Wojtyła es

El recurso a *la experiencia integral* entendida como una vivencia de tipo cognoscitivo que capta de modo unitario e inseparable elementos objetivos y subjetivos, y que resulta de un acto unitario de la persona que integra de modo inseparable a la inteligencia y a los sentidos.²²¹

La unidad inteligencia-sensibilidad del conocimiento es también una expresión epistemológica de la compleja unidad antropológica (su integridad).²²² Desde esta perspectiva, la epistemología se ve libre del peligro de que la experiencia se entienda como un contenido puro de la conciencia de la persona: “La experiencia, de algún modo, suplanta en el conocimiento humano a la concepción de la ‘conciencia pura’.” (HD, 46). Y esto supone el segundo elemento esencial: la reinterpretación de la conciencia (a la que dedicamos un análisis profundo en el siguiente capítulo).

La persona, como ser unitario, no sólo “conoce” especulativamente el mundo que le rodea, sino que tiene una *experiencia integral* de éste desde el dinamismo complejo que la constituye. Dada, pues, la estructura trascendente de la persona, el conocimiento sensible e intelectual no es una “cribación” de contenidos por medio de

²²¹ BURGOS, J.M. (2014), op.cit., p.101.

²²² La teoría epistemológica wojtyliana guarda estrecha analogía con la propuesta de Zubiri. La tesis ontológica del filósofo español afirma que el ser humano es una sustantividad y “aquello que constituye su sustantividad no es el ser racional, sino el ser inteligencia sentiente.” (ZUBIRI, X. (1998), *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, p.675.) La inteligencia, en la antropología integral de Zubiri, no es un añadido a la sensibilidad, sino que en la sensibilidad, el ejercicio es ya el de inteligir: “El hombre es inteligencia sentiente. Por ser sentiente las cosas entran y salen del ámbito de su inteligir; por ser inteligencia esas cosas se le presentan como realidades.” (Ibid., p.635). Por eso puede decirse que, para Zubiri, la persona es ontológicamente abierta, relacional, trascendente: “En su sustantividad misma es el hombre un animal de realidad.” (Ibid., p.675).

las estructuras *a priori* que captan lo *nouménico*, tampoco la intuición de unas esencias aisladas de la realidad, sino que es la *relación* o *encuentro* con la *realidad* en cuanto realidad.

Wojtyla asume una definitiva distancia del presupuesto epistemológico aristotélico y tomista en su estrecha asociación entre la inteligibilidad y la inmaterialidad. La inteligencia tiene, según nuestro autor, acceso a lo singular y no solamente a lo universal (las esencias abstractas, desmaterializadas); Guerra explica, a este respecto que “lo que desea señalar Wojtyla fundamentalmente es la inmediatez del conocimiento de lo singular por parte de la inteligencia.”²²³ Es la propuesta de un sentido no “procesual” ni desmaterializado, sino directo y completo del acto de conocer.

La concepción epistemológica de nuestro autor supone abrirse camino por un método nuevo que, aun siendo de inspiración fenomenológica, no puede valerse de las herramientas de la primera fenomenología, ni siquiera de sus posteriores derivaciones en la llamada “fenomenología realista”; la tesis de Burgos en su profundo análisis del método wojtyliano afirma que “nos encontramos con un método significativamente diferente del fenomenológico (en sus diferentes versiones) y que, aunque toma de él elementos valiosos, se autoformula desde el principio como distinto, originariamente ontológico y realista.”²²⁴ Procedamos a explicar esta novedad.

3.3. El “método reductivo”

Filósofo es el que experimenta lo que es como es, y el que trata de entender hasta el final lo que experimenta. La experiencia, pues, nos muestra la realidad junto con sus misterios, provocando una serie de preguntas sobre lo que se experimenta.²²⁵

A través de la *experiencia*, Wojtyla nos introduce en la polaridad que arrastra la historia del pensamiento ante la pregunta por la verdad; mientras unos han optado por ceñirse a lo empírico, otros lo marginan como condición para un conocimiento cierto y claro. La persona se encuentra ante la situación de verse recluida a su propia subjetividad o, por el contrario, empujada a mecanismos de pensamiento y acción despersonalizantes. Tratar

²²³ GUERRA, R. (2002), op.cit, p. 222.

²²⁴ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.121.

²²⁵ STYCZEN (1979), op.cit., p. 129.

la experiencia es atreverse a estudiar al ser humano desde su carácter existencial, esto es, en su peculiaridad como *persona*. Así mismo, asumir la tarea de extraer de la experiencia un conocimiento objetivo supone proponer una epistemología novedosa.

El método del que se vale no lo desarrolla en profundidad, se sirve de él únicamente para asentar las bases y avanzar en su planteamiento antropológico; su finalidad es comprender ontológicamente la realidad subjetiva humana, pero no ofrecer una metodología consistente y comparable con otras propuestas. No obstante, Wojtyla no obvia el hecho de que su proyecto precisa de unos presupuestos novedosos y en la misma introducción de *Persona y Acción* se dedica a esclarecer las bases de su método.²²⁶

Propone, lo que él denomina, el “método reductivo”. La *reducción* consiste en atender los acontecimientos y vivencias primarias dadas en la experiencia de las cosas, las cuales “están ahí, abiertas esperando nuestra exploración y no se ven eclipsadas en lo más mínimo por la inducción y la intersubjetivación.” (PA, 20). El método reductivo parte de la experiencia y no abandona la experiencia; revela la realidad irreductible de los actos de la experiencia dotando, a la vez, de significado esta riqueza y complejidad existencial en la que acontece un conocimiento sensible, intelectual y autoconsciente.

El término *reducción* puede ser malinterpretado pues parece que, al igual que la primera propuesta fenomenológica de Husserl, haga un ejercicio de abstracción poniendo entre paréntesis las cosas del mundo (*epoché*), que consiste en “una operación por la cual prescindimos o excluimos de nuestra consideración todo supuesto sobre el mundo y nos reducimos a la conciencia y sus fenómenos.”²²⁷ Wojtyla, lejos de seguir el camino husserliano, especifica que, a través de la *reducción* como forma de comprensión de la experiencia “no nos referimos, en cambio, a la separación de la esencia respecto a la existencia actual (*epoché*)”, su metodología *no* se propone “según el método eidético en sentido estricto.” (PA, p.8, nota al pie).

²²⁶ Burgos asume la tarea de partir de los conceptos básicos que Wojtyla diseñó en *Persona y Acción* considerando que con ellos “cabe construir una metodología personalista fuerte” a la que llama el “método de la experiencia integral.” (BURGOS, J.M., (2015), op.cit., p.12).

²²⁷ SAN MARTÍN, J. (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Editorial Anthropos, p.53.

El método *reductivo* se mantiene al margen del *dominio de la conciencia* ya que pretende alcanzar las cosas mismas, tomando como punto de partida y de retorno su manifestación *originaria* en la experiencia. Al hablar de *reducción*, por lo tanto, lo que Wojtyła pone entre paréntesis es los pre-juicios teóricos que impidan mirar lo que hay, lo que es, para alcanzar lo irreductible, ver las cosas tal y como son; “la teoría vendrá después. ¡Antes nunca! Ni como teoría de la experiencia, ni como teoría del hombre, incluyendo su último fin.”²²⁸ Después de todo, dice, “tratamos de penetrar en algo que existe realmente. Los argumentos que explican esta existencia tienen que corresponderse con la experiencia.” (PA, 20).

La *reducción* expresa la confianza de que es posible una verdadera *comprensión* de lo real sin pasar por su des-vitalización o reducción a sistemas esencialistas y abstractos. El proyecto de Wojtyła no es tarea fácil. No olvidemos que en este proceso se juega la posibilidad de abrir a un lenguaje intersubjetivo la realidad *personal* del ser humano; debe alcanzar, por lo tanto, una comprensión estable del ser humano en el que el elemento a “universalizar” sea la *experiencia concreta* de la persona en su acción. ¿Cómo lograr la comprensión en tal inmanencia de la experiencia? Wojtyła hablará de la *unidad de significado* de los datos de experiencia alcanzados por medio de la *inducción*.

La *inducción*, explica Burgos²²⁹, sustituye el recurso husserliano de la *intuición de las esencias*. No se trata de una inducción deductiva, basada en la conclusión que provee un número de casos suficiente, la inducción wojtyliana no es descriptiva ni consiste en recolectar datos y demostrar una solución científica basada en la generalización, como defiende J.S. Mill, “para quien la inducción es ya una forma de argumentación o razonamiento.” (PA, 17).

Nuestro autor recupera el sentido aristotélico de *inducción*: es la capacidad intelectual de advertir la identidad cualitativa de la realidad; estando en contacto directo con la experiencia, el intelecto adquiere una “estabilidad de los objetos experimentales”, es decir, se produce una “distinción y clasificación intelectual” en la que el objeto se advierte en su “*especie*” (PA, 9-11). La inducción expresa la capacidad de la inteligencia de *captar* lo universal en lo particular. La inducción se trata, por eso, de la recepción

²²⁸ STYCZEN (1979), op.cit., referencia recogida de VH, p.123.

²²⁹ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.81.

intelectiva propiamente filosófica que dista mucho de la actividad cognoscitiva de la demostración y argumentación científica. Esto va, más bien, de la “mostración” de la realidad en la experiencia. Así pues, en la concreción de la experiencia, la realidad adquiere sentido. Como expresa Burgos, esto “no es un nunca un ‘razonamiento’; es una *visión*, deducción o captación no argumentativa de lo esencial a partir de lo singular.”²³⁰

Wojtyla no hablará de “esencias”, abandona la abstracción y su modo procesual de comprensión; el primer momento intelectual consiste ya en una “aprehensión” integral de la persona estando en contacto con la realidad. Esta “visión” intelectual como forma intuitiva de conocimiento (“inducción”) es donde se advierte el *eidos* o *unidades de significado* adquiridas en la realidad y que posibilitan una comprensión intersubjetiva;

Lo que logra, de este modo, es que ese núcleo significativo –que juega el papel de concepto universal– se haya objetivado (o intersubjetivado) lo suficiente para permitir la transmisión del conocimiento y la ciencia, pero siga siendo experiencia, solo que consolidada; es decir, no se ha producido una depuración (eliminación) de los elementos sensibles.²³¹

La experiencia, gracias a la *inducción*, se concibe en sentido transfenoménico; como dirá Guerra, “todo aparecer *es* de alguna manera.”²³² La experiencia se da la mano con la realidad, es fuente de conocimiento realista²³³ y, por lo tanto, de descubrimiento de los fundamentos ontológicos.²³⁴ El papel intuitivo del conocimiento permite que, en la riqueza, multiplicidad y diversidad de los hechos, tenga lugar el origen de la comprensión de la persona y la configuración de su mundo (de significados con sentido y unidad): “La experiencia es el índice del carácter directo del conocimiento, de que existe una relación cognoscitiva directa con el objeto.” (VH, 10). La reducción con la que elabora su teoría antropológica, al hilo de la hermenéutica contemporánea, da cuenta de la *apertura* de la realidad, incluida la propia, a los ojos humanos y “*es la*

²³⁰ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.170, cursiva mía.

²³¹ *Ibíd.*, p.159.

²³² GUERRA, R. (2003), *Afirmar la persona por sí misma, la dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, p.53.

²³³ Como diría Zubiri, “porque lo percibido y lo retenido no es sólo la cualidad, sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad.” (ZUBIRI, X. (2008), *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial, p. 224).

²³⁴ Este presupuesto se extiende entre personalistas del siglo XX, como Levinas, cuyo pensamiento se ha caracterizado como “transfenomenología e incluso como antifenomenología [...] sustituye las categorías ‘objeto’ y ‘fenómeno’ [...] por categorías metafísicas.” (PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.79.)

apertura misma lo que hace que podamos llamar a la experiencia 'experiencia humana'."²³⁵

Gracias al carácter *intuitivo* del intelecto expresado en la "inducción" wojtyliana, la identidad cualitativa es alcanzada en contacto directo con la experiencia, de modo que se adquieren "núcleos estables de significado". No obstante, la *inducción* precisa de una "estabilización" de la comprensión adquirida. Wojtyla habla de la *consolidación* de los significados intuitivos en la experiencia como parte del proceso de comunicación y transmisión de conocimientos en un lenguaje intersubjetivo e incluso científico. Se trata del acto intelectual en el que se afianza el conocimiento y consiste en la interpretación y la expresión de los elementos esenciales adquiridos en la inducción; esto es lo que Wojtyla entiende como "reducción". Ahora bien, este proceso de interpretación y explicación es posterior y dependiente del acto primario de comprender dado en el contacto directo con la experiencia y de este momento depende que lo real se constituya en "objeto" de conocimiento (se conceptualice).

Comprender, por lo tanto, no supondrá una huída de la experiencia, sino una "explicación, aclaración e interpretación" de la experiencia misma (PA, 12). La comprensión consiste en estos dos momentos proporcionados por la *inducción* y la *reducción*: "La inducción acopia los materiales y capta el sentido, la reducción intenta explicar, aclarar e interpretar tanto el *eidos* como su relación con las experiencias individuales."²³⁶ Conceptualizar la experiencia nace y retorna, por lo tanto, a la riqueza y singularidad de la experiencia.

De este modo, Wojtyla explica la simultánea inmanencia y trascendencia de su método "reductivo": "Es inmanente a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella." (PA, 13). El papel de la reducción, como método, es mostrar la inmanencia y trascendencia de la realidad existente comprendida, es decir, al mantenerse en el momento originario, se advierte en los fenómenos una realidad que sobrepasa lo puramente fenoménico e intrascendente, no porque deja de lado lo real para un ejercicio de abstracción, sino porque el propio hecho no es un puro dato neutral, sino que está cargado de significado y sentido. Este es el "mundo" que se abre a los ojos

²³⁵ DOMINGO, A. (1991), op.cit., p.168.

²³⁶ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., pp. 37-38.

del ser humano y por el que Zubiri lo expresaría como un “animal de realidades”.

Para Wojtyła la *reducción* es, en definitiva, ceñirse a la realidad y evitar la huída ideológica del conocimiento.²³⁷ El método “fenomenológico” que utiliza tiene un valor radicalmente realista que, a diferencia de la vuelta que hace Husserl de la realidad a la conciencia para la crítica de la razón, “es el realismo que brota del esfuerzo personal, siempre arduo, para desentrañar la estructura más inteligible del mundo y del hombre.”²³⁸

El realismo de su propuesta abre las puertas a la recíproca interrelación subjetividad-objetividad; “la complejidad de la experiencia del hombre está dominada por su intrínseca sencillez.” (PA, 9). Se da una simultaneidad entre lo que se percibe (en sí mismo diferenciado) y la autopercepción de esto. El conocimiento es un *acto personal*. Advertir a la *persona* como el lugar en el que acontece la comprensión y se abre lo real al conocimiento trae consigo esta renovación epistemológica.

Su visión “transfenoménica” consiste en una *fidelidad* a las cosas en su condición existencial y desenfocado de la abstracción especulativa. Ofrece, pues, una epistemología cuyo “punto de partida fundamental del acto cognoscitivo es siempre la experiencia que [...] contiene en sí desde el inicio no sólo el elemento perceptivo sino también el conceptual.” (HD, 173). Experimentar ya no es simplemente percibir sensiblemente, tal y como lo entienden, incluso, Aristóteles y, con él, Tomás de Aquino, sino una actividad unitaria de la sensibilidad y el intelecto. Es por eso que, a diferencia de éstos, su apuesta por el realismo puede tomar como punto de partida la *experiencia* y superar, así, los límites de sus conceptos metafísicos, alcanzando la subjetividad como elemento principal de la estructura ontológica personal. Procedamos, pues, a explicar el paso de sus presupuestos epistemológicos a la expresión que éstos permiten de una “antropología adecuada”.

²³⁷ Esta fenomenología reductiva recuerda a la verdad práctico-existencial que busca Gadamer en su propuesta filosófica, una verdad *pre-categorial* y *ante predicativa*, como expresa Agustín Domingo, y se trata de que “el comienzo originario es la necesidad misma de dar una respuesta crítico-reflexiva (interpretativa) [...] intenta ser voluntad de conocimiento desde la inmediatez misma del momento en el que brota la experiencia” (DOMINGO, A. [1991], op.cit., p.40)

²³⁸ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.23.

a) Del “método reductivo” a la antropología

El presupuesto metódico de su proyecto filosófico dice así: “Para penetrar en la estructura personal [...] debemos partir de la *experiencia del hombre*.” (HD, 173). Ahora bien, ¿es posible hablar objetivamente, del “ser humano”, para referirse a la realidad irreductible de su subjetividad? Entiende que no es tarea fácil puesto que no sólo se encuentra con la diversidad de experiencias sino con la necesidad de encontrar el modo adecuado para expresar la comprensión concluyente que resulte *plenamente comunicativa*.

Al decir “subjetividad”, Wojtyla se refiere a ese espacio que, a pesar de sus manifestaciones externas, se tiene como algo propio, es decir, la experiencia del “yo”. Y tal experiencia directa de la propia interioridad, primaria y originaria, se diferencia de la estructuración de la *experiencia del hombre*, que se trata, por el contrario, de “la experiencia que acumulamos de los demás hombres y tiene una dimensión más externa y objetiva, sin dejar de ser experiencia.”²³⁹ Mientras que la primera es “interna y subjetiva”, la segunda es “externa y objetiva”.

Pues bien, “Wojtyla considera que, a pesar de todo, hay una continuidad fundamental entre ambas”²⁴⁰: la experiencia del “yo” señala también a los “otros”. La intervención del entendimiento en los actos de la experiencia es lo que permite la *simultaneidad* de la autopercepción y la percepción externa: por una parte (desde la experiencia del propio ser), en la relación de autotranscendencia, el “yo” se tiene a sí mismo en una relación objetiva, es decir, en cuanto “hombre”. Y, de la mano, la experiencia de mi propio ser puede decirme algo sobre mis semejantes gracias a la “conciencia del hecho de que el ‘otro’ es un ‘yo diferente’” de tal modo que “nos conduce hacia la capacidad de participar en la humanidad misma de los otros hombres.” (HD, 116). Es decir, es posible tener experiencia tanto “del hombre que soy yo” como del “yo” que son los demás hombres.

La “originalidad plena del ser humano” la expresa con el término *irreductible*. No es posible reducir la realidad humana a conceptos y, sin embargo, afirma que lo que

²³⁹ BURGOS, J.M., *La gnoseología de K. Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación*, op.cit., p.705.

²⁴⁰ *Ibíd.*

puede “reducirse” (aclararse, explicarse), a través de la experiencia, es la mostración de los elementos comunes que revelan la subjetividad, es decir, la estructura básica que da lugar a la irrepetibilidad de cada quién.

Desde el concepto wojtyliano de experiencia es posible servirse de ella como elemento de interpretación objetiva de la subjetividad; permite objetivar al “ser humano” atendiendo, precisamente, a lo que le hace ser “persona”, es decir, única e irrepetible: “Es típico de la esencia de la experiencia su objetividad por la que el hombre-sujeto es dado en la experiencia de modo objetivo.” (HD, 46). La reducción en la que consiste el método, aplicado directamente en su análisis antropológico, tiene por objetivo “el detenerse cognoscitivo sobre lo que no es reducible.” (HD, 37). Mirar hacia lo *irreductible* del ser humano es la condición para verlo en su *esencia*, esto es, en su condición de *persona*; “es necesario detenerse en lo que es *irreductible* en lo que en todo hombre es único y no repetible, aquello por lo que cada hombre es no sólo ‘hombre-individuo’ de un género [...] lo que es persona-sujeto” (HD, 34).

Que la propia experiencia sea extensible a los demás, o que sea posible experimentar al “hombre” (objetivamente entendido) que soy yo y es el otro, no contradice la irreductibilidad de la subjetividad. De hecho, “la subjetividad del hombre-persona es también algo objetivo.” (HD, 29). Lo que provee son los elementos comunes de la realidad subjetiva (personal) del “ser humano”.²⁴¹ Por eso, ante la pregunta “¿qué es el *hombre*?”, la respuesta tiene lugar *a través*, y a la vez, *más allá* de los rasgos singulares o accidentales de *cada* ser humano. La identificación de las realidades y obtención de significados, no radica en meros datos descriptivos, sino de una *intuición* de la “especie” de los objetos que es capaz de advertir el entendimiento en su participación y contacto directo con la experiencia.

La metodología por medio de la cual Wojtyla desarrolla su análisis antropológico y ético consiste, pues, en la *reducción* a este tipo de experiencia. Afirma que

²⁴¹ Julián Marías, expresado en un lenguaje más fenomenológico, afirma que es posible hablar en términos objetivos de su realidad en la medida en que se advierte una estructura metafísica manifiesta a la experiencia y que hace al hombre ser, por naturaleza, persona: “Una serie de ingredientes que tengo que descubrir, de hecho, por experiencia, pero son *a priori* respecto de cada una de las vidas. Estructuras que encuentro –repito– por experiencia, y no por mero razonamiento; que encuentro ahí por observación empírica y que, sin embargo, respecto de cada hombre son *a priori*.” (MARIÁS, J. (1986), op.cit., p.12).

El método del análisis fenomenológico nos permite apoyarnos sobre la experiencia como algo *irreductible*. Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra individualmente los fenómenos [...] Apoyándonos en la experiencia como algo irreductible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente toda la esencia. (HD, 37-38).

Wojtyla se vale del método reductivo con la intención de ser fiel a la realidad, en concreto, de la persona. Quiere escucharla manifestándose en su unicidad: “La esencia de esta concepción tiene como objetivo principal la comprensión de la persona en cuanto tal” (PA, 27), y “los argumentos que explican esta existencia tienen que corresponderse con la experiencia.” (PA, 20). La *reducción*, en su análisis antropológico, quiere ir al *quis* de su objeto de análisis para que se advierta su *quid*²⁴²: respetando el “quién” de la persona a partir de la experiencia de su concreción, puede decir “qué” es la persona. Desde la vivencia de la propia subjetividad, donde el ser humano tiene experiencia de sí, pueden buscarse los elementos y la estructura básica de modo que, a través de la complejidad y concreción de su experiencia en cuanto persona, se comprenda, explique y aclare su esencia.

La *reducción*, aplicada en la antropología, busca la comprensión de la persona, y acude, así, a un dato básico de su experiencia: “Aquel que está ligado a la conciencia.” (HD, 37). Para Wojtyla, la conciencia es receptora de la experiencia actual del sujeto. Es una apertura que es posible en la medida en que hay una intimidad, un *alguien* capaz de relacionarse con *algo*, es decir en un ser cuyo conocimiento forma de un “tener experiencia” de las cosas. De ahí que “la experiencia interna del *ego* en cuanto tal es intransferible” (PA, 8); aunque exista el conocimiento compartido y objetivo, no podemos tener experiencia directa del interior de otra persona. En la conciencia se advierte la *irreductibilidad* del ser humano en cuanto persona. La conciencia da cuenta de la realidad de su “yo”, es decir, de su peculiar autopertenencia. Por eso dirá del ser humano que “no puede ser ‘reducido’ [como lo era en la visión cosmológica del ser humano] sino sólo mostrado: revelado.” (HD, 37).

La participación de la conciencia, en la reformulación que lleva a cabo Wojtyla, es fundamental para la aproximación a la experiencia humana; no se trata ya de una

²⁴² Como señala Amengual, Ricardo de San Víctor corrige la definición de hombre que hace Boecio: “Su crítica se dirige a que se la caracterice como sustancia, un *quid*, algo universal, mientras que persona se dice de un *quis*, de alguien individual.” AMENGUAL, G. (2007), *Antropología filosófica*, Madrid: BAC, p.216.

experiencia subjetivista provocada por una conciencia solipsista. La conciencia en el realismo wojtyliano es fuente de conocimiento objetivo de la subjetividad ya que es propia de la estructura ontológica autotranscendente de la persona: en la conciencia “se nos presenta el hombre no solamente como ser definido por un género, sino como ‘yo’ concreto, como sujeto que tiene experiencia de sí.” (HD, 33). Es por eso que el modo de objetivar al ser humano, es decir, de mostrar su realidad como sujeto-persona, es por medio de ésta:

Detenerse cognoscitivamente sobre la experiencia, sobre lo irreductible, significa [...] abrir un nuevo campo de objetivación, es decir, aquel que está ligado a la conciencia. En este campo, el hombre se manifiesta como sujeto que se experimenta a sí mismo [...] como persona y se confirma como persona. (HD, 36, nota al pie).

Wojtyla amplía el concepto de “conciencia” del empirismo cuando expresa sus dos funciones. Por una parte, la conciencia “refleja indudablemente lo que es objetivado cognoscitivamente por el hombre”; por otra parte, además de *reflejar* estos objetos, es “al mismo tiempo y sobre todo” *reflexiva*, es decir: “Da a todo la dimensión subjetiva que es propia del hombre precisamente porque él es sujeto.” (HD, 56). Este “yo” experimentado en la conciencia en cualquiera de sus estados intencionales o psicocognitivos, “es importante, sobre todo con el fin de la plena comprensión de la subjetividad del hombre” ya que, desde esta conciencia se da, con total evidencia e inmediatez “los elementos constitutivos de esta subjetividad.” (HD, 46).

En el próximo capítulo, al hilo de la respuesta de Wojtyla a Hume, se profundiza en la interpretación wojtyliana de la *conciencia reflexiva* y el modo realista en el que el ser humano “tiene” a partir de ésta, trascendentalmente, la propia subjetividad. Se trata del *vivir-se* propio de la autotranscendencia que predicen los personalismos del ser humano: “La persona en cuanto sujeto del acto de autodecisión emerge ante sí misma en cuanto ‘objeto’.” (HD, 180).

El proceso cognoscitivo de objetivar la experiencia permite el conocimiento no sólo “interno” del “yo”, sino de todo “yo”, de todo “hombre-persona” en general. Como señala Julián Marías, se trata de advertir “las determinaciones estructurales pero empíricas.”²⁴³ Empíricas en cuanto que las percibimos en la experiencia, y objetivas en

²⁴³ MARÍAS, J. (1986), op.cit., p.11.

tanto que tales determinaciones “pueden descubrirse como permanentes en el hombre”; son “datos antropológicos trans-históricos y trans-políticos”²⁴⁴ y, por lo tanto, *metafísicos*.

Esta es la novedad de su metodología, la posibilidad de ver en la riqueza y diversidad de la experiencia humana la esencia de su realidad: la estructura básica de la subjetividad que experimenta y se experimenta a sí misma como realidad autopresente (en el caso de su análisis antropológico), como *quid* de las acciones morales (en el caso de la Ética), etc. Son procesos cognoscitivos que dependen de una comprensión que “madura gradualmente desde la aprehensión inicial [...] hasta la interpretación final y completa.” (PA, 21)

Pues bien, en el camino de esta interpretación antropológico-ontológica completa, encuentra en la experiencia un puente de interpretación a la irreductibilidad de la persona: “La experiencia [...] lo muestra como aquel que existe, mora en el mundo y actúa, y nos permite e impone pensarlo habitualmente como el sujeto de la propia existencia y de la propia acción.” (HD, 49). Wojtyła desarrolla, así, la teoría de la *acción* como fuente de interpretación antropológica.

Dado su concepto de experiencia como base de conocimiento para toda comprensión, su método reductivo le conduce a la búsqueda de un hecho de la experiencia donde se revele el ser humano en cuanto persona y encuentra a la persona manifestándose en su *acción*. Afirma que, “basándose en la experiencia integrada del hombre, en contraste con el planteamiento conductista, la persona se revela a través de la acción, pues en esta experiencia el hombre se nos da desde dentro y no sólo exteriormente” (PA, 22), la *acción* revela su subjetividad. Es por eso que afirma que “nuestro método de análisis antropológico debe ser, por tanto, en cierto grado *a posteriori*, es decir, los juicios sobre el tema del hombre en sí deben deducirse a partir de los juicios sobre el tema de la acción del hombre.” (DA, 304). Como queda explicado, para el método wojtyliano, la *esencia* es dependiente de la *existencia* manifiesta en la experiencia y, en este caso, se ciñe a la experiencia de la *acción*; de ella dependerá la interpretación de la estructura ontológica que hace al ser humano *persona*.

²⁴⁴ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.32.

En la experiencia de la *acción* puede manifestarse el *existir* mismo de la persona, su ser *deviniendo* sí mismo, pero como *manifestación* del hecho de que es. Es decir, la persona es irreductible a esta manifestación, se trata de un reflejo que no agota la realidad de la que surge la acción, pero que la muestra en lo que le es esencial, a saber, como *sujeto* de sí mismo; “éste es precisamente el contenido del concepto de *suppositum*.” (HD, 49). Su análisis de corte fenomenológico le conduce, pues, a la formulación de una antropología ontológica a partir del análisis de la *acción* personal: “El *suppositum* constituye la expresión fundamental de toda la experiencia del hombre.” (HD, 49). ¿En qué consiste este *suppositum* que es persona? Nos lo dice la experiencia del “yo”: “El ‘yo’ no es otra cosa que el *suppositum humanum* concreto que nos es dado en la experiencia [...] y es en la experiencia de la *acción* donde se identifica con la autoposición y el autodomio.” (HD, 63).

La fuerza y revolución del método wojtyliano es que tiende un puente entre la Fenomenología, manifestación del ser en la experiencia, y la Metafísica, que analiza al ser humano como *realidad* compleja y unitaria, sustrato en el que se recogen y del que dependen las múltiples manifestaciones de su ser. Su labor es continuadora de lo que ya se leía en Scheler cuando afirmaba que

Comprender es una actitud que capta inmediatamente, a partir de la *conexión de sentido* de acciones y manifestaciones dadas, la totalidad de vivencias y series de vivencias de las cuales aquellas forman parte. Tiene lugar según la idea y el método de una ‘persona’ que actúa, de acuerdo con su esencia, como *la misma* en todas sus *manifestaciones*, sean cuales sean sus condiciones espacio-temporales, y sean cuales sean los mecanismos naturales de tipo físico y orgánico-corporal mediante los cuales se realicen.²⁴⁵

Wojtyla se vale, pues, de la experiencia de la *acción* para señalar los aspectos de carácter ontológico que dan lugar a la existencia personal del hombre. En los siguientes apartados se desarrolla esta teoría de la mano de otras propuestas personalistas y la replanteamos a partir de la temática de “naturaleza y persona”.

Es breve el espacio que Wojtyla dedica a la explicación de su método, y puede criticarse de ser una fundamentación débil respecto a otros métodos de relevancia histórica. A lo que Wojtyla presta atención es a la aplicación del mismo, en detrimento

²⁴⁵ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.278.

de su explicación. Este hecho requiere acudir al contexto global de su filosofía para justificarlo o comprenderlo más a fondo. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que es lo primero que expone en su obra *Persona y acción* como justificación del camino específico que decide tomar, de modo que es consciente de la novedad de su recorrido metodológico y lo pone directamente en práctica, al servicio del desarrollo de su antropología. Pero tratándose del marco de su propuesta filosófica, es un trabajo en cierto sentido incompleto. Como explica Burgos,

Wojtyla no se detiene mucho en estos últimos aspectos. Simplemente los apunta puesto que su objetivo en *Persona y acción* no es la elaboración de una metodología detallada, sino establecer los puntos metodológicos centrales para avanzar en su propuesta antropológica.²⁴⁶

Sin embargo, no deja por eso de ser un método con grandes posibilidades, tal y como demuestra la propuesta antropológica en el que deriva. Las bases metodológicas que Wojtyla deja por escrito merecen una atención especial y Burgos asume esta tarea al de análisis y desarrollo de sus implicaciones. Con el nombre de “método de la experiencia integral”, instaura una nueva corriente personalista que acoge la novedad y riqueza del personalismo wojtyliano, al que denomina *Personalismo Ontológico Moderno* (POM).

Damos el paso, a continuación, a la cuestión central de nuestra tesis, a saber: la antropología wojtyliana expresada en su teoría de la *acción*.

PARTE II: ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA. EL PERSONALISMO DE K. WOJTYLA

4. La acción: fuente de revelación de la persona completa

Nos introducimos en una de las claves de su filosofía; Wojtyla advierte como “*más fuerte que nunca*” la necesidad de “*objetivar el problema de la subjetividad del hombre*” (HD, 25); quiere ver “lo que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, lo que constituye la originalidad plena del hombre en el mundo.” (HD, 27). Abre así la puerta a

²⁴⁶BURGOS, J.M., *La gnoseología de K.Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación*, op.cit., p.706.

la subjetividad, que es el acceso al ser humano en cuanto *persona*.

El camino que recorre en su análisis antropológico es, como queda explicado, de talante fenomenológico, y éste método le conduce a ver a la persona a través de su *acción*. La relación que advierte entre la *persona* y su *acción* le proporciona un conocimiento de alcance ontológico:

La subjetividad del hombre en sentido metafísico [el “*suppositum* humano”], contiene en sí también la idea fundamental de la relación entre el existir y el obrar. Esta relación es expresada por el adagio filosófico *operari sequitur esse* [...] Si, en efecto, el *operari* deriva del *esse*, entonces el obrar –procediendo en sentido inverso– constituye la vía más apropiada para un conocimiento de este *esse*. Es, por consiguiente, una dependencia gnoseológica. (HD, 50).

La manera que encuentra de expresar la realidad objetiva de las experiencias subjetivas siguiendo la interpretación completa y global de la persona es, pues, mediante la interpretación de la *acción*; “se puede decir que el hombre, como sujeto de la acción, es concebido sobre todo objetivamente y esencialmente en relación con la naturaleza de persona, que le es propia.” (DA, 316). La *acción* es, pues, para él “la única manera de poner a la vista toda la realidad de la persona.” (PA, 33-34).²⁴⁷

Wojtyla rechaza la visión cosmológica; la antropología clásica accede a la realidad humana como *entidad*, pero al generalizarlo en un tipo de ser, obvia su peculiar *identidad*. Ahora bien, como explica Buttiglione, “no por eso limita la antropología a una fenomenología sino que apunta a una investigación trans-fenomenológica para una *completa* antropología.”²⁴⁸ Wojtyla postula un realismo: “Desde un personalismo no meramente fenomenológico como el de Scheler, sino ontológico, la persona no es idéntica con la conciencia.”²⁴⁹

¿Cómo encuentra posible fundamentar una antropología (de aspiraciones

²⁴⁷ A la manera de Ortega, rechaza una mirada parcial y su consecuente tergiversación (propias, según su crítica, del apriorismo y empirismo extremos); ¿cómo?: “En vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma” (ORTEGA Y GASSET, J. (1975), *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Espasa-Calpe, p.67).

²⁴⁸ “While Wojtyla rejects the cosmological point of departure as inadequate in anthropology, he does not limit anthropology to phenomenology, and points to a transphenomenological approach for a complete anthropology” (BUTTIGLIONE, R. (1997), *Karol Wojtyla: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Michiga: Eerdmans Publishing Co, p.331).

²⁴⁹ DÍAZ, C. (2011), op.cit., p.94.

objetivas como ciencia filosófica que es) en la “acción” personal? Es preciso advertir que el concepto de “acción” no equivale a cualquier actuación proveniente del ser humano, sino que “contiene gran abundancia de implicaciones” (PA, 34) y éstas precisan ser aclaradas para entender mejor en qué consiste y cómo se revela la persona en la acción. Lo vemos a continuación analizando, previamente, el origen y sentido de la palabra “acción”, que en polaco viene a ser *czyn*.

4.1. Del “final” de la actividad al “fin” de la acción. Diferencia entre *praxis* y *poiesis*

Es preciso comprender qué entraña el concepto de *acción* para entender la herramienta de la que se vale Wojtyla en su análisis antropológico y por qué.

A diferencia del intelectualismo clásico, nuestro autor explica que una *acción personal* “no se limita, en calidad de acto intencional, al elemento racional, sino, al contrario, hace presente toda la personalidad de modo completo es decir, el hombre en su plenitud.” (HD, 154). Lo que está detrás de la experiencia de la *acción* es la manifestación de la persona completa. Para él, la “acción” es aquella actuación mediante la cual la persona se “autogobierna y autodetermina” a sí misma, por lo que “aún cuando posea también la estructura racional-intencional, no es reductible por su complejidad al acto intencional.” (HD, 154). Wojtyla quiere, a través de la teoría de la acción, apelar a la *persona completa* y no únicamente al “acto racional”. La perspectiva desde la que analiza la “acción” personal no es parcial, sino que pretende advertir la *esencia* de lo que hace a la acción ser, propiamente, *personal*.

Wojtyla se vale del lenguaje de la Fenomenología, concretamente de Scheler, que focaliza la atención en la identificación fenomenológica de la persona con su acción, de *esa* persona concreta que “actúa en acto”, es decir, que se revela a sí misma en la acción, lo cual, explica Wojtyla,

Nos invita, a darnos cuenta del hecho de que el acto es la manifestación más plena del hombre-persona en un dinamismo que pertenece exclusivamente a él. Además, la interpretación de este ‘phenomenon’ nos permite identificar, sobre la base de la experiencia, aquellas estructuras fundamentales que lo determinan en la realidad. (HD, 168).

Se trata de una propuesta influida, por otra parte, por “la noción tomista de *actus humanus* [...] que encuentra sus raíces en la voluntad.” (HD, 154, nota al pie). Para el aquinate, el “acto” es potencial a la naturaleza racional. Se trata de una potencia indeterminada, propio de todo lo “natural” al ser humano: la apertura o indeterminación. Por ser una naturaleza libre de las determinaciones animales, tales actos suponen la actualización de la naturaleza humana. Explica Wojtyła que “el elemento más notable de la noción tomista de *actus humanus* es el hecho de que *expresa el dinamismo* de un ser concreto, el hombre en su total determinación específica que brota del hombre tomado en su globalidad.” (HD, 154, nota al pie). Las “estructuras fundamentales” que se revelan en la acción, indican la estructura ontológica que hace del ser humano una persona. Así pues, a través del recurso fenomenológico de “acción”, propone una antropología de arraigo ontológico.

Comienza explicando el término “acción” a través de la diferencia entre *actio* y *passio* (acción-pasión / actuar-padecer). Esto trae al escenario la *praxis* humana, que hace referencia al que acuña Aristóteles a los actos humanos de carácter inmanente, expresados con el término *praxis*. La acción-*praxis* se diferencia de la acción como actividad técnica determinada por un fin práctico, la *poiesis*. Dirá Wojtyła que más allá de que “en algunos aspectos, toda acción sea una realidad transitoria, que tiene un comienzo y un fin”, el sentido de *acción* personal son siempre “más”. La entraña de este concepto podemos leerla en las siguientes palabras: “Más que un ‘hacer’ [...] es un ‘quehacer’, una tarea que tiene la especial peculiaridad de que quienes la hacen se hacen a sí mismos cuando la realizan [...] una especial actividad donde ‘hacer algo’ es ‘hacerse alguien’.”²⁵⁰ Por eso la acción habla de *libertad* “más que del resultado que las actividades del hombre producen en el mundo exterior” es una actividad que “se objetiva [...] en la persona y no solamente en la acción.” (PA, 175).

Esta diferencia entre *praxis* y *poiesis* se explica, además, a través del “principio de *finalidad*.” (HD, 135): según qué tipo de fines se persiguen en cada acto, se trata de una actividad transitiva o, por el contrario, de una acción inmanente. Wojtyła toma la explicación de Tomás de Aquino sobre la diferencia entre los *bienes* implicados en la acción humana y el *fin* de esta acción, es decir, lo que es querido por sí mismo (*per se*) y

²⁵⁰ DOMINGO, A. (2000), op.cit., p.46.

lo que se quiere sólo casualmente (*per accidens*). Dice así que hay tres tipos de bienes: el *bonum honestum*, el *bonum utile* y el *bonum delectabile*. El primero, la *honestidad* “tiene carácter de fin”, la utilidad “tiene carácter de instrumento con vistas a un fin” y lo delectable, el placer, “tiene, sobre todo, carácter de efecto.” (HD, 255).

La *praxis* se convierte en una acción transitiva, en *poiesis*, cuando los bienes que se dan “por efecto” (secundarios o accidentales respecto a lo que tiene carácter de *fin per se*), se convierten en el *fin* de la acción. Cuando la utilidad o el deleite es querido por sí mismo, la persona, su *ser*, se vuelca a la inmanencia del acto cuyo sentido no trasciende el resultado, el momento concreto, o la situación, es decir, es una acción de carácter transitivo. Y un acto es transitivo cuando no es la persona misma y su bien el *fin*, sino que “va ‘más allá’ del sujeto buscando una expresión o un efecto en el mundo externo y así se objetiva algún producto.” (HD, 190).

La transitividad de las acciones es una realidad fundamental e inherente al obrar humano. Es por lo que se crea la llamada “segunda naturaleza”, la cultura. El ser humano crea cultura y esta es también materialidad. Ser *homo faber* es un rasgo, aunque no absoluto, sí fundamental y característico del ser humano, “los medios materiales [...] en una medida adecuada sirven para hacer la vida del hombre verdaderamente humana.” (HD, 194). Ahora bien, el ser humano es, en toda actividad, también el sujeto de su *praxis*, por lo tanto, la cuestión que hay que evitar es que,

En este modo de pensar, el hombre se convierta en un epifenómeno y, en cierto sentido, también sea un producto. Si la cultura debe constituirse a través de la *praxis* humana, no se puede aceptar este modo ‘económico’, ‘epifenomenal’ o ‘produccionista’ de pensar en el hombre y en su obrar. (HD, 192).

Wojtyla critica fuertemente el instrumentalismo que hay detrás de las acciones reducidas y limitadas a su utilidad. Las *acciones* hablan de *la persona que actúa* y, por lo tanto, apuntan al sentido interior, las intenciones y repercusiones que tiene la acción sobre el agente. Es por eso que está intrínseca e inseparablemente relacionada con las acciones morales, pues tienen siempre una cualidad o valor (ya sea positivo o negativo) sobre la persona misma que actúa: “Dejan su valor moral, que constituye una realidad objetiva intrínsecamente relacionada con la persona, y, por tanto, una realidad también profundamente subjetiva.” (PA, 176).

Cuando la *praxis* se transforma puramente en actividad técnica y práctica, “el hombre [...] muere, muere continuamente en tantos productos de su trabajo, en tantos efectos ‘transitivos’ de su obrar.” (HD, 201). La utilidad acaba consumiendo el sentido de la existencia en una mera *producción* de bienes, en la que la finalidad está puesta en el producto y no en el agente. Como explica Vittorio Possenti,

Allí donde es escaso el estupor ante el ser y la vida [...] allí donde la *meditatio mortis* ya no tiene lugar, existen buenos motivos para sospechar que la razón humana se haya vuelto anémica y perezosa. La razón débil de la que tanto se habla podría ser una razón cansada, incapaz de explorar de nuevo las experiencias cardinales de la existencia como son el vivir y el morir.²⁵¹

Es muy común enfocar el instrumentalismo a nivel laboral, pero el imperio de lo *útil* por encima de lo *valioso* (utilitarismo) impregna todo tipo de *praxis* e incluso las relaciones mismas, tal y como denuncia Wojtyła en varios de sus escritos. La “teoría de la acción” wojtyliana constituye un paradigma existencial apoyado en la *praxis* como aquellas acciones en las que la persona vive *realizando una buena interpretación* y, en palabras de Agustín Domingo “los buenos intérpretes no son aquellos que sólo se saben bien los papeles o que tocan correctamente” ser persona y vivir como tal no es sencillamente tener clara una función en la vida y desarrollarla profesionalmente (desde una lógica tecnicista); interpretan bien “aquellos que viven las actividades que realizan [...] el intérprete *vive lo que representa y representa lo que vive.*”²⁵²

La acción se entiende, pues, como fuente de realización de la persona en la esfera de lo que tiene “sentido en sí mismo”. Cuando la acción persigue lo *valioso*, teniendo como secundario lo *útil*, el valor *per se* de aquello que se busca enriquece al propio agente. Aristóteles le llama a esto la “inmanencia” de los actos que, al quedarse en la persona, dan forma a su *ethos*, a su experiencia del mundo y de sí mismo, de modo que trasciende el tiempo y espacio concreto. Cuando es el *ser* quien sigue al *obrar* por la huella que este deja, la antropología no puede menos que desarrollarse en una ética de la responsabilidad.

²⁵¹ POSSENTI, V. (2002), *Filosofía y Revelación. Una contribución al debate sobre razón y fe*. Madrid: Rialp, Trad. Tomás Melendo, p. 34.

²⁵² DOMINGO, A. (2000), *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, Madrid: PPC, pp. 46- 47.

Wojtyla hablará de la *praxis* como la *acción* en la que la persona se autodetermina a sí misma, se *hace* sí misma, por lo que “aun cuando posea también la estructura racional-intencional, no es reductible por su complejidad al acto intencional.” (HD, 154). Así pues, su teoría de la “acción”, explicada en la diferencia entre *actio* y *passio*, se interpreta desde el alcance de la *praxis* humana, en su interpretación aristotélica. Este término está en boga en la filosofía contemporánea y Wojtyla desentraña en él una clave de interpretación antropológica y ética.

Es preciso el análisis profundo de su teoría y a ello dedicamos no sólo el presente capítulo, sino el último apartado en el que se explica la autodeterminación como expresión de la libertad y fundamento de la experiencia de moralidad. La *acción* tiene intrínsecamente un sentido moral dado que apunta al *principio* y al *fin* de la persona como agente y depositario del valor de sus actos. No es lo mismo hablar de un “buen zapatero” en cuanto profesional que realiza bien su trabajo, que hablar del “buen zapatero” como persona; no es lo mismo la *calidad* técnica que la *cualidad* moral de la persona.

La persona, cuando realiza una *acción*, se desarrolla como persona. La *praxis* incorpora la actividad personal en un contexto de orden no-transitivo dado que “permanece en el sujeto”, por lo tanto, cuando el hombre actúa no solamente realiza alguna acción, sino que “de algún modo se realiza a sí mismo y llega a ser él mismo.” (HD, 190). Su propia realidad sobrepasa, pues, los efectos externos; no se entiende desde los parámetros de “utilidad” donde la actividad se proyecta y se termina en su resultado, o en la momentánea satisfacción que tal práctica genera. Se trata, más bien, de aquellos actos encaminados, directa o indirectamente, al conocimiento, a la bondad o al deleite.

La *praxis* humana habla del *ser* mismo de la persona, de lo que su corazón ama, lo que conoce y el bien que anhela. Como expresa Wojtyla, implicado en esa “intencionalidad del querer y actuar, en la salida del hombre hacia fuera de sí mismo y en dirección a los objetos”, la persona se vive a sí misma desde su propia trascendencia y, simultáneamente, se da un “movimiento de vuelta hacia el interior.” (PA, 176). La *praxis* habla del *sentido* que va cobrando su existencia en el obrar, recoge la finalidad de la existencia humana, la cual se dirige “no tanto hacia los variados fines secundarios,

sino aquel único fin, el fin último, que muestra a todos su dirección y da sentido a toda la existencia humana”. (HD, 205).

En definitiva, a diferencia de la finalidad extrínseca al agente, volcado a los resultados externos, a través de la *acción* propiamente personal la persona se tiene a sí misma como *fin* y, por lo tanto, puede experimentar la verdad, el bien y la belleza de su existencia. Como afirma Wojtyła,

Los contenidos de los que vive la persona como tal están –por su naturaleza– por encima del tiempo, o incluso fuera del tiempo²⁵³. Así sucede con lo que se refiere a la verdad, con el bien y con la belleza, así son la justicia y el amor, todos esos contenidos de los que la persona, como tal [y no como mero producto], vive constantemente. (VH, 319).

Mostrado el sentido del término “acción” del que se vale Wojtyła, procedemos a la explicación de su teoría antropológica basada en esta herramienta fenomenológica de alcance metafísico.

4.2. La acción humana, fuente de conocimiento antropológico

Las acciones humanas son la herramienta fundamental de comprensión para nuestro autor. Wojtyła mira a la persona desde su experiencia, de ahí el papel de la Fenomenología. Pero comprender la *realidad* personal supondrá, para él, entender un nuevo sentido de conciencia y experiencia interior, ligado a su tipo de estructura ontológica.

¿Qué nos dice la *acción* sobre la persona? El intento de Wojtyła es proporcionar una “filosofía de la persona que intenta aunar el análisis de la conciencia con la metafísica del ser, utilizando para ello un método que aspira a alcanzar lo real de manera transfenoménica.”²⁵⁴ El mismo Wojtyła dice que “el análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenoménica, y sirve también para

²⁵³ A este respecto señala el propio Wojtyła la “inmortalidad del alma”, pues “en la *praxis* se esconde la fuerza para superar lo que es solamente ‘útil’, que una vez usado es destinado a morir.” (GS, 57,59). El “contenido” de las acciones en cuanto *praxis* es “eterno”, porque apunta a lo intransitivo, que “en cierto sentido, quiere decir ‘inmortal’.” (HD, 202).

²⁵⁴ COLL, J.M. (2011), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, “Entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico”, ed. Burgos, J.M., Madrid: Palabra, p.214.

revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *suppositum humanum*.” (HD, 38).

Abordar la antropología (así como sus consecuencias éticas) desde la *acción* ha sido una tendencia contemporánea. Alejandro Llano, por ejemplo, propone, de manera similar, abordar la Ética desde la *Teoría general de la acción*, que “se mueve ya en el campo de la actividad humana”, sin que se identifique “con el plano de las acciones concretas cuya autojustificación daría lugar al cortocircuito del autonomismo.”²⁵⁵

La *acción* es un terreno objetivo de la expresión peculiarmente personal del ser humano. En Wojtyła, la *acción* supondrá nada menos que el fundamento antropológico de su propuesta integral. No trata de mostrar la *acción* como un suceso: en su representación; sino que la entiende como una mediación por la cual se actualiza la realidad personal, como expresión de la persona como tal.²⁵⁶ Por eso dirá Styckzen que su tarea consiste en “enseñarnos a leer la acción humana.”²⁵⁷ En palabras de Wojtyła, la finalidad es comprender “cómo se revela la persona en la acción y cómo ésta nos ayuda a conseguir una comprensión *plena y global* de la persona.” (PA, 19, cursiva mía).

Su sentido de *acción* dará forma a una antropología que intenta expresar la realidad objetiva de las experiencias subjetivas al hilo de la interpretación completa y global de la experiencia de la *acción*. A partir de ésta, trata de acceder a la esencia intrínseca del ser humano. Wojtyła va paso a paso valiéndose de conceptos que apuntan, a partir de lo que nos muestra la acción, a la estructura que le conforma como persona. Pero aterrizar al terreno de la “acción” no supone, para él, entrar en un contexto subjetivista o empirista: “Nuestro objetivo era extraer de la experiencia de la acción todo lo que pueda arrojar luz sobre el hombre en cuanto persona, todo lo que, por así decirlo, pudiera ayudarnos a imaginarnos a la persona.” (PA, 349).

Su filosofía se distancia de la antropología clásica; siendo anteriormente el “acto humano” un tema transversal y relativo en la antropología, para él la acción *revela* a la

²⁵⁵ LLANO, A. (2012), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, “Teoría general de la acción y fundamentación de la ética”, Lourdes Flamarique. (Ed.) Madrid: Biblioteca Nueva, p.132.

²⁵⁶ Cfr. GARITAGOITIA, J.R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Tesis Doctoral de la Facultad de Filosofía, UNED, España, 2000, servidor DIALNET.

²⁵⁷ STYCKZEN, T. (1979), op. cit. Referencia encontrada en VH, p.131.

persona; “la concepción histórica suele dar por supuesta que la persona humana es la fuente de la acción, mientras que el enfoque de este estudio se hace desde el lado opuesto.” (PA, 33). El concepto de acto, en la tradición, “no manifiesta su trascendencia en su significado propio.” (HD, 138), se interpreta dentro del dinamismo de la voluntad y en la intencionalidad de la persona, no obstante, explica Wojtyla que “en este sentido, la voluntad no es otra cosa que una espontánea adhesión a los valores.” (HD, 139). El acto comprendido de esta manera no expresa la clave de la estructura libre de la persona.

Para entender la realidad fundamentalmente libre de la *acción*, Wojtyla establece una distinción entre *actio* y *passio*, que es la diferencia entre *actuar* y *padecer*, es decir, entre todo aquello que la persona *realiza* y lo que solamente *ocurre* en el sujeto:

La totalidad del dinamismo propio del hombre es divisible en actuar y ocurrir (acciones y activaciones). Esta distinción se apoya en la diferencia entre la participación real de la voluntad. [...] Todo lo que solamente ocurre en el hombre se considera que está dinamizado por una necesidad interior, sin participación de la libre eficacia del hombre; falta el momento de la trascendencia dinámica. (PA, 120).

Hablar de “acción” que no de simple “activación”, expresa el *dinamismo*²⁵⁸ de la *eficacia*, que consiste en “la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, que se manifiesta en el hecho de que al actuar el hombre elige lo que quiere hacer.” (AR, 30). La estructura básica (ontológica) que se manifiesta en la experiencia de uno mismo es, por lo tanto, “la estructura personal de la autodeterminación” que consiste en que “el hombre encuentra el propio yo como aquel que [...] puede poseerse y dominarse.” (HD, 35). A esto le llama el dinamismo de la *eficacia* propia de la trascendencia que señala a la persona como causa de su propia acción:

La especificidad del conjunto de persona y acción dentro de la estructura ‘el hombre actúa’ se ha manifestado gracias al momento de eficacia que es, simultáneamente, el momento de la trascendencia de la persona con relación a su actuación [...] El conjunto persona-acción se produce como consecuencia de este momento de trascendencia. (PA,

²⁵⁸ Entiende que es más acertado servirse del término “dinamismo” que “dimensión” ya que expresa con mayor precisión la naturaleza libre y dinámica de la persona: “El sentido en que utilizamos aquí ‘dinamismo’ [...] está relacionado con la palabra griega *dynamis* y su origen se remonta a Platón y Aristóteles [...] Está estrechamente relacionado con la dinámica, que muchas veces se interpreta como lo contrario de la estática; éste es el sentido en que se utiliza en el contexto de esta obra.” (PA, nota al pie-74-75).

85).

En esa relación dinámica del ‘yo’ consigo mismo “se coloca como el objeto delante de sí mismo, objeto de la voluntad entendida como facultad determinante del sujeto.” (HD, 141-142). El ser humano *es* su propia subjetividad pero la posee, a la vez, como “materia prima”, material de creación. La autodeterminación propia de la acción manifiesta, pues, la estructura del “autogobierno y la autoposición” propia de un ser cuya relación consigo mismo es trascendente. Esta trascendencia la explica Wojtyła cuando expresa el tipo de “sujeto” que es el ser humano: “La persona es sujeto en un doble sentido: por una parte, tiene sus propias experiencias como objeto de conocimiento, por otra, en cada acto se descubre como aquel que se posee a sí mismo.” (HD, 141). Sobre la estructura desde la que uno puede tenerse y gobernarse a sí mismo “se distingue a la persona que actúa de un mero individuo.” (PA, 164).

Así pues, en la acción se ve al ser humano como dueño de sí mismo, esto es, como un ser trascendente. En el personalismo wojtyliano es esta peculiar autoposición lo que le hace ser persona; se trata de una “estructura totalmente interior, inmanente, constituye verdaderamente el equipamiento del sujeto personal, *es* en cierto sentido él mismo.” (HD, 35, cursiva mía).

Si bien se dan numerosas manifestaciones del dinamismo humano, la acción concretamente se manifiesta en la experiencia de ser el agente de la propia actuación. De esta manera, *eficacia*, *autodeterminación* y *trascendencia*, son los términos que Wojtyła encuentra en el análisis de la acción y que tienen también el nombre de *libertad*.

Hace falta detenerse en un análisis detallado de la obra de Wojtyła para comprender acertadamente qué tipo de libertad concibe, es decir, a qué se refiere al hablar de autodeterminación, eficacia y, en definitiva, trascendencia como estructura ontológica de la persona. Son tres las preguntas que esto nos sugiere. Por un lado, ¿es compatible entender la estructura ontológica basándose en la *libertad*? Esta cuestión se analiza en los siguientes capítulos de esta segunda parte de la investigación. Por otro lado, nos cuestionamos su concepto de *libertad*: ¿sugiere la apertura de posibilidades y disposición de bienes en función del libre albedrío?, ¿juega algún papel la dimensión

corporal y emotiva de la persona en el carácter libre del ser humano?, preguntas que nos hacemos desde la idea empirista y moderna de libertad, respectivamente.

A continuación atendemos, pues, a estas preguntas trayendo a colación el empirismo de Hume y el apriorismo kantiano. Escuchemos la crítica y la distancia que asume Wojtyła respecto a la postura que define la libertad como respuesta espontánea respecto a los bienes materiales y sensibles, propia del empirismo y, por otro lado, recogemos la crítica que adopta frente a la defensa moderna de libertad y su marginación del dinamismo psicosomático.

4.3. Ante el empirismo de Hume: defensa de la trascendencia personal

Hagamos un análisis del empirismo de Hume a modo de situar su propuesta en el concepto wojtyliano de “experiencia” y de profundizar en el concepto de “acción” de nuestro autor.

Para Hume, el hombre experimenta el mundo y a sí mismo en tanto en cuanto percibe estimulaciones: “Cuando dirijo mi reflexión sobre mí mismo no puedo percibir nunca este yo sin una o más percepciones, ni puedo percibir algo más que estas percepciones. Así pues, es la composición de éstas la que constituye el yo.”²⁵⁹ El hombre es, para la antropología empirista, un cúmulo de experiencias vividas o, más bien, padecidas. La identidad personal no parece tener un fundamento real, sino que la unidad de ese “enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo”,²⁶⁰ procede de la memoria: “La memoria [...] debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal.”²⁶¹

En efecto, a la luz del planteamiento de Wojtyła, el hombre “tiene experiencia de su corporalidad, igual que la tiene de su sensibilidad y de su emotividad” (PA, 63). El reflejo de estas experiencias toman forma en lo que denomina el “dinamismo

²⁵⁹ HUME, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Biblioteca de Autores Clásicos, Vicente Viqueira (trad.), p.443, Edición Electrónica: www.dipualba.es/publicaciones, dispuesto el 18/04/2015, 11:15hr.

²⁶⁰ HUME, D. (2001), op.cit., p.191.

²⁶¹ *Ibíd.*, p.197.

psicosomático” de la *subjetividad*. Este dinamismo se refiere a la experiencia de todo lo que “ocurre” en uno mismo, todo lo que se siente y se padece: “Una sensación ‘acontece’ psíquicamente dentro del *ego* humano [...] de esta manera la subjetividad se revela a la conciencia” (PA, 269). En esta experiencia de la subjetividad el ser humano tiene experiencia de su cuerpo y de sus emociones.

No obstante, nuestro autor señala como fundamental la diferencia entre la experiencia de actuar y la de padecer algo. Su argumentación tiene, como punto de partida, esta “diferencia experimental discernible en la totalidad del dinamismo humano.” (PA, 81). Se trata de dos modalidades de la experiencia humana correspondientes a los distintos dinamismos que conforman a la persona y que sintetiza en dos tipos: el dinamismo de la *subjetividad* propio del cuerpo y la psique y el dinamismo de la *eficacia* (o del *ego*), perteneciente al dinamismo trascendente propio de la inteligencia y voluntad libres del hombre. El dinamismo humano es la unidad de esta complejidad de estructuras que van en paralelo, “en una de ellas [dinamismo *eficaz*] se visualiza –y actualiza– la ‘actividad’ del hombre, es decir, su actualización, y en la otra la pasividad [dinamismo *subjetivo*].” (PA, 76).

El dinamismo *subjetivo* expresa la experiencia del simple “acontecer” de vivencias internas. Esta es de la que da cuenta Hume cuando dice que, al dirigir su reflexión sobre sí, “no puedo percibir nunca [...] algo más que estas percepciones.”²⁶² La experiencia, para Hume, depende de la presencia de un objeto concreto que causa una vivencia originada en la percepción. Hume está hablando, pues, de experiencias en las que algo ocurre en el hombre, donde “no es el hombre, sino el ‘algo’ lo que se presenta como agente, mientras que el hombre no pasa de ser sujeto pasivo. Experimenta pasivamente su propio dinamismo.” (PA, 283).

El momento del *ocurrir*, sin más, se caracteriza por carecer de la libre eficacia del hombre; “falta el momento de la trascendencia dinámica.” (PA, 120). Cuando el ser humano experimenta la emoción al haber sido afectado por algo en la forma de experiencia “agradable” o “desagradable”, suscitando el movimiento psicosomático y la activación que le es propia, el hombre es consciente de que no actúa sino de que algo

²⁶² HUME, D. (2001), op.cit., p.443

ocurre en él. El idealismo empirista de Hume propone un determinismo, pero se basa en “una simplificación fundamental que reduce la experiencia de la persona.” (PA, 156). No diferencia la condición que mueve a la voluntad de la voluntad de la persona como principio de la acción.

Son los hechos los que revelan esta diferencia fundamental entre *actio* y *passio*. Wojtyła da cuenta de la experiencia de la propia actuación, que es completamente distinta. Se presenta el hombre como agente, causa de su propia acción y consciente de su propia causalidad. “Acción”, en el sentido que defiende Wojtyła refleja, pues, esa peculiaridad que es la *eficacia* de la persona: “La especificidad del conjunto de persona y acción dentro de la estructura ‘el hombre actúa’, se ha manifestado gracias al momento de eficacia que es, simultáneamente, el momento de la trascendencia de la persona con relación a su actuación.” (PA, 85).

Ahora bien, Wojtyła no margina la subjetividad psicosomática como condición de la eficacia. Lo que afirma es la interactuación entre los dos dinamismos en el momento de la *acción*: “Es innegable que los actos humanos son acompañados – precisamente [...] por el bien o el mal en ellos contenido– por una experiencia emocional bastante profunda” (PA, 350). La relación con la realidad está cargada de una fuerza afectiva de atracción o rechazo. Wojtyła afirma que “los sentimientos confieren una particular intensidad a la experiencia del valor, y con ello influyen sobre la motivación en el proceso de la voluntad” (PA, 175). Se trata de emociones y afecciones del cuerpo que brotan de manera espontánea, pero que, al fin y al cabo, para la perspectiva integral, no es algo que tenga fuerza de autodeterminación. La acción podrá estar motivada por la vivencia emotiva que influye sobre la voluntad, pero se trata, propiamente, del resultado de la conciencia reflexiva, es decir, de la propia “tenencia” de uno mismo como sujeto para sí mismo de modo que la propia emotividad queda al servicio de la acción que uno *quiere* realizar (desde el dinamismo de autodeterminación). Por lo tanto, la *persona misma* es causa de su acción:

No es la dirección hacia un valor en cuanto tal, sino la *dirección de uno mismo*, la que es apropiada a la volición, al compromiso activo del sujeto. Con esto tocamos la raíz de la diferencia experiencial entre la actuación del hombre y lo que simplemente ocurre en el hombre. La voluntad es la raíz del actuar, de la acción. Lo notable es que este se debe al momento de la decisión [...] nos manifiesta a la persona en cuanto persona. (PA, 149).

Se trata de una multiplicidad de voces confluyendo en un mismo lenguaje: el de la persona en su acción. Para Wojtyła, cuando el lenguaje psicosomático forma parte de la experiencia de la *acción*, en la que el hombre se posee a sí mismo, el cuerpo y la psique son también dinamismos que se poseen no a la manera de provocarlo o eliminar su reactividad, pero sí experimentándolo y haciéndolo participar de su acción libre. La teoría de la integración wojtyliana es el desarrollo de lo que ya Scheler planteaba en su concepto de libertad cuando afirmaba que

Cuanto más libremente se realice un acto (y esto significa a la vez: cuanto más lo determine *la persona 'misma'* –y no relaciones de ella con situaciones y vivencias parciales–), tanto más *dura* también ese acto, y tanto más *entrelaza* todos los sistemas parciales de la persona anímica.²⁶³

Wojtyła quiere hacer oír el dinamismo completo del ser humano y recoge esa “doble” realidad perteneciente a la persona, el dinamismo psicosomático *subjetivo* y el dinamismo *eficaz* del *ego*. Podría preguntársele dónde está el límite entre el condicionamiento de nuestros organismos reactivos y la autodeterminación. Es difícil delimitar cuándo una acción es libre y cuándo no. Sin contar con que aún no sabemos si la libertad consiste simplemente en la capacidad de estar por encima de aquello que a uno le ocurre o si se trata también de llevar adelante un proyecto concreto de vida en base a “la verdad”. Wojtyła conjuga la apuesta por la autonomía de la persona, por la voz de su propia libertad, pero sin abandonarla al propio ejercicio del libre albedrío. A lo largo del presente trabajo abordaremos el análisis de estas cuestiones.

Por ahora podemos decir que el reflejo de las experiencias internas no parece bastar para la *acción*. Wojtyła explica que no se trata de una simple conciencia de lo que nuestra psique y nuestro cuerpo padece sino de la autoposición de nosotros mismos de modo que no sólo somos objeto de conocimiento para nosotros mismos sino que nos conformamos en sujetos, agentes de la acción. De esta manera, todo lo que ocurre en la psico-corporalidad puede estar al servicio del proyecto racional o del querer voluntario. Ahora bien, ¿no tiene esta apuesta por la determinación de la razón y voluntad libres cierto carácter ingenuo? Los pensamientos y proyectos así como los deseos de la voluntad no dejan de estar teñidos muchas veces de condicionamientos inconscientes.

²⁶³ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., pp.276-277.

De hecho Hume afirmará que la libertad no es más que una ilusión, pues siempre hay una determinación de fondo, sea o no explícita.

En comparación con la propuesta de Wojtyla, Hume se limita a reflejar la subjetividad como recipiente de experiencias y a la persona como consciente y corroboradora de tales experiencias. Sintetiza, así, la subjetividad, en los contenidos de lo psicosomático reflejados en la conciencia. De esta manera, “la posibilidad de elaborar una cierta concepción unitaria e integral de la experiencia, operativa también en el campo de la ética [...] parece imposible en el interior de la posición radical ‘empirista’.” (VH, 322-323). El sentido de moralidad que de ahí se desprende consistirá, fundamentalmente, en “la maximización del placer y de la minimización del dolor.” (VH, 348-349).

El empirismo parte de la experiencia de la fuerza que ejerce los valores materiales sobre uno mismo, Wojtyla la explica señalando que “el hombre siente de una manera más intensa y directa lo que es material, lo que cae bajo los sentidos y los satisface” (PA, 82). Es por eso que Hume, dando voz a esta experiencia, propone la ética hedonista: “Nada puede ser más real o interesarnos más que nuestros propios sentimientos de placer y dolor, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio no puede ser requerido nada más para la regulación de nuestra conducta y vida.”²⁶⁴

Pero Wojtyla interpreta la experiencia humana que expresa Hume como el fruto de una “emocionalización de la conciencia”, que consiste en “un fenómeno limitador [...] el hombre vive absorbido en su emoción, excitación o pasión.” (PA, 287). A la luz, únicamente, del impacto emocional, Wojtyla entiende que no sólo el autoconocimiento sino también la capacidad de autodeterminación se ve truncada por los “objetos mentales” que se presentan a la conciencia y que suscitan de manera espontánea placer o dolor. Defiende que, para dar lugar a la acción personal y, por lo tanto, también a la moralidad, es preciso “impedir que la emocionalización de la conciencia vaya demasiado lejos, proteger la conciencia para que no se vea privada de su relación objetivadora con la totalidad de los sucesos emotivos.” (PA, 67).

²⁶⁴ HUME, D. (2001), op.cit., p.339.

Cuando Wojtyla, afín a la propuesta empírica (que no *empirista*), advierte que es la experiencia la que revela la condición de la persona, afirma también que “conviene precisar mejor de qué experiencia se trata. Como sabemos, la noción de la experiencia no es estrictamente unívoca.” (VH, 322). En la propuesta de nuestro autor se defiende, pues, la participación de ese otro dinamismo que acoge pero que también supera el estado pasivo de la experiencia sensible, psicosomática. Por medio de este otro dinamismo se enlazan cuerpo y espíritu, naturaleza y libertad.

Esta propuesta de superación del materialismo antropológico basada en la advertencia del dinamismo trascendente, se fundamenta en su concepto de “conciencia”, un planteamiento novedoso y clave para separarse de las reducciones antropológicas del empirismo de Hume. Para Wojtyla, este análisis es el camino que posibilita desvelar una forma más completa de experiencia que la puramente empírica.²⁶⁵

a) Conciencia de reflejo y conciencia reflexiva

La conciencia es un tema que, entienden los personalistas, requiere un nuevo y exhaustivo análisis. Su replanteamiento es clave para tomar distancia de la conciencia solipsista, empirista o trascendental que se planteó en la modernidad con Descartes, Hume y Kant, como sus máximos representantes. Como explica Ruiz, este proceso de “desustancialización” o de “des-yoización” que “psicologiza” al sujeto, es la herencia de la filosofía escolástica que, con la intención de aclarar la realidad sustancial irreductible de la persona, va sufriendo “un proceso de necrosis imparable cuando al sujeto pensante se le despoja de toda relación con lo otro y los otros.”²⁶⁶ Al haber olvidado la dimensión de la *relación*, la ontología desemboca “en una concepción solipsista del hombre como sujeto clausurado en su propia suficiencia.”²⁶⁷

²⁶⁵ “Esto es muy importante para su propósito, porque sólo se puede distinguir el *actus humanus* (el acto personal del hombre) de un mero *actus hominis* (un mero acto de la persona humana) si es una acción consciente y un acto relacionado con la conciencia” (SEIFERT, J. (1983), *Verdad, libertad y amor en el pensamiento antropológico y ético de Karol Wojtyla*, Persona y Derecho, vol.10, 177. Traducción de Alice Ramos Méndez. ProQuest Information and Learning Company, URL: <http://search.proquest.com/openview/8e3d16d91f52e0b51f43ad15b5be0098/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818609>, dispuesto el 25/07/2016 a las 11:40 hrs).

²⁶⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.162.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p.161.

Pues bien, la conciencia, limitada, como estaba, a ser la voz del yo pensante, reducida a la imagen de “espejo” de las emociones, o encerrada en categorías universales despersonalizadas, su recomprender es tarea de la filosofía contemporánea. Wojtyła la asume, participando de la hermenéutica que se abre a la *experiencia* y, por lo tanto, a la *relación* con lo-otro-que-yo. Ahora la conciencia participa de la *mundanidad* y *trascendencia* de la persona. No se da una sin la otra: la conciencia tiene mundo porque está en relación trascendente con las cosas y con uno mismo, desde un “más allá del yo”, la interioridad es una subjetividad habitada por realidades, incluido el propio ser.

Para la aclaración de lo que es y no es, propiamente, “experiencia”, Wojtyła elabora un análisis de la conciencia dado que, explica, “la conciencia tiene una significación esencial para afirmar la subjetividad del hombre, pues es la conciencia la que permite al hombre experimentarse en cuanto sujeto.” (PA, 70). A través del análisis de la conciencia se desentraña lo propio de la experiencia personal de modo que puede comprenderse mejor lo que es la acción.²⁶⁸

Según el planteamiento de Hume, el hombre percibe su subjetividad en la medida en que es *consciente* de las experiencias que padece: “Nuestra noción de la identidad personal procede totalmente del progreso suave y no interrumpido del pensamiento a lo largo de la serie de las ideas enlazadas.”²⁶⁹

Para Wojtyła, las experiencias subjetivas, en efecto, “están vinculadas con la función de reflejo de la conciencia [...] depende, en mayor medida, de las sensaciones corporales concretas.” (PA, 63). La conciencia muestra, así, al ser humano como un sujeto de experiencias psicósomáticas. Sin embargo, para Hume, la conciencia “no es más que un pensamiento o una percepción reflexiva.”²⁷⁰ “Reflexiva” en un sentido muy distinto al que tratará Wojtyła: puro reflejo de la emotividad.

En el proceso de autoconciencia se le hace patente al hombre su propia subjetividad. No obstante, en la filosofía de Wojtyła, “persona” no es únicamente ese

²⁶⁸ “En este estudio la vía de acceso a la conciencia se basa en la experiencia, que hace posible la objetivación de todo el dinamismo humano” (PA, 52).

²⁶⁹ HUME, D. (2001), op.cit., p.196.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p.444.

sujeto que percibe y vive, sino que *se* percibe y *se* vive en todas sus experiencias gracias a esta otra función de la conciencia diversa al papel de “reflejo” y es la función “reflexiva”. El *reflejo* de la conciencia remite únicamente al cuerpo y a la psique, a sus vivencias. A nivel de la conciencia en cuanto *reflejo*, que no *reflexión*, tiene lugar el autoconocimiento, “el *ego* del sujeto que actúa se percibe cognoscitivamente como objeto” (PA, 46) de manera que la persona es consciente de lo que experimenta. No obstante, “al reproducir, se mantiene el significado objetivo del sujeto [...] pero no configura su *ego* en la pura subjetividad de la experiencia” (PA, 58). Las propias experiencias son objeto de conocimiento para uno mismo, pero no supone la capacidad de autoconocimiento propiamente, pues ahí la persona aún no se tiene a sí misma sino que tiene aquello que le ocurre.

Podemos establecer una comparación de esta diferencia entre *reflejo* y *reflexividad* de la conciencia con el psicoanálisis freudiano y el análisis existencial de Viktor Frankl, respectivamente. Mientras que, para Freud, el trabajo de introspección consiste en hacer consciente al paciente de su impulsividad, para Frankl, la esencia de la conciencia es la experiencia del propio “yo”: “Lo que aquí, en el análisis existencial, se me hace a mí consciente no es un algo impulsivo, relativo al ello, sino mi propio yo; [...] es el yo quien se hace consciente a sí mismo: viene a tener conciencia de sí mismo, viene... a sí mismo.”²⁷¹

Se trata de dos perspectivas consecuentes con su enfoque antropológico: el ser humano *impulsado* de Freud frente al ser humano *responsable* de Frankl. Tales enfoques se asemejan a la propuesta antropológica del empirismo de Hume y del personalismo de Wojtyła, respectivamente, y dependen de lo que entiende cada uno como lo fundamental en el ser personal, a saber: las experiencias psicósomáticas y pasivas de la subjetividad o la experiencia total del “yo” desde su estructura trascendente.

Wojtyła hace oír esa otra función fundamental de la conciencia que expresa la trascendencia del hombre, aquella que le “permite experimentar de una manera especial su propia subjetividad.” (PA, 52). Por medio esta conciencia tiene lugar el ser humano

²⁷¹ FRANKL, V. (1977), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona: Herder, Trad. J. M. López Castro, p.20.

en cuanto *ego*: “La persona es capaz de percibir la peculiaridad de sus dinamismos gracias a la conciencia [...] en la que el sujeto se da así mismo en cuanto yo, en cuanto *ego*.” (PA, 55). El *ego* significa el sujeto que tiene experiencia de su subjetividad de una manera especial, experiencia que “le permite designarse mediante el pronombre *yo*.” (PA, 55). La identidad cobra cuerpo y “*en esta manifestación consiste precisamente la función reflexiva de la conciencia.*” (PA, 57-58). A través de la reflexión, el hombre no sólo es consciente de sus propias experiencias, sino que se tiene a sí mismo en tales experiencias, esto es, en cuanto sujeto agente capaz de *acción*.

Así pues, la conciencia *reflexiva*, volviendo sobre el sujeto, le conforma en *ego*, es decir que le da el carácter propiamente personal:

La conciencia, en tanto en cuanto se limita a reproducir y no es más que una imagen reflejada, permanece objetivamente alejada del ego; sin embargo, cuando se convierte en base de la experiencia, cuando se constituye la experiencia gracias a su reflexividad, desaparece el distanciamiento objetivo y la conciencia penetra en el sujeto. (PA, 58).

La *reflexión* permite hacer de las meras *vivencias* experiencias en relación íntima con el propio ser. A través de esta función de la conciencia, la persona tiene su propia subjetividad como a disposición de sí misma. La persona, en su condición de sujeto, y no de mero individuo o “ser humano”, experimenta su propio “yo” como sujeto real y concreto. La identidad ya no se fundamenta en el reflejo de las vivencias padecidas, sino en la trascendencia desde la cual la persona tiene experiencia de sí misma. De esta manera, la conciencia provee al sujeto de un tipo específico de relación consigo mismo y con lo que le rodea:

La conciencia es el “fondo” en que se manifiesta el propio ego con toda su peculiar objetividad (al ser el objeto del autoconocimiento) y al mismo tiempo experimenta plenamente su propia subjetividad [...] la función esencial de la conciencia es formar la experiencia del hombre, y de esta manera permitirle experimentar de una manera especial su propia subjetividad. (PA, 52).

Toda relación con el mundo y con uno mismo se origina, de este modo, en la autoconciencia y la autoposición. Joseph Pieper explica esto cuando afirma que lo propio de la relación de la *persona* con el mundo es que se ve acompañada de “una máxima capacidad de habitar en sí mismo, de ser-en-sí, de independencia, de

autonomía.”²⁷² Sin *persona* que se tenga y se relacione consigo misma, lo que queda es una ser des-relacionado, volcado al contacto con las cosas reducidas a *estímulo*, un sujeto cuyo dinamismo consiste en la reacción psicósomática a toda estimulación; “por eso tiene una importancia fundamental la vuelta reflexiva de la conciencia sobre el sujeto real.” (PA, 56).

Pues bien, es el *ego* ese sujeto real que se constituye a sí mismo por medio del movimiento reflexivo de la conciencia. La reflexividad de la conciencia no se identifica con la reflexión que lleva a cabo la mente en sus actos cognoscitivos. Es una forma de conciencia que “subjetiviza lo objetivo” (PA, 53), conforma la experiencia del tenerse a sí mismo: “La consecuencia de esta vuelta reflexiva de la conciencia es que este objeto [...] tiene también la experiencia de sí mismo en cuanto sujeto.” (PA, 54-55).

El ser humano cobra realidad de persona pues da realidad a su propio “yo”. Se trata de “un ‘yo’ *diferenciado* de los llamados estados anímicos [...] que interviene en ellos arbitrariamente [...] ese tal yo es ficticio.”²⁷³ Un sentido de experiencia que no supere su rasgo subjetivista muestra al sujeto no siendo “sí mismo”, sino expuesto, indefenso, un estado de *alienación*. En el lenguaje wojtyliano, Hume habla únicamente de una conciencia que se limita a reflejar las activaciones del dinamismo psicósomático del sujeto. No deja de ser cierta esa experiencia, ahora bien, “cuando se absolutiza la conciencia [en esta función] en el mismo instante deja de explicar la subjetividad del hombre [...] con este planteamiento, las experiencias y valores pierden su condición de realidad.” (PA, 171-172). Limitados a una conciencia en su función de reflejo, como hace Hume, “este *ego* experiencial no representaría más que un contenido de la conciencia.” (PA, 56). De ahí su empirismo y su empirismo *idealista*.

Limitados a la reproducción de todo aquello que ocurre en el dinamismo somático y psicoemotivo del ser humano, la subjetividad no trasciende todo aquello que uno mismo padece. Es por eso que, para Wojtyla, la absolutización del momento subjetivo en la que cae Hume, impide la experiencia del “yo” y ocurre lo que se denomina la “emocionalización de la conciencia” en la que, “aunque se trate de una situación indudablemente subjetiva, esta ‘subjetividad’ sólo produce resultados

²⁷² PIEPER, J. (1983), op.cit., p.114.

²⁷³ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.303.

negativos en lo que se refiere a la eficacia, autodeterminación y trascendencia de la persona que actúa.” (PA, 287).

Wojtyla recoge de la Filosofía Moderna la perspectiva de la *subjetividad*, la mirada a la *realidad* interior del ser humano, y esta es la llave que encuentra para pasar de una metafísica antropológica que hable del *ser-hombre*, propia de los clásicos, a una antropología metafísica que hable del ser de la *persona*. La perspectiva de la interioridad (que no *interiorista*) entiende la subjetividad como un “tenerse a sí mismo”; en palabras de Crosby, es estar presente a sí mismo: la *autopresencia*. A partir de ahora, por la repetición con la que citamos su obra, *La Interioridad de la Persona Humana*²⁷⁴, la citaremos en el texto entre paréntesis con la abreviatura IPH.

La autopresencia se refiere a la realidad interior desde la que existe y actúa el “yo”, “es primeramente una manera en la que me refiero de forma consciente a mí mismo.” (IPH, 116). La autopresencia es otra forma de explicar la conciencia reflexiva: no se agota en la autoconciencia, en la distancia que toma uno consigo mismo al tenerse como objeto de conocimiento; Crosby defiende la “irreductibilidad de la autopresencia a una relación conmigo mismo del tipo sujeto-objeto” (IPH, 116), porque la relación que se mantiene con uno mismo en la autopresencia es desde dentro, como sujeto y no como objeto.

La autopresencia no es contradictoria con la conciencia de reflejo, es decir, puede incluir el acto intencional, pero en la conciencia de reflejo el “yo” o la cosa conocida se hace objeto y concepto para el propio pensamiento, mientras que en la “autopresencia” dada por medio de la conciencia reflexiva la relación con las cosas y con el propio ser tiene lugar desde el *anclaje* con uno mismo, en la interioridad: “Me convierto en una subjetividad que se enfrenta a un mundo objetivo y no sólo en la sombra proyectada en la conciencia por ese mundo objetivo.” (IPH, 135).

La autopresencia incluye y supera la intencionalidad cognoscitiva. Es más, la autopresencia es condición de que exista la intencionalidad humana, el conocimiento propiamente humano ya que es la estructura ontológica que permite todo gesto de

²⁷⁴ CROSBY, J.F. (2007), *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Madrid: Encuentro.

trascendencia; “*mi autopresencia no compite con mi trascendencia hacia el objeto, antes bien, la hace posible y la perfecciona.*” (IPH, 116). Crosby, que desarrolla una antropología integral en base a la lectura de Wojtyła, explica que, por la conciencia reflexiva, la persona no “se pierde” en lo exterior a sí misma sino que su *atención* es también una *relación* gracias a permanecer, a la vez, en sí misma: “Yo que me dirijo al objeto estoy presente a mí mismo al dirigirme a él. Sin embargo, esa autopresencia lejos de perderse en el objeto de mi acto, jamás llega a desaparecer enteramente; mi ser-consciente de otra cosa nunca anula esa autopresencia.” (IPH, 114).

De esta manera, la forma de objetivar la experiencia de la subjetividad por medio de la conciencia reflexiva supone que el ser humano se hace sujeto de su propia vida, desde una relación de autopertenencia. Crosby, en el análisis de la subjetividad humana, lo expresa de la siguiente manera:

Mi subjetividad, mi referencia vivida a mí mismo como sujeto, en ningún caso puede reducirse a la subjetividad principalmente cognitiva propia de la autopresencia; existe también una subjetividad en la que tengo que ver conmigo mismo y en la que dispongo de mí. (IPH, 122).

De este modo se supera la equivalencia “*esse=percipi*”. En contraste con la defensa de Hume, que se centra en ese reflejo de la conciencia referido a determinados momentos de vivencias espacio-temporales carentes de un fundamento trascendente, Wojtyła va a hablar también de la *experiencia* de la subjetividad del ser humano como aquello que es más que la conformación de un conjunto de vivencias que proceden de una sucesión de hechos, sensaciones y percepciones. Toda experiencia consiste en un acontecimiento perteneciente a la persona, a través de la reflexividad que “dirige todo otra vez hacia el sujeto.” (PA, 54).

Wojtyła señala, pues, la realidad de este otro dinamismo que, en interacción con las vivencias psicosomáticas, se abre paso a la realidad interior del “yo”. Trata, de este modo, “la cuestión de la objetividad y simultánea subjetividad del hombre.” (PA, 52). Su perspectiva consiste en encontrar, a través de la conciencia, la manifestación del *ser* cuya realidad es personal. A través del análisis de la conciencia, da carácter objetivo a la experiencia subjetiva del ser humano. La “*reflexividad* de la conciencia denota que la conciencia, por así decirlo, vuelve sobre el sujeto de forma natural” (PA, 54), es decir,

denota que la realidad personal se estructura sobre el dinamismo trascendente. Desde esta función concebida, la conciencia “no absorbe en sí misma ni oscurece a este ser, a su realidad dinámica sino que, por el contrario, la descubre ‘hacia adentro’, y, por lo tanto, la revela en su diferencia específica y corrección singular.” (PA, 57-58). El hombre tiene experiencia de ser persona, de ser un “yo”.

Lo que viene a decir, en definitiva, es que la conciencia es más que el lugar de reunión de las percepciones y pensamientos, no supone la cerrazón de un mundo interior y solipsista. Dado que “este reflejo sensorial en la psique se distingue esencialmente de la función reflexiva de la conciencia” (PA, 267), podemos decir que la conciencia participa de la fundamentación del ser real que es la persona.

Es este un tema de importancia fundamental ya que se propone como una puerta de salida del subjetivismo. Consiste, en definitiva, es una defensa de la identidad personal a través de la conciencia *reflexiva*. En las siguientes palabras se concentra este tesis de Wojtya: “Una cosa es *ser* el sujeto, otra es *ser conocido* (es decir, objetivado) en cuanto sujeto y otra *experimentar* el propio yo en cuanto sujeto de los propios actos y experiencias.” (PA, 55).

b) “Emocionalización de la conciencia” y libertad

Las consecuencias que encuentra nuestro autor para el concepto de libertad desde el subjetivismo que plantea Hume son grandes: “La libertad como atributo de la persona, como cualidad de la voluntad, se desvanece en esta concepción subjetivista de la persona”, pues tiene como característica más específica “la absolutización del momento subjetivo, de la experiencia vivida y de la conciencia como sus componentes constantes.” (VH, 311). Toma el papel protagonista la presentación del objeto y el mecanismo de respuesta que el objeto suscita en el sujeto, “de este modo se pasa de entender la motivación como *voluntad* a entenderla como *instinto*.”²⁷⁵ Se banaliza la peculiaridad personal del ser humano, queda desposeído de sí mismo y al servicio del producto. El eco de este concepto de libertad aún puede oírse en la cultura

²⁷⁵ NAVARRO, J. I. y Martín C. (Eds.) (2010). *Psicología de la educación para docentes*. Madrid: Pirámide, p.134.

contemporánea:

A menudo se considera que el único ejercicio de libertad auténtico consiste en elegir entre diferentes posibilidades la que más nos conviene; de forma que, cuanto mayor sea el abanico de posibilidades, más libres seremos. La medida de nuestra libertad sería proporcional a la cantidad de opciones posibles.²⁷⁶

Philippe habla de la diferencia propia de la tradición filosófica entre “libertad exterior” y “libertad interior”. Se entiende por “libertad exterior” a aquella que “consiste en poder obrar sin impedimentos, en ausencia de coacción externa [...] debe tener una fuente anterior a dicha exterioridad y diferente de ella.”²⁷⁷ Mientras que la libertad interior “significa que nuestro querer y obrar no estén determinados, ni siquiera desde dentro, por factores ajenos a la voluntad [...] que nuestra acción no tenga más origen que lo que decida nuestra voluntad por sí misma.”²⁷⁸ Se trata de una libertad que contiene no sólo intencionalidad sino también y primeramente la capacidad de autoposesión. Esto supone lo que explica Crosby: “Al realizar ese acto no sólo estoy referido a la cosa buena o mala a la cual me refiero intencionalmente, sino que también me encuentro referido a mí mismo.” (IPH, 119). El acto muestra, pues, en términos generales, la estructura de autodomínio y autoposesión propia de la trascendencia humana.

La libertad entendida únicamente como libertad vuelta a lo exterior y sin impedimento alguno supone encontrar el *fin* en la libertad, en el hecho de elegir y no en la persona misma. De modo que, aún cuando parezca que es una libertad que busca evitar los límites y obstáculos, se mantiene en una relación de dependencia de estos límites externos a la propia persona, tanto en el sentido negativo, como en el sentido positivo de los objetos y fines a los que sí puede aspirar en función de lo que las circunstancias le presenten. Wojtyła califica este estado como “alienación”.

El subjetivismo cae en la paradoja de hipotecar al sujeto en el estado de “fuera de sí”, vendido a los objetos de los que dependerá toda experiencia tanto interna como externa, inmerso en esa realidad empirista. A juicio de Scheler, una voluntad limitada a

²⁷⁶ PHILIPPE, J. (2011), *La libertad interior*, Madrid: Rialp, p. 27.

²⁷⁷ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., pp.259-260.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p.260

la elección de objetos que luchan entre sí, “únicamente podría ser –puesto que se la ha privado de toda *intuición* previa, e incluso de la posibilidad de una intuición, es decir, la *posibilidad de sentido* de sus actos– la más pura *arbitrariedad*.”²⁷⁹

Esta paradoja es la que expresa Domenech cuando afirma que tras “la muerte de Dios”, se sigue la muerte del hombre. El desarraigo de la relación del hombre con el fundamento, con una realidad fundante, y con su propio ser en cuanto realidad, es también el desarraigo de cualquier sentido que trascienda la inmanencia de los hechos, de modo que “el hombre está en trance de ‘morir’, después de Dios. Su imagen se desvanece en un sistema económico y político en el que prevalecen, las masas, las burocracias y las máquinas gigantes.”²⁸⁰ Buscando la subjetividad, se pierde al sujeto. Se trata del peligro que explica Mounier: la experiencia de ser producto de una vida “sobrecargada de solicitudes exteriores, habría que decir con Valéry: ‘Estamos encerrados fuera de nosotros mismos’.”²⁸¹

Aún cuando se afirma ese mundo subjetivo y del sujeto, interior, “inalienable”, la experiencia limitada al reflejo de las vivencias interiores, manifiesta una alienación del hombre, una vida inauténtica: vive la ausencia del propio “yo” y se limita a ser “individuo” en el sentido que explican los filósofos contemporáneos. No sin razón ha tenido tanto éxito el conductismo de Skinner y sus consecuencias prácticas presentes en la ingeniería social. Y es que la libertad se entiende, ciertamente, como una ilusión cuando el ser humano vive hacia afuera, movido por las determinaciones de los refuerzos y los estímulos. Como señala Ruiz de la Peña citando la novela *Walden Dos*,

Los miembros de esta sociedad están siempre haciendo lo que quieren –lo que ellos ‘eligen’ hacer–, pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y, sin embargo, son libres’, esto es, ‘se sienten (o creen) libres’.²⁸²

Los modelos antropológicos de la ingeniería genética o cibernética, que determinan el comportamiento humano a los factores biológicos o a esquemas condicionales reproducibles en un robot, tienen a la vista esta realidad del hombre

²⁷⁹ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.291.

²⁸⁰ DOMENECH, M.J.M., *Situación de la cultura europea*, op.cit...

²⁸¹ MOUNIER, E. (1992), *El pequeño miedo del siglo XX. Obras I*, Salamanca: Sígueme, p.491.

²⁸² RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.195.

desposeído de sí mismo, dominado por la *emocionalización de la conciencia* (en la terminología wojtyliana), limitado a las experiencias básicas que es capaz de recordar la amígdala, vivencias de placer o desagrado fisiológico y emocional. La libertad determinada y limitada a la respuesta de los estímulos, en efecto, es una ilusión de libertad. El hombre des-personalizado es un blanco fácil de ideologizar y manejar.

Para el Personalismo, en cambio, “*¡ser libre y ser uno-mismo-eficaz es una y la misma cosa! Puesto que este uno-mismo sólo existe en su eficacia y en la conexión de sus actos.*”²⁸³ El personalismo alberga, por eso, una actitud revolucionaria. La realidad social no es todo lo que hay; es un grito por la verdadera libertad. Es posible, ciertamente, limitarse a vivir en base a lo que “acontece” alrededor, es decir, es posible vivir dejándose llevar por ideales que no pasan de ser estereotipos mentales, inertes, ante los que uno “cumple”, corriendo el riesgo de perder su propio ser en tales objetivaciones. La persona, aún siendo sensible y receptiva a los estímulos que le rodean y a la influencia que ejerce sobre ella la cultura, la sociedad, la familia y su entorno social en general, tiene también experiencia de su *ego*, capaz de *reflexividad*, es decir, tiene libertad de autoposición desde la que es posible rechazar o hacer propias ciertas creencias, deseos, acciones, etc., que recibe en su entorno y vivir una vida auténtica. La estructura trascendente –eficaz– de la persona permite dotar de una “conexión de sentido [...] la totalidad de vivencias y series de vivencias de las cuales aquellas [las acciones] forman parte”²⁸⁴, como explica Scheler.

La persona no está determinada por las respuestas emocionales ni limitada a actuar “reactivamente”, sino que, ampliado su “mundo interior” a un “mundo *personal*” por la libertad trascendente y eficaz, se abre a una verdad y un bien real, se abre a la *relación* interpersonal. Como explica Frankl, “el hombre sólo existirá de una forma auténtica cuando no sea producto de sus impulsos sino, más bien, sea alguien responsable.”²⁸⁵ En esta manifestación de la autenticidad y responsabilidad de la persona consiste el análisis de la *acción* en Wojtyla.

Veamos a continuación esta misma función de la conciencia hecha carne en la

²⁸³ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.302.

²⁸⁴ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.278.

²⁸⁵ FRANKL, V. (2011), *El hombre en busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual*. Barcelona: Paidós, Isabel Custodio (Trad.), p. 52.

manifestación de la persona a través de su acción.

c) De la conciencia reflexiva a la acción

A través de la conciencia reflexiva toma cuerpo el *ego*, es decir, el “yo”, la realidad personal del ser humano, el *ego* personal es el “centro que gobierna las emociones” y está “relacionado con la influencia reflexiva de la conciencia.” (PA, 69). Ante la pregunta de cómo es que la salida del subjetivismo proviene justamente de la conciencia, lugar que se reservan las filosofías de ese talante, advertimos el aspecto fundamental que añade Wojtyla a la conciencia: la función de *reflexividad*, que permite la relación real y trascendente con el propio ser.

Ahora bien, ¿Supone esto constituir como fundamento de la realidad personal a la conciencia trascendente? Lo que podríamos responder en base al planteamiento de Wojtyla es que la persona es, fundamental y radicalmente, un ser ontológico que consiste esencialmente en una estructura de libertad, de modo que la conciencia reflexiva no fundamenta el “yo”, sino que lo despierta en su realidad ontológica basada en un dinamismo trascendente. Como se analiza con más detenimiento en el quinto capítulo, “Persona y naturaleza”, el modo en el que nuestro autor hace compatible la ontología con la estructura libre del ser humano es mostrando una condición ontológica estrictamente personal, esto es, una estructura de orden sustancial cuya naturaleza consiste en la disposición de todos sus dinamismos conformándose así, esta sustantividad, en un sujeto agente, único e irrepetible.

La realidad trascendente que conforma al ser humano como persona es una teoría fundamentada en el análisis de la *acción*. Esta estructura personal se *revela* en la conciencia de la acción. La conciencia es, por ello, testigo, pero no “fundadora” de tal acción: “La conciencia no puede formar el acto por sí sola”, la acción se crea sobre otros fundamentos: “La potencialidad esencial *que constituye el acto en sí mismo y que le da toda su propia realidad es la voluntad.*” (HD, 114). Hablar de *voluntad* en el esquema antropológico de Wojtyla introduce todo el dinamismo eficaz que consiste en ese “tenerse a sí mismo”, estar arraigado en sí mismo. Es decir, el fundamento del acto es *la persona misma* en la expresión completa de su dinamismo, esto es lo que Wojtyla

explica con los términos de *autodeterminación, autoposesión y autodominio*.

El acto significa por ello “lo que revela más profundamente el ser humano como un ‘yo’ y con más certeza atestigua su carácter de persona” (HD, 113). Esta es la diferencia en el tipo de *acción* específica perteneciente únicamente al carácter *personal* del ser: “El hombre debe su ‘inalienabilidad’ (*incommunicabilitas*) a la voluntad en la medida en que el autogobierno es realizado por la voluntad, y en la actuación esto se expresa y manifiesta como autodeterminación.” (PA, 125). Desde el dinamismo de la eficacia brota la acción como acción propiamente personal, por lo que puede decirse que “el hombre no se deja encerrar en la noción ‘individuo de la especie’” (AR, 28). La filosofía de Wojtyła encuentra en esta *eficacia* un motivo claro de defensa de la libertad: “Yo soy y he de ser independiente en mis actos.” (AR, 31).

La función *reflexiva* de la conciencia supone reconocer este dinamismo que configura la subjetividad y que no es tenido en cuenta en el planteamiento de Hume, a saber, el ser humano en cuanto *causa* de su obrar: “El hombre que es el *ego* tiene experiencia de sí mismo en cuanto agente. Según el testimonio de la experiencia integral, es entonces y sólo entonces cuando el hombre realiza una acción.” (PA, 84). De esto nos habla la “acción”: “Consiste en superar, de una u otra manera, la pasividad humana.” (PA, 86). Para una antropología como la de Wojtyła, la crítica a Hume supone decir que el ser humano estaría condenado a ser “el sujeto de una actualización instintiva, como sujeto sólo de lo que sucede.” (VH, 355). El hombre no es, de este modo, persona sino individuo ya que a ese nivel únicamente se puede decir que algo ‘ocurre’ en el hombre, pero no que “alguien realiza” un acto.

El ser humano, al tener silenciado su dinamismo central desde el que se autoposee, no puede llevar a cabo acciones propiamente sino que sólo puede vivir el flujo de sensaciones. Así, carecer de *ego*, de identidad, es también carecer de autenticidad, de *acción* en el sentido que se viene expresando. El sujeto sin un *ego* agente, queda expuesto a las circunstancias, emociones, experiencias que *padece*, vulnerable a todo lo que le rodea. La relación con el mundo exterior se dará desde este “yo” desposeído de sí mismo, es más, sin un “sí mismo”. De ahí que de la experiencia entendida de modo empirista se desprenda un idealismo, como se explica en el apartado anterior.

Siguiendo la crítica de Wojtyła a Hume, el hombre queda desarraigado de su realidad, que es su ser “persona”. Hume refleja el dinamismo subjetivo propio de la naturaleza humana pero, no habiendo un recipiente y agente trascendente que reúna los movimientos de tal dinamismo desde la posesión de sí mismo, “no hay actuación, no hay acciones, sino únicamente [...] ‘activaciones’” (VH, 136). Esta es, señala Wojtyła, la línea divisoria entre el mundo de las personas y el mundo de los individuos; la acción “se constituye en cuanto *actus personae* –acto de la persona–, que hemos distinguido claramente de [...] *individuum in actu*.” (PA, 140). De esta manera, dada la experiencia de la conciencia como reflexión, “la interpretación de la acción debe hacerse no sólo en cuanto acción *humana*, sino también en cuanto acción de la *persona*.” (PA, 33, cursiva mía).

La identidad del ser humano, y la condición de su unidad y su realidad en cuanto persona es la trascendencia. Esto vuelve a sugerirnos la pregunta antes planteada, ¿es el ser del hombre fruto de la trascendencia? Que la identidad tenga carácter ontológico parece negarle el paso a la libertad, por lo que parece tener más sentido afirmar una trascendencia autofundante. Pero Wojtyła no va a negar una naturaleza *dada* en el ser humano y expresada por los humanismos como “condición humana”. En esta condición está la posibilidad de su trascendencia; la naturaleza no contradice, sino que posibilita hablar de un carácter trascendente, espiritual, en el ser humano. Y a partir de esta condición ontológica de carácter trascendente, se desenvuelve la persona como dueña de sí misma.

La disposición natural a la trascendencia está basada en la *unidad* fundamental de la realidad personal, por lo que las estructuras fisiológicas están atravesadas del dinamismo espiritual o trascendente por el que la persona no “tiene” una corporalidad como una realidad añadida, accidental o ajena a sí misma. Tal realidad unitaria de su naturaleza le permite al ser humano la experiencia de su “yo”, que es la experiencia de la unidad, desarrollándose como proyecto y deviniendo como una identidad, es decir, como el “yo” que es.

Esta disposición de la naturaleza a ser “yo”, a ser persona, no se actualiza totalmente en todos ni de la misma manera, de modo que puede darse el caso de una

carencia de la experiencia de la propia identidad: “Únicamente al actuar por sí mismos y vivir en libertad cobran vida desde el punto de vista de la subjetividad.” (IPH, 135). Wojtyła entiende la naturaleza humana como una estructura de facultades abiertas a la disposición de conformar el propio “yo”, y no como una condición configurada de manera previa a la existencia misma, a la experiencia y libertad de cada persona. Más adelante se aborda esta cuestión, que no deja de suponer una invitación a modificar los esquemas tradicionales de lo que se entiende por sustancia y naturaleza, cuestión ésta que hace a la antropología wojtyliana vulnerable a la crítica de las perspectivas más tradicionales.

Hablar de “trascendencia” como fuente de identidad de la persona se fundamenta, pues, en la experiencia de la *acción*: “La unidad de la persona adquiere su manifestación más completa en la acción, es decir, a través de la trascendencia.” (PA, 213). Se trata, por lo tanto, de una trascendencia tangible: “La causalidad de la persona hace emerger su específica subjetividad en cada caso, en cada acto [...] convirtiéndola en un ‘fenómeno’ visible de la experiencia humana.” (HD, 61). Ser “yo” supone conformar la existencia al nivel de la *praxis*, de modo que los diversos dinamismos que conforman a la persona participan todos ellos en común de la vida, es decir, de “mi” vida, una vida “apropiada” y no “padecida”, donde cada actividad es una parcela separada que desgajan el “yo” en diversas funciones. A nivel del *ser* se habla de *praxis* y únicamente en este tipo de acciones puede hablarse de *libertad*: “Se es libre en la medida en que la totalidad de nuestra vida es eficaz, y no partes o hechos particulares.”²⁸⁶

La trascendencia se entiende por eso, como *eficacia*, es decir, la experiencia de “ser el que actúa”, de tal forma que “la eficacia es la clave para la comprensión de la relación persona-acción” (PA, 92), es el dinamismo propio del carácter personal del ser humano, la raíz que hace de este ser algo único en su especie: “En ellos [los actos de autodeterminación] es donde se manifiestan la estructura peculiar del hombre y el perfil de la autoposesión y del autodomínio” (HD, 62); la eficacia manifiesta la trascendencia propia del hombre, su *personeidad*.²⁸⁷

²⁸⁶ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.302.

²⁸⁷ *Personeidad* es el término que utiliza Zubiri para explicar la realidad ontológica propia del ser humano, diferenciándola de *personalidad*, el perfil que desarrolla la persona a partir de sus acciones. El

A partir de la experiencia integral en la *acción*, después de su análisis, propone la tesis antropológica de la estructura trascendente como fundamento que hace del ser humano un ser personal. Todo lo que descubre de la “persona”, lo descubre en la experiencia de la acción, pues nos dice algo más de ésta de lo que está a simple vista. La acción nos revela al ser humano en su carácter original, insustituible e intransferible propio de un “quién” y no un simple “qué”; resulta, por lo tanto, “necesario tener en cuenta la diferencia que distingue ‘alguien’ de ‘algo’.” (PA, 90). Esta defensa se refleja en el análisis existencial de Viktor Frankl, para quien

No hay manera de justificar una visión del hombre que sólo contemple el ‘todo psicósomático’. Cuerpo y mente pueden formar una unidad, la unidad psicofísica, pero esta unidad no representa todavía la plenitud del hombre. Sin lo espiritual y su extensión básica, no puede existir plenitud.²⁸⁸

Lo que por ahora parece reflejarse es la experiencia de la trascendencia humana como fuente de la identidad personal defendida al hilo de la experiencia de “la contraposición dinámica de hechos y estructuras, en los que están claramente manifiestas la actividad y la pasividad.” (PA, 81). Si puede decirse que “el hombre actúa”, es por “el momento experiencial de dependencia y relación con el *ego*, y este momento contiene en sí mismo el fundamento de la *trascendencia de la persona en acción*.” (PA, 138). La experiencia de la conciencia *reflexiva* que permite hablar de *acción* propone, pues, una salida no sólo al empirismo sino también al idealismo de Hume. El planteamiento de Wojtyla muestra, en definitiva, la estructura de la libertad como el fundamento que constituye la experiencia de ser persona.

Ahora bien, esto nos sugiere responder con mayor precisión a la pregunta de si la trascendencia supone, al modo de los racionalistas, estar “más allá” de la propia corporalidad y emotividad precisando marginarla como condición para la autodeterminación.

capítulo en el que se trata la ontología wojtyliana lo analiza.

²⁸⁸ FRANKL, V. (2011), *El hombre en busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual*. Barcelona: Paidós, Isabel Custodio (trad), p.27.

4.4. Ante la modernidad: una propuesta de integración

Esta pregunta por el papel del dinamismo del cuerpo y la psicoemotividad en la acción surge de la dicotomía experimentada por el hombre en su propio ser: en la experiencia en la que “ocurre algo” dentro del *ego*, la experiencia subjetiva muestra como si el propio “yo” “estuviera subyacente en el hecho de su propia dinamización.” (PA, 87). El ser humano no se identifica con su propia vivencia psicósomática ya que escapa de su elección y, sencillamente, experimenta que algo “ocurre” en él. Por el contrario, cuando se da la *acción* donde el propio “yo” se sabe autor, en palabras de Wojtyła, cuando es el *ego* quien dinamiza al sujeto, constituyéndose *agente*, los condicionamientos del lenguaje emocional o psico-orgánico parecen perder fuerza.

No sin justificación las corrientes de pensamientos se han decidido por uno u otro perfil humano diciendo de su realidad que consiste, esencialmente, en respuestas psicósomáticas condicionadas o, por el contrario, un ser libre que hace ojos ciegos a sus determinaciones. Naturaleza o libertad. Pasión o decisión, también entendido como libre expresión versus represión por los más hedonistas, o como animalidad versus humanidad por los racionalistas. ¿Cuál de los dos perfiles experimentados en el propio ser definen la verdad del ser humano?... La aparición del dinamismo subjetivo parece replegar y silenciar al *ego* (la eficacia) mientras que su libertad y autodominio parece tener que marginar la psicoemotividad.

En efecto, es una cuestión fundamental decidirse por uno de los dos tipos de ser humano cuando se entienden como contradictorios. Con Descartes cobra consistencia este modelo de persona de carácter dual. Se da, por una parte, la “*res extensa*” y, por otra, la “*res cogitans*” hasta el punto de que “la conciencia llega a ser un sujeto autónomo de la acción e, indirectamente, también de la existencia.” (VH, 310). La *res extensa* se entiende como subordinada a las leyes de la naturaleza, leyes mecánicas, instintivas, por lo que ya nada tiene que ver ya con el concepto ilustrado de ser humano: señor y dominador de todo. Es el modelo de conciencia autónoma el que acaba siendo el elemento que define a la persona. Al lado de tal análisis de la conciencia “se subraya la libertad; pero una libertad entendida sin determinaciones, como total independencia.” (VH, 310). Descorporalizado, desnaturalizado, y en definitiva, desvinculado de todo “estar situado”, y vuelto sobre sí mismo.

Pues bien, lo que el personalismo de Wojtyla viene a defender es un sentido de “experiencia” que integra en una unidad dinámica todos los lenguajes de la persona: “Debemos evidenciar los dos elementos que, en cierto modo, componen la experiencia y que, al mismo tiempo, están unidos en un solo conjunto orgánico.” (PA, 335). Su defensa de la trascendencia y el *ego*-agente como lo propio de la persona no conduce a la autosuficiencia de la estructura *eficaz* de la persona. La visión de nuestro autor no es espiritualista ni racionalista, la corporalidad va a tener una fuerte e importante presencia en la estructura de la persona. La libertad no es, por eso, una libertad como “total independencia”, sino que se mantiene en relación con el conjunto orgánico que es la persona.

Wojtyla se pronuncia frente al dualismo afirmando que “genera el proceso gradual de una cierta hipostatización de la conciencia” y que “faltan elementos para introducir el cuerpo, el organismo, en el conjunto de la vida y de la acción de la persona.” (VH, 310). A este respecto, introducimos a Kant como representante de la modernidad a la que Wojtyla se enfrenta. Lo hace al hilo de la lectura que realiza de su *apriorismo* y de su interpretación bajo la influencia de Max Scheler.²⁸⁹

a) Kant y la marginación de la sensibilidad

A continuación hacemos una breve exploración de la propuesta kantiana sobre la libertad en su *Crítica de la razón práctica* desarrollando su propuesta al hilo del análisis y las críticas de nuestro autor.

En su obra, Kant se pregunta por aquello que determina a la voluntad, aquello que le otorga el carácter de voluntad *libre*, ante lo que afirma que “la voluntad libre debe, independientemente de la materia de la ley, encontrar, sin embargo, en la ley un fundamento de determinación.”²⁹⁰ Si la voluntad es libre “debe ser, sin embargo,

²⁸⁹ En un futuro análisis se pretende profundizar en esta crítica tomando también la debida distancia de ella. Se podrá tomar nota no sólo de la crítica que podría hacerse desde la filosofía kantiana a Wojtyla en alguno de sus aspectos, sino de la lectura del “segundo Kant”, el Kant de *La metafísica de las costumbres* que Adela Cortina comenta en profundidad. Desde esta perspectiva, encontramos puntos de confluencia entre estos dos autores.

²⁹⁰ KANT, I. (1981), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Espasa-Calpe, p.48.

determinable, como independiente de condiciones empíricas.”²⁹¹ La libertad no puede incluir ninguna relación con la sensibilidad, sino únicamente con la ley práctica cuyas máximas se encuentran en la razón pura. Entenderla fuera de esta relación, supondría, para Kant, subordinarla a la “espontaneidad” de las activaciones de la naturaleza. Así pues, la libertad es para él la determinación por la norma, y esto supone tomar distancia del curso de lo fenoménico:

Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y *la separación de todas las condiciones empíricas*, separación que la razón nos enseña.²⁹²

De modo semejante, en la defensa de Wojtyla, la libertad y trascendencia de la persona indica la situación de estar más allá del dinamismo psicosomático; de lo contrario, como se explica en el apartado de la crítica a Hume, se cae en un subjetivismo donde la conciencia sufre una emocionalización que le impide el ejercicio libre de su voluntad: “Esta forma de ‘subjetividad’ sólo produce resultados negativos en lo que se refiere a la eficacia, autodeterminación y trascendencia de la persona que actúa.” (PA, 287).

Ahora bien, no por ello Wojtyla propone un rechazo a la sensibilidad corpórea y emocional. Pero tampoco parece proponerlo Kant en la siguiente explicación:

El hombre es un ser de necesidades, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, y en ese respecto, su razón tiene, desde luego, un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad, el de preocuparse del interés de ésta y darse máximas prácticas, también enderezadas a la felicidad de esta vida, y, en lo posible, también de una vida futura.²⁹³

Kant no rechaza la atención a las necesidades sensibles, sino la absolutización que cobra lo sensible en las antropologías éticas de las que deriva una ética utilitarista. Oponiéndose a ésta, afirma que “el hombre, sin embargo, no es tan enteramente animal, como para ser indiferente a todo lo que dice la razón por sí misma, y utilizar ésta sólo como instrumento para la satisfacción de sus necesidades como ser de sentidos.”²⁹⁴ Por caminos diferentes, comprenden que lo sensible no es suficiente para explicar la

²⁹¹ *Ibíd.*

²⁹² *Ibíd.*, p.49, cursiva mía.

²⁹³ KANT, I. (1981), *op.cit.*, p.93.

²⁹⁴ *Ibíd.*

libertad, o la *acción* propiamente humana.

No obstante, y aquí se distancian las posturas del Kant apriorista y de Wojtyła: para Kant lo sensible, la “naturaleza empírica” del ser humano, no tiene participación alguna en lo que entiende por libertad. Hace una distinción entre la “razón pura” y lo que denomina “razón impura”. Si bien a la razón, según Kant, le “importa *muchísimo* nuestro bien y mal” (*Wohl* y *Weh*), y atiende, por lo tanto a sus necesidades, tal concepto de bien y mal pertenecen exclusivamente al dinamismo psicossomático, cuyo bien “*Wohl*” y mal “*Weh*” es completamente diferente al sentido de “bien” (*gut*) y “mal” (*das Böse*) que es propio del juicio racional.²⁹⁵ *Gut* y *das Böse* tienen un carácter verdadero y universal. De ahí que diga Wojtyła que “Kant ha llegado solamente a afirmar una independencia interna de la razón práctica de las pasiones e indirectamente de toda la causalidad de la naturaleza.” (PA, 244). Su propuesta se basa en la ausencia de relación entre los dinamismos y la marginación de lo psicossomático en el ejercicio de la razón práctica. Contrapone la libertad y la naturaleza, divide la experiencia humana en dos universos no relacionados entre sí.

La razón, explica el filósofo alemán, reflexiona “sobre lo que es en sí bueno o malo y de lo cual sólo la razón pura no interesada sensiblemente puede juzgar.”²⁹⁶ Cualquier interés sensible supondría una interferencia en el ejercicio de la libre voluntad:

Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como voluntad libre, y, por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sensibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley, sea determinada sólo por la ley.²⁹⁷

El bien de la razón tiene un único punto de intersección con la sensibilidad humana en su *Crítica de la Razón Práctica*: “El sentimiento de respeto por la ley”. Fuera de este sentimiento, el efecto de la ley moral sobre las “inclinaciones” es siempre negativo ya que las inclinaciones son intrínsecamente egoístas. La ley es, por lo tanto, la contradicción de la naturaleza.

²⁹⁵ *Ibíd.*, p.92.

²⁹⁶ KANT, I. (1981), *op.cit.*, p.93.

²⁹⁷ *Ibíd.*, p.108.

En la defensa kantiana, siguiendo a Wojtyła, la independencia de la razón *pura*, que se identifica con la autonomía de la voluntad, “significa que no se concentra en dirigir aquellas esferas de su actividad que el hombre afronta continuamente en su interior y exterior.” (PA, 244). La conciencia de las experiencias psicósomáticas parece ser, más bien, un lastre para el ejercicio de la libertad humana. No es posible hacer nada ante el cuerpo y las emociones, presentes en la propia experiencia interna. La visión kantiana de la corporalidad sigue la estela del platonismo: *el cuerpo, cárcel del alma*. La realidad corpórea queda abandonada a su propio curso, desasida de la posibilidad de participar de una experiencia propia de una naturaleza espiritual, que es la naturaleza de la persona en la antropología wojtyliana.

Al modo de Hume, el ser humano kantiano tampoco goza de la peculiaridad propiamente personal, al menos en su dinamismo psicósomático, y si defiende rasgos personales como la libertad y autodeterminación, no es sino a expensas de la realidad corpórea del ser humano ya que ésta sigue considerándose bajo los supuestos empiristas. Desde esta crítica, la peculiaridad de la *acción*, tal y como la defiende Wojtyła, consistirá en abandonar este dualismo: concibe a la persona en su *unidad* real. La persona es también su cuerpo. La autopertenencia propia de la persona hace de ésta un ser que vive su actividad psicósomática y la integra en un movimiento *personalizador* de su experiencia.

La filosofía de Wojtyła puede contextualizarse adecuadamente en la crítica a la razón impura que desarrolla Conill cuando analiza la peculiaridad de la Filosofía Contemporánea y el nuevo horizonte al que ésta “impureza” abre, a saber: la experiencia, la corporalidad y la mundanidad del hombre, realidad entendida en un plano diferente al puramente sensible. A esto hacíamos referencia en el tercer capítulo del presente trabajo.

b) El problema de la contraposición entre lo fenoménico y lo nouménico

Cuando Kant habla de la esfera sensible, el *homo phaenomenon*, se silencia la experiencia del *homo noumenon*: “Cuando los estímulos que provienen del mundo fenoménico provocan sentimientos agradables o desagradables, entonces la conciencia

de los sentidos queda sometida a las determinaciones.”²⁹⁸ La experiencia de la libertad es la experiencia del imperativo categórico, la cual queda imposibilitada ante cualquier tipo de determinación de la voluntad cuando esta se somete a las estimulaciones del hombre entendido de modo empírico. Mientras que “semejante determinación la encontramos en todo el mundo fenoménico”,²⁹⁹ la moralidad “excluye las determinaciones y se relaciona sólo con la libertad.”³⁰⁰ Así, para la idea de moralidad de Kant, cuando cualquier sentimiento funciona como motor de la voluntad y procura el cumplimiento de la ley, no es ya una acción de moralidad sino de legalidad. Ser “moral” en la acción no es lo mismo que ser “legal”, dado que “lo esencial de todo valor moral de las acciones está en *que la ley moral determine inmediatamente la voluntad.*”³⁰¹

Se muestra, así, lo que parece una distancia insalvable entre naturaleza y libertad. Y tal separación se da sobre los presupuestos de un concepto de naturaleza empirista, donde “el mecanismo de la naturaleza, [es] lo contrario precisamente a la libertad.”³⁰² Esta dicotomía se analiza más detenidamente en el siguiente capítulo, “Persona y naturaleza”. Por ahora exponemos la distancia entre la propuesta kantiana y la de Wojtyła.

El concepto de “lo fenoménico” en Kant está condicionado por el empirismo y utilitarismo que le precede. Él no se opone a la experiencia tal y como se entiende en la fenomenología, sino que su apriorismo es fruto de la filosofía de su época y en este contexto intelectual se justifica y se comprende su teoría. Es más, Scheler explica que la teoría formal kantiana es necesaria desde los presupuestos del empirismo inglés:

Si se pulveriza primeramente el universo en una multitud de sensaciones y el hombre en un caos de excitaciones instintivas [...] claro es que se necesita entonces un principio activo y organizador, el cual, a su vez, se reduce al contenido de la experiencia natural.³⁰³

El empirismo, explica Wojtyła, “contribuyó a que en Kant se acentuara la radical contraposición del pensamiento intelectual y de sus leyes apriorísticas con la

²⁹⁸ KANT, I. (1981), pp.143-144.

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ *Ibíd.*

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 107.

³⁰² KANT, I. (1981), p.49.

³⁰³ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.125.

experiencia sensible.” (VH, 334). El error, afirma nuestro autor, está en interpretarlo a la manera del *sensismo* empirista cuyo ejemplo es Hume, pues cae en la “simplificación [de] reducir estas experiencias y sentimiento a la categoría del placer o del dolor sensibles.” (VH, 350).

Para la fenomenología del siglo XX, la realidad sensible es algo ineludible en la consideración de la persona humana: “La condición de la vida humana es mundanidad asociada a la corporeidad y esto se articula mediante la sensibilidad.”³⁰⁴ Scheler reclama una apertura de sentido a la corporalidad y sensibilidad humana que, en lugar de empequeñecer la comprensión antropológica, ética e incluso metafísica, la enriquece. La actitud de la Ilustración hacia lo “natural” y corpóreo del hombre, dirá Scheler,

Sólo puedo designarla con las palabras ‘hostilidad’ enteramente primitiva y también ‘desconfianza’ de todo lo ‘dado’ *como* tal, angustia y miendo ante ellos como ante el ‘caos’ [...] la ‘naturaleza’ es lo que a de ser informado, organizado, ‘dominado’; es ‘el enemigo’, ‘el caos’, etc.³⁰⁵

Por el contrario, la Fenomenología propone “el *amor* al universo, la confianza y la entrega amorosa y contemplativa al mundo.”³⁰⁶ La aportación fundamental del personalismo de Wojtyła es, al hilo de la corriente fenomenológica scheleriana, reconstruir un nuevo sentido de corporalidad: integra el dinamismo psicósomático en la trascendencia que corresponde al *suppositum* que es la persona. Su realidad compleja y, a la vez, unitaria, ya no necesita plantearse desde la marginación de la realidad sensible ni la sensibilidad humana ante esta, como hizo Kant. Con la fenomenología surge, pues, “un acceso nuevo y más profundo a temas filosóficos clásicos que nunca se han superado [...] una percepción renovada y una expresión en categorías filosóficas de la trascendencia de la persona humana.” (HD, 138).

Despejados de las categorías tradicionales, la ontología da un salto cualitativo que reinterpreta el concepto de experiencia humana del mundo y del propio ser; el ser humano se revela como una naturaleza peculiar en la escala de los seres, como un sujeto que es *persona*: “La persona no es meramente una ‘humanidad individualizada’,

³⁰⁴ MARÍAS, J., (1986), *¿Qué es el hombre?*, Ciencias del hombre, cuaderno nº7, Madrid: Instituto de Ciencias del Hombre, p.16.

³⁰⁵ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.126.

³⁰⁶ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.126.

consiste realmente en la modalidad del ser individual [...] esta modalidad de ser brota del hecho de que el tipo peculiar de ser propio del género humano es personal.” (VH, 100). El sentido del cuerpo se amplía, así, más allá de su realidad empírica a una realidad que participa de la cualidad espiritual de la persona de autopertenencia y autotranscendencia. Por eso dirá Marcel que el cuerpo “no es sólo algo que se tiene (cuerpo-objeto) sino algo que se es (cuerpo-propio).”³⁰⁷

¿La persona, entonces, *es* su cuerpo o *tiene* un cuerpo? Para el personalismo wojtyliano, al hilo de la integridad que se defiende, se puede decir que la persona *es* su cuerpo, porque no puede darse fuera de éste, su realidad es una realidad corpórea. Ahora bien, tal y como se tiene la persona a sí misma, se puede decir también que *tiene* su cuerpo puesto que las *acciones* suponen un acto de autoposición, que incluye la posesión del lenguaje psicosomático. Como dirá Gabriel Amengual, “soy mi cuerpo y a la vez tengo un cuerpo. Ello ya indica que puede darse una cierta identificación y a la vez una cierta no-identificación entre mi yo y mi cuerpo.”³⁰⁸

La no-identificación con el propio cuerpo es la experiencia de que éste, ciertamente, cuenta con sus propias condiciones naturales y su propia dinamicidad en muchos aspectos, originados en el lenguaje del subconsciente o en actitudes asimiladas sin previa elección, conciencia o participación de la voluntad. Pero, por otra parte, la persona puede apropiarse de estos movimientos que vive, experimenta y tienen un sentido; la persona puede rechazar o aprobar su inclinación. En este tema se profundiza a lo largo de la presente investigación. La experiencia de la identificación con el cuerpo es la experiencia no sólo de la evidencia de mi corporalidad, sino del dinamismo psicosomático como formando parte de mi propia realidad y de la experiencia del mundo.

Marginar el dinamismo psicosomático como condición de una definición de “ser humano” basada en la racionalidad ha sido característico de corrientes intelectualistas y racionalistas, al igual que lo ha sido la reducción de la persona a tales dinanismos como inmanencia material para las posturas empiristas. La propuesta de Wojtyla se distancia

³⁰⁷ DOMINGO, A.: “Responsabilidad y diálogo en Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.180.

³⁰⁸ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., p.71.

de ambas. Entiende que cada dinamismo que conforma a la persona (los lenguajes del cuerpo y de la psique, así como del intelecto y la voluntad), se dan en función de esa unidad trascendente que es la persona. Y desde ella “la acción humana es más que una suma de esos otros dinamismos; es un tipo nuevo y superior de dinamismo, del cual los otros reciben un nuevo significado y una nueva calidad que es propiamente *personal*.” (PA, 230). Se da pues una relación de interacción entre los dinamismos que constituyen al ser humano y que, a la vez, “los tiene”, una interacción que consiste en que “los dinamismos de la psique y el soma toman parte activa en la integración no en sus propios niveles, sino en el nivel de la persona.” (PA, 231).

La naturaleza espiritual, propia de la trascendencia que se manifiesta en la *acción* personal, incluye a la persona completa en su carácter subjetivo y eficaz, es decir, como dinamismo psicoemotivo y como *ego* autodeterminante:

El sujeto³⁰⁹ en cuanto ser está por debajo o sirve de soporte de toda la estructura dinámica, de todo lo que se hace u ocurre, de toda eficacia y subjetividad [...] Por consiguiente, el actuar –con el que se identifica todo el dinamismo del hombre, *incluyendo su actuación y lo que ocurre en él*- es también personal. (PA, 89-90, cursiva mía).

Cuando la persona actúa, cuenta con el ejercicio de la eficacia (la libre voluntad) pero también con aquello que “le ocurre”. Tal y como explica, “la acción comprende la multiplicidad y diversidad de sus dinamismos que pertenecen al soma y a la psique”, la persona participa ella entera en el momento de la acción, de modo que “la acción constituye esa unidad dinámica superior.” (PA, 230). No se trata de que la corporalidad permanezca pasiva frente al movimiento de la libertad trascendente, sino que se trata de “una unidad nueva y superior, en la que [el soma y la psique] desempeñan un papel activo.” (PA, 232). En el dinamismo de la acción se dan, integrados, todos los dinamismos, a su manera y con diversa presencia según sea la acción y la experiencia integral en ella contenida.

³⁰⁹ Zubiri, en sintonía con el Personalismo y su rescate e la persona olvidada por la filosofía tradicional, critica la comprensión de la persona como “*sujeto-de*” ciertos actos, tal y como se entendía en la filosofía aristotélica, por eso se rehúsa a utilizar el término “sujeto” cuando habla de persona: “La persona parecería que no puede ser un sujeto distinto de la naturaleza, porque la persona sin naturaleza es huerta, pero, por otro lado, si la persona queda sumergida en la naturaleza poseída pierde su carácter de persona. En definitiva, esta concepción de la persona humana como un sujeto nos hace perder la persona, sea desvaneciéndola, sea convirtiéndola en pura naturaleza.” (SH, 109). Aquí, Wojtyła, a pesar de utilizar este término, lo hace con la misma connotación personalista de Zubiri.

La tesis de nuestro autor defiende que la *realidad* (o *suppositum*) personal, no se entiende sin el dinamismo de la subjetividad. Ahí está la profundidad y especificidad del término “acción”: no se trata de un simple ejercicio de la voluntad que pueda contradecir los reclamos del soma o la psicoemotividad, tampoco consiste, sencillamente, en conocer con la razón y asentir con la voluntad al movimiento de los impulsos del dinamismo subjetivo. La *acción*, propiamente, expresa el hecho antropológico de la integridad en la que consiste la persona que, desde la estructura de autogobierno y autoposición, vive, dirige y da sentido a su experiencia completa. Esta experiencia de unidad, de integración del “yo”, se manifiesta en el momento de autodeterminación en la acción. Esto es la libertad para Wojtyła.

Ahora bien, que los diversos dinamismos vivan en consonancia parece una simple utopía. Comprender que tanto el soma como la psique se mantienen a nivel de la persona de modo que están en armonía con la voluntad, o, dicho de otra manera, que la autodeterminación no va a suponer una contradicción de lo emocional e impulsivo, no se corrobora con ciertas experiencias en las que se precisa su dominio; por ejemplo, los nervios ante un examen que invitan a huir y, sin embargo, es posible enfrentarse a la prueba; el enfado que puede causar el comentario de un amigo el esfuerzo por relativizarlo; el desagrado que se siente hacia el jefe y la buena cara que se consigue ponerle, etc. Por no mencionar aquellos casos en los que sucede lo contrario: la emoción y sus reacciones somáticas ponen al descubierto lo que realmente ocurre y se desearía ocultar, como cuando uno enrojece de vergüenza o de rabia, la sonrisa que no consigue ser sincera, etc. En efecto:

De todos es sabido que la vida emocional del hombre ejerce una tremenda influencia en la formación de sus acciones. También se sabe, y aparece corroborado en numerosos tratados de ética, que las emociones pueden, en algunos sentidos, fomentar nuestras acciones, mientras que en otros tienen un efecto limitador y hasta paralizador sobre algo que es esencial para actuar, a saber, el ejercicio de la libre voluntad. (VH, 64).

Los clásicos denominan la experiencia en la que las inclinaciones emocionales y sensitivas dominan sobre la voluntad con el nombre de *acraxía*, debilidad de la voluntad. Los cristianos la entienden como *concupiscencia*, desorden de los deseos. San Pablo describe esta experiencia cuando dice que “no hago el bien que quiero, sino el

mal que no quiero.” (Rm. 7,19). Es lo que ocurre con frecuencia en todo ser humano. Wojtyla la entiende como una experiencia de *desintegración*.

Explica que, ciertamente, “el hombre siente de una manera más intensa y directa lo que es material, lo que cae bajo los sentidos y los satisface.” (VH, 82). La experiencia que tiene la persona de sí misma, del mundo, de los bienes, puede traducirse en una experiencia de realidades y valores materiales accesibles a los sentidos y a la emoción, haciéndose reductibles a ella. Al menos es esta la realidad defendida por el paradigma materialista a lo largo de los siglos. Y es también la justificación del emotivismo propio de la mentalidad relativista contemporánea.

Para Wojtyla, en cambio, si bien la fuerza de la voluntad respecto al verdadero valor de las cosas implica cierto distanciamiento de “los valores experimentados espontáneamente, nunca se manifiesta por un rechazo de esos valores, por su rechazo en nombre de una especie de ‘trascendencia pura’.” (PA, 291), como la que postulan los estoicos y Kant. De esta manera, la vida humana cargada de *personidad*, de espiritualidad, supone que el dinamismo psicosomático participe de experiencias profundas. La pretensión artificial de desvincularse de la experiencia perceptiva, sensible y emotiva conduce a la fragmentación entre lo que, por un lado, dicta la experiencia de lo apetecido y lo que, por otro lado, dicta la razón pura práctica respecto al bien. Esta división interna es fuente de una moral incoherente; la persona está “dividida”.

La sensibilidad, para la ética integral de Wojtyla, acompaña la experiencia del bien. Un ejemplo de ello es su reflexión sobre el amor de pareja en la que la sensibilidad no sólo no limita la relación, sino que la enriquece y la completa: sentir atracción, estar enamorado y querer al amado es una experiencia integral deseada. Por el contrario, según interpreta Wojtyla, en la propuesta kantiana “la posición de la razón delineada en la concepción del imperativo categórico es más bien defensiva que superior.” (PA, 245). La razón *a priori* y sus imperativos se defienden del “peligro” de la emotividad, a lo que Wojtyla responde rechazando el menosprecio a la sensibilidad y la integra en la estructura superior de la *persona*, adquiriendo una cualidad nueva, partícipe de su realidad trascendente.

Sobre los presupuestos de una fenomenología realista que supera el *fenomenismo*, es posible entender que en la persona se expresan los dinamismos humanos con un carácter *personal*, no puramente instintivo o animal. De ahí que puedan participar, desde su propio lenguaje, en la *acción*. Es más, según Wojtyła, la fuerza de la *acción* se da en la posibilidad de “hacer el mejor uso posible de la energía emotiva, no suprimirla.” (PA, 279).

El factor sensible tiene la cualidad de dotar a la verdad conocida el matiz de *valor*. Siguiendo la estela scheleriana, defiende que el “valor” se experimenta gracias a la sensibilidad por el bien, e tal modo que éste resulta querido y atractivo al sujeto. Es por eso que Wojtyła defiende la necesidad de “acceder a los valores y vivirlos en su verdad más grande, sin ilusiones ni desengaños.” (VH, 84). El encuentro con la realidad en su forma de “valor” y no como concepto puro de “bondad”-“maldad”, permite “la pasión por la realidad, el interés por el bien auténtico, el amor por el orden que de él emana.” (VH, 84). La posibilidad de tener experiencia de la integridad del propio ser permitirá no sólo conocer la verdad, sino *amar* la verdad.

Ciertamente, ante determinados valores, el hombre “debe moderar en parte la fuerza de atracción que reciben de los sentidos.” (VH, 83). Nuestro autor no ennoblece de una manera ingenua la espontaneidad de las experiencias psicósomáticas, afirma, más bien lo siguiente:

El hombre que en su actitud ante los valores se apoyara únicamente en la forma en que se desarrollan sus sentimientos, queda limitado a la órbita de lo que simplemente ocurre en él y no es capaz de autodeterminación. La autodeterminación y el autogobierno exigen muchas veces que la acción se haga en nombre de la verdad desnuda sobre el bien, en nombre de valores que no se sienten. (PA, 272).

¿Puede hablarse de acción en los casos en los que hay norma sin valor, es decir ausencia de un bien-sentido, percibido como tal desde la sensibilidad? Para Wojtyła sí que la hay. Donde no podrá darse la acción es más bien en las actuaciones que son fruto, simplemente, e la emocionalización de la conciencia, es decir, en la absolutización de los valores subjetivos, ya que “la emocionalización de la conciencia obstruye e incluso impide la adecuada actualización de la persona.” (PA, 69). Mientras que sí que puede ocurrir que la autodeterminación suponga, en momentos determinados, rechazar los

impulsos emotivos y somáticos, silenciarlos.

Esto pone en evidencia que, para Wojtyla, el dinamismo psicosomático no se basta a sí mismo para la interpretación de los hechos y su respuesta en la acción. Sin el “filtro” del dinamismo eficaz, es decir, sin la conciencia reflexiva y todo el dinamismo de la voluntad, una acción dependiente sólo del dinamismo subjetivo sería más bien una “reacción”, una respuesta estímulo. Se trata de un dinamismo que, a pesar de tener sus propias tendencias, no se vale por sí mismo, sino que depende del *ego* para permitir la acción y, en ningún caso, puede haber acción en el silencio o la subordinación del *ego* a la subjetividad: “Debido a que el hombre en cuanto persona tiene la capacidad de autogobernarse y autoposeerse, las situaciones de las emociones que producen una conmoción profunda y de las pasiones, presentan una tarea especial a la que tiene que hacer frente.” (PA, 283).

Las pasiones son una “materia prima” de la que es preciso tomar posesión para hacerla propia, es decir, “auténtica” expresión del “yo”. El concepto de libertad personalista no equipara lo auténtico con lo “espontáneo”, sino con aquello en lo que toma parte la voluntad y decisión del sujeto en su papel de *agente*, esto es, activo y no pasivo en su actuar. De ahí la responsabilidad que presupone la capacidad de actuar y que es inherente a la moralidad:

Mientras la intensidad de los sentimientos se mantiene en un determinado nivel, la conciencia realiza con normalidad sus funciones de reflejo y reflexión. Sólo entonces se forman las experiencias emocionales auténticas con su pleno desarrollo subjetivo, en vez de los acontecimientos emotivos primitivos, que, aunque es indudable que proceden del sujeto, no pueden ser dotados por la conciencia del perfil subjetivo que pertenece al ego personal. (PA, 69).

La persona posee una identidad singular y concreta que no se reduce a los acontecimientos que experimenta en el dinamismo psicosomático. La autodeterminación supone recibir, conocer y organizar lo que “ocurre”; “el conjunto persona-acción se produce como consecuencia de este momento de transcendencia.” (PA, 85). El autoconocimiento, fruto de ejercicio integral de la conciencia (en el que no sólo se es “espectador” de las propias vivencias, sino que se interpretan y apropian), permite tener la experiencia de la integridad o unidad del “yo” y vivir así auténtica y libremente.

A raíz de la unidad de los dinamismos en la trascendencia, “nos damos también cuenta de hasta qué punto se da una cohesión entre nuestro *ego* somático y el conjunto del *ego* personal y de lo estrecha que resulta su unión mutua.” (PA, 267). Según Wojtyła, ni la postura empirista de Hume, ni el apriorismo de Kant revela completamente la verdadera condición de la persona y su manifestación como un ser de realidad libre; de hecho, suponen una “simplificación fundamental que reduce la experiencia de la persona.” (PA, 156). Wojtyła, junto con la corriente hermenéutica, comprende que la vida “impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga ‘sí’ a una de ellas tiene que afirmarlas todas”,³¹⁰ como dirá Ortega y Gasset. En palabras de Frankl, “plenitud significa la integración de lo somático, lo psíquico y lo espiritual. No resulta exagerado afirmar que es esta plenitud tripartita la que hace al hombre un ser completo.”³¹¹

Respecto a Kant, Wojtyła expresa que, su enfoque del problema “además de unilateral, es incompatible con la experiencia.” (VH, 154-155). La idea de una marginación de la estructura emocional de la persona supone negar la experiencia de la subjetividad como una experiencia también humana y reducirla a su carácter instintivo, animal. Supone rechazar lo que la persona también es y condenarla a la desintegración:

Si hubiera que mantener la posición que defiende de distintas maneras un rechazo de las emociones para así hacer posible que el hombre actúe solamente de acuerdo con la razón (la idea de Kant sobre el imperativo categórico), en ese caso sería necesario aceptar que toda la potencialidad emotiva es de por sí una fuente de desintegración en la persona en acción. (PA, 283-284).

Wojtyła reconoce la “diversidad” de los lenguajes humanos, es decir que la integridad de estos dos dinamismos, el de la subjetividad y la eficacia, “no significa que dejen de ser, en cierta forma, distintos. Por el contrario, siguen existiendo por derecho propio.” (PA, 231). Los dinamismos del soma y la psique “no son, en cuanto tales, una ‘actuación’; se deben identificar, más bien, con la experiencia de ‘algo ocurre en el hombre’ y no con la de ‘el hombre actúa’.” (PA, 231). El ser humano “padece” los movimientos de la estructura psicosomática. Pueden analizarse por sí mismos y advertirse por separado, de tal manera que “si algo solamente ocurre en el hombre,

³¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. (1975), op.cit., p.67.

³¹¹ FRANKL, V. (2011), op.cit., II.

entonces tenemos experiencia de la subjetividad *únicamente*.” (PA, 91, cursiva mía). El agente en esos casos es, por lo tanto, aquello que provoca la conmoción psicósomática y la respuesta propia del mecanismo del cuerpo y la psique.

Ahora bien, no por ello se trata de lenguajes incompatibles, antes bien, la integración consiste en incorporar a la acción el movimiento del soma y la psicoemotividad, ya sea éste el principio (como comienzo) que conduzca a una *acción*, o la consecuencia de la eficacia. En definitiva, la tesis de Wojtyła defiende que la acción consiste, precisamente “en esta superación de la línea divisoria entre lo que simplemente ‘ocurre’ y la ‘actuación’.” (PA, 232). La libertad supone integrar los diversos dinamismos; en la *experiencia completa* de la persona “estos dinamismos desempeñan un papel activo en la autodeterminación, es decir, en la aparición de la libertad de la persona humana.” (PA, 232).

La acción es, por eso, en la propuesta de Wojtyła, “lo que revela más profundamente el ser humano como un ‘yo’ y con más certeza atestigua su carácter de persona.” (HD, 113). La *acción* genera la imposibilidad de hablar del ser humano como simple “naturaleza humana”, pues la trascendencia le constituye como un “sí mismo”, un ser que se autopertenece, le constituye en el “yo” que es. De este modo, no se trata sólo de un individuo, sino de una “persona”: irreductible a descripciones o categorías. La peculiaridad de la libertad señala el misterio, la realidad intransferible del cada quién y su manifestación inagotable en cada acto bajo la realidad objetiva de la subjetividad, realidad que tiene la estructura de ser autodeterminante, eficaz y trascendente.

La pregunta que surge ahora es si la activación, lo que acontece en la corporalidad y psicología humana, carece, como tal, de la peculiaridad *personal*, es decir, si se trata de un “añadido” a lo verdaderamente “esencial” de la persona (su entendimiento y voluntad); de ser así, no sería posible unir los conceptos de “*naturaleza-personal*”, tal y como hace Wojtyła.

Según sus argumentos, lo psicofísico sólo potencialmente participa de la acción humana, del ejercicio de la voluntad. Es más, se tratará de una libertad condicionada por el cuerpo y la emoción, que tienen su propio mecanismo de activación. Ante tal condicionamiento las activaciones pueden no haber tomado forma en la persona, y es

cuando la experiencia del ser humano se guía (se *limita*) a la emocionalización de la conciencia, que para ciertas corrientes de pensamiento son precisamente esas activaciones espontáneas lo que entienden por “libertad”; o, por el contrario, limitan la experiencia al *apriorismo* de normas puramente racionales, sin vida.

Para Wojtyła, en cambio, la libertad en la que consiste la estructura personal hace que los “condicionamientos” no “determinen” las experiencias. Son una “materia primaria” que no se identifica ni se equipara, como tal, con la *acción* de la persona. Es el ejercicio de la voluntad (el dinamismo de la eficacia) el que, a través de la integración, dota de un sentido peculiar a ese movimiento propio de la corporalidad humana. En los siguientes apartados, en concreto en el inciso de “corporalidad como fuente de identidad”, se analiza con mayor profundidad la aportación de la hermenéutica y su influencia en el Personalismo sobre la importancia que adquiere la corporalidad en la expresión de la realidad humana.

Al nivel del dinamismo psicosomático, el hombre aún no tiene experiencia integral de sí mismo. Wojtyła defiende la experiencia de la persona como el resultado de que todos los dinamismos “están unidos en un solo conjunto orgánico.” (PA, 335). Dado que, según su visión antropológica, ese conjunto orgánico es de naturaleza espiritual, la psicología y la corporalidad de la persona comparten las predisposiciones a una acción de orden trascendente; son potencialmente un material para la autodeterminación. Su antropología explica, por lo tanto, que la persona

Aparece entonces en el campo de nuestra experiencia integral como alguien material, corpóreo, pero al mismo tiempo sabemos que la unidad personal de este alguien material está determinada por el espíritu, por su naturaleza espiritual y su vida espiritual. (PA, 215).

Desde esa unidad espiritual dinámica, la persona es trascendente respecto a sí misma de modo que “el hombre tiene su cuerpo de una manera especial.” (PA, 240). El cuerpo no le hace a la persona, espontáneamente, capaz de “actuar” con todo lo que este término connota, sino que se reclama “la subordinación del *ego* subjetivo al *ego* trascendente es decir, la síntesis de la eficacia y la subjetividad.” (PA, 229). “Subordinación”, que no marginación, de modo que “implica la complejidad y la unidad del hombre en cuanto entidad psicofísica.” (PA, 229).

¿En qué se diferencia este modo de situar el cuerpo al servicio de la trascendencia de la visión intelectualista para la cual el intelecto adquiere mayor presencia y un valor superior? Por una parte, además de que el intelecto no es una realidad sustancial en sí misma a la que se le añade la materialidad del cuerpo, para la postura fenomenológica y personalista de Wojtyła, los deseos y las necesidades psicosomáticas conforman la experiencia y *realidad* personal, de modo que además de tratarse de una fuerza positiva, su presencia en la vida personal reclama *integración*.

La persona es una realidad corpórea de modo que su dinamismo espiritual no es una sustancia independiente, sino corpórea. Lo corporal cobra un sentido, como venimos expresando, que participa de un valor personal y no es ya una realidad *desyoificada*, despersonalizada. Un ejemplo de ello es la moral sexual que desarrolla en la obra *Amor y Responsabilidad* y, años más tarde, durante su pontificado con el profundo estudio que realiza en la llamada “Teología del Cuerpo”.

A continuación se profundiza en las implicaciones que tiene esta integración de la realidad corporal y emocional en la visión antropológica. Se trata de una temática que conduce a la controversia entre lo “natural” y lo “personal”: ¿son conceptos incompatibles? Es ineludible plantear esta cuestión tan cuestionada en la historia y trabajada por nuestro autor.

5. Persona y naturaleza

¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta fundamental que todo ser humano se hace siempre a sí mismo con asombro y agitación.³¹²

La racionalidad occidental, estructurada en base a la composición sujeto-predicado, expresa al sujeto a través del predicado. Pero la expresión del estado o la acción del sujeto no ha sido suficiente para reflejar la condición ontológica de un ser que no es sólo sujeto de un predicado, sino que es sujeto *per sé*. El pensamiento griego aún no conocía el concepto de *persona*; la antropología aristotélica, fundada sobre la definición *homo est animal rationale* “excluye –al menos cuando la asumimos inmediata y

³¹² DOMINGO, A. (1985), op.cit., p.65.

directamente— la posibilidad de manifestar lo que es lo *irreductible en el hombre*.” (HD, 27), se trata de la reducción cosmológica.

La temática antropológica de Wojtyła trata la realidad olvidada por la metafísica tradicional: “El problema de lo *irreductible en el hombre*, o sea, de lo que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, de lo que constituye la originalidad plena del hombre en el mundo.” (HD, 27). Para conocer esta reformulación antropológica, es preciso acudir al origen de los términos personalistas, su búsqueda de la concreción, de eso propiamente *distinto* que es “cada uno”.

Sobre lo diverso y múltiple de la realidad humana se fundamenta la crítica de Nietzsche a la racionalidad de Occidente. El padre de la sospecha crítica que la “gramática” de su forma de pensamiento ha dejado escapar eso mismo que quiere expresar, encerrándolo en el “ser” y sus propiedades esenciales o accidentales. Como explica, filosofando a martillazos en *Crepúsculo de los ídolos*, lo que se le ha atribuido desde la Filosofía al “verdadero ser” es, precisamente, la nada; el mundo metafísico se origina en la contradicción del mundo real... Esta lógica, explica, obedece a la capacidad de organizar la realidad a través de conceptos, sin embargo, la razón ha olvidado que juega con metáforas, con meras interpretaciones que ella misma ha creado. Lo que Nietzsche reclama es la vuelta a lo real, la “vitalización” de la razón que escuche y atienda a las verdaderas condiciones de la existencia.

La filosofía contemporánea, incluido el Personalismo, no se entiende sin Nietzsche. Quieren dar cuerpo a la realidad que analizan, situar el pensar en el mundo y sus circunstancias, imbuirse, así, de la realidad existencial. Las teorías personalistas, en concreto, aplican esta crítica en su visión antropológica, ahora de “carne y hueso”.

A diferencia de las *cosas* del mundo y de los *individuos* de una especie (más reductibles, en cierto aspecto, a las generalizaciones de los conceptos lógicos), la insistencia del “sujeto humano” como distinto y distante del resto de seres vivos ha sido un tema abordado desde filosofía clásica, pero más concretamente desde la escolástica. Ruiz de la Peña habla de una

Tenaz insistencia con que las definiciones medievales recensionadas hasta ahora

enfatan lo sustancial sobre lo relacional. Detrás de esta reiteración está, ante todo, la necesidad de diferenciar nítidamente al hombre –entidad única e irreplicable en su concreta singularidad– de los animales y cosas.³¹³

Así pues, a pesar del objetivismo que se critica en todo concepto “sustancial” de la persona, explica Wojtyła, “parece *que la convicción de la originalidad primaria del ser humano* y, por consiguiente, de su *fundamental irreductibilidad al ‘mundo’* a la naturaleza, es tan antigua como la necesidad de la reducción expresada por la definición de Aristóteles.” (HD, 28). La comprensión cosmológica del ser humano reclama un cambio de perspectiva. Este no consiste en abstraer a la persona del “cosmos” o del mundo en el que vive, sino de reconocer su irreductibilidad a las cosas del mundo. La re-comprensión de la realidad humana acercándose a su irreductibilidad como persona es la antropología llamada “personalista”.

La clásica definición aristotélica de “animal racional” como definición metafísica de “ser humano”, habla de una esencia de carácter *comunicable*: “corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotada de razón).” (HD, 27). El ser humano, descrito desde la dimensión racional como siendo esta lo esencial, no es expresado en la incomunicabilidad de su existencia ya que se trata de una facultad compartida por la especie humana y, por otra parte, la apelación a esta se corresponde con una categoría conceptual: como facultad de comportamiento y pautas universales. Aún cuando se entiende esta facultad desde sus actos de conocimiento, explica Wojtyła, la persona “no es reductible por su complejidad al acto intencional.” (HD, 154); no es suficiente la razón para explicar lo esencialmente humano. Tal facultad, por sí misma, no refleja lo que le es más propio.

Pero al Personalismo le precede un largo recorrido del pensamiento sobre lo que hace al ser humano ser persona, Crosby señala que “todas las respuestas apuntan hacia una cierta *independencia en el ser y en el obrar.*” (IPH 19). Esto trae al panorama filosófico la perspectiva de la subjetividad, dado que evoca “el hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género [...] y la diferencia de especie” (HD, 29). Han sido muchos los intentos de interpretar la subjetividad personal y su irreductibilidad a la naturaleza. En estos casos se enfatiza su

³¹³ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.160.

carácter *incommunicabilis*, es decir, “aquel ser que se pertenece a sí mismo sin compartir su ser con ningún otro.” (IPH, 19).

Zubiri, sin embargo, encuentra preciso ir más allá de todos estos acercamientos al concepto de *persona*, reclama una transformación de conceptos y términos. Como expresa una de sus obras, *Sobre el hombre* (a partir de ahora SH³¹⁴): “Yo concibo la subsistencia no desde la sustancialidad, sino desde la sustantividad. Desde la sustancialidad la subsistencia sería un modo añadido; desde la sustantividad, la subsistencia es suidad.” (SH, 115). Zubiri explica que la *sustancia* impide un concepto *integral* de persona, pues sus presupuestos desvinculan lo *ontológico* de la *subjetividad*. A pesar de que Aristóteles “pretendió una concepción unitaria del hombre [...] la unidad del hombre no es la unidad de una sustancia que soporta unas potencias.” (SH, 674). El filósofo español explica que la persona no es un sujeto de accidentes en el que el conjunto de potencias vinculadas entre sí es adicional a la estructura esencial, permanente e inalterable.

El dualismo hilemórfico, según esta perspectiva, no puede reflejar la realidad del ser humano como persona, es decir, como un ser “radicalmente suyo” que tiene una “*plenitud particular* de identidad y de ser incommunicable.” (IPH, 69). Crosby defiende, a este respecto, que es la *unidad* de su ser es lo que permite su identidad. Si se tratara de una realidad radicalmente desintegrada, no habría manera de poseer el propio ser y, por lo tanto, no habría un “yo”.

Ante el dualismo aristotélico, el materialismo parece ser la salida que provee de recursos suficientes para explicar la individualidad del ser humano dado que atienden la corporalidad; ¿es esta la fuente de su identidad? Crosby explica, como filósofo personalista, que “no es suficiente con indicar la irrepitibilidad de la estructura genética de un ser humano, eso es, de los caracteres raciales, temperamentales, intelectuales, etc., que dependen de la estructura genética de un individuo.” (IPH, 92). La irrepitibilidad fisiológica es relativa y no atiende a la pregunta sobre la fuente de la concreción absoluta del ser personal, no responde a su experiencia radical de ser un “yo”. De hecho, el materialismo conduce a “la convicción de la fundamental reductibilidad del hombre

³¹⁴ ZUBIRI, X. (1998), *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza.

al ‘mundo’.” (HD, 28, nota al pie).

Hablar de estructuras naturales parece, pues, estar reñido con la irrepetibilidad e incomunicabilidad que defienden los personalismos respecto al ser humano como persona. No obstante, ¿no son las personas subsumibles a rasgos que comparten entre sí? De hecho, muchas ciencias se asientan sobre este hecho. Para la medicina, los casos clínicos son posibles de resolver en la medida en que se advierten anomalías respecto al funcionamiento “correcto” del organismo de la “especie humana” estudiado; la psicología analiza a sus pacientes y establece su *cuadro psicológico* poniendo nombre a los rasgos conocidos según un criterio universal; la sociología trabaja con estadísticas y hace una clasificación de la sociedad por colectivos que responden a determinados estructuras de comportamiento. Si no fuese así, el Marketing tampoco tendría sentido y, sin embargo, su eficacia es innegable.

No es difícil afirmar que la persona puede ser susceptible de categorizar y describir. Visiones antropológicas existenciales dan cuenta de esta realidad común de la que participan todas las personas y que supone compartir cierta anatomía, fisiología, comportamientos psicológicos y sociales, etc. Parece tratarse, pues, de un tipo específico de ser vivo y es a lo que apela el término “naturaleza” humana, o “condición humana”³¹⁵.

Ha habido intentos de conjugar esta condición universal con la individualidad, como es el caso de Ricardo de San Víctor, que quiso matizar o corregir la definición de Boecio indicando que el ser humano es *rationalis naturae individua existentia*. Explica Amengual que, a través del término *existentia*, lo que critica es que se la caracterice “como sustancia, un *quid*, algo universal, mientras que persona se dice de un *quis*, de alguien individual.”³¹⁶ Es un caso en el que el sustancialismo de la metafísica tradicional intenta abrirse a la irrepetibilidad del ser humano: señalando la *existencia* individual del hombre, “Ricardo de San Víctor [...] distingue entre el *sistere* en que consiste la naturaleza, y el *existere* [...] personal.”³¹⁷ La *existencia* ya no hace referencia a la esencia, sino a la autonomía en el ser.

³¹⁵ Término que prefiere utilizar el humanismo contemporáneo para corregir el esencialismo que connota, al menos tradicionalmente, el término “naturaleza”.

³¹⁶ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., p.216.

³¹⁷ DÍAZ, C. (2001), *La persona como don*, Bilbao: Desclee de Brouwer, p.20.

Si bien la escolástica quiere dar un paso más abandonando la visión cosmológica y apuntando a la individualidad, aún no aparece la subjetividad como el elemento antropológico central. La pregunta que se hace la filosofía contemporánea es si “hay una verdadera dialéctica persona-naturaleza, sujeto-objeto.”³¹⁸ Wojtyla niega que exista tal contraposición. Explica que “el tipo de comprensión del hombre llamada personalista” y “la de tipo cosmológico” (HD, 34) no son dos visiones contradictorias entre sí, sino dos perspectivas diferentes respecto al ser humano. La cosmológica habla de él como un tipo específico de ente entre el resto de entes. El problema se da cuando el enfoque objetivista del ser humano pretende agotar su esencia limitándolo a la definición y categoría de “especie” humana. Es muy ilustrativo el análisis de Frankl a este respecto del psicoanálisis. Reconoce el éxito de su maestro, Freud, pero también critica la objetivación de la persona en la que cae, víctima de sus propios logros:

La objetividad acabó por convertirse en ‘objetivación’, objetivación de eso que llamamos la persona. El psicoanálisis contempla al hombre como dominado por ‘mecanismos’, y en su óptica el médico se presenta como quien sabe manejar dichos mecanismos, es decir, como quien domina la técnica para volverlos a poner en orden tan pronto se desarreglan.³¹⁹

El Personalismo quiere ver más allá de este concepto general de “ser humano” desde el que trabajan muchas ciencias. Según Wojtyla, el Personalismo trabaja interpretando antropológicamente la visión objetiva de la metafísica clásica; es decir, consiste en atender la “objetiva subjetividad” de la persona. Según él, “ser humano” tiene una naturaleza específica, y el personalismo quiere desentrañar en qué consiste esta naturaleza que le hace ser persona. Así, por ejemplo, aún cuando el razonamiento humano tiene pensamientos “de acuerdo a formas de inferencia universalmente válidas”, como explica Crosby, estos toman forma “de un modo personal; vivimos y existimos en todos esos pensamientos y razonamientos de un modo particular como personas comunicables.” (IPH, 103).

Wojtyla defiende unas categorías ontológicas específicas y éstas apuntan a la persona singular y concreta en la que consiste cada persona, completando la aportación

³¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.166.

³¹⁹ FRANKL, V. (1977), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona: Herder, Trad. J. M. López Castro, p.14.

de los clásicos. Veamos cuáles son estas aportaciones y cómo abre Wojtyla la puerta, desde la Metafísica, a la Antropología.

En la definición del ser humano que expone Boecio, de la que se vale también Tomás de Aquino, se apunta a la individualidad de la sustancia que es el ser humano sin embargo, afirma Wojtyla, “la persona es más que la naturaleza individualizada”:

La persona es un individuo cuya naturaleza es racional –según la noción completa de Boecio [...]– sin embargo, desde nuestro punto de vista, parece claro que ni el concepto de ‘naturaleza racional’ ni el de su individualización parecen expresar plenamente la totalidad específica expresada por el concepto de ‘persona’. La totalidad de que hablamos aquí parece ser algo que es único en un sentido *muy especial más que concreto*. (PA, 90, cursiva mía).

No es que Wojtyla encuentre incompatible la sustancialidad con la subjetividad, sino que, expresa, desde la metafísica tradicional no se muestra aún la irreductibilidad del tipo de sustancialidad humana. Polo explica que el problema se da cuando se analiza la realidad humana partiendo de la noción de *fundamento*, desde la cual, defiende, se acaba proponiendo “una *simetrización* de la antropología respecto de la metafísica”³²⁰ Esto lleva a la antropología a un “callejón sin salida”:

La imposibilidad de conjugar las nociones de *fundamento* y *libertad*. El ser entendido como fundamento, sustancia o primer principio no puede ser entendido, a la vez, como ser libre [...] Pues en la noción de fundamento está implícito el carácter *necesario* de la fundamentación.³²¹

La explicación de Polo parece indicar que, si se quiere hablar de *persona*, cuya realidad existencial es singular y concreta, es requisito prescindir del soporte óntico, no hablar de *sustancia*.³²² Las consecuencias de la concepción hermética que envuelven al término “sustancia” suscitan en el pensamiento de la modernidad un reclamo de la interioridad... ¿Encuentran los Modernos una solución?

El problema que se ha denunciado en su antropología es que el subjetivismo no

³²⁰ PIÁ S. (2002), “Hacia una Antropología distinta de la Metafísica”, *Thémata, Revista de Filosofía*, Universidad de Navarra, nº28, p.266.

³²¹ *Ibíd.*

³²² La antropología personalista de Zubiri, así como la de Wojtyla, contradicen completamente esta noción de Leonardo Polo pues fundamentan la raíz personal del ser humano, precisamente, en la sustancialidad, pero entendida de un modo distinto a las categorías impersonales en las que se encerraba tal concepto. Es este un tema que se trata a lo largo de los siguientes apartados.

es menos hermético al sustituir el *ser* por el *pensar*. Para dar con la subjetividad apuntan al pensamiento, pero se trata de otra categoría abstracta (o facultad universal) no menos universalista que la sustancia tal y como se analiza por los racionalistas. Los contemporáneos retoman, así, la raíz del problema corrigiendo y deconstruyendo la metafísica, para proponer la renovada filosofía del no-ser y la pura existencia, el ser como puro devenir, el ser de la no-esencia. Esta es una puerta de salida del hermetismo y un intento de manifestar la mundanidad, corporalidad y apertura a la experiencia en la que se desenvuelve el ser de la persona.

Pero el Personalismo hace una propuesta distinta a ambos intentos de enfatizar la interioridad humana como elemento principal de su realidad. Analizamos a continuación argumentos que aporta el Personalismo en contra del subjetivismo de los modernos, y posteriormente del existencialismo contemporáneo. Ambas posturas prescinden del soporte óptico como condición para entender la individualidad propia de la realidad humana, de modo que proponen, por un lado, la conciencia pura y, por otro, la libertad, como fuente y fundamento de la realidad, existencia y actuación personal (¿o, más bien, *individual?*).

El subjetivismo y su reducción de la persona a su autoconciencia no recorre un camino muy distinto a la propuesta existencialista y su equiparación entre persona y libertad. Estos dos apartados son un preámbulo de la posterior exposición de la renovada ontología personalista de Wojtyła y su propuesta de reconciliación entre persona y naturaleza.

a) La conciencia, ¿fuente de identidad de la persona?

El concepto realista de “conciencia”, propio del personalismo wojtyliano, supone una refutación a la visión más subjetivista, de la antropología que sustituye la *realidad* de la persona por la inmanencia del pensamiento o de la conciencia. Wojtyła critica la carencia de un núcleo sustancial anterior y constitutivo de la propia subjetividad y condición misma de la conciencia.

La *irremplazabilidad* de la persona, desde la metodología fenomenológica de

nuestro autor se argumenta mirando a la subjetividad reflejada en la conciencia. La conciencia es la expresión de la experiencia del “yo”; “el que en cada caso dice ‘yo’ no existe más que una vez.”³²³ Mientras que la metafísica tradicional prescinde de la conciencia, y la Modernidad la coloca en el centro de toda fundamentación, el personalismo fenomenológico de Wojtyla la tiene como fuente de interpretación del hombre-persona: “Solo la conciencia revela la realidad del hombre concreto como sujeto que tiene experiencia de sí.” (HD, 33, nota al pie). Por medio de la conciencia *reflexiva*, el ser humano concreto tiene experiencia de su propia subjetividad, “se tiene” a sí mismo, la conciencia “le permite designarse mediante el pronombre yo.” (PA, 55).

Ahora bien, según Wojtyla, no es en la conciencia, sino en la *experiencia de la acción* que muestra la conciencia, donde se tiene la percepción integral del propio ser como “propio”:

Yo poseo el mí mismo no tanto a través de la autoconciencia como a través de la autodeterminación. Ella es la que me informa sobre la plena subjetividad y, al mismo tiempo, sobre la unidad objetiva de la actividad y del ser, de las cuales yo soy sujeto. Por tanto, la autoposición da testimonio a mi mismo ‘yo’ en cuanto persona. (HD, 119).

Es por eso que Wojtyla dirá que la *acción* es lo que más revela a la persona ya que a través de ésta “se descubre y se reconoce como aquel que posee su propio sí mismo. *Pertenece a la esencia del ‘yo-sí mismo’ no sólo la autoconciencia, sino primariamente la autoposición.*” (HD, 115). El “yo” es experimentado por el propio ser como una realidad que le pertenece a sí mismo y, por lo tanto, como irreductible a su especie, a su utilidad y a sus rasgos psíquicos o fisiológicos. Guardini lo explica así:

No puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único. Todo ello subsiste, aun cuando la esfera de la intimidad sea tan perturbada como se quiera por la intervención y la publicidad. Lo único que en tal caso se pierde es el estado psicológico del respeto ajeno y de la paz, pero no la soledad de la persona en sí.³²⁴

La conciencia, por lo tanto, es prueba de la irreductibilidad del propio ser, lo que no significa que el “yo” sea *producto* de ésta, sino que, tal y como defienden las posturas personalistas, el ser humano tiene experiencia de sí mismo como realidad *a*

³²³ GUARDINI, R. (2000), *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid: Encuentro, p.108.

³²⁴ GUARDINI, R. (2000), *op.cit.*, p.104

través de la conciencia. La fenomenología de Husserl abre paso a este camino, recuperando el concepto de *relación*, que se refiere a destacar en el ser humano “su condición de sujeto frente a objetos y, sobre todo, *del yo frente al tú*.”³²⁵ Scheler da un paso más allá cuando señala “sus correlaciones esenciales con el mundo, con Dios, con el propio cuerpo y, en fin, con los otros, con quienes forma una comunidad conveniente y corresponsable.”³²⁶ Esta nueva noción de conciencia no habla, pues, de solipsismo, ni de autofundación, sino de apertura y relación. Habla de *alguien* experimentando su propio ser y el ser de lo que está fuera de sí.

Afirmar que la conciencia es fuente de la *experiencia del “yo”* no es lo mismo que constituirlo en *fuentes del “yo”*. Para Wojtyła, “el ‘yo’ no es sólo autoconciencia.” (HD, 63). Una subjetividad que no es sostenida por un sustrato ontológico sigue siendo, desde su visión, un problema sin resolver, tal y como lo era el ser humano carente de carácter subjetivo en la metafísica tradicional. El *logos* sustituye al *ente* y la cosmología pasa a ser gnoseología. El lenguaje de la razón lógica, como tal, también se mueve entre las categorías universales ante las que quisieron revelarse, ya que el pensamiento no se ancla en una identidad, sino que es Pensamiento, una naturaleza abstracta e impersonal. Wojtyła explica que la modernidad no tiene respuesta, aún, para desvelar la fuente de realidad del hombre-persona:

La orientación gnoseológica en la filosofía ha rechazado la orientación metafísica. El ser es constituido en la conciencia y en un cierto sentido a través de la conciencia, sin embargo la realidad de la persona exige el restablecimiento de la concepción del ser consciente, es decir, no constituido en la conciencia y a través de la conciencia, sino, por el contrario, constituyendo, en un cierto sentido, la conciencia. (HD, 55).

Siguiendo esta argumentación, sin un soporte óptico como realidad última y básica de la que nace la interioridad humana, la subjetividad que se revela no puede ser “mía”. Centrar la atención exclusivamente en la propia subjetividad supone, paradójicamente, des-subjetivizar a la persona: la interioridad consistirá en un cúmulo de reflejos emocionales provocados por estímulos; o bien se anclará en la objetivización de las categorías universales de la Razón, o bien en la determinación a moverse de deseo en deseo según argumenta Schopenhauer respecto a la Voluntad General como principio de razón suficiente. De ahí que algunos afirmen abiertamente que la libertad es

³²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.162.

³²⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.163.

una ilusión, como hace Althusser. Explica el científico y teólogo Ruiz de la Peña que esto es lo que ocurre cuando “la persona deja de ser una magnitud *ontológica* para reducirse al dato *psicológico*.”³²⁷

John Crosby, en la obra que venimos citando (IPH), ofrece argumentos para reflejar que la persona es más que su situación consciente. Se sitúa en contra de aquellos que “creen que la persona no es otra cosa que subjetividad y que no hay ser de la persona que no se realice en la subjetividad, sino que el ser de la persona *es* subjetividad y nada más” (IPH, 160). Su argumentación atiende a los diversos estados de conciencia explicando que, cuando la persona está inmersa en algo que le distrae, no deja de ser ella misma sino que mantiene su identidad: “Yo soy uno a lo largo de los diversos estados conscientes.” (IPH, 170).

Otro ejemplo es el proceso de madurez que supone un cambio en el que la persona va adecuando su conciencia, con el paso del tiempo, a la realidad. Sin embargo, ¿cómo se explica esa inadecuación de la conciencia en la inmadurez si la persona sólo es conciencia?, ¿de dónde procede la “medida objetiva” de las experiencias subjetivas si sólo somos autoexperiencia subjetiva? Es más, si la persona se actualiza a sí misma en este mismo ejemplo de alcanzar la madurez, será porque hay algo más en su condición ontológico-existencial que está pidiendo su realización. Del mismo modo, la incapacidad de introspección y de reconocer, en ciertas ocasiones, la raíz de los conflictos internos, o incluso de saberse acuciado por enfermedades psíquicas como la depresión, son una muestra de que la persona no *es* su estado de conciencia. Si la propia realidad consistiera en ser pura conciencia, uno padecería, viviría y sería, en definitiva, la vivencia intrínseca a la propia conciencia. (Cfr. IPH, 164-171).

Crosby refleja también la incapacidad de equiparar el “yo” con la conciencia en la búsqueda de la felicidad: si “no todo vale” para la vida humana, como queda comprobado desde el momento en el que las personas se rebelan ante las injusticias, caen en depresión, se sienten infelices, etc., quiere decir que no todo depende de la propia subjetividad y que, por lo tanto, debe de haber algo más, algo que *ya es* y que, en cierta medida, funciona como criterio sobre la propia actualización del ser.

³²⁷ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.161.

El psicoanálisis de Freud y sus repercusiones en la logoterapia de Frankl insinúan, así mismo, esta diferencia básica entre la persona y su conciencia. Se basan en la separación entre lo consciente y lo inconsciente. Su trabajo, y el de gran parte de la psicología, consiste en llevar a cabo (cada uno a su manera) una “rehabilitación del inconsciente”. Explica Frankl que esto representa “un nuevo hecho, a saber, el de una relativización del estado de conciencia: tal conciencia no puede ya tenerse por criterio fundamental.”³²⁸

Volcado sobre su propio mundo interior, la retroalimentación subjetividad-subjetividad, no respondería a la condición real del ser humano. Crosby se pregunta “¿qué es esto que no se pierde ni en los peores estados de heteronomía y dispersión interior y que tampoco se gana cuando se alcanza una autopresencia intensamente consciente?” Y responde que “es algo *dentro de* mí, que no tendría existencia al margen de mí.” (IPH, 171). La tesis de Crosby afirma, en definitiva, que “la vida consciente de la persona no agota la totalidad de su ser; consiste sólo en la actualización.” (IPH, 171).

El realismo personalista defiende un centro o núcleo anterior y radical que *es* y que, en esta medida, es posible tener *experiencia* de situaciones conscientes. Por el contrario, erradicada la raíz ontológica, la mera conciencia conducirá a la negación misma de la identidad; “el filósofo inglés [Hume] prepara la negación del yo con la previa negación del concepto de sustancia.”³²⁹

El realismo antropológico sugiere la existencia de un “yo” que *es* una realidad concreta y ésta *consiste* en una subjetividad, en poseer interioridad. La antropología personalista se refleja en las palabras de Frankl cuando dicen que “dentro de la ontología del hombre no podemos comprender todos sus aspectos, y en especial la conciencia, si no recurrimos a un origen trascendente.”³³⁰

Wojtyla hace expresa la defensa del ser humano como un ser de dinamismos variados y complejos pero que conforman una unidad *real*, anterior y condicionante del

³²⁸ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.23.

³²⁹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.162.

³³⁰ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.60.

ser consciente y corpóreo de la persona; “para salir de la problemática del origen de la conciencia no existe camino alguno psicológico o psicogenético, sino únicamente ontológico.”³³¹ Para el realismo personalista “la conciencia no solamente nos remite a la trascendencia, sino que brota también dentro de la misma trascendencia.”³³²

¿Qué decir, pues, de este “yo” que es más que su situación consciente, su pensar o el reflejo de sus reacciones emocionales?, ¿qué decir de este “yo” que puede trascender su situación?... ¿No apunta esto a la libertad como germen de la realidad personal? A continuación tratamos la propuesta de la libertad desde la filosofía existencial en referencia a la temática que ahora compete, a saber, la búsqueda del fundamento de la realidad personal. Es un análisis que plantea brevemente las cuestiones centrales sobre la libertad en el ámbito ontológico. La profundización de su análisis en relación al bien y a la verdad tiene lugar a partir de la tercera parte del trabajo.

b) La libertad, ¿fuente de identidad de la persona?

“El concepto de trascendencia personal resulta tratado a fondo en la filosofía contemporánea del hombre como aquello que fundamentalmente define su realidad” (HD, 208); el personalismo wojtyliano se une a la corriente existencial. La filosofía existencial se contrapone al esencialismo de la filosofía clásica. Esto se traduce en que la persona *trasciende* su propio ser, o más bien, su ser consiste en *existir*, que es estar más allá de la pura inmanencia o facticidad. Como apunta la filósofa Simone de Beauvoir, no estamos “atrapados en la inmanencia, en ser *seres-en-sí*, limitados a ser lo meramente dado, pura facticidad. Lo característico del ser humano es, precisamente, su posibilidad de trascender la situación dada.”³³³ La existencia humana se desarrolla a través del cumplimiento de proyectos, por lo que la libertad juega el papel fundamental.

La tesis central del existencialismo más radical llega a afirmar que *la existencia precede a la esencia*. Ser es, pues, *hacerse* a través de los proyectos, como se lee en

³³¹ *Ibíd.*, p.63.

³³² *Ibíd.*

³³³ SÁNCHEZ, C. (2016), *Simone de Beauvoir. Del sexo al género*, Barcelona: Bonal letra Alcompas S.L., p. 75.

Heidegger, Sartre o Beauvoir. La tendencia más materialista (el marxismo), vuelca este cometido personal en el *hacer*: soy lo que produzco. Las consecuencias sociales de este tipo de existencialismos desembocan en la ingeniería social como modelo de acción socio-política.

El existencialismo contiene, en su misma raíz, la reacción contra la moralidad mediocre de quien se acomoda a vivir una vida inauténtica, limitada a la “situación” dada. Beauvoir se pronuncia, expresamente, contra las instituciones y significaciones sociales que limitan la realización de la mujer como sujeto libre y autónomo. El caso del existencialismo de Beauvoir, abanderada de la causa feminista del siglo XX, introdujo en el discurso filosófico la temática sobre la mujer desde presupuestos fenomenológicos: entiende que “somos sujetos ‘encarnados’, no abstractos o descorporeizados”³³⁴; el cuerpo nos sitúa en el mundo como sujetos.

Ahora bien, para Beauvoir, “en ningún caso [...] el cuerpo es una esencia de la que se desprende que las mujeres deban actuar de cierta manera.”³³⁵ En el cuerpo se tiene la vivencia del mundo, pero es una vivencia mediada por la interpretación cultural, la cual esencializa el cuerpo, reduciendo a la mujer a naturaleza e impidiéndole una existencia abierta a un “porvenir infinitamente abierto.”³³⁶ La persona no está limitada por la facticidad de su cuerpo, “el problema no es el cuerpo en sí, sino las interpretaciones culturales sobre el mismo.”³³⁷

La filosofía de Beauvoir responde a los condicionamientos que impone la cultura en los sujetos por la significación que se le da, culturalmente, al cuerpo. A partir del cuerpo, se ha biologizado el sentido existencial y se ha reducido a la persona, concretamente a la mujer, a su naturaleza (como esencialmente “reproductora”). Pero la persona no tiene una esencia, el cuerpo, en sí, no dice nada de la propia existencia. La situación básica, la condición corporal, es un dato, una inmanencia, a la que debe enfrentarse la propia libertad sin ser coaccionada. Esta cuestión la extiende a la crítica por la discriminación racial, o a la vejez. La persona queda, así, limitada a la “situación” que imponen unos roles y contradicen la inviolabilidad de su autonomía.

³³⁴ SÁNCHEZ, C. (2016), op.cit., p.77.

³³⁵ *Ibíd.*

³³⁶ *Ibíd.*

³³⁷ *Ibíd.*

La teoría existencial de la filósofa francesa, de tipo explicativo, desentraña la fuente básica de los conflictos de la humanidad: la significación que adquiere, culturalmente, la realidad, y su creación de la llamada “segunda naturaleza”; “abre todo un camino inexplorado para pensar el mundo como un lugar que impone *situaciones* desiguales.”³³⁸ Reclama un cambio de las estructuras sociales y culturales para favorecer la trascendencia de los sujetos. La mediación cultural condiciona la existencia y demanda, por eso, no “una política coyuntural [...] sino un cambio completo –y complejo– de nuestras mismas categorías existenciales.”³³⁹ ¿Garantiza el trabajo y la solvencia económica que una mujer no sea oprimida o viva bajo las imposiciones de determinados roles? Ciertamente, no, por eso parece indicar que el cambio no consiste tanto, o no solamente, en medidas externas, sino en conceptos que median en la percepción personal y social como sujetos libres y como proyecto.

Si, tal y como indica la pensadora, no existen datos neutros sino que todo es objeto de valoración cultural, el ser humano está inevitablemente expuesto a condicionantes de la libertad y, por lo tanto, es preciso reestructurar la interpretación misma de la existencia. El peligro se acrecienta ante el hecho evidente de los conceptos injustos desde los que tantas veces se da significación a la facticidad, como es el ejemplo de la mentalidad androcéntrica, denunciada por Beauvoir. El concepto de libertad de la filosofía existencial supone una revolución social profunda que va de la mano de la crítica a la razón instrumental; se precisan estructuras sociales donde la *utilidad* se vea relegada por el *valor* para que ninguna persona sea objeto de evaluación en relación a sus roles funcionales.

La cultura contemporánea despierta a la libertad del sueño racionalista en el que estaba silenciada, a la sombra de categorías universalistas, en un mundo conceptualmente estructurado en el que los programas morales y políticos tienden a construir sistemas totalitarios donde la persona es sólo una *pieza* de estos. Pero el eco de la decadencia socio-política del siglo XX reclama el concepto antropológico básico de la libertad. El existencialismo la sitúa en el cimiento y fundamento de la realidad personal. Esta vez, la libertad ocupa el lugar de la *sustantividad* como fundamento del

³³⁸ SÁNCHEZ, C. (2016), op.cit., p.54.

³³⁹ SÁNCHEZ, C. (2016), op.cit., p.93.

ser humano. Todo lo “dado” es inmanencia, pero la persona es trascendencia y, por lo tanto, su ser es, puramente, un *devenir*, negación de la inmanencia (“situación”, circunstancias, corporalidad...).

Siguiendo las secuelas de la modernidad, la filosofía existencialista encasilla la “naturaleza” en el mundo de la necesidad. Pero lejos de esta oposición “libertad-naturaleza”, para el enfoque del personalismo, que defiende también una filosofía existencial, oponer libertad y naturaleza, o trascendencia e inmanencia, supone otro reduccionismo que es la equiparación de la persona a su actuación libre, negando en su concepto de *libertad* una raíz y sustrato unitario de carácter ontológico.

La persona, para la filosofía contemporánea, se entiende desde su lenguaje trascendente como un ser “más allá” de sí mismo. Pero las corrientes más realistas se detienen en ese “sí mismo” como estructura ontológica cuya condición es la apertura y dinamicidad. Es este “sí mismo” ontológico lo que, para los personalismos, sostiene la trascendencia.

La diferencia básica y fundamental entre el personalismo, concretamente de Wojtyła, y los existencialismos como el de Beauvoir, es la referencia antropológica a la *realidad ontológica* del “yo”, así como la interpretación fenomenológica de su *mundanidad* (corporalidad y circunstancias): la trascendencia no se entiende como la autoconstitución del “yo” desde la nada. La trascendencia señala la categoría fundamental de *apertura y relación* del “yo” con la realidad del propio ser y de lo que le rodea y, por lo tanto, la autodeterminación no es *autofundamentación*, sino partir del fundamento: lo que constituye al “yo” como realidad. La autodeterminación es, pues, la determinación hacia el bien que pide ser realizado. Esta cuestión requiere un análisis más profundo y a ello dedicamos la tercera parte de la investigación analizando la libertad en el plano ético y explicando la relación entre la trascendencia y la verdad que expone Wojtyła.

La “realidad dada” se enfoca, en el personalismo wojtyliano, desde el punto de vista fenomenológico pero, más básicamente, ontológico; se critica, así, la inconsistencia de una libertad sin fundamento pues se cae en la paradoja de una libertad que busca fuera lo que está dentro... Se trata de un modo de ex – istencia (“más allá del

propio ser”) vuelta “hacia afuera” de tal modo que la persona *es* su *hacer*. El existencialismo ha derivado en la equiparación del valor de la existencia con lo que se produce (o “reproduce”), y el sentido tambalea en función de las expectativas sociales que se generan en torno a este “hacer” y cumplir. El problema parece originarse en la reducción de la libertad al *cumplimiento* de un rol, proceda de la interpretación social de este rol o de la autodeterminación como auto-referencialidad.

Para Beauvoir, la clave será la propuesta de estructuras sociales que permitan la expresión de la autodeterminación. El existencialismo más radical combate todo tipo de referencias y condicionamientos. La mediación social y cultural debe consistir, por lo tanto, en obstaculizar lo menos posible la elección de los sujetos para favorecer la autoconstrucción de la existencia personal. En coherencia con esta idea de libertad autónoma, y dada la imposibilidad de neutralizar la interpretación social de los valores y de que éstos no condicionen al individuo, la solución parece darse en la sacralización cultural del “individuo”, como tal, de modo que se destierra la tradicional idea de “bien común” y la vida social se limita a permitir la mayor expresión posible de la “voluntad de sentir”. La autoafirmación del “yo” pasa a ser el valor absoluto.

Por otra parte, la libertad y su capacidad de elegir y elegir-se se deja en manos de las condiciones externas que permitan el desarrollo de un “yo” vuelto hacia sí mismo. Pero este “yo” des-relacionado entra en un estado subjetivista y, por lo tanto, también emotivista. Zygmunt Bauman denuncia la paradoja del existencialismo que plantea, teóricamente, una libertad sin referencias (salvo la de la propia voluntad): desligando la subjetividad de la objetividad, se abandona la libertad a la situación subjetivista, emocional... De este modo, explica Bauman, la sociedad se conforma en lo que él llama la “modernidad líquida”, y uno de sus síntomas es el “amor líquido”: ninguna relación cristaliza y la vida no puede plantearse como proyecto, nada es sólido porque no hay compromiso, a diferencia del tipo del amor libre, basado en la confianza de la “continuidad de su disposición de ánimo por sí misma, y no por protecciones y medidas de seguridad jurídicas y morales [...] el único vínculo del amigo o de la mujer con nosotros es: el puro, total y completo dejar en libertad su persona y su amor.”³⁴⁰

³⁴⁰ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., pp. 278-279.

En sintonía con esto, leemos en Scheler que toda falta de compromiso, de determinación, es una arbitrariedad que se confunde con la libertad; la indeterminación es, sin embargo, otra forma de determinación, en la que “el ‘yo’ [...] flota completamente vacío sobre las vivencias.”³⁴¹ La vida de la “moderidad líquida” consiste en la continuidad de “instantes” vacíos, donde todo se diluye:

Seguir en movimiento, antes un privilegio y un logro, se convierte ahora en obligación. Mantener la velocidad, antes una aventura gozosa, se convierte en un deber agotador. Y sobre todo, la fea incertidumbre y la insoportable confusión que supuestamente la velocidad ahuyentaría, aún siguen allí. La facilidad que ofrecen el descompromiso y la ruptura a voluntad no reduce los riesgos, sino que tan sólo los distribuyen.³⁴²

La velocidad, la angustia por acumular experiencias, por hacer más, genera un carácter impaciente donde se plantean retos a corto plazo y satisfacciones instantáneas; de esta manera también “el aprendizaje está condenado a ser una búsqueda interminable de objetos siempre esquivos que, para colmo, tienen la desagradable y enloquecedora costumbre de evaporarse o perder su brillo en el momento en que se alcanzan.”³⁴³ La excitación constante a la que se ve expuesta la persona del mundo contemporáneo conduce, paradójicamente, a una anestesia frente al placer y, sin embargo, se hace más vulnerable al dolor, según Scheler: “Nos acostumbramos más fácilmente a un ‘nivel de vida’ objetivamente progresivo” de modo que el dolor “aumenta más rápidamente en relación al placer.”³⁴⁴ Las personas se vuelven cada vez más incapaces de enfrentarse a la frustración o de aceptar los sufrimientos como situaciones que reclaman y suscitan la lucha existencial por seguir encontrando significado a la vida.

Esta cultura del instante se ha criticado también por su rechazo a la tradición, al significado de los rituales humanos, “despoja a los actos humanos de la ceremonia que los dignifica, convirtiéndolos así en actos banales.”³⁴⁵ La percepción del tiempo en este modo de vida, expresado brevemente en el paradigma de *homo faber* anteriormente descrito, donde el ser humano queda condenado a vivir-para la actividad, en búsqueda y captura de resultados externos, supone asumir el presente con tanta absolutez que se

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 282, nota al pie.

³⁴² BAUMAN, Z. (2007), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México: FCE, 2007, prólogo.

³⁴³ BAUMAN, Z., (2007), *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona: Pedagogía Social, Trad. y prólogo por Violeta Núñez, p.33.

³⁴⁴ SCHELER, M. (2010), *op.cit.*, p.75.

³⁴⁵ PRATS, J.I., (2009), *op.cit.*, p.25.

desvanece tanto el pasado como el futuro, y la historia se estructura conforme a un presente “desarraigado y sin perspectivas de futuro [...] es la pura repetición de instantes vacíos del presente.”³⁴⁶

El modo de entender la libertad como algo absoluto, o llamado a ejercerse de modo absoluto, siguiendo estas críticas, termina por toparse con una falta de sentido. La actitud de autocreación impulsa a empezar siempre de cero, sin memoria alguna de los legados del pasado. La ilusión de libertad procede de la creencia de que la valorada (quizá añorada) libertad, depende de que lo externo a uno mismo permita ejercer esa libertad. Pero la concepción de libertad como libertad solamente “activa”, y no receptiva, vuelta a la interpretación *sui generis* de la vida y del propio ser, es condenar a la libertad a las acciones exteriores. Y esta única dirección de la libertad acaba siendo una ilusión insaciable de libertad, se es, paradójicamente, esclavo de la idealizada libertad; “lo irónico, subraya Bauman, es que esta sucesión inagotable de *renaceres* [...] se hace en nombre de la búsqueda de *lo auténtico*, de ser *uno mismo* a cada momento.”³⁴⁷

Desde esta forma de vivir la libertad, Scheler explica que la vida se va aproximando a la determinación de las leyes naturales convirtiéndose así, en una sucesión arbitraria de vivencias sin rumbo ni unidad, una causalidad despersonalizada de acontecimientos. Este fenomenólogo indica cómo “un hombre es tanto más previsible cuando más *libre* es”, a diferencia del “caprichoso”, que es “el hombre ‘imprevisible’ [...] relativamente no libre; como aquel en quien esas situaciones arbitrarias y los impulsos instintivos causados por ellas tienen consecuencias decisivas y unívocamente determinantes para su acción.”³⁴⁸

Se ha equiparado la autodeterminación a la persona como “autoproyecto”, lo cual requiere desentenderse de la categoría metafísica de la *relación* defendida por los personalismos. De esta manera, para el existencialismo que envuelve la cultura actual, no es la hermenéutica o el perspectivismo de Nietzsche lo que ha ocupado el lugar de la Metafísica, sino el individualismo socio-político, en coherencia con el concepto de una

³⁴⁶ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., 328.

³⁴⁷ BAUMAN, Z., *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, prólogo: Violeta Núñez.

³⁴⁸ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit, p.277.

libertad que existe “hacia afuera” y que precisa, así, de una intervención social que se ocupe de proveer de lo necesario para el bienestar individual y, a la vez, intervenga lo menos posible en la vida privada de los sujetos, salvo para garantizar la sacralidad de su “voluntad de sentir”.

Autores personalistas denuncian dos aspectos por los que esta manera de entender la libertad como “absoluta” es utópica y *contradictoria*: por un lado, la autodecisión y elección sobre qué y quién quiere ser uno mismo sin *relación* ni referencia alguna, acaba volcándose en “qué puedo *hacer*”. Y tal existencia en forma de autoproducción acaba configurándose en actividades sucesivas y siempre abiertas a la novedad. Así pues, explica Scheler,

Toda *libertad* es solo *relativa*; ella es una actividad, o corresponde a una actividad con respecto a una conexión causal, de una esfera determinada, la cual no determina unívocamente esa actividad ni en sus miembros ni en su totalidad. Sin embargo, dentro de su esfera, la actividad es completamente determinada.³⁴⁹

Por otra parte, expresa la teoría de Bauman, la “modernidad líquida” se caracteriza por la falta de compromiso y de actitudes estables. En este sentido, explica Scheler que “el indeterminismo no puede –como tampoco el determinismo– fundamentar la responsabilidad (ni la imputabilidad, la culpa o el arrepentimiento), en tanto que vacía el acto de decisión en la misma medida en que debe ser libre.”³⁵⁰ Lo que la visión personalista echa en falta en este concepto de libertad libre de compromisos y determinaciones, es “un *contenido propio positivo* de la *persona* que toma esa decisión, que se decide *en* ese acto.”³⁵¹

La libertad como valor absoluto es también un *callejón sin salida* porque, en la medida en que se elige, decidirse por una opción entre muchas implica ir determinándose, acotar el marco de acción en la vida. Por lo tanto, en coherencia con ese modo de libertad sin determinaciones, para mantener intacto el valor incondicional de ser libre, ninguna elección deberá suponer un compromiso que determine el futuro de la persona. La libertad, por lo tanto, no puede entenderse como la capacidad de decidir un proyecto de vida, es vincularse con nadie, identificarse con nada; la

³⁴⁹ *Ibíd.*, p.301.

³⁵⁰ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *op.cit.*, p.301.

³⁵¹ *Ibíd.*

autodeterminación debe reducirse a tomar elegir opciones temporales de vida.

Para el concepto de “libertad” del realismo personalista, lo que fundamenta la “determinación” en las decisiones es la persona misma y, por lo tanto, el contenido de los actos se dan en consonancia con la adopción de unos valores adoptados y queridos que conforman un proyecto en el que la persona se vive a sí misma, elige a sí misma y adquiere *unidad* de sentido: “Se es libre en la medida en que la totalidad de nuestra vida es eficaz, y no partes o hechos particulares.”³⁵² Por el contrario, olvidada la persona, la indeterminación no es otra cosa que la determinación de la causalidad natural, donde lo que toma las riendas de la decisión son los acontecimientos y su arbitrariedad sin conexión, sin unidad o sentido alguno.

Al ser humano de las propuestas existencialistas, como es el sujeto heideggeriano o sartreano, “se le priva de sustantividad, sacrificándose su esencia en beneficio de la existencia.”³⁵³ El supuesto valor absoluto de la libertad, encierra una idea, paradójicamente, de pasividad: “Un sujeto sin esencia es una magnitud desmedulada, no fundada y, a la postre, inconsistente e insostenible.”³⁵⁴ El ser humano, que se autofundamenta desde la *nada*, es víctima de lo que le quita o le ofrece el mundo. La vida del “yo” vale en función de que sea resultado de la autoafirmación, en función de un *sentido producido, pero no encontrado*.

Desligarse del cuerpo es también hacer ojos ciegos a su receptividad, a las experiencias que ligan al ser humano al mundo y que van configurando “su” mundo. Salvo entre intelectuales, como es el caso de Simone de Beauvoir, que en su obra *El segundo sexo* aplica reflexiones de tinte psicoanalítico, el existencialismo que hereda la cultura contemporánea, se olvida de la vulnerabilidad inherente a la categoría *relacional* de la persona, condicionante de sus experiencias. En esta medida, se hace vulnerable no sólo a sus experiencias, sino a su propia pasividad frente a estas. La libertad exaltada es el olvido de los condicionamientos y la condena a vivir en función de estos. Esta libertad des-relacionada es, en realidad, la expresión de la espontaneidad de las experiencias configuradas pasivamente. La cultura contemporánea se expone, así, a sus

³⁵² *Ibíd.*, p.302.

³⁵³ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), *op.cit.*, p.168.

³⁵⁴ *Ibíd.*

propias heridas llamando “elección” a lo que éstas determinan.

Afirma Scheler que “el liberalismo tiene como fundamento el profundo error de que la liberación de factores externos hace al hombre libre: ¡libre en sentido positivo!”³⁵⁵ Dada la actividad “creadora” en la que consiste la cultura, generadora de sentido y configuradora del mundo humano, las instituciones y el tipo de lazos sociales que proyecta, las personas crecen en la mediocridad de vivir a la sombra de esta mediación, con la vida “hecha”, pautada, dejada en manos del “destino”, de forma que se esquivo el difícil camino de ser “sí mismos”. Consecuentemente, explica Ruiz de la Peña,

Puesto que no hay persona [...] *nadie es responsable de nada*; lo que, en definitiva cuenta de verdad en el ámbito de la realidad social es un conjunto de factores impersonales: el juego de las leyes económicas [...] las relaciones de producción, la lucha de clases.³⁵⁶

El marxismo es un ejemplo de esto. En la victoria el proletariado se juega el ser humano tener o no libertad. En efecto, si la libertad es pura expresión de la indeterminación del sujeto, no se es libre de hecho, sino por derecho. Por lo tanto, defenderla parece estar justificado por una ideología que desea hacer de las personas seres libres, y en esa medida, la persona está expuesta también a otras ideologías que decidan establecer otra condición de seres humanos en la que no se incluya la libertad. Alejandro Llano dice que el peligro de pensar que la libertad debe ganarse, es que, en esa misma medida, puede perderse.³⁵⁷ Los totalitarismos son un ejemplo de ello.

En la línea de tal concepto de libertad, el planteamiento del bien y del mal en el mundo contemporáneo, se analiza únicamente desde una perspectiva social. Para la persona entendida únicamente en términos de libertad exterior y, por lo tanto, en términos de rebelión, las circunstancias exteriores pueden disponer de ella y su vida se reduce a los acontecimientos socio-políticos: “Dicho en palabras del propio Althusser: la historia es ‘un proceso dialéctico sin sujeto ni Fin’. Los hombres, en efecto, ‘no son los sujetos de la historia [...]’.”³⁵⁸ Si la libertad no se entiende como una condición

³⁵⁵ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.285.

³⁵⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.170.

³⁵⁷ LLANO, A. (2011), *Caminos de la filosofía*, Eunsa, Pamplona.

³⁵⁸ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.170.

ontológica, porque no hay ontología, no hay *realidad*, la libertad es una conquista social, y no un hecho incondicional que sirve como criterio que fundamenta la praxis. La libertad está siempre en peligro...

La libertad absoluta cae, pues, en la paradoja de tener que ganarse, la persona debe ser *empoderada*. Es indudable el reconocimiento del valor social que han aportado las reivindicaciones contra las estructuras e instituciones culturales injustas, pues son mediación de la experiencia humana del mundo y del ejercicio fáctico de nuestra condición de seres libres. No obstante, el peligro que denuncian los autores citados, está en que la libertad como “absoluto” precisa de la mediación social para que la persona pueda desarraigarse de todo condicionamiento y crear una situación de autofundamentación y autoafirmación. Esta situación es, sin embargo, utópica dada la imposibilidad de neutralizar los valores culturales. Incluso basándose estos en la sacralización de lo individual, tal objetivo implica sostener un concepto concreto de “individuo” y lo que para éste es sagrado; de tal modo que, ya sea desde una propuesta u otra (de tipo socio-económico, ideológico, etc., como el caso de sistemas económicos liberales o comunistas, incluso la creciente ideología de género), preservar el derecho intocable del individuo y su libertad absoluta, depende de la mediación cultural y la lucha contra las fuerzas que se consideran enemigas de este derecho.

La libertad como valor absoluto contrasta con el concepto de libertad personalista ya que, mientras el primero reclama el derecho “básico” de la independencia, la filosofía realista y fenomenológica, queriendo atender la “mundanidad” de la persona y, por lo tanto, desde su estructura básica de la *relación*, defienden una ética de compromiso y de responsabilidad, en contraste con el “yo” subido a lomos de la autonomía, que ensombrece y ocupa todos los espacios de del “tú” o del “nosotros”. Leemos a continuación su defensa.

c) Visión personalista: Libertad y determinación

La propuesta de libertad absoluta rechaza, en nombre de la trascendencia humana, los condicionamientos inherentes al sujeto, ligado a un cuerpo y, por lo tanto, al mundo³⁵⁹:

³⁵⁹ El existencialismo filosófico de Beauvoir no obvia tal mundanidad. En el segundo tomo de su obra *El*

a un lugar, a un tiempo, a un entorno, (y un largo etc.) determinados. Tal corporalidad y mundanidad como un dato sin sentido en sí mismo, desliga al ser humano de la realidad, de *su* propia realidad: deja de ser ese sujeto viviente, receptivo, vulnerable al entorno. De este modo, hay un intento de autoproyecto originado en el olvido del material de experiencias que configuran o influyen en las interpretaciones del mundo y sus hechos. La libertad absoluta reclama a la imaginación y desliga la interpretación de la persona de su *realidad* y de sus circunstancias. Consiste en un trascendentalismo desrelacionado, cuya narración se alimenta del hecho mismo de narrar.

En contraste con esta forma de entender la libertad, para el personalismo cobra un sentido más bien “interior”. No consiste en trascender, superando, los condicionamientos propios de la mundanidad, sino en integrarlos en el ejercicio de autoposición. Por un lado, la persona no está *determinada* por ninguno de los estímulos o acontecimientos de la vida, es posible “salir de la inmediatez de lo que me rodea.” (IPH, 136). *El diario de Ana Frank* es un ejemplo de la experiencia de este tipo de libertad. Su vitalidad inagotable, aún cuando está condenada a esconderse para salvar su vida, le hace ser protagonista de su historia: “Con frecuencia me he sentido decaída, pero nunca he desesperado. He tratado de vivir la vida en el Anexo como una aventura interesante, llena de peligro, de romance; y cada privación la he tomado como algo divertido que le agregó a mi diario.”³⁶⁰

Para la libertad interior, el motor no es la búsqueda de resultados externos sino que uno mismo y la propia vida sea el *fin*. Se trata de “la última de las libertades que nunca nos será arrebatada”, como expresa Frankl. Es la respuesta existencial radical que, expresa José Luis Descalzo, consiste en una tarea que el ser humano no puede eludir:

segundo sexo hace uso del psicoanálisis para expresar las experiencias y condicionamientos de los que parte todo sujeto. Estas situaciones, según Beauvoir, son la fuente de elección de un tipo de vida u otro. Asocia la verdadera libertad, por ello, con el desarraigo de todo tipo de compromiso, como el que supone el matrimonio o la maternidad, proponiendo así la forma de vida autónoma como modelo para el libre desarrollo del individuo.

³⁶⁰ Ana Frank (2013), *El diario de Ana Frank*, México D.F.: Selector. Blanca Martínez Fernández, Trad., p.91; declaración fechada el 3 de mayo de 1944, último año que pasaron escondidos. Pero ya desde el principio refleja esta misma actitud. Un fragmento del 11 de julio de 1942 dice así: “No creo que alguna vez me sienta en este lugar como en casa, pero esto no significa que no me guste. Es como estar de vacaciones en alguna pensión extraña. Como escondite, el Anexo es un lugar ideal” (p.31).

Elegir entre una vida vivida o una vida arrastrada. Optar entre vivir despierto o vegetar. Empeñarse en realizar nuestros mejores sueños o masticar nuestros peores deseos [...] Y lo grave del asunto es que todo hombre tiene que hacer esas opciones y que cada uno tiene que hacer la propia, sin buscarse disculpas en que el mundo o las circunstancias no le dejaron.³⁶¹

Así pues, la libertad para la visión personalista hará referencia, más bien, a la propia realidad y el autogobierno. Despertar la libertad interior no da la vuelta a los acontecimientos, sino que, más bien, despierta el espacio vital donde la existencia se asume como una tarea personal. A diferencia de lo que defenderían los existencialismos franceses, lo personal no se reduce a lo político. Se trata de un tipo de libertad radical, condición ontológica del ser humano, por la que puede, incluso, ser libre de no despertar esa libertad, y debilitar la verdadera autenticidad propia de un ser que es *sui iuris*;

Poseerse no es sinónimo de ser dueño-de, es definirse aun en aquello de que no se es dueño. Aquí la autoposesión cobra el carácter de aceptación. Las decisiones no bastan para dar figura a la vida, pues la figura de la vida tiene forzosamente una línea de destinación. (SH, 587).

Por otra parte, la libertad desde el realismo personalista no se entiende fuera del marco de la “sustantividad” que es la persona, con una identidad específica. La carencia de la persona como realidad óptica por parte de la propuesta existencialista es analizada por Sánchez de la siguiente manera:

¿Acaso hay sujeto? Pues, si tanto el cuerpo como el género son una construcción, parece que con ello también hemos disuelto la idea de una identidad más o menos estable, ya que dicha identidad se diluiría en un juego de múltiples ‘construcciones’, desapareciendo, en consecuencia, la misma idea de sujeto.³⁶²

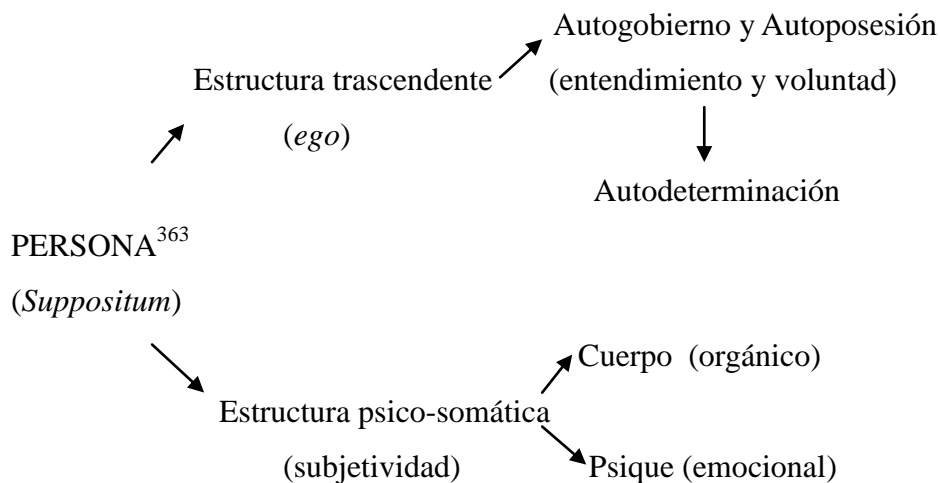
En contraste con esta visión, Wojtyła desarrolla una antropología que refleja la realidad interior y la estructura libre de la persona entendida ontológicamente. A continuación analizamos la propuesta de reformulación metafísica de nuestro autor, llevando la temática a la cuestión que nos compete: ¿es compatible hablar de libertad e identidad, de persona y sustancia?

5.1. Estructura de la persona. Propuesta ontológica de Karol Wojtyła

³⁶¹ DESCALZO, J.L. (2004), op.cit., p.22.

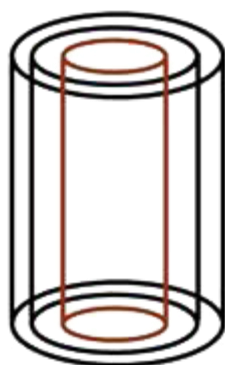
³⁶² SÁNCHEZ, C. (2016), op.cit., p.123.

Presentamos, de modo esquemático, la estructura de la persona tal y como la entendemos expuesta en la antropología de Karol Wojtyla, tomada de la obra *Persona y acción* y los escritos posteriores que completan también a nivel ontológico su propuesta personalista que son recogidos en *El hombre y su destino*.



Este esquema es analítico; la separación de cada “esfera” no es real sino teórica. Ninguna “parte” del ser humano puede darse por sí misma. Lo que refleja este esquema es la complejidad de la realidad personal, sus diversos lenguajes que, a la vez que hablan de realidades específicas, forman parte de un mismo “sistema” que es “la persona”, identidad única e irrepetible de cada “yo” humano, núcleo sustancial concéntrico de la complejidad de los dinamismos.

Podríamos visualizar esta unidad, separada analíticamente en el esquema anterior, en esta imagen. El núcleo, coloreado, representa la persona como *suppositum*, el “yo”, centro y raíz de la unidad.



Las otras capas son las dos estructuras que conforman este núcleo: la “corporalidad” es la condición que envuelve su realidad completa. La voluntad e inteligencia, condicionan esta corporalidad, se dan *en, a través y con* el cuerpo, el cual es intrínsecamente personal. El esquema señala el dinamismo orgánico y psíquico, que tiene sus propias peculiaridades, pero el dibujo muestra que lo

³⁶³ La persona es, sustancialmente, una “estructura de autogobierno y autoposesión” que se expresa como una “estructura psicósomática y trascendente” que consiste en la interacción entre los dinamismos del cuerpo, la psique, el entendimiento y la voluntad).

psicosomático no se da separado de las facultades de la inteligencia y la voluntad, de hecho, para Wojtyla, el pensamiento es un proceso integral de los sentidos y el entendimiento, así como la voluntad se expresa también en un lenguaje emocional y sentimental. Por otra parte, inteligencia y voluntad no son dos procesos separados, sino que la intencionalidad cognoscitiva y volitiva, junto con sus movimientos orgánicos y emocionales, interactúan y se condicionan mutuamente.

La imagen de arriba, inspirada en el esquema que utiliza Viktor Frankl para representar su visión antropológica (también de carácter integral), se diferencia de este otro esquema que expresa la visión clásica para la cual la persona es un sistema tripartito donde cada dimensión tiene su propio lenguaje y se superpone una a otra. Se propone la dualidad razón-corporalidad, dada la carencia de la unidad sustancial y concreta que atraviesa tales dimensiones, la persona.

Vida racional: Espíritu
Vida sensitiva: Psique
Vida vegetativa: Cuerpo

El concepto ontológico de Wojtyla, por el contrario, dice de la persona que es una *realidad compleja y unitaria*. La clave es desenfadarse de los esquemas dualistas para comprender que la *identidad personal* es de orden espiritual. El espíritu no se pone aquí, “frente” a lo psicofísico, sino que la unidad espiritual es el centro sustancial que recoge la corporalidad y lo noológico. Aquí, espíritu y libertad son dos nombres que expresan lo mismo. No es suficiente hablar de la unidad de “cuerpo y alma”. Por sí mismas, no constituyen la unidad y totalidad de la persona, sino que ésta se fundamenta en el centro de la persona espiritual que hace de los diversos lenguajes, también el impulsivo, dinamismos pertenecientes a la experiencia del “yo”. Por lo tanto, la libertad no pertenece únicamente a la esfera noológica (razón y voluntad), sino que penetra también la condición corporal y recoge la totalidad de los dinamismos en el lenguaje del “yo”. De ahí la afirmación de Wojtyla: “La existencia, *esse*, que le es propia es *personal* y no meramente individual en el sentido de naturaleza individual. Por consiguiente, el actuar –[...] incluyendo la actuación y lo que ocurre en él– es también personal.” (PA, 90).

Esta unidad de los diversos dinamismos es tal en la medida en que tiene una raíz sustancial: la persona como *suppositum*; “el ‘yo’ no es otra cosa que el *suppositum*

humanum concreto que nos es dado en la experiencia.” (HD, 63). ¿Cuál el significado y el papel de este *suppositum*? El hecho de acercarse a “la experiencia *integral* y compleja del hombre”, afirma Wojtyła, “nos permite aceptar y comprender plenamente *de modo nuevo* el antiguo concepto de *suppositum*³⁶⁴.” (HD, 48-49, cursiva mía). Analizamos, a continuación, la renovación ontológica en la antropología wojtyliana haciendo antes un breve esbozo de la historia del concepto de *sustancia*.

Estudios hermenéuticos de Gilson dan cuenta de que las traducciones de Platón al francés tradujeron *ousía* por “esencia” (*essence*); el problema se da cuando “se toma ‘esencia’ en el sentido primitivo del griego *ousía* [...] Platón lo emplea para designar la sustancia.”³⁶⁵ Es decir, por motivos de traducción e interpretación, el término de “sustancia” (*ousía*), se utilizó también para referirse a la esencia en el sentido de género, o naturaleza de una comunidad de seres. De esta manera, “para evitar esta ambivalencia se distinguió entre *ousía* como esencia o comunidad, e hipóstasis (*ousía áthomos*) como sustancia individual o propiedad no común, poseedora de perfecta subsistencia (*suppositum*, en latín).”³⁶⁶

Aristóteles quiere aportar a la metafísica el sentido originario de *ser* recurriendo al término *suppositum* que se refiere al ser como un *sí mismo*, independiente en su existencia y en su obrar; las sustancias “no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres.”³⁶⁷ Platón, en cambio (partiendo de las interpretaciones que se han hecho de su metafísica) hablaba de sustancia como “esencia”, la participación en la idea reúne la multiplicidad de casos particulares en una misma naturaleza. La máxima apelación a la sustancialidad, en el mundo sensible, es la comunidad de seres. La esencia, sin embargo, no expresa el sentido originario de *ousía*, sino el “lo que es” de aquello “que *es*”, las propiedades que hacen que sea específicamente “eso”.

³⁶⁴ “Suppositum”: La sustancia primera completa y existente, susceptible de actuación. Se opone, dentro de la sustancia, a la sustancia incompleta (como el *cuerpo* o el *alma* en el hombre) que sólo unida a otra, *forma* una sustancia completa (Glosario.net, diccionario online, URL: <http://lengua-y-literatura.glosario.net/terminos-filosoficos/supuesto-%28lat.-suppositum%29-6094.html>, dispuesto el 22/09/2017, a las 12:45). Este término lo toma de la propuesta ontológica de Tomás de Aquino, pero también toma distancia de su propuesta. A ello dedicamos una parte del presente apartado.

³⁶⁵ GILSON, E., (1965), op.cit., p.19.

³⁶⁶ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.20.

³⁶⁷ Aristóteles, *Metafísica*, libro V, 8.

El *suppositum* aristotélico habla, en cambio, del ser como tal, del *sí mismo*. El Aquinate utiliza este término, *suppositum*, y bajo su influencia, también Wojtyła para expresar ontológicamente el ser que es un *sí mismo*, un ser independiente en su existencia. *Suppositum*, etimológicamente, significa *sub-ponere*, estar por debajo, como algo subyacente. Es un concepto de la metafísica tomista y significa lo que Aristóteles venía a decir como *sustancia primera (prote ousía)*, esto es, como realidad indivisible que existe por sí misma.³⁶⁸ Se refiere al principio único de todos los predicados, al individuo concreto.

Ahora bien, heredándose el concepto platónico de *ousía* como “esencia”, y dada su interpretación metafísica de la realidad, la historia del pensamiento narra cómo ya en la Baja Edad Media, la navaja de Ockham inauguró la erradicación de la “sustancia” del lenguaje metafísico; dado el esencialismo que deriva de la interpretación equivocada de *ousía*, se advierte como una forma innecesaria de añadir mundos a lo que no son más que seres particulares.

Despedir a la Metafísica del plano filosófico supone instituir el conocimiento como medida de todas las cosas; Gilson critica que “la fenomenología moderna carece de la única metafísica que puede servirle de fundamento, y, al ser su fundamento, servirle de guía.”³⁶⁹ El criterio para la actuación ya no lo constituye los principios de lo que está “ahí”, fuera de la propia actividad cognoscitiva y moral, sino que es inmanente al acto de conocer. Son estas las primeras pautas para la modernidad. Como explica McLean, “poco después del Aquinate, el nominalismo deja al margen el tema del sujeto inherente a la metafísica para dar espacio a los seres concretos abiertos a, y medidos por el conocimiento en sí mismo.”³⁷⁰

Para Tomás de Aquino el *suppositum* señala la individuación del ser personal, ya

³⁶⁸ “We can identify the individual subject (*suppositum*) with first substance as Aristotle explains the latter in the *Categories*.” (Wippel, John F. (2000), *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From finite being to uncreated being*. Washington D.C.: The catholic University of America Press, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, n°1, p. 238.

³⁶⁹ GILSON, E., (1965), *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, P. Leandro de Sesma (Trad.), p.21.

³⁷⁰ “Not long after Aquinas, nominalism put aside this inherent metaphysics of the subject to leave only single beings open to, and measured by, sense knowledge alone. The result was radical renewal of objectivism and materialism.” (Traducción mía: MCLEAN, G.F., “Wojtyła’s Mutual Enrichment of Philosophies of Being and Consciousness”, en *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy*, op.cit., p.18.).

que designa el ser que subsiste por sí mismo. Karol Wojtyla descubre en la filosofía del aquinate, más allá de las valoraciones comúnmente aceptadas, el origen de un sentido más personalista y menos cosmológico del ser humano. El planteamiento del Tomás de Aquino, dice, inicia el personalismo: “Formulando claramente el problema de la persona, ha proporcionado, al menos, el punto de partida para todo el personalismo.” (VH, 303). Analizado en sus tratados de Teología sobre la Trinidad, el aquinate utiliza la definición de Boecio, “sustancia individual de naturaleza racional”, así como la calificación de “sujeto autónomo de la existencia y de la acción.” (VH, 307), abandonando así, la definición aristotélica de “animal racional”.

Según Wojtyla, sus afirmaciones apuntan a la individualidad de la naturaleza humana, a la persona. Busca expresar su carácter único en términos universales. Ahora bien, este camino no concluye del mismo modo personalista en el que empieza. Afirma Wojtyla que la individuación no es suficiente para señalar la *personalización* del *suppositum* humano. El problema es que no trata la *subjetividad*, pero no “por mera casualidad u olvido, sino porque *metodológicamente está incapacitado para acceder a la subjetividad.*”³⁷¹, como se explica a continuación.

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: “Es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma”³⁷². “Naturaleza” significa, para él, un principio de actuación *de la misma cosa*. Habla de “esencia humana”, el alma, y entiende que “no actúa por sí, sino por medio de facultades (*potentiae*).” (VH, 172). Su impedimento es la vía epistemológica que utiliza. No basándose en la experiencia y, por lo tanto, tampoco en la conciencia, tiene que mirar el lenguaje de la esencia, de tal modo que lo fundamental en el hombre aparece como con un dinamismo propio de la esencia misma, y no de la individualidad. De ahí que Wojtyla critique la postura de Tomás de Aquino como objetivista:

La concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la

³⁷¹ BURGOS, J.M., *La gnoseología de K.Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación*, op.cit., p.711.

³⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología II*, q.1, art. 1; (Madrid: BAC, 1989, p. 71)

autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto.” (VH, 311-312).

El alma no parece ser dinamizada más que por sus atributos, así la persona no parece encontrarse en la autenticidad y singularidad que le son propias. Wojtyla señala que la antropología filosófica tradicional pasa por alto la dimensión irreductible de la experiencia subjetiva, y se mueve “por la vía de una abstracción que mira a definir en términos generales el hombre en cuanto ser, es decir, realizar una reducción de tipo cosmológico.” (HD, 37). Esta “racionalidad” es propia del ser humano a nivel universal, pero no lo explica todo hablar del movimiento natural de la razón para encontrar ahí la peculiaridad óptica del ser humano.

No se da cabida en el recorrido metafísico de la antropología tradicional, como es la del aquinate, al análisis de la subjetividad personal porque el análisis carece del aspecto de la conciencia; “según él, conciencia y autoconciencia son algo derivado [“accidente”], como el fruto de la naturaleza racional que subsiste en la persona, en la naturaleza cristalizada en un ente íntegro, racional y libre.” (VH, 311). Desde esta perspectiva de corte griego, “si de algo se puede hablar, como mucho, es de una cierta regularidad en la actualización de la naturaleza que observamos en el mundo de los animales, en el mundo de las plantas y también en el hombre.” (VH, 355). Por eso, preguntándose si no se pierde aquí lo más típicamente humano que es su experiencia y expresión como algo ‘personal’, Wojtyla afirma que *no* es posible conocer al ser humano sólo así, desde la ontología tradicional:

En la ontología tradicional, este sujeto del existir y del obrar que es el hombre se designaba con el término *suppositum* –soporte óptico-, que, podríamos decir, sirve en cuanto designación totalmente objetiva, libre de todos los aspectos experienciales, y en especial de toda relación con la experiencia de la subjetividad, en la que el sujeto se da a sí mismo en cuanto yo, en cuanto ego. Por eso, *el suppositum prescindie de ese aspecto de la conciencia.* (PA, 55, cursiva mía).

La filosofía tomista, en definitiva, no termina de dar a la “sustancia individual” un carácter personal porque no incorpora la subjetividad sino que, desde su epistemología metafísica, la persona se ve en una existencia y acción objetivas propias de sus atributos, la razón y la voluntad, “pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona.” (VH, 312). Puede verse el fin último de los atributos de la

persona, pero no se escuchan las voces particulares que se preguntan y actúan en función de lo que tienen por verdad y de lo que experimentan como un bien. No se ve el movimiento autónomo, singular y personal de la conciencia.

La experiencia no toma parte en el juego y, en consecuencia, no hay manera de involucrar todos los rasgos peculiares de la subjetividad. Y es que la experiencia *no puede* ayudar a la comprensión metafísica en la epistemología tomista, ya que, a su entender e influido por el aristotelismo, el conocimiento es un proceso que va de lo sensible a lo intelectual. Lo sensible se percibe en la experiencia, la experiencia forma parte del primer momento del proceso, pero la inteligencia necesita abstraerse de los sentidos. Hay que prescindir, por lo tanto, de la experiencia en el momento principal del análisis filosófico.

La clave epistemológica de Wojtyła según la cual se dan integrados los sentidos y la inteligencia, es la vía de acceso a un nuevo proyecto ontológico, esta vez capaz de reflejar la realidad viviente humana, su carácter único e irrepetible como persona: “El *suppositum* humano debe manifestarse como ‘yo’ humano, la subjetividad metafísica como subjetividad personal.” (HD, 53).

El pensamiento moderno rechazó la sustancialidad al interpretarse como una categoría universal con la que se abstrae la concreción de cada ser particular. ¿Cuál es el error? Entender el germen sustancial de la persona que le da *su* realidad como persona, como una realidad general e impersonal de la que, al fin y al cabo participan todos los seres humanos. El concepto metafísico de *sustancia*, tal y como se usó, no termina de explicar la raíz ontológica que hace a cada persona “única en su especie”. El concepto de *sustancia* hizo que la filosofía se viera en la necesidad de desentenderse de la universalidad a la que conduce el lenguaje metafísico.

Así pues, la búsqueda de lo distintivo del ser humano por parte del pensamiento Moderno se recorre eludiendo nociones metafísicas y, por lo tanto, un fundamento ontológico. De esta manera, la interioridad, o subjetividad ocupa el papel que tenía, para los clásicos, el *esse* y su sentido sustancial. El realismo de Gilson explica que ocurre una sustitución del “*ser*” por la “*existencia*” debido a una “valorización espontánea del

verbo ‘existir’ provocada por una anterior desvalorización del verbo ‘ser’.”³⁷³

Wojtyla, junto con Crosby y otros autores personalistas denuncian la reducción de la realidad personal a su subjetividad, ya sea ésta entendida como “conciencia pura” o, en la secuela que recogen los contemporáneos, como libertad, para quienes el carácter único e irrepetible de la persona procede del hecho de su pensamiento, o bien de su actuar libre e incondicional. Para el realismo personalista, en cambio, la fundamentación metafísica es imprescindible para explicar el origen del ser personal; se entiende que ni la persona ni nada en el mundo puede ser fundamento de sí mismo, ya que se trata de seres finitos, contingentes y cambiantes. La persona no puede crear su propia posibilidad de tener un mundo interior y su propia capacidad de autodeterminación. A este respecto, Crosby dice: “Me he referido a la interioridad de la persona que se manifiesta y se realiza en su subjetividad, lo cual presupone que una cosa es la interioridad y otra distinta la subjetividad.” (IPH, 160). Habla de *interioridad* como realidad sustantiva, desde la que defiende que la persona es algo más que subjetividad, “esto es, un ser que, si bien se realiza en la subjetividad, no se agota en ella.” (IPH, 160).

Crosby desarrolla una antropología inspirado en el personalismo de Wojtyla y defiende la existencia de una realidad subyacente a la subjetividad (la “interioridad”) en la que se expresa y se vive el propio “yo”. Podría decirse que, mientras que la *subjetividad* es la “morada” del “yo”, la *realidad* propia del ser personal es algo más que este habitar y expresarse del yo; es el terreno que abre y permite la posibilidad de esa habitud interior. Lo mismo defiende Wojtyla al afirmar que hay “dos dimensiones completamente distintas: ser sujeto (*suppositum*) y experimentarse a sí mismo como sujeto.” (HD, 56).

“¿Qué es el hombre que actúa y qué es el hombre cuando actúa?” (PA, 87); ante esta pregunta metafísica sobre la realidad de la persona, Wojtyla responde con los términos del aquinate: la realidad en la que consiste el hombre es ser *sujeto* y “el sujeto es el *suppositum*, que es el soporte óntico, que es ‘el factor ónticamente subyacente’.” (PA, 87). Si bien Wojtyla no abandona el término “sustancia”, defiende el *suppositum*

³⁷³ GILSON, E., (1965), op.cit., p.17.

humano como “sujeto”, es decir, como sustantividad cuya existencia le es *propia*. Para el personalismo de Wojtyła, el *suppositum* no es si no “la estructura peculiar del hombre y el perfil de la autoposesión y del autodomínio [...] que se revela gracias a la dinámica de la causalidad personal que es la autodeterminación.” (HD, 62-63). La sustantividad, por lo tanto, habla de la especificidad de la persona, de las condiciones ónticas que le constituyen en un ser que se posee a sí mismo, tal y como manifiesta el acto: “el ‘yo’ [...] es a la vez autoposesión y autodomínio propios del *suppositum* humano concreto que se revela, sobre todo, a través del acto.” (HD, 63).

A través de este *suppositum* que es sujeto, es decir, interioridad, y que se expresa en la experiencia subjetiva del propio ser, la antropología wojtyliana se asienta sobre una ontología renovada: la realidad humana no contradice la irrepitibilidad personal ya que la “estructura ontológica” común a la especie humana conforma la estructura de la subjetividad, hace de la realidad humana una realidad radicalmente personal, es la condición de su modo propio de realizarse como un “yo”.

a) Del suppositum a la acción

El *suppositum* en la filosofía de Wojtyła supone la defensa de un realismo antropológico: formula unas estructuras “naturales” al ser humano en cuanto persona. En su propuesta, la realidad de la persona no es pura potencialidad sino que es actualidad. Esto significa entender al sujeto como “*un ser real*, el hombre-ser que existe *realmente*, y, por lo tanto, actúa también *realmente*.” (PA, 87, cursiva mía). El sustrato ontológico y la actuación, posibilitada por el tipo de estructura que es, apela a la persona en cuanto *realidad*. Zubiri expresa de esta manera el fundamento realista de la realidad personal:

La realidad es desde este punto de vista el fundamento último, posibilitante e impelente de mi realidad personal. Esta fundamentalidad de lo real es lo que constituye el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia domina mi realidad personal no por casualidad sino por apoderamiento. (SH, 109).

La realidad como fundamento de la propia realidad religa el ser a la “dominancia de lo real”. No se trata, por lo tanto, de un sustrato insignificante para el desarrollo y la actuación de la persona, sino que ejerce influencia y determina el tipo de realidad que

es. Del mismo modo, para Wojtyła, el *suppositum* se entiende como lo que “está por debajo de todas sus acciones y de todo lo que ocurre en él.” (PA, 88). Es decir, que la persona sea *suppositum* significa también que su realidad contiene y predispone a los diversos dinamismos: “sirve de soporte a toda la estructura dinámica, de todo lo que se hace u ocurre, de toda la eficacia y subjetividad.” (PA, 87). De este modo, la realidad de la persona cuenta con la predisposición a ser *sui iuris*; el propio soporte óptico abre al dinamismo trascendente. El ser humano está predispuesto, ópticamente, a la estructura dinámica de la subjetividad y la eficacia: “El dinamismo del sujeto se deriva de su potencialidad, pues la potencialidad consiste en tener a disposición ciertas fuerzas inherentes al sujeto.” (PA, 103).

El sujeto personal en cuanto interioridad, respecto a todo su dinamismo del ocurrir y el actuar, es “un factor ópticamente subyacente que es *condición* necesaria de la misma.” (PA, 88, cursiva mía). El acto de ser un sujeto se coloca, por lo tanto, como el subyacente que permite y abre a los diversos dinamismos. Es más, es la condición primera para hablar de existencia: “Hay que distinguir entre la existencia (*esse* o ser real) y su soporte óptico, el *suppositum*” (PA, 89); si bien la existencia se entiende como “el factor primero y fundamental” (PA, 89), el *suppositum* indica que el sujeto es un ser real en el que se fundamenta la existencia y la actuación. Para poder hablar de cualquier tipo de actuación, no es, pues, suficiente la “existencia”, el hecho de ser *arrojado* a este mundo, sino que se defiende un fundamento real y concreto a partir del cual existe la persona como tal persona.

La libertad existencial y trascendente del análisis personalista de Wojtyła, a diferencia de la libertad *existencialista*, es una categoría sustancial fundada en la sustantividad y, por lo tanto, radicada y dependiente de su realidad óptica. La *realidad* personal como fundamento de la libertad coloca a la persona frente a sus propios condicionamientos. El sustrato ontológico no habla únicamente de la *realidad* personal, sino que su *ser* como *devenir* se sitúa también en este plano ontológico: la propia realidad personal predispone a la existencia en su modo de devenir.

El soporte óptico “no sólo está a la base de todo el dinamismo del hombre-persona, sino que es también la fuente dinámica de este mismo dinamismo.” (PA, 91), de modo que la realidad personal del *operari* proviene del propio *suppositum*: “el acto

como *actus humanus* revela la interioridad y la inseidad y, a la vez, moviliza la estructura de autoposición y de autodominio.” (HD, 65). La realidad personal con la que cuenta cada uno como base y fuente de su propia existencia y actuación significa, por una parte, que cuenta con condiciones específicas: “La experiencia de la propia subjetividad personal no es otra cosa que la plena actualización de todo lo que está encerrado virtualmente en el *suppositum humanum*, en la subjetividad metafísica.” (HD, 64). Pero, por otro lado, tales condiciones se actualizan sobre la base de la estructura libre de la persona.

Esta libertad fundada en la sustantividad es lo que permite la interrelación libertad-ser. Por eso expresa Wojtyła la libertad como una “necesidad óptica.” (HD, 182). La sustantividad hace a la libertad libre de su propio devenir porque no se reduce a sus elecciones. La raíz ontológica de la libertad le hace radicalmente libre (en un sentido interior, no “absoluto” respecto a la realidad exterior).

La libertad sustantiva se refleja en la experiencia de que uno mismo está más allá de su propio *ser* (que no de su *realidad*). La persona está, por eso, “frente-a” su propia realidad, no fundándola, sino ex-presándola, liberándola. Su realidad es una realidad-libre, por lo que la persona está colocada frente a lo que siente, a lo que piensa, a lo que hace, etc., siendo capaz de autodeterminación; da significado, dirección y sentido (determina el devenir) a los lenguajes que emanan de su estructura ópticamente libre, relacional, abierta al mundo que le rodea.

El estrato metafísico, para Wojtyła, consiste en una “fuente dinámica de dinamismos.” (Cfr, HD, 51-53). Lo dinámico es lo contrario a lo estático; lo dinámico indica apertura y movimiento.³⁷⁴ Estos dinamismos, por lo tanto, hablan de un tipo de estructura que abre al hecho de ser “yo”, al hecho de ser “sí mismo”, y no un individuo que vive bajo parámetros de una naturaleza cuya actuación está regida por una determinación en los dinamismos. De ahí que afirme que “la persona, en cuanto tal posee su propia estructura óptica.” (PA, 90).

³⁷⁴ Entiende que es más acertado servirse del término “dinamismo” que “dimensión” ya que expresa con mayor precisión la naturaleza libre y dinámica de la persona: “El sentido en que utilizamos aquí ‘dinamismo’ [...] está relacionado con la palabra griega *dynamis* y su origen se remonta a Platón y Aristóteles [...] Está estrechamente relacionado con la dinámica, que muchas veces se interpreta como lo contrario de la estática; éste es el sentido en que se utiliza en el contexto de esta obra” (PA, nota al pie-74-75).

En segundo lugar y, al hilo de lo expuesto hasta aquí, respecto a la sustantividad que habla de “identidad” de la persona humana, se defiende el carácter único e irreplicable de cada “quién” pero, en el caso del personalismo y a diferencia de la metafísica tradicional, se trata de una identidad basada no sólo en que la persona es una realidad concreta sino en que esa concreción óptica consiste en apertura e indeterminación. Se analiza, así, un tipo de estructura ontológica del hombre-persona sin hablar de *esencia* en el sentido *esencialista*, como si se tratara de una realidad delimitada y determinada a formas universales de actuación.

El *suppositum* da lugar a la subjetividad. Ambos conceptos, puestos en el mismo plano para explicar la realidad personal, “se enriquecen y en una cierta medida se modifican.” (HD, 57). El sujeto-persona consiste en una identidad basada en la autposesión, lo cual supone acoger en esa identidad misma el cambio, la apertura de la existencia y actuación personal: “En el concepto de subjetividad entra la interioridad específica de la acción y de la existencia misma: interioridad, que es también ‘in-seidad’. El hombre existe ‘en sí’ y sus acciones tienen por eso una dimensión de inseidad, o sea, ‘in-transitividad’.” (HD, 57).

Las acciones repercuten sobre el “yo” sin que eso suponga una transformación de la identidad. El “yo” sobrevive al tiempo y a los cambios dado que la interioridad concede a los actos propiedad. Crosby desarrolla la propuesta wojtyliana analizando en qué consiste que la persona sea, ontológicamente, “interioridad” y afirma que significa tener su realidad como “suya”, (*suidad*), desde la que elige *actuar* y, por lo tanto ser-así. De esta misma manera parece entenderlo Zubiri: “El Yo no solamente es el ser de mi sustantividad personal, sino que además este Yo tiene en cada instante una figura determinada.” (HyD, 58).

Se presenta, pues, de la mano de una renovada antropología (ontológica) la problemática del ser, su unidad e identidad frente a la teoría aparentemente contradictoria del empirismo y el existencialismo, procedente de la antigua discusión Parménides-Heráclito, que defienden el ser y la unidad como contradictorio con el movimiento, la multiplicidad, y la diferencia. Pero el personalismo no se identifica con ninguno de estos dos polos. Para esta corriente, afirmar la realidad e identidad del ser

humano, no supone negar su dinamicidad: “La unidad del ser humano no puede oscurecer en absoluto las profundas diferencias que constituyen la verdadera riqueza de su dinamismo.” (PA, 92). Wojtyla habla del *suppositum* como *síntesis* de los distintos dinamismos y fuente de dinamización: “El ser humano [...] es una unidad dinámica.” (PA, 88). La identidad de la persona se entiende, por lo tanto, como una unidad compleja caracterizada por la dinamicidad desde la que el ser es devenir, y no estaticidad, sustancia inmóvil o esencia.

Zubiri trae la dialéctica del “ser” frente al “no-ser” (en el sentido clásico), al terreno de la ontología antropológica y explica que el ser humano es “siempre el mismo y siempre no (nunca) lo mismo.” (SH, 632). La subsistencia que es identidad no es definitivamente “mismidad” sino que, apoyado sobre la interioridad ontológica que consiste en apertura, la fuente de identidad es también fuente de cambio y actualización. La apertura de la sustantividad permite hablar de subjetividad. No se trata, por eso, de una dialéctica en la que vence la subjetividad sobre la sustancialidad para poder explicar la libertad, sino que se entiende la sustantividad como una estructura ontológica y constitutivamente dinámica que abre paso a la subjetividad; como afirma Zubiri “el primer momento de la unidad de mi ser es la aperturalidad. El segundo es la modalización de la aperturalidad; mi ser es el modo según el cual ‘voy siendo así.’” (SH, 178).

La unidad óptica que contempla la complejidad de la estructura dinámica del ser humano, se ve reflejada en las experiencias de la acción y de la activación humana. Esta unidad, por lo tanto, no oscurece la complejidad de su dinamismo: “Las dos estructuras, aquella en la que el hombre actúa y aquella en la que algo ocurre en él, atraviesan el campo de la experiencia, pero se juntan y reúnen en el campo de la metafísica. Su síntesis es el hombre-persona.” (PA, 91). El soporte óptico, explica Wojtyla, es la síntesis de la riqueza de estructuras de la persona. Y tal riqueza se ve reflejada en la experiencia integral de la acción:

A través del momento de la autodeterminación, el ‘yo’ humano no sólo se revela a sí mismo como autoposición y autodomínio, sino al mismo tiempo como aspiración al autocumplimiento. Ello demuestra irrefutablemente que la subjetividad personal del hombre no constituye una estructura cerrada. Ni la autoconciencia ni la autoposición encierran al hombre, al ‘yo’ humano, en sujeto. (HD, 65).

Estas propuestas son una nueva manera de entender la frase *el obrar sigue al ser*. La persona es un sistema unitario constitutivamente dinámico, de modo que su sustantividad no supone hablar de una realidad hermética y, por lo tanto, despersonalizada, basada únicamente en lo que ya es, sino que “el hombre tiene un solo ser de índole gerundial: va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser, va siendo desde un modo de ser natural a un modo de ser ab-soluto apropiado.” (SH, 169).

Wojtyla explica la peculiaridad *personal* del sustrato óptico del ser humano; el soporte óptico, dice, consiste en ser “sujeto-de su existir y de su obrar.” (PA, 90), y esto significa que la existencia y el obrar le son *propios* o, más bien, está en cualidad de apropiárselos para “llegar a ser sí mismo”. Así pues, su visión no es esencialista; que el obrar siga al ser no significa “ser lo que *ya se es*” porque el “quién” no es *ya* y definitivamente, sino que le ha sido dado como tarea y responsabilidad. Ese “quién” consiste, propiamente, en apertura y trascendencia.

Ortiz, basándose en una antropología personalista, explica que “por paradójico que parezca, *hemos de conseguir ser lo que ya somos*”³⁷⁵, esto es, ser personas. Pero “persona” no habla de una esencia universal, sino de ser “yo” (autopertenencia, realidad intransferible). Por lo tanto, esta misma realidad que *ya es*, como estructura abierta, supone que su ser devenga en el “yo” que es, que desarrolle su autopertenencia. La estructura trascendente de autoposición, sea cual sea la concreción de la vida trazada, hará de su existencia el camino personal de libertad y autorealización. Wojtyla explica este camino con su concepto de *experiencia integral*.

En definitiva, siguiendo la reformulación ontológica del personalismo wojtyliano, el ser humano es, ontológicamente, un sujeto, y este “qué” es el hombre, es la condición para que exista como persona y actúe como persona. El sustrato óptico que consiste en “reflexividad”, supone la autopertenencia o autotrascendencia. De ahí que diga Wojtyla del ser humano que es “el sujeto de *la propia* existencia y de *la propia* acción. Éste es precisamente el contenido del concepto de *suppositum*.” (HD, 49, cursiva mía).

³⁷⁵ ORTIZ, E. en ORTIZ, E., PRATS, J.I., AROLAS, G. (2004), op.cit., p.29.

La propiedad (autopertenencia), característica de la realidad del ser humano como sujeto, parte, pues, del *suppositum* que es *suidad*, como expresa Zubiri. Su ontología provee de una riqueza de términos, ampliación y profundidad de análisis antropológico. Ésta, como se decía anteriormente, el horizonte antropológico de Wojtyla, por lo que traemos a colación algunos de sus análisis.

b) La antropología ontológica de Zubiri

Para Zubiri, en sintonía con Wojtyla, “el hombre es una sustantividad psicosomática, es decir, un sistema intrínsecamente unitario y estructural de las notas materiales que llamamos cuerpo, y de las notas psíquicas que llamamos psique.” (SH, 461); en esta “sustantividad”, explica Zubiri, la subsistencia y consistencia están en profunda interrelación. La *subsistencia* de la persona consiste en ser suya, en “suidad” (en palabras de Wojtyla, ser “sí misma”). Por eso, afirma que “subsistir es tener toda y sola la sustantividad de una realidad clausurada, de una realidad total, de una realidad que *se pertenece en propiedad*.” (SH, 122). Realidad clausurada porque, en cuanto única, es una realidad absoluta. Por lo tanto, “clausurada” no significa que sea hermética, sin ninguna posibilidad de cambio, ni que estos cambios sean accidentales. Significa que de esta realidad parte todo cambio; la sustantividad es una subsistencia que consiste en ser hacia-sí y para-sí.

La subsistencia del hombre no es simple autonomía vital, sino una subsistencia autotrascendente, *ex-sistencial*, es por eso que la consistencia de esta sustantividad se despliega gracias a la apertura que le es propia a realidad óptica: “La sustantividad humana está estructuralmente abierta a su propia realidad en maneras muy diversas.” (SH, 88).

Subsistencia y consistencia tiene también el nombre de *personidad* y de *personalidad*, respectivamente. La *consistencia* de la sustantividad es “el carácter que le hombre tiene, no de existencia sin esencia, como quieren los existencialistas, sino de esencia abierta, que es cosa completamente distinta.” (SH, 665). Como dirá Scheler en su *Ética*, la esencia no tiene nada que ver con la *generalidad*, la humanidad es del hombre, y no el hombre de *La* humanidad, como si de una forma universal se tratara a la

que cada “ejemplar” imita; en palabras de Crosby:

Es como si la humanidad fuera asombrosamente incorporada a la incomunicabilidad de una persona [...] Así, por ejemplo, la condición femenina de una mujer puede, a los ojos del hombre que la ama, formar una unidad tal con su incomunicabilidad personal que para él aparezca como la única mujer. (IPH, 91).

La persona desarrolla su modo propio de ser persona, esto es, desarrolla su propia esencia, su *personalidad*. Pero esta tiene un fundamento previo, la *personalidad* (propiedad ontológica de ser persona). La *personalidad* es la subsistencia y la condición necesaria para que se desarrolle la *personalidad* como modo propio de ser persona, ya que “la personalidad es el momento de concreción de la personalidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana.”³⁷⁶

Esta última cita es el fundamento que responde a la filosofía existencialista, porque dota de ontología a la condición de apertura del hombre. Para el realismo personalista, de ahí parte la posibilidad de que el ser humano realice acciones y desarrolle su modo propio de ser persona, su *personalidad*. La *personalidad* es la que hace que la sustantividad humana no sea equiparable a ninguna otra. Por medio de su realidad, como *suidad*, puede la persona conformarse, además, como “suidad-suya”, es decir, desarrollar una personalidad concreta y hacer de su “tenerse a sí mismo” un “tenerse a sí mismo- así”. No es que la *suidad* la permita el desarrollo de la personalidad, el ejercicio de la libertad, sino que es al revés: la *suidad* permite la libre actuación. Es decir, el ser humano es libre porque es persona y no al revés. La acción se da como algo propio de la realidad ontológica de ser “persona”, es por ello que no puede ser la acción lo que hace al ser humano ser persona, sino que el ser humano, que es persona, realiza acciones como algo que le es propio.

La autodeterminación y la autoposición no es menor por ser algo propio de una realidad con carácter sustantivo y que existe antes, y como condición, de la realización de acciones. Desde la perspectiva ontológica que ofrece el personalismo, se advierte la sustantividad como apertura, por lo que el ser humano tiene un ser que le es propio, con la posibilidad que esto conlleva de ser dueño de sí mismo. En la terminología que utiliza

³⁷⁶ ZUBIRI, X. (2003), *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, p.51.

Zubiri, la diferencia entre *personalidad* y *personeidad* es la clave para comprender que la persona no equivale a la subjetividad, ni a la realización de acciones, así como no equivale a un ser de carácter hermético. La sustantividad es una estructura previa y condición para la realidad integral del hombre-persona.

La integridad de la persona consiste en que los distintos dinamismos de la persona son parte de la misma realidad. Aunque cada dinamismo tiene sus propios lenguajes y modos de funcionar, todos ellos conforman una única realidad. Se trata de distintos “órganos” formando parte de un mismo “sistema”. Cada “órgano” tiene sus propios movimientos, pero está en sintonía, coordinado y ordenado al sistema entero.

Reconciliando sustantividad y subjetividad, es decir, ontología y trascendencia, el realismo personalista de Wojtyła, dota a la antropología de una solidez ontológica capaz de dar una propuesta válida a la pregunta sobre lo que hace al hombre ser persona, único, exclusivo e irrepetible: no es el ejercicio de su espontaneidad, pensamiento o libertad, sino su realidad como *suppositum*, de la que brota todo ese dinamismo psicofísico y trascendente, y que la persona despliega haciéndolos suyos. La sustantividad de la persona, se manifiesta a través de la experiencia integral que supone llevar a cabo una *acción*: “El acto como *actus humanus* revela la interioridad y la inseidad y, a la vez, moviliza la estructura de la autoposición y de autodominio.” (HD, 65). La raíz ontológica se trata, por lo tanto, de una condición de apertura que le hace ser “suyo”, un “yo”.

Como se ha explicado, Wojtyła ve la realidad integral de la persona por el camino de la corriente fenomenológica, en la experiencia de su acción: “*Acción como actuación consciente* nos hablan del dinamismo propio del hombre en cuanto persona” (PA, p.34). El carácter trascendente de la persona, expresado en la acción, es la revelación de la identidad irrepetible, única y exclusiva de la persona: “Desde el acto [...] se llega al sujeto en su irreductibilidad interior y en su concomitante trascendencia.”³⁷⁷ La acción, pues, es la llave que abre a su ontología personalista. Este “tenerse a sí mismo” es lo propio de la autotrascendencia que hace del hombre no un individuo de una especie, sino un “yo” con vida propia. Es, por tanto, la *experiencia del*

³⁷⁷ MÉNDEZ, J.R. *El fundamento de la ética en Karol Wojtyła*, en “Filosofar Cristiano”, 5-6 (1981/82), p.299.

ego la que toma el papel protagonista de revelar a la persona, el hecho consciente del “yo” como propio.

El punto que a continuación nos planteamos es la confusión que puede surgir de esta tesis que desarrolla en su obra *Persona y acción* cuando parece defender que el ser humano es persona en cuanto que realiza *acciones*. Los existencialismos, en su mayoría, tienden a la equiparación entre persona y “subjetividad” entendida como autoconciencia, autopresencia, autofundamentación o, en definitiva, trascendencia y libertad. A fin de cuentas, Wojtyła afirma que “la trascendencia, en cierto sentido, es otro nombre de la persona.” (HD, 61). ¿No está uniéndose al paradigma existencialista cuando encuentra lo específico de la persona en su dinamismo trascendente? Habría que analizar en qué sentido defiende tal tesis, y cómo se expresa la realidad ontológica de la persona antes de que pueda llevar a cabo una acción.

Surge, además, una cuestión importante a tratar y es que si el dinamismo trascendente y la realización de acciones que le es propia es lo que hace que el ser humano merezca el nombre de “persona”, ¿qué ocurre con los recién nacidos, los niños pequeños, o personas con ciertos retrasos? Por no mencionar a los embriones o seres humano en estado vegetal, incapaces todos ellos de llevar a cabo *acciones* como tal. Este es un tema en el que se profundiza a lo largo de los siguientes apartados pero, más específicamente, en el capítulo “Personalismo Vs. Animalismo” y en el de la creación. A continuación mostramos la propuesta ontológica de Wojtyła respondiendo a la pregunta sobre el protagonismo que le otorga a la trascendencia.

c) De la Fenomenología a la Metafísica

El *suppositum*, como estructura común que, a la vez, da lugar a la irrepetibilidad de cada quién, consistirá, para Wojtyła, en la autopertenencia que experimenta el ser humano a través de la conciencia *reflexiva*, es decir, en la “estructura de autodomínio y autoposesión”. Hablar de *suppositum*, en la tradición, supuso prescindir de la conciencia, pero Wojtyła, a través de la fenomenología, recupera la conciencia y, con ésta, el modelo renovado de sustancialidad: “La conciencia tiene una importancia fundamental para el constituirse de esta subjetividad a través de la función de

interiorización propia [...] función reflexiva.” (HD, 63).

A través de la conciencia, la realidad humana no se expresa en una forma de vida automática o impersonal, sino que la función reflexiva permite hablar de interioridad. Es decir, el ser humano no es individuo de una especie, sino sujeto con autonomía y propiedad sobre sí: “El hombre es sujeto [...] y esto precisamente lo pone la conciencia.” (HD, 57). Que el *suppositum* humano sea *sujeto* supone que el ser humano no sólo tiene experiencia de su propio mundo interior y de su capacidad de obrar, sino de sí mismo como sujeto que posee su propia interioridad y actúa, de modo que su estructura óptica, su realidad en cuanto sujeto, hecho transfenoménico, se pone de manifiesto a través de la conciencia y la experiencia.

Esta vía de conocimiento es, pues, la manera de acercar el estudio metafísico a la concreción y radicalidad de la realidad personal del ser humano: “Nada impide que el análisis del hombre, conducido bajo la especie de la conciencia y la experiencia, nos ayude a tener una comprensión más plena del mismo *suppositum humanum*.” (HD, 58).

Wojtyla diferencia la *manifestación* de la persona de la *realidad* misma de la persona.; “la *praxis*, sin embargo, por su parte nos ayuda a entender al hombre-sujeto de manera más completa.” (HD, 191). Señala “la convicción y la certeza sobre la prioridad del hombre-sujeto en relación a su acto.” (HD, 191). La clave para comprender la relación *persona-acción* en la teoría de Wojtyla es reconocer que no es la acción lo que hace al ser humano ser persona, sino que la acción es la manifestación de que el ser humano *es*, ontológicamente, persona.

El método fenomenológico del que se vale Wojtyla es un puente que conduce a la realidad metafísica. Wojtyla emprende la tarea filosófica que Gilson encuentra imprescindible; a saber, dar con una propuesta fenomenológica que presenta la realidad: “Lo que nuestro tiempo necesita es una metafísica del ser concebida como prolegómeno de toda fenomenología [...] es, pues, de desear que estos dos métodos filosóficos acaben por encontrarse.”³⁷⁸ Lejos de unirse al paradigma existencialista, la justificación y fundamentación del método fenomenológico de Wojtyla se basa en un principio

³⁷⁸ GILSON, E., (1965), op.cit., p.21.

metafísico: *operari sequitur esse*:

Todo el estudio de *Persona y acción* está, en su concepción de fondo, basado sobre la convicción de que *operari sequitur esse*: el acto de la existencia personal encuentra sus exactas consecuencias en el obrar de la persona (o sea, en el acto). También por esto el acto es, por su parte, el modo de manifestarse la persona y de su comprensión. (HD, 50, nota al pie).

Si el obrar deriva del ser, por medio del obrar puede alcanzarse el conocimiento del ser. Lo que Wojtyła quiere a través del análisis de la *experiencia de la acción*, es “conocer objetivamente la subjetividad humana”, es decir, su interés antropológico tiene sus raíces en el análisis metafísico.

Señala Zubiri que hay dos caminos que se han tomado para hablar de la persona: “Puedo partir del subsistente y en virtud de su estructura preguntar en qué consiste; es el punto de vista griego. Puedo partir de la consistencia, y en su virtud preguntar cuál es el tipo de subsistencia; es el punto de vista del teólogo latino.” (SH, 123). Y es también el punto de vista de Wojtyła en su proyecto filosófico: parte de la *acción* para descubrir la realidad integral de los dinamismos psicosomático y trascendente en el que consiste la persona como estructura ontológica. El obrar, por lo tanto, no hace al ser sino que, afirma, “es [...] una dependencia gnoseológica.” (HD, 50). Es más, el *suppositum* es la fuente de la *praxis* propiamente humana: “pensamos *no sólo en la prioridad en sentido metafísico, sino también en el sentido –por así decirlo- praxeológico.*” (HD, 191).

El *operari* que sigue al *esse* incluye todo tipo de actuación que forma parte de la experiencia humana, es decir, aquello que “sucede” en el ser humano (las *activaciones*), y aquello que lleva a cabo como agente (las *acciones*). Por lo tanto, la estructura óptica no consistirá, en su planteamiento, solamente en una estructura trascendente, sino que se trata de una síntesis entre las condiciones naturales de la corporalidad y la libertad.

Para Wojtyła, en la *experiencia integral* de lo que le “sucede” a la persona y su “actuación”, es posible entender el *suppositum* humano como unidad real del dinamismo complejo y trascendente en el que ésta consiste. Se posiciona expresamente distante a la concepción subjetivista. Si bien la filosofía moderna atiende el análisis de la conciencia y la autoconciencia, lo hace a través de la “absolutización del momento subjetivo, de la experiencia vivida y de la conciencia como sus componentes

constantes.” (VH, 311). Wojtyla no encuentra en esa propuesta a la persona postulada como un ser objetivo de existencia autotrascendente, es sólo la autoconciencia de las experiencias vividas. Ahí, aún cuando se postula la libertad, ésta se desvanece en esa misma inconsistencia de un “yo” que no tiene arraigo ontológico, sino que es pura conciencia de las experiencias que, por otra parte, únicamente puede “padecer” dado que si no hay una identidad que haga de soporte óntico, no puede haber una conciencia “reflexiva” que viva el propio “yo” y, por lo tanto, tampoco puede haber “acción”.

La capacidad de autoposición, desde el racionalismo, tal y como la entiende Wojtyla, no existe ya que el origen del ser humano como ser concreto y particular, carece de soporte óntico y, por lo tanto, de *realidad* subjetiva. Desde la postura subjetivista, la relación de la conciencia consigo misma solamente “*condiciona* la experiencia [del propio “yo”], y no la *constituye*.” (PA, 56, nota al pie). No hay un “quien” más allá de todo lo que sucede en la interioridad que se apropie de las experiencias y se constituya *sui iuris*.

El presupuesto base en el que se sostiene el realismo personalista de nuestro autor es, pues, una nueva propuesta de conciencia, coherente con el carácter ontológicamente trascendente que advierte en la persona. La conciencia *reflexiva* muestra al hombre en su experiencia en cuanto *realidad* y en cuanto *realidad subjetiva*; es decir, le confirma como *sujeto del existir y el actuar*:

No significa [...] que nosotros consideremos la experiencia sólo como un contenido de la conciencia. Significa, en cambio, que sólo la conciencia revela la realidad del hombre concreto como sujeto que tiene experiencia de sí. Por eso, toda experiencia es constituida no ‘en la conciencia’ sino ‘a través de la conciencia’. (HD, 33).

Por medio de la experiencia *integral* de la que provee la conciencia, el método fenomenológico conduce a Wojtyla hacia una metafísica capaz de incluir en su análisis la subjetividad: “Con la experiencia integral del hombre, no nos vinculamos a un subjetivismo, sino que, en cambio, *garantizamos la subjetividad auténtica del hombre*, es decir su subjetividad personal, en una *interpretación realista de su ser*.” (HD, 33). La Fenomenología hace de puente para la comprensión Metafísica; la conciencia *reflexiva* es la que revela la propia subjetividad: se trata de “ese aspecto de la conciencia, como consecuencia del cual el hombre concreto [...] tiene la experiencia de sí mismo en

cuanto sujeto.” (PA, 55).

Wojtyla defiende, pues, un soporte óntico como estructura básica de la persona. No propone una ontología en términos generales que conduce a la despersonalización del ser humano; el *suppositum* de su propuesta señala la realidad subjetiva de la persona. Dice así que

Cuando se identifica a la persona con su soporte óntico, en ese mismo momento resulta necesario tener en cuenta la diferencia que distingue ‘alguien’ de ‘algo’ [...] la persona, en cuanto tal, posee su propia estructura óntica [...] la existencia, esse, que le es propia es personal y no meramente individual en el sentido de naturaleza individual. (PA, 90).

Para algunos filósofos contemporáneos como Heidegger o Sartre, ninguna esencia, ninguna sustancia e incluso ninguna referencia informa la existencia personal; el “yo” auténtico es resultado del ejercicio de la propia libertad. Para otro tipo de pensamiento existencial como el de Gadamer y Ortega, la persona se va conformando en su relación de encuentro trascendente con la realidad social y cultural. Lo que defienden en común es la subjetividad del hombre, esta vez no como conciencia pura, sino como una interioridad trascendente que va conformándose a sí misma.

Gilson, que abanderó el renacer del tomismo contemporáneo, denuncia este vaciamiento del acto de ser de los existencialismos: “Conviene al menos en esto, que la existencia se distingue del ser hasta el punto de oponerse a él en ciertos casos”; en el mejor de los casos, existir se da “en relación esencial con su propio origen.”³⁷⁹ Esto, dice, es fuente de innumerables confusiones. El error del existencialismo, explica, es “el creerse una metafísica, olvidar la presencia del acto en virtud del cual el ‘que es’ existe, y, en su legítimo esfuerzo por poner existencia en el ser, haberlo esencializado una vez más.”³⁸⁰ Hay un olvido de la “sólida realidad” en virtud de la explicación de *lo que* la cosa es. Hacer intercambiable la *consistencia* de la realidad por la realidad misma conduce a la sustitución de la realidad por la imaginación; este idealismo acaba poniendo en el centro al sujeto pensante y creativo, eludiendo el fundamento previo de la realidad de donde parte ese contenido³⁸¹; “porque si la esencia de la cosa es en verdad

³⁷⁹ GILSON, E., (1965), op.cit., p.17.

³⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 18-19.

³⁸¹ Sobre este supuesto se sostiene, por ejemplo, la Ideología de Género para la cual la identidad personal

lo que hay en ella de esencial, es notable que esta esencia sea la misma cuando la cosa existe como cuando no existe.”³⁸²

La filosofía contemporánea, a través de la corriente hermenéutica y existencialista, abandona el universalismo tanto cosmológico como gnoseológico acudiendo a la concreción y particularidad de la *praxis* como clave para el análisis antropológico, pero tiende también a sustituir esta *praxis* por la defensa ontológica. Gilson explica que *sistere* es “estar colocado, mantenerse, y subsistir” y, por lo tanto, “*ex – sistere* significa [...] no tanto el hecho de ser cuanto su relación a algún origen.”³⁸³ Este origen, desde la trascendencia de los existencialismos es el propio ser, el “yo” personal que está más allá de sí mismo de modo que se mueve y *es* sí mismo. Mientras que de las cosas sólo se predica el “sistere” porque están ahí y se mantienen, el “*ex*” trascendente del ser humano señala su autopertenencia, que se tiene a sí mismo y es origen de su propio “yo”. Así pues, el *esse* personal, que equivale a la autopertenencia, que es el “yo” actuante, consiste en pura *essentia* en el sentido de que *es* un *ser-así*, un *hacerse*. Para los existencialismos, el ser (*esse*) se agota en su actuar (*operari*).

Lo que entiende Gilson por “ser” en cuanto “acto de ser” es lo que Zubiri entiende por “realidad”. Se trata de un ejemplo de propuesta metafísica que tiene que sobrevivir a su traducción y reducción del “ser” al “devenir”. Marginado el sentido de “ser” como el acto primero y condicional para todo devenir, para Zubiri es la “realidad” el término que recupera el fundamento metafísico.

Wojtyla no postula que la existencia sea origen del ser, todo lo contrario, es dependiente del acto de ser, pero la existencia es principio del actuar. Es por ello que, cuando se refiere a la propiedad humana del *operari*, habla del “existir”. La diferencia entre el planteamiento existencial de Wojtyla y el existencialismo más radical es que, para nuestro autor, el *esse* no se equipara con la *existencia*, sino que el *esse* es condición y origen de esa manera de ser que consiste en “*ex – sistir*”, es decir, el modo de devenir desde la pertenencia a sí mismo (el obrar). La existencia es colocada, de nuevo, en un

no se fundamenta en mi “ser” sino que, centrándose en “*lo que soy*”, le da al consistente el lugar del subsistente, de tal modo que, con la necesidad lógica de rellenar el fundamento (que ha sido erradicado), la persona se coloca en el origen de su contenido, como creador de su propia realidad.

³⁸² GILSON, E., (1965), op.cit., p.20.

³⁸³ *Ibíd.*, op.cit., p.15.

escenario metafísico: supone la manifestación, en el devenir, de una esencia que se desenvuelve sobre el fundamento de su ser. Advierte Guerra que “Wojtyla como lector de Gilson cobrará consciencia sobre el anclaje que la realidad recibe cuando el *esse* es afirmado como constitutivo del ente real.”³⁸⁴

En la mayoría de propuestas contemporáneas, con la absolutización de la *existencia* como expresión suficiente para explicar la realidad, se evita tanto el término *sustancia* como el de *naturaleza*. Para el realismo personalista de nuestro autor, en cambio, prescindir de esos dos aspectos es hipostasiar la estructura del devenir propio su la libertad y dejar al ser humano vaciado de realidad. El análisis de Zubiri a este respecto es más exhaustivo:

La filosofía de Heidegger ha jugado con los conceptos del ser y ente ha fallado, porque hay tres términos: ser, ente y realidad. Con lo cual ha dejado de lado el problema radical de aquello que es la realidad [...] ese estar en la realidad que no es acción, sino actualidad, en que se actualiza la realidad en tanto que realidad. (SH, 676).

Se trata de otro tipo de vaciamiento al que ocurría con la antropología clásica cuando se limitaba la visión ontológica del ser humano a una perspectiva puramente metafísica y categorial. El dinamismo de la libertad, que es autodeterminación y autoposición, no puede existir sobre una estructura carente de información ontológica; en ese caso la libertad no sería fruto de la propiedad que tiene la persona sobre sí misma, de la relación consigo misma porque, sin un fundamento real de su ser, previo a la actuación, no habría un “alguien” concreto desde el cual “hacerse”, ni un verdadero “hacerse” a sí mismo pues, este “sí mismo” que consiste en su actuar, no sería más que una secuencia de acciones, e incluso un fluir de respuestas a estímulos, como es el caso de la “libertad” para una antropología emotivista como la de Hume basada en la memoria de las experiencias psico-orgánicas, carente de un “yo”.

El *suppositum* aporta a la antropología el fundamento de “in-transitividad” (Cfr., HD, 57); el *operari* deja de ser una simple actividad técnica (*poiesis*), para pasar a ser acción (*praxis*), cuyo valor permanece en el agente. A través del *suppositum*, el *operari* que sigue al *esse*, se entiende más bien como “proyecto” que como “momentos” y espontaneidad. El concepto ontológico de la persona deriva, por eso, en propuestas

³⁸⁴ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.108.

éticas concreta que proponen un tipo específico de libertad. Es un tema que se tratará en el apartado de la moralidad. La ontología no sólo no supone una contradicción con la libertad, sino que, según las propuestas traídas a colación, es condición de posibilidad para ésta.

Esta es la fuente de identidad que propone el realismo personalista de Wojtyła: “La subjetividad metafísica, o sea, el *suppositum* como expresión transfenoménica y precisamente por esto fundamental de la experiencia del hombre es, al mismo tiempo, la garantía de la identidad de tal hombre en el existir y en el obrar.” (HD, 49). El soporte óptico, origen de la irrepitibilidad y realidad exclusiva de la persona, consiste en ser “sí mismo”, *personidad* que es *suidad* y que solo partiendo de esta estructura ontológica de autopertenencia (de ser un “yo”-identidad) podrá entenderse el desarrollo de su ser como devenir (cambio).

Wojtyła entiende que no es posible hablar de acción sin que se revele una fuente primera a ésta: “Cuando analizamos la estructura, condiciones y fuente de la acción, no podemos pasar por alto su último fundamento óptico.” (PA, 121). La subjetividad, ya se entienda como conciencia o como trascendencia, sólo puede relacionarse consigo misma desde un “sí mismo”, una subjetividad anclada en la identidad. Lo que viene a decir Wojtyła es mucho más complejo que la equivalencia persona-autodeterminación y requiere un análisis profundo y ontológico de la antropología: “En nombre de la objetividad de la experiencia, exigen ser transferidos casi más allá del plano de la conciencia y ser integrados en la plena realidad de la persona.” (HD, 48).

Este requisito de “identidad” para el cambio lo explica Zubiri con el concepto de *personidad*, que es la sustantividad, o el soporte óptico, expresado como *suidad*. La persona, como ontológicamente “suya”, como perteneciente a sí misma, da lugar a “las modulaciones concretas que esta *personidad* va adquiriendo [...] lo que llamamos *personalidad*.”³⁸⁵ Por eso toda acción que ejecuta la persona “deriva de algo más radical: de la sustantividad que es presente en sí misma en su propio e interno decurso.” (SH, 632). De modo semejante, Wojtyła afirma “el constituirse real de este ‘yo’ sobre el fundamento del *suppositum* humano” lo cual abre a “los actos de autodeterminación.”

³⁸⁵ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p. 49.

(HD, 62).

El *devenir* (cambio) se entiende en razón de la personalidad; la *suidad* es el carácter propio de su sustantividad, o soporte óntico y le abre a la acción, de manera que la identidad ontológica es fuente del cambio. Pero sólo existe el cambio de aquello que sigue siendo lo que es; quien actúa es la misma realidad siempre. El soporte óntico de la persona, explica Zubiri, no es susceptible al tiempo en cuanto subsistencia: “Esta autopresencia bajo la forma de un siempre el mismo, es lo que fundamenta mi identidad y con ella mi subjetividad.” (SH, 631); la *personidad*, que es *suidad* es de lo que deriva la identidad, es decir, que siempre se sea el mismo:

Por reasunción en el Yo se va conservando en la intimidad todo lo que fui según iba siéndolo, con sus innumerables repeticiones, etc. No hay abolición. Pero tampoco es un transcurso. Primero, porque el transcurso no es formalmente conservativo, lo que ‘fue’ ya no ‘es’. Y segundo, porque la reasunción no es como una trayectoria del transcurso en que van corriendo los distintos ‘ahoras’. No es que antes teníamos tales cualidades y ahora no, sino que lo que entonces éramos continuamos siéndolo ahora, pero de otro modo. (SH, 184).

En la actualización del contenido, el subsistente “consiste en una especie de dominio ontológico de prioridad metafísica, que tiene el subsistente respecto de los actos que ejecuta.” (SH, 125). La identidad es, en sentido ontológico, mismidad. Wojtyła expresa esto mismo cuando afirmando que

Es imposible poner en duda la unidad e identidad del hombre que es raíz del actuar y del ocurrir. Tampoco se puede poner en duda su unidad e identidad en cuanto raíz de la eficacia y la subjetividad estructuralmente contenidas en la actuación y en lo que ocurre en el hombre. (PA, 88).

De no ser así, el “yo” carecería de subsistencia y estaría conformado por un cúmulo de experiencias sensibles que negarían la posibilidad de ser “*sui iuris*”. La autodeterminación en la que se basa la conformación del propio “yo” va dando forma a la persona y dotándole, así, de especificidad, lo cual sólo es posible en la medida en que se asienta sobre su realidad: “El hombre se funda en la realidad como realidad. Sólo según este momento de la realidad puede el hombre ser persona.”³⁸⁶ Por eso la autopresencia se da “bajo la forma de un siempre el mismo, es lo que fundamenta mi identidad y con ella mi subjetividad.” (SH, 631).

³⁸⁶ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.81.

En la propuesta de Wojtyla, el nuevo concepto de conciencia y, con éste, el de *experiencia*, es la clave para tender un puente entre metafísica y fenomenología de modo que pueda hablarse metafísicamente de la subjetividad humana. “Sin conciencia no hay experiencia humana –aunque pueda haber distintas manifestaciones de vida, distintas actualizaciones de las potencialidades humanas.” (PA, 59). Pero el realismo de Wojtyla deriva, fundamentalmente, de entender la *dualidad funcional de la conciencia*, la cual: “Nos permite permanecer dentro de los límites de nuestra subjetividad sin perder la objetividad real que hay en el conocimiento de nuestro ser.” (PA, 59).

La comprensión realista de la conciencia, que es, en cierto sentido, la *relación* del ser humano con la realidad, propia de la hermenéutica, muestra una conciencia de carácter trascendente y no subjetivista. Esta interpretación conduce a la propuesta de una realidad ontológica en el ser humano dado que “el *suppositum humanum* concreto nos es dado en la experiencia –es decir, a través de la conciencia (de la autoconciencia).” (HD, 63). Manifestada en la experiencia *integral* es posible, por lo tanto, defender fenomenológicamente la realidad metafísica del hombre-persona, ya que “cuando decimos metafísico intentamos decir no tanto ‘extrafenoménico’ cuanto ‘transfenoménico’.” (HD, 49)

Wojtyla no renuncia, pues, a esta expresión, *suppositum*, para expresar la raíz ontológica previa y condicionante de la subjetividad del ser humano. Bajo su perspectiva fenomenológica, en el análisis de esta raíz se advierte la interioridad por la que el ser humano se pertenece a sí mismo, es decir, es persona. Como consecuencia, el *suppositum* de la ontología wojtyliana no oscurece la realidad *personal* del ser humano. Lo que se desprende de las tesis personalistas es que la libertad cobra vida en un ser que es persona porque tiene el carácter ontológico de ser persona, y no que “es persona porque es libre”. La persona, para Wojtyla, es sustancial porque es una realidad concreta que reúne en sí la corporalidad, la conciencia, el pensamiento, la voluntad y, en definitiva, la condición ontológica de ser “suyo”.

Una vez explicada su propuesta ontológica, analizamos el tipo y el modo de interacción entre los distintos dinamismos que conforman la realidad entera de la persona, o las “notas” del sistema que es el hombre (en lenguaje zubiriano). ¿Cómo

entran en sintonía libertad y corporalidad de modo que no haya que posicionarse por la autonomía absoluta del ser humano o, por el contrario, por las condiciones y determinaciones de su existencia? Para salir de esta dialéctica, es preciso revolucionar el dualismo fuertemente arraigado en la historia del pensamiento occidental. Con el paso de los siglos no podemos reducirlo al problema cuerpo-alma, el debate ya no es simplemente “Empirismo Vs. Intelectualismo”, sino la despersonalización de ver arrastrada la existencia por las determinaciones de la “naturaleza” (ya sea entendida como esencialmente corpórea o racional) o, por el contrario, la “liberación” del cuerpo y de todo condicionamiento (y también su consecuente despersonalización) en nombre de la autoconstitución; se ha extraído de la racionalidad su referencia a la verdad y al cuerpo de su lenguaje natural.

El ser humano está perdido entre estas dos únicas vías abiertas: la determinación de las acciones por medio de la aplicación de “leyes” que reduzcan el margen de error (lo que muchas veces se ha entendido como actitud fundamentalista) o, por el contrario, la indeterminación de abrir la vida a su espontaneidad, al presente puro e inmediato (descrito por Bauman como “modernidad líquida”). Pero la aceleración de la cultura contemporánea ha tenido tiempo incluso de rizar el rizo: ahora nos encontramos también con la sistematización y mecanización de la indeterminación de la persona. Se encuentra perdida en la nueva “naturalización” de la libertad, que consiste en aplicar la técnica de elegirse a sí mismo en función de las identidades arbitrarias.

En Wojtyla encontramos un intento de abrir caminos que resuelvan este conflicto cuya raíz es, desde su perspectiva, el problema de la despersonalización o desintegración de la persona y sus dinamismos. Despersonalización de la racionalidad y su libertad, sometida a leyes de actuación deterministas o indeterministas, así como despersonalización del cuerpo, perdido en su carencia de sentido. Esta cuestión se resume en la dicotomía entre naturaleza-libertad. ¿Es posible su conciliación? Encontramos, en este intento, el análisis wojtyliano sobre la subjetividad humana en su experiencia de interacción entre lo que “ocurre” en el dinamismo de su naturaleza (el dinamismo psicosomático) y lo que la persona, por otra parte, “ejecuta” (la acción del dinamismo eficaz). Traemos, pues, la temática antes analizada sobre la teoría de la *acción* wojtyliana al contexto ontológico de la problemática persona-naturaleza.

5.2. Propuesta de reconciliación entre persona y naturaleza

Wojtyła toma distancia del concepto tradicional de “naturaleza”. No puede decirse que la persona sea un ser meramente natural en el sentido ordinario de la palabra, puesto que la peculiaridad “de la autodeterminación, de la libertad y de conciencia de ello son completamente extraños a la naturaleza, como lo es también la trascendencia en la acción, formada dentro de la persona por su libertad y su eficacia consciente.” (PA, 221). Wojtyła, sin embargo, no renuncia al término “naturaleza” al modo de los contemporáneos. Lo pone nuevamente en escena pero con una connotación muy distinta de aquella que defendieron o se dejó entender por los clásicos y por la tradición. La “naturaleza” ya no tiene, en su filosofía, un sentido determinista.

La dirección que toma su propuesta personalista parece salvar el término “naturaleza” de su estigmatización. Afirma que “el conflicto entre persona y naturaleza tiene lugar sólo cuando entendemos la naturaleza como se ha entendido comúnmente”, es decir, “como el sujeto de una actualización instintiva, como sujeto sólo de lo que sucede.” (VH, 355), (a diferencia de lo que implica ser sujeto de la *acción*).

Como venimos señalando, trabaja “desde una perspectiva fenomenológica a la que se le da un arraigo ontológico.”³⁸⁷; Wojtyła define la doble situación de la reactividad-actividad humana como “complejidad óptica del hombre.” (PA, 246). Al hablar de “complejidad óptica” hace hincapié en la importancia de entender la unidad real de la persona así como la diversidad de sus dinamismos (los que dependen de la voluntad y esos otros que no). Esta complejidad no contradice en absoluto, según su defensa, la unidad e integridad del ser humano.

En la tradición, tal y como fue relegado el “mundo empírico” o fenoménico a la realidad *extensa* advertida por los sentidos, todo aquello que es lo-otro-que el pensamiento (también la naturaleza), es entendido como realidad material propia del cuerpo pero no así del intelecto humano. La libertad queda, pues, reducida al estrecho espacio reservado a lo racional: los pensamientos y reflexiones, los proyectos o voliciones, facultados que no se relacionan con “lo instintivo”. Comprendido como algo marginal a lo racional así todo el ámbito de la “naturaleza” entra, ciertamente, en

³⁸⁷ BURGOS, J.M. (2009), Introducción al libro AR, 17.

conflicto con la libertad y, por lo tanto, con lo que se quiere decir al hablar de “persona”: “El mecanismo de la naturaleza, [es] lo contrario precisamente a la libertad.”³⁸⁸

Wojtyla afirma que, desde esta perspectiva *fenoménica* (que no fenomenológica), al decir que “algo sucede por naturaleza, subrayamos inmediatamente que eso ‘ocurre’, que se ‘actualiza’ y no que alguien realiza un acto, que alguien actúa.” (VH, 354). Para la tradición, “naturaleza” significa ese movimiento autónomo en una materia que sigue sus propias leyes de actuación. Para Wojtyla, en cambio, la naturaleza del ser humano está atravesada de un sentido personalista. La persona cuenta con los dinamismos propios de su estructura óptica y, a la vez, estos dinamismos se actualizan como pertenecientes que son a la persona. Lo que permitirá poner en el mismo plano lo personal y lo natural será su condición ontológica, pues esta consiste en la estructura de la autoposición y autodominio. En este sentido dirá que “el hombre es persona por naturaleza”

El término “naturaleza” lo utiliza en dos sentidos: por una parte, naturaleza expresa la realidad integral de la persona, la complejidad de esta subjetividad formada por el dinamismo de la acción y de lo que ocurre. Pero, por otra parte, también utiliza el término “naturaleza” para referirse a “la dimensión somática como la psíquica (somático-reactiva y psico-emotiva).” (HD, 51). Nosotros la tratamos, también, en estos dos sentidos según el contexto.

La naturaleza en cuanto dinamismo psicosomático, conforma también la subjetividad de la persona, no se da al margen del dinamismo de su autodeterminación: “No se puede dejar de recordar la gran importancia que tiene toda la emotividad humana en el constituirse de la subjetividad concreta” (HD, 52). En la experiencia del “yo”, en su subjetividad, está incluido todo el dinamismo psico-orgánico. De esta manera, la naturaleza no contradice la expresión del ser humano en cuanto persona. Es más, la subjetividad, como realidad “natural” de la persona, es la complejidad y a la vez unidad en la que consiste la persona:

³⁸⁸ KANT, I. (1981), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Espasa-Calpe, p.49

La naturaleza constituye la base de la cohesión esencial del sujeto del dinamismo con todo el dinamismo del sujeto. El atributo de *todo* tiene importancia, pues nos permite rechazar, de una vez por todas, el significado de la palabra ‘naturaleza’ en que aparece únicamente como un momento y únicamente como una modalidad de la dinamización del sujeto [aquella carente de la eficacia]. (PA, 99).

Puede decirse que Wojtyła quiere dar el salto de “naturaleza humana” y sus supuestos objetivistas y biologicistas a “naturaleza personal”. De esta manera, ni el cuerpo ni la psique ni el espíritu se presentan como dimensiones herméticas y determinadas en su comportamiento. La “naturaleza” del ser personal hace de las condiciones con las que cuenta el ser humano un dinamismo predeterminado a la apertura, a la autoconfiguración.

En definitiva, la tesis de Wojtyła es una sintonización de la persona con la naturaleza; según afirma, “no hay ninguna razón válida a favor de la mutua oposición en el hombre entre persona y naturaleza; por el contrario, vemos ahora la necesidad de su integración.” (PA, 96). Una necesidad que se remonta al enfoque antropológico tradicional, del cual hacemos un breve repaso a continuación en vistas a concretar el modo en el que Wojtyła quiere reconciliar la persona con la naturaleza.

a) De “animal racional” a “persona”

Haciendo un repaso de la tradición, la caracterización propia del ser humano a lo largo de la historia del pensamiento como “animal racional” muestra en la conjunción de “especie+facultad” el problema que, desde sus inicios, tiene la antropología clásica. La racionalidad como lo propiamente “natural” del ser humano sí que coloca en oposición la naturaleza con la persona. Aún cuando se le añade a la especie el calificativo *de carácter racional*, bajo tal categorización, también la razón pierde su peculiaridad y la realidad humana que intenta definir, se desvanece en tal generalización.

La racionalidad es replanteada en la hermenéutica del siglo XX como atributo *de* la persona y que tiene lugar *en* la persona. Supone una reivindicación del carácter vital de la razón: “La cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella [...] lejos de sustituir a ésta, tiene

que apoyarse en ella, nutrirse de ella.”³⁸⁹ Se trata de la prioridad del “ser pensante” sobre el “pensar”. No es la facultad anterior ni explicativa de la realidad que posee tal facultad.

Analicemos brevemente la racionalidad propuesta por la modernidad y representada en la obra de Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, para mostrar con claridad “la cultura del intelecto abstracto” de la que habla Ortega y que parece dar subsistencia a la racionalidad a expensas de la persona concreta que razona y que vive, es decir, desligada del carácter vital de la razón.

Esta obra surge como un trabajo de Filosofía de la Historia en el que Kant explica la posibilidad de hacer de la historia, ese horizonte abierto e incierto por ser ciencia de lo humano, una ciencia exacta. Afirma un principio común que gobierna el funcionamiento de la maquinaria de la sociedad, cuyo proceso se encamina hacia un resultado: el final feliz de la humanidad. Kant dice de las acciones humanas que “se encuentran determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza.”³⁹⁰

En esta obra, la persona se presenta como un animal de naturaleza racional entendiendo “naturaleza” en el sentido tradicional. La razón consiste en un atributo abstracto, una facultad universal que comparte la especie humana. Pero no es éste el único punto conflictivo, dado que por “facultad” se puede entender a la disposición de ciertas actualizaciones, lo cual no contradice que tales actualizaciones se lleven a cabo por parte de la persona y la razón consista, propiamente, en un atributo de carácter *personal*.

El problema surge en la visión kantiana de la libertad, que consiste en vivir de acuerdo a lo que denomina “autonomía racional” pero que “es allí donde se expresa la forma *a priori* de la razón práctica.” (VH, 144). Wojtyla explica así la posición kantiana: el hombre, a través de los imperativos o principios que encuentra *ya* en su propia conciencia “se liberan de toda determinación externa, quedando subordinado

³⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, J. (1975), op.cit., p. 55.

³⁹⁰ KANT (1994), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Madrid: Tecnos, Concha Roldán y Roberto Rodríguez (trad.), p.39.

sólo a la determinaciones internas de la conciencia.” (VH, 144).

Siguiendo el tipo de razón que propone Kant, la libertad desaparece en esa autonomía de la razón puesto que no es la persona, sino las leyes universales de la razón, su contenido *a priori*, lo que funciona como el “sujeto autónomo de acción.” (VH, 143). Ser libre es, según la narración kantiana de la Historia Universal, ceder la causalidad de las acciones a La Naturaleza y no a la propia voluntad (que peligra de caer en el determinismo de la naturaleza sensible). Una única Naturaleza que, en el contexto de la humanidad, es racional: “Al perseguir cada cual su propósito, según su talante [...] siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza.”³⁹¹

La razón actúa para Kant como la fuerza motora de cada persona. Sin embargo, esta fuerza no es propia de cada persona sino del principio universal, un principio *a priori* donde la razón abstracta (y no la persona) se constituye agente de la vida en sociedad. De esta forma, el ser humano, no siendo principio de sí mismo, es movido por su naturaleza racional, es decir, por La Naturaleza, que es una y la misma para todos. El ser humano sigue entendiéndose como una “especie” animal aun cuando la peculiaridad de su naturaleza sea regirse en base de las leyes racionales, pues no dejan de ser leyes de actuación que funcionan como el agente de la vida humana.

Esta lectura antropológica de la obra kantiana muestra un carácter instintivo en el ser humano, aunque se trate de un instinto de carácter racional. Se lee una racionalidad basada en la actualización singular del pensamiento que tiene lugar en la persona. El principio del obrar racional humano no es, desde esta obra kantiana, la libertad.

Ortega explica que se trata de un análisis de la historia con aspiración a alcanzar una verdad “absoluta e invariable” la cual “no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas.”³⁹² Es incompatible la determinación del conocimiento científico con la libertad. Según afirma Ortega, “[tal] racionalismo es antihistórico.”³⁹³ A diferencia del determinismo de la actuación que señala Kant en su

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 41.

³⁹² ORTEGA Y GASSET, J. (1975), *op.cit.*, p. 29.

³⁹³ *Ibíd.*

análisis filosófico de la historia, Wojtyla dice que la peculiaridad humana de ser no sólo individuo sino persona, supone que “el actuar [...] es también personal.” (PA, 90). El hombre es para él un ser cuantitativa pero también *cualitativamente* diferente.

Desde la propuesta personalista wojtyliana, la ancestral calificación del ser humano como “animal racional” es incompletao dado que la persona no es ya una especie que se diferencia de los animales porque consiste en un grado de ser superpuesto a la vida vegetativa y sensitiva gracias a la facultad racional. La razón como elemento diferenciador marca gran parte de la antropología filosófica y supone clasificar gradualmente a los seres; lo sensible e intelectual se colocan en una jerarquía de inferior a superior. El género “animal” con el carácter de “racional” es un reflejo de esta gradación en el ser. Sobre esas bases no cabe plantear al ser humano como una estructura única, sistemática y unitaria. No sólo queda lo sensible como elemento marginal, sino también lo racional se ve afectado por la “descorporalización” que sufre el intelecto. Separado de su materialización, o añadido a ésta como algo originalmente diferenciado, el ser humano queda, antropológicamente, despersonalizado. La razón queda presentada como una categoría formal e igual en todo ser humano. Pero la filosofía contemporánea se replantea esta jerarquía y, como afirma Zubiri, ya “no hay parte superior ni inferior.” (SH, 74).

La racionalidad de y en la persona tiene el rasgo peculiar de la re-flexión, de la vuelta sobre sí mismo, en otras palabras, de la *conciencia*, la cual hace al ser humano no sólo *consciente* del mundo y de sí mismo como objeto de conocimiento, sino que le aporta una *conciencia* sobre sus propios actos y pensamientos y, en esta medida, puede ser sujeto de su acción, libre y autodeterminante. Dar cuerpo a la razón permite la comprensión del ser humano como un sistema unitario, “psico-somático” y estructuralmente abierto en el que “todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente” (SH, 483), por lo que el conocimiento es un acto del sistema estructural completo.

Por eso habla Zubiri del ser humano como “animal de realidades” en lugar de “animal racional”, para añadir a la expresión de la racionalidad humana un componente de apertura e indeterminación que permite entender la razón desde la novedad de la persona entera, que es quien, toda ella, se relaciona con lo que le rodea como “realidad”

(lo que las cosas son *en sí*). Por eso dirá que “no hay dos actividades, [la sensible y la intelectual] sino una sola actividad que, intrínseca y formalmente, esto es, en cuanto actividad, tiene carácter de sistema.” (SH, 483).

Para Wojtyła, más bien, “el hombre es, por naturaleza, persona.” (PA, 283). Esto significa que “por naturaleza le atañe la subjetividad propia de la persona.” (HD, 53), es decir que todo su dinamismo psicosomático y eficaz no consiste en elementos puramente objetivos ni en principios de actuación y actualización autónoma, sino que estos elementos naturales conforman su “subjetividad”, esto es, son “sus” dinamismos; le constituyen y, además, le pertenecen como propios desde la estructura personal de la autopertenencia. Así pues, todas las facultades humanas están atravesadas de la peculiaridad de ser *personales*, de modo que “cuando decimos que el hombre es un ser racional, ya estamos afirmando que es una persona. [...] La naturaleza racional es la persona” (PA, 283). El hombre-persona actúa, pues, desde sus dinamismos naturales como algo propio, o “apropiado”.

Las condiciones naturales entran en juego y participan del carácter exclusivo de la persona. El dinamismo psicofísico es, para Wojtyła, material a disposición del dinamismo trascendente de modo que “El instinto, que es en todo hombre un bien de la naturaleza, se convierte en material para la virtud, para la fuerza espiritual en el bien.” (DA, 57). El cuerpo, en la propuesta wojtyliana, está en disposición para su actualización en orden a la persona. Es un cuerpo personal, cualitativamente distinto al cuerpo animal. De modo similar, en la teoría zubiriana, “la corporeidad es, pues, idéntica y formalmente [...] un momento estructural de la sustantividad entera.” (SH, 62). La corporalidad, con el dinamismo psíquico que ésta incluye, participan de la acción. Esto implica una condición de apertura a la realidad.

Wojtyła señala que “el dinamismo del cuerpo no procede de la autodeterminación de la persona.” (PA, 245-246). Pero la reconciliación entre “naturaleza y persona” supone que tales reacciones, que aparecen sin contar con la propia voluntad, son recibidas por ésta y material de su actuación. En esa medida, Wojtyła entiende que la actuación del dinamismo psicosomático del hombre no es instintiva o mecánica, sino que la corporalidad se presenta como apertura e indeterminación, de modo que es material para el “yo”, y se encuentra a disposición de

un tipo u otro de actualización. Por eso puede el hombre estar sumido en la emocionalización de la conciencia o viviendo una vida que no es suya, reducirse a su carácter de “individuo” y ser un *snob*, dado que “ser persona [...] no es algo ganado por el hecho de existir, sino que es una conquista que paulatinamente se va alcanzando en cuanto se transmuta lo *dado* en *propio*, en cuanto un quien promueve la facticidad [...] a *sentido propio*.”³⁹⁴

Esta apropiación la explica Wojtyla en su teoría de la acción; únicamente en la medida en la que el ser humano realiza *acciones* con la *experiencia integral* que esto comporta, va integrando todo el dinamismo natural (lo que “ocurre” en él), de manera que adquiere la experiencia de ser “*sí mismo*”, es decir, desarrolla la autopertenencia y autoposición: “Continuamente se es dado a sí mismo como tarea, que debe confirmar, verificar y en cierto sentido ‘conquistar’ la estructura dinámica del propio yo que le es dada como ‘autoposición’ y autodominio.” (HD, 35).

La subjetividad no es, por lo tanto, una realidad dominada por una autodeterminación incondicional, sino que en el mundo interior del ser humano se da la interacción de la autopresencia con la propia naturaleza:

En la opción determinamos lo que queremos ser dentro de los límites que los impulsos y las cosas específicamente determinados nos permitan ser [...] el viviente humano no tiene sólo estructuras específicamente determinadas, sino además, por así decirlo, una inespecífica determinación según la cual se pertenece relativa pero absolutamente a sí mismo. (SH, 539).

En este caso, parece equivocado hablar de “persona o naturaleza” como si se tratara de dos realidades, tal y como ocurría en la modernidad, obteniendo su expresión máxima con Hegel. Para este filósofo alemán, el movimiento del espíritu “es el pensamiento totalmente liberado de la naturaleza necesaria, que la abandona y se mueve para sí por encima de ella”.³⁹⁵ Su tesis expresa que “la aparición del espíritu es la despedida de la naturaleza, la libertad consiste en despedir a la naturaleza.” (SH, 594). Pero Scheler se opuso ya a esta idea:

³⁹⁴VARGAS G. y REEDER H.P. (2010), *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*, Bogotá: San Pablo, pp.163-164; referencia a RICOEUR, P. (2006), *Sí mismo como otro*, México: Siglo Veintiuno Editores.

³⁹⁵HEGEL, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México D.F.: FCE., 146.

Cuanto más libremente se realice un acto (y esto significa a la vez: cuanto más lo determine *la persona 'misma'*- y no relaciones de ella con situaciones y vivencias parciales-), tanto más *dura* también ese acto, y tanto más *entrelaza* todos los sistemas parciales de la persona anímica.³⁹⁶

Las *acciones* son una puesta en marcha de la totalidad del “sistema” que es la persona, donde lo anímico viene a participar de su forma de existencia trascendente, personal. Es así como, indica Wojtyła, “la antropología materialista no puede explicar el hecho de la trascendencia propia del hombre, puede sólo negarla contra el testimonio de la experiencia, de la historia y de la cultura.” (HD, 208).

Aún cuando parece que la corporalidad pueda tener su propia independencia, ni subsiste por sí misma ni invita a una disociación de la persona con su propio cuerpo, antes bien, lo natural, apunta Wojtyła, es que “la subjetividad reactiva y vegetativa del cuerpo está armonizada con la persona, el sujeto eficaz que es consciente de sí.” (PA, 247). La complejidad de los movimientos del cuerpo y la psique se encuentra aunada en el ser de la persona y, por ello, impregnados de su carácter espiritual. Por eso puede decirse del cuerpo y la psicología humana que participan en las acciones humanas y la conformación de la propia vida y del propio ser; en palabras de Wojtyła, “contribuyen de forma creativa al perfil de la persona, y tienen un sello claramente personal. No son reductibles a la naturaleza [en el sentido tradicional].” (PA, 214).

Es por eso que asociar “persona” con la estructura eficaz es una cuestión analítica y un modo de explicar que la realidad personal es, estructuralmente, trascendente. La persona no consiste puramente en trascendencia y autofundamentación; la teoría integral de Wojtyła expresa que la estructura eficaz, en su situación real, no se entiende sin el dinamismo psico-somático: “El acto como *actus humanus* es esta integridad o plenitud actual en el orden del *operari*.” (HD, 51) El *operari* propio del *esse* de la persona constituye “la globalidad del dinamismo humano.” (HD, 51), incluye la realización de acciones y su interacción con las activaciones: “El *operari* [...] está formado de todo lo que ‘sucede’ y de lo que el hombre ‘opera’.” (HD, 51). No se puede poner en duda la unidad óptica del ser humano.

La existencia de la persona se sostiene, por lo tanto, sobre la dinamización de

³⁹⁶ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., pp.276-277.

los diversos dinamismos. Toda falta de sintonización de lo corpóreo con la voluntad del sujeto es una situación perjudicial o de anormalidad (Cfr., PA, 245-248). Así pues, la capacidad de entendimiento y voluntad “se concretan en la persona, en ella se hacen atributos de un determinado ser que existe y actúa al nivel de la naturaleza que posee precisamente estos dos atributos.” (VH, 307). De ahí que Wojtyła renuncie a la razón moderna y coloque, en su lugar, la razón de carácter vital.

Por lo tanto, a diferencia de lo que defendería Kant, para Wojtyła la potencialidad racional y volitiva de la persona no está determinada por principios *a priori*. Es, por el contrario, condición de *apertura* al mundo, de tal manera que “la naturaleza racional, y por consiguiente espiritual [...] encuentra su natural complemento en la libertad.” (VH, 307).

Por otra parte, a diferencia de la marginación de los órganos reactivos por parte de los planteamientos defensores de la libertad absoluta, Wojtyła lo incorpora en la experiencia de la acción libre. Como se ha explicado, “libre” no equivale, para el personalismo, a la ausencia de condicionamientos o referentes desde los que actuar. La naturaleza de la persona no es naturaleza sin más, ni el dinamismo trascendente puede darse exento de naturaleza, sino que, a la manera de Zubiri y de los filósofos personalistas, lo que parece reflejarse es que la trascendencia (o apertura) en la que consiste la realidad personal, cuenta con condiciones naturales que le vienen dadas y que no pueden eludirse como realidad suya que son. Tales condiciones no son impasibles a la condición radicalmente libre de la persona en el modo en el que se desarrollan, porque la persona es persona en todo su ser, y no meramente en aquello que se origina en su voluntad.

La referencia al dinamismo natural propio del lenguaje psicosomático, liga la teoría wojtyliana a la metafísica. No porque hable del ser de la persona desde categorías universales, sino porque la libertad no está exenta de referencias, antes bien, se experimenta desde un “sí mismo” cargado de una realidad corpórea y concreta de la que no se puede evadir. La persona no sólo es constituida por el ejercicio de su libertad, sino que también cuenta con una “base de datos” de la que tiene que partir y con la que se desarrolla. Esto habla de lo que la persona *posee*, anterior al *ejercicio* de su libertad. También la antropología personalista de Amengual defiende esa relación intrínseca entre

la naturaleza y la libertad sin que una se imponga naturalmente sobre la otra: “La naturaleza no es algo que advenga y se adjunte a la libertad, sino que ambas –naturaleza y libertad- afectan al hombre entero”³⁹⁷.

Así pues, atendiendo a la teoría de la *acción*, ¿se puede decir que la naturaleza calla para dar paso a la persona? No, ya que en la *acción*, como se ha ido explicando a lo largo del trabajo, el dinamismo psicosomático no sólo no es marginado, sino que forma parte activa en la vida libre de la persona por medio de la integración a la que conduce la autoposición desde la que se recoge todo el ser. La naturaleza, por lo tanto, incluye el rasgo propiamente humano de la autodeterminación:

Este análisis de la autodeterminación y de la ejecución de una acción y la realización a que da lugar confirma nuestra visión de la persona como una estructura específica, es decir, la estructura del autogobierno y la autoposición. Esta estructura distingue a la persona de un ser meramente natural. (PA, 221)

Todos los dinamismos se reúnen en la estructura trascendente de la persona, participan de su experiencia. Esto se da por un rasgo peculiar de la naturaleza en el ser humano y es la manera de entender lo “natural” sin caer en connotaciones deterministas: “La naturaleza en sí misma no actúa; es el *suppositum* el que actúa (*actiones sunt suppositum*), y ese *suppositum* es una persona.” (DA, 138). La naturaleza se deja hacer porque es “naturalmente” indeterminada, son condiciones predispuestas a la dinamización de la persona, de modo que se deja modelar por la estructura libre del ser humano y se arraiga a la peculiaridad y realidad específica de la persona. Este es un tema clave que encontramos expresado en esta frase pero que requiere un análisis profundo y que desarrollamos en el siguiente apartado.

En definitiva, el dinamismo psicosomático, e incluso la razón, tantas veces relegados a “naturaleza” en un sentido impersonal, tienen, por el contrario, un carácter personal para Wojtyła: “Toda forma de dinamización del sujeto, toda actividad [...] realmente relacionada con la humanidad, con la naturaleza, debe ser también realmente personal.” (PA, 100).³⁹⁸ Intenta aterrizar el concepto ‘ser’ al ser real y concreto que cada

³⁹⁷ Amenguak, G., *Antropología filosófica*, p.271.

³⁹⁸ La teoría zubiriana detalla la explicación de por qué la estructura psicosomática no difiere de la animal únicamente por la estructura superior de autogobierno dispone de la corporalidad. Afirma que la

uno es, mundo personal e íntimo al cual la objetividad de categorías trascendentales no termina de acceder: “Se trata, en efecto, de realizar no sólo la objetivación metafísica del hombre [...] se trata de mostrar la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos, y en todo esto de su subjetividad.” (HD, 32)

Su teoría hace énfasis en la especificidad del ser que se abandonó con el término “naturaleza” entendida como principio de todo actuar. El sentido de “naturaleza” wojtyliano consiste en una “naturaleza personal”: “La persona no es meramente una ‘humanidad individualizada’, consiste realmente en la modalidad del ser individual [...] esta modalidad de ser brota del hecho de que el tipo peculiar de ser propio del género humano es personal.” (PA, 100). Lo que tenemos es la regularidad de ser *personal*, es decir, la apertura de posibilidades a las que las facultades de la razón y de la voluntad personales (libres), abren al ser humano, también respecto a las posibilidades de su propio dinamismo psicofísico. Hablar de naturaleza es, pues, expresar la posibilidad que comparte la “especie humana” de ser persona, es afirmar la realidad óptica cuyas condiciones y dinamisismos abren a la realidad de la persona.

Wojtyla se vale de conceptos que parten de la fenomenología y que no aspiran a abarcar de modo exhaustivo el ser del ser humano, sino que quiere señalar aquello que es *irreductible* y “lo irreductible significa lo que [...] no puede ser reducido sino sólo mostrado: revelado”; ahora bien “esto no significa que se escape de nuestro conocimiento.” (HD, 37). Lo que podemos conocer objetivamente de la persona es que su subjetividad es autodeterminante, eficaz y trascendente. Palabras que señalan la *libertad* como constitutiva del hombre en cuanto *persona*. Apoya su fenomenología en la ontología realista lo cual le proporciona un arraigo estable que “da sentido y los jerarquiza - la experiencia de sentimientos, afectividad, pudor, amor...- en el conjunto del ser.” (HD, 17). El realismo que recoge Wojtyla de la filosofía tradicional le permite reconocer en la experiencia “su vínculo estructural con la subjetividad del hombre [...] subjetividad que es, al mismo tiempo, una realidad precisa [...] en la totalidad objetiva que se llama el ‘hombre’.” (HD, 38).

corporalidad misma da paso a la trascendencia en su modo de ser inconcluso e indeterminado. Ciertamente, la corporalidad en la teoría de Wojtyla está en disposición de apertura, es inacabada porque el instinto no determina la actuación. Pero la teoría de Wojtyla no brinda las herramientas suficientes para entender el cuerpo, en sí mismo tomado, como una realidad abierta a la trascendencia, puesto que es la estructura trascendente la que se apropia de la corporalidad a través de la acción.

Es la comprensión de esta realidad humana que “realiza acciones” la que le conducen a la siguiente tesis ontológica: “La trascendencia de la persona en la acción, entendida en sentido fenomenológico, parece conducir a una concepción ontológica del hombre en la que la unidad de sus ser está determinada por el espíritu.” (PA, 214). La persona es, ontológicamente, un ser espiritual.

¿Tiene sentido unir naturaleza y espíritu; plantear una naturaleza en ese ser cuya esencia es ser *sí mismo*, libre, autodeterminante en sus acciones? El *quid* es, como se viene diciendo, que Wojtyła encuentra que “la naturaleza en este significado está integrada en la persona.” (VH, 354). Es decir, la persona es “espiritual por naturaleza”, es decir, el ser humano tiene un espíritu como condición ontológica. El modo en el que plantea esta ontología atiende, precisamente, a la *apertura* propia de un ser espiritual: “En cuanto origen del dinamismo específico de la persona, el componente espiritual debe ser *dinámico*.” (PA, 214, cursiva mía).

Lejos de darse la razón y la voluntad como capacidades “trascendentales” (en el sentido kantiano) e idénticas en todo ser de “naturaleza espiritual”, la espiritualidad afirma justamente esa originalidad propia de cada ser espiritual: “Esta trascendencia se encuentra en una sola fuente que brota constantemente en el hombre como sujeto.” (HD, 67). El espíritu no consiste en una materia sujeta a leyes determinadas de actuación, sino que señala la creatividad y apertura, la disposición de las propias capacidades como material, no de “creación” como tal, pero sí de desarrollo.

Hablar de trascendencia es hablar de la espiritualidad de la persona, que hace referencia a ese dinamismo por el cual el ser humano se despliega en el mundo como un “sujeto único en su género.” (AR, 28). La definición del “ser humano” en cuanto especie alcanza su límite en lo que tiene como condición y característica de su ser, a saber, “la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, que se manifiesta en el hecho de que al actuar el hombre elige lo que quiere hacer” (AR, 30). Es decir que el ser humano no es producto de las leyes de la naturaleza sino que su naturaleza consiste en ser “dueño de sí mismo.” (AR, 31).

El nuevo horizonte ahora abierto es el horizonte de la razón vital. Ésta abre

también al horizonte de la libertad. La realidad más radical del ser humano, en el personalismo de nuestro autor, es, pues, su carácter único e insustituible en cuanto persona, basado en su estructura trascendente propia de la naturaleza espiritual que le configura. La naturaleza que comparte la especie humana es la condición de ser persona, es decir, de no tener determinación tampoco en lo que concierne a las condiciones naturales del dinamismo psicosomático.

Wojtyla se vale de conceptos que apuntan a la realidad trascendente de la persona, de manera que lo que quiere mostrar es el misterio del cada quién y su manifestación inagotable en cada acto bajo la realidad objetiva de su subjetividad. La libertad es, por eso, el fundamento de la realidad del ser humano en cuanto *persona*: “Trascendencia [...] significa el ser en cuanto realidad que trasciende toda categoría y que, a la vez, constituye su fundamento.” (HD, 66).

Se puede decir que el realismo antropológico de Wojtyla propone una tercera salida evitando, por un lado, el objetivismo de aquellos que toman conceptos creados para las cosas aplicándolos a la persona; él, en cambio, quiere llegar directamente al *ser-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.³⁹⁹

Por otra parte, además de ampliar la visión reduccionista de la cosmología clásica, a través del enfoque metafísico de la subjetividad, supera el *subjetivismo* y su conciencia entendida de modo solipsista, así como la idea de libertad absoluta que está al margen de todo condicionamiento psico-físico. La ontología de Wojtyla entiende la realidad sustancial de la persona como un dinamismo basado en la autopertenencia y esto, defiende, “puede captarse partiendo de la *experiencia integral* de la persona, objetiva y subjetiva, de la persona entendida como sujeto ontológico.” (VH, p.82, cursiva mía).

La cuestión que tratamos a continuación surge de la siguiente pregunta: si la

³⁹⁹ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.112.

condición sustancialmente libre de la persona hace que que consiste en una estructura no determinada, sino que estña sea, fundamental y radicalmente, abierta y en manos de la autoposeesión, habría que preguntarse cuál es, específicamente, la condición de esta naturaleza del ser humano para que permita ser modelada o integrada, de alguna manera, por la libertad.

5.3. Reinterpretación fenomenológica de la realidad corporal

Ir *a las cosas mismas*, como primicia en Husserl, abre a la experiencia tal y como ésta se muestra, y no según los márgenes de su objetivación en conceptos puros. De ahí que se atienda a la sensibilidad, más allá de su análisis categórico, en su situación real. Los sentimientos orgánicos y anímicos se advierten como aquello que aporta una intuición espontánea y afectiva del mundo y que aporta significación a los acontecimientos. Los instintos y las emociones insertan a la persona en el mundo, en su mundo, le involucran en las situaciones, le conducen a la *relación* con el mundo desde su propio centro.

Tomamos nota no sólo del pensamiento de Wojtyla en sus diferentes escritos, sino del filósofo al que nuestro autor y el mismo siglo XX le debe la reincorporación del cuerpo y la reinterpretación del placer y la felicidad en el escenario de la existencia humana: Max Scheler. Explica el filósofo alemán que, carente de ciertas facultades instintivas, la persona sería semejante a una máquina reproductora de actitudes y acciones ejecutadas mecánicamente. Scheler pone el ejemplo de Charcot, una paciente que, como consecuencia de una enfermedad, pierde gran número de sus sentimientos orgánicos y anímicos. A partir de este hecho, su vida pierde su aspecto *vital*:

No poseía ninguna clase de sentimiento de tiempo ni de duración, ningún sentimiento de hambre ni de saciedad, ningún apetito ni asco, ningún sentimiento de cansancio y ningún tipo de sentimiento de simpatía por sus propios hijos. Tenía que mirar el reloj para distinguir cinco minutos de dos horas; tenía que comer según la hora sin dirección de hambre y apetito; y asimismo ir a dormir atendiendo a la hora, etc. Con respecto a sus hijos, únicamente el *juicio* de que eran sus hijos, y no simpatía alguna hacia ellos, podía moverla a actuar debidamente; su conciencia y existencia estaba reducida casi al '*cogito ergo sum*', y sólo con horror podía –privada de todo automatismo emocional– percibir como 'ajenas' su propia esencia y vida.⁴⁰⁰

Esta desdicha es el aspecto que, indica Scheler, tendría el hombre estoico ideal.

⁴⁰⁰ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.104.

La realidad de lo instintivo como conformante de la persona y su mundanidad, su modo propio de ser y de estar en el mundo, es un aspecto que precisa una interpretación correspondiente con el realismo de la experiencia y a la necesidad de darle un sentido. A esto se dedica la integración de la corporalidad en la moral de Wojtyła:

La persona —incluido el cuerpo— está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales. La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma.⁴⁰¹

La corporalidad, fuente de maldad para posiciones platónicas y maniqueas, es restituida en la unidad de cuerpo y alma del ser humano, en la integridad de su ser. La corporalidad es personal y parte activa en el proceso de personalización y realización de la existencia. Sin el cuerpo no puede entenderse la libertad. El dinamismo trascendente es corporal, y cuenta con este cuerpo en sentido positivo, es decir, no para “someter” sus inclinaciones, o marginarlas, sino para dar unidad y sentido a sus obras, de las que el cuerpo participa activamente. Para el enfoque de la antropología integral, el cuerpo es la fuente de experiencia y expresión del amor y la donación de uno mismo; en el contexto de su moral sexual, por ejemplo, indica que “es precisamente la reflexión sobre el instinto la que debe contribuir de manera fundamental a la constitución de una pureza *positiva*.” (DA,52).

La “corporalidad” hace referencia a la sensibilidad humana en un sentido más profundo que el de la simple “reacción”. En palabras de Levinas, no es “la sensibilidad como simple exposición a la afección de las causas”, va más allá que la situación “‘excitante’ de la psicología experimental.”⁴⁰² La “corporalidad” acogida por la Fenomenología y el Personalismo, hace referencia a la “sensibilidad” como situación de vulnerabilidad y pasividad en la que se encuentra el ser humano antes de decidir. Es más, como condición primera del hecho de ser libres. Se trata de “la sensibilidad más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda postura —es la vulnerabilidad misma.”⁴⁰³ Este sentido de sensibilidad, o de “afectividad” propio de la realidad corpórea humana señala el estado de apertura en el que se encuentra la persona.

⁴⁰¹ JUAN PABLO II (1993), Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 48. Como señala Gormally, “debemos tomarnos seriamente la idea del Papa de que el ‘lenguaje del cuerpo’ es la clave de las intenciones de Dios en el orden de la Creación.” (GORMALLY, L. (2004), op.cit., p.13).

⁴⁰² LEVINAS, E.: “Sin identidad”, en *Humanismo del otro hombre* (2006), op.cit., p.123.

⁴⁰³ *Ibíd.*

Expresa el modo específico en el que la corporalidad nos sitúa en la realidad; la percepción psico-somática es receptiva a su entorno y tiene un papel fundamental en la configuración y percepción del mundo. Amengual la explica de la siguiente manera:

Algo enraizado en el cuerpo mismo, en lo instintivo [...] algo muy originario, más primitivo que el lenguaje y la razón [...] lo que define nuestra situación anímica o estado de ánimo, y con él lo que determina nuestra percepción y orientación, nuestra proyección sobre el mundo y nuestra apertura a los demás.⁴⁰⁴

Los filósofos contemporáneos “resaltan esta dimensión corporal como perteneciente, también a la existencia.”⁴⁰⁵, la hermenéutica y fenomenología aportan una nueva interpretación de lo material. El cuerpo es situado al nivel de realidad, y no de mera apariencia. La revalorización del cuerpo cambia el paradigma epistemológico, pero también ético y metafísico del siglo pasado;

Es impensable una dualidad entre mi ser y mi subjetividad, por una parte, y a la manera en que yo ‘existo’, mi cuerpo, por otra. Se trata, por tanto, repensar mi cuerpo, su significación humana, remontando contracorriente toda (o casi) la tradición de la psicología cartesiana e intelectualista así como también la empirista. Tal es la tarea que ha intentado llevar a cabo la fenomenología en el siglo XX.⁴⁰⁶

La visión de la Fenomenología que, como su nombre indica, estudia el aparecer mismo de las cosas, toma la corporalidad como fuente de presentación e interpretación del ser humano. La corporalidad introduce a la persona en el mundo y a través del cuerpo se resalta la categoría de la relación propia de la persona. Peter Reynaert explica la visión fenomenológica de Merleau-Ponty, para quien

El cuerpo expresa mi existencia, y lo mismo se aplica a otra persona [...] puedo encontrarme con otra persona porque compartimos nuestra corporalización [...] Por nuestra corporalización compartida –*intercorporéité* [intercorporalización]- todo lo que hacemos tiene un significado intersubjetivo inmediato.⁴⁰⁷

Del mismo modo, obviando la diferencia y concreción de las propuestas fenomenológicas, la corporalización, para la fenomenología y la filosofía hermenéutica de Zubiri, así como la de Wojtyła, no se limita a una diferencia cuantitativa, tampoco se

⁴⁰⁴ Amengual, G., op.cit., p.95.

⁴⁰⁵ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., p.73.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p.57.

⁴⁰⁷ REYNAERT, P. (2013), “Embodiment and existence”, en Tymieniecka, A.T. (Ed.) (2013), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, II, Vol. 104, Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research, New York: Springer, p. 102, (traducción mía).

trata de algo cualitativo; es, más aún, un asunto entitativo: no estamos viendo sólo dos cuerpos, sino dos personas. La percepción inmediata de la “aparición” del cuerpo no es la de encontrarnos con unos brazos, junto con piernas, tronco, rostro, etc. La percepción sensible que es al mismo tiempo comprensión intelectual, se encuentra con un ser, con *alguien*. Como se explicaba respecto a la fenomenología realista de Wojtyla, en palabras de Montes Pérez:

Lo que la fenomenología realista [...] denomina comprensión transfenoménica de la subjetividad [...] no quiere decir que lo transfenoménico sea extrafenoménico o preterfenoménico. Esta expresión busca superar la dicotomía kantiana que presenta el fenómeno como mostración del ser y el noúmeno como las cosas en sí misma que nuestro conocimiento no tiene posibilidad de conocer. Al contrario, para la fenomenología realista el fenómeno es ser que se revela en su aparecer.⁴⁰⁸

La corporalidad nos advierte la alteridad: yo no soy tú. El cuerpo me pone frente a la realidad del otro. El materialista podría argüir que también los lápices son distintos unos de otros; podemos sumarlos, cada uno es *ese* ejemplar y, por lo tanto, la alteridad no nos habla de identidad, sino de individuación y multiplicidad. Pero, como todas las *cosas* del mundo, no son más que ejemplares de algo fácilmente subsumible y reductible a su concepto (lápiz). Quizá busquemos un tipo de lápiz y no otro, de acuerdo a unas características (por ejemplo, el grosor de la lámina)... Como todas las *cosas*, la realidad del lápiz se agota en su utilidad, y en este aspecto, no será importante qué ejemplar adquiramos con tal de que tenga las características deseadas en función de lo que se necesita. Sin embargo, la corporalidad de la persona no nos habla de alteridad material, sino de alteridad “transfenoménica”: “La realidad de la persona no es ‘extrafenoménica’ sino sólo ‘transfenoménica’.” (HD, 58). ¿Qué quiere decir Wojtyla con esto?

La identidad de la persona no puede proceder de la “alteridad corporal”, no sólo por ser este cuerpo, y no otro; se es un “yo”. Tampoco por ser un cuerpo “mío”; se darían casos de identidad confusa. Crosby expresa que “*incluso el cuerpo adulto humano va muy por detrás de la persona con respecto a la indivisibilidad y la imposibilidad de fusión.*” (IPH, 181), como puede comprobarse en el ejemplo de los gemelos siameses: la fusión parcial de su cuerpo no produce ninguna fusión parcial de sus personas. Y algo similar ocurre con los hermanos gemelos: “Se duplican

⁴⁰⁸ MONTES R.A., *¿Qué es la persona? El aporte filosófico de Karol Wojtyla*, Cuadernos de Teología, vol.3, nº2, 30 de marzo de 2011, p.11.

genéticamente [...] sin embargo, cada persona es tan incommunicablemente ella misma como para excluir absolutamente cualquier duplicación de sí.” (IPH 181).

Si afirmáramos que la única diferencia es cuantitativa y puramente fenoménica, serían perfectamente confundibles y sustituibles una persona por otra, se trataría de dos ejemplares de un mismo género o naturaleza. Pero no es esto lo que nos dice la experiencia que resalta la fenomenología de los personalismos. La persona es un ser corpóreo, por lo tanto su cuerpo no es una *res extensa*, sin más. A este respecto, afirma Amengual:

Al tratar de corporalidad no hablamos de cosas, de cuerpos, como puede ser cualquier cosa extensa y de peso, sino de cuerpo propio, del hecho de ser corporal, un yo corpóreo, un ser encarnado. De ahí la primera distinción que hay que plantear entre cuerpo objetivo y cuerpo humano viviente subjetivo, entre el cuerpo como objeto y el cuerpo como presencia subjetiva y personal.⁴⁰⁹

¿Se trata, entonces, de una diferencia cualitativa? En ese caso, por ejemplo, que uno de los cuerpos sea robusto, alto y rubio, y el otro moreno y de baja estatura, nos habla de las características que tiene el cuerpo. Excluyendo, así, que se trate más bien de que es *alguien* quien tiene esas características. Siempre que abstraemos el *quién* que es corpóreo, se limitará la perspectiva a tipos y prototipos de un mismo ejemplar. En el personalismo, como el de Crosby, se defiende que “una persona no es un mero ejemplo de tipos o rasgos comunicables; los tiene como propios y los incorpora a su interioridad incommunicable. Por eso una persona no puede ser reemplazada por otras, aunque éstas compartan con ella buena parte de lo comunicable.” (IPH, 304). El cuerpo es un “yo”, y no puede reducirse al conjunto de características y cualidades materiales subsumibles a descripción.

La realidad material, para la corriente personalista, no supone la afirmación de una realidad *materialista*. El dinamismo psico-orgánico consiste en “procesos que no son reducibles a procesos naturales, sino que en ellos interviene la libertad, el conocimiento, la conciencia.”⁴¹⁰ La identidad de la persona es de condición corpórea, por lo que su cuerpo tiene la peculiaridad de ser un cuerpo-de la persona, es decir, un cuerpo con *realidad* e identidad, cuerpo que es un “yo”, una materialidad consciente,

⁴⁰⁹ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., p.71.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, pp.73-74.

cognoscente y volente, es decir, una materialidad que acoge lo supra-material, como manifiesta la experiencia resaltada por los fenomenólogos.

Desde el suelo de la sustantividad la visión antropológica intergral interpretan las “partes” que componen la experiencia del ser humano como algo propio de su *realidad* en cuanto “yo” que es, y no como un conjunto cambiante e insustancial de reacciones psicosomáticas. La unidad sustancial da unidad existencial a los diversos lenguajes de la persona.

La corporalidad personal participa, por lo tanto, de la libertad personal. De este modo, puede decirse del dinamismo psicosomático que es opio”; “el cuerpo es mío”, “este cuerpo soy yo”. Hablar de la corporalidad personal es, pues, hablar de identidad, tal y como muestra la experiencia. Esto es condición para hablar de *integridad* de la persona: se trata de un todo “orgánico”.

El cuerpo es la realidad personal que se abre a la novedad de un organismo preparado para ser cuerpo *personal*, es decir, suprabiológico.⁴¹¹ La teoría de Wojtyla parece aproximarse al planteamiento existencial de Frankl cuando afirma que “alrededor del núcleo existencial, personal, espiritual, el ser humano no sólo se individualiza sino que se integra. Ya que es el núcleo espiritual, y sólo él quien garantiza y constituye la unicidad y plenitud en el hombre.”⁴¹² De este modo, Wojtyla, en su argumentación antropológica, presenta la corporalidad cobrando carácter personal como consecuencia de la integración que lleva a cabo la subjetividad eficaz, y no antes, o por sí misma: “El hombre debe su unidad psicosomática a la integración y a la trascendencia de la persona en acción.” (PA, 229).

Podría surgir la réplica de que, como a lo largo de la historia de la antropología, el cuerpo sigue yendo a remolque de la espiritualidad. Si la raíz de la integridad es el “yo”, esencialmente libre, nos preguntamos, por lo tanto, ¿hay un soporte material, como tal, en la unidad existencial de la persona, en la conformación del “yo”? La teoría wojtyliana carece de una propuesta ontológica específica a este respecto, que advierta, en la corporalidad misma, señales de personalización. Es Zubiri quien provee de un

⁴¹¹ Con *suprabiológico* queremos expresar que cuenta con la biología pero que también la trasciende.

⁴¹² FRANKL, V. (2011), op.cit., p.54.

análisis más exhaustivo respecto a la corporalidad de índole personal. Recurrimos a continuación a su propuesta ontológica a modo de enriquecer la visión de la antropología integral que también defiende el filósofo español, quien explica cómo cobra un *papel activo* la corporalidad en la trascendencia de la realidad personal.

a) La integración desde la “corporalidad”. Antropología de Zubiri

Si bien es cierto que la naturaleza, para Wojtyła, no tiene otra determinación más que la predisposición a la apertura (al ejercicio dinámico de las estructuras personales), su propuesta puede juzgarse, en cierto sentido⁴¹³, susceptible a la crítica que hace Zubiri a la comprensión de la persona como “sujeto” y a una ontología que habla de “sustancia”, propia del aristotelismo. El hecho de que la integridad no se explique desde la corporalidad misma de la persona, no termina de dar argumentos suficientes para superar la visión clásica para la cual, voluntad e inteligencia es lo que define propiamente a la persona, siendo su realidad material algo secundario.

Es por eso que Zubiri no va a hablar de “sustancia” sino de “sustantividad”. Expresa la sustantividad como sistema estructural donde también las condiciones corporales participan de la entidad ontológica: “*No sólo ha de poseerlas el yo, sino que han de ser estructuras constitutivas de lo que es el yo. De lo contrario nos encontraríamos con acciones que se dan en el yo, pero no con acciones ejecutadas por el yo.*” (SH, 109).

Según la visión integral wojtyliana, toda esa estructura está contenida en el *suppositum*, de modo que *es*, toda ella, incluido su cuerpo, persona. Por lo tanto, su postura no cae bajo los parámetros que critica de Zubiri. El esquema *sustancial*, en el que se basa Wojtyła, está dotado de un sentido personalista. No obstante, la trascendencia de la estructura eficaz parece adquirir todo el protagonismo respecto al dinamismo psicosomático al dar lugar a la experiencia integral de la *acción*. Esto es, el cuerpo participa de la *acción* en la medida en que la autopresencia, o conciencia reflexiva, se apropian del lenguaje de los instintos sensitivos y emocionales, dotándoles

⁴¹³ Se trata, más bien, de una cuestión de términos, pero las connotaciones de su teoría no explican la materialidad del *suppositum humanum* como algo marginal a la “esencia”, como sí lo es para el dualismo antropológico de los clásicos.

de un sentido, dirección e intencionalidad personales. Es por ello que, la corporalidad, en sí misma tomada, no parece participar *ya*, como tal, de la capacidad de trascendencia, y por lo tanto, su argumento podría inducir a la defensa de que la persona *tiene* un cuerpo, pero no lo *es*.

Zubiri critica que, desde el concepto de “sustancia” aristotélica uno no puede *ser* también cuerpo sino sólo *tenerlo*:

¿Qué es ese yo que no es un su intelección, ni su apetito, ni sus deseos, etc., sino que solamente tiene todo eso? No sería nada de aquello que constituye su naturaleza, no sería por tanto principio de operación. ¿Cómo se va a decir entonces que yo soy quien ejecuta aquellas acciones? (SH, 108).

Desde esta perspectiva, el argumento de Wojtyla puede carecer de las bases suficientes para encontrar puertas desde la realidad psico-orgánica que incluyan la trascendencia. El hecho de que la integridad no se explique sino desde el dinamismo trascendente cuando ejecuta la acción, no termina de resolver el problema y dar argumentos suficientes para contra-argumentar la visión clásica en la que la trascendencia se plantea como una yuxtaposición a la materia dando lugar, como consecuencia, a un hilemorfismo. Lejos queda la filosofía wojtyliana de defender tal dualismo, pero, a la luz de la crítica que hace Zubiri a esta postura, se iluminan argumentos, términos y matices que no contradicen la propuesta wojtyliana pero sí que dan un paso más en la integridad.

b) De la inconclusión orgánica a la autodeterminación personal

Lo que para Wojtyla es el dinamismo psicosomático y trascendente, para Zubiri son “momentos de la estructura sustantiva”, el orgánico y el psíquico. Dice de la persona que es una “sustantividad orgánica y psíquica”. Esto no significa que no incluya en la persona el dinamismo de la libertad o autodeterminación, sino que en el término “sustantividad” incluye, ya, la condición de apertura y trascendencia que Wojtyla hace explícita mostrándola como dinamismo específico. La tesis de Zubiri afirma lo siguiente:

El hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras

estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. (SH, 59).

Si bien es cierto que Zubiri utiliza el término “animal”, hace uso de éste para expresar la “carne”, la realidad intrínsecamente “natural” y corpórea del ser humano. Pero en su teoría encontramos la interpretación de una animalidad radicalmente novedosa en el mundo animal. Se diferencia, así, de lo que plantea la filosofía tradicional para la cual la vida vegetativa y sensitiva humanas es una realidad común al resto de seres vivos siendo la racionalidad el añadido que provee a los “animales racionales” de una vida personal.

Zubiri explica que todos los dinamismos participan a una de todas las acciones del ser humano, la diferencia es la “dominancia” que tiene cada uno en un momento determinado. No porque un dinamismo o “momento de la estructura” reprima a otro, sino porque varía su nivel de participación. Todos los momentos participan de una misma actividad pero cada uno de manera concreta, es decir, a través de una acción directa, de su disposición accional o de su inespecificidad: “Hay tres modos de actividad: accionalidad, disponibilidad, pasividad [...] Por tanto, con diferencias de dominancia en el modo de actividad en cada instante de suyo.” (SH, 85). Se trata de una actividad “múltiple”: participan los diversos dinamismos y varía su nivel de influencia en la acción. Pero tal diversidad no niega la integridad de los dinamismos de la persona, lo que muestran es su complejidad:

En todas sus fases vitales, pues, el hombre no tiene más que una sola y misma actividad psico-orgánica con dominancia variable de pasividad y de accionalidad en unas notas a diferencia de otras. No hay actuación de la psique ‘sobre’ el organismo, ni de éste sobre aquélla, ni hay un paralelismo entre ambos, porque lo que no hay es ese ‘ambos’. Lo que hay es una única estructura psico-orgánica cuya unitaria actividad se despliega variablemente a lo largo de la vida. (SH, 494).

Los distintos momentos o lenguajes de la estructura preservan la integridad en la acción porque son parte intrínseca de la realidad de la persona, que es una sola. Es decir, se trata de un “sistema estructural” que actúa en función de la realidad de la persona, de su ser “de suyo”: “En su estructuración misma, el hombre es una sustantividad que sólo es viable por ser abierta.” (SH, 75).

Pues bien, esta apertura es lo propio de la sustantividad que es la persona. Las estructuras mismas están “abiertas”: “El sistema estructural de las notas humanas es tal que, por su estructuración, la totalidad de las notas [...] está determinada [...] tan sólo *inconclusamente*.” (SH, 75). La clave que advierte Zubiri para que el organismo se abra a la trascendencia y sea, así, un “animal de realidades” es, como expresa, la *inconclusión* de las notas. Esta inconclusión explica que los órganos no estén determinados a moverse, captar o comprender en función de los instintos y su papel de satisfacer las necesidades. La “debilidad biológica” del ser humano, como se ha dicho tantas veces desde las ciencias naturales, podría decirse, desde la filosofía personalista, que es más bien, apertura de la corporalidad a la realidad. La indeterminación de las notas, tanto orgánicas como psíquicas, es determinación a la realidad en sí misma. Por eso afirma Zubiri que el hombre es “animal de realidades”.

El “carácter inespecífico” de los impulsos se encauza “según una opción en lo inespecífico de la realidad.” (SH, 539). No es que la voluntad decida elegir, sino que la propia inconclusión o indeterminación de los impulsos conduce a ello; “es el aspecto psíquico de la hiperformalización orgánica. La unidad ‘hiperformalización-inconclusión’ es una unidad psico-orgánica.” (SH, 518). Esta perspectiva es el centro de su propuesta: encuentra en la propia biología una actividad superior. La propuesta zubiriana permite plantear seriamente el nuevo paradigma personalista que quiere hablar de trascendencia radical como fundamento de la persona sin renunciar, por ello, al cuerpo; antes bien, partiendo del cuerpo.

Zubiri especifica: “No es que los impulsos no puedan determinar la respuesta, pero es siempre que el hombre se deje llevar por ellos. Ahora bien, este ‘dejarse llevar’ es siempre una opción.” (SH, 518). La inconclusión de los impulsos quiere decir que se presentan como opción, por dos causas: son una opción en sí mismos, es decir, no determinan la acción sino que, en interacción con otros dinamismos, requieren una decisión que determine su trayectoria.

En segundo lugar, se dan como notas intrínsecamente abiertas, esto es, receptivas a la realidad y al proyecto de realidad de la persona. Aquilino Polaino explica, en esta línea de pensamiento y respecto a la educación afectiva, que el lenguaje psíquico de los sentimientos no está determinado sino que la condición afectiva es

“incompleta e inacabada [...] la hace muy permeable a lo que suceda a su entorno.”⁴¹⁴. Esto señala la “*plasticidad* natural de los sentimientos”, de modo que “La afectividad está abierta a la acción de otros factores no biológicos que también le impactan y pueden modificarla.”⁴¹⁵

La apertura de la corporalidad consiste, por lo tanto, en que, además de ser “impulsos incabados” (indeterminados), son receptivos a lo real y no únicamente a la inmanencia de sus necesidades. Algo parecido expresa Wojtyla cuando dice que “en el ámbito de la actividad [...] la tensión espontánea al valor está ligada en el proceso de la voluntad [...] a la ‘necesidad’ específica de la elección”, una necesidad que “no se opone a la libertad, más bien, al contrario, consiste propiamente en la libertad.” (HD, 139).

El mundo humano, como expresábamos con la cita de von Uexküll, no es un “mundo circundante”, delimitado por los intereses o las necesidades biológicas. La relación con la realidad es también respuesta a la realidad tal y como ésta se le presenta al ser humano desde su inteligencia sentiente. Esta realidad se muestra como multidimensional, de modo que la fuente de apertura de la persona no es sólo la condición inacabada de los impulsos, sino la condición de la realidad misma: “La conclusión en orden a la acción viene de la opción, no meramente de los impulsos [...] Sin ello no habría actividad superior.” (SH, 518). El dinamismo psicosomático participa, pues, de la trascendencia de la persona a la realidad.

La inconclusión de la naturaleza humana da lugar a lo que Zubiri explica como “proceso de elevación”. En este “sistema de notas” que es el hombre, explica Zubiri que “cada nivel no es algo meramente ‘añadido’ al nivel anterior, sino algo a lo que éste nos abre, y, por tanto, es algo que ‘completa’ lo que en una o en otra forma está exigido por dicho nivel anterior.” (SH, 539). Así, es el propio cuerpo el que se abre a la psique de tal manera que “la psique no está ‘en’ el cuerpo sino que ‘es-de’ el cuerpo.” (SH, 463). Este proceso de elevación de las estructuras naturales consiste en una “hiperformalización cerebral.” (SH, 86), que conducen de lo estímulo a lo real:

⁴¹⁴ POLAINO, A., *Familia y autoestima*, Barcelona: Ariel, p.101.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p.102.

La mente como 'facultad' ha sido lograda genéticamente, según he señalado. Y en este aspecto es algo 'natural'. Pero sus actos, si bien 'brotan' de esta facultad, sin embargo consisten en abrirnos a un nuevo campo, en el cual hemos de 'optar' por *posibilidades*. El tener que optar, y hasta el mecanismo de la acción de optar, es natural, pero lo optativo no está predeterminado por nuestra naturaleza. La opción entre posibilidades no es mero despliegue de caracteres ya reales en acto. Sólo la opción confiere, en alguna medida, su realidad actual a estas posibilidades. (SH, 513).

Esto trata el problema mente-cerebro. La tesis que plantea Zubiri a este respecto es la conciliación (o reconciliación) entre ambos. Al hilo de su teoría integral, ni la mente margina al cerebro ni el cerebro margina a la mente. El cerebro mismo es una invitación a la participación de la mente. Tal y como está configurado, supone una receptividad específica a los estímulos, de manera que se abre a lo inespecífico. Lo orgánico, en sí mismo, no puede superarse a sí mismo. La materia no puede dar algo que no sea materia, los movimientos elementales son "incapaces por sí mismos de dar lugar al movimiento adaptativo de orden superior." (SH, 595). Sin embargo, el propio cerebro, con el lóbulo frontal, está orgánicamente preparado para la configuración de la mente, entrando así en acción el movimiento psíquico (y supra-orgánico) de la persona.

El proceso de elevación explica que en lo orgánico y por lo orgánico se da lo supra-orgánico. Se trata de una "liberación ascensorial" que consiste en la "fijación progresiva de estructuras, que no es aquilosamiento sino apertura a una actividad de orden superior, en que no desaparece la fijación antecedente." (SH, 595). Los movimientos anteriores se dan sin conclusión, de modo que permite la apertura a la novedad, pero esto no es posible sin una conservación de lo anterior, "no hay liberación sin estabilización." (SH, 595). Lo corpóreo mantiene un lenguaje corporal y, en comunicación con lo psicológico, la estructura orgánica no se cambia como tal estructura, sino que abre y se abre a nuevos y más profundos o elevados modos de acción. La elevación por la cual la animalidad de la persona se trasciende a sí misma no es, por lo tanto, una liberación de la condición "animal", sino una permanencia en la animalidad con esa peculiaridad de ser personal al formar parte activa en el modo de ser abierto y trascendente.

La *inconclusión* de lo orgánico conduce, pues, a la *conclusión* en la apertura: "La apertura interna de lo natural de mi ser es 'inconclusión'; pero la apertura a lo absoluto del ser es apertura en 'super-con-clusión'." (SH, 176). También en Heidegger

encontramos una antropología en la que el ser humano, *Dasein*, está más allá de sí mismo y consiste, por lo tanto, en una esencia inespecífica, abierta. En el lenguaje de Zubiri, se trata de que la propia actividad psico-orgánica se va abriendo progresivamente.

En el proceso de elevación, la estimulación pasa a ser aprehensión de lo real. De esta forma, el modo de estar en la realidad es *realista*, no subjetivista, y tampoco configurado a través de ideales formales y universales. El ser se configura en comunicación con la realidad: “La tendencia y el apetito se han transformado en *volición* [...] aquello que la voluntad quiere es siempre y sólo un modo de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad.” (SH, 479). Lo que se adquiere en la configuración a la que lleva la acción es, en otras palabras, “un modo de ser nuestra integral sustantividad psico-orgánica.” (SH, 543).

Esta propuesta se enfrenta a la antropología clásica y su estructura jerárquica: el proceso de elevación “no rompe la continuidad del proceso genético, sino que lo prolonga a un nivel superior: el nivel de la sustantividad humana.” (SH, 473). Se trata de una tesis compatible con los análisis científico-experimentales. Un ejemplo es el estudio de Rice sobre el desarrollo psicológico del hombre. Las funciones del cerebro, explica, se van desarrollando como

Resultado de la combinación de la maduración del sistema nervioso con la experiencia y la práctica. Las neuronas estimuladas continúan desarrollando nuevas ramas dendríticas [...] de modo que el crecimiento del cerebro del sistema nervioso recibe influencia tanto de la herencia como del ambiente.⁴¹⁶

Los estudios que cuentan el proceso de madurez cognitiva y psicológica de la persona, expresado en el desarrollo del cerebro parecen coincidir con la idea que expresa Zubiri cuando dice que es la corporalidad misma la que va abriéndose al proceso de elevación de animalidad a hominización, este proceso se da *en y a través* del cuerpo. El desarrollo psico-orgánico desde la más tierna infancia hasta la madurez consiste en ir teniendo “mundo” y una interpretación más acorde con la realidad y más allá del propio “yo”. Va creciendo la conciencia de la realidad. El paso del “yo”, a la

⁴¹⁶ RICE, P.F. (1997), *Desarrollo Humano. Estudio del Ciclo Vital*, México: Prentice-Hall Hispanoamericana, S.A., Trad.: Salinas Ortiz M^a Elena, p.148.

relación “yo-tú”, la capacidad cognitiva que va creciendo en la capacidad de abstracción y las muchas fases del desarrollo cognitivo y psicológico coincide con el realismo de la dimensión psico-orgánica que defienden los personalistas; desde las ciencias relativas a la capacidad racional, no es la persona la medida de todas las cosas, sino la realidad a la que, en situación normal, es receptiva la subjetividad.

Son muchas las corrientes de pensamiento que mantienen la teoría de que la persona es el producto de su sistema nervioso. El problema mente-cerebro se ha enfocado desde fisicalismos que defienden una autonomía del cerebro tal, que reducen la esencia del individuo al funcionamiento del órgano. En la revista *Nature Neuroscience*, (4, 693, 2001), se lee un experimento que se realizó en 1998 con astronautas a bordo del Transbordador espacial Columbia. Se investiga el movimiento de la gravedad y se evalúa como una respuesta automática del cerebro.⁴¹⁷ Al lanzar una pelota, el cerebro es capaz de anticiparse, calcular y compensar, de forma natural, la aceleración gravitacional de la pelota y sólo así le es posible atraparla. En el espacio, se comprobó cómo los astronautas respondían persistentemente según las expectativas de la gravedad normal. Un experimento como éste puede demostrar comportamientos rígidos e inflexibles del cerebro, que actúa como una máquina especializada. No obstante, después de dos semanas, hubo un indicio de adaptación: los astronautas comenzaron a atrapar mejor las pelotas.

La adaptación de las respuestas de la persona a la *situación real* manifiestan también la flexibilidad del cerebro en orden a las percepciones que la *mente* o racionalidad de la persona es capaz de efectuar en casos concretos. Las respuestas automáticas y todo el proceso que inicia el cerebro de manera automática por parte de la amígdala para responder a las situaciones, su determinación neuronal programada para la supervivencia y la búsqueda de placer, no contradice la presencia de un “yo” que *existe* realmente *en* el cerebro y por encima de sus procesos, una realidad que es más radical y fundante que el cerebro mismo.

Las últimas investigaciones en la llamada *epigenética*⁴¹⁸ muestran la posibilidad,

⁴¹⁷ Ciencia@NASA, “La gravedad en el cerebro”, 18 de marzo del 2002, URL: https://ciencia.nasa.gov/science-at-nasa/2002/18mar_playingcatch, dispuesto el 03/07/2018 a las 16’55h.

⁴¹⁸ CASINO, G. (Barcelona, 18 de octubre del 2005), “La epigenética es lo que explica cómo actúan los

incluso, de modificar el código genético a través de las conductas y los hábitos que va adquiriendo la persona. No sólo no estamos determinados sino sólo condicionados por la corporalidad, también se demuestra cómo el cuerpo no es un sistema tan rígido como se ha dado a entender muchas veces. El alcance que tiene la libertad sobre la “naturaleza” del sistema psico-fisiológico es muy elevado, la influencia que ejercen las decisiones sobre el sistema nervioso y su posibilidad de modificación o regulación pone de manifiesto que la persona es un ser abierto e indeterminado que va desarrollando incluso su propia determinación morfo-genética.

La libertad es capaz de liberarse de ciertos condicionamientos. De no ser así, la terapia psicológica no podría ir más allá de la aceptación pasiva o resignación frente a aquello que se padece; sin embargo, la finalidad de las terapias habla, más bien, de superación personal. La terapia en la que consiste el análisis existencial de Frankl, da fuerza a la responsabilidad de la persona como medio principal y básico de sanación psicológica en el que es posible tomar las riendas del inconsciente y formar parte activa en la propia vida. No se da únicamente en vistas a superar miedos, complejos, etc., sino positivamente: una búsqueda activa y explícita de lo que da sentido a la vida. La logoterapia, concretamente, actúa siempre en vistas al modo de *existencia* personal, en su forma esencial de *devenir*, por lo que es un proceso que despierta la responsabilidad inherente a la libertad.

No vamos a detenernos en este tema. Lo que venimos a señalar es que la propuesta zubiriana propone argumentos detallados que responden al dilema histórico entre cuerpo y alma, mente y cerebro, naturaleza y libertad. Supone una revolución también para los materialismos contemporáneos porque no pierde de vista la materia y la entiende desde una perspectiva que no supone su abolición, negación o contradicción.

Una vez presentadas las pinceladas de su exposición sobre la corporalidad humana, vemos en la siguiente afirmación de Zubiri la coincidencia con el planteamiento de integridad que hace Wojtyła:

No es un evadirse de la materia ni actual ni intentadamente. Ser hombre no consiste en

estilos de vida sobre los genes”, entrevista a Manel Esteller, Oncólogo del CNIO, *El País*, URL: https://elpais.com/diario/2005/10/18/salud/1129586405_850215.html, dispuesto el 03/07/2018 a las 18h.

dejar de ser materia ni en que ésta sirva a la psique, sino que consiste en ‘corporizar’ la psique o ‘psiquizar’ el cuerpo. A esta elevación estructural de lo material de la materia es a lo que debe llamarse *hominización* [...] es una estricta potencialidad de la materia. (SH, 474).

El enriquecimiento de la teoría de Zubiri a la experiencia integral de nuestro autor se da en la advertencia del proceso de *hominización* como algo contemplado en la naturaleza corpórea de la persona, inscrito en la condición material misma de la corporalidad humana. Está en sintonía con Wojtyła, que afirma que “los dinamismos de la psique y el soma toman parte activa en la integración no en sus propios niveles, sino en el nivel de la persona.” (PA, 231). Sin embargo, Zubiri profundiza en esta cuestión y analiza cómo ocurre.

La antropología integral supone una novedad para la Historia del Pensamiento en la interpretación de la fisiología y psicología humanas: la corporalidad no es equiparable a “cuerpo animal”. Zubiri, por su parte, prefiere seguir hablando de *animalidad*, pero para expresar la vida sensitiva y biológica, la cual se trasciende a sí misma. Según su teoría, por la tanto, la biología de la persona es cualitativamente distinta y específica de la especie humana.

El hombre no se hace cargo de la realidad ‘además’ de vegetar y sentir, sino que se hace cargo de la realidad ‘necesariamente’. Y esta necesidad está determinada estructuralmente, es decir, está determinada por constructo psico-orgánico en su totalidad. No hay parte superior ni inferior. (SH, 74).

Se trata de una propuesta que atiende a lo material pero encontrando ahí lo supra-material.⁴¹⁹ Crosby, de forma irónica, plantea lo siguiente a la visión materialista: “Comoquiera que se defina la materia, ¿no se extiende en el espacio de manera que cae bajo lo que hemos llamado las leyes de las cantidades finitas? Dada una cosa material, ¿no es cierto que, junto a otra cosa material como ella, dan como resultado dos como la primera?” (IPH, 78). Luego, no es posible que la persona sea materialidad pura; es evidente a la experiencia que la realidad humana no se reduce al mismo parámetro.

El realismo personalista defiende que hay algo más que pura materia porque la identidad del ser humano no es subsumible a las leyes de la cantidad, medible,

⁴¹⁹ “Supramaterial” porque apunta a algo que es materia, pero también algo más que materia, o una materia que se abre a lo que es más elevado que sí misma.

cuantificable. La experiencia de la realidad personal es una experiencia silenciosa para el lenguaje experimental, pues se trata de algo que se vive pero no “se maneja”. La experiencia del “yo” señala una dimensión íntima del ser humano; puede mostrarse *mediada* por las palabras, pero no es posible limitar a descripción su subjetividad, que hace de cada persona un “todo”, con su propio mundo interior y con una identidad incapaz de reducirse, como realidad, a la suma de cantidades.

Poner en sintonía naturaleza y trascendencia (o, en otras palabras, animalidad y realidad) es re-comprender lo corpóreo, y con ello, también la psique y el intelecto. El camino que propone Wojtyla, así como Zubiri, es la integridad que refleja la experiencia de que el ser humano es un ser de realidad específica, unitario y complejo a la vez: “Es un sistema en el que cada nota es ‘nota-de’ todas las demás.” (SH, 483). La grandeza de la propuesta zubiriana está en que analiza expresamente cómo la corporalidad puede estar incluida en el lenguaje trascendente de la persona. Y lo hace explicando que tal trascendencia es acogida sobre la base y las condiciones de la corporalidad misma. Se trata de un trabajo que concede fuerza a la propuesta de integración de la realidad personal. Parte del cuerpo pero a través de este, abre el término “naturaleza” al terreno de la libertad.

La forma que tiene Wojtyla de tratar la realidad personal y sus diferentes dinamismos supone que “no significa que dejen de ser, en cierta forma, distintos.” (PA, 231). Habría que cuestionar una de las afirmaciones de Zubiri que plantean de modo tan radical la “identidad” de la acción de los diversos dinamismos, “identidad” en cuanto que cada uno a su manera puede, con la misma presencia, importancia y autoridad, hablar en determinados momentos. Si recordamos, Zubiri explica que “hay tres modos de actividad: accionalidad, disponibilidad, pasividad [...] Por tanto, con diferencias de dominancia en el modo de actividad en cada instante de suyo.” (SH, 85). Se trata de una actividad “múltiple”, pero lo que no explica es que cómo, qué (“quién”) discierne qué lenguaje domina en cada situación, ¿cómo se aclara la complejidad de la estructura personal para que en un momento determinado hable, elija o predomine la pasión, la apetencia, la voluntad, el pensamiento, etc.? Porque, como manifiesta Wojtyla en orden a la experiencia interior, existe muchas veces un conflicto y una dicotomía interna.

Wojtyla hace hincapié en que, sin un centro que unifique toda esa diversidad,

aún cuando la persona *es* todo eso, no es posible llevar una dirección concreta, seria, o coherente en la actuación dada la multiplicidad de dinamismos. “Nuestra experiencia habitual es que cada uno de nosotros somos una unidad compleja, pero una unidad.”⁴²⁰; el enfoque de Wojtyła muestra la estructura ontológica de la persona como una única realidad con diversidad de dinamismos: “Aun siendo ópticamente una unidad, es compleja en la propia dinámica de modo singular.” (HD, 180).

Aquello de lo que carece la propuesta wojtyliana, sí que se explica en la zubiriana, a saber, la posibilidad de que la corporalidad misma se abra a la trascendencia, pero esta carencia es también la peculiaridad de la argumentación fenomenológica de Wojtyła, desde la que se advierte la diferencia y lo peculiar del lenguaje corporal y psíquico. La fenomenología le posibilita a nuestro autor atender la experiencia de la división interna. Desde la fenomenología expresa la dualidad interior y la experiencia de la corporalidad (el dinamismo psico-fisiológico en general), como algo inherente y, en cierto sentido, separado de la persona.: “La experiencia fenomenológica revela al hombre como aquel que se posee y, al mismo tiempo, es poseído por sí mismo. Lo revela también como aquel que se domina y, al mismo tiempo, se encuentra bajo su propio dominio.” (HD, 181).

La división interna que consiste en vivir cierta falta de identificación entre el “yo” y su cuerpo, entre el “yo” y sus emociones, incluso entre uno mismo y sus pensamientos es cercano a la experiencia, e incluso tratado por las ciencias experimentales. La psicología nace justamente como necesidad de reconciliar el propio pensamiento, emoción y comportamiento con la realidad objetiva y con la libertad del sujeto:

El psicoterapeuta se enfrenta cotidianamente con la existencia espiritual, en términos de libertad y responsabilidad, y enfrentándolas a la facticidad psicofísica sólo consigue que el paciente se entregue a su destino fatal. Contra este fatalismo neurótico sólo cabe tomar conciencia de la libertad y la responsabilidad.⁴²¹

El realismo de Wojtyła, sin expresarlo en lenguaje psicológico, da cuenta de la “dualidad” presente en la experiencia interior de la persona, pero tal aparente

⁴²⁰ ORTIZ, E. en ORTIZ, E., PRATS, J.I. & AROLAS, G. (2004), op.cit., p.29.

⁴²¹ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.14.

contradicción entre los condicionamientos psíquicos y la libertad no supone defender un dualismo. La mutua afección entre lo psicosomático y el espíritu es, de hecho, una demostración de la integración en la que consiste la persona, y la dualidad que experimenta, el reflejo de que “padece” situaciones, es posible en la medida en que se sabe también “agente” y anhela este autocontrol y unidad fundados en la libertad.

La dualidad interior, como algo que “padece” la persona, habla, en la teoría wojtyliana, de una unidad previa, básica, radical. En el “yo” se unifica la complejidad de la estructura personal y su propio modo de ser es quien hace de baremo de los desajustes, sufridos por quien los “padece”. La persona, pues, “se domina y, al mismo tiempo, se encuentra bajo su propio dominio.” (HD, 181). Y esto se da porque *es* y, a la vez, *tiene* todas las estructuras que le configuran como sistema. Guardini lo explica de la siguiente manera:

A la pregunta ‘¿qué es tu persona?’ no puedo responder mi cuerpo, mi alma, mi entendimiento, mi voluntad, mi libertad, mi espíritu. Nada de ello es todavía la persona, sino, por así decirlo, su materia; la persona es el hecho de que todo ello consiste en la forma de la pertenencia a sí.⁴²²

Si bien la propuesta de Wojtyla es menos explícita ontológicamente, es más fuerte fenomenológicamente. Es más, la fenomenología le abre paso a una ontología coherente con la experiencia y con todo el cuerpo de su filosofía. Al plantear su trabajo expresa que

Nuestro objetivo era extraer de la experiencia de la acción todo lo que pueda arrojar luz sobre el hombre en cuanto persona, todo lo que, por así decirlo, pudiera ayudarnos a imaginarnos a la persona; pero debemos decir que nunca tuvimos como objetivo la intención de elaborar una teoría de la persona en cuanto ser, desarrollar una concepción metafísica del hombre. (PA, 349).

En efecto, su fuerza está en la riqueza con la que plasma la experiencia de la división interna que experimenta el ser humano. Al dar voz a la realidad de los lenguajes tantas veces contradictorios entre lo que se apetece y lo que se quiere, entre lo que se quiere y se desea, entre lo que se piensa y se quiere, etc., su antropología tiene el sello de la ética; conduce por sí misma a planteamientos éticos, inscritos, como están, en la

⁴²² GUARDINI, R. (2000), op.cit., pp.187-188

experiencia de la propia persona. Pérez-Soba afirma que “a pesar [...] de poner en paréntesis la experiencia propiamente ética, en el desarrollo del libro hay dos momentos en los que la perspectiva moral aflora de modo natural y necesario.” (HD, 10, Introducción). Los juicios de valor se muestran como algo inevitable dada la experiencia de la división interna a la vez que la realidad de ser *sui iuris*. El salto de lo que uno experimenta y realiza a la pregunta por lo que “debo hacer”, brota naturalmente de la estructura de autodeterminación de la persona. Por eso lo que la teoría de Wojtyła “pierde”, en cierto sentido, ontológicamente, por su método, lo gana en la expresión de la experiencia compleja del hombre y su propuesta ética.

En esta complejidad la “persona-sujeto” se relaciona con la “persona-objeto”. La “persona-objeto” es la persona misma que, a la vez, es tenida por sí misma como sujeto que es de su propio ser. Desde la teoría wojtyliana se manifiesta como una necesidad de la estructura de autodeterminación que la persona, además de *ser* su cuerpo y todo su dinamismo, lo *tenga*. Es decir, que haya un núcleo, un centro, en el que todo lo que la persona *es*, se reciba desde la autotranscendencia y se “organice”, se elija, se haga “sí misma”. Esta potencialidad, defiende Wojtyła, se origina en el *suppositum*. Al ser de carácter libre, es la trascendencia la estructura básica que unifica a la persona y sus dinamismos.

La experiencia integral abre al problema metafísico del ser humano y su condición natural, de modo que, como afirma “con la experiencia integral del hombre, no nos vinculamos a un subjetivismo, sino que, en cambio, garantizamos la subjetividad auténtica del hombre, es decir, su subjetividad personal, es una interpretación realista de su ser.” (HD, 32-33).

A continuación retomamos la pregunta planteada anteriormente: ¿cómo podría hablarnos la experiencia de la persona, tal y como ésta se presenta en la onotología wojtyliana (autodominio, autoposición y, en definitiva, trascendencia) de seres humanos cuyas condiciones no manifiestan tales características? Véase, por ejemplo, los casos de personas en estado vegetal, con ciertos retrasos, la etapa fetal o incluso la infancia. ¿Puede afirmarse que son también un *suppositum* humano, es decir, “personas” si no parecen tener esas disposiciones y dinamismos actualizados en autoposición?

Esto conduce a otra cuestión: se ha defendido muchas veces la superioridad de los seres humanos sobre la especie animal alegando a la libertad, autoconciencia, dignidad, etc., que le hace ser sujeto de derechos y deberes. Ahora bien, ¿en qué consiste esa supuesta “superioridad”? Si se trata del uso de la razón, de funciones más complejas en el caso del ser humano, ¿puede considerarse también “personas” a aquellas que acabamos de mencionar?, Esto plantea la cuestión sobre qué hace verdaderamente a los seres humanos ser “personas”. Tratamos de responder a continuación a estas cuestiones.

6. Personalismo Vs. Animalismo

A continuación exploramos diversos argumentos animalistas y las réplicas que se le hacen desde el humanismo. Se trata de una exposición poco exhaustiva, enfocada en la temática personalista que nos compete. Profundiza sobre lo que, en última instancia, hace al ser humano existir como persona según el realismo personalista y por qué se defiende la persona *dignidad* de la persona por encima del *valor* de los animales⁴²³ y un marco moral y legal específico correspondiente con esta diferencia.

6.1. Un breve recorrido por el Animalismo

El esbozo que hacemos de esta problemática filosófica se inspira en el trabajo de Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de los humanos* (a partir de ahora, FP), obra que parte de la detración animalista a la tradición humanista, criticada de *especista* por la centralidad que le da al ser humano y su situación ventajosa como sujeto de derechos no transferibles a los animales. Intentaremos responder al Animalismo desde una perspectiva específicamente personalista ofreciendo argumentos de orden fenomenológico y respondiendo, así a la pregunta de si tiene o no sentido defender no sólo el valor, sino la dignidad especial del ser humano respecto a los animales.

⁴²³ CORTINA, A. (2009), *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de los humanos*, Madrid: Taurus.

a) Criterios de equiparación moral y legal entre seres humanos y animales

El término “especismo” es acuñado por Richard Ryde y con él pretende definir la cosmovisión que da un lugar privilegiado a los seres humanos frente al resto de seres vivos por el hecho de “pertenecer a la especie *homo sapiens*”, lo cual supone defender que “sólo los seres humanos merecen consideración moral” (FP, 15). Traducido en acciones, el especismo conduce a la creación de un marco moral y legal que impide tratar a los seres humanos únicamente como *medios*, mientras que sí podemos servirnos del resto de seres, y consiste en reconocer derechos sólo a esta especie.

Lo que comparten los distintos movimientos de liberación animal es el rechazo del antropocentrismo, “la convicción de que el hombre (mujer/varón) no es ya el centro moral del universo. Que el hombre no es ya la medida de todas las cosas” (FP, 20) y, de la mano de tal descentralización, se exige la equiparación de los derechos entre la raza humana y la animal, incluyendo así a los animales en el marco ético y político de modo que también estos sean sujetos de derechos.

1) Argumento positivista

El discurso más popular es el de las propuestas positivistas. Jeremy Bentham, en quien se inspira el utilitarismo de Singer, argumenta en *Anarchical Fallacies* que el único tipo de derechos que existen son los legales, posicionándose en contra de la ley natural.⁴²⁴ El *iuspositivismo* critica el *iusnaturalismo*: a los seres humanos no les pertenece “por naturaleza” ningún tipo específico de derechos y deberes. Si los animales no son incluidos como beneficiarios legales es porque el ser humano no ha querido positivizar sus derechos, no porque estos no puedan pertenecerle. Dotar a las personas de ventajas legales y morales por el hecho de que son personas es un *especismo*.

El *contractualismo* humanista, que fundamenta los derechos humanos en el contrato social, y no en la ley natural, responde con el mismo positivismo jurídico y afirma que sólo los seres humanos tienen derechos “porque sólo ellos son capaces de reconocer y asumir deberes.” Todos los derechos son pactados; por lo tanto, si los animales no pueden participar de un consenso, tampoco pueden tener derechos,

⁴²⁴ BOWRING, J. (1843), *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. II, Edimburgo: William Tait.

oficialmente. Ahora bien, este contractualismo abre una posibilidad de ampliación de los beneficiarios de las leyes: “Que los firmantes del pacto decidan contraer obligaciones legales con los animales que vayan más allá de la pura benevolencia.” (FP, 60).

Desde este positivismo de corte humanista se explica que la posibilidad de determinar derechos a los animales se da *entre* seres humanos y *hacia* los animales. Es al ser humano a quien le pertenece la decisión de cómo beneficiar a los animales ya que, como decía Carruthiers “ninguno posee las cualidades para ser un agente racional, capaz de firmar un pacto, porque no pueden imaginar distintos futuros posibles, hacer planes a largo plazo, ni tampoco conceptualizar normas convenidas socialmente.” (FP, 102). Así pues, afirma el contractualismo humanista que todo tipo de pacto que vele por el bien de los animales no puede darse *con* ellos, sino *hacia* ellos ya que los animales no pueden responder con deberes a los seres humanos, ni formar parte de lo que se entiende por comunidad: “Contando con toda nuestra experiencia -apunta Kant- no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre.”⁴²⁵

La postura que adopta Kant, en cuyo formalismo moral se inspira el contractualismo contemporáneo, es tajante: “El hombre no puede tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre.”⁴²⁶ Defiende un deber *respecto* a los animales, pero “sencillamente como un deber hacia sí mismo” y como forma de “practicar” hacia los animales el trato que debe darse entre personas, o como respuesta al deber hacia uno mismo de cuidar de lo bello. Esta visión antropocentrista, muy propia de la Modernidad, es rechazada desde muchas perspectivas, también humanistas. Para la Ilustración, marcada por el pensamiento cartesiano, toda *res extensa*, es decir, toda realidad “natural”, incluida la vida animal, se coloca ‘frente a’ (y no ‘junto a’) la conciencia. De ahí que el sujeto pensante se da desvinculado de su mundo-objeto que, como tal, lo tiene a su disposición.

Nussbaum, por su parte, contraargumenta la visión kantiana defendiendo que “los animales no son sólo parte del decorado del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y a menudo nos interponemos en su camino” añade que esto es “un

⁴²⁵ KANT, I. (2008), op. cit., p.308.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 309.

problema de justicia, y no sólo una ocasión para la caridad.”⁴²⁷ Nussbaum reivindica la justicia global más allá del contrato social, oponiéndose a Rawls y al contractualismo.

Propone “la necesidad de una concepción nueva y más expansiva de la libertad y sus requisitos para dar una respuesta adecuada a estas cuestiones”⁴²⁸ refiriéndose aquí a las personas con deficiencias mentales severas, así como a los animales. Según la teoría contractualista, estos no estarían en condiciones de reclamar derechos ya que no cuentan con las capacidades que presupone la “libertad natural”. Los teóricos del contrato “parten de una igualdad aproximada como condición necesaria para la justicia entre las personas.”⁴²⁹ lo cual deja fuera a un rango no poco numeroso de personas.

Nussbaum aborda la defensa animalista proponiendo el enfoque de “las capacidades organizativas de los animales”; enfoca la dignidad de todo el reino animal partiendo de las capacidades que poseen las diversas especies para buscar su bien específico.

2) Argumento teleológico

Nussbaum se inspira en la propuesta de Sen⁴³⁰, economista y filósofo que enfoca la acción social hacia el desarrollo de las capacidades de las personas como potencialidades únicas y necesarias propias de cada uno; ante éstas, las estructuras sociales tienen el deber de posibilitar su desarrollo y permitir, así, una vida plena y satisfactoria a todos los ciudadanos, sin exclusión, sean cuales sean las capacidades con las que se nace. De este modo, no es el elitismo intelectualista el criterio que nos hace ser sujetos de derechos y deberes con “capacidades” humanas a satisfacer. Sen propone romper los márgenes racionalistas; supondría incluir en el marco de derechos la diversidad de situaciones, incorporando en la normativa básica todo tipo de acciones que respondan a las particularidades de la realidad humana.

⁴²⁷ NUSSBAUM, M. (2007) *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Madrid: Paidós Ibérica, Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera (Trad.), p.24.

⁴²⁸ *Ibíd.*, 48.

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 64. Nussbaum hace, a este respecto, una crítica expresa a las posturas de Hobbes, Locke, Hume y Rousseau.

⁴³⁰ Amartya Kumar Sen publica, en 1981 un informe, *Poverty and famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, proponiendo una perspectiva alternativa en los sistemas de evaluación del PIB.

Nussbaum incluye en su propuesta la defensa de las capacidades de los individuos no humanos como un valor inalienable y propone fundamentar en éstas sus derechos. Comparte con Aristóteles la admiración por toda forma de vida natural y trata de ofrecer un modelo ético con la finalidad de atender y responder a la complejidad de las vidas animales⁴³¹. Cualquier tipo de vida natural precisa medios y recursos determinados para desarrollarse, para “florecer”. Considera, por ello, que la “negación de necesidades vitales, es un tipo de daño, de muerte prematura: la muerte de un tipo de florecimiento.”⁴³² Defiende la “dignidad” de los animales, asociando este concepto a las “capacidades” entendidas fuera de los márgenes antropocentristas; los animales son dignos, agentes y sujetos que persiguen un bien específico.

Nussbaum no hablará sólo de acciones morales sino también legales; no se trata de actuar por benevolencia o por caridad, sino que es una cuestión de justicia, de derechos básicos que pertenecen a todo individuo sea animal humano o no humano. La distinción entre *quién* escribe la ley y *para quién* se escribe no resta protagonismo a los receptores de la justicia, pues esta les es debida al mismo nivel. Habla, así, de la “justicia interespecie” que amplía el marco político e involucra a todo ser sintiente, superando las fronteras del *especismo*. Lo justo, defiende, es “respetar y empoderar las capacidades de los seres organizados, que pueden perseguir con ellas una vida buena” y es, por lo tanto “un deber empoderarlos para no frustrar sus metas.”⁴³³

Llevar a la práctica su teoría requiere una evaluación detallada del bien de cada individuo receptor de derechos. Para ello, Nussbaum propone el análisis de la forma de vida de cada especie de modo que, desde tal observación, sea posible conocer las capacidades básicas y centrales para el florecimiento de las especies. Establece, así, una lista de capacidades que considera requisito para llevar una vida digna, entre las que se encuentra la imaginación, la razón práctica o el juego, como elementos básicos del programa que concrete tales capacidades en cada especie. Esto parece llevar demasiado lejos, según algunas críticas, la necesidad de atención y cuidado a los animales: lo que establece Nussbaum no es sólo la necesidad de *reconocimiento* de la forma de vida de las especies y la observación descriptiva de su naturaleza, sino que emite una

⁴³¹ Cfr., MARTÍN, S. (2012), Bioética animal. Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum, *Revista de Bioética y Derecho* (25), 59-72.

⁴³² NUSSBAUM, M. (2007), op.cit., p.64.

⁴³³ MART

evaluación moral preliminar en función de unos criterios que pueden no responder a las capacidades fundamentales de un animal. Sara Martín lo expresa de la siguiente manera: “Nussbaum traspasa las demandas ético-morales a los animales no humanos, pues intentar imaginar qué capacidad elegiría un animal, implica traspasar a ese individuo la capacidad del discernimiento racional y moral.”⁴³⁴ Las propias posturas animalistas critican, además, la valoración jerárquica que elabora en función de las capacidades de los animales.

Cortina, por su parte, critica su concepto clave: *floreCIMIENTO*. Argumenta que no se conoce un interés en los animales distinto al que se advierte en su desarrollo y hábitat natural, y que los animales no sabrían expresarlo porque, de hecho, no tienen intereses, como tales. El interés “denota un elemento de reflexión y cálculo sobre la forma en que estas aspiraciones debían perseguirse” algo de lo que, dice, “carecen los animales.” (FP, 129). La incapacidad de estos seres de proyectarse hacia el futuro les impide proponerse aspiraciones.

3) *Argumento utilitarista*

Atendemos, por último, a una de las propuestas animalistas más populares, a saber, el utilitarismo promovido por la obra de Peter Singer, *Animal Liberation* (1975), que defiende la ampliación de los beneficiarios de la legalidad como modelo de ética ilustrada. Responde al argumento contractualista explicando que “el principio básico de equidad no reclama el mismo o idéntico trato; lo que reclama es una consideración equitativa. La misma consideración para diferentes seres debería apoyarse en un trato y derechos diferentes.”⁴³⁵ La equiparación interespecies en el marco legal se fundamentaría en la atención a las distintas especies ajustándose a sus necesidades específicas. Los animales no son firmantes de un pacto, pero sí receptores pasivos de derechos que, como seres conscientes y sintientes, les pertenecen. Para el utilitarismo, los derechos de los animales suponen *deberes directos* para las personas, deberes de justicia tanto política (en el marco legal) como moral.

⁴³⁴ MARTÍN, S. (2012), op.cit., p.70.

⁴³⁵ SINGER, P. (2015), *Animal Liberation*, Vintage Digital, p.15.

El utilitarismo fundamenta su teoría en la sensibilidad y la capacidad de sufrir que tienen los animales: “La ‘línea infranqueable’, como decía Bentham, no viene trazada por ser persona, sino por tener o no capacidad de sufrir.”(FP, 60). El problema que aborda Singer es, pues, decidir cuándo estamos justificados en asumir que un ser es incapaz de sufrir; su resolución es tener en cuenta “de un modo igual los intereses de todos los seres *sensibles*.”⁴³⁶ El utilitarismo denuncia, así, todo comportamiento humano que margina este factor, como es la experimentación indiscriminada que somete a los animales a condiciones y situaciones dolorosas.

El problema del utilitarismo surge a la hora de aplicar medidas que intenten respaldar su tesis. Evitar el sufrimiento y todo tipo de experiencia dolorosa en los animales no es suficiente para crear un marco de acción legal y moral. El utilitarismo defiende la ética consecuencialista: el criterio de la acción lo determina el *fin*; por lo tanto, ¿habría que hacer un cálculo de placeres para determinar qué acción queda justificada? Cortina critica que “hacer cálculo del mayor bien de todos los seres con capacidad de sentir es una empresa imposible.” (FP, 133). Nuestra autora explica que, en el momento en el que se da una situación de conflicto entre derechos, el placer no resuelve el dilema; el discurso no puede basarse en el placer o el dolor de los seres sensibles ya que “dañar a un ser capaz de sufrir sin causa justificada es perverso, aunque a la persona que daña le causara un placer mayor que el daño que inflige a otro.” (FP, 129).

En su réplica al utilitarismo, Cortina hace una defensa del problema proponiendo una clave interpretativa: “No se trata de comparar placeres, sino de cuidar de lo que es *valioso*.” (FP, 129). ¿Cuál es el criterio para diferenciar lo valioso? Al eludir el criterio *especista* y antropocentrista, la defensa de liberación animal tiene que encontrar diferentes criterios que permitan un reconocimiento del grado del valor de los animales. En esta dirección, las argumentaciones animalistas tienden a reducir la supuesta superlatividad de la vida humana respecto a la animal y el valor entre especies se equipara o, incluso, se devalúa y sustituyen el concepto humanista de “valioso” por el de “funcional”.

⁴³⁶ SINGER, P. (2015), op.cit., p.25.

Regan defiende, a este respecto, que “la visión de los derechos distingue entre el valor de la vida que vive un sujeto [‘subjects-of-a-life’] y el valor de los sujetos que tienen vida”; la tendencia, indica, es admitir que “todos los sujetos que viven tienen valor (valor inherente) y que todos poseen un valor equiparable.”⁴³⁷. Sin embargo, para él, este valor no depende de que un sujeto viva, sino de la vida que vive, de su experiencia como ser vivo. Desde esta perspectiva, la visión utilitarista encuentra en la familia humana individuos cuyas condiciones o limitaciones les impiden una vida valiosa y, por lo tanto, también, un valor equiparable al de otros seres humanos:

No defiende que ‘toda vida humana... tiene el mismo valor’, incluido el mismo valor inherente (porque el valor inherente es poseído por sujetos-de-una-vida individual, no por la vida que estos sujetos tienen); segundo, aunque en mi perspectiva todos los seres humanos que satisfacen el criterio de ‘sujeto-de-una-vida’ tienen un valor inherente, y lo tienen al mismo nivel, no se sigue que el valor de su vida, sea el mismo [...] la calidad de vida de un individuo es una cosa; el valor de quien está vivo, es otra.

El criterio para establecer la jerarquía del valor de los seres es, para Regan, el hecho de que sean “sujetos-de-una-vida”, es decir, la capacidad de poseer experiencias positivas y negativas. Regan considera que el criterio del utilitarismo es muy restringido ya que, mientras los utilitaristas se limitan al reconocimiento de la capacidad de sufrir, para Regan el valor está en la capacidad de tener deseos, percepciones, memoria, una identidad psicofísica, etc. Este criterio deja fuera a muchas especies animales, así como a las personas con discapacidad, disfunciones o en estado vegetal.

Es preciso atender a la propuesta del *deontologismo animalista* que se une a la lista de argumentos de defensa de la liberación animal pero desde la crítica al utilitarismo y a la propuesta de Regan, pues defiende la perspectiva que atiende el *valor interno* de los animales. Su valor es, para éstos, algo incondicional: por el hecho mismo de *ser*. El deontologismo animalista se opone, así, al argumento del utilitarismo cuando afirma que los animales merecen consideración moral y legal, “no porque tengan intereses, sino porque tienen derechos anteriores a la formación de la comunidad política. Y tienen derechos porque valen por sí mismos, tienen un valor interno y no

⁴³⁷ REGAN, T. (1983), *The case for animal Rights*, Berkeley: University of California Press, p.21.

solamente instrumental.” (FP, 61). La incondicionalidad del valor de los animales evade toda búsqueda de criterios y jerarquía por la que defender los intereses de unos por encima de otros. Este argumento se retoma implícitamente en los siguientes apartados, en los que se enfoca la cuestión desde el concepto del *valor intrínseco* y su diferencia con la *dignidad*.

Reflejadas brevemente las distintas corrientes, podemos afirmar que, a pesar de sus diferencias, lo que une a todo enfoque animalista es que

El círculo del ‘nosotros’ se amplía, pero no a la vida en su conjunto, sino a todos los que son presuntamente iguales, es decir, a los animales, porque tienen capacidad de sentir, o porque, por decir con Tom Regan, tienen capacidad de experimentar vida; o siguiendo a Martha Nussbaum, porque son organismos vivos dotados de capacidades para llevar una vida buena, que a su vez pueden sentir. (FP, 37-38).

b) El humanismo, ¿un especismo?

A continuación tratamos de atender, desde la visión humanista, a las propuestas animalistas que plantean, en definitiva, lo siguiente: “El ser humano ya no es en exclusiva el centro de la vida moral y de la comunidad política, porque hay otros seres que aspiran a ser beneficiarios y protagonistas de ese mundo moral y político que es posible por la libertad.” (FP, 26). El Humanismo, criticado de *especismo*, parece fundamentarse en el argumento elemental de la superioridad de la especie humana con la ventaja que cuenta de ser la propia especie la que se defiende a sí misma.

Recogemos el análisis de Alfredo Marcos⁴³⁸, catedrático de la Universidad de Valladolid, que argumenta cuatro principios para la ética animalista desde los que se respalda su visión de cuidado y respeto de los animales y la respuesta que da Marcos desde una visión humanista.

El primer principio al que se une toda defensa de respeto y cuidado de los

⁴³⁸ MARCOS, A. (2018). Cuatro principios para la ética animalista. SCIO, 11/03/2018. URL: https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/articulos_fondo/cuatro-principios-para-la-etica-animalista/. (Accedido el 16 de abril del 2018).

animales habla de la “totalidad”: se reconoce valor inherente a todos los seres, también a los animales, por el simple hecho de *ser*. Este principio se libera del antropocentrismo y del sensocentrismo que conceden valor sólo a los seres humanos o sólo a los seres sintientes, respectivamente. Ahora bien, la amplitud de la “totalidad” que defiende el primer fundamento imposibilita la aplicación de la legalidad, es decir, no implica aún una inclusión específica de las especies en el marco legal.

La defensa animalista precisa, específicamente, una discriminación entre el tipo de seres que pueden ser considerados sujetos de derechos, discriminando si es debido incluir o no en el marco legal los materiales naturales como el agua, la tierra, etc., o incluso los artefactos y bienes culturales. Para que el primer principio sea operante precisa, por lo tanto, darse junto con el segundo principio: el de “gradualidad”. La jerarquía del valor de los seres puede variar según la contextualización, el momento histórico, etc., pero es común apelar a criterios empíricos que nos hablan de mayor o menor *entidad* del ser, estos pueden ser “la complejidad, las capacidades sensitivas, el tipo de actividad o la densidad relacional, que nos habilitan para hacer inferencias ontológicas sensatas.”⁴³⁹ Se trata de aspectos advertidos en la experiencia que conducen al argumento ontológico aristotélico sobre los grados del *ser* según su unidad sustancial. En orden a este conocimiento, es posible establecer un criterio concreto y básico que sirva de guía para las acciones legales.

La visión humanista toma distancia de la defensa animalista en este segundo principio de “gradualidad”: argumenta a favor del valor no sólo superior del ser humano sino absoluto ya que la persona es *en-sí* y *para-sí*, es decir, además de ser una *sustancia*, un *ser* que existe, es *sujeto*: desarrolla su existencia de forma autopresente y autoconsciente. Esta argumentación no se da en el nivel de la “especie” humana, sino del “ser” de la *persona* humana: cómo ésta se desarrolla en la existencia y, por lo tanto, el tipo específico de ser que es. Se trata, pues, de argumentos de tipo fenomenológico que apuntan a una tesis ontológica en la que la persona se entiende de un modo específico y diverso al tipo de ser en el que consiste la realidad animal. Urbano Ferrer lo explica de la siguiente manera:

⁴³⁹ MARCOS, A. (2018), op.cit.

La persona se hace a sí misma manifiesta en la autodeterminación [...] a través del trascenderse, o ser *en vista de* lo que aún no es [...] la voluntad expresa, así, doblemente, la identidad del sujeto singular –que se hace explícito como un yo– y la unidad tendencial, expresiva de su naturaleza y que se reagrupa en torno al término del querer.⁴⁴⁰

En esta especificidad de lo humano como ser *personal* se fundamenta la defensa de la *dignidad* humana, cuestión en la que profundizamos más adelante. Respecto a los animales, explica Cortina (FP, 62), se puede hablar de un “valor interno de seres valiosos y vulnerables hacia los que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad”; defiende, así, que la respuesta no consiste tanto en defender derechos a toda la especie animal “sino en potenciar la responsabilidad de quienes pueden proteger a seres que son valiosos y vulnerables.” (FP, 136). El ser humano puede pactar, a través del diálogo, las medidas de respeto y cuidado de los animales.

Por su parte, Marcos explica que no tener capacidad de asumir deberes es también no saberse sujeto de derechos porque la responsabilidad hacia los demás y hacia uno mismo es la respuesta al reconocimiento del valor propio y ajeno. Por ende, que la vida animal deba ser promovida, cuidada y respetada no significa que tenga que equipararse el lenguaje legal y moral entre seres humanos y animales. Es más, explica, esto puede ser contraproducente para la fuerza de las leyes:

Otorgar derechos a los animales no beneficia en nada a los mismos, no mejora sus vidas más de lo que lo hace la legislación que se inspira en el bienestar animal, y sí debilita, en cambio, la fuerza normativa de los derechos humanos, con el peligro que ello supone para los seres humanos más vulnerables.

A este respecto, Regan argumenta justamente lo contrario: asumir derechos para tratar con justicia a los animales no supone negar ningún derecho a las personas, antes bien, supone fortalecer también el movimiento de los derechos y deberes humanos:

[Que los derechos] sean ‘para los animales’ no significa que sean ‘contra la humanidad’. Para reclamar a otros que traten a los animales con justicia, como sus derechos exigen, es pedir a favor, nada más y nada menos, del caso de cualquier hombre a quien el trato justo le es debido. El movimiento de los derechos animales es una parte de, no una

⁴⁴⁰ FERRER, U., “Los deberes con la naturaleza y la vida no humana”, Cuestiones de Antropología y Bioética, L.M. Pastor García (ed.), Universidad de Murcia, 1993, pp. 39-48, p.40.

oposición a, el movimiento de derechos humanos.⁴⁴¹

Siguiendo su argumento, forma parte de los derechos humanos actuar con justicia hacia seres valiosos cuya realidad reclama tal trato. Ahora bien, a lo que apelan las posturas del deontologismo humanista es a que una ampliación de los deberes que persigue el bien de los animales no debería suponer hablar del “derecho animal”. La equiparación del lenguaje moral y político desvirtuaría la realidad en la que nace y de la que se alimenta la legalidad y la moralidad humana. El humanismo defiende “justamente este valor central de la persona humana, que sólo ella tenga un valor absoluto y sea fin último e incondicionado”; el argumento animalista supone un desafío que “pone en cuestión esas nuestras creencias morales y políticas básicas, que descansan en nociones como las de persona, dignidad humana, fin en sí mismo y valor intrínseco.” (FP, 75).

c) ¿Humanismo o antropocentrismo?

La reivindicación de la defensa animalista ha cobrado mayor fuerza en las últimas décadas pero sus principios se remontan a la época de Descartes. Surge en oposición a las consecuencias teóricas y pragmáticas de su teoría sobre la “materia extensa” y el antropocentrismo que va cobrando fuerza desde el Renacimiento hasta la cultura del “progreso indefinido” de la Modernidad. Ferrer explica que las primeras formulaciones de los derechos humanos tienen un cariz individualista, “en términos generales, el mundo moderno se había inaugurado bajo el signo de la desmesura, ya sea en la leyes expansionistas del mercado, ya en el crecimiento de la tecnología.”⁴⁴²

El antropocentrismo desemboca en una tecnocracia que, paradójicamente, acaba proyectándose en contra del ser humano mismo. El animalismo, y los movimientos ecologistas contemporáneos dan cuenta, ciertamente, de los abusos a los que la cultura *antropocentrista* ha conducido. Este prototipo de ser humano, enaltecido y cegado por las luces del progreso indefinido, sustituye la *conciencia del límite de los fines humanos* por la voluntad de dominio, de modo que “los adelantos técnicos acaban programando

⁴⁴¹ REGAN, T. (1983), op.cit., p.53.

⁴⁴² FERRER, U. (1993), op.cit., p.42.

las condiciones de la existencia.”⁴⁴³

Ahora bien, hacer de los bienes naturales un objeto manipulable al antojo de intereses que carecen de límites morales no es una conducta inherente al progreso técnico, sino a la voluntad de sometimiento. De hecho, la actividad técnica hace posible “la humanización del entorno natural [...] destinada justamente a facilitar el servicio y la protección que la vida del hombre como ser a su vez natural exige. Sin esta intervención humanizadora habría resultado inviable el ser humano sobre el mundo.”⁴⁴⁴ Cabe cuestionarse, pues, si la denuncia del antropocentrismo es extrapolable a la denuncia de lo “humano” como correlativo a dominio y extorsión. Agustín Domingo, inspirado en la encíclica *Laudato si’* del papa Francisco, explica que “se denuncia la ‘raíz humana’ y el ‘antropocentrismo moderno’, porque se denuncia una voluntad de poder que se acepta como ilimitado y se hace visible cuando hace sufrir inútilmente a los animales o incluso sacrifica sus vidas.”⁴⁴⁵ El nuevo Humanismo del siglo XXI se proyecta en el horizonte de la *ecología integral*; es preciso que el “deber de *conciencia de los límites de dominio técnico*” sean “prescritos por unos fines que no son de índole técnica”⁴⁴⁶, sino moral.

El argumento de posturas humanistas como la de Cortina o Marcos diferencia entre el valor de los seres humanos y el de los animales. Pero tal postura no conduce a un relativismo legal o moral respecto al trato animal, condicionado por el deseo arbitrario de las personas ni sometido a criterios puramente instrumentalistas, sino que su defensa humanista reclama la capacidad humana de reconocer el *valor intrínseco* de los animales y, por lo tanto, establecer una praxis social en la que estos seres no se consideren manipulables ni susceptibles de un dominio injusto. Los fines humanos deben ser acordes a los fines intrínsecos de la naturaleza. Cortina defiende un deontologismo humanista dentro de las teorías del reconocimiento recíproco en el que se admite la posibilidad, y necesidad, de pactar una determinación jurídica en beneficio de los animales por su valor interno. Los animales son, respecto a la ley, sujetos pasivos y receptivos de los deberes que asume el ser humano hacia ellos; es decir, las medidas legales parten de la relación recíproca entre personas para responder al valor de los

⁴⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p.46.

⁴⁴⁵ DOMINGO, A. (2017), *op.cit.*, p.53. Cfr., *Laudato si’*, n.130.

⁴⁴⁶ FERRER, U. (1993), *op.cit.*, p.46.

animales. En este sentido, sólo el ser humano puede formar sociedad. Explica que, de hecho,

Tampoco hace falta incluir en el ‘nosotros’ a seres que no forman parte de ese pronombre de la primera persona del plural para exigir que no se les maltrate, aunque no puedan exhibir derechos. Los sujetos morales no tienen por qué coincidir con los objetos de obligaciones morales. (FP, 36).

El enfoque de la “relación recíproca” de Cortina afirma que los animales “valen por sí mismos”, pero no son “fines en sí mismos”. Esta última cualidad sólo es atribuible a los seres humanos:

Los seres humanos son personas, son fines en sí mismos, no valiosos-para otras cosas y, por lo tanto, no se les debe utilizar exclusivamente para satisfacer necesidades comerciales o afectivas. A este tipo de seres –las personas– es imposible entonces intercambiarlos por equivalentes que realizarían la misma función, porque no tienen equivalente. Por eso no se les puede fijar un precio y es preciso reconocer que en el campo del valor lo que tienen es dignidad. (FP, 24-25).

Este no sólo *valor* sino *dignidad* específica del ser humano es en lo que venimos a profundizar a continuación, como argumento fundamental por el que la visión humanista, y en concreto el Personalismo, defiende una superioridad de la persona respecto a los animales y el resto de seres de la naturaleza. La confrontación entre el Humanismo y el Animalismo *deontologista* atienden a lo mismo: la cuestión del *valor* de los seres. Son cosmovisiones destinadas al enfrentamiento dado el valor ontológico que conceden unos y otros a los animales y sus repercusiones éticas: unos defienden el valor intrínseco y absoluto no sólo de los seres humanos sino también (y a veces aún mayor) de los animales, y su consecuente equiparación en derechos jurídicos, mientras que los otros defienden la dignidad inigualable del ser humano y la peculiaridad con la que ésta configura el tipo de vida social y política, como algo propio de su naturaleza y de su condición humana, es decir, de la que no puede participar ningún otro ser. La pregunta es, por lo tanto, a qué se apela para afirmar esa centralidad y superioridad en valor y dignidad de la persona. La tarea moral precisa de unos presupuestos de orden metafísico: la cuestión de cómo actuar dependerá del tipo de realidad ante la que se actúa.

6.2. Defensa personalista: la dignidad de las personas y el valor de los animales

La experiencia de que la persona es “dueña” de su propio ser, resaltada por el Personalismo supone *la* razón por la que diferenciar la “dignidad” del “valor intrínseco”: explica la experiencia del ser humano como sujeto que se posee a sí mismo, *sui iuris*; los animales, en cambio, pueden tenerse en propiedad sin que esto suponga para ellos un daño a su valor específico, por lo tanto, la diferencia básica entre las personas y los animales es que estos “no son *sui iuris*, no están dotados de un ser propio como las personas y, por tanto, difícilmente se puede sostener que son en sí mismos incommunicables en el sentido de la incommunicabilidad personal.” (IPH, 73).

Responder al Animalismo requiere una serie de argumentos que tratamos con más detenimiento a continuación.

a) Presupuestos ontológicos: de la interpretación biologista a la holista

El deontologismo tradicional se inspira en la antropología kantiana que apunta a la racionalidad y la conciencia que tiene el ser humano de sí mismo y del mundo que le rodea como la esencia de su condición, lo cual conduce, moralmente, a la siguiente tesis:

El ser humano, considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto).⁴⁴⁷

Esta corriente humanista destaca que la persona se tiene a sí misma de tal manera que sólo ella es dueña de sus propios fines. De esta manera, la conciencia que tiene el ser humano de sí mismo y de su autonomía le hace también “conscientemente vulnerable” al entorno, a sus experiencias y al tipo de relaciones que establece. Por eso, ante la violación de sus derechos, la persona no sólo sufre el daño recibido sino que es consciente de que “se está violando un deber para con ellos, los que pueden proponerse fines [...] El ser humano y cualquier ser racional, como ser moral, tiene en sí mismo su fin supremo.” (FP, 75). La defensa del valor “interno” absoluto del ser humano se

⁴⁴⁷ KANT, I. (2008), op.cit., pp. 298-299.

origina en la autoexperiencia o percepción interna de sí mismo que le hace ser un “yo” específico e intransferible.

Ahora bien, podríamos decir que los animales tienen también un ser propio, que es sensible al dolor y al trato recibido, si bien no lo expresen con el mismo lenguaje ni a través de la misma experiencia; pero “quien ha tenido una mascota no dudaría en afirmar la peculiaridad de su animal, y coger cariño a *ese* perro, a *ese* gato, etc.” (IPH, 73). Por otra parte, la racionalidad, en muchas de sus formas, no es una facultad exclusiva del ser humano. Julián Marías habla de la evidente semejanza que existe entre las personas y los animales superiores: “No me refiero ya solamente a los primates sino a cualquier cuadrúpedo superior: el perro, el caballo, el toro son, en muchos sentidos, bastante parecidos orgánicamente al hombre. E, incluso, en cierto modo, la psicología animal no resulta tan distinta de la humana.”⁴⁴⁸

Ciertamente, desde la perspectiva psicossomática, se advierten muchos puntos en común entre animales y seres humanos, la sensibilidad animal se manifiesta en sentimientos como la compasión que resaltaba Aristóteles, o en comportamientos que recuerdan a la forma de convivencia humana, por ejemplo la del lobo, que vive en manadas altamente organizadas donde se brindan protección, ayuda y afecto mutuo. También la memoria o la capacidad de razonar de los animales que han demostrado muchos biólogos y etólogos son admirables y recuerdan a la del ser humano.

No obstante, ante la cuestión que plantea el Animalismo, no es preciso, sino más bien limitador, tratar de examinar el valor animal desde el antropocentrismo, es decir, desde los criterios de semejanza a lo humano. Limitados a señalar las semejanzas biológicas entre la especie animal y la humana, parece fácil dar razones por las que defender la igualdad de derechos de los animales. Sin embargo, según critica Cortina, toda propuesta animalista basada en la semejanza entre especies, como el *Proyecto Gran Simio*, en el que se exijan “derechos para aquellos seres vivos que más se asemejan a los humanos” supone caer en el especismo antropocentrista que estos mismos critican (FP, 136). Es una contradicción defender la liberación animal desde el antropocentrismo.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ MARÍAS, J. (1986), *¿Qué es el hombre?*, op.cit., p.9.

⁴⁴⁹ Singer explica el sistema nervioso de los animales basándose en la comparación con el ser humano; sugiere dos

Por otra parte, si bien es cierto que el sistema nervioso de los animales les permite ser perceptores de experiencias que les hacen sensibles y relacionales, las corrientes animalistas que apoyan sus argumentos en la semejanza entre animales y personas se sostienen en un presupuesto *biologista*. La perspectiva que adopta el Personalismo defiende la realidad humana como novedad ontológica radical e infranqueable. Uno de sus argumentos apunta a la “experiencia humana” del mundo. El tipo de “ser” que es la persona no se entiende al modo clásico (específicamente aristotélico): como una superposición de la forma de vida “racional” al alma vegetativa y sensible que comparte con el resto de seres vivos. La filosofía personalista habla, más bien, de un salto cualitativo entre seres humanos y animales.

El psicólogo y filósofo español, Mariano Yela, critica de reduccionismo los experimentos biológicos, etológicos y psicológicos cuando extrapolan los resultados de un experimento, en un medio y con especies animales concretas, a todo tipo de comportamiento animal y humano. Yela explica que con el comportamiento de los seres vivos no se trata de algo mecánico, reductible al esquema básico “acción-reacción”, sino que es una interacción viva y activa con el entorno en el que, a través de los movimientos orgánicos, se da una acción significativa: “Todo comportamiento animal es una respuesta al medio, dentro siempre del ámbito de estímulos prefijado por su estructura orgánica.”⁴⁵⁰ En el momento en el que cambian y evolucionan las estructuras del animal, cambia cualitativamente el medio y su relación con él. Pero la biología y la psicología actuales sostienen “la continuidad ontogenética y filogenética del comportamiento” que consiste en que “la conducta humana se origina a través del desarrollo del comportamiento animal y lo continúa.”⁴⁵¹ Por el contrario, Yela defiende que la información genética y molecular, aún cuando hay relaciones evolutivas entre especies y entre el animal y el ser humano, va cambiando. Afirma, por eso, que

El chimpancé no es simplemente una ameba más grande. El hombre no es meramente un animal más complicado. El adulto no es sin más un niño más viejo. Continuidad de Bioriginación no significa necesariamente reductibilidad de estructura y significación de

indicadores de la capacidad de sufrir de los animales: “Gritos, intentos de escapar de fuentes de dolor, etc., y la semejanza de su sistema nervioso con el nuestro.” (2015:23).

⁴⁵⁰ YELA, M. (1996), “Comportamiento animal y conducta humana”, *Psicothema*, vol.8, 149-163, Universidad de Oviedo, España, p. 157.

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p.155.

comportamiento.⁴⁵²

Orón y Sánchez-Cañizares explican como “fundamentalismo ontológico” esta forma reduccionista de comprender la realidad. Se basa en la consideración de que “existe una ciencia última –que podría ser la física, al tratar su rama más fundamental de las componentes básicas de la materia– a partir de la cual construir todas las demás” de forma que tiene lugar una “perspectiva constructivista de las ciencias, asociada a una comprensión monista de la realidad.”⁴⁵³ Tal reconstrucción unívoca de toda la realidad, señalan, conduce también a “la reducción epistemológica de la realidad.”⁴⁵⁴

El “cientificismo” es un caso de ideología extendido a la cultura contemporánea con la que se mantiene la intención de resolver todos los misterios de la existencia desde la perspectiva científica y materialista. Es el caso del modelo de experimento conductual que trata de comprobar, a través de la experimentación con animales y con ensayos de tipo estímulo-respuesta, es eco del *behaviorismo* de Skinner, que simplifica la acción a un proceso físico, verificable y cuantificable.

Frente a esto, Yela defiende que es preciso tener en cuenta la estructura orgánica concreta estudiada, con sus disposiciones, tendencias, necesidades y experiencia previa, que responde y se adapta al entorno real y a la situación particular. Si el comportamiento se trata de “un movimiento físico *significativo*” debe ser interpretado en vistas a “comprender la significación de las acciones y explicar la legalidad de los procesos y ‘mecanismos’ por los que se realizan.”⁴⁵⁵

El Personalismo, desde distintas voces⁴⁵⁶, defiende que la persona es un *sistema* complejo pero unitario. De este modo, como en todo sistema, “el todo es más que la suma de sus partes y [...] la totalidad del sistema determina el comportamiento en él de sus partes constitutivas”, como explica Udías, lo cual supone que la causalidad se da “‘de arriba abajo’.”⁴⁵⁷ Cuando la comprensión camina siempre en la dirección de abajo-

⁴⁵² *Ibíd.*

⁴⁵³ ORÓN, J.V. y SÁNCHEZ-CAÑIZARES J., “¿Es posible la reducción epistemológica? Todo sistema necesita presupuestos extra-sistemáticos”, Universidad de Navarra, Anuario Filosófico 50/3 (2017), 601-617, p. 602.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p.603.

⁴⁵⁵ YELA, M. (1996), *op.cit.*, p.153.

⁴⁵⁶ Como la antropología de Zubiri, Karol Wojtyła, Julián Marías, etc.

⁴⁵⁷ UDÍAS, J.L. (2010), *op.cit.*, p.134.

arriba, se pierde la peculiaridad del conjunto. El funcionalismo y el fisicalismo mantienen un presupuesto ontológico que el Personalismo desmiente. A este respecto critica Frankl la teoría freudiana sobre la psique humana:

El todo que constituye el alma humana es visto atomísticamente dentro del psicoanálisis, al concebirse como compuesto por partes individuales, los diversos impulsos, que a su vez están formados por impulsos parciales o componentes impulsivos. De esta manera lo anímico o psíquico no solo se atomiza, sino que finalmente se anatomiza: el análisis de lo psíquico se transforma así poco a poco en su anatomía. Empero con este procedimiento el alma, la persona humana, la totalidad que ello implica, queda de alguna manera perturbada; el psicoanálisis en definitiva despersonaliza al hombre.⁴⁵⁸

La corriente de pensamiento antropológico personalista entiende que únicamente los métodos de perspectiva holística pueden interpretar realidades y comportamientos de forma adecuada a la especificidad de lo real, y no como mero resultado de la evolución biológica o de la suma de los componentes materiales.

Profundizando en el análisis de Yela sobre la diferencia entre la estructura orgánica y la significación del comportamiento, leemos que, aunque cada etapa del desarrollo sea precedida por otra, no se reduce a esa, sino que es *nueva*. La especialización nerviosa origina una subjetivización y comportamientos cualitativamente diversos entre sí. A este respecto, Julián Marías señala que ni siquiera las disposiciones psicoorgánicas de los seres humanos son recursos que se utilizan del mismo modo que en los animales. El dinamismo de la persona, dice, es “elástico”, es decir, sobrepasa los límites de lo somático. Una persona, por ejemplo, es capaz, libremente, de romper sus lazos familiares, de elegir sus relaciones, de exponerse al peligro, de renunciar al alimento o de celebrar algo entorno a la mesa, etc. Se defiende, pues, una distancia insalvable entre las personas y los animales y se manifiesta en el hecho de que la vida humana es una “vida biográfica que se puede contar, se puede narrar.”⁴⁵⁹

Desde esta ampliación del enfoque behaviorista, se habla en el plano fenomenológico de *situaciones significativas* como clave interpretativa de las acciones y modos de vida. La perspectiva experiencial advierte una diferencia fundamental entre el

⁴⁵⁸ FRANKL, V. (1977), op.cit., pp. 15-16.

⁴⁵⁹ JULIÁN MARÍAS, A. (1986), op.cit., p.10.

comportamiento animal y el humano: mientras que los animales interaccionan con el *medio*, el ser humano entabla una relación con su *mundo*. El comportamiento humano supera los límites del “mundo circundante”, expresión que recoge Joseph Pieper de von Uexküll, y significa “corte de realidad delimitado por la finalidad vital del individuo o de la especie.”⁴⁶⁰ Las personas no tienen un mundo limitado por la “especie” y sus determinaciones psico-físicas; las personas tienen un mundo de *realidades*: los hechos no son datos neutrales o sometidos a una interpretación de finalidad biológica, sino que están cargados de significado y sentido existencial, por el que la persona se entiende a sí misma y configura su vida en forma de “proyecto”. Este es el “mundo” que se abre a los ojos del ser humano y por el que Zubiri (1998) lo expresará como *animal de realidades*.

b) La realidad humana, una “realidad deudora”

La realidad humana se entiende, desde el Personalismo, como una realidad *abierta*: el ser humano no actúa por *necesidad*, sino que trasciende los límites de sus condiciones. Esto refleja Crosby cuando expresa los roles en los que consiste ser persona: actor de la vida que le ha tocado vivir, autor de sus acciones y agente en sus decisiones. Por otra parte y de la mano, la realidad abierta del ser humano respecto al medio que le rodea le hace creador de cultura; se viste de una segunda naturaleza: “El hombre, biológicamente producto del azar y de la necesidad, los asume y los trasciende en la cultura que elabora con sus decisiones y proyectos.”⁴⁶¹

La Fenomenología da cuenta de que la historia humana no es sencillamente una continuidad de hechos entrelazados por causas y casualidades. La historia muestra la configuración de las sociedades en base a las significaciones y valores que dan forma a sus modos de vida. Las personas no heredan simplemente un hábitat donde desarrollar su sistema orgánico espacio-temporalmente, sino una *historia* donde los espacios cobran significación en función de los sistemas de valores adoptados. La historia humana tiene *alma*. Como señala Scheler,

El alma de toda la historia no es el acontecer real, sino la historia de los ideales, sistemas de valores, normas y formas de ethos en los cuales los hombres se miden a sí

⁴⁶⁰ PIEPER, J. (1983), op.cit., p.106.

⁴⁶¹ YELA, M. (1986), op.cit., p.32.

mismos y miden su actuar práctico –de tal manera que también sólo esta alma de la historia nos enseña a comprender plenamente la historia real–.⁴⁶²

Pues bien, dada esta apertura que le es peculiar, la realidad humana es una realidad fuertemente interdependiente: el ser humano está interpelado por la necesidad de “tener que responder de mí ante el otro [...] es lo que sostenemos cuando decimos que toda racionalidad nace investida de moralidad, en el sentido de que no hay razón neutra o neutral.”⁴⁶³ La persona es, en muchos más sentidos que un animal (cuantitativa y cualitativamente), vulnerable al *mundo* que le rodea.

A diferencia del intelectualismo propio del humanismo moderno, la visión fenomenológica de la filosofía del siglo XX, enfoca la racionalidad y la trascendencia humana atendiendo su corporeidad, su sensibilidad y la *vida* del sujeto, cuyo rostro se dibuja desde ámbitos más amplios que su carácter puramente objetivador del mundo, y, por lo tanto, “pensante”. El ser “pensante” es un “yo pensante”, pero el ser humano de la Fenomenología y la Hermenéutica es, fundamentalmente, una persona *relacional*. Este rasgo destaca la realidad vulnerable y dependiente del “yo” hacia el “tú”, y la importancia del tipo de mundo que recibe por parte de los que le rodean y preceden.

Al hilo de esta perspectiva y retomando el hilo de nuestro trabajo, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿en qué se apoya la defensa de la diferencia entre personas y animales y por qué ésta significaría un trato legal y moral distinto? Desde el concepto de “persona” defendido por el Personalismo, la comparación de la sensibilidad humana con la animal señala una desproporción muy grande. La sensibilidad del ser humano es una sensibilidad “trascendente”. Urbano Ferrer toma nota del análisis que hace Birnbacher⁴⁶⁴ sobre la diferencia cualitativa entre el dolor humano y el animal: dado que en el ser humano “subyace un sujeto unitario e inconfundible que es consciente de sus estados”, el dolor “es anticipado y retenido más allá de la inmediatez vivencial actual; el animal, en cambio, no llega a trascender los instintos presentes, no pudiendo, por consiguiente, vivir el padecimiento como ‘suyo’.”⁴⁶⁵

⁴⁶² SCHELER, M. (2010), op.cit., p.253.

⁴⁶³ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.59.

⁴⁶⁴ Kant, *Methaphysik der Sitten*, II, (*Tugendlehre*).

⁴⁶⁵ FERRER, U. (1993), op.cit., p.44.

La forma en la que la persona tiene cuerpo y ocupa espacio supone relacionarse con la realidad de una manera radicalmente distinta a la relación con el “entorno” natural y con la propia corporalidad propia de los animales. La persona va adquiriendo una conciencia específica del “mundo”, regida por símbolos y significaciones que responden a su búsqueda de *sentido* y no únicamente a la *resolución* de sus necesidades, sean físicas o psíquicas, y que, además, son respuestas desde las que se proyecta y decide, configurando un futuro. La naturaleza, para la persona, “–tanto propia como externa– constituye un supuesto para su actuación, configurando el marco en el que se propone y cumple sus fines.”⁴⁶⁶ Así pues, la *apertura* a la realidad como rasgo característico del ser humano que destaca el Personalismo, le da un grado de *relación* y *dependencia* mayor que cualquiera de las especies animales.

Esta configuración de la vida humana se da en dos direcciones, según la interpretación de Graciano González sobre la filosofía kantiana. Estas son la “formal” y la “material”; la primera está “abierta a los deseos y a las aspiraciones de los hombres y mujeres” y la material consiste en la “creación de mundos habitables, es decir, cada vez con más carga humanizadora.”⁴⁶⁷ La proyección y realización del propio mundo habla de un mundo como posibilidad y, por lo tanto, de una “realidad deudora”⁴⁶⁸ que no indica otra cosa que la moralidad como modo propio de estar la persona frente a otras personas y frente al mundo, configurando así una realidad humana y humanizadora.

La tesis que venimos a reflejar es que la “realidad deudora” o estructura moral del ser humano, que le hace responsable de su propio bien y del bien común, indica la necesidad imperante de cuidado y protección de cada persona para garantizar que su vida se desarrolle de la mejor forma posible en sus múltiples y complejas formas. A diferencia de las necesidades de la existencia animal, cuyo ciclo vital comienza y termina guiado por las determinaciones de la naturaleza, al ser humano no le basta “dejarle ser” en su entorno, ya que este “entorno” está siempre mediado por interpretaciones, por cultura, por posibilidades que son mejores o peores para la elaboración de su proyecto personal e interpersonal. Por lo tanto, la comunidad política y social, empezando por el núcleo familiar, debería proveer de sentido moral y del

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p.41.

⁴⁶⁷ GONZÁLEZ, G. (2008), *op.cit.*, p., 159.

⁴⁶⁸ De este modo denomina Aranguren a la “estructura moral” del ser humano que desarrolla Zubiri.

marco legal necesario para facilitar, apoyar y legitimar el bien de cada persona y de cada comunidad, cuya realidad está siempre “aún en proyecto”.

El tipo de relación humana con su entorno le sitúa frente a su propia responsabilidad y hace del “mundo” humano una tarea por realizar. La apertura y relación trascendente del ser humano consigo mismo y con su entorno manifiesta la vida personal como brotando de un hábitat inherentemente comunitario. Esta correlación e interdependencia del “yo” con el “tú” y con el “nosotros” se construye en forma de proyecto: crea cultura e, inmersa en esta, se crean biografías. La vida-proyecto, o “realidad debitoria” consiste en “la tensión [del valor moral] por tenerse que llevar a cabo [...] y, precisamente, esta tensión es la que funda la legitimidad de una reivindicación política.”⁴⁶⁹ La praxis moral y política es, pues, específicamente humana. No obstante, siguiendo esta argumentación, si bien sólo la comunidad humana es un explícito y recíproco “nosotros”, al ser humano le es dada la responsabilidad del cuidado mutuo y de la “casa común” que comparte con el resto de seres naturales.

Ahora bien, la antropología de Wojtyla y de muchos autores como Zubiri asienta sus raíces en fundamentos de carácter metafísico. La corriente Personalista apela al valor *incondicional* de la realidad personal, de modo que su dignidad no depende de la experiencia intersubjetiva ni subjetiva. A esta cuestión dedicamos el siguiente análisis.

6.3. Argumento de la metafísica personalista

El antropocentrismo es la visión dominante en la cultura occidental a lo largo de la historia del pensamiento. Y su puesta en duda no es algo que surge de la noche a la mañana, es parte de un proceso que llega a nuestros días con el grito explícito de la equiparación entre los seres vivos. En la obra de Ruiz de la Peña, que analiza el pensamiento animalista de la actualidad, se encuentra explicado el principio (teórico) de este proceso. Según él, el Animalismo hunde sus raíces en el Existencialismo y su negación de la Metafísica:

Cuando la lógica del propio discurso existencialista imponga la constatación antes

⁴⁶⁹ GONZÁLEZ, G. (2008), op.cit., p.160.

consignada (sujeto es lo inconsistente, lo infundado, lo des-fundado), sólo restará decretar la absorción del sujeto en el mundo de los objetos, la nivelación a la baja de la persona con la naturaleza; de la inconsistencia a la inexistencia, pasando por la futilidad óptica, hay sólo un breve trecho.⁴⁷⁰

No es que el Existencialismo lleve implícito el Animalismo, antes bien, para esta corriente filosófica la trascendencia es una peculiaridad del ser humano. Sin embargo, la consecuencia de su propuesta de des-sustanciación de la persona, la deja en una situación óptica, en cierto sentido, indistinta al resto de seres del mundo. La persona, ópticamente desamparada, abandona su condición *meta*-física para conformarse a la lógica física.

Pero esta misma visión ontológica del ser humano desechada por las corrientes de pensamiento contemporáneas es la última y más radical respuesta que se encuentra desde la Antropología Personalista de corte realista a los animalismos; sus fundamentos ontológicos proveen de razones para defender el valor específico y absoluto de la persona.

Se ha dado respuestas como las que pueden leerse en la obra de referencia (de Adela Cortina), como la que afirma un valor superior de todas las personas, también aquellas con discapacidades, “para preservar la estabilidad social, porque las personas que tienen familiares discapacitados y les tienen cariño no van a aceptar que se les niegue el reconocimiento de derechos.” (FP, 103-104); o aquella que explica que “ningún ser humano goza en plenitud de todas las capacidades y que hay diferencias de grado en el disfrute de todas ellas, resulta imposible fijar un límite a partir del cual se considera a un ser humano incapaz de sellar el pacto.” (FP, 104). No obstante, estos argumentos no atienden a las razones últimas (metafísicas) que sí aporta la visión Personalista.

¿En qué fundamenta, radicalmente, el Personalismo la defensa de la dignidad superior, específica y especial de la persona? Los argumentos a los que se apelan son ontológicos: el tipo de *ente* que la persona es, no habla sólo de diversidad (una “versión” distinta del *ser*), sino de *distinción* óptica, es decir que la diferencia se da en la subsistencia y consistencia del *ser*. Como explica Wojtyła, se trata de un ser “único en

⁴⁷⁰ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.168.

su especie”, es “*alguien* y no *algo*”, insustituible en su realidad. La subsistencia *per se* es algo específico del ser humano.

La propuesta ontológica wojtyliana defiende, a través de la experiencia de la *acción*, que la persona es una estructura libre de autogobierno y autoposesión; pero tal *acción* se trata de una *manifestación del tipo* de ser que es la persona, de su *quid*. En efecto, la experiencia manifiesta un tipo de ser específico y distinto al resto de seres vivos. Pero su visión fenomenológica no sustituye a la Metafísica: la fuente de este *quid*, de su esencia, es el *quis*; no *lo que es*, sino el hecho de que *es*, de *quién* es. Para la teoría ontológica de Wojtyła no es la *acción* la que hace a la persona ser persona, sino la persona, sustancialmente, la que permite hablar de acciones y que se desenvuelva la existencia humana a través de ellas. Ser “alguien” no equivale a *lo que* uno es, sino que deriva del hecho de que se *es*. Por eso la metafísica *antropológica* del Personalismo es especial: cada persona es una sustancia personal, única en su especie.

La raíz y el fundamento por el que se dice de una persona que es persona, es el hecho de que es él, o ella: es *alguien*. Y esta *personalidad*, (significado genérico para señalar ese “yo” sustancial, identidad óptica), es la subsistencia, que consiste (de forma derivada) en desarrollarse y manifestar la *personalidad* (la “consistencia”), pero no se reduce a este desarrollo ni a esa personalidad. El fundamento metafísico personalista al que apunta Wojtyła tiene, para él, la última palabra en el fundamento de la realidad humana:

El hombre en cuanto persona está constituido en sentido metafísico como ser a través del propio *suppositum*: es aquel que desde el principio existe y actúa, aunque la acción plenamente humana (*actus humanus*), o sea, el acto, aparezca solamente en una cierta fase de su desarrollo. (HD, 52-53).

El “todavía no” del estado del niño, desde el periodo embrionario y hasta la maduración suficiente de su autoconciencia, señala también un “ya”, porque para desarrollar aquello que desarrollará, tiene que ser, en acto, alguien concreto que, sencillamente, está creciendo. Las células y toda su estructura *ya* es la estructura de una persona. Así mismo, Zubiri, en su propuesta integral, señala que “la *unidad morfogenética* de mi realidad determina la *unidad ontodinámica* del ser.” (SH, 166). Por eso es posible que el “yo” que comienza en un estado y condiciones específicas, no varíe en función de estos diversos “momentos” de su desarrollo:

Desde el plasma germinal hasta el último carácter del Yo, no hay sino una sola figura dinámica de mi ser, un solo ser que se ‘va configurando’. De ahí que la figuralidad de mi ser sea en cada instante la ‘definición’ ontodinámica no sólo de lo que yo estoy haciendo o queriendo ahora, sino de mi ser ‘entero’. Es lo que pudiéramos llamar ‘fijación’ ontodinámica de mi ser entero en cada instante. (SH, 184).

Crosby también aporta argumentos explicando que la persona no es su “subjetividad”: “Las personas son tan irreductibles a la subjetividad [en el sentido de “estado autoconsciente”] como los objetos de pensamiento a su ser pensados” (IPH, 164); es decir, así como la medida de las cosas, para el realismo, no es el pensamiento sino los objetos reales en los que se basa el pensar, así mismo, la persona no es su conciencia, su pensamiento o su autopresencia, sino la realidad que sustenta esta conciencia y capacidad pensante. La persona no es sólo un sujeto de actos conscientes, su ser “trasciende la autoexperiencia subjetiva.” (IPH, 165). Crosby explica que esta sustancialidad no depende de los estados de conciencia porque los sustenta; por eso el “yo” comienza en el momento en el que se da la existencia:

Si sucede constantemente que yo existo como persona aunque esté privado de toda conciencia personal, ¿por qué no iba a ser posible que existiera como persona incluso antes de que se hubiera desarrollado en mí la conciencia personal? ¿Por qué no iba a ser posible que yo esté presente en mi cuerpo en el mismo momento en que éste comienza a existir y a desarrollarse? Sería imposible si como persona no fuera nada más que autopresencia consciente u otras formas de subjetividad. El embrión, que es anterior al desarrollo del cerebro, tendría que carecer de la condición de persona puesto que también carece de una conciencia, es completamente posible que mi ser personal ya estuviera encarnado en el embrión mucho tiempo antes del despertar de la subjetividad personal. (IPH,73).

La sustancialidad, la realidad ontológica de la persona, indica que hay algo que *ya se es*, previo a la actualización subjetiva. Es decir que, antes de haber autopresencia, existe la persona en su ser sustancial. Para Crosby esto supone entender la interioridad radicalmente, como una realidad ontológica y, secundariamente, vivida. Cuando alguien duerme, o está en coma, ¿acaso deja de *ser*, y ser *él*? De la misma manera que podemos preguntarnos por el embrión que éramos ¿Tiene sentido pensar que la persona en el estado de embrión no es realmente esa persona?, si no lo es, habría dado lugar a otra persona, pero entonces ella ya era ese embrión. La defensa de Crosby viene a decir que se trata de la misma persona en diferentes etapas del desarrollo. (Cfr. IPH, 180).

Ahora bien, estos argumentos que defienden que la persona es más que su estado

subjetivo apelan sobre todo al momento del desarrollo de la persona. ¿Y aquellos casos en los que la evolución de la persona no alcanza su plenitud de tal forma que ni siquiera parece hablarse, en algunos de los casos, de un “yo” sustancial propiamente personal? Las personas, por ejemplo, con severas discapacidades, no muestran las manifestaciones que son propias de todo ser humano, ¿puede decirse, entonces, que son “personas”? La experiencia indica que parecen carecer de la estructura de autogobierno y autoposición que, según afirma la antropología metafísica wojtyliana, es en lo que consiste la *sustancialidad* personal; ¿cómo decir que se trata de *personas*? Wojtyla expresa lo siguiente:

El hecho de que el *suppositum* humano, la subjetividad metafísica, en algunos casos, no llegue a manifestar los rasgos de la subjetividad personal (por falta de desarrollo psico-somático o puramente psíquico, que no han podido llegar a la formación de un ‘yo’ humano normal o bien se ha deformado), no permite poner en discusión las bases mismas de aquella subjetividad, ya que éstas se sitúan en el *suppositum* sustancialmente humano. (HD, 53-54).

Lo que hace a la persona ser tal no es, en última instancia, el desarrollo de la personalidad. En este caso en el que también las personas con discapacidad, incapaces de consensuar voluntaria y razonadamente los pactos o de autodeterminarse, siguen siendo personas, vuelve la cuestión antes planteada: ¿por qué a la persona, por ser persona, se le otorga una centralidad y superioridad en el marco legal y moral? Esto es, justamente, lo que se critica como especismo: “La respuesta suele consistir en apelar a la especie, con lo cual el defensor de la dignidad humana cae en el especismo. El utilitarista, por su parte, propone traspasar los límites de la especie, para superar el egoísmo.” (FP, 125).

El análisis de Ruiz de la Peña considera que el problema parte del *naturalismo*. Se defiende de la crítica del “especismo” atacando la mentalidad que entiende al ser humano sin *entidad* metafísica y formando parte del “todo objetivo” que es el mundo. Consecuentemente, si *no hay persona*, no hay ciencias humanas, sólo hay realidad *objetiva* y, por lo tanto, el ser humano es un mero engranaje de la ingeniería social. El sistema estructuralista configura el mundo sin tener otra referencia distinta a la tecnocracia: “poder es deber”. El dominio de las ciencias y la técnica disuelven la realidad humana en naturaleza como puro objeto de la ciencia. Paradójicamente, esta difuminación de la persona está rodeada de “la prístina beatitud de lo que es, lisa y

llanamente, *natural*.”⁴⁷¹ El naturalismo está rodeado de un áurea de sacralidad que, sin embargo, des-sacraliza lo humano. Como manifiesta el artículo del profesor universitario Mosterin:

No somos hijos de los dioses. Somos nietos de los monos arborícolas y primos de los chimpancés. Y a mucha honra. No somos el ombligo del mundo... Sintámonos inmersos en la corriente de la vida y en gozosa comunión con el universo entero. En la lucidez incandescente de la conciencia cósmica se esconde la promesa de la sabiduría y la felicidad.⁴⁷²

Paradójicamente, este halo de bondad que rodea la inmersión del ser humano a la naturaleza va unido a la praxis técnica y a la instrumentalización de la naturaleza, de cualquiera de sus seres, en favor de los avances tecnológicos y los beneficios económicos.

Lo que acontece en el discurso contemporáneo, según Ruiz, es la evidencia de que “la muerte del hombre es inminente.”⁴⁷³ Y este hecho es la consecuencia de la muerte de Dios proclamada en el siglo XIX por Nietzsche. Cuando Nietzsche predica el aforismo sobre la muerte de Dios, “como consecuencia de ese acontecimiento, anuncia con imágenes inquietantes el ser humano absurdo y una realidad absurda.”⁴⁷⁴ La muerte de Dios es la carencia de referencia de la existencia y de su sentido. Apelar a Dios es apelar al lenguaje metafísico y, por lo tanto, perder a Dios es perder la referencia del ser de la persona; “*perdiendo el sentido de Dios, se tiende a perder también el sentido del hombre*, de su dignidad y de su vida.”⁴⁷⁵

Si la *trascendencia* que predica el Existencialismo se desarrolla como *inmanencia*, es decir, se es a partir del “yo” y hacia el “yo”, se suprime toda referencia que trascienda al ser humano mismo y, por lo mismo, el propio hombre está sujeto a los valores relativos de la Humanidad en su desarrollo histórico y cultural. Se ha construido un tejado que corta toda visión del “cielo”: se ha cortado con toda comunicación de un sentido trascendente, fundante y, por lo mismo, universalmente vinculante. Fuera de una realidad fundamentada y fundante, arrancada la raíz metafísica del *ser*, la única verdad

⁴⁷¹ MOSTERÍN, J. “Conciencia cósmica”, *El País*, 8/02/1986, citado en RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.174.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.169.

⁴⁷⁴ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.104.

⁴⁷⁵ JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium Vitae*, 21.

que existe es el nihilismo, que pide jugar a inventar el sentido, de lo contrario, estamos expuestos al peligro de que todo carezca de valor. Ahora bien, ¿puede ser *valioso* un valor relativo, expuesto a los cambios, divisible⁴⁷⁶? El nihilismo es más fuerte que la “voluntad de poder”. Se trata, en definitiva (recogiendo palabras de Scheler) de que “la *vida misma* no tendría *ningún valor* si los valores fueran ‘relativos’ a la vida. Ésta sería entonces un ser indiferente al valor.”⁴⁷⁷

Lo que se critica desde el Personalismo es que separar el valor de la persona de sus sustancialidad y colocarlo en la subjetividad genera un pensamiento utilitarista y acaba por reducir el valor de toda persona a su racionalidad e incluso a su utilidad. El puerto de tal equiparación es el rechazo del valor intrínseco de la persona. La explicación metafísica apela, al fin y al cabo, a la perspectiva contraria: el valor trascendente de la persona por el hecho de ser una realidad sustancialmente personal, desarrolle o no la “suidad” que le es propia.

A continuación tratamos el último y más radical de los argumentos antropológicos en el que se sostiene la imagen personalista del ser humano y su propia fundamentación Metafísica. Se trata de una explicación de orden teológico que encontramos en la raíz de la noción de *persona*. Se trata, por ello, de un argumento que trae la problemática de razón y fe, de ciencia y revelación, cuestión esta que requiere profundización por lo que, después de una breve introducción a esta cuestión, dedicamos un nuevo apartado al último y más radical argumento de la dignidad humana en el que se fundamenta el Personalismo.

6.4. Fundamento teológico de la persona: “Imagen de Dios”

La cuestión de la “dignidad” y el “valor absoluto” que concede el Personalismo a los seres humanos en exclusiva, más allá de sus capacidades, de su posibilidad o no de pactar y de vivir según su estructura propiamente personal, apunta, en última instancia, a una cuestión de principio (universal y fundante): el ser humano es “imagen y

⁴⁷⁶ Scheler expresa el valor como algo *a priori*, cuyo contenido forma parte de una jerarquía objetiva que explica desde las categorías de duración, extensión y divisibilidad, satisfacción y relatividad respecto al valor absoluto. (Cfr., SCHELER, M. (2001), op.cit., p.155-165).

⁴⁷⁷ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.162.

semejanza de Dios”. La moral personalista hunde sus raíces en dos soportes de carácter ontológico, a saber: la existencia de Dios y su papel como Fundamento del mundo y Fundamento-personal del ser humano; y, en consecuencia con el primero, en la categoría espiritual de la persona, que le dota de una realidad específica y especial, entre el resto de seres de la naturaleza.⁴⁷⁸

La visión judeo-cristiana sobre la creación de la persona, de la que bebe el Personalismo, justifica el supuesto “especismo” que defiende. No consiste, por eso en un “especismo” en la medida en que no se cree en la superioridad de la especie humana por el simple hecho de ser esa especie a la que pertenecen quienes argumentan a su favor, es más, la finalidad no es reforzar esta “superioridad” en comparación con el resto de la naturaleza. Antes bien, desde la perspectiva de la creación, el mundo es la “casa común” donde el ser humano habita *junto-con*, y no *frente-a*, el resto de seres.⁴⁷⁹ Lo que envuelve tal visión es el valor que tiene la persona *per se*.

Comenzamos por preguntarnos si tiene justificación el salto que nos atrevemos a dar de la Filosofía a la Teología. No se trata de un atrevimiento personal tanto como un seguimiento del hilo argumentativo de la Filosofía Personalista a la que dedicamos el presente trabajo. Porque, a diferencia de las corrientes humanistas, el Personalismo no defiende el valor de la persona en función de sí misma, sino que, en última instancia, se trata de un valor *recibido* en la medida en que su ser es obra de Dios; su realidad como “absoluto-relativo” procede y se orienta, en su realidad como devenir, a la realidad absoluta-absoluta.

El valor personal, sin apelación a su Fundamento ontológico, a su estar sostenido en Otro, no tiene asidero real, sino que es una cuestión expuesta a un voluntarismo y a la valoración intersubjetiva. El Personalismo se diferencia del resto de corrientes humanistas en el hecho de dirigir su mirada a la trascendencia absoluta que sostiene la existencia humana. Este Fundamento, está más allá de toda elección e incluso conocimiento humano; la persona puede entrar en relación existencial con Él, pero no está “a su disposición”. En este orden trascendente se entiende la incondicionalidad del

⁴⁷⁸ Cfr., GARCÍA, L.: “Am I My Brother’s Keeper? The Role of Conscience in John Paul II’s Moral Philosophy”, op.cit.

⁴⁷⁹ Cfr. PAPA FRANCISCO, (2015), Carta encíclica *Laudato si’*.

valor humano. Partiendo del origen trascendente del valor, éste queda fuera del alcance de la manipulación u opinión intersubjetiva, pues quien fundamenta la realidad concreta de la persona le dota, en esta medida, de una significación objetiva.

Para desarrollar este capítulo es preciso recoger distintos argumentos de diversos teólogos, filósofos y también científicos, ya que, si bien Wojtyla trata estos temas (específicamente en su papado y, especialmente en *Fides et ratio*), no es una tarea a la que dedica un estudio detallado y explícito, sino que su pensamiento se inserta en toda una corriente personalista y cristiana que no nace, ni mucho menos, a partir de él, sino de centenares de años y culturas; le precede toda una corriente de pensadores teólogos, científicos y filósofos. De este modo, nos valemos de análisis como el de Zubiri, en su enfoque metafísico sobre Dios, de la teología de Ratzinger, y otros, pero seguimos especialmente el trabajo de Agustín Udías (*Ciencia y religión*, CR).

La intención del presente análisis no es dar cuenta específica del pensamiento de Wojtyla al respecto de la relación entre ciencia y religión, de la creación, etc., sino recoger aportaciones en las que se inserta su pensamiento para reflejar, analizar y, especialmente, *justificar* el fundamento teológico de su personalismo. Después de explicar en qué consiste ser “imagen de Dios”, es preciso justificar la validez científica de este enfoque dado el rechazo al que se expone desde la visión filosófica y científica contemporánea, entre otras cosas, por entrar dentro de las nociones de “fe”. Para la corriente positivista de la actualidad, esta raíz ontológico-teológica del Personalismo se sitúa en el grado de la simple “opinión” que, además, queda injustificada por la indemostrabilidad (experimental) de sus argumentos.

7. Origen y sentido del término “Persona”

A continuación presentamos los orígenes del concepto “persona”. Dar con la razón del término “persona” es dar con la razón de su significado y comprender la fuente que inspira a las corrientes personalistas del siglo XX, así como la ruptura de su propuesta con la antropología tradicional.

La filosofía clásica tiene una visión gregaria del ser humano, propia de la cultura

de la Antigua Grecia. La antropología aristotélica no busca una definición del ser humano más allá de lo que pueda decirse de una especie: género (animal) y particularidad (racional). Se trata de la *visión cosmológica* que se limita a entender al hombre sustancialmente como un ser más en el mundo:

El lenguaje físico y el lenguaje ontológico se entremezclaron en el pensamiento griego, en cuyo horizonte se nos proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza [...] En este horizonte el hombre es ‘un trozo de la naturaleza’. Pero, ¿no es el hombre nada más que un trozo de ésta?⁴⁸⁰

Para la filosofía neoplatónica el ser humano es una segregación de la unidad del ser originario, del *Ser* auténtico: inmutable, universal y eterno. El ser humano es, consecuentemente, un ser de “segunda categoría”. El tiempo, en la cosmovisión helénica, introduce la existencia humana en el movimiento circular donde la multiplicidad de los seres se funden en la unidad del Ser, volviendo a su origen en el que la identidad alcanza su finalidad, que es la disolución en el Todo. La persona no es mucho más que el individuo de una especie cuya alma es un “pedazo” de ser, sin identidad ni sustantividad auténtica. Desde tal perspectiva, “no hay posibilidad de reconocer al hombre su valor como realidad única e irrepetible”⁴⁸¹, indica Juan Luis Ruiz, teólogo español del siglo pasado.

El origen etimológico del término “persona” no deriva de esta visión gregaria. Se remonta a muchos siglos atrás: proviene “de la raíz etrusca *persu*, que también significa máscara, actor, que dio lugar al término latino persona.”⁴⁸²; en griego se habla de *próposon*, que es también la máscara del actor. Por otra parte, su uso pudo haberse popularizado cuando, en el Derecho Romano, Tertuliano quiso diferenciar el “ser”, en sentido genérico, del sujeto de derechos y deberes:

Cuando *ousía* comenzó a designar lo que es común a varias sustancias individuales concretas, es decir, cuando se usó como equivalente a ‘comunidad’, no se pudo conservar la misma palabra *substantia*, y entonces, tal vez introducido por Tertuliano en el uso jurídico, se propuso el término *persona* para designar la sustancia completa que existe por sí misma.⁴⁸³

⁴⁸⁰ CONILL, J., *Experiencia hermenéutica de la alteridad*, En claves del pensamiento, vol.2, 4, México dic.2008, URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000200002, dispuesto el 01/05/2017 a las 13'00.

⁴⁸¹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal Terrae, p.156.

⁴⁸² AMENGUAL, G. (2007), op.cit., p.209.

⁴⁸³ *Ibíd.*, p.210; el origen jurídico del concepto de persona lo recoge A. Trendelenburg.

No obstante, las connotaciones más importantes del concepto de “persona” forman parte de los estudios teológicos sobre la Trinidad en la Edad Media.⁴⁸⁴ En este caso, “persona” no se aplica a la divinidad, sino que se entiende a partir de ésta. Brunner llama la atención, a este respecto, a las voces que critican la supuesta antropomorfización de la imagen Dios aludiendo que, más bien, “sólo Dios es verdaderamente persona, el hombre es persona analógicamente, como imagen de Dios”⁴⁸⁵; por lo tanto, es el ser humano quien tiene una personalidad teomórfica. Así mismo, Zubiri explica que Dios consiste en una realidad absolutamente suya; “por tanto es esencialmente personal, porque personidad consiste formalmente en suidad [...] En su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal.”⁴⁸⁶

7.1. Suppositum y relación

El análisis de la Trinidad –tres personas, una misma naturaleza– explica ese ser *personal*, fundamentalmente, desde la *relación*: “Dios no es sólo *lógos*, la idea pura e intransitiva; es *dia-lógos*, capacidad infinita de apertura comunicativa y realización consumada de esa capacidad [...] el Hijo procede de la autodonación del Padre, como el Espíritu procede de la autodonación recíproca del Padre y el Hijo.”⁴⁸⁷ La Trinidad es la comunión entre el Padre y el Hijo unidos por el vínculo del Espíritu Santo, que es “el *Vínculo caritatis* entre el Padre y el Hijo, el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. La Trinidad es una comunidad de conocimiento y amor.”⁴⁸⁸

Esta interpretación teológica sobre la Trinidad basada en la *relación* se despliega al sentido bíblico de “ser humano” como criatura e “imagen de Dios”: “El hombre es claramente un ser en relación. Se ve arrastrado hacia Dios y hacia su semejante.”⁴⁸⁹ La

⁴⁸⁴ “En el lenguaje teológico se usó cada vez más este término (e *hypóstasis*) para referirse primeramente a las Personas divinas, e introduciéndose la expresión *unión hipostática* para designar la unidad de dos naturalezas (divina y humana) en una persona o *hypóstasis*, la de Cristo” (Díaz, C., (2001), op.cit., p.20-nota al pie). La trinidad se define como: “Una esencia divina (una sustancia, *ousía*, *physis*) –en tres hipóstasis (tres personas, subsistencias, *prósopa*) (Ibíd., p.23-nota al pie).

⁴⁸⁵ Ibíd.

⁴⁸⁶ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.168.

⁴⁸⁷ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.156-157.

⁴⁸⁸ SARAH, R. Card. (2015), *Dios o nada. Entrevista sobre la fe* con Nicolás Diat, Madrid: Palabra, Trad. Gloria Esteban Villar, p.215.

⁴⁸⁹ Ibíd.

persona es fruto de un acto de comunión y amor, y está llamada a la realización de la relación en el amor a su prójimo y a Dios. Su ser sustancial procede de una *relación*, y su consistencia es, por ello, también, la *relación*: “El Espíritu, que es artífice de comunión en el amor, crea entre los hombres una nueva fraternidad y solidaridad, reflejo verdadero del misterio de recíproca entrega y acogida propio de la Santísima Trinidad.”⁴⁹⁰

La interpretación de la tradición y el magisterio del cristianismo encuentra en el texto bíblico del Génesis la explicación del principio metafísico de la persona: el fundamento del su ser revela *qué* y *quién* es la persona. Para la Iglesia Católica, concretamente, la Creación no es el reemplazo de la teoría científica porque lo que ésta cuenta no es cómo sucedió temporal y físicamente el origen del universo, sino de dónde y por qué procede todo, específicamente el ser humano. Más adelante nos detenemos en esta diferenciación de las categorías de la religión y la ciencia.

Dios-Creador es concebido como un origen *personal* que, en comunión Trinitaria, comunica su Ser a la persona e insufla su espíritu sobre ella: “Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.” (Gn. 2, 7).⁴⁹¹ Cada persona, en el momento de su creación, es *animada* por la intercesión directa de Dios, que le da de su espíritu: “Dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra.’” (Gn. 1, 26).

Esta visión creacionista es el origen semántico de lo que las corrientes personalistas quieren decir con el término “persona”. La antropología cristiana hereda la cosmovisión creacionista del ser humano; se entiende fundamentalmente como “hecho a imagen y semejanza de Dios.” El Personalismo hunde, pues, sus raíces en este concepto judeo-cristiano de “persona”:

La cosmovisión judeo-cristiana aporta la idea, razonable pero no estrictamente racional, de la creación del hombre como Imago Dei, como creación a su imagen y semejanza. El hecho de ser creado por Dios es lo que le confiere una radical dignidad. Su realidad ya

⁴⁹⁰ JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evngelium Vitae*, 76.

⁴⁹¹ La Escritura explica que “ser viviente” viene de la palabra *nefès*, “que designa al ser animado por un soplo vital (también manifestado por el ‘espíritu’, *ruaj*.” Biblia de Jerusalén, 1998, Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., p.15.

no es meramente natural sino sobre-natural.⁴⁹²

Brunner explica, en este sentido, que “donde el fundamento del mundo es concebido como impersonal, el hombre es también entendido como impersonal [...] Pero donde la Realidad Última es conocida como personal, el hombre se hace también personal.”⁴⁹³ Hay dos aspectos a señalar, a saber, en qué consiste esta “semejanza” y, por otra parte, el lugar del ser humano en el mundo respecto al resto de seres a raíz de este “aliento de vida” que recibe directamente de Dios.

La Escritura explica una de las exégesis subrayando que la semejanza con Dios se da “porque recibe de Él dominio sobre los demás seres vivos.”⁴⁹⁴ Tal *superioridad* del ser humano respecto al resto de seres vivos es el mandato, también, a una *relación*, en este caso de responsabilidad con la naturaleza⁴⁹⁵: El pasaje bíblico Gn. 2,18-20, señala Ruiz, “certifica la superioridad de Adán frente al resto de los seres vivos, pero sobre las bases de una comunidad de origen (tanto el uno como los otros han sido ‘formados de la tierra’).”⁴⁹⁶ Para otros exégetas, la semejanza consiste en que “al estar dotado de inteligencia y de voluntad, puede entrar activamente en relación con Dios.”⁴⁹⁷ Las facultades intelectuales humanas se resaltan en vistas a su finalidad: la *relación*; es decir, la comunión con Dios.

El personalismo de Wojtyła, como el resto de personalismos, integra esta *relación* como categoría antropológica fundamental. Wojtyła se pronuncia de la siguiente manera al respecto

La semejanza con Dios no encuentra, sin embargo, confirmación *sólo en la naturaleza racional y libre*, es decir, espiritual del hombre-persona [...] esta semejanza del hombre con Dios se tiene también *en razón de la conexión o relación que une a las personas* [...] Se trata, por lo tanto, de la dimensión trinitaria de la verdad fundamental sobre el

⁴⁹² Surgam, *Revista Digital de Orientación Pedagógica*, “El concepto cristiano de persona”, URL: <http://www.surgam.org/articulos/503/PONENCIAS/01.%20EL%20CONCEPTO%20DE%20PERSONA%20DESDE%20LA%20ANTROPOLOGIA%20CRISTIANA.pdf>, dispuesto el 17/08/2014 a las 17'44.

⁴⁹³ BRUNNER, E. (1931), *The Word and the World*, London, pp.122ss; citado en: DÍAZ, C. (2001), op.cit., pp. 239-240.

⁴⁹⁴ Biblia de Jerusalén, 1998, Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., p.14.

⁴⁹⁵ El *dominio* en el sentido de *explotación*, uso y abuso indebido de la tierra y sus provisiones naturales, explica la teología, es fruto del pecado original: “la sentencia divina no condena el trabajo, sino al trabajador que ha pecado, transfiriendo su desequilibrio interior al mundo que lo rodea y a su actividad.” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.215).

⁴⁹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.214.

⁴⁹⁷ Biblia de Jerusalén, 1998, Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., p.14.

hombre. (DA, 231).

Los numerosos escritos y trabajos que Wojtyła dedica al matrimonio y a la familia son el lenguaje de su revolución personalista. Dice del matrimonio que es “imagen de la Trinidad”: “La complementariedad del hombre y la mujer en la relación sexual del matrimonio está diseñada para reflejar la vida misma de entrega amorosa del Dios Trino.”⁴⁹⁸ La comunión de personas en el amor y la entrega recíproca, refleja la Trinidad. La dignidad connatural de la persona, su ser “imagen de Dios”, se expresa en su dignidad existencial cuando vive y realiza esta plenitud del amor de comunión a través de su vocación.

El Dios-Creador es un Dios Trinitario, esto es, consiste en una *comunión* de ser. Y esta Trinidad es la que insufla el “espíritu” que recibe la persona de su creador. El acto creador de Dios deja la huella de la Trinidad en la persona: es fruto de la comunión y el amor que Dios *es*. Se entiende a la persona, en definitiva, como una unidad indisoluble, llamada a la relación con Dios y con los demás, poseedora de una intimidad, autodominio y libertad inviolable y encaminada al cielo⁴⁹⁹.

El amor incondicional que entrega Dios a “cada persona”, en su forma *varon* o *mujer*, es la verdad de su existencia. La creación del ser humano expresada en la Biblia no se trata de una descripción sino una definición de lo que la persona *es*; explica Juan Pablo II que “a imagen y semejanza de Dios” no es “una interpretación puramente teórica o una definición abstracta, pues *indica* de modo esencial *el sentido de ser hombre*, poniendo de relieve *el valor del don de sí, de la persona.*”⁵⁰⁰ La persona se encuentra a sí misma en el amor *de* Dios y del prójimo, así como en el amor *a* ellos, en reciprocidad; “la persona, pues, consiste en relación.”⁵⁰¹

La referencia originaria a Dios es lo que hace de ella una realidad *respondiente*, referida al a Dios como estado anterior a toda elección. El estar predispuesto a la relación es el estado existencial originario de la persona. Por eso, como veremos más

⁴⁹⁸ GORMALLY, L.: “Pope John Paul II’s teaching on human dignity and its implications on Bioethics”, en Christopher Tollefsen, ed. *John Paul II’s Contribution to Catholic Bioethics*, Heidelberg: Springer, 2004, p.13, traducción mía.

⁴⁹⁹ Cfr., DOMINGO, A. (1985), op.cit., pp. 66-67.

⁵⁰⁰ JUAN PABLO II (1988), Carta encíclica *Mulieris Dignitatem*, 18.

⁵⁰¹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.156.

adelante, la ética y la ontología antropológica están esencialmente ligadas en la propuesta de nuestro autor. Esta cuestión guarda estrecha semejanza con la filosofía del judío Lévinas, para quien “la ética no es en modo alguno una capa que envuelva a la ontología, sino que de alguna manera es más ontológica que la ontología.”⁵⁰²

La interpretación del estado originario, preconsciente, del ser humano le sugiere a Wojtyła una pregunta: “Qué es lo que constituye a la persona en última instancia: la substancia o la relación.” (DA, 209). Su respuesta dice que es la *coordinación* entre ambas; “subsistencia y relación, pues, lejos de excluirse, se necesitan.”⁵⁰³ La propuesta del ser humano como realidad fundamentalmente relacional, fruto de su origen divino, no es un argumento distinto a su propuesta metafísica anteriormente explicada sobre el *suppositum humanum*. Del *suppositum* como estructura de autoposición y autodominio, se entiende a la persona, ontológica y éticamente, como *don*:

Queda sólo tomar conciencia de que esa *entrega* que puede y debe hacer la persona, no sólo debe ser entendida en sentido moral, sino también constituye una categoría particular que se sitúa en el paso de la metafísica a la ética, como si estableciera una expresión sintética de la moral humana. (DA, 209).

El hecho de ser “mío”, por la trascendencia y el estado personal de autopertenencia, no sólo es compatible, sino condición y llamada a ser “*para ti*”. Sucede así lo que explica Ruiz, y es aplicable a todas las corrientes personalistas, a saber, que

La misma noción de sustancia o esencia experimentan una significativa remodelación al ser emparejada con la de relación: la sustancia, siendo lo más propio, puede comunicarse sin por ello perder lo comunicado, ya que más bien cobra así, paradójicamente, su cabal identidad.⁵⁰⁴

La visión antropológica de la teología cristiana se completa y se hace plena con la Encarnación. La antropología teológica de Juan Pablo II explica que la “imagen de Dios” impresa en el ser humano en el momento de su creación, se revela en Cristo. Que Dios se hiciera persona humana en Jesucristo, revela la imagen de Dios en el hombre, su verdadero rostro y el camino para la verdadera libertad. La encarnación es la redención de la humanidad para llevarla a la semejanza con Dios ofreciendo la gracia a las

⁵⁰² LÉVINAS, E. (1986), *De Dieu qui vient à l'idée*, París: Vrin, p.143. Citado en MARTOS, A. (Ed.), (2008), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, PUV: Universidad de Valencia, p.14.

⁵⁰³ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.166.

⁵⁰⁴ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.157.

personas de la entrega de sí: “Da la fuerza a los creyentes y apela a su responsabilidad para vivir con reciprocidad el don de sí mismos y la acogida del otro, participando del amor mismo de Jesucristo según su medida.”⁵⁰⁵ Jesucristo redime a las personas para que puedan vivir a la medida de su dignidad connatural realizando su llamada al amor. Pero este

Logro de nuestra dignidad existencial está más allá de nuestro alcance. Lo que Juan Pablo II llama ‘la dimensión humana del misterio de la Redención’ es la revelación al ser humano de su verdadera y valiosa dignidad, una revelación que pasa por la manifestación de la entrega del amor de Dios a nosotros.⁵⁰⁶

La fuerza del fundamento último de la dignidad humana se sostiene desde la *fe*: Dios revela su amor al ser humano y le dignifica, redime la condición humana tomando él mismo cuerpo de hombre y le abre las puertas a la verdadera libertad del amor. La conversión es esta recreación del ser personal en la *gracia*, permite abandonar el significado banal y superficial de la vida para tener una existencia que revele el profundo valor del propio ser, lo cual se da a través de la vocación personal de relación de amor recíproco con el prójimo y con Dios.

La creencia en la creación de mundo por parte de Dios, propia de las religiones monoteístas, consiste en entender que Dios-Trinidad participa activamente en la creación de cada persona humana. La dignidad inigualable e incondicional del ser humano procede fundamental y radicalmente, de este hecho. El origen divino de su ser hace de la persona un bien en sí mismo que, por otra parte, al proceder de alguien que está más allá de la persona misma, y al ser su existencia independiente de la voluntad del ser humano, su valor singular no es susceptible de manipulación ni rechazo por parte de la voluntad humana subjetiva o intersubjetiva.

La tesis personalista de la teología cristiana defiende que “el hombre es ‘la única criatura a la que Dios ha querido por sí misma’.”⁵⁰⁷ Si se tratase de un valor fundamentado en el propio discurso humano, la realidad de su existencia (temporal, corruptible, finita), le haría equiparable al resto de seres naturales y su existencia se

⁵⁰⁵ JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium Vitae*, 76.

⁵⁰⁶ GORMALLY, L. (2004), op.cit., p.16, traducción mía.

⁵⁰⁷ *Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Documento del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965, n.24.

uniría al *ciclo vital* cuyo comienzo y término habla puramente de inmanencia. La dignidad de cada persona, para el Personalismo, proviene de que está fundamentada en una realidad que queda más allá de su propia manipulación, y esta realidad originaria invita, según Wojtyła, a ser traducida a una praxis coherente. El valor de la persona es incondicional, nunca puede justificarse los actos que violenten su realidad como *fin en sí mismo*:

El que es ‘querido por el Creador por sí mismo’, *no puede ser privado de su autoteleología*, es decir, no puede ser considerado como medio o instrumento de su praxis, sino que respecto a ella debe conservar su prioridad y prioridad en el sentido *praxeológico*. (HD, 193).

El Personalismo wojtyliano se apoya en la referencia al origen trascendente del ser humano como razón última que dota a la persona de una realidad y un fin trascendente, así como una referencia moral objetiva, que sobrepasa la conciencia individual; “si Dios existe, entonces el prójimo se nos aparece como el ser situado en la existencia por una libertad indisponible y superior a mi capricho y mi provecho.”⁵⁰⁸ Al margen de Dios, la justificación última para una práctica que respete los valores personalistas y busque el bien común depende del propio ser humano, “la normatividad de los valores sólo serían sustentables desde una opción voluntarista, un pueril sentimentalismo filantrópico o una solidaridad instintiva, al estilo de la que rige entre animales de la misma especie.”⁵⁰⁹

De esta manera, afirmar las raíces religiosas del concepto neurálgico de la filosofía personalista, significa decir que la interpretación antropológica de Wojtyła se fundamenta en el acto personalista que acontece en el momento de la creación de cada persona y consiste en el “*hagamos* al hombre”, es decir, en una cuestión de *fe*. Este aspecto que se trata, ni más ni menos, del fundamento de la teoría de nuestro autor, pone en duda el valor científico de la corriente Personalista. Una vez destapada la raíz conceptual del cuerpo teórico de los personalismos, vemos que, nada menos, una filosofía dibujada en los “límites” del panorama teológico de la creación y, por consiguiente, no-válida fuera de estos límites, es decir, injustificable fuera de la cosmovisión judeo-cristiana del mundo y del ser humano. El personalismo podría tacharse, pues, de ser una “pseudo-teología” o una rama de la teología encargada de

⁵⁰⁸ GORMALLY, L. (2004), op.cit., p.16, traducción mía.

⁵⁰⁹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p. 182.

dotar de fuerza filosófica a los argumentos teológicos...

No obstante, surge una pregunta, ¿no funcionan todas las propuestas filosóficas dentro de sus propios “límites”? en este caso, ¿no son todas las cosmovisiones susceptibles de la misma crítica? Si acudimos al fundamento último del racionalismo, del empirismo, del marxismo, del nihilismo, etc., ¿no proponen todos ellos una imagen específica del ser humano coherente con un tipo específico de paradigma, ya sea éste materialista, dualista, voluntarista, etc.? Toda propuesta se basa en unos presupuestos, explícitos o no, en los que se sostiene el desarrollo de la argumentación. La pregunta es, ¿tiene mayor justificación unos presupuestos que otros? Y, si la respuesta es que sí, ¿qué lo hace más válidos? No tendría fuerza argumentativa que su valor dependa de la simple negación del argumento teísta. También el materialismo, o el ateísmo tiene que probarse. Negar un sentido trascendente de la realidad no es una postura que se prueba por sí misma. De hecho, Nietzsche tuvo que “matar a Dios” para justificar su razonamiento.

La fundamentación del mundo se plantea como un problema ineludible ante el que hace falta posicionarse para argumentar en coherencia con la respuesta adoptada, y será esta respuesta el principio básico desde el que se argumenta cualquier visión metafísica, antropológica o ética. Es y ha sido *ineludible* a los pensadores la pregunta sobre si existe o no Dios y la consecuente fundamentación de la realidad y del ser humano.

A continuación venimos a presentar el análisis de esta problemática para responder a las preguntas planteadas, especialmente, sobre los presupuestos y las posibilidades de validar objetiva y claramente una cosmovisión por encima de otra. De esta forma traemos a colación el tema de la relación entre ciencia y religión, razón y fe.

7.2. La creación y la evolución

Basándose en el conocimiento de la razón natural, la historia del pensamiento, ya desde la Filosofía de la Antigua Grecia, se pregunta por el origen metafísico del ser, planteando así las teorías principales del Ser Uno y Simple de Platón, o la del “motor

inmóvil” aristotélico. También la propuesta materialista, como el atomismo de Demócrito, tiene gran repercusión en la historia. Pero se tratan, todas ellas, de una respuesta a la pregunta sobre el fundamento de la realidad. El problema sobre el origen del universo es un tema que se ha abordado desde sus comienzos por el camino de la razón natural y los planteamientos han dependido del concepto ontológico que se tiene de la realidad experimental expresada en los binomios conceptuales: contingencia-necesidad, ser-apariencia, movimiento-permanencia, etc., buscando en Dios la explicación *final* en la cadena de la causalidad.

Los argumentos del presente apartado se inspiran en el trabajo de Agustín Udías, geofísico y teólogo español del siglo XX, en su obra *Ciencia y religión*⁵¹⁰ (a partir de ahora, CR). Se pretende, a continuación, aportar razones de la fe judeo-cristiana respecto a la creación. Udías marca los límites de las ciencias y los distintos campos de conocimiento para criticar la visión de los fisicalistas que creen que los descubrimientos científicos suponen una demostración *per se y a priori* de la inexistencia de Dios. La perspectiva que adopta defiende la legitimidad de la creencia en la creación de Dios, en consonancia con el pensamiento de Wojtyła. De este modo, abre la razón al horizonte de la fe. A través de esta breve exploración física y filosófica argumentamos una posible justificación de la validez filosófica de las raíces del Personalismo.

En la actualidad, tras los avances en el conocimiento del origen y desarrollo del universo, es posible prescindir de la existencia de Dios. En cierto modo, es indiferente a las pruebas que encontremos de su realidad o irrealidad en el universo ya que la Física se basta a sí misma. El verdadero sentido que tiene la pregunta sobre la existencia de Dios y su creación se da en un contexto relacionado con la inquietud humana sobre su origen, sentido y *fin*, cuestiones estas que competen a la Antropología y a la Teología, y no a la cosmología:

La confusión de poner la creación al mismo nivel de las causas físicas puede llevar a su rechazo y proponer al universo mismo como último principio físico de sí mismo. Meterse a buscar a un Dios creador como una hipótesis física para explicar el universo, es entrar en un camino sin solución. (CR, 258).

Los argumentos cosmológicos han servido como vía de conocimiento de Dios en

⁵¹⁰ UDÍAS, A. (2010), *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander: Sal Terrae.

cuanto Fundamento del universo). Ahora bien, nada de esto expresa el concepto de “Dios” que expresan las religiones monoteístas, es más, parece darse cierta discontinuidad. Hablar del Fundamento de la realidad como causa formal, eficiente, motora, etc.⁵¹¹, no explica si tal origen existe como Dios (en un concepto teísta).

La existencia de Dios es una cuestión, básicamente, *ontológica*. Con la Revelación del “único Dios” al pueblo judío surge la imagen peculiar del mundo como procedente de la mano de Dios. La creación, tal y como se expresa en los Libros Sagrados no responde al origen *físico* del Universo (en un tiempo y espacio concreto), sino que consiste en una explicación existencial del mundo; es una respuesta a la pregunta por su fundamento, a la pregunta por su *principio* y su *fin*: “La creación explica *por qué* existe algo y no más bien la nada (plano ontológico), mientras que la evolución, en cambio, afronta el por qué existen *estas especies* y no otras (plano fenomenológico).”⁵¹² El enfoque de las ciencias naturales indaga el hecho del mundo, tal y como éste es, basándose en los entes concretos y la fe se pregunta por la creación en su totalidad, por el enigmático origen del *ser*. Se trata de ámbitos diferentes, de preguntas y conocimientos diversos.

La posibilidad de advertir una finalidad en la evolución es rechazada por los propios propulsores de la teoría evolucionista; los cambios de la evolución son resultado de causas químicas, cosmológicas y biológicas azarosas y por selección natural... En efecto, la ciencia no puede dar, por sí misma, ninguna señal específica y demostrativa del diseño en la naturaleza como realidad que brota de Dios. La fe no es una conclusión implícita y necesaria en el camino de la ciencia experimental. Pero cabe hacerse preguntas de orden distinto, a saber: ¿se explican la aparición del universo y la evolución a sí mismas? La explicación científica sobre cómo se ha formado el universo y los seres vivos, el *hecho* de que el mundo y sus seres existan y se conserven en su realidad no niega *a priori* su relación de dependencia con la creación de Dios. El azar es el concepto del que habla la indeterminación de las leyes físicas, pero en otro nivel de reflexión, la dirección que ha tomado la evolución no es incompatible con la creencia en una causa trascendente a la materia misma.

⁵¹¹ Zubiri discute la argumentación cosmológica de Santo Tomás, sus cinco vías de conocimiento de Dios, en su obra *El hombre y Dios* (2003, Madrid: Alianza, pp. 118-121).

⁵¹² CASALE, U., Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.50.

La tesis de Udías explica que “desde este punto de vista ontológico, la fe en la creación no depende del modelo cosmológico que se utilice para describir la naturaleza del mundo.” (CR, 255).⁵¹³ No depende porque la causa ontológica responde a la pregunta “¿por qué el ser y no la nada?”, explica el fundamento del ser, mientras que las causas físicas explican la materia y sus dinamismos en el plano fenoménico.

La evolución no es una teoría contradictoria con la ontología pues el *devenir* se entiende también en el plano ontológico. La evolución es el devenir de lo que es, fundamentalmente, *real*. Se trata de un devenir que no por seguir su propio curso es necesariamente casual, sino que permite la pregunta por su fundamentación. A este respecto, la teología católica dirá que “el ser temporal está envuelto como un todo por el único acto creador de Dios, quien le confiere unidad en su fragmentación. En esa unidad reside al mismo tiempo su sentido.”⁵¹⁴ El acto ontológico de la creación encuentra en su unidad de “origen” (no en sentido temporal, sino como *principio*), la unidad del sentido (sentido del mundo y de las personas en este mundo). La búsqueda de un fundamento ontológico del ser es compatible con la explicación fenoménica de la dinamicidad del ser presente en la teoría de la evolución.

Explica Zubiri que el hecho de que se advierta un fundamento de la realidad en cuanto realidad, al que se le llama Dios, no significa que Dios esté “en las cosas reales como la causa lo está en su efecto”, sino que lo está “formalmente constituyéndolas como reales.”⁵¹⁵ Indica, así, que, sin la presencia de Dios, el momento físico en el que las cosas cobran realidad, no existiría. La presencia formal de Dios en las cosas precede y sustenta la causa física. Es decir, es trascendente a ellas y, por eso mismo, manifiesto

⁵¹³ Hubo mucha polémica dentro de la religión cristiana cuando, en el siglo XIX, se hicieron públicas las obras de Darwin. Desde el Magisterio de la Iglesia, ningún documento papal se postula expresamente en contra de la teoría evolutiva. Lo que queda explícito es, en la encíclica de Pío IX, *Quanta cura* y *Syllabus* (1864), que la Iglesia no impide el progreso libre de la ciencia. Por otra parte, en 1893, León XIII escribe *Providentissimus Deus*, donde trata la forma correcta de interpretar las Escrituras, dejando claro que no pueden leerse de modo literal. La Biblia, explica, no pretende comprender los fenómenos naturales. (Cfr., CR, pp. 287-289). Hasta 1950 no se trata explícitamente el evolucionismo; en la encíclica de Pío XII, *Humani generis* habla de la correcta interpretación que debe hacerse de esta teoría, evitando su oposición a la creación del hombre como obra inmediata de Dios: “El Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que — según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente —pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios.” (PIO XII, Carta encíclica *Humani Generis*, 29).

⁵¹⁴ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.127.

⁵¹⁵ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.148.

en ellas como alteridad sustentadora.

Cuando la Física explica el origen físico del universo, se propone que “surgió de una fluctuación del vacío cuántico.” (CR, 259). Ahora bien, el vacío cuántico, como objeto Udías, no es la nada, por lo tanto, “la pregunta por la existencia de ese vacío sigue en pie” (CR, 259); la nada no es “algo”, por lo que no responde a la cuestión del tiempo 0. Por otra parte, siguiendo a Udías, “también podemos preguntarnos por qué ese vacío cuántico dio origen a este universo con las características físicas concretas que tiene.” (CR, 259). El universo tiene sus propias causas y su propio modo de surgir pero, “precisamente porque el mundo es, necesita un creador.” (CR, 258).

Según estos argumentos, la naturaleza, por sí misma, no tiene la suficiente capacidad de que el ser *sea*, la causa física no es la causa ontológica. La visión que sostiene la creación como fuente primera y radical del ser, entiende lo sobrenatural del hecho de la existencia como algo que, lejos de ser “anti-natural”, se trata del fundamento *meta*-físico de lo natural, condición de su *ser*;

La acción creadora de Dios no puede, por tanto, concebirse como la de una causa física, sino que pertenece al nivel ontológico del existir. Éste es un punto importante, ya que es frecuente poner la acción creadora de Dios al mismo nivel de las causas físicas, como una primera causa en el tiempo, para luego negar la necesidad de esta primera causa. (CR, 255).

El paradigma evolutivo, según Udías, no implica una contradicción con la *finalidad*, es más, la evolución deja paso a ciertas preguntas: ¿las causas de que sea tal y como ha sido, son intrínsecas al propio proceso?, ¿era necesario que la evolución siguiera ese camino? La evolución ha dado lugar a sistemas cada vez más complejos. No es un proceso determinista, tampoco las leyes físicas lo son, sin embargo, dejadas en su propio curso, según “la segunda ley de la termodinámica, [...] los procesos naturales deben seguir la línea de un incremento de la entropía, lo que implica siempre un mayor desorden.” (CR, 308). La dirección que ha seguido la evolución biológica hasta dar lugar a los diversos seres y al ser humano no parece estar contenido en las peculiaridades de la materia inerte.

Hay razones físicas que indican que la causalidad no es razón suficiente para explicar el orden, antes bien, la intervención de tantos factores casuales tendría que

haber dado lugar al caos. Los saltos evolutivos no parecen estar contenidos en las partes más simples de la materia, sino que indican un salto cualitativo. Y para que se llegue a dar la vida, y la vida humana, son muchos los factores que deben conjugarse; así lo argumenta la investigación del físico y geólogo español Udías, “pequeños cambios en estos valores habrían imposibilitado la existencia presente del hombre.” (CR, 310).⁵¹⁶

La teoría de la evolución ha ido completándose con los años y hoy se sabe que son tres los elementos que juegan un papel en ella: “las variaciones genéticas al azar, la lucha por la subsistencia y la selección natural.” (CR, 306). También intervinieron causas cósmicas, como la destrucción de los dinosaurios por la caída de meteoritos, lo cual permitió el crecimiento de los mamíferos y condujo a la evolución biológica tal y como se da en la actualidad.

La trascendencia de Dios, en las religiones monoteístas, no le constituye en el “motor inmóvil” aristotélico que pone el reloj del mundo en marcha y permanece indiferente a él. Dios no es extramundano, sino que es, en cierto sentido, inmanente a su creación: él está presente en las cosas dando de sí, constituyéndolas, haciendo que sean “reales”. Que algo sea “real” es decir que es “de suyo”; Dios no actúa como causa directa de las cosas, o en lugar de éstas, sino que, al dotarles de realidad, actúan desde lo que son “de suyo”. De este modo explica Zubiri la trascendencia de Dios:

No es un estar más allá de las cosas, sino que al revés, la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido sino, por así decirlo, incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas es ser trascendente *en* ellas.⁵¹⁷

Así pues, Dios no puede compararse con una causa física, sino como quien está presente en la realidad constituyéndola. De modo que la creación, según el teísmo, y a diferencia del deísmo, no consiste en pulsar el botón “encender” para que la máquina del mundo siga su propio curso. Para la teología cristiana, Dios crea “continuamente” (*creatio continua*), es decir, la creación no *fue* en un momento concreto de la historia, sino que la creación es un *acto* simultáneo a cada instante de la evolución.

⁵¹⁶ Véase también p. 295ss.

⁵¹⁷ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.175.

La “continuidad” de la creación no se entiende en términos temporales, sino como el hecho de que Dios no “ha sido”, sino que *es fundamento* de lo real. Es una cuestión difícil de comprender dadas las dimensiones espacio-temporales en las que nos movemos. No vamos a profundizar en este tema de orden teológico. La cuestión principal es entender el acto de la creación dentro del marco *ontológico*, y no físico, de los seres. No se trata de pensar un “cuando Dios crea”, sino que Dios crea como radicalidad que da la realidad y el sentido.⁵¹⁸ Sólo los “entes” del mundo tienen el ser “ya”, una vez creados. La trascendencia de Dios no es, pues, identidad, Dios es *la realidad* que da el ser, por lo tanto, “Dios está allende el ser”⁵¹⁹ y sólo en esta medida puede, también, estar trascendentalmente en las cosas. Zubiri llega a afirmar que “el mundo lleva en sí formalmente a Dios.”⁵²⁰

El ateísmo del famoso astrofísico Stephen Hawking se hace explícito en sus obras, como la de *El gran diseño*, donde afirma que la explosión de la que surgió el mundo obedece solamente a leyes físicas y, partiendo de esta suficiencia de la naturaleza, afirma que “la creación espontánea es la razón por la que hay algo en lugar de nada, el porqué de la existencia del Universo, el porqué de nuestra existencia.”⁵²¹ Estas cuestiones tradicionalmente filosóficas, afirma Hawking, ahora competen a la ciencia moderna, ya que “La filosofía ha muerto.”⁵²²

¿Qué ocurre? El problema no es la negación o la afirmación de la existencia de Dios, como tal, sino que, siguiendo la crítica de Udías, se da un salto de las fronteras de una ciencia a otra, intentando responder, desde la Física, a una pregunta de orden distinto. De este modo, la relación teología-ciencia, o fe-razón se transforma en un monopolio de la sola ciencia, entendiendo que es el camino al que conduce la razón.

⁵¹⁸ Zubiri analiza la fundamentalidad de Dios a través de la Metafísica: “Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo”. El ente es lo que tiene ser pero, en el orden de la ontología zubiriana, “ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real [...] es siempre y sólo ser ‘de’ lo real.” Es en este sentido que se entiende que el Fundamento del ser es “La” realidad, así pues, “Dios no es el ser subsistente [...] Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema [...] Dios está allende el ser.” (ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.131.).

⁵¹⁹ *Ibíd.*

⁵²⁰ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.177.

⁵²¹ Anónimo (2 de septiembre, 2010), “Dios no creó el Universo, dice Stephen Hawking”, *BBC Mundo*, URL: http://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/09/100902_hawking_dios_universo_wbm, dispuesto el 15/01/2018. En su libro lo leemos expresado de la siguiente manera: “Necesitamos saber no tan sólo *cómo* se comporta el universo, sino también *por qué*. ¿Por qué hay algo en lugar de no haber nada? ¿Por qué existimos? ¿Por qué este conjunto particular de leyes y no otro?”, HAWKING, S. y MLODINOW, L. (2012), op.cit.

⁵²² HAWKING, S. y MLODINOW, L. (2012), op.cit., Prólogo.

Pero desde la Teología y la Filosofía se defiende que la Física, y ninguna ciencia experimental, agotan con sus respuestas a todas las cuestiones que surgen entorno al origen del mundo y de uno mismo. Esta pretensión se asemeja a la que relata Gilson respecto al logicismo medieval: el investigador se pregunta por las condiciones y posibilidades del conocimiento queriendo responder desde la lógica misma. Sin embargo,

Cuando el científico se eleva a un problema como este [en nuestro caso, la pregunta del por qué de nuestra existencia], lo ordinario es que no llegue a darse cuenta de que pertenece a un orden de cuestiones no científicas [...] piensa, naturalmente, que está simplemente llevando el estudio de su ciencia particular hasta sus últimas implicaciones.⁵²³

Lo mismo parece hacer Hawking al querer responder a cuestiones no-físicas partiendo y permaneciendo en las leyes físicas. Aún cuando hay una llamada a la complementariedad entre la Filosofía y la Teología con la Física, desde la que poner sus conocimientos en común y encontrar una coherencia en sus descubrimientos para una mirada holística y coherente de la realidad, a cada una le compete temas específicos. Y únicamente en esta diferenciación es posible que se presten ayuda mutua; de lo contrario, un tipo de lenguaje y perspectiva dominará y silenciará los demás enfoques y propondrá una teoría con pretensiones absolutistas. Cada tipo de conocimiento no es más que una mirada parcial y específica de la realidad.

Podemos traducir la diferencia que establece Gilson entre Teología y Filosofía a la diferencia entre Teología y Ciencia (natural): “Es necesario que a fin de cuentas ambas ciencias estén de acuerdo; pero si se desea concordarlas, lo primero que hay que hacer es mantener cuidadosamente su esencial diferencia. Sólo las cosas distintas pueden ser unidas.”⁵²⁴

Advertir un diseño en la creación no debe asumirse como una consecuencia científica de la teoría evolutiva. La posibilidad de argumentar una finalidad que dote de sentido a la evolución queda al margen de las tesis científicas no sólo porque, limitándonos a éstas, sea innecesaria la hipótesis de un creador, sino especialmente

⁵²³ GILSON, E. (2004), *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid: Rialp, Trad. Carlos Amable Baliñas, p.17.

⁵²⁴ GILSON, E. (2004), op.cit., p.63.

porque las preguntas en torno al origen ontológico y a una fundamentación trascendente de la realidad, se mueve en un orden distinto, buscan una explicación al fundamento ontológico y trans-temporal del ser.

A Dios no se puede llegar a partir de las deficiencias de la explicación científica, como un elemento dentro de ella misma. Éste sería el tantas veces refutado ‘Dios-tapa-agujeros’, que la ciencia misma, con el tiempo, acaba siempre haciendo innecesario. Reconocer una finalidad y un diseño en la naturaleza pertenece a otro nivel de conocimiento, no al científico; pertenece al filosófico o teológico. (CR, 110).

La relatividad que reflejan las teorías astrofísicas sobre nuestro planeta en su origen (“espontáneo”), en su repetitividad (dada la posible existencia de muchos, o infinitos, universos), así como en su insignificancia frente a la magnitud infinita del macrocosmos, no supone *a priori* una negación de la creación. La fe no queda al margen de los modelos cosmológicos, sino que los incorpora y, de esta manera, afirma que

El universo ha sido creado por Dios a través de un proceso que, en 13.700 millones de años, ha dado como resultado el mundo que hoy conocemos [...] Este camino, de una menor a una mayor complejidad a lo largo del tiempo, nos indica la forma en que hoy entendemos que ha tenido lugar la creación. (CR, 261).

Las causas naturales no contradicen a las sobrenaturales. La evolución natural, como tal, no muestra resistencia a la cosmovisión religiosa. Si se afirma la espiritualidad como un proceso que tiene lugar *a través* de la materia; “el espíritu no se añade a la materia como algo extraño, como una segunda sustancia” lo cual significa que la aparición del espíritu señala “que un movimiento progresivo alcanza la meta que tenía asignada.”⁵²⁵ A partir de un momento, la materia da un salto cualitativo y deja de ser solamente realidad material. Que el espíritu haya cobrado realidad a través de la materia no quiere decir que pueda limitarse a ésta, en ese caso no hablaríamos de realidad *espiritual*, propiamente. La teoría de la evolución no supone, de por sí, un materialismo ni un ateísmo. Es el presupuesto materialista el que entra en contradicción directa y expresa con la creación.

a) La creación de la persona

⁵²⁵ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.129.

La tesis personalista afirma que materia y espíritu no son contradictorios. La incertidumbre de lo que no sigue un mecanismo controlable, como es el comportamiento humano, hace que se rechace la posibilidad de su estudio riguroso o, por el contrario, que pretenda explicarse con el órgano físico-químico del cerebro. Hay factores de la conducta del ser humano que pueden ser estudiados, y los procesos mentales explican el por qué de muchos aspectos, pero se necesita una “potencia unificadora”, de la que brota “el yo y la generación automática de un sentido de propiedad de esa película en el cerebro”. Lo que sugiere la antropología personalista es que el espíritu humano “se sirve de esos procesos bioquímicos y mentales y, a la vez, es más que la suma de estos procesos.”⁵²⁶

Surge, así, la siguiente cuestión: “El hecho de que el hombre haya sido resultado de la evolución biológica, ¿niega el que sea también creado por Dios a su imagen? ¿Se reduce la naturaleza del hombre a lo puramente biológico?” (CR, 317). La evolución no niega pero tampoco confirma lo que dice la fe respecto al origen de las personas, ya que “la hominización es el surgimiento del espíritu, al que no se puede desenterrar con ayuda de una pala.”⁵²⁷ El hombre proviene de la vida animal, pero en un determinado momento se da cierta discontinuidad entre una especie y otra; la determinación instintiva deja de ser suficiente para explicar un comportamiento y pensamiento capaz de proveer de significados, de tener un lenguaje simbólico, de evocar lo inmaterial y buscar, en las acciones, un sentido que responda a anhelos de felicidad más allá del puro placer físico o emocional. La materia se va abriendo a la complejidad, pero surgen nuevas cualidades en este proceso.⁵²⁸

La libertad, la autoconciencia, el lenguaje simbólico, el sentido moral y otras tantas peculiaridades no son la meta intrínseca de una realidad puramente biológica sino

⁵²⁶ AROLAS, G. en ORTIZ, E., PRATS, J.I. & AROLAS, G. (2004), *La persona completa. Aproximación desde la Antropología, la Psicología y la Biología*, Valencia: Edicep, Textos Universitarios, n.2, p.119.

⁵²⁷ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.130.

⁵²⁸ Pierre Teilhard, sacerdote jesuita, geólogo y panteólogo del siglo XIX-XX, defiende en *El fenómeno humano y El medio divino*, una doble cara de toda realidad material, el “exterior” (susceptible de análisis experimental) y la presencia de un “interior”. Contrario al camino reduccionista de las ciencias naturales en su análisis de los sistemas complejos a partir de sus elementos más simples, “comienza con la naturaleza de lo más complejo, el hombre.” (CR, 324). Lo singular de su propuesta, que encontramos muy cercana al personalismo, especialmente al de Zubiri, es que la conciencia y el espíritu humanos le llevan a pensar que “al ser el resultado de la evolución, le lleva a considerar que estas características debe encontrarse ya de alguna manera, aunque a niveles ínfimos, en todos los estadios de la materia. Esto es lo que él llama el interior de las cosas.” (CR, 324).

que parece mostrar una direccionalidad en la evolución. Si se admite que la dimensión espiritual del ser humano es consecuencia del proceso de complejidad de la materia, no se admite como una dimensión espiritual, propiamente. Las corrientes materialistas niegan, de hecho, la libertad humana. Por su parte, la teología basa sus reflexiones en la Revelación de Dios al hombre y la experiencia interior que tiene éste de Él, de modo que encuentra una dependencia especial de la persona respecto a su creador.

La hominización no es un proceso de *separación* del ser humano del cosmos, de ser así, la sustantividad de la persona quedaría desnuda de corporeidad y se caería en el intelectualismo que pretende sustentar la definición de hombre en su espiritualidad. También desde esta perspectiva se olvida a Dios como “ultimidad de lo real”. La relación de la antropología con el fundamento último del ser humano es una cuestión esencial de la que dependerá (en términos zubirianos) el tipo de *religación* del hombre con la realidad, con “el poder de lo real”.

La explicación de Zubiri parece indicar con un lenguaje ontológico lo que se expresa teologalmente. La *religación radical* del ser humano le hace doblemente dependiente de la realidad: por el hecho de ser *realidad* y por el hecho de *existir* (en cuanto ser personal) como realidad y desde los parámetros de la realidad.⁵²⁹ Es decir, su “realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real.”⁵³⁰, lo cual se le plantea a la persona como problema que le interpela en la constitución de su Yo. La persona humana es un *modo* de implantación en la realidad, no es *la* realidad (de ahí que Zubiri la defina como absoluto-*relativo*). Dios es, pues, su fundamento (y no un objeto), es la estructura de su plenitud⁵³¹ y lo es en forma de *tensión dinámica* (como una presencia *en* su realidad); así, pues, “no es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien

⁵²⁹ La vía antropológica de la demostración de Dios, explica Zubiri, puede dejarse en manos de la inteligencia, la voluntad o el sentimiento, como harían San Agustín, Kant y Schleiermacher, respectivamente, considerando a Dios como la fuente de *La* verdad, de la moral, o de los anhelos de infinitud. No obstante, para Zubiri, esto son sólo “aspectos” del ser humano y pretende reconducir el *quid* del problema al “hombre tomado por entero” (p.125), es decir, desde la realidad metafísica a la que pertenece, dirigiéndose a su fundamento ontológico: “El Dios a que todos nos referimos no es sólo posibilitante e impelente (sea de un modo intelectual, volente o sentimental) sino que es también, formalmente y a una, la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que todos hacemos nuestro ser de lo sustantivo [...] un Dios como ultimidad de lo real.”(ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.127).

⁵³⁰ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.129.

⁵³¹ “Aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía [entre Dios y la persona] es sobre el carácter de ‘absoluto’: el hombre en un ser relativamente absoluto, Dios en su realidad absolutamente absoluta.” ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p. 171).

‘hace que yo haga’ mi Yo, mi ser [...] esto es, hacer que mi realidad sea.”⁵³²

La relatividad de su ser no puede desentenderse de la absolutez de su realidad; está fundada en su realidad de modo que la relatividad del ser absoluto es una sed constante de ser real, es decir, un camino hacia lo absoluto, que no puede desentenderse de esa tensión dinámica hacia la propia realidad, que es también una tensión hacia su fundamento. La fe judeo-cristiana encuentra la huella especial de Dios en el ser humano no tanto desde la *realidad* personal y la necesidad de su fundamentación, como a nivel del *ser* y la existencia humana. La *religación* ontológica de la persona con la realidad se expresa como *relación* que entabla Dios con su creatura y la llamada en su ser a realizar esta relacionalidad con los otros. En lenguaje Zubiriano, la persona es, como realidad, un absoluto, pero como un *tipo* específico de ente, un ser relativo.

El modo propio de realidad personal como “suidad”, es decir, el ser presente a sí misma y abierta a su propia estructura real indica, intrínseca e inherentemente, un *tener que ser*, una esencia abierta a sí misma. Pero esta misma apertura del devenir de la realidad como “suidad” en la que consiste ser persona (en el lenguaje wojtyliano, estructura de autogobierno y autoposición) no es un “para sí”, sino que la persona es estructuralmente abierta, relacional (cuestión que se aborda en profundidad en el último capítulo de la presente investigación). De esta manera, el devenir personal se desarrolla como *religación* (y, en sentido teologal, “religiosamente”); la persona está “religada” a “la fundamentalidad de su vida, al poder de lo real como último, posibilitante e impelente”⁵³³ y, desde ahí, está lanzado hacia Dios, como aquél en quien se funda este poder de lo real.

Ahora bien, no es lo mismo la remisión a Dios como fundamento de la realidad que el acceso a él en la configuración del propio yo. La religación existencial es una tensión dinámica diferente y no se da por necesidad, “puede el hombre distanciarse de ella y hasta sumergirla en oscuridad.”⁵³⁴ Zubiri explica que ocurre, con frecuencia, un alejamiento vital de Dios, fruto de una *fatiga teologal*:

⁵³² ZUBIRI, X. (2003), p.162.

⁵³³ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.182.

⁵³⁴ *Ibíd.* p.163.

Porque lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste. En su tensión hacia su ser absoluto se ve invadido por una interna y radical distensión, por una como *fatiga de lo absoluto* [...] le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto. Entonces es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto de que uno se ocupa [...] Sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano y en toda realidad.⁵³⁵

La dependencia ontológica de la persona respecto a Dios se considera, pues, especial; “Dios no tiene el mismo modo de presencia y de constitucionalidad en todas las cosas.”⁵³⁶ Se trata de una dependencia en la que está concebida la *finalidad* de la vida humana, su sentido existencial. Como expresa San Agustín, “nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.”⁵³⁷

Para la Teología, la dependencia del ser humano con Dios se entiende como una categoría de orden superior a la presente en el resto de criaturas, ya que el modo de existir de los demás seres consiste, simplemente, en “estar ahí”; la persona, en cambio, es interpelada en su existencia (como *devenir*) por esa Realidad Última que la precede y sostiene su realidad. Una cosa es la justificación del fundamento de la realidad y otra el acceso a Dios desde el propio *ser*. Esta segunda precisa de la primera, pero la supera ya que la religación a la realidad de Dios como “última, posibilitante e impelente” se expresa como alabanza, súplica y refugio del propio ser en él. La persona se entrega, así, a su fundamento como un fundamento personal desplegando la “religación” y hace que se sepa “un ser que lo conoce a él, no sólo como entidad concebida por Dios, sino como una existencia que, a su vez, es capaz de pensarlo a él.”⁵³⁸

La capacidad humana de apertura a la propia realidad y a las cosas *en sí* y, por lo tanto, la categoría humana de *relación* (desde los parámetros de “realidad”), son reflexión de la Filosofía, y a su sentido último quiere responder la Teología entendiendo al ser humano como imagen y semejanza de Dios. La experiencia del dinamismo espiritual humano (la inteligencia y voluntad libres) hace que múltiples corrientes filosóficas encuentren lo biológico insuficiente para explicar la realidad personal, y la

⁵³⁵ *Ibíd.* pp.163-164.

⁵³⁶ *Ibíd.* p.186.

⁵³⁷ SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, Madrid: Akal, ed. Olegario García de la Fuente, I, 1, 1, p.34.

⁵³⁸ RATZINGER, J. (2010), *op.cit.*, p.130.

Teología da un paso más cuando cree (por la *fe*) que cada vida humana procede de la intervención divina: Dios *insufla su aliento* en el ser humano, participa directa y activamente en la creación de cada persona: “La fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios.”⁵³⁹

En base a la especial *relación* ontológica de la persona consigo misma, con la realidad y con su Fundamento Último (en su sentido sustancial y existencial), la *fe* sostiene que la Creación del ser humano expresa que “es querido por Dios de propósito.”⁵⁴⁰ La concepción cristiana de la existencia personal se sintetiza en estas palabras de Benedicto XVI: “No somos el resultado casual y sin sentido de la evolución. Cada uno somos el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario.”⁵⁴¹ A este rango de incondicionalidad se asocia la dignidad humana defendida por el Personalismo. De aquí parte, pues, en última instancia, la contradicción con las tesis animalistas según las cuales, todos (animales y personas), participan indistintamente de un valor incondicional.

La visión religiosa de la realidad es, junto con la científica, la más importante en cuanto a la influencia sobre el pensamiento, la cultura y la historia a lo largo de los siglos. La evolución en el conocimiento que expuso Comte no ha eliminado la religión del panorama social y epistemológico. Las ciencias no han suplido a la Teología, “bajo cualquier apariencia, pues, la religión no está en vías de extinción, por lo cual, tampoco Dios se está muriendo. Ni siquiera ‘después de Auschwitz’.”⁵⁴² A continuación analizamos el problema que recorre la Historia del Pensamiento en la Cultura de Occidente: el problema entre la fe y la razón: ¿están destinadas a enfrentarse?, ¿qué hace que así sea?, ¿es este enfrentamiento inherente a sus peculiaridades?

7.3. Problemática entre razón y fe

La filosofía de carácter existencia, de la que participa el pensamiento de Wojtyla, se

⁵³⁹ PIO XII (1950), Carta encíclica *Humani Generis*, 29.

⁵⁴⁰ *Ibíd.*

⁵⁴¹ BENEDICTO XVI, *Omelia per l'inizio del Pontificato* (24 de abril de 2005), en *Insegnamenti di Benetto XVI*, Lev. Città del Vaticano, vol. I (2005), p.25. citado en CASALE, U., Introducción a RATZINGER, J. (2010), *op.cit.*, p.51.

⁵⁴² FRANKL, V. (2011), *op.cit.*, prólogo.

aleja de la visión nominalista, positivista y científicista que ha recorrido la historia hasta nuestros días. Desde esta perspectiva hermenéutica, no se entiende como *irracional* todo aquello que supera la experiencia contingente y sensible, sino como un camino que se le propone a la razón para dar paso a lo que supera su facultad de aferrar conceptualmente la realidad: “Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer y que se inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir a lo infinito.”⁵⁴³ La mirada trascendente del mundo no supone el rechazo de la razón, sino acepta lo real como supra-racional. Pero es justamente a través de la razón que uno puede abrirse al *misterio*. Nietzsche quiso romper los límites del Racionalismo cuando inauguró (o, más bien, “desempolvó”) el carácter intuitivo y vital de la razón (olvidado por la filosofía predominante) abierta al enigma de la realidad.

La posición más justa con la realidad, defiende Heidegger, consistirá en “dejar ser al ser”. Lo misterioso, lejos de ser algo oscuro, ininteligible, se trata de algo imposible de traducir a un sistema conceptual, pero concierne a la experiencia y, en esta medida, es posible advertir su “mostración”. A diferencia del Idealismo, esta perspectiva adopta una relación con la realidad no como siéndonos ésta “objeto”, no siendo nosotros “dueños”, sino parte de ella. De este tipo de realismo participa la filosofía Personalista, y es también propio de la visión religiosa del mundo. Si bien se cuenta con la razón, no se espera de ésta que agote conceptualmente lo real.

La realidad como algo enigmático no supone para el pensamiento existencial, ni para la visión religiosa, adoptar una actitud de indiferencia o escepticismo. Ratzinger, desde la Teología, explica que “precisamente en el estar englobados o comprendidos en aquel que, a su vez, no puede ser aprehendido se hace efectiva la responsabilidad del comprender, sin la cual la fe perdería su dignidad y no le quedaría otro remedio que destruirse a sí misma.”⁵⁴⁴

Una de las realidades enigmáticas, de las que no es posible adueñarse, es la existencia de Dios. Ante el problema de la existencia de Dios, tanto el teísmo como el ateísmo parten de un principio que es la confianza en la afirmación o la negación de su existencia. Se puede argumentar a favor o en contra, pero tal existencia, o inexistencia,

⁵⁴³ JUAN PABLO II (1998), *Fides et ratio*, op.cit, 44, p.24.

⁵⁴⁴ RATZINGER J. (2010), op.cit., p.99.

ni puede demostrarse ni depende de la demostración para existir; como señala Agustín de Hipona, “el razonamiento no crea estas verdades, sino que las descubre. Por tanto, estas subsisten en sí mismas antes incluso de ser descubiertas.”⁵⁴⁵

¿Es posible negar, a priori, el dinamismo espiritual del ser humano y su apertura a la realidad trascendente, y a Dios concretamente? ¿Es la fe algo que concierne únicamente a los creyentes?; Ratzinger responde que “es ley fundamental del destino humano no poder encontrar lo definitivo de su existencia más que en esta inacabable rivalidad entre duda y fe.”⁵⁴⁶ La duda es la situación inherente del conocimiento y, en esta misma medida, también la fe se plantea como una posibilidad de la que no es posible evadirse. Toda persona se posiciona habiéndose antes enfrentado con ella porque “sólo al rechazarla se hace patente que la fe es irrechazable.”⁵⁴⁷ La pregunta de la fe es ineludible, la compleja, profunda y rica realidad plantea al razonamiento humano un eterno “quizá”, según explica Ratzinger:

De la misma manera que el creyente se siente amenazado de continuo por la falta de fe y no puede sino experimentar esta como su perenne tentación, así también la fe representa para el increyente una amenaza, un cuestionamiento de su mundo, cerrado al parecer de una vez para siempre [...] Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe deberá experimentar la incertidumbre de la incredulidad.⁵⁴⁸

La razón se hace preguntas que ella misma no puede responder de modo “definitivo” o exhaustivo. El anhelo de verdad conduce a una búsqueda de lo que no es traducible por el lenguaje y las estructuras racionales. La razón se hace preguntas que sólo la fe responde: la razón decide si creer o no. No obstante, a lo largo de los siglos, la fe y la razón se han colocado en panoramas contradictorios entre sí. ¿De dónde parte tal conflicto? A continuación hacemos un breve recorrido por la historia para analizar el problema razón-fe desde el análisis de la relación entre la ciencia y la religión.

⁵⁴⁵ SAN AGUSTÍN, “De la verdadera religión”, 39, 72, cap. XI, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales I*, BAC, Madrid, 1979, p. 296.

⁵⁴⁶ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.70.

⁵⁴⁷ RATZINGER, J. (2010), *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, Salamanca: Sal Terrae, Trad. José Manuel Lozano-Gotor, José Pérez y Ramón Alfonso Díez p.69.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*

a) Relación ciencia-religión

La pregunta por la existencia de Dios ha recorrido la historia del pensamiento. La filosofía y las ciencias naturales se enfrentan a este hecho como una duda; “el problema de Dios no deja de estar presente en la consideración de muchos científicos, ya sea para afirmar su existencia, confesarse preocupado por ella o negarla.” (CR, 348). Las preguntas científicas lindan con la visión filosófica y religiosa del mundo. Científicos contemporáneos como Stephen Hawking no temen hacerse la pregunta sobre por qué existe el universo.

Por su parte, la religión guarda una relación con la ciencia “condicionada por la concepción que tengan de la relación entre la divinidad y el mundo.” (CR, 42). Para la Teología judía, cristiana y musulmana, el mundo es secular; si bien procede de la mano de Dios, es una realidad en sí misma, separada de éste. Es por ello que se muestra compatible con la explicación del mundo desde la razón natural. Explica Udías que “la desmitificación del mundo es un paso necesario para que éste pueda ser estudiado racionalmente.” (CR, 43). La “desmitificación” de la realidad por parte de estas religiones permite que la naturaleza de las cosas se estudie desde sí misma ya que se le da consistencia, tiene sus propias leyes.

Las religiones monoteístas se diferencian radicalmente del panteísmo y las propuestas naturalistas en este hecho: Dios no se identifica o mimetiza con la naturaleza que ha creado y, en esta medida, se entiende que es posible el estudio de la naturaleza en sí misma. Pero, por otra parte (y fundamentalmente), se cree también que la actuación de Dios no se reduce a ser “causa física” o a poner en marcha el funcionamiento de la máquina del mundo. La fundamentación del mundo en Dios se entiende en un orden distinto al que defiende el deísmo y en esta medida entra en juego el papel de la fe en la Revelación de Dios.

En los orígenes de la historia del pensamiento, la ciencia y la Teología mantienen una relación natural; la una conduce a la otra. Los primeros principios que establece Aristóteles como punto de partida para todo conocimiento científico, en los que se basa también la filosofía escolástica, son las cuatro causas entre las cuales se da la *causa final*; la finalidad abre una puerta de comunicación entre la naturaleza y la

trascendencia. La razón conoce lo material y puede, además, preguntarse por su sentido. Detrás de la posibilidad de traspasar las fronteras de la perspectiva de las ciencias naturales y la materialidad de su objeto de estudio, se da el presupuesto de que la naturaleza tiene una materialidad *meta*-física; es decir, su realidad habla también de lo que está más allá de sí misma.

La teología cristiana bebe, desde sus inicios, de la filosofía griega y sus presupuestos metafísicos. La religión comparte con la filosofía las preguntas existenciales que buscan el *origen (argé)* en el orden de la existencia. La razón acompaña a las verdades de la fe, según el estudio teológico. En la filosofía de la Edad Media, abanderada por San Agustín, el cristianismo llega a expresarse como “la verdadera filosofía.”⁵⁴⁹ En sus *Confesiones*, San Agustín cuenta cómo sus inquietudes le hicieron buscar por el camino de la razón llegando a convencerse de las verdades de la fe cristiana; “él no veía la fe cristiana en continuidad con las religiones precedentes, sino con la filosofía, como una victoria de la razón sobre la superstición.”⁵⁵⁰

Un tipo de análisis muy practicado en la escolástica es la “teología natural”. Ésta basa el conocimiento de Dios en el conocimiento de la naturaleza; la naturaleza es uno de los libros en los que Dios se revela. Las cinco vías de Tomás de Aquino que argumentan el postulado de la existencia de Dios son un ejemplo de este ejercicio; “con la influencia de la filosofía griega, el pensamiento cristiano ha aceptado siempre una vía puramente racional, fundamentada en la metafísica, a los problemas referentes a la existencia y la naturaleza de Dios en la teología natural.” (CR, 70). El cristianismo defiende pues, desde sus orígenes, que la razón natural puede acompañar y ayudar a comprender las verdades sobrenaturales; en los acontecimientos de índole natural, la fe abre la mirada a descubrir en ellos la huella de la Providencia: “A través de la creación, los ‘ojos de la mente’ pueden llegar a conocer a Dios.”⁵⁵¹ La filosofía y la ciencia se proponen como vías de camino racional hacia Dios. . Los Padres de la Iglesia se sirven de la ciencia y la filosofía para hablar de la Creación, de la Trinidad, de la naturaleza de Dios, etc. Sus monasterios son un lugar de cultivo y archivo del conocimiento.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, p. 58, cita a Clemente de Alejandría: *Stromata* I, 18, 90, 1: SC 30, 115.

⁵⁵⁰ SÁNCHEZ, M. *I Papi e la scienza, Antologia del magisterio della Chiesa sulla questione scientifica da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Milán: Jaca Book. p.424, citado en CASALE, U., Introducción a RATZINGER, J. (2010), *op.cit.*, p.39.

⁵⁵¹ JUAN PABLO II (1998), Carta encíclica *Fides et ratio*, *op.cit.*, 22, p.38.

Ahora bien, el papel de la razón inculcada por la filosofía cristiana tiene un lugar reservado: al servicio de la Revelación. Lo que hasta aquí revela la Cultura de Occidente es un tipo de razón que camina a remolque de la Teología. De hecho, durante varios siglos y en repetidas ocasiones las instituciones religiosas actúan como filtro de prohibición y condena de muchas investigaciones científicas. El “caso Galileo” es un ejemplo muy claro de que la fe se ha utilizado como barrera y filtro, cerrando el paso a los descubrimientos de la razón natural. También la confrontación con la teoría de la evolución que hubo en su momento y que (con la teoría creacionista) se sigue manteniendo, radicaliza el conflicto entre la fe y la razón.

La historia es testigo de fuertes contraposiciones entre razón y fe. La Teología misma sufre este divorcio en la baja Edad Media. Se presentan distintas posturas que proponen un fideísmo, como el nominalismo de Ockham, en el que la relación entre la fe y la razón se plantea como conflictiva: lo “racional” se acota a la particularidad y concreción inmanente de las cosas, por lo tanto, no puede tratar cuestiones que sí defiende la fe. La única vía que le queda a la religión es la fe sin la razón.

El fideísmo acentúa la separación radical entre razón y fe al dotarle a la fe de contenidos ajenos a la razón natural. Surge la tendencia religiosa por parte de algunas corrientes de basar sus contenidos de fe en una interpretación literal de los textos bíblicos, sin ejercicio de exégesis del simbolismo literario ni la contextualización histórico-cultural. Se dan, así, explicaciones de índole teológica incompatibles con las aportaciones de la razón natural. Un ejemplo de esto es la postura “creacionista”, que defiende su propia teoría sobre la creación basándose en la literalidad del Génesis.

Pero el divorcio entre la fe y la razón desde la religión no sólo supone “incapacitar” a la razón para tratar cuestiones de fe, sino que abre paso al Positivismo: la razón no puede tratar ninguna cuestión que no sea demostrada científicamente. Los descubrimientos de Copérnico, Galileo y Kepler establecen la práctica científica basada tanto en las observaciones empíricas como en su formalización matemática. Es Newton quien propone explícitamente el modelo de esta práctica científica, la composición entre el análisis y la inducción; “todo pensar científico-natural y toda aplicación técnica descansan sobre el presupuesto de que el mundo está ordenado según leyes racionales

[...] Pero, al mismo tiempo, su percepción de la realidad está ligada a la comprobación empírica.”(CR, 49). Por medio de la vía de la observación y la formalización, es decir, el conocimiento de la naturaleza queda al margen de toda temática que trascienda el experimento y la traducción de las verificaciones a leyes.

Ciertamente, este desarrollo esclarece la tarea de las ciencias naturales y permite su desarrollo y verificación. La separación de métodos, objetos y actividad práctico-cognoscitiva, se ajusta a la temática y a la actividad específica de las ciencias naturales, pero junto con el progreso científico y el paradigma mecanicista del mundo, se instaura la mentalidad positivista que establece el método analítico-experimental como el único camino posible de conocimiento. Introduciendo la duda metódica, con Descartes se estrena la necesidad de verdades “claras y distintas” de las que sólo el lenguaje matemático provee. Por otra parte, contemporáneo al filósofo francés, el empirismo inglés promovido por Francis Bacon introduce en el siglo XVII la teoría del método científico basado en la observación de los datos empíricos, dotando a la sensibilidad de filtro y prueba para regular aquello de lo que se puede hablar. (Cfr. CR, 49-51). La Modernidad funda una nueva Inquisición dirigida, esta vez, por el paradigma positivista.

Udías critica que este nuevo paradigma supone dar el salto de la ciencia a una actitud ideológica. El “Positivismo Lógico”, inspirado en el discurso de Comte sobre la evolución del conocimiento, pone en conflicto la fe y la razón, la ciencia y la religión. Se defiende el método de las ciencias modernas como la cumbre evolutiva del conocimiento y se instituye como el único tipo de conocimiento que provee de un lenguaje formal, universal y con sentido.⁵⁵²

No obstante, el conflicto fe-razón no cobra su forma definitiva hasta el siglo XIX promovido por la cultura científicista de presupuestos materialistas. De esta manera, mediante la absolutización de la razón instrumental, se asienta en la cultura contemporánea un ateísmo pragmático. El positivismo se da de la mano del materialismo e inmanentismo que destierra la posibilidad de hablar de una *finalidad* en

⁵⁵² Umberto Casale explica la paradoja de ensalzar la razón a través de propuestas que lo que hacen es amputarla: “Si el hombre no puede preguntarse ya racionalmente por las cosas esenciales de su vida, por el origen y el destino de su existencia, por lo que debe hacer y lo que le es lícito hacer, por la vida y la muerte, sino que tiene que dejar problemas tan decisivos a un sentimiento separado de la razón, entonces, lejos de ensalzar a esto, no hace sino deshonorarla.” (Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.48).

la naturaleza y en la existencia en general. Nada trasciende las leyes físicas que rigen el universo. El siglo XX sufre la más clara y explícita fragmentación fe-razón y, con ésta, se pretende poner punto final a la temática de Dios en el horizonte del pensamiento. Si se habla de Dios es, en todo caso, para negarlo; las filosofías relativista, nihilista y marxista, en su deconstrucción de la verdad y el empoderamiento de la voluntad, proclaman un anti-teísmo.

Sin embargo, a pesar de su fuerza en el panorama actual, no es cierto que el cientificismo haya eliminado de la realidad socio-cultural e intelectual la visión religiosa. Tampoco entre científicos:

La religiosidad de los científicos, como hemos visto, abarca posturas que van, de la aceptación de un Dios personal trascendente, encuadradas en tradiciones religiosas, a otras en las que Dios se identifica con el misterio oculto detrás de la existencia y armonía del universo. Tampoco faltan quienes propugnan un naturalismo absoluto. Lo que puede resultar más sorprendente es que muchos científicos se sientan obligados a hablar de Dios de una forma o de otra. (CR, 348).

Si bien se dan, de hecho, casos históricos de evidente confrontación entre la religión y la ciencia, no son definitivos para explicar la relación ciencia-religión. El conflicto entre ciencia y religión no es lo que ha predominado en la historia, tampoco en la actitud de quienes se han dedicado a las ciencias naturales; los grandes científicos de la historia, también en la Modernidad, se han mantenido siempre en estrecho diálogo con la visión religiosa, como el conocido caso de Einstein, para quien “la ciencia sin la religión está coja, y la religión sin la ciencia está ciega.”⁵⁵³ Pero no tratamos aquí de afirmar el teísmo o la religiosidad de grandes científicos; la cuestión que nos compete es advertir como parte de la práctica científica y como vocación al deseo de saber, hacerse preguntas que lindan con la Filosofía y la Teología que se sitúan en el límite de la razón y al nivel de la creencia.

El conflicto, defiende Udías, no proviene de la religión como tal, ni de la ciencia, sino del enfoque totalitario que éstas cobran:

La incompatibilidad no corresponde a la naturaleza de estas dos visiones del mundo ni representa debidamente las complejas relaciones históricas que han existido entre

⁵⁵³ EINSTEIN, A. (2000), *Mis ideas y opiniones*, Barcelona: Bon Ton, Trad. José M. Álvarez Flórez y Ana Goldar, citado en UDÍAS, A. (2010), op.cit., p.345.

ambas. Sin negar que haya habido momentos de conflicto, éstos no han sido una constante histórica, y en ellos han influido muchos factores ajenos tanto a la religión misma como a la ciencia. (CR, 120).

El péndulo ha pasado del dogmatismo religioso al científico.⁵⁵⁴ A este respecto, explica Agustín Domingo que someter a crítica las convicciones, proceso propio de la modernización, exige “una ‘des-mitificación’ de las religiones y de hecho, la teología se ha planteado el problema de la des-mitificación.”⁵⁵⁵ Tales críticas “purifican” el conocimiento de su posible ideologización. Viktor Frankl, científico y creyente, se pronuncia a este respecto:

La dignidad de la ciencia descansa en esa libertad incondicional que garantiza a la investigación su propia independencia; si la libertad humana está garantizada hasta el no, también la libertad de investigación ha de garantizarse aún a riesgo de que sus resultados puedan llegar a estar en contradicción con la verdad de fe.⁵⁵⁶

El Concilio Vaticano II se pronuncia a este respecto a través del documento *Gaudium et Spes*:

La propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de *consistencia, verdad y bondad propias* y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con *el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia* o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, *nunca será en realidad contraria a la fe*, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.⁵⁵⁷

Juan Pablo II indica que es preciso defender que el mundo se analice a través de “los medios propios de la razón”, donde la fe no pueda intervenir “para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción.”⁵⁵⁸ El conocimiento de la naturaleza puede y debe darse por su cuenta. Ya en 1870, la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, afirma que “la Iglesia no veda que esas disciplinas, cada una en su

⁵⁵⁴ Udías reconoce el aspecto positivo de este hecho ya que, teniendo a la ciencia como contrincante, “la religión se ve obligada a reconocer que ha adoptado con demasiada frecuencia roles que la han acercado al poder político. Estos roles se ha justificado por el peso de la tradición, sin un análisis crítico de los daños que a veces han causado [...] Sólo cuando la religión se ve despojada de ellas, reconoce que, más que una ayuda, constituían un grave obstáculo para su verdadera misión.” (CR, 95).

⁵⁵⁵ DOMINGO, A., “La edad hermenéutica de la moral”, en DOMINGO, T. & DOMINGO, A. (2013), op.cit., p.115.

⁵⁵⁶ FRANKL, V. (1977), op.cit., p..84.

⁵⁵⁷ Constitución Pastoral, *Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Concilio Vaticano II, 36; URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html; dispuesto el 26/03/2018, a las 11’30h.

⁵⁵⁸ JUAN PABLO II (1998), Carta encíclica *Fides et ratio*, op.cit., 16, p.34.

propio ámbito, use de sus principios y método propio.”⁵⁵⁹ Pero se llama a una vigilancia para que las diversas ciencias no traspasen sus propios límites e invadan el ámbito de la fe. Esta vigilancia puede verse, y se ha visto, desvirtuada por parte de las autoridades eclesiales.

Es en 1979, con el papa Juan Pablo II, cuando se da un paso más definitivo en la distinción de saberes. Hace una invitación a teólogos e historiadores para “examinar a fondo el caso de Galileo y, reconociendo lealmente lo desacierto, vengan de la parte que vinieren, hagan desaparecer los celos que aquel asunto todavía suscita en muchos espíritus contra la concordia provechosa entre ciencia y fe, entre Iglesia y mundo.”⁵⁶⁰ En 1981 se crea una Comisión para ello y se reconoce que, durante muchos siglos, no se tuvo clara la diferencia entre el acercamiento científico a los fenómenos y las reflexiones filosóficas y que, por otra parte, la teología no distinguía la verdad salvífica de la verdad empírica en los textos sagrados, por falta de preparación exegética. La ciencia ha marcado a la religión su propio terreno.

En el siglo XX se pusieron en marcha distintos cursos y organizaciones dedicadas a estudiar las relaciones entre la ciencia y la teología. Udías destaca la *ESSSAT (European Society for the Study of Science and Theology)*, que convoca reuniones bianuales desde 1986. Esta interacción obedece a lo que se daba en los orígenes de ambas perspectivas: una estrecha relación, con temas que lindaban entre sí; la ciencia abre camino a las preguntas filosóficas y religiosas, y viceversa.

Juan Pablo II indica que la relación entre ambas no es simétrica: la religión no aporta nada en el conocimiento de la naturaleza, como tal; lo que le aporta son límites a su trabajo, tanto éticos como epistemológicos: “Ayuda a la ciencia a ejercer su misión de salvaguardar la prioridad de la ética sobre la técnica, de las personas sobre las cosas, del espíritu sobre la materia” y, por su parte, “la ciencia le ayuda con su doble tarea (investigación y aplicación) a superar ‘toda concepción mágica del mundo y toda superstición’ (GS 7).”⁵⁶¹ Se trata de entablar una colaboración fecunda para que el

⁵⁵⁹ Constitución Dogmática *Filius Dei. Sobre la fe católica*, Concilio Vaticano I, 39; URL: <http://es.catholic.net/op/articulos/19358/constitucin-dogmtica-filius-dei.html#>, sipuesto el 26/03/2018, a las 12'00h.

⁵⁶⁰ CASALE, U.: Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.19.

⁵⁶¹ CASALE, U., Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., pp.19-20.

horizonte de los quehaceres humanos tenga también una dimensión vertical que se plantee el sentido en el orden del *ser*.

¿Significa esto que no pueden poner en común sus conocimientos? No; significa, según los defensores de su relación, que sus perspectivas de la realidad no son incompatibles y debería darse su enriquecimiento mutuo justamente por el hecho de que tratan diversos aspectos de la realidad. De esta manera se evitan posiciones reduccionistas y se da lugar a una pluralidad de saberes que corresponden a la riqueza del ser humano y de su perspectiva de la realidad, irreductible al mundo de las cosas:

La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos... Sólo una relación dinámica entre teología y ciencia puede revelar los límites que mantienen la integridad de cada disciplina, de forma que la teología no se convierta en una pseudociencia ni la ciencia se convierta inconscientemente en teología.⁵⁶²

Lo que hace que se presente como conflictiva la relación fe-razón, o ciencia-religión, siguiendo el análisis de Udías, son las actitudes ideológicas que pretenden responder, desde un único enfoque de la realidad, por el camino de la razón o de la fe, a la realidad completa. Lo que realmente acontece en estas pretensiones totalizadoras es que, desde una visión parcial se pretende abarcar la realidad en su totalidad, excluyendo así otros campos de conocimiento. Tanto la ciencia como la religión se desvirtúan al convertirse en ideologías. La solución al conflicto, defiende, se da en la comprensión de que “no se trata de dos empresas que tengan un mismo fin y puedan suplir la una a la otra.”(CR, 79).

Es, especialmente, el trabajo de teólogos cristianos el que intenta reconciliar la religión con la visión científica del mundo. Esta relación entre ciencia y religión, entre la razón y la fe la defienden desde una clave: la autonomía de las ciencias; cada una pertenece a un ámbito de conocimiento y a una temática específica y distinta.

El físico y teólogo J. Polkinghorne, de acuerdo con la necesidad de complementariedad entre los distintos ámbitos de conocimiento, critica también el

⁵⁶² JUAN PABLO II, *Lettera a P. George V. Coyne*, Director del Observatorio Vaticano, 1 de junio de 1988, en SÁNCHEZ, M. (1985), *I papi e la scienza. Antologia del magistero della Chiesa sulla questione scientifica da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Milán: Jaca Book. pp.287-288; citado en CASALE, U.: Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.36.

reduccionismo que propone superar las diferencias de los saberes a través de su *integración*. Partiendo de las “múltiples caras” de la realidad, explica que

La misma realidad es una unidad compuesta de más niveles. Así, puedo percibir a otra persona como un conjunto de átomos, como un sistema bioquímico abierto a la interacción con el ambiente, o como un ejemplar de *homo sapiens*, como un objeto bello [...] como un hermano por quien ha muerto Cristo. Todos estos aspectos son verdaderos y coexisten misteriosamente en esa única persona.⁵⁶³

La realidad de la religión y de la ciencia es la misma, pero observada desde perspectivas muy distintas en orden a su complejidad; partiendo de eso, muchos pensadores defienden la necesidad de su autonomía; cada una tiene sus propios principios, su propio lenguaje y su propio ámbito de conocimiento donde éstos son válidos: “Ciencia y religión deben preservar su autonomía y su peculiaridad. Cada una tiene sus propios principios y modos de proceder.”⁵⁶⁴

Los dos tipos de preguntas sobre el mundo están al servicio del ser humano, quieren responder sus inquietudes. Ahora bien, mientras que la ciencia vela por la buena práctica en cuanto *tecné*, la religión aboga por la vida humana en cuanto *praxis*. Es decir, el científico se pregunta por las cosas en vistas al desarrollo técnico, y el religioso por su finalidad y lo valioso *per se*. En un lenguaje más amplio que el de la “ciencia” y la “religión”, podría decirse que la complementaridad se da en que la razón aporta rango un cognoscitivo a las cuestiones de fe. Y la fe, por su parte, amplía el carácter científico-técnico de la razón, abriéndole a cuestiones sapienciales. La realidad humana abarca una riqueza biológica y biográfica, habla de los hechos del mundo y de las finalidades. La capacidad humana para hacerse preguntas y conocer no se limita a un ámbito de cosas; es propio de su racionalidad libre y receptiva a la realidad, abrirse a la amplitud e integridad de la vida humana.

Lo que esta visión defiende, en las palabras de Umberto Casale, “dicho brevemente: se trata de reconducir la actividad de la razón al seno de una antropología integral, abierta a una trascendencia que se realiza en la fe.”⁵⁶⁵ De lo contrario, la visión

⁵⁶³ POLKINGHORNE, J., “Riduzionismo”, en *Dizionario interdisciplinare*, vol II, pp.235-236; citado en CASALE, U.: Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.31.

⁵⁶⁴ “Mensaje de su Santidad Juan Pablo II”, en *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, EDAMEX, UPAEP, México. Citado en UDÍAS, A., CR, pp.97-98.

⁵⁶⁵ CASALE, U.: Introducción a RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.37.

desintegrada del ser humano, “ocasiona por igual la patología de la religión y la patología de la ciencia.”⁵⁶⁶ La fe no margina a la razón, sino que la amplía, así como la razón no invalida la fe, sino que la fortalece.

b) La fe de la razón. Desmitificación de las ciencias naturales

Es preciso encaminar la temática fe-razón a la cuestión que nos compete. La pregunta a tratar es, al fin y al cabo, si el Personalismo queda invalidado como filosofía y debería ser más bien una pseudo-filosofía dados sus presupuestos judeo-cristianos. La tesis que venimos a expresar aquí es la siguiente: todo conocimiento precisa de unas bases en las que, simplemente, pueden confiarse. No se trata de una “confianza ciega”, sin argumentos, pero sí de presupuestos que no se pueden “demostrar” como tal y que, por lo tanto, sólo pueden aceptarse, *creerse* como ciertos.

En esta medida, se defiende que los presupuestos teológicos de la filosofía Personalista no tienen por qué invalidar el rango científico de sus argumentos. Cualquier propuesta filosófica partirá de una determinada cosmovisión no más válida, *a priori*, y aunque se refutaran sus fundamentos teóricos, el hecho de mantener una concepción específica de la realidad, concretamente de la personal, sus condiciones son las mismas que las de cualquier otra corriente dado que trabajan con un tipo de verdades que pueden proponerse, pero no imponerse.

La duda respecto al rango filosófico del Personalismo, sin embargo, se enfrenta además (y sobre todo) a las propuestas de contradicción entre razón y fe. Es por eso que la defensa de la validez “científica” del Personalismo como filosofía la proponemos a través del análisis de las ciencias naturales, es decir de sus presupuestos, su tipo de actividad y su desarrollo en un contexto social e intelectual concreto. De este modo, se cuestiona si la razón y su forma de proceder es realmente contraria y excluyente de la fe. Las tres cuestiones sobre las que se estructura el trabajo científico (presupuestos, tipo de actividad y contexto) no se plantean explícitamente en las ciencias, pero de estas depende su ejercicio de conocimiento. Procedemos al análisis de cada aspecto.

⁵⁶⁶ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.115.

En cuanto a los presupuestos, Mariano Artigas habla de tres tipos de fundamentos que posibilitan la ciencia: ontológicos, epistemológicos y éticos.⁵⁶⁷ Son cuestiones que, “aunque parten del estudio de la estructura del conocimiento científico, rebasa esta forma y se sitúa en el nivel de la indagación filosófica.”⁵⁶⁸ Los fundamentos teóricos de las ciencias son los siguientes: 1. Existe un orden real y natural de las cosas, 2. Éstas pueden percibirse por la experiencia sensible y 3. Son inteligibles y traducibles a un lenguaje matemático.

Por un lado, creer en las leyes y teorías científicas supone defender un realismo ya que éstas se basan en la observación de los fenómenos naturales que existen realmente. Por otro lado, tal observación supone la aceptación de que el conocimiento capta empíricamente los datos de la realidad y que, en tercer lugar, estos datos son traducibles a conceptos que propone la mente; mantiene una visión racionalista (propia del platonismo): el mundo está estructurado matemáticamente, lo cual permite su traducción racional al lenguaje universal de leyes matemáticas. Principios del realismo, el empirismo y el racionalismo se conjugan para dar lugar a la actividad y los descubrimientos científicos; así pues, “la relación entre las teorías científicas y el mundo real, remite al problema de los presupuestos filosóficos.” (CR, 64).

La ciencia tiene sus propias condiciones. La primera y básica es que se dedica a tratar la realidad desde el punto de vista exclusivamente material. La perspectiva *fenoménica* atiende a la materialidad que, en efecto, se advierte de la realidad. Pero el *materialismo* surge cuando sólo se admite una consistencia material en todo tipo de realidad. De este presupuesto ontológico surge la actitud científicista y defiende, consecuentemente, una epistemología para la cual no deben buscarse explicaciones más allá de las que provee la ciencia. Lo que descubre la ciencia es todo lo que existe y lo único de lo que se puede esperar verdades.

Siguiendo el análisis de Udías, la ciencia pasa a ser ideología cuando se cierra a una interpretación ontológica unívoca sobre la realidad desde sus propios argumentos científicos. Este “fundamentalismo ontológico”, explican Orón y Sánchez-Cañizares, consiste en “pretender comprender la realidad en los términos expuestos”, a saber,

⁵⁶⁷ Cfr. ARTIGAS, M. (2000), *La mente del Universo*, Pamplona, Eunsa, pp.58-95.

⁵⁶⁸ CASALES, U., Introducción de RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.49.

considerando que “existe una ciencia última –que podría ser la física, al tratar su rama más fundamental de las componentes básicas de la materia– a partir de la cual construir todas las demás”⁵⁶⁹ de forma que tiene lugar una “perspectiva constructivista de las ciencias, asociada a una comprensión monista de la realidad.” Pero lo que estos investigadores critican no es, únicamente, la “reconstrucción unívoca de toda la realidad” sino, también, “la reducción epistemológica de la realidad”⁵⁷⁰. Cuando la mentalidad de la ciencia contemporánea está dominada por esta perspectiva, lo que se obvia es que sus presupuestos, irrenunciables en toda ciencia, “hacen inevitable el cierre epistemológico” dado que “dichos presupuestos condicionan el mismo conocimiento que puede obtener cada disciplina científica.”⁵⁷¹

El “cientificismo” es un caso de ideología extendido a la cultura contemporánea con la que se mantiene la intención de resolver todos los misterios de la existencia desde la perspectiva científica y materialista. Desde esta corriente de pensamiento, el presupuesto filosófico del que parte la ciencia no será la confianza en la realidad y en su conocimiento, sino la *funcionalidad*: es “verdad” lo que “funciona” experimentalmente.

No obstante, aun negando sus presupuestos realistas, sustituido lo “verdadero” por lo “funcional”, la ciencia no deja de ser ajena a fundamentos de orden pre-científico (filosófico); el materialismo que sostiene el paradigma científicista no es consecuencia de la realidad como tal, sino un presupuesto filosófico respecto a ésta. Es más, su trabajo tiene fuertes connotaciones éticas: permite y promueve un nuevo escenario y esquema de la realidad y, por lo tanto, también de los valores. Se trata de los valores promovidos por una civilización dominada por la tecnocracia; se sustituye el lenguaje del enigma, el misterio, o búsqueda de la verdad por la sensación de ser “dueños” de la realidad y de la propia vida. El nuevo interés y anhelo son las soluciones, tener resultados útiles y estados emocionales placenteros.

Sostener un materialismo implica, así mismo, mantener una determinada estructura epistemológica. La confianza en la posibilidad de reducir todo lo que hay a un esquema de comportamiento de materias simples, desgajando toda complejidad en

⁵⁶⁹ ORÓN, J.V. y SÁNCHEZ-CAÑIZARES J. (2017), op.cit., p.602.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, p.603.

⁵⁷¹ *Ibíd.*, p.604.

“partes” que conforman un todo, no se apoya en la evidencia inmediata de la realidad, sino en una hipótesis argumental pero indemostrable (es decir, refutable). De hecho, la corriente fenomenológica es una de las fuerzas argumentativas que rechaza el materialismo. Al poner en escena la inmediatez de la experiencia humana, el materialismo se percibe incapaz de explicar la novedad que engendra la emergencia de sistemas complejos, como lo es la vida cuando alcanza los niveles de “existencia autoconsciente”.

Respecto al segundo aspecto a tratar sobre las ciencias, su actividad, cabe decir que son muchos los pensadores y científicos que han relativizado la supuesta claridad y evidencia de su trabajo. La fiabilidad de la ciencia no se sostiene sobre sus propios métodos. Explica Kurt Gödel que “ninguna teoría puede aportar por sí misma la prueba de su propia consistencia y la autodescripción completa de sí misma es lógicamente imposible.” (CR, 154). Popper⁵⁷² presenta la teoría del falsacionismo, Kuhn⁵⁷³ y Lakatos⁵⁷⁴, introducen la visión histórica de los paradigmas científicos, y Feyerabend⁵⁷⁵ “mantiene que ninguna observación está libre de la interferencia teórico, por lo que las observaciones solas no pueden nunca llevar a un cambio de la teoría, pues están llenas de la teoría anterior.” (CR, 56).

La descripción de la actividad científica como un “conocimiento objetivo absoluto, verificable y absolutamente fiable” (CR, 56) es, más bien, una leyenda: las teorías no se entienden como dogmas irrefutables, “sino como principios relativos a los que se les da un valor provisional en la búsqueda de la verdad.”⁵⁷⁶ Las ciencias naturales no descubren verdades absolutas. Sus teorías se proponen y defienden la medida en que se aceptan y se *confía* en los conocimientos alcanzados hasta el momento.

Respecto al tercer aspecto a tratar, la ciencia se desarrolla en un contexto temporal y social concreto. La perspectiva epistemológica de las ciencias va de la mano de la realidad sociológica, como ilustra Udías, que sitúa la acción de las ciencias

⁵⁷² POPPER, K. (1977), *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos.

⁵⁷³ KUHN, T. (1977), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.

⁵⁷⁴ LAKATOS, I. (1984), *The Methodology of Scientific Research Programs*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁵⁷⁵ FEYERABEND, P. (1981), *Tratado contra el método*, Madrid: Tecnos.

⁵⁷⁶ CASALE, U.: Introducción a RATZINGER, J. (2011), op.cit., p.16.

naturales en un espacio concreto. Este geofísico explica que las personas que comparten un mismo tipo de experiencia, forman una “comunidad”. Habla, así, de la comunidad religiosa y la comunidad científica, cada una subdividida y ramificada, pero caracterizadas todas por el hecho de compartir y aceptar “una serie de presupuestos, normativas y formas de comportamiento [...] cada comunidad desarrolla un lenguaje propio, adaptado al tipo de experiencia que quiere comunicar.”⁵⁷⁷ Esta cuestión explica las barreras lingüísticas que tantas veces dificultan el diálogo entre ciencia y religión.

La trayectoria de la ciencia no mantiene un solo camino ni un hilo conductor; se han dado interrupciones, cambios y re-definiciones. El camino para hablar de una teoría o ley científica es largo, y específico. No sólo hay diversidad de “paradigmas científicos”, como explica Kuhn, que, a lo largo de la historia, han ido cambiando suponiendo la negación de los anteriores, como es el paso de la física cuántica a la teoría de la relatividad, por ejemplo. Se trata, también, de que unas teorías se apoyan en otras conformando un edificio que crece gracias a la confianza en sus presupuestos, explica Feyerabend⁵⁷⁸. Pero también se necesita confiar en la fiabilidad de sus métodos e instrumentos de análisis que parten, además, de otras investigaciones científicas. La experiencia misma de la observación “se da dentro de un cierto marco de referencias [...] tiene ya una cierta elaboración y se integran en un marco de referencias previo.” (CR, 59).

Por otra parte, las ciencias naturales tienen muy diversos objetos de conocimiento. Las observaciones empíricas se presentan en su formalización a través de leyes y teorías traducidas a un lenguaje matemático universal. Pero hay fenómenos materiales que no pueden ser traducidos a ese lenguaje. La matematización de las leyes como requisito se pone, pues, en entredicho conforme se pasa del estudio de lo inerte a lo orgánico, y especialmente a lo humano. Desde esa perspectiva, “cada ciencia tiene sus propios principios y, aunque hay un lenguaje común a todas las ciencias, cada una de ellas tiene su propio lenguaje [...] parten de principios propios.” (CR, 26).

Se da, así, un cuerpo de ramificaciones y mediaciones que contextualizan lo que

⁵⁷⁷ UDÍAS, A. (2010), op.cit., pp. 19-20.

⁵⁷⁸ Cfr. FEYERABEND, P. (1981), op.cit.

se entiende por “objetividad”. Udías recoge el apunte de John Ziman⁵⁷⁹ y explica que “objetividad ha de entenderse como la propiedad del conocimiento intersubjetivo o co-participado, desprovisto de elementos subjetivos y que está aclarado por la comunidad científica”, la cual se trata “del último garante de la fiabilidad de la ciencia.” (CR, 24). Así pues, la confianza en la ciencia supone la confianza en el trabajo de las comunidades científicas y el paradigma en el que se sitúa, así como las leyes e instrumentos que asimilan y en los que se basan para sus descubrimientos.

Este análisis conduce, pues, a considerar la “objetividad” relativa a las condiciones que se han visto oportunas señalar, a los medios con los que se cuenta, al conocimiento que hasta ese momento se ha alcanzado y un largo etcétera de participaciones en las que se confía para poder hablar de conocimiento “objetivo”.

Al analizar el cuerpo complejo en el que consiste la práctica científica, es posible advertir los presupuestos sobre los que se sostienen las ciencias. Estos indican que la *razón* precisa de la *fe* para iniciar su recorrido en la búsqueda de respuestas así como para afianzar y avanzar en sus conocimientos. Desmitificar a las ciencias es también desmitificar el idealismo que considera lo “racional” como la realidad demostrada y traducida a un lenguaje absoluto. Sin embargo, ningún conocimiento racional puede prescindir de la decisión de creer en lo que no se puede demostrar o asegurar de forma absoluta. La ciencia es, al fin y al cabo, un trabajo fruto del esfuerzo humano y que, como en todo conocimiento, camina a tientas, por lo que sus resultados no pueden ser simplificados a una evidencia irrefutable.

En definitiva, la confianza en los descubrimientos científicos no se apoya tanto en la realidad o en la razón misma y su capacidad de conocer, como en ser aprobados por los controles de la comunidad científica y su *fe* en los presupuestos sobre los que se sostiene. Las bases pre-científicas no pueden tratarse nunca como argumentos definitivos ya que, al fin y al cabo, quedan fuera del alcance de la demostración. Y ahí interviene la tarea de la Filosofía: aportar argumentos por los que entender como más o menos racional sostener un tipo de visión u otra respecto a la realidad, a la epistemología y a la ética.

⁵⁷⁹ *Real Science. What it is and what it means*, Cambridge: Cambridge University Press, (2000).

Por eso, a pesar de la evidencia con la que muchos científicos parecen imponer una visión materialista de la realidad, negar la trascendencia de la realidad es presentar una visión pre-científica: la postura materialista. Tal presupuesto filosófico no queda demostrado por sí mismo ni evidenciado en la realidad. Tal y como hay una ciencia que trata la visión religiosa del mundo (la Teología), el materialismo necesita argumentar su postura y presentarse como un postulado que no tiene, *a priori*, mayor razón de credibilidad que la visión religiosa basada en la justificación de un fundamento trascendente del mundo, Dios, de quien brota y en quien se mantiene la realidad. Tanto la visión religiosa como la posición materialista sostienen una postura pre-científica, a partir de la cual interviene la Filosofía, pero en ésta sólo cabe dar argumentos por los que creer o no en una determinada comprensión del mundo y del ser humano, por eso dirá la teología cristiana que “La fe es un tipo especial de conocimiento. La fe no debe ser contrastada con el conocimiento.”⁵⁸⁰

c) La razón de la fe. El horizonte hermenéutico

A continuación se explica otro de los argumentos por los que se defiende que las raíces judeo-cristianas del concepto del “persona” del que parte el Personalismo no invalidan el ejercicio filosófico de esta corriente de pensamiento. Más allá de las concreciones de los dogmas propios de cada religión, la antropología que comparte el Personalismo con la religión judeo-cristiana, no se trata sino de una visión filosófica que se concreta en entender la existencia de un modo *re-ligado* a un Fundamento Trascendente. Del mismo modo que el existencialismo más radical coloca el principio del existir en el propio ser, otras formas de pensamiento dan cuenta de un origen que trasciende el “yo”. La cuestión es, al fin y al cabo, reconocer que “toda filosofía de entidad tiene –debe tener– unos presupuestos metodológicos propios. Es una cuestión identitaria e insoslayable.”⁵⁸¹

En contra de lo que pensaba Comte, como estela del pensamiento positivista, la Teología y los filósofos de talante existencial defienden que la ciencia no puede suplir a la Filosofía, ni a la Religión, porque el modo “filosófico” o “religioso” de referirse al

⁵⁸⁰ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford Univ. Press, 2000), p. 256... traducción mía.

⁵⁸¹ BURGOS, J.M. (2015), *La experiencia integral*, Madrid: Palabra, p.5.

mundo y partir de la existencia, apunta, parafraseando a Heidegger, al encontrarse puesto en el mundo de tal manera que se advierte la responsabilidad de ser uno mismo su propia tarea. El pensamiento filosófico comparte con la experiencia religiosa la presencia del carácter vital de la razón. Las preguntas filosóficas abren la racionalidad a nuevos caminos; como decía Pascal, el hombre es una “caña pensante”: insignificante frente al todo del universo, que puede aplastarlo con su fuerza, pero capaz de pensar ese universo que lo sobrepasa: “Un árbol no sabe que es miserable. Saberse miserable es ser miserable, pero es grande saberse miserable.”⁵⁸²

Tolstoi dice que la religión es la conciencia de la propia existencia finita ante un universo infinito. Y todos responden, de una manera u otra a esa pregunta.⁵⁸³ Todo discurso que intente dar respuesta a éstas preguntas es, en cierta manera, teológico; “fue Albert Einstein quien afirmó una vez que ser una persona religiosa era haber respondido a la pregunta: ‘¿Cuál es el significado de tu vida?’.”⁵⁸⁴ También Scheler plantea esta pregunta como una necesidad inherente a la psicología humana de sostenerse en un determinado tipo de bien; la fundamentación de la vida da respuesta a la búsqueda de la felicidad, de la que da cuenta la Ética desde el propio Sócrates. Scheler explica que “la conciencia finita *no* tiene *elección* entre creer en algo y no creer en algo. Todo hombre que se examine minuciosamente a sí mismo y a otros encontrará que se identifica con un determinado bien, o tipo de bienes.”⁵⁸⁵

La pregunta por el sentido de la vida es la interrogación más propia del ser humano. Según Tolstoi, esta pregunta es ya religión, premisa incondicional de la vida. La religión, por lo tanto, acompaña al ser humano en cuanto ser racional.⁵⁸⁶ Ahora bien, para que esta respuesta sea religiosa, necesita de un matiz decisivo al que acaba aludiendo Tolstoi: la relación que guarda el ser humano con el infinito “o con su origen

⁵⁸² PASCAL, B. (2014), *Pensamientos*, Madrid: Rialp, Selección y trad. Rafael Gómez Pérez, p.39.

⁵⁸³ TOLSTOY, L. (1987), *A Confession and Other Religious Writings*, “Religion and Morality”, London: Penguin books, p. 134, traducción mía.

⁵⁸⁴ FRANKL, V. (2011), op.cit., prólogo.

⁵⁸⁵ SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, op.cit., p.227. Continúa diciendo que “el hombre o cree en Dios o cree en un ídolo. ¡No hay término medio!”, en un lenguaje cristiano que entiende a Dios como el bien supremo y a al *ídolo* como un bien inferior que, ocupando el puesto que le pertenece al bien verdadero e imperecedero, acaba generando decepción y vacío.

⁵⁸⁶ “Establish a relation to the entire infinite universe in time and space, conceiving of it as a whole., is that which has been, and is called religion. And therefore religion has always been, and cannot cease to be, *an essential and indisposable condition of the life of rational humanity*”. Tolstoy, L., (1987), op. cit., p.87.

o causa primera.”⁵⁸⁷ Como expresa el profesor Durá, “la verdadera concepción cristiana de la religión –a diferencia de los otros dos tipos señalados, la religión salvaje y la pagana– considera el sentido de la vida desde esta relación con el creador”⁵⁸⁸.

La postura existencial de Heidegger, por ejemplo, podría caracterizarse como espiritual, pero no se encuentra señal alguna de religiosidad en él. Una de las interpretaciones etimológicas de la palabra *religión* viene de *re-ligare*⁵⁸⁹; religión indica, por lo tanto, la recuperación de la unión con el origen, con Dios. Por el contrario, partir del silencio de *ser-ahí*, arrojado, partir del vacío para alcanzar el significado de la vida, si bien es una respuesta a la relación de la propia finitud con el universo infinito, no es, sin embargo, una respuesta propiamente *religiosa*. Este “ser arrojado al mundo” pone en el sujeto el *principio* del ser y del pensar, propone el “yo” como guía para sí mismo como quien no sólo potencia su sentido, sino que lo crea..

Viktor Frankl explica que la diferencia entre psicología y religión es, para él, la diferencia entre dos dimensiones, donde la más alta es más inclusiva: “así pues, la biología queda englobada por la psicología, la psicología por la noología, y la noología por la teología.”⁵⁹⁰ En la dimensión noológica se encuentra la búsqueda de sentido de la razón natural, mientras que la teológica busca el sentido *último*. El psiquiatra alemán desarrolla una psicoterapia (*logoterapia*) basada en la doctrina de la “voluntad de sentido”, frente a la carencia de sentido que dice estar en boga en la cultura postmoderna. En este trabajo, considera ineludible orientar hacia la *ultimidad* de la existencia; “ante la neurosis de las masas, que se propaga con ritmo creciente en nuestros días, nadie que sea sincero y tome en serio la psicoterapia puede hoy como antes [...] eludir su confrontación con la teología.”⁵⁹¹

Frankl habla del “inconsciente espiritual”. Más allá de la impulsividad, como único elemento que resalta Freud, Frankl amplía las fronteras de lo inconsciente

⁵⁸⁷ TOLSTOY, L., op. cit., p. 134.

⁵⁸⁸ DURÁ, S. N., “León Tolstói. Divina Anarquía”, op. cit., p. 76.

⁵⁸⁹ Diccionario Etimológico, toma la interpretación ciceroniana, “La palabra ‘**religión**’ viene del latín *religio*, formada con el prefijo re- (indica intensidad), el verbo *ligare* (ligar o amarrar) y el sufijo ión (indica acción o efecto), entonces, “religión” significaría algo así como “acción y efecto de ligar fuertemente [con Dios]”, web: <http://etimologias.dechile.net/?religio.n>, 20 de junio del 2014.

⁵⁹⁰ FRANKL, V. (2011), op.cit., prólogo.

⁵⁹¹ FRANKL, V. (1977), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona: Herder, Trad. J. M. López Castro, I, I.

colocando la centralidad del “yo” en la propia realidad existencial. Mientras Freud “desyoifica” el núcleo identitario del “yo”, fundamentándolo en el “ello”, Frankl da cuenta de una unidad sustancial de la persona. Ésta, entiende, no se pertenece a sí misma completamente y no puede, por lo tanto, ser del todo transparente a sí misma, pero tal principio enigmático sólo remite a “una región extrahumana”⁵⁹². Por lo tanto, la conciencia, que no se da a sí misma su ser conciencia, representa la condición humana de “criatura”. Su tesis afirma que es inherente a la conciencia humana la remisión a un Fundamento Trascendente; el inconsciente es, también y sobre todo, “espiritual”. La persona irreligiosa, que tiene conciencia, será, pues, aquel que

No pregunta más allá, no pregunta ni por el ‘ante qué’ de su responsabilidad ni por el ‘de dónde’ de su conciencia [...] el hombre irreligioso se ha detenido antes de tiempo en su camino de busca de sentido porque no ha ido, no ha preguntado más allá de la conciencia.⁵⁹³

Este psiquiatra explica que la persona, cuando se decide por la “increencia”, no se atreve a abandonar la “tierra firme” de la que dota la inmanencia del yo porque, ciertamente, un fundamento trascendente es un fundamento invisible a la vista, inaferrable, que salta el límite del “yo inmanente” y alcanza al “tú trascendente”.

En Zubiri también se lee la referencia a la fundamentación trascendente del propio ser como algo inevitable. Expresa la relación de la pregunta existencial radical del ser humano con la religión. Dado que el ser humano existe esencialmente como abierto a su propio carácter de realidad, explica, debe dar figura a su yo, y lo hace siendo impelido por el “poder de lo real” al que está religado. Y, en esta misma medida, “el hombre está lanzado desde el poder de lo real ‘hacia’ aquello en que éste se funda, hacia Dios.”⁵⁹⁴ En palabras de Zubiri, el hecho de que la persona esté “religada al poder de lo real como fundamento que le hace ser [...] va tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser.”⁵⁹⁵

En su modo de elaborar su realidad relativamente absoluta, el ser humano se enfrenta al misterio del “poder de lo real”. De este modo, Dios es “realidad-fundamento,

⁵⁹² FRANKL, V. (1977), op.cit., p.60.

⁵⁹³ Ibíd. pp.61-62.

⁵⁹⁴ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.182.

⁵⁹⁵ Ibíd., p.115.

respecto de la cual, por tanto, la persona no sólo puede optar sino que ha de optar; más aún, está inexorablemente optando en todos los actos constitutivos de su yo, es decir, en todos los actos de su vida.”⁵⁹⁶ Dado que la persona *es* a partir de la religación al “poder de lo real”, a esa realidad que lo trasciende e interpela, “la religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser [...] es el problema de Dios.”; por ello, explica Zubiri, “no es un problema meramente teórico, sino personal.”⁵⁹⁷

Siguiendo la explicación de Zubiri, la pregunta radical por la propia existencia no puede eludir el posicionarse respecto al origen de nuestra vida y su trascendencia o no. Asumiéndose la persona como una realidad-recibida (y no autofundamentada), como un ser que pertenece a la realidad y ésta le antecede y determina sus condicionamientos, se trata de un ser que, al fin y al cabo, ha sido fundado y su realidad está referida, por lo tanto, a aquello en lo que se fundamenta. Desde la perspectiva de la fundamentación, *todas* las personas están, por lo tanto, referidas al fundamento de su realidad y todas se adhieren a una respuesta.

Quizá se adopte la postura materialista para la cual el origen del ser se entiende en orden puramente físico y biológico. La respuesta del materialista a las cuestiones trascendentes se enfoca en la inmanencia que predica; desde ésta dibuja su panorama existencial al que liga su sentido y que, normalmente, tenderá a afirmar un utilitarismo y/o hedonismo moral. Del mismo modo, puede optarse por una postura existencialista que entiende la *nada* como principio trascendente del tipo de existencia humana. De ahí que la vida consista en “voluntad de poder”, en autodecisión, o en ingeniería social.

Todas estas son, al fin y al cabo, respuestas y posiciones respecto al *fundamento último* del ser personal, así como del mundo, del cual dependerá el tipo de comprensión que se tenga de estos. A este mismo nivel de comprensión filosófica se encuentran las respuestas de carácter religioso; sus fundamentos se proponen y se analizan filosóficamente. Encontramos, por ejemplo, posturas panteístas para las cuales hay un principio de acción divina en todos los seres. La divinidad es inmanente a la naturaleza, por lo que todo tiene un fondo de sacralidad. En orden a estas opciones, explica Ratzinger, “la inercia natural del ser humano le impulsa a lo visible, a lo que puede

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, p.259.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*, p.134.

tomar en sus manos para apropiárselo.”⁵⁹⁸ La construcción del yo estará, de esta manera, definida por la autoreferencialidad y todas sus formas: estoicismo, individualismo, instrumentalismo, sentimentalismo, etc.

Las religiones monoteístas se basan, por su parte, en la relación explícita con el fundamento del propio ser y de todo lo real. La realidad cobra, así, una dimensión trascendente y se actúa por razones que superan la inmanencia del yo autoreferencial. La postura religiosa supone la comprensión de que uno mismo no se ha dado a sí mismo la vida, supone remitir así a Dios como origen y dirección de la propia existencia. Las palabras de San Agustín lo explica así: “¿Quién sino Vos, Dios mío, había de ser el autor de una tal criatura? ¿Por ventura puede alguno ser la causa o artífice de sí mismo?”⁵⁹⁹. El cristianismo y todo lo que se tiene por religión, no se entiende fuera de una relación con el origen y principio del universo. La peculiaridad respecto a la Filosofía, es que la religión, a diferencia de ésta, entabla una *relación* con este Origen cuya interpretación que se apoya en la confianza de la *revelación*.⁶⁰⁰

La posibilidad de dar rango *teológico* al conocimiento religioso se juega en esta apertura del sentido de lo “racional” como lo visible y tangible, a aquello que no puede verse, comprobarse o tratarse experimentalmente. No obstante, como realidad enigmática que es, si bien “no existe una demostración estrictamente racional, sí *puede ser razonable*.” (CR, p.26, cursiva mía). La defensa de la realidad desde lo no mensurable, o lo no visual, no supone una irracionalidad. Como apunta Zubiri:

Dios no nos está presente como una cosa vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de ninguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve siempre alguna noticia de lo real [...] hay cierta presencia de Dios en la realidad y con ello hay cierta intelección de El en la vida humana.

Según su afirmación, parece preciso admitir la presencia, aunque invisible, pero *cierta* de Dios en la realidad para que la fe sea también algo intelectual porque, de algún modo, esto garantiza que se dé cierta intelección de Dios. Pero esta “presencia” hace

⁵⁹⁸ RATZINGER, J. (2010), op.cit., p.74.

⁵⁹⁹ S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

⁶⁰⁰ “Since religious knowledge on which all else depends [...] we cannot define it because we have no instruments with which to make the definition. In religious terminology this comprehension is called ‘revelation’” (TOLSTOY, L., op.cit., p. 140).

referencia a la experiencia metafísica de estar fundamentados y religados al poder de lo real, de donde procede, inmediatamente, “el carácter formalmente enigmático de lo real en cuanto real.”⁶⁰¹ Se trata de una intelección básica y radical de la racionalidad humana ante la experiencia de la propia vida, y en ella radica la fe: “en la presencia inmediata del enigma nos hallamos lanzados ‘hacia’ su raíz en las cosas mismas.”⁶⁰² Según la teoría zubiriana de la religazón al poder de lo real, es posible dar diferentes respuestas ante el enigma de la realidad, pero no es algo eludible.

En este sentido se entiende que Juan Pablo II afirme que “la fe es de algún modo ‘ejercicio del pensamiento’; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe”⁶⁰³. La verdad *existencial* relativa a la fundamentación de la realidad, no reductible a “objeto de conocimiento”, se afirma también como algo que se conoce. ¿Cómo? A través de la *relación*. Al hilo del esfuerzo de abandonar el estrecho margen del cientificismo, la perspectiva de la filosofía hermenéutica y existencial abre el pensamiento a la trascendencia y no se entiende como fundamentando éste la realidad. Desde la apertura de la razón vital es posible advertir que la verdad es también, y sobre todo, una categoría que pertenece al ámbito de lo real (y sólo consecuentemente al pensamiento), y esto real es aquello con lo que la persona se relaciona, a lo que la persona está *re-ligada*.

La concepción singular de ser humano propia del Personalismo, dice Conill, parte de la perspectiva experiencial. Según él, el judío y el cristiano dan relevancia a la peculiar vivencia de la propia humanidad: “A mi juicio, precisamente mediante la noción de ‘persona’ se va a intentar conceptualizar esa vivencia [...] correspondiente a otra forma de existencia no meramente naturalista como la griega.”⁶⁰⁴ Esta es la forma que resalta el filósofo y ensayista Jose Luis Aranguren de vivir el acceso a Dios: “A Él se llega a través de la entraña ética de un ser como el ser humano, que es inevitablemente moral.”⁶⁰⁵ La apertura de la racionalidad a lo existencial, contempla también a la re-ligación de lo humano a lo trascendente.

⁶⁰¹ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.229.

⁶⁰² *Ibíd.*

⁶⁰³ JUAN PABLO II (1998), Carta encíclica *Fides et ratio*, n.43.

⁶⁰⁴ CONILL, J., *Experiencia hermenéutica de la alteridad*, México dic. 2008.

⁶⁰⁵ CORTINA, A., *Jose Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política, nº52, enero-junio 2015, p.174.

Desde su perspectiva epistemológica que abre sus márgenes objetivistas a la existencia, es posible entender la relación fe-razón que defiende la teología cristiana: “es el conocimiento el que en cuanto conocimiento constituye el ámbito de la posible fe en cuanto fe.”⁶⁰⁶ A través de la intelección y el descubrimiento de Dios, la persona se mueve en el ámbito de la fundamentalidad, de modo que se abre como opción a la entrega y aceptación de Dios como fundamento y sentido de la propia existencia. Es decir, el conocimiento de corte existencial (que no logicista) propone la fe como posibilidad: “La creencia en la existencia de Dios no será plenamente racional, pero sí razonable, no se dejará medir por una racionalidad propia de la lógica y de la ciencia positiva, pero sí por la razonabilidad que nos conduce al ámbito del misterio.”⁶⁰⁷

Por lo tanto, creer en Dios-Creador, si bien se basa en un acto de fe sobre algo que no puede ser demostrado, responde al problema filosófico sobre el *fundamento* del mundo y la peculiaridad de la experiencia humana. La justificación del origen de la persona como fruto de un fundamento trascendente y personal, constituyente del yo, es coherente con la antropología integral del Personalismo. El argumento “último” del Personalismo respecto a la realidad de la persona, compartido con la religión judeo-cristiana es, al fin y al cabo, un argumento comprendido filosóficamente y no asumido como límite de los argumentos ni del conocimiento. Como filosofía que es, en esta búsqueda de la verdad,

El nivel superior de tolerancia [...] será aquél en que desde mi propia convicción (religión por ejemplo) reconozco que hay un fondo que no domino, ‘lo fundamental’; hay una fuente de inspiración que excede mi capacidad de acogida y comprensión. Mi perspectiva es una particular, espero estar en la verdad, y que el diálogo y confrontación con otras pretensiones a la verdad me haga alcanzar una mayor verdad, más madura.⁶⁰⁸

Son estas algunas razones por las que encontramos justo y justificable que el Personalismo se sustente, como presupuesto, en la visión teológica de la persona. De lo que tratamos de dar cuenta es, en definitiva, del ejercicio propio de la Filosofía. Ésta

Pretende acceder a lo real, pero ese acceso está mediatizado por la propia comprensión. No se trata solo de que el mundo (y el hombre) sean complejos, sino que la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de lo que le rodea determina a su vez la

⁶⁰⁶ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.237.

⁶⁰⁷ CORTINA, A., *Jose Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida*, op.cit., p.170.

⁶⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 37-38.

ropia comprensión generando un círculo hermenéutico que no conduce al relativismo, pues el conocimiento –la experiencia– tiene una dimensión objetiva; pero sí excluye, desde el inicio, cualquier visión simplista o ingenua. Y, si la filosofía no es otra cosa que la elaboración crítica de esa comprensión, debe ser críticamente consciente de los presupuestos de su propio modo de comprensión. De otro modo, se tricionaría y desacreditaría a sí misma.⁶⁰⁹

Una vez analizado este *ser* de la persona, profundizamos en su *sentido*. Con este capítulo concluimos toda la temática referente a la ontología personalista. Ahora procedemos a la temática antropológica wojtyliana situándola en el contexto de la moralidad. El siguiente tema analiza la relación entre objetividad y subjetividad, es decir, entre verdad y libertad, entre *norma* y voluntad. Se trata de hacer una interpretación ética de su antropología integral ya que, como él indica, “la verdad sobre el hombre está en la base de todos los principios de la moral humana.” (DA, 301). Así pues, al hilo de la antropología desarrollada, procedemos a la explicación de la teoría moral wojtyliana.

⁶⁰⁹ BURGOS, J.M. (2015), *La experiencia integral*, op.cit., p.5.

PARTE III: NORMATIVIDAD Y LIBERTAD. LA EXPERIENCIA DE LA MORALIDAD EN K. WOJTYLA

La revolución personalista, fundamentada en la defensa incondicional del valor de la persona, es una llamada a la ética de la responsabilidad: a través de la *acción*, personal y social, la praxis tiene como finalidad el “bien común” en el que se garantiza la formación de la *comunidad de personas* donde vivir conforme a su dignidad.

En su análisis sobre el amor, Karol Wojtyla habla de la dignidad incondicional como aquello que se desprende de la realidad de cada persona por el hecho de ser persona, esto es, su valor y dignidad tienen una raíz ontológica. Pero, siguiendo la explicación de Luke Gormally, los fundamentos teológicos de la antropología personalista wojtyliana supone entender que “el término ‘connatural’ tal y como lo usa no debería tomarse simplemente como una referencia a la constitución ontológica del ser humano, sino que incluye la referencia al hecho de que estamos hechos para una forma particular de plenitud o perfección.”⁶¹⁰ A la luz de la teoría global de nuestro autor (escritos filosóficos y teológicos), se entiende que la dignidad “connatural” no defiende un simple especismo; el valor incondicional de la persona “por el hecho de ser persona” remite a la *procedencia* divina de su ser.

Lo “connatural” de la persona indica una condición capaz de advertirse universalmente en un lenguaje intersubjetivo dada su evidencia en la experiencia. La perspectiva hermenéutica resalta el carácter existencial como algo incondicional del ser humano, y esto conduce a la interpretación de su realidad-religiosa en el sentido de *relacional*. Jose Luis Aranguren, de hecho, defiende que no es posible entender la ética si no es advirtiendo el carácter “re-ligado” del ser humano, de ahí que “diseña en su Ética una suerte de estructura *religiosa* del ser humano, ligada a la estructura moral.”⁶¹¹

Juan Pablo II critica, por eso, la pérdida de una remisión trascendente como criterio intersubjetivo y herramienta hermenéutica antropológica. Fuera de esa

⁶¹⁰ GORMALLY, L.: “Pope John Paul II’s teaching on human dignity and its implications on Bioethics”, en Christopher Tollefsen, ed. *John Paul II’s Contribution to Catholic Bioethics*, Heidelberg: Springer, p.8, traducción mía.

⁶¹¹ CORTINA, A., *Jose Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida*, op.cit., p.170.

referencia universal, en el nuevo paradigma de la cultura occidental, es el ser humano quien toma el lugar de Dios. La visión existencial del mundo que evade la trascendencia de su fundamento, cree que nada precede al ser humano; se pierde el sentido de lo sagrado y la moralidad pasa a ser fruto de los discursos que se replantean la jerarquía de los bienes, relativos a lo conveniente. Al secularismo radical le acompaña un anti-personalismo: la voluntad individualista toma el poder y el lenguaje de lo “valioso” se suple por el de lo “satisfactorio”.⁶¹² Explica Juan Pablo II que,

Cuando se pierde el sentido de Dios, también el sentido del hombre queda amenazado y contaminado [...] No considera ya la vida como un don espléndido de Dios, una realidad ‘sagrada’ confiada a su responsabilidad y, por tanto, a su custodia amorosa, a su ‘veneración’. La vida llega a ser simplemente ‘una cosa’, que el hombre reivindica como su propiedad exclusiva, totalmente dominable y manipulable.⁶¹³

La ontología personalista se da la mano, ineludiblemente, con la Ética, pero planteada fuera de los márgenes del voluntarismo. El discurso humano es “narrativo” o explicativo de una realidad de la que no se es dueño. La ética personalista se fundamenta en la categoría antropológica de la *relación* como constitutiva de la *sustantividad* del ser humano. Wojtyla elabora un análisis detallado sobre la moralidad en el artículo posterior a su obra *Persona y acción*, a saber, *El hombre y la responsabilidad*, con el que quiere “sacar del paréntesis la moralidad” que dejó pendiente (explícitamente) en su obra antropológica para elaborar su antropología. Pero la ética a la que se dedica con posterioridad, está implícita ya en su antropología; “la experiencia de la moralidad está contenida en la experiencia del hombre.” (HD, 221). Veamos detalladamente en qué consiste su filosofía moral.

8. Libertad y bien. La moral personalista de K. Wojtyla

La moral de Wojtyla se inspira en la revolución moral de Scheler, a quien dedicó su tesis doctoral de Filosofía, titulada “Max Scheler y la ética cristiana.”⁶¹⁴ Este filósofo alemán

⁶¹² Cfr. GARCÍA, L.: “Am I My Brother’s Keeper? The Role of Conscience in John Paul II’s Moral Philosophy” in Joseph Koterski, SJ, ed., *Life and Learning XIV: Proceedings of the Fourteenth University Faculty for Life Conference*, (Washington, DC: University Faculty for Life, 2005): 171-181.

⁶¹³ JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium Vitae*, n.22.

⁶¹⁴ La traducción original dice así: *La valoración de la posibilidad de construir una ética cristiana según los principios del sistema de Max Scheler*, publicada por la Universidad Católica de Lublin en 1959. Y fue traducida al español con el título de *Max Scheler y la Ética cristiana*, por la editorial BAC en 1982.

analiza la importante y fuerte decadencia de los valores cristianos en la Europa del siglo XX. Se habla de la “bancarrota del cristianismo” y Scheler se pregunta si el problema lo tiene la moral cristiana misma; ¿“contradice la naturaleza del hombre; exige lo que el hombre no puede dar; debería ser sustituido por otro ideal más cabal, más practicable”⁶¹⁵? ¿Dónde está el problema?

Scheler quiere revelar el origen de los valores éticos y su sistema es una revolución ética, fuente de inspiración para la renovación de la moral que propone el personalismo de Wojtyla. Scheler afirma que “el objeto de la ética no son los hechos formales, sino los materiales”; no pone el peso en el *cumplimiento* del deber, ni en “las construcciones subjetivas”, sino en los valores reales. Su aportación fundamental al personalismo ético de nuestro autor es entender que estos valores son “objeto de experiencia.”⁶¹⁶ Scheler defiende que la formulación de una nueva ética personalista “se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* en el dilema ‘razón’-‘sensibilidad’, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una *u* otra de esas categorías.”⁶¹⁷ El reto ético del siglo XX es abrir nuevos campos de interpretación basados en una visión *integral* de la experiencia humana del mundo.

La filosofía de Wojtyla participa de este nuevo horizonte de reconciliación entre la sensibilidad y la razón. El personalismo de Wojtyla supone un giro moral en dos sentidos. Por una parte, da la vuelta a la interpretación moral tradicional que pone como fundamento de la moral la normatividad. Normas que, por otra parte, se expresan con un matiz negativo o prohibicionista. Wojtyla expresa que “no se puede a largo plazo dejar al hombre en una situación que consiste solamente en huir del mal, teniendo en cuenta que su estructura interior posee, a pesar de todo, una cierta orientación fundamental hacia los valores y hacia el deseo del bien.” (DA, 50-51).

Son “los valores” y “el deseo del bien” la nueva fuente de interpretación de la experiencia de moralidad. La experiencia subjetiva y auténtica del bien es ahora fundamento de la norma, expresada, así, desde el valor positivo que defiende su

⁶¹⁵ SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, op.cit., p.156.

⁶¹⁶ WOJTYLA, K. (1982), *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC, Gonzalo Haya (Trad.), p.19.

⁶¹⁷ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.122.

formalidad. De este modo, se dota de sentido y voluntad real a las decisiones morales. Por eso nuestro autor encuentra preciso “hacer evidente su esencia verdaderamente positiva, separándola de una serie de asociaciones negativas que habitualmente acompañan [a la virtud].” (DA, 49). Un ejemplo de ello es cuando la “pureza”, que recuerda a la “moral represiva” tal y como se ha criticado desde el psicoanálisis, se explica, más bien, como algo que “implica por sí mismo algún contenido positivo que tiene consistencia propia [...] si no tomamos únicamente su significado objetivo, sino también el *sentimiento* que le acompaña.” (DA, 49).

Así pues, la moralidad ya no se centra en las normas como tal, sino en la vida que cobran tales normas desde la experiencia subjetiva del bien y del mal con la implicación de la sensibilidad que esto supone. Analizamos en el siguiente apartado el giro personalista que toma la moral wojtyliana y la confrontamos con los dos grandes sistemas éticos de la filosofía moderna, a saber, el de Scheler y el de Kant; a través de la lectura que hace de estos, se determina su propia propuesta ética.

8.1. El giro personalista de la moral wojtyliana

La tesis de Wojtyła expresa que la pregunta sobre el bien “tiene una primacía decisiva en la experiencia, en el orden existencial.” (HD, 242). El contenido central de la moralidad no es la abstracción de las normas, sino la *experiencia fenomenológica* que, por su específica vinculación con el sujeto-viviente, “se incorpora definitivamente a la esfera de la subjetividad individual de cada *ego* humano.” (VH, p.53). Desde la perspectiva fenomenológica, el “ser” de las cosas no es simplemente “objeto” de intelección, así como la persona no consiste fundamentalmente en una realidad pensante, sino que, como realidad viviente, interacciona con lo real desde los diversos dinamismos, incluida la sensibilidad y la percepción estimativa del mundo y sus valores.

Cercano a esta concepción, Ortega señala que las cosas no consisten, para las personas, únicamente en “cualidades reales que podemos percibir”, sino además en “valores que se presentan a nuestra capacidad de estimar.”⁶¹⁸ El planteamiento de una ética científica no se desprende, por lo tanto, de una red conceptual sino de la

⁶¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. (1975), op.cit., p.59.

comprensión vital de un fenómeno real: el *esse* moral, dado en la experiencia de la persona en el mundo. La experiencia del deber es, por lo tanto, consecuencia del valor real de los seres. Se trata de una experiencia interior y “condicionada por la conciencia” (HD, 238) ya que “el valor ‘se revela’, sobre todo, como contenido de la conciencia, contenido de la experiencia, dado en el acto intencional por una particular satisfacción emotiva” (HD, 239); la realidad del bien y del mal se presenta a la conciencia y viene a formar parte de la experiencia interior de la persona, dando forma a su modo de existir ante el mundo.

Según el realismo propio de las propuestas personalistas, el ser que consiste en *tener que ser*, consiste también en un sistema estructural de distintas notas que no son animales, ni vegetales, sino *personales*. A esta *personalidad* que es sustantivamente *apertura*, le es propia la interacción con el entorno en cuanto realidad. Por lo tanto, dado este “contenido” real con el que interacciona la persona, la condición de la realidad se “impone” sobre el sujeto y despierta la responsabilidad, pues es el mandato que determina el comportamiento justo y debido hacia las cosas.

La raíz de la des-sacralización y mercantilización del mundo en la realidad actual, indica Scheler, está en el abandono de los sentimientos a su propio curso instintivo y no en el uso de estos sentimientos. Mientras la sensibilidad sea incapaz de tener vivencia de los valores, las normas se pregonan en función de racionalidades gélidas, sin vida. Cuando la sensibilidad queda, pues, desintegrada de la trascendencia propiamente personal, la dualidad entre lo “apetecido” y lo “valioso” reduce la moralidad al puro cumplimiento. El camino que toma Scheler para recuperar la auténtica experiencia moral del bien, y el que retoma Wojtyła de un modo específico, es el de reconciliar el alma con el cuerpo, los sentimientos con la razón y, en definitiva, la realidad afectiva de la persona con los bienes dignos de alcanzar.

Al despertar la percepción del mundo como *valor*, “el cumplimiento del deber por amor es sapiencial, sabroso. Sin ese sabor de la sabiduría el esfuerzo es ciego, sin el esfuerzo esa sabiduría es impotente.”⁶¹⁹ Si bien Wojtyła no hace explícito cómo lo sensible puede integrarse en la experiencia de la persona completa, esta integración es,

⁶¹⁹ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.205.

para él, garantía de una moralidad auténtica que no se conforma con la apariencia del “hacer” o cumplir con el deber, sino que el deber entraña una experiencia auténtica del bien.

En la interpretación de la “conciencia” como apertura a la verdad y al bien, Wojtyla entiende las acciones morales como la respuesta al encuentro íntimo con la bondad objetiva, la *experiencia* del bien en la *verdad*: “Dado que la conciencia es el instrumento para subjetivar –hacer propio– lo objetivo sin subjetivizarlo, se resalta la autenticidad y la belleza del orden moral objetivo, precisamente por concebirlo en la conciencia del sujeto.” (DA, I., 20). Lo que se entiende por “objetividad” no es, pues, excluyente de la experiencia subjetiva; antes bien, se persigue un orden objetivo del bien en la medida en que la persona está viva en su intimidad trascendente que busca y experimenta lo valioso.

Así pues, a partir de la conciencia que interioriza el valor, el protagonismo no se lo lleva el conocimiento de “lo moral” y sus contenidos normativos, sino el *ser* de la persona que *vive* moralmente. Wojtyla afirma, de este modo, que “el aspecto ontológico de la axiología es primario respecto al gnoseológico.” (HD, 239). Dar prioridad al *ser* supone fundamentar la moral en la experiencia de una realidad ontológica específica.

Wojtyla afirmará que “la verdadera jerarquía de valores” es aquella que “pone en el hombre el ser por encima del tener.” (HD, 214). La verdad moral, por lo tanto, no consiste en el cumplimiento de un deber ajeno a la propia realidad sino que el deber está en orden a la propia plenitud. La referencia a la verdad es la fuente de la autorrealización: “La autorrealización o la autoteleología incluye en sí una apertura del sujeto”; “el hombre, al dirigirse a los valores se sobrepasa a sí mismo. De esto es responsable el dinamismo trascendente.” (HD, 215). Tal tesis significa presentar la libertad humana de la mano de la verdad. El acontecer de un ser “moral” en sus estructuras más básicas supone un enfrentamiento con el relativismo moral.

Este relativismo, propio de la mentalidad positivista, coloca la pregunta por el bien y el mal en el plano descriptivo y condicional: “Qué se considera y qué se ha considerado como moralmente bueno o malo.” (HD, 243). Para Wojtyla, en cambio, el obrar del ser humano, en cuanto *acción moral* de la persona, se relaciona con la verdad

sobre el bien y el mal; la conciencia y su cualidad trascendente dota al ser humano de una orientación no dependiente de una voluntad arbitraria, sensiblista o utilitarista. Y, supone, así mismo, negar que la experiencia del bien consista en una relación formal con la norma o en una pregunta teórica sobre el deber.

La ética de Max Scheler, dedicada a despejar el paisaje moral de lo “impositivo”, sustituye la moral del “esfuerzo” dándole protagonismo a la sensibilidad por la *belleza*: “Los griegos encontraron la virtud tan atractiva que la acuñaron con palabras como *eu zen, eugenes, kallogathía*, etc., y la unieron tan estrechamente con la *belleza*.”⁶²⁰ Para Scheler, el bien se vuelve una carga pesada cuando se rebaja la virtud a “un simple efecto del querer conforme al deber.”⁶²¹ Elabora una fuerte crítica a la filosofía racionalista, específicamente a Kant, en su intento por librar a la Ética de la formalidad y la falta de vitalidad de los conceptos de “ley moral” y “deber” que, para Scheler, son “sucedáneos impersonales de virtudes.”⁶²² Scheler reivindica la belleza del bien, encuentra preciso que *el bien se vuelva bello*.

El camino por el que Scheler quiere dar voz a la plenitud interior vivida en la virtud, y que retoma Wojtyła, es el de recuperar la “*viva conciencia de poder para el bien*” como algo “totalmente *personal e individual*”⁶²³, en otras palabras, como un camino de conquista de la libertad. El bien vivido desde esta intimidad, impulsa a la responsabilidad, la conciencia de poder de acción. En lugar de limitarse la persona a un simple “hacer” basado en los esfuerzos mínimos y en “evitar” lo prohibido, la persona conformada por el bien, que vive virtuosamente, posee una conciencia “viva y feliz para querer y obrar algo bueno y justo en sí mismo [...] como una conciencia de dominio que mana *libremente de nuestro ser mismo*.”⁶²⁴

Se trata, pues, de contraponer la acción moral entendida como una acción técnica con la acción “prudencial” en la que se involucra la persona, se hace responsable de su decisión y asume el compromiso. Así pues, se abre la moralidad a la razón práctica en cuanto razón vital. El mundo humano y personal ya no es un conjunto de objetos

⁶²⁰ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p.124.

⁶²¹ *Ibíd.*

⁶²² *Ibíd.*, p.125.

⁶²³ *Ibíd.* p.122.

⁶²⁴ *Ibíd.*

neutros, y la experiencia de éste no se limita a la intelección ejecutada por una razón objetivadora que se aprende las normas, o por una voluntad que las aplica como siendo determinada por éstas. La verdadera virtud, para Scheler, no es querer la norma, sino querer el bien que encierra la norma, desentrañar este bien.

Wojtyla, por su parte, da cuenta del mundo humano como un mundo de *valores* desde la *experiencia integral* y el tipo de conciencia perteneciente a esta realidad unitaria e integral que es la persona. La *belleza* está vinculada al encuentro con la verdad y la realización del bien cuando la sensibilidad humana es integrada a la experiencia de la *persona* completa. La tesis básica que está de fondo a su argumentación, viene a defender que “la verdad sobre el bien no es sólo una verdad para el pensamiento, sino *una verdad del obrar y una verdad del mismo ser persona.*” (HD, 262). La verdad no es tal si no se *encuentra*.

Viktor Frankl explica esto cuando dice que “el *sentido no puede ser dado sino que ha de ser encontrado.*”⁶²⁵ La verdad no “está ahí” para que sea aprendida intelectualmente por la persona, tampoco es algo que pueda “ser dado” sino que ha de ser *vivida*. Esta filosofía no defiende un interiorismo, sino el protagonismo de la persona, es decir, la intimidad como espacio de la *experiencia integral* y, en esta medida, de la experiencia auténtica, *libre*, de la persona. La verdad es verdad, como tal, en la medida en que la persona la experimenta.

En torno a esta ética que revela el juego imprescindible de la libertad e intimidad auténtica, donde la persona se vive plenamente como tal y despliega su sentido vital eligiéndose a sí misma en los fines que se apropia, la normatividad cobra un nuevo significado; el bien objetivo se interpreta como el *valor* experimentado. Así pues, la educación de la moralidad toma un camino distinto, y lo que antes era “la objetividad de los bienes a alcanzar”, y la fuerza que se ejerce sobre la conducta del cumplimiento, ahora es “la experiencia de los valores a descubrir”. La educación se plantea, por eso, fuera del concepto “adoctrinar” y se entiende como el ejercicio de “abrir” a la persona a la realidad, despertar en ella la conciencia y sensibilidad hacia los valores para que adquiera un *ethos*, un *espíritu* capaz de experimentar la belleza del bien y asumir, así, el

⁶²⁵ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.100.

compromiso para realizarlo.

a) La sensibilidad como camino a la acción moral

En la historia del pensamiento moral, especialmente a partir de la Modernidad, dado el concepto empirista de la sensibilidad, se hace hincapié en la normatividad como medio necesario para reprimir de las pasiones. La concepción determinista de la condición humana natural y de la libertad entendida desde unos presupuestos individualistas que enfatizan, más bien, el libertinaje como fuente de autocomplacencia, silencia la dimensión relacional de la persona y el bien común como una posibilidad a la que está abierta. Es por eso que, para el pensamiento moderno, la ley existe para que la libertad de las personas, condenada al enfrentamiento mutuo, se restrinja de tal modo que se haga posible la convivencia. Mientras la condición humana se entienda como determinada al egoísmo, la ley moral será el freno a sus pasiones. Es preciso, por lo tanto, que el bien sea proyectado por la razón y en contra de la sensibilidad.

Wojtyla se enfrenta a este dualismo antropológico y moral a través de su método fenomenológico, por el cual intenta aterrizar la teoría al verdadero contexto de la moral: la conciencia y la vida de la persona. El *fin* de las acciones morales en las que está el “yo” verdaderamente implicado, no se da en el movimiento de “evitar el mal” o no sobrepasar ciertos límites. La prohibición y el miedo al castigo no despierta la autodeterminación, sino una simple conducta condicionada por factores externos. La persona puede modular su “conducta”, pero ésta no será reflejo de la interioridad. Lo importante es el camino de libertad hacia el bien, hacia una verdadera comprensión de los valores y la experiencia de su belleza. Ahora bien, en este camino, las indicaciones de los mandatos y sus prohibiciones, si bien no son el *fin*, son una guía positiva,

Los preceptos morales negativos tienen una importantísima función positiva: el ‘no’ que exigen incondicionalmente marca el límite infranqueable más allá del cual el hombre libre no puede pasar y, al mismo tiempo, indica el mínimo que debe respetar y del que debe partir para pronunciar innumerables «sí», capaces de abarcar progresivamente el *horizonte completo del bien* (cf. *Mt* 5, 48). Los mandamientos, en particular los preceptos morales negativos, son el inicio y la primera etapa necesaria del camino hacia la libertad.⁶²⁶

⁶²⁶ JUAN PABLO II (1995), Cata encíclica *evangelium Vitae*, 75.

La finalidad de la experiencia moral es restituir los valores reales, dar el salto de la prohibición al valor positivo de lo real, pasar del “no” al “sí”: “Mostrar sus valores reales, valores gracias a los que el hombre concreto puede transformar en sí mismo todo ese sentimiento negativo de una prohibición [...] en virtud, es decir, como dice Max Scheler, en *poder de bien*.” (DA, 51). Para que la moral cobre vida en el interior de la persona y ésta no se limite a un cumplimiento de la ley conformándose con la conducta exterior, es preciso advertir, en la realidad misma, el valor del que brota la norma.

Esta restitución de los valores reales precisa de la integración de la corporalidad en la experiencia moral. El contacto con la realidad no se entiende como una cuestión teórica, sino, como expresará Zubiri, “el hombre es una realidad sustantiva que, gracias a su tipo de inteligencia, vive sentientemente en la realidad.”⁶²⁷ Dar la vuelta a la ética de talante prohibicionista supone recuperar la visión antropológica agustiniana. Este apasionado filósofo encuentra en el *amor* la clave de la razón práctica, sus *Confesiones* marcan un hito en la historia; su lenguaje *íntimo* refleja la experiencia de lo verdadero como algo intransferible

La perspectiva agustiniana y pascaliana del *corazón* como el eje de la persona supone ampliar los márgenes del intelectualismo pues interpreta la realidad humana no como un mundo de “objetos” de conocimiento, sino como una realidad con la que la persona se *relaciona*, un mundo de *valores*; “frente al mundo de lo neutro y contra las filosofías de lo neutro, se yerguen las filosofías de las personas y los significados.”⁶²⁸ De hecho, para San Agustín, en torno a la afectividad se configura el mundo de la persona, su *ordo amoris* (“estructura de amores”): las prioridades de anhelos que mueven la voluntad a la realización de determinadas acciones y, por lo tanto, a la configuración de la existencia.

La corriente fenomenológica, que sigue las huellas agustinianas (existenciales), recorre sus primeros pasos sobre la idea de que no es el pensamiento puro, sino el interior de la persona, su intimidad, donde *se sitúa* la persona y desde la que existe-con lo que le rodea y tiene experiencia de la verdad. Esto involucra a la persona en su

⁶²⁷ ZUBIRI, X. (2003), op.cit., p.135.

⁶²⁸ DOMINGO, A.: “Responsabilidad y diálogo en Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.179.

realidad corporal y sentiente. Para la Fenomenología, la vida emocional no es algo secundario, como un “eco simplemente subsidiario de la racionalidad”⁶²⁹ ni se limita al escenario de lo aparente, frente a lo verdadero; Scheler “nos hace ver de un modo muy vívido que los valores no son convenciones arbitrarias ni entelequias abstractas, y que la vida afectiva no es un sentimentalismo voluble.”⁶³⁰ El corazón humano anhela el bien.

La estructura personal que consiste, esencialmente, en “amar”, en el sentido de estar referido al mundo en cuanto valor, conduce a una moral en la que obrar el bien es una respuesta auténtica al valor encontrado en la realidad; el bien no es el cumplimiento de una norma, como tal, sino un “sí” a la *verdad* de los seres. La moralidad que proponen las filosofías personalistas y, en concreto, la de Wojtyla, es por eso una respuesta social a la crisis de valores de la cultura contemporánea.

Comprender esto requiere una introducción al realismo como presupuesto de la ética de Wojtyla, tema que tratamos a continuación. Analizamos, previamente, este realismo atendiendo al reto que se propone Wojtyla y la Escuela Ética de Lublín de responder a la pregunta de si la Ética es o no una ciencia.

8.2. La Ética como ciencia

Karol Wojtyla se enfrenta al reto que supone la era del positivismo para esta disciplina, puesta en duda bajo el nuevo paradigma científico. La problemática que aborda es si “tiene la ética razón de existir como ciencia.” (VH, p.321). Los mismos que se ocupan de trabajar el campo de la moralidad no se ponen de acuerdo, no hay una “respuesta uniforme a la interrogación: ¿qué es la Ética?”, hasta el punto de que “muchos niegan hasta la posibilidad de su existencia.” (VH, p.321).

El lenguaje moral contemporáneo se encuentra con una dicotomía. Por un lado, la propuesta moral emotivista supone el no-cognitismo de la Ética, su carácter a-científico. Por otro lado, para quienes defienden su carácter científico, lo hacen desde dos polos opuestos, a saber: como tema transversal de las ciencias empíricas limitadas a

⁶²⁹ Introducción de Sánchez-Migallón a SCHELER, M. (2010), op.cit., p.9.

⁶³⁰ *Ibíd.*

describir el fenómeno de la moralidad o, por otro lado, como Ética Filosófica basada en principios morales *a priori* (Ferrer en VH⁶³¹).

El problema de la fundamentación de la Ética no pretende responder a si existe o no la moralidad, esto no es algo que se ponga en duda, al menos desde la vivencia sensible o emocional que suscita. Hay una conciencia universal de “la estrecha unión de este bien y de este mal con la persona, con nuestra propia esencia humana, con el carácter humano” (VH, p.351). La capacidad de experimentar la moralidad es una evidencia compartida; “toda la vida del hombre es un continuo experimentar los valores” (VH, p.78), nos sabemos conscientes del bien y del mal, lo vivimos, sentimos y comprendemos. Salvo en los casos de anormalidad, la persona tiene una sensibilidad inherente a sus actos y a sus consecuencias. De ahí que la experiencia personal de la moralidad sea “fácilmente comprendida por otros, que son también capaces de semejante experiencia.” (VH, p.340).

La llamada “Escuela Ética de Lublín”, conformada por intelectuales de la Universidad de Lublín y Cracovia y encabezada por Karol Wojtyla, se propone el objetivo de fundamentar la Ética, “se proponen elaborar un nuevo modo de reflexión moral que sea capaz de orientar la vida del hombre en el seno de una sociedad secularizada.” (VH, 17). Cuestionan, para ello, el perfil epistemológico de la ética, concretamente, “sobre si tienen o no el carácter de proposiciones de la ciencia.” (VH, 17). Wojtyla y los intelectuales de la Escuela Ética intentan devolverle la identidad que le es propia a esta disciplina. Advierten, pues, “la necesidad de hacer homogénea la ética” (VH, 329), necesidad derivada de la “disgregación histórica de la ética en dos conjuntos [...] de los que uno (la doctrina sobre la moralidad) es exclusivamente inductivo y el segundo (la lógica de las normas) exclusivamente deductivo.” (VH, 329).

La labor de estos intelectuales no es, por lo tanto, sólo Ética sino “Metaética”: elaboran una presentación del proceso cognoscitivo para legitimar la Ética como ciencia. De este modo, lo que Wojtyla y todo el equipo de investigadores abordan es la posibilidad de darle un carácter científico específico sin que sea reducida como tema transversal de otra disciplina o tratada desde proposiciones especulativas.

⁶³¹ Introducción a la publicación *Mi visión del hombre*: M^a Pilar Ferrer. Zaragoza, mayo de 1997.

La tesis de la que parten para emprender este cometido es que la Ética “se relaciona, en primer lugar, con la experiencia.” (VH, p.329). Su investigación se sirve, pues, del método fenomenológico, que dice así: “Demostremos que la experiencia puede constituir el fundamento para elaborar una ética de modo científico.” (VH, p.338).

a) Realismo ético. La “experiencia de la moralidad”, objeto de estudio de la Ética

Wojtyla afirma que una Ética científica “se explica sólo y exclusivamente con la fundamental ‘trascendencia’ del *esse* respecto del *percipi*.” (VH, p.337). La conciencia no es fundante del valor o de las normas, sino receptora de lo objetivamente valioso. Únicamente esta dirección del conocimiento “es el garante del realismo en toda la filosofía práctica, y particularmente en la Ética.” (VH, p.40). Por eso llega a afirmar que “si una ética merece tener el apelativo de ‘científica’, no puede ser más que aquella que está en conexión con una auténtica filosofía del ser.” (VH, p.29). El valor de los seres es el criterio de la bondad y maldad, es decir, que el conocimiento moral se da “a través de la realidad”, en otras palabras, “a través de la experiencia”. Se defiende, así, una epistemología realista de talante existencial y fenomenológico y se habla del “sentido de conocimiento [...] a través de lo que existe real y objetivamente.” (VH, p.336).

A modo de ilustración, para explicar lo que entiende Wojtyla por “Ética” en relación a su objeto de estudio (la “experiencia de moralidad”), comparamos la teoría de Wojtyla con la exposición fenomenológica del filósofo polaco, Ingarden, sobre la correlación entre la “Estética” y su objeto de análisis, la “experiencia estética”:

La experiencia estética [“de moralidad”, en nuestro caso] es la respuesta emocional al valor en el sujeto experimentador y que puede formar la base para un conocimiento del objeto estético constituido en la experiencia. Estos momentos cognoscitivos entrelazados, sin embargo, se desdoblaron de modo diferente, según el resultado final o el propósito de la experiencia: (a) al sujeto experimentador simplemente le concierne tener la experiencia que es, de alguna manera, de valor para él, en contacto con la obra de arte y por medio de la constitución del objeto estético, o (b) concierne a la experiencia por la percepción, y, por ende, también por el conocimiento de ciertos valores que aparecen en el objeto estético constituido. En el primer caso, la experiencia estética es una faceta de la vida humana, suficiente en sí; en el segundo caso es una preparación y un medio para

el conocimiento estético de un objeto portador de valor.⁶³²

Mientras que la experiencia de moralidad, como tal, trae al escenario la cuestión de las experiencias subjetivas del valor, en la relación entre el objeto moral y la experiencia, la Ética tiene como preocupación central la “objetividad” de tal experiencia, la “verdad” de los juicios de valor elaborados por la conciencia en la experiencia de la bondad o maldad de una acción concreta.

¿“En qué sentido puede [la Ética] hablar de la experiencia como su punto de partida”? (VH, p.333). Traer la *experiencia* al campo de estudio parece poner en escena los planteamientos éticos contemporáneos, en los que cobra protagonismo y exclusividad el papel de la subjetividad y su concreción en las situaciones vivenciales. Se desarrolla, de esta manera, la llamada “moral de situación”. Tal propuesta ética niega las bases filosóficas (holísticas) de la Ética. Consecuentemente, propone un relativismo moral puesto que se obvia la realidad en la que nace la experiencia subjetiva y, consecuentemente, la axiología como aquello que se desprende de esta realidad. Se carece, por lo tanto, de una fuente de criterios objetivos desde la que hablar de bondad o maldad de una acción.

La Ética es una ciencia práctica con unos “límites infranqueables” por la “imposibilidad de una plena objetivación de todo lo que es subjetivo [...] la originalidad de cada acto de la voluntad, de cada decisión y autodeterminación.” (HD, 279). A este respecto, Wojtyla realiza un apunte sobre la Ética *casuística*: esta rama ética intenta acoplar al contexto práctico de la moral una normatividad general, obviando el carácter existencial y personal de este contexto. La Ética tiene que jugar, según Wojtyla, con dos polos: el de la concreción del contexto en el que se produce la situación moral y la objetividad del criterio que pretende aportar la norma:

La ‘adaptación’ cada vez más particularizada de la norma al obrar concreto del hombre permanece sin embargo, siempre fuera de lo concreto, fuera de la concreta decisión existencial. En cierto modo es un intento de aproximarse a lo concreto ‘desde el exterior’. (HD, 279).

Pero estos límites no hablan de una imposibilidad de hablar de *verdad* respecto

⁶³² INGARDEN, R.S. (2005), *La comprensión de la obra de arte literaria*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana A.C., Trad. Gerald Nyenhuis H., p.

al valor, sino de que, en su contexto real, la acción moral responde a una situación personal concreta y compleja. La Ética, reconociendo sus límites, hace un ejercicio de abstracción de las normas, no limitándose al acto concreto. Su misión es, por lo tanto, “la *reducción* de todas las normas a las más fundamentales de las que podemos afirmar con completa certeza que son los principios del ‘ser bueno en cuanto hombre y del bien obrar’.” (HD, 283-284).

Enfatizamos la realidad moral de la que habla la ética de Wojtyła: de los actos como una concreta *decisión existencial*. Y este es el límite de la Ética como ciencia práctica. La concreción del acto ético, la particularidad en la que acontece ahí el bien o el mal, significa que “la concreción última de la norma [...] se realiza siempre ‘desde el interior’, es un acto de la conciencia. Sólo en esta dimensión tiene su propia practicidad.” (HD, 279).

En consonancia con esto, Crosby diferencia, tomando nota de Rahner, el juicio moral con el que aplicar las normas generales, de la “norma individual” que no elude al conocimiento de la norma, pero se vive desde el interior, desde la situación y mediante un ejercicio de razonamiento personal, abierto a la complejidad de la intención, de varias formas de acción, etc. (Cfr, IPH, 107). Señala por eso una gran diferencia entre, por ejemplo, cumplir los mandamientos y seguir de cerca a Jesús. Esto último supone asumir un compromiso personal y responder a una llamada moral interior.

La Ética para Wojtyła tiene, por lo tanto, un carácter práctico pues quiere otorgar carácter verdadero, de valor objetivo, a la *acción*, de carácter personal. Si bien se desarrolla teóricamente, con ésta lo que se intenta es “dar un fundamento más sólido a este carácter práctico.” (HD, 277). La ética que propondrá no se entiende, por eso, como una labor exhaustiva de normativizar, sino como un intento de asentar “bases fundamentales” del obrar humano adecuándose a su realidad. Rechaza, por lo tanto, una ética material y propone una ética de tipo formal (que no formalista): las normas son expresión formal de la realidad que se experimenta en la acción personal.

La clave wojtyliana en esta búsqueda de “fundamentos sólidos” que orienten la acción humana es hacer transparentes los presupuestos ontológicos y antropológicos. Wojtyła parte de la antropología (integral) como criterio; la ética deberá velar por la

realización y perfección de la persona, “la ética siempre ve al hombre, a la persona, en la totalidad de su vida social, según dos momentos: tal y como es y tal y como debería ser.” (DA, 91). En este proyecto sobre la realización y plenitud del ser humano, “la Ética no nace como simple conjunto de proposiciones normativas, sino como respuesta orgánica a las preguntas internas del hombre acerca del bien y del mal.” (HD, 275). En el valor moral de sus acciones la persona se juega su felicidad.

La búsqueda de sentido existencial es un tema que le compete a la Ética porque la pregunta por el bien y el mal es, al fin y al cabo, una búsqueda de lo valioso como criterio para la acción. Wojtyła entiende que “la respuesta a la pregunta sobre el bien y el mal moral, no sólo en el orden de la descripción sino en el normativo, es una de las necesidades primarias del hombre.” (VH, p.326). Y es la experiencia de moralidad, y no los conceptos *a priori*, ni los hechos inmanentes, la condición de posibilidad de la Ética.

b) Normatividad y realismo

La norma, para Wojtyła, es *consecuencia* de la comprensión de la experiencia del bien y del mal y un análisis *para* la realización del bien. La norma y su formalidad no es aquello de lo que parte la Ética ni lo que funda la realidad moral, sino que toda formalización del bien y el mal es la consecuencia de una experiencia más originaria, más radical. Wojtyła elaborará, en este sentido, una crítica al Kant de la *Crítica de la Razón Pura* entendiéndola como modelo del concepto moderno de razón. Señala que Kant se aleja de la posibilidad de una Ética científica “cuando sostiene que el llamado imperativo categórico es una forma pura *a priori* [...] no, en cambio, que está en la razón como consecuencia del contacto con la realidad, con el mundo de los seres y de los bienes.” (VH, p.41).⁶³³

El método propio de la ética como ciencia, consiste, para Wojtyła, en “la posibilidad de abstraer los juicios concretos en los que se expresa la verdad sobre el bien de los actos humanos [...] y de su examen en sí mismos.” (HD, 263). De este modo, en función del valor moral de las acciones, de lo que hace al ser humano bueno o

⁶³³ Si bien comprendemos que la lectura que hace Wojtyła sobre la filosofía kantiana es parcial, hacemos apunte, aquí, de su crítica como representación de la crítica al racionalismo.

malo a través del valor de sus acciones, se expresará la normatividad y su justificación. La ética analiza la experiencia de moralidad; ahora bien, ¿cuál es la referencia o el criterio de análisis de lo que es “bueno” o “malo” para la persona? Para Wojtyła, esta respuesta supondrá entender, previamente, “quién es” la persona y, en esta medida, saber qué realiza o degrada su ser.

El análisis fenomenológico de la Ética no puede prescindir de las premisas antropológicas. En eso se basa la tarea de justificación de la Ética: “La *justificación de las normas* [...] consiste en revelar sobre el relativo sustrato óntico las relaciones axiológicas que pueden hacer evidente este o aquel principio de comportamiento.” (HD, 285). No es la Ética la que pone los principios de la acción moral, no son las normas las que crean el bien y el mal, sino que son éstas las que se formalizan a partir del análisis de la experiencia originaria de la moralidad dada en la realidad específica de la persona. De ahí que afirme Wojtyła que

La Ética como ciencia *no* tiene como objetivo la creación de las normas de moralidad [...] es como la gramática que tampoco tienen como fin la creación de las reglas del lenguaje [...] saca a la luz las reglas cotidianas que regulan el lenguaje, el habla viva y, a la vez, busca adaptarse a ellas. (HD, 281, cursiva mía).

La Ética se ajusta a la *realidad* moral y es criterio en la medida en la que refleja esta realidad. La labor de la Ética es dar una respuesta objetiva a la pregunta por el bien, y una justificación de tal respuesta. La Ética es un modo de formar la conciencia de las personas y dotar de sentido existencial a sus acciones.

Ahora bien, estas mismas experiencias concretas como fuente de conocimiento son la justificación para el relativismo moral. La particularidad de las experiencias del valor parece contradecir la homogeneidad de la Ética a la que aspira la Escuela de Lublin. Por eso una Ética propuesta desde un rango científico y homogéneo, explica Wojtyła, supondrá reflejar la experiencia moral desde un enfoque específico, a saber: holístico, es decir, desde la interrogación existencial que se preguntan por la condición universal de las experiencias concretas y contingentes de los sujetos.

La comprensión y análisis teórico de la experiencia moral, tal y como la plantea Wojtyła, no es fruto del ejercicio de una razón autónoma y solipsista dedicada a la

especulación o, por el contrario, una simple reflexión de las vivencias sensibles. La *reducción* metodológica consiste en cierta abstracción de los casos particulares; no se defiende una ética de la situación, sino una objetividad de bienes que la conciencia reconoce y experimenta en la concreción de la acción práctica.

Así pues, la búsqueda de la homogeneidad de la Ética se fundamentará en la pregunta por la *auténtica* experiencia de la moralidad, algo prioritario para establecer su identidad como conocimiento objetivo. La clave para una Ética homogénea y científica, que trabaja sobre el análisis de la experiencia moral, consistirá en plantear la relación *apropiada* con la experiencia, alejada, por lo tanto, de los presupuestos empiristas; una experiencia de carácter “trascendente” e “inmanente” (PA, p.10). La garantía de objetividad, para los intelectuales polacos, consiste en adoptar un enfoque *integral*.

La perspectiva integral distingue, para Wojtyla, la Ética de las ciencias particulares. Éstas reclaman un enfoque concreto de la realidad, de modo que precisan “una disociación metódica de la totalidad de la existencia humana en una serie de aspectos y dominios, que analizan separadamente y de los que establecen la legitimidad que les corresponde en cada caso.” (DA, 90). La visión global del ser humano, por lo tanto, les está vedada. El punto de vista naturalista, por ejemplo, de la sexualidad humana, no explicaría el lenguaje sexual desde la perspectiva de la *persona* y su *acción*, sino que partiría y se limitaría a expresarlo biológicamente.

Lo que está detrás de cada acción moral es la experiencia de la *persona*. El campo de estudio de la Ética está ligado, por lo tanto, en su misma raíz, a la Antropología: “La comprensión de lo que la persona es constituye la base sin la que los demás modernos resultados de las ciencias experimentales [...] dejarían de servir de aportación.” (DA, 92). Wojtyla demuestra, con esta relación intrínseca entre Ética y Antropología, que “la realidad de la persona está enraizada en la moralidad, la determina como realidad específica y connatural de la persona, sólo de la persona.” (HD, 221). Su propuesta moral es un trabajo de la realidad ética “en sí” que es connatural a la realidad personal manifiesta en la *acción*.

El carácter científico de la Ética, depende, por lo tanto, de moverse dentro de

este terreno filosófico⁶³⁴ que se apoya en los presupuestos de la *realidad personal integral*. La moral wojtyliana, de hecho, está contenida, en el conjunto de su filosofía.⁶³⁵ La filosofía precede, pues, a las propuestas éticas: “En Ética es necesario responder a la pregunta qué conviene hacer y qué evitar, sólo a la luz de la teoría previamente establecida.” (HD, 277). La Filosofía provee de las bases ontológicas para una axiología que, de esta manera, tendrá un suelo firme en el que apoyarse y a partir del cual reflexionar. Los fundamentos ontológicos son la guía y el prisma desde los que se observa el campo práctico sin perder de vista la integridad, y, en definitiva, la *realidad* que fundamenta la *praxis* humana.

Desde los presupuestos fenomenológicos de la Escuela Ética de Lublín, sin experiencia, tampoco hay verdadero juicio de valor. Como dice Ingarden (siguiendo el paralelismo entre Ética y Estética): “Sólo en el intercambio directo con el objeto estético [moral, en nuestro caso] será posible una respuesta original y viva a su valor.”⁶³⁶ Porque no se trata de un “juicio puramente intelectual de un valor, sino una pregunta de una experiencia.”⁶³⁷ Sin esta identificación de la persona con su acción, sin *responsabilidad*, lo que tenemos es un mecanismo de acción inconsciente, condicionado y superficial que no habla del *ser* que se hace bueno o malo en su actuar. Sin *persona*-agente, el análisis ético se enfocaría desde los actos como actos puros y el criterio de valoración sería, por lo tanto, las consecuencias (interiores o exteriores) que estos actos generan, como ocurre desde un enfoque utilitarista.

La defensa del carácter científico de una ética de método fenomenológico precisa, por un lado, la crítica al positivismo y la ampliación de la razón moderna (logicista), y por otro, la propuesta de un concepto integral de razón práctica, es decir, en “una cierta comprensión unitaria e integral de la experiencia” (VH, p. 322) en la que se ve reflejada la realidad *personal*. Mientras que para el positivismo sólo habrá una ciencia descriptiva sobre la normatividad, y para el apriorismo una ciencia de las normas como contenidos *a priori*, la moralidad que aparece en la relación de la *persona*

⁶³⁴ “Esta interpretación [de la moralidad] depende, en buena medida, de la concepción global de la filosofía, de las premisas gnoseológicas, epistemológicas [...] también, por su parte, lo condiciona.” (HD, 234). Lo que se entienda por bueno, malo y, en general, lo que se tenga por valor, está condicionado por la filosofía, como ocurre en todo tipo de propuesta ética, pero no en todas ellas está explícita la relación entre los presupuestos filosóficos y la ética.

⁶³⁵ “La ética ha permanecido desde el principio en el campo de la filosofía.” (HD, 273).

⁶³⁶ INGARDEN, R., op.cit., p. 252.

⁶³⁷ *Ibíd.*, nota al pie.

y su *acción*, abre un campo de estudio: “La moralidad posee su propia especificidad que nace en el hombre, en el terreno de toda la vida espiritual de la persona humana y representa un momento que no puede ser reducido totalmente ni a la sola psique, accesible empíricamente, ni a su dinamismo.” (VH, p.328). Así pues, de la *integración* de la experiencia depende el carácter *científico* de la Ética.

La perspectiva integral de la Ética, al tratarse de una *filosofía* moral, responderá con razones últimas al “qué” y “por qué” de la experiencia de la moralidad y todos sus elementos: el deber, la norma, la obligación, etc. Tales respuestas no consisten en la elaboración de un programa normativo, no tratan de presentar materialmente o teóricamente los valores éticos. Lo que hace es mostrar el fundamento, la expresión y la esencia de la moralidad “sobre la base de la experiencia.” (HD, 221). Y, en relación con ésta, lo que tiene la moralidad entre manos es a la persona como *causa* de su acción:

Este mundo de las normas parece, más bien, el *campo de la reducción* sobre el que intentamos adquirir la evidencia de los principios individuales de comportamiento, llevándolos al simple evidente principio del ‘ser bueno en cuanto hombre y del bien obrar’. (HD, 293).

La labor ética consistirá, pues, en elaborar una *reducción* que parte del presupuesto filosófico de integridad para acudir, desde ahí, al terreno práctico en el que tiene lugar la acción moral. Es un trabajo de síntesis: qué tipo de bienes y, consecuentemente, de deberes y normas derivan de la condición ontológica y antropológica del ser humano expresada en la experiencia de su acción. El método fenomenológico y su *reducción* es un intento de “comprensión e interpretación dada en la experiencia.” (HD, 281).

Es pertinente señalar que Wojtyła no coloca las ciencias experimentales en el bando enemigo, tampoco niega el valor de sus aportaciones. De hecho, apoya parte de sus reflexiones en la lectura de la psicología experimental. Dice de ésta que “suministra un instrumento moderno para la reflexión sobre la experiencia ética [...] ya que constituye el hecho empírico sobre el que se basa esta ciencia” (VH, p.153). Alude en concreto a la escuela de Narciss Ach (1871-1946), psicólogo alemán que investigó los procesos de la actividad volitiva⁶³⁸; “para un moralista, los resultados de las obras de

⁶³⁸ Su obra principal es *Sobre la actividad volitiva y el pensamiento*.

Ach y de la escuela de psicólogos son importantes.” (VH, p.153ss.). Wojtyla destaca de este psicólogo que no pierde de vista la realidad completa del ser humano, desde la que puede hacer una interpretación adecuada de sus investigaciones.

Los instrumentos experimentales pueden brindar conocimientos valiosos sobre los dinamismos del ser humano, de modo que, aunque por separado, comprenden el funcionamiento de su realidad. No obstante, en la Ética “todos esos elementos deben conjugarse gracias a su sumisión al punto de vista de la persona, del hombre total.” (DA, 91). Únicamente bajo una mirada integral podrán interpretarse las *acciones* como tal acciones, es decir, provenientes de un *agente* que tiene experiencia del valor de las cosas y decide a partir del carácter libre y autodeterminante que le es propio.

En definitiva, la conjugación entre experiencia personal y realidad (de la que es testigo la conciencia⁶³⁹), es la clave para poder hablar de la “experiencia de moralidad” y, en función de ésta, de la Ética como ciencia. Ahora bien, hace falta hacer hincapié en las preguntas que esta propuesta ética suscita: ¿Cómo es posible defender criterios de objetividad moral para hablar de “verdad” en el terreno práctico de las obras donde lo que tenemos son “personas”, concretas y dinámicas?, ¿cómo hablar de realismo y “objetividad” de las normas (que recuerda a la moral tradicional) partiendo de la *experiencia subjetiva*, siendo el concepto abanderado por propuestas morales de tendencia relativista, individualista y emotivista?

Estas preguntas guían los siguientes apartados en los que intentamos dar respuesta reflejando los puentes que tiende Wojtyla entre la objetividad de las normas y la experiencia subjetiva de los valores. Su realismo ético se aleja del intelectualismo de la moral tradicional, así como de todo planteamiento apriorístico. Desarrollamos su ética partiendo del análisis de los sistemas de Kant y Scheler que elabora Wojtyla. Y en el capítulo, titulado “Libertad y verdad” se desarrollará, explícitamente, la posibilidad de aunar el realismo y la fenomenología que nos ofrece.

⁶³⁹ Específicamente, la *conciencia reflexiva* que defiende Wojtyla como elemento propio del dinamismo trascendente en el que consiste la naturaleza espiritual de la persona, abierta a la realidad.

8.3. La experiencia del valor. Propuesta ética de Wojtyla

Como queda reflejado en el apartado anterior, para Wojtyla, la experiencia de moralidad se da en contacto con el mundo de los valores *reales* y manifiestos a la persona. Su realismo ético intenta proteger la vida personal, y la moralidad que le es inherente, del subjetivismo. A través de la categoría fenomenológica de *experiencia integral*, de raíces ontológicas, ofrece una salida.

Wojtyla interpreta la *realidad* subjetiva de la persona como un dinamismo *trascendente*. La trascendencia que caracteriza su interioridad no habla de las categorías *trascendentales a priori* del racionalismo kantiano, sino que, según nuestra interpretación, muestra la condición humana en su forma concreta de existir como *apertura*, es decir, *receptivo* y, a la vez *creativo*. La experiencia muestra a la persona como un “ser-en-relación”, un ser abierto a las cosas del mundo, a los demás y al propio ser de modo que se configura a sí mismo en interacción con la tradición y cultura que le precede y proyectando lo que aún no es. Desde tal trascendencia parece explicar Wojtyla el encuentro personal con el bien, la verdad y la belleza, experimentados interiormente.

El realismo de Wojtyla sigue las huellas de la fenomenología ética de Scheler en su proyecto de restituir la experiencia subjetiva de la moralidad. Scheler encuentra la necesidad de *rehabilitar la virtud* y restablecer los valores tras su devastación, según él, por medio del formalismo de la moral moderna. A continuación queremos mostrar a grandes rasgos la propuesta ética de este autor para entender la raíz en la que inspira Wojtyla su filosofía moral, así como su aportación específica respecto al propio Scheler.

a) Scheler y la moral interior

Scheler adecúa la Ética al contexto existencial de lo moral; encuentra la virtud como *principio* intrínseco al agente, aquello intransferible que se sitúa en los niveles de la conciencia y la intimidad. Cuando esta realidad “interior” en la que se expresa lo moral se sustituye por el “deber” como *fin* a alcanzar a través del “hacer”, la bondad se limita a un cumplimiento de la legalidad; se coloca el deber en primer plano y la virtud se

rebaja a “un simple efecto del querer conforme al deber, o a la disposición para tal querer.”⁶⁴⁰ Para Scheler, el formalismo de la moral kantiana presenta un concepto de virtud que “nos parece insufrible porque la entendemos, simplemente como una ‘disposición’ y habilidad, oscura y no vivenciable, para actuar según cualesquiera reglas preceptivas.”⁶⁴¹ El formalismo, explica, genera que la experiencia del bien se reduzca al cumplimiento de las normas como “sucedáneos impersonales de virtudes que faltan.”⁶⁴²

La virtud no puede ser un empeño de la voluntad, la virtud no nace del actuar según reglas preceptivas. La virtud es tal cuando se origina en la autenticidad de “querer y obrar algo bueno y justo en sí mismo y a la vez solo para *nuestra* individualidad.”⁶⁴³ No se actúa en vistas a que los demás aprueben la acción, o a que no contraríe los mandatos, sino en vistas al bien en sí mismo, que remite a la experiencia interior, *individual*, de éste. También es contradictorio con la virtud buscarla para saberse poseedor de ésta: “Ante aquellos que corren tras ella sin aliento, la virtud se esconde aún con más rapidez y agilidad que su hermana más común, la felicidad.”⁶⁴⁴

La ética de Scheler, en cambio, dice así: “La bondad y la belleza de la virtud no se basa en obrar para con otros, sino ante todo en el regio ser y esencial del alma misma.”⁶⁴⁵ Scheler despierta el carácter de *fin* que tiene la persona en el ámbito moral. La persona, en la auténtica experiencia moral, no es “medio” para otro fin, a saber, el cumplimiento del deber concreto, sino que en su acción moral, la persona misma es la que se realiza a sí misma a través de su “querer” y no sólo de su “hacer”.

Scheler defiende el *valor* mismo como el fundamento de la acción moral y, a través de éste, la experiencia fenomenológica y personal del bien y del mal. La ética de Scheler muestra que “la expresión experiencial de la moralidad consiste en esta experiencia real de los valores de ‘bien’ y ‘mal’”, despertando, así “la lógica particular que gobierna la esfera de la interioridad humana –la ‘lógica del corazón’ (*logique du coeur*) de Pascal, a la cual frecuentemente hace referencia en su obra.” (HD, 159).

⁶⁴⁰ *Ibíd.*, p. 124.

⁶⁴¹ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, en *op.cit.*, p.122.

⁶⁴² *Ibíd.*, p. 123.

⁶⁴³ *Ibíd.*, p. 124.

⁶⁴⁴ *Ibíd.*, p. 123.

⁶⁴⁵ *Ibíd.*, p. 122.

Así pues, no es la ley moral la depositaria de la bondad o la maldad, sino la persona misma, es su *ser* el que deviene bueno o malo en su obrar. La acción personal persigue, así, un interés por ir más allá de las categorías formales. De este modo, como explica Wojtyla, para Scheler

De lo que se trata no es solamente de una veracidad de las normas objetivas y concebidas en abstracto, sino de experimentar su veracidad, la clase de experiencias que se expresa en la convicción o certeza subjetiva de que una determinada norma corresponde al bien. (VH, p.191).

Esta es, señala Wojtyla, la línea divisoria entre el mundo de las personas y el mundo de los individuos; una moral cargada de significación personal supone el “momento de una cierta ‘identificación’ del sujeto con la bondad o maldad que realiza” (VH, nota al pie, pp.60-61). Si se tratase de una norma *a priori* que se advierte como “buena” únicamente en la medida en la que lo ordena la razón, la experiencia ética no deja de ser incompleta pues, por bien que se obre, carece la persona de ese *sentir* el bien y obrar conforme a su verdad experimentada.

Scheler rechaza la teoría kantiana de que lo “bueno” y lo “malo” estén vinculados al acto de la *voluntad* sin que tal voluntad apunte a la persona misma como sujeto, y a su experiencia, sino a la ley moral y sus categorías formales. Por ello dirá Scheler que hay que querer el valor, y no el “bien” como tal. Querer tener experiencia del bien significa, para él, “experimentar la volición de alguna autoafirmación o de una autoestimación” (HD, 159) y considera, por lo tanto, un fariseísmo aspirar a obrar el bien, como tal, puesto que “*aniquila la verdadera esencia del valor moral, enmascara el ‘bien’, aunque él esté en la base de la experiencia.*” (HD, 159).

Si los valores “buenos” o “malos” son reducidos a la *legalidad*, la persona, su *ser*, queda sustituida por su actividad práctica, es un mero “agente realizador de una actividad racional impersonal.” (HD, 76). No obstante, “no tiene sentido alguno decir que el ser de la persona constituye un ‘cumplimiento de una legalidad’ o ‘algo normativo’.” (HD, 76). Se trata, como decía Jacques Maritain, de advertir lo propio de la moralidad como la apropiación individual de las normas: “¡Cuán lejos estamos aquí del universal kantiano y de la moralidad definida por la posibilidad de erigir la máxima

de un acto en ley para todos los hombres!”⁶⁴⁶

Scheler pone así el enfoque en el *ser* de la persona: “Lo que lleva en sí el valor material ‘bueno’ y ‘malo’ independientemente y con anterioridad a todos los actos particulares, es la ‘persona’, el *ser* mismo de la persona [...] ‘bueno’ y ‘malo’ son valores personales.”⁶⁴⁷ Sólo en un sentido de *acción* en el que está implicado el *ser* de la persona, puede decirse que los *actos* de la voluntad son depositarios del valor moral.

Esta ética fenomenológica radica en un posicionamiento explícito en contra del dualismo antropológico. El presupuesto de su antropología es la *unidad* de la persona; su antropología integral rechaza (en principio) la contradicción entre la subjetividad corpóreo-emocional y la libertad volitiva e intelectual, ya que “tensión es algo distinto de contradicción.”⁶⁴⁸ Deja claro que la experiencia de la dicotomía entre lo que el cristianismo explica como “caída” o “pecado” y, por otra parte, las aspiraciones a los bienes más elevados, precisa ser bien entendido: “No debe desgarrar nuestra unidad vital en dos piezas, en dos mitades.”⁶⁴⁹ Esta experiencia de la *tensión*

No da derecho a tal desgarramiento. Eso es un descamino [...] el descamino de una falsa separación entre Dios y el mundo, entre alma y cuerpo, entre disposición de ánimo y acción, entre fe y obra, entre *libertad exterior política-social* y *libertad ‘interior’, de separación también entre política y moral.*⁶⁵⁰

El “descamino” del dualismo provoca la falta de autenticidad en la experiencia moral, limitada a un cumplir farisaico de las normas. Cuando los sistemas éticos marginan este centro emocional, lo que la persona es, su realidad primaria y originaria, ocurre que el bien se convierte en una ley pesada que hay que asimilar y por la que hay que esforzarse, o bien en la arbitrariedad de un sentimentalismo superficial. Recordemos que, para Kant, la *fortaleza (robur)* es la virtud que se precisa para llevar a cabo el bien, porque es esencial a las acciones morales la capacidad de *superar* los impulsos sensibles ya que estos son naturalmente opuestos a la ley. El móvil moral es, para él “la representación de la ley” que se alcanza “mediante la contemplación

⁶⁴⁶ Jacques Maritain, *Breve tratado sobre la existencia y lo existente*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1949, p.73.

⁶⁴⁷ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.76

⁶⁴⁸ *Ibíd.*, p.157.

⁶⁴⁹ *Ibíd.*, p.158.

⁶⁵⁰ *Ibíd.*

(*contemplatione*) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros, pero también a la vez mediante *ejercicio*.”⁶⁵¹

Ahora bien, ¿cómo tiene lugar la interiorización de las normas morales? Scheler propone un camino apoyado en su concepción antropológica donde el “corazón” tiene su propia lógica y es, en el fondo, el verdadero lugar donde reside el *a priori* moral. En el lenguaje moral, “*los axionas que se refieren a los valores son independientes por completo de los axiomas lógicos y no son meras ‘aplicaciones’ de estos últimos a los valores.*”⁶⁵² El recorrido ético de Scheler se apoya en toda su concepción antropológica; recupera el centro afectivo-vital de la persona, olvidado en la tradición intelectualista. La Ética, dice, se hace posible únicamente en la medida en que se elimine definitivamente el viejo prejuicio de que “el espíritu humano se *agota* en el dilema ‘razón’-‘sensibilidad’, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una u otra de esas categorías.”⁶⁵³ Lo que explica como la *Fenomenología del valor* y la *Fenomenología de la vida emocional* es una realidad independiente de tal categorización y, por lo tanto, independiente del imperio de la Lógica, libre de los prejuicios empiristas sobre lo emocional e integrado en la realidad total del ser humano.

Para Scheler es la percepción estimativa, sensible, del sujeto moral el elemento que juega un papel central y que, en contraste con el racionalismo, aterriza los imperativos morales a la experiencia subjetiva y auténtica del *valor*, es decir, la verdad se hace accesible y atractiva al sujeto. Y esto ocurre de un modo *apriórico* y específico: el valor es percibido en la experiencia de las emociones, que tiene su propia lógica.

Scheler explica que, en la experiencia (fenomenológica) de la realidad, lo que se nos hace presente, antes que la *cosa* misma, es su *valor*:

El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer ‘mensajero’ de su peculiar naturaleza. Aún donde el objeto todavía es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto. En toda aprehensión de un ambiente [...] dentro del valor de ese todo captamos los valores parciales en los que se hallan ‘implicados’ luego los objetos particulares de la imagen.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ KANT, I., (2008), op.cit., p.258.

⁶⁵² SCHELER, M. (2001), op.cit., p.122.

⁶⁵³ SCHELER, M. (2001), op.cit., p. 122.

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p.64.

Esta lógica emocional desde la que se vive originariamente, hace del *amor* la forma esencial de ligarse la persona al mundo. En esto consiste su *apriorismo*: el amor antecede a la voluntad; la experiencia fenomenológica del valor es una intuición donde las esencias son “dadas” *a priori*. Según entiende Scheler, la *Fenomenología* es la experiencia de la *intuición* en la que el *contenido objetivo* de las cosas y de los actos se da con evidencia. Los hechos “mismos”, la *quididad* de las cosas, la “*cosidad*” intuitiva se muestra a la persona sin mediación de los símbolos.⁶⁵⁵ Lo *a priori*, dice Scheler, son aquellas “unidades significativas ideales y proposiciones que [...] llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*.”⁶⁵⁶

De esta manera, para Scheler, el *contenido a priori* proviene de la percepción estimativa, y no intelectual, en contacto con las *cosas* mismas. Ya no hay diferencia entre la “cosa en sí” y el fenómeno, los objetos de la experiencia sensible ya no son pura apariencia, ni hay un caos desorganizado en la percepción sensorial. El contenido *a priori* de la experiencia es la percepción del *ser mismo* de los objetos en la relación con la realidad sensible. Así pues, en la *intuición apriórica* los hechos no se dan al juicio, sino a la visión inmediata que es de naturaleza emocional.

De esta manera, mientras que para Kant lo *a priori* es una forma de actividad donde el conocimiento es alcanzado por uno mismo, Scheler afirma que “el auténtico *a priori* no tiene que ver lo más mínimo con la llamada ‘aptitud general de la razón humana’ (que fue el ídolo de la filosofía de la Ilustración) y que representaba una existencia fija o ‘stock’ de ‘formas’ o ‘ideas’.”⁶⁵⁷

El problema, para Scheler, no es tanto la heteronomía o la autonomía del sujeto, capaz de dictarse a sí mismo las normas o, por el contrario, de poner en el lugar de su propia intuición, las normas sociales, civiles, religiosas, de autoridad, la tradición, etc... No es la voluntad quien pone, con los principios de la razón pura, la norma, sino la emotividad quien vive directamente (originariamente) el valor de las cosas. La cuestión no es, pues, si se trata de intuiciones que se han asimilado en la tradición o adquirido en el entorno, el problema, más bien, es vivir o no el auténtico *principio* de toda

⁶⁵⁵ Cfr. *Ibíd.*, p.106.

⁶⁵⁶ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.103.

⁶⁵⁷ *Ibíd.* p.141.

normatividad. Esto, para Scheler, no conduce a las normas mismas, sino a la raíz del deber-ser, al conocimiento moral como fundamento del *querer* moral, que es el hecho moral mismo o la experiencia del valor

¿Qué es, pues, lo que acontece ante el querer, el reconocer y la realización del bien? La *intuición fenomenológica* del valor. La propuesta de Scheler es un apriorismo ético en el que se afirma que “todo deber ha de fundarse en valores”⁶⁵⁸, no son leyes de la voluntad, sino leyes consecuentes con la aprehensión del valor. De lo contrario, “el conocimiento moral habría de ser en este caso un conocimiento autoconseguido –es decir, conseguido por el propio querer– o habría de admitirse una obediencia sin intuición a los mandatos.”⁶⁵⁹ El conocimiento moral no se deja en manos de un sensiblismo ni del formalismo. Scheler da otra salida y, para ello, precisa una crítica expresa a los supuestos de la moral kantiana y sus conceptos, así como al empirismo.

b) Ética material. Del “fenómeno” a la “experiencia fenomenológica”

La ética de Scheler rescata la “naturaleza” personal olvidada tanto en el formalismo como en el hedonismo ético. Dada la realidad afectiva como centro vital de la persona, los sentimientos instintivos y la vida emocional no quedan al margen, sino integrados en la realidad humana, fundamentalmente moral. La persona se relaciona con el mundo, originaria y radicalmente, desde estos sentimientos que dan forma a la experiencia del amor y el odio, atracción y repulsión como las dos fuerzas de las que está impregnada su relación con las cosas.

Por un lado, la experiencia de los bienes es lo contrario a las imposiciones categoriales y formales vaciadas de vida. La clave es entender el valor como algo anterior a la voluntad, aquello que verdaderamente la despierta pues vive el valor y éste motiva un *auténtico querer*:

Un querer es realmente comprendido cuando no se considera en él el valor objetivo del proyecto, sino cuando se considera: el *sentir* esos valores *por parte del que quiere* y lo que este sentía entonces, qué reglas de preferencia le guiaban y de qué modo y manera el querer ese contenido se subordina a la *conexión de sentido* de su querer,

⁶⁵⁸ *Ibíd.*, p.146.

⁶⁵⁹ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.143.

proporcionado en otros casos por su sentir axiológico.⁶⁶⁰

El querer no puede ni debe, pues, regirse por la ley formal, sino por los *valores materiales*, los cuales constituyen el fin de la voluntad. Ahora bien, tales valores materiales no reducen la experiencia moral al escenario del hedonismo. Se defiende una ética material en relación con el mundo material-real fuera de los supuestos *materialistas*. No es la materia en sí lo que es bueno, sino que el bien se da en la materialidad. El valor de los bienes no es un puro “objeto” que se posee; mientras los bienes son *cosas* valiosas, el valor es su fundamento y trasciende su materialidad. Es en estos objetos en cuanto “bienes” “donde únicamente los valores se hacen ‘reales’.”⁶⁶¹

La experiencia de los hechos históricos, de sus acciones reales, no puede ser el criterio de lo que “debe ser” hecho, los *juicios empíricos* del valor o del deber no responden necesariamente al verdadero valor; por ejemplo, “el valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione.”⁶⁶² Las cualidades y conexiones del valor son independientes de las acciones, los juicios o las vivencias del valor. Los valores morales no son relativos; la Ética no puede ser inductiva. Ahora bien, por eso mismo, las proposiciones morales tampoco pueden ser fruto del *factum* de la razón, dirá Scheler; si la ley de la razón fundamenta la ley moral, la persona, su voluntad pura será, ella misma, legisladora. La búsqueda de principios evidentes para la Ética le conduce a Scheler a la afirmación de que “solamente una Ética material podrá seriamente apoyarse en los hechos, a diferencia de las vacías construcciones.”⁶⁶³

Para Scheler, los valores son “dados” en la percepción corpóreo-emocional de la persona, que se relaciona *connaturalmente* (y no intelectivamente) con las cosas valiosas. La relación con estos valores, no tiene lugar de un modo formal, sino a través de su materialidad: “El querer puede y debe ‘regirse’ [...] *por esos valores materiales*, no sólo por una ‘ley pura’ de su realización.”⁶⁶⁴ Toda voluntad tiene una *materia*, un contenido específico al que aspira. Si tal contenido es la “ley pura”, la experiencia del bien queda vaciada del contenido que le da sentido, sustituida por una construcción formal. No es que las normas y las leyes morales no tengan sentido, sino que éstas no se

⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p.292.

⁶⁶¹ *Ibíd.*, p. 67.

⁶⁶² *Ibíd.*, p.65.

⁶⁶³ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.101.

⁶⁶⁴ *Ibíd.*, p. 92.

sostienen por sí mismas, no pueden ser construcciones del pensamiento.

La tesis principal que aporta la filosofía de Scheler y que permite abrir el pensamiento filosófico a la Fenomenología, se expresa así:

Una Ética que sea Ética material de los *valores* no supone en modo alguno ‘experiencia’ en el sentido de ‘percepción de imágenes’ [...] Una Ética material de los valores es *por completo* independiente de la experiencia de objetos (y tanto más de la experiencia del *efecto* que los objetos causan sobre el sujeto), por la sencilla razón de que en el querer un fin entra un acto de la experiencia objetiva (es decir, un acto del ‘representar’), mas no en la tendencia hacia un objetivo [...] esa Ética es *material* y no formal.⁶⁶⁵

Encontramos, claramente, en este terreno la inspiración a la “experiencia integral” de Wojtyła como el elemento clave para expresar a la persona completa y su experiencia moral como sujeto viviente, corporal, inserto en el mundo y en la experiencia de sus valores. Es *en* la realidad y en la relación con esta realidad donde la persona advierte el valor de las cosas y realiza el bien. La experiencia de la materialidad no es una experiencia *sensiblista* (o empirista), sino una experiencia *realista* en la que es la *persona completa* la que entra en relación con el mundo.

Las tendencias sentimentales, para Scheler, tienen “objetivos” y es la voluntad la que va configurando y concretando el *fin*; “no podemos crear de la nada un fin, ni tampoco ‘proponerlo’ sin una ‘tendencia hacia algo’ que le preceda.”⁶⁶⁶ Lo que pervierte la apreciación inicial del valor, en sí mismo ordenado, es, más bien, que la voluntad tenga por *fin* aquello que no responde al valor mismo. Por ejemplo, el utilitarismo no responde a la inclinación real, sino que presupone el prejuicio de que “la utilidad es el valor más alto”. La relación entre los valores y los fines es que los valores *no dependen* de los fines, pero tampoco se abstraen de éstos, sino que “van ya incluidos en los *objetivos de la tendencia* como su fundamento, y, en consecuencia, tanto más en los fines, los cuales están fundados a su vez sobre los objetivos.”⁶⁶⁷

La fundación del “bien” y “mal” en la ley moral (y no al revés) por parte de Kant se apoya, según explica Scheler, en “la hipótesis totalmente infundada de que todos los valores *materiales* se reducen a *referencias causales de las cosas a nuestros estados*

⁶⁶⁵ *Ibíd.*, p.92.

⁶⁶⁶ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.91.

⁶⁶⁷ *Ibíd.*, p.92.

sensibles de sentimiento”⁶⁶⁸, por lo que serán las cosas placenteras, según Kant, las que determinen la causalidad del sujeto:

El hombre es, cuando se prescinde de su ‘razón práctica’, sencillamente un ‘ser natural’ (lo que en Kant quiere decir: un haz de instintos mecánicos), y que todo amor al prójimo se reduce al amor propio, y el amor en general, al egoísmo, y éste, a su vez, a una tendencia hacia el placer sensible.⁶⁶⁹

En cambio, para Scheler, *valorar* no es *apetecer* desde la subjetividad egocéntrica. Hay apetencia sentimental por un valor moral, así como apreciación de un valor que contradice la tendencia sensible. El *valor* forma parte de la significación de las cosas, del sentido que va cobrando el mundo para las personas y en torno al cual se proyectan sus acciones. Como señala Wojtyła,

Scheler excluye, lógicamente, el subjetivismo en el conocimiento de los valores. Y de forma igualmente lógica diferencia su carácter ‘material’ esencial, es decir, su carácter objetivo, del conjunto de las condiciones subjetivas de su conocimiento o de su percepción emocional. (HD, 157).

El *valor*, pues, no se contradice con las tendencias del dinamismo emotivo en la medida en que éstas tienen un carácter específico, *personal*. Scheler se desmarca así del empirismo: la emotividad personal participa de la experiencia del valor moral, y en tal apetencia, la sensibilidad es el origen en el que se percibe el valor. El problema de “la ética contra el valor”, el formalismo, ha sido asociar el dinamismo de la emoción a los bienes puramente materiales y su respectiva capacidad de estimular el placer o displacer sensible que, para Kant, es siempre contradictorio con la bondad racional.

En efecto, este modo de comprender la tendencia natural humana como determinada a la búsqueda del propio placer, absorbiendo éste el concepto del valor, es lo que vacía el placer de su verdadera relación con *lo valioso*. En la doctrina kantiana, la acción moral es una conquista basada en el esfuerzo de “auto-superación”; la voluntad debe imponerse a toda experiencia material de los sentidos. A este respecto, explica Scheler que “no se puede reprochar a la doctrina kantiana el haber hecho del ‘contra la inclinación’ un elemento constitutivo de la buena voluntad; pero sí el haber hecho de este ‘contra la inclinación’ un elemento constitutivo del conocimiento acerca del

⁶⁶⁸ *Ibíd.*, p.72.

⁶⁶⁹ *Ibíd.*, pp.125-126.

bien.”⁶⁷⁰

De lo que defiende la ética de Scheler es, precisamente, de esas experiencias naturales de la emotividad que advierten los valores en el contacto directo y real con las cosas valiosas, como aquello que determina el querer de la voluntad y donde ésta experimenta una expresión libre, un *querer* real, en respuesta a la evidencia de la intuición fenomenológica de los valores y su jerarquía. La *realidad material* de los valores y su respectiva (y adecuada) percepción emocional son colocadas en primer plano, dando lugar al sujeto y su centro afectivo-vital en la experiencia moral y dando contenido real al querer de la voluntad.

Scheler revoluciona el lenguaje moral al salir de los límites conceptuales en los que el estoicismo y el hedonismo, así como la *Ética Ilustrada*, en general, encierran al sentimiento en la determinación de una naturaleza impersonal, des-yoificada. La ética de Scheler radica en este posicionamiento explícito en contra del dualismo antropológico. El supuesto antropológico de Scheler es la *unidad* de la persona cuyo centro es “el corazón”.

No se trata de un planteamiento antropológico de tipo rousseauiano, no defiende que el estado espontáneo de la naturaleza personal asegure la bondad, de que la pureza está en la expresión espontánea del obrar individual limpio de lo cultural y sus representaciones. Scheler no cree que pueda decirse de una inclinación que sea “buena” moralmente, de un modo inmediato.”⁶⁷¹ No es el instinto mismo quien elige el valor, sino el acto de la voluntad, pero en función del conocimiento del valor dado *a priori* en la percepción sentimental. La voluntad se encarga de “completar” la experiencia moral en la realización del bien, pero sólo en tanto que se fundamenta en el contenido *a priori* de sus inclinaciones.

Para la ética scheleriana no es “bueno” cualquier objeto material vivido como tal por la sensibilidad; “los valores no se distinguen sólo como *bienes* de los deseos y estados sentimentales que nosotros experimentamos en su presencia.”⁶⁷² No es la

⁶⁷⁰ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.130.

⁶⁷¹ *Ibíd.*, p.93.

⁶⁷² *Ibíd.*, p.65.

experiencia sensible, como tal, la que determina qué cosas son bienes, sino que la sensibilidad participe de su relación con el mundo no como fenómeno puro sino desde la *experiencia fenomenológica*, que es “la experiencia antes de toda experiencia”. En ésta, lo primero que nos es dado *no* es el contenido de las sensaciones, sino las cosas mismas, las sensaciones nos hacen diferenciar la cosa como tal. Y en esta identificación, la cosa se nos da “como depositaria de esa significación.”⁶⁷³ De este modo, como explica Wojtyła, para Scheler

Los valores morales se revelan en la *auténtica* percepción-de-valor [...] no son sólo experimentados (y según Scheler no puede ser) como objeto de la voluntad. Para tener experiencia de ellos se requiere siempre [...] una volición condicionada dirigida a ‘valores materiales’ definidos. (HD, 157).

¿Cómo acontece esta percepción subjetiva de la jerarquía universal de los valores? Profundizamos ahora en el apriorismo en el que fundamenta su ética.

c) Apriorismo emocional

El *apriorismo* es la manera que tiene Scheler de fundamentar la experiencia moral en la objetividad de los valores morales. Al sujeto le viene dada una *percepción* básica (anterior a todo ejercicio de la voluntad) sobre la *jerarquía* de los valores. La inherencia de esa jerarquía impide al relativismo tomar parte de la experiencia moral; “la *experiencia del bien y del mal*, según él, está condicionada por la *jerarquía de todos los valores materiales*, como se presentan en la experiencia y, por eso, en la percepción del valor inherente a un sujeto dado.” (HD, 157).

La tesis de Scheler expresa que “la *intuición* del bien es la única que puede determinar lo que es bueno (y también, consecuentemente, todas las normas que se refieren al querer y al obrar).”⁶⁷⁴ La *intuición* es una evidencia *inmediata* de los valores morales en la percepción estimativa. Es en esta *intuición* o *experiencia fenomenológica* donde acontece la intuición primigenia del valor como fundamento. La intuición es *a priori* porque se fundamenta en la esencia misma de las cosas, son “conexiones primigenias *objetivas*” que vienen *dadas* y no son “fabricadas” por la razón.

⁶⁷³ *Ibíd.*, p.66

⁶⁷⁴ SCHELER, M. (2001), *op.cit.*, p.142.

Scheler defiende, así, un principio *a priori* que mueve a la voluntad, y se trata de un conocimiento específico y diferente al del universo de la “razón pura”. ¿Cómo el *valor* se hace principio del buen obrar?:

El asiento propio de todo el *a priori* estimativo (y concretamente del moral) es el *conocimiento del valor, la intuición del valor* que se cimenta en el percibir sentimental, el preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como la intuición de las conexiones que existen entre los valores, entre su ser ‘mas altos’ y ‘más bajos’, es decir, el ‘*conocimiento moral*’.⁶⁷⁵

La fenomenología ética de Scheler explica, así, “las condiciones en que los valores morales se manifiestan en la experiencia emocional-cognoscitiva del sujeto.”⁶⁷⁶ La evidencia del *querer* moral es el contenido *a priori* de un valor dado a la facultad estimativa. A diferencia de un querer cualquiera o un impulso ciego, los hechos del conocimiento moral son *evidentes*, ya que “toda conducta moral se cimenta sobre la *intuición* moral.”⁶⁷⁷ El protagonismo no se lo llevan las formulaciones ni los juicios de los hechos del conocimiento moral, sino que lo que hace bueno al ser humano es la experiencia moral misma en la que se da la intuición de los valores; ésta es la fuente de una ética auténtica.

El “conocimiento” o “intuición” del valor se despierta en un acto específico que es el “preferir”, en el cual se “aprehende la ‘superioridad’ de un valor sobre otro [...] La superioridad de un valor es ‘dada’ necesaria y esencialmente tan sólo *en* el preferir.”⁶⁷⁸ Preferir no es una elección entre bienes, sino que es una disposición natural hacia un mundo específico de valores, los cuales apuntan a un determinado tipo de bienes entre los que se moverá la elección. Hay, pues, una *jerarquía objetiva* de valores invariable e incondicional que es dada en el acto del preferir, independiente de las “reglas de preferencia” de los momentos histórico-culturales específicos.

La percepción de la objetividad de los valores es esencial al espíritu; se trata de *categorías* objetivas de bienes, de *valores fundamentales* que “pertenecen al espíritu

⁶⁷⁵ *Ibíd.*, p.127.

⁶⁷⁶ Cfr. WOJTYLA, K. (1982), *Max Scheler y la ética cristiana*, op.cit., p.90.

⁶⁷⁷ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.128.

⁶⁷⁸ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.152.

humano *de modo esencial*.”⁶⁷⁹ Los valores son los bienes a los que esencialmente aspira toda persona, toda la historia: lo placentero, lo útil y lo bueno. Lo que cambia culturalmente son las *cosas* materiales a las que se asocian tales valores:

Los *valores fundamentales* son constantes en todo desarrollo histórico; ellos y su jerarquía son la estrella polar del hombre. Pues el cambio de los mundos históricos de bienes no afecta nunca a estos valores mismos, sino solo a los *bienes-cosas* en los que los valores se muestran.⁶⁸⁰

El apetecer los valores materiales conforme a su *jerarquía objetiva* de se da en las tendencias e inclinaciones naturales que, desde la antropología de Scheler, no son contradictorias con el *espíritu*:

Nuestro querer es ‘bueno’ si es que elige el valor más alto radicante en las inclinaciones. El querer no ‘se rige’ por una ‘ley formal’ que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de las materias valiosas dadas en las inclinaciones, conocimiento que se presenta en el preferir.⁶⁸¹

El apriorismo de Scheler es, pues, emocional; la forma básica, originaria y directa de existir y relacionarse con las cosas del mundo es sentimental. La actividad inductiva y deductiva de la razón viene después:

Lo que aquí, pues, exigimos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional* [...] El percibir sentimental, el preferir y postergar, el amar y el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori* que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes de pensamiento.⁶⁸²

Quedarse en el producto de la actividad de la razón es saltarse la evidencia del *a priori* moral. Según Scheler, rellenar esta carencia con el querer de la voluntad o el “contenido del deber”, como hace Kant, es sostener la realización subjetiva del deber en un formalismo donde aún no hay un auténtico conocimiento moral, donde el valor no ha tocado el sentimiento, de modo que no se da un preferir, no acontece el amor o el odio, se carece del lenguaje *estimativo* y, en esta medida, del valor como algo *vivido*.

Mientras que el “amor” habla del *ser* de la persona, la voluntad señala el obrar;

⁶⁷⁹ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.254.

⁶⁸⁰ *Ibíd.*, p.255.

⁶⁸¹ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.93.

⁶⁸² *Ibíd.* p.123.

la voluntad es, por lo tanto, secundaria respecto al amor. Scheler critica la realización de proyectos “sin que los valores de los proyectos dados en el sentir jueguen un papel unívocamente determinante.”⁶⁸³ Sólo secundariamente puede ser un contenido de la voluntad y del juicio. La carencia de intuición moral es lo que da lugar a la primacía de un esfuerzo y voluntarismo por alcanzar la legalidad, sin experiencia auténtica del valor.

La trascendencia no está, según Scheler, en las categorías intelectuales que ordenan el caos de la información sensible y las inclinaciones, sino en la realidad misma del valor, encarnado en los bienes y apetecidos por las inclinaciones. Es decir, las *materias de valor* y sus relaciones de estructura “están dadas ya de un modo instintivo (y automático)”⁶⁸⁴ a las tendencias. La conducta moral consiste, por lo tanto, en el conocimiento del valor *dado*. El valor es el fundamento de toda moralidad y también aquello que se intuye en la experiencia fenomenológica.

En definitiva, la tesis de Scheler, dice así: “La *fundamentación* de un querer tiene lugar indicando los *valores* que lo *guían*; y la ‘fundamentación’ tiene que realizarse no a partir de la lógica, sino de la ética según su *jerarquía de valores*.”⁶⁸⁵ Lo que reclama Scheler no es sólo la experiencia auténtica de los valores, sino todo un trabajo de reelaboración de los fundamentos éticos.

8.4. Wojtyla y la moral del corazón. Respuesta a los sistemas morales de Kant y Scheler

“Las pruebas morales van creciendo en el interior del corazón, no se aprenden.”⁶⁸⁶

La objetividad de los bienes que defiende el realismo de Wojtyla no se fundamenta en las categorías del pensamiento sino en la experiencia. Para entender esto, hace falta ir más allá de los márgenes del sujeto concreto y “su” percepción emocional o “su” intelección. De la interpretación específica que ofrece Wojtyla sobre la *experiencia* emana un criterio de interpretación que invita a hablar de lo “adecuado” o “inadecuado”

⁶⁸³ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.305.

⁶⁸⁴ *Ibíd.*, p.93.

⁶⁸⁵ *Ibíd.*, p.291.

⁶⁸⁶ NEWMAN, J.H., Carta del 8 de febrero de 1846, en *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XI, Thomas Nelson and Sons, London, 1961, p.110.

en el acercamiento y relación del sujeto con lo real.

Ni el pensamiento, ni sus discursos serán, pues, la medida de todas las cosas. La objetividad se origina, más bien, en los valores reales que, si bien la conciencia (reflexiva) los comprende, se alcanzan por medio del contacto vivo con la realidad y no como algo que posee el pensamiento por sí mismo: “La conciencia y la autoconciencia, aparece finalmente como la fuente de la apertura más completa de este sujeto a la realidad.” (HD, 66). Sin realidad, la conciencia es una estructura subjetiva que difícilmente puede abrirse a un sentido adecuado del bien. Siguiendo la teoría de Wojtyła, se podría criticar de la corriente idealista que confunde el papel de la conciencia pues se constituye, ella misma, en fuente y criterio de realidad y, consecuentemente, en origen de la normatividad. El tipo de conciencia que encuentra Wojtyła defiende, en cambio, la posibilidad de *relación* de la persona con las cosas desde el dinamismo trascendente que le es propio, de modo que, gracias a esta libertad, tiene experiencia del *valor objetivo* de la realidad.

La realidad es el fundamento de la experiencia moral, en otras palabras, en el *valor* se origina la moralidad; las leyes y deberes serán la representación normativa de este valor. Wojtyła reconoce, pues, la fuerza de la experiencia fenomenológica de los valores y encuentra ahí la clave para hablar de la auténtica experiencia moral. Sin embargo, a diferencia de su maestro, no confía esta experiencia subjetiva de los bienes reales al *apriorismo emocional*.

¿Cómo explica Wojtyła que la persona pueda adecuarse a una jerarquía universal de valores? La *experiencia integral* dada en la *praxis* o acción personal vuelve a ser la clave interpretativa, en este caso, de la moralidad. La *integridad* pone en co-relación la libertad personal y la verdad moral. Así pues, la ética de Wojtyła supone una crítica expresa no sólo al *apriorismo* racional kantiano, sino también al *apriorismo emocional* de Scheler.

a) La praxis y el ser personal. Crítica a Scheler

El terreno de la intimidad, al que la ética de Scheler apunta, le conduce a Wojtyła a uno

de los grandes temas que cambian radicalmente el discurso moral: el amor. En Wojtyla, el amor será la lógica interna de la moralidad, porque es la mirada *amorosa* la que es capaz de advertir el valor de las cosas “en sí mismas”. El amor se entiende como el salto del “yo subjetivo” al “yo trascendente”, receptivo a la realidad, siéndole las cosas presentes “en sí mismas”, en el valor que tienen de suyo y no limitado al filtro y parcialidad de la actitud utilitarista o individualista. Podríamos comparar esta interpretación con la de Levinas cuando indica que la realidad del Otro despierta la llamada de la Ética: “El sujeto de la responsabilidad se define por la salida de sí hacia el Otro: no es para-sí, sino que ha sido constituido como un uno-para-el-otro.”⁶⁸⁷ Para Wojtyla, en la *relación* con las cosas y personas, es posible experimentar la jerarquía objetiva de los valores reales.

Wojtyla amplía, así, el horizonte de la moralidad: más allá de los márgenes de la legalidad y de una ética de “mínimos”, lo que se propone es una “ética de máximos”⁶⁸⁸ en los que la razón práctica, prudencial y viviente del sujeto entra en juego. La experiencia moral ya no consistirá, por lo tanto, en “no obrar el mal”, ni siquiera en “obrar el bien”, sino en *ser* buenos en cuanto personas. El ser humano pasa de ser un *funcionario*⁶⁸⁹ conector de las normas y cumplidor con lo requerido, a ser un agente comprometido con su acción y responsable de sí mismo y de su entorno. En otras palabras, la moralidad se coloca en el terreno de la lógica del *cuidado*. Se trata de una lógica no-logicista, una actitud y disposición interior a la que le es posible *contemplar* lo real desde una ampliación de la racionalidad que habla de *gratuidad* y que posibilita, por ello, ser receptivo a la verdad de los bienes.

Esta verdad del bien experimentado engendra la justicia: “El bien y el mal moral [...] quiere decir ‘ajustarse-no ajustarse’ [...]. Determinadas decisiones son justas porque en ellas está contenida la verdad sobre el bien.” (HD, 275). Acerca, así, la ética de la justicia a la ética del cuidado. No se entiende la *justicia* únicamente en términos de equidad, cálculo y racionalidad imparcial y universal, tampoco como la exigencia de

⁶⁸⁷ PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.78.

⁶⁸⁸ Cfr. DOMINGO, A. (2000), *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, Madrid: PPC.

⁶⁸⁹ Término utilizado en DOMINGO, A. (1991), op.cit., p. 295 en el apartado titulado “De la tiranía de la *techné* a las posibilidades de la *phronesis*”.

derechos individuales⁶⁹⁰, sino como la atención a la situación real que despierta la responsabilidad en el sujeto y su adecuación a la verdad percibida.

Profundizamos ahora en este lenguaje moral que, con Scheler, señala el centro mismo de la persona como lugar donde el bien es vivido; la moralidad pasa a ser expresión del corazón humano. No obstante, Wojtyla se desmarca del camino scheleriano en este mismo punto: lo que entiende por “centro” o lenguaje del corazón.

1. Del apriorismo emocional a la experiencia integral

El valor es para Wojtyla, al menos en su “*momento primario*”, un contenido de la *praxis* que se experimenta en la acción integral. La experiencia del valor se da ligada al “aspecto ontológico” de la persona y no única y exclusivamente al hecho fenoménico. Hace falta atender al concepto de *acción* que tiene Wojtyla para comprender esta interacción entre ontología y *praxis*.

A diferencia de la experiencia puramente fenoménica de las cosas como bienes sentidos y deseados (emocionalmente), en la experiencia de moralidad wojtyliana, entra en juego la persona como una realidad ontológica, específica, de la que emana una axiología. Así pues, la acción moral habla del *devenir* del ser (como *suppositum*), habla de su estructura de autodominio y autoposición. De este modo, la experiencia fenomenológica del valor expresada por Wojtyla es una *experiencia integral* que supone incluir la vivencia moral en el dinamismo fundamentalmente trascendente del *suppositum humanum*.

Wojtyla afirma, con Scheler que “los actos humanos son acompañados – precisamente por su valor moral, por el bien o el mal en ellos contenido– por una experiencia emocional bastante profunda.” (VH, 350). No obstante, para Max Scheler este valor objetivo se capta por el ser humano “de modo apropiado y adecuado sólo en la experiencia emocional.” (VH, 206). En palabras de Scheler: “El apriorismo del amor y el odio es el último fundamento de *todo* otro apriorismo y con ello el fundamento

⁶⁹⁰ En DOMINGO, A. (2000), op.cit., pp. 19-24, encontramos una comparación entre la ética de la justicia y la ética del cuidado.

común lo mismo del conocer apriórico del ser que del querer apriórico de contenidos.”⁶⁹¹

Wojtyla considera que Scheler cae en dos reduccionismos. Por una parte, el elemento *emocional* es el fundamento de la intuición. Para Wojtyla, si bien es cierto que la estructura emocional de la persona toma parte en la experiencia fenomenológica, cuando se trata de entrar en contacto con la *realidad*, la revelación de lo verdadero, no puede originarse en un acto puramente emocional. Como explica Guerra, “Scheler afirma que los valores éticos son valores objetivos pero la objetivación que logra de ellos sólo se da en la experiencia emocional-cognoscitiva, es decir, *en la experiencia afectiva-emocional del fenómeno como fenómeno.*”⁶⁹²

El “impacto originario” del valor sobre la persona, en orden a su presupuesto de integridad, para Wojtyla se origina gracias a la “apertura” trascendente de la persona. El conocimiento de lo valioso tiene un carácter personal y transfenoménico, no es una facultad limitada a funciones entendidas como propias de una naturaleza impersonal en cuanto “razón pura” ni contrapuesta a la “experiencia emocional” o “razón impura” al modo en el que lo entiende Kant. Pero la experiencia y comprensión que acontece en el encuentro con los bienes no puede limitarse a una *sensación* emocional, sino que tiene lugar gracias a la integridad de la sensibilidad y la inteligencia propia del ser humano.

Este tipo de conocimiento “contribuye a la formación de la verdadera vida interior, fenómeno inexistente en los animales.” (AR, 29). Para la epistemología wojtyliana, la conciencia permite “esa relación mía conmigo mismo como *sujeto*, que constituye el interior de mi existencia y de mi actuar.”⁶⁹³ Si la conciencia fuese la expresión de un pensamiento puro y abstracto como facultad de una especie, carecería de vida propia; la naturaleza racional es *personal, espiritual*, lo que significa que va más allá del nivel sensitivo y cognitivo que comparte con los animales, “se distingue de los animales, aún de los más perfectos, por su *interioridad*, en la que se concentra una vida que le es propia.” (HD, 29).

⁶⁹¹ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.123.

⁶⁹² GUERRA, R. (2002), op.cit., p.100.

⁶⁹³ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.114, *cursive* mía.

Juan Manuel Burgos explica que las corrientes personalistas comparten esta forma de entender la facultad cognitiva del ser humano:

No conoce una inteligencia abstracta e impersonal, y ni siquiera una inteligencia contextualizada, sino *una persona concreta*, específica e irreplicable, un quién [...] la acción de conocer procede de la persona, implica a toda la persona y remite a ella como fuente y como resultado del proceso cognoscitivo.⁶⁹⁴

La vida interior hace que la persona viva el mundo ‘exterior’ interiorizándolo, enriquece y realiza su interioridad en ese hacerse con las cosas del mundo. Por eso el ser humano “en toda su actitud en relación con el mundo, con la realidad, tiende a afirmarse a sí mismo, a afirmar su propio ‘yo’.” (HD, 30).

Para Scheler, la *emotividad* es el lenguaje del corazón o el “centro” de la persona, mientras que Wojtyła lo encuentra en el *suppositum* personal:

Esta atribución de realidad tiene importancia fundamental en la moralidad, esa dimensión de la existencia humana y personal que es, al mismo tiempo, subjetiva y objetiva. Ahí es donde está enraizada toda la realidad de la moral, de los valores morales. (HD, 128).

La acción manifiesta la *realidad* personal como devenir; es la expresión de la *causalidad* personal, donde libertad y ontología juegan en un mismo plano: “A través de este acto, yo mismo ‘me hago’ bueno y ‘soy’ bueno como hombre. El valor moral penetra en toda la profundidad de la estructura óptica del *suppositum humanum*.” (HD, 69). Así pues, lo que critica Wojtyła de Scheler es la identificación de lo “auténtico” de la experiencia con la percepción estimativa originaria; si la relación con las cosas fuera originaria y original por ser emocional, el contacto con uno mismo, con el mundo y con los demás carecería del rasgo personal en el que uno es *sujeto* no sólo viviente, sino “autoposidente” y presente a sí mismo. Estar ante las cosas desde una autoposición permite hablar de *experiencia integral* y, por lo tanto, también en términos de experiencia de la “verdad”. Profundicemos en lo que esto significa

En Scheler, los valores morales se muestran únicamente como contenido de una percepción afectivo-cognoscitiva. Lo que ocurre, de este modo, es que “Scheler niega el ser de la persona como ser sustancial que actúa y sustituye el ser mediante una suma de

⁶⁹⁴ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.8.

actos.”⁶⁹⁵ Es en el arraigo ontológico que da a su antropología y, por lo tanto a la Ética, donde Wojtyla toma distancia de la concepción ética de su “maestro”. El segundo reduccionismo que critica de éste es el mantenerse en la experiencia *emocional* del valor. Para Wojtyla no hay experiencia moral sin un acto de la voluntad: “Si la persona no es la *causa eficiente* de sus actos, resulta incomprensible la procedencia de los valores éticos, ya que la experiencia, sobre la que se basa la ética, demuestra que la persona se vive a sí misma como causa eficiente de los actos.” (VH, 163).

Esta renovación ontológica y antropológica tiene grandes efectos sobre su filosofía moral. En Scheler ya se veía un “aterrizar” la bondad al *ser* mismo de la persona, apoyando la moralidad en la *praxis* humana y no en una pura técnica del buen obrar. Pero el método fenomenológico adoptado por Wojtyla acude a la *experiencia* propia de la *acción* integral, en la que se advierte la unidad compleja y dinámica de la persona como *fuentes* de la acción moral, y no conducida pasivamente por los valores.

Explica Pérez-Soba que, tras la tesis que escribe sobre Scheler, Wojtyla “va fundamentando un método fenomenológico propio basado en la experiencia moral como tal y no sólo en la emotividad ante los valores.”⁶⁹⁶ Wojtyla habla de la “experiencia de la moralidad” y no sencillamente de “experiencia moral” para resaltar, de este modo, la experiencia intencional de la persona que, en la referencia a los valores, se tiene a sí misma como causa de su propio obrar, y no solamente como espectadora de algo que acontece en ella.

Los valores de la realidad tienen, para Wojtyla, la misma condición real que se leía en Scheler: “Están en sí mismos jerarquizados”, independientemente del sujeto (aunque completamente concernientes a él, a su condición espiritual). Ahora bien, vivir esos valores, alcanzar verdades éticas, no es un proceso independiente al propio ser; “esta referencia [a la verdad] no permanece como una dimensión abstracta del espíritu”, puesto que “impregna el obrar mismo del hombre” (HD, 145), un “obrar” que, como tal, incluye la participación activa de la persona, una auténtica *causalidad* personal. El agente de la acción moral no es, pues, el valor como tal, sino la persona que es receptiva a estos valores.

⁶⁹⁵ WOJTYLA, K. (1982), *Max Scheler y la ética cristiana*, op.cit., p.182.

⁶⁹⁶ PÉREZ-SOBA, J., Introducción a WOJTYLA, K.. (1998), op.cit., p.17.

El realismo antropológico en el que se fundamenta la Ética es, según la defensa de Wojtyła, la manera en que la moralidad “no tiene existencia independientemente de la ejecución de las acciones por el hombre y de su realización como consecuencia de las acciones.” (PA, 177). En su teoría de la *acción* encuentra Wojtyła el punto de inflexión que lo separa de su “maestro” en la Fenomenología. La “experiencia del valor” es, para Wojtyła, una experiencia integral de la persona: entra en juego como receptor de las condiciones reales del mundo y agente responsable de sus acciones.

Al intentar alcanzar el “centro” originario y connatural de la persona, propuesta como una unidad, Scheler parece caer en cierta desintegración de lo “connatural” frente a la voluntad y el intelecto: el “yo” es, primariamente, de carácter *emocional* y lo voluntario es secundario respecto a la emoción. Ciertamente, para él, las tendencias naturales no se entienden de modo sensiblista; la percepción sensible no es puramente estímulo, la realidad humana reflejada en la intuición fenomenológica es significativa, por lo que advierte la objetividad del valor. El mundo como una realidad de bienes es dado a la experiencia fenomenológica y, de esta manera,

El amor es primariamente manifestación de valores buenos, positivos, superiores, precisamente en su grado máximo, así como el odio manifiesta valores malos, negativos, en el grado más bajo. *Amor y odio son, por consiguiente, la fuente fundamental del conocimiento de los valores, de su experiencia cognitiva.* (HD, 160).

De este modo, según Scheler, la experiencia fenomenológica del valor es fundamentalmente *emocional* como “condición indispensable para la presentación del valor moral.” (HD, 162). El centro donde la persona vive el mundo y se vive a sí misma no requiere, en un principio, de la *acción* del sujeto. La moral, como tal, no se trata de un “ejercicio” realizado como respuesta libre al bien percibido y al bien deseado, es más, “este ejercicio estaría contra el amor” (HD, 160), pues la experiencia fenomenológica se da antes de toda experiencia: es la intuición primaria que *recibe* o es *afectada* por la realidad. Y en ese encuentro primero y primario, tiene origen una percepción clara de los valores.

De este apriorismo emocional se separa Wojtyła en su teoría de la *acción*. Al defender Scheler la realidad de los valores y su percepción *intuitiva* desde la “lógica del corazón” entendida como estimativa, le es preciso defender un *apriorismo* emocional

para salvaguardar la objetividad en la moral puesto que la emoción, por sí misma, es *receptiva* pero no *activa*. La experiencia *a priori* de los valores, una “experiencia de su esencia emocional” pretende ser garantía de objetividad. Pero ahí, dirá Wojtyła, “la voluntad no pertenece a la experiencia del amor y tampoco del odio, permanece totalmente fuera de ellos.” (HD, 160).

Scheler da cuenta de la experiencia de la voluntad como aquello que *quiere* el valor percibido, *sentido*. La voluntad no determina ella misma, a expensas de la emotividad, su querer. Lo que pretende Scheler es reconocer el papel de la emotividad olvidado por la filosofía tradicional: guarda una relación de influencia básica con la voluntad de modo que lo voluntario no se relaciona exclusivamente con la materia del pensamiento como contenido propio de su querer. En oposición al intelectualismo, la renovación moral scheleriana quiere dar voz al movimiento de la voluntad que, como tal, contiene un lenguaje estimativo. Ahora bien, con la intención de cancelar el carácter normativo de los valores éticos, Scheler lo limita a la emotividad, con la cual, critica Wojtyła, “nos apartamos de la posición realista en la Ética [...] pasamos, pues, a la posición intencional [...] En tal caso se cambia el objeto propio de la investigación ética: no se trata ya de la Ética, sino del *ethos*.”⁶⁹⁷

Tanto en el emotivismo scheleriano como en el racionalismo, la voluntad parece verse *determinada* no por la causalidad misma de la persona, sino por factores emocionales o intelectuales. Wojtyła, por el contrario, libera la voluntad de todo determinismo; diferencia el “yo quiero” del “yo necesito”: en este último hay volición intencional, pero no hay autodeterminación; “sólo en el primero [‘yo quiero’] se contiene el verdadero dinamismo de la voluntad” (PA, 130), pues es lo que “actualiza el autogobierno y la autoposesión propios de la persona.” (PA, 171). La *acción* (moral) wojtyliana consiste en una realización que “equivale a la puesta en práctica de la autoposesión” (PA, p.177) y el modo como la persona vive desde su “centro” más profundo el bien y el mal, es decir, la experiencia moral auténtica que moviliza su *ser*.

La crítica wojtyliana señala que la comprensión del valor real, considerado como recibido por la emotividad, “vacía el acto de su dimensión propia y de su pleno

⁶⁹⁷ WOJTYLA, K. (1982), *Max Scheler y la ética cristiana*, op.cit., p.182.

dinamismo.” (HD, 162). La experiencia de la moralidad es, en definitiva, según Wojtyła, una “*experiencia* integral (comprensiva) ‘del hombre que obra’.” (HD, 162). Propone, así, una interpretación y un contexto distinto al de Scheler para vivir la experiencia del valor moral.

b) La integridad personal, fuente de la acción moral

¿Qué papel cumple la *experiencia integral* respecto al valor moral? Según la antropología de Wojtyła, el “centro” personal, el *ser* unitario, no es de naturaleza puramente ni prioritariamente emocional o instintiva, sino que lo *connatural* al ser humano es su ser como *suppositum*, es decir, todo dinamismo emotivo es propio de su realidad óptica. En otras palabras, el “corazón” de la persona es su “yo”, su ser “alguien” específico e íntegro se caracteriza, radicalmente, por ser trascendente.

Como se viene expresando, la trascendencia no se da solamente respecto a los “objetos” que se presentan a la estimación, sino que expresa *relación* viviente con la realidad y con el propio ser (autotrascendencia), de modo que la *experiencia fenomenológica* de la moralidad no puede darse separada de la autopresencia y autoposición propia de la persona que, en su relación con las cosas del mundo, se tiene a la vez, a sí misma.

En la filosofía wojtyliana la realidad se presenta en la experiencia fenomenológica como un hecho significativo y estimativo a la sensibilidad y al intelecto “en un mismo acto”. Por eso el valor es *comprendido* en su manifestación primera. No obstante, la acción moral no se limita a la comprensión originaria y básica, sino que se vincula a todo el proceso interior donde la lógica del “amor” va más allá de la atracción o repulsión primaria que siente la persona en su primer impacto con las cosas del mundo. Puede hacerse esta lectura, por ejemplo, en la necesidad que encuentra de ordenar el querer a los valores reales como condición del amor; en su análisis sobre la norma personalista, Wojtyła explica sobre el amor (de pareja) que

No encuentra respuesta para el hombre solamente a nivel del instinto, sino que debe alcanzar el nivel del amor. ¿Qué es el amor?, ¿en qué consiste su verdadera diferencia con el instinto? [...] El amor es lo único que transforma el instinto en una experiencia

radicalmente humana, no porque le prive de la existencia de un deseo sensual, sino en el sentido de que enraíza ese deseo en la profundidad del estrato espiritual del hombre. En realidad, es únicamente ahí donde se convierte en *experiencia*; pues, de otro modo se queda en un simple impulso. (DA, 58).

El dinamismo de la voluntad es el querer del ser personal, fundamentalmente trascendente; es decir, el dinamismo de la voluntad está teñido de la estructura de autodomínio y autoposición, donde la voluntad participa desde el *centro vital* de la persona, que es de un orden superior (trascendente) al de la facultad de querer, como tal. De este modo, en la experiencia moral del valor, lo que se tiene no es el valor como *principio y fin*, sino a la persona misma:

No es la dirección hacia un valor en cuanto tal, sino la *dirección de uno mismo*, la que es apropiada a la volición, al compromiso activo del sujeto. Con esto tocamos la raíz de la diferencia experiencial entre la actuación del hombre y lo que simplemente ocurre en el hombre. La voluntad es la raíz del actuar, de la acción. Lo notable es que este se debe al momento de la decisión [...] nos manifiesta a la persona en cuanto persona. (PA, 149).

La voluntad, tal y como la entiende Wojtyła, tiene una dinamicidad que va más allá de la intencionalidad de los actos provocada por la percepción estimativa (o racional) de un valor; “implica a la persona en su propia estructura específica de autogobierno y autoposición. Así como todo ‘quiero’ auténtico revela la trascendencia de la persona en acción.” (PA, 130). Este dinamismo del querer auténtico es, pues, la expresión de la integridad de la persona en acción:

Un estudio completo de la experiencia nos muestra que *los valores están interiormente vinculados con todo el proceso de la voluntad*, que puede ser llamado ‘drama’, de modo correcto, por su peculiar estructura dinámica [...] todo el ‘drama’ de la voluntad que de algún modo cae fuera de la experiencia emocional de los valores, pero sin perder la unidad con toda la profundidad de esta experiencia.” (HD, 163).

¿En qué sentido “cae fuera” la experiencia emocional del dinamismo de la voluntad? No es que el factor emotivo no esté presente, sino que “esta experiencia emotiva que corresponde a los valores morales del ‘bien’ y ‘mal’ está implicada en su conjunto con la facultad de acción de la persona y con la responsabilidad que es inherente a cualquier acto.” (HD, 166). La experiencia de un valor moral no es pasiva. Lo que es pasivo es la percepción psicosomática de lo *estimúlico*, pero el *valor moral* habla de las cosas valiosas y de su correspondiente experiencia del bien y de la bondad

de un *acto* dirigido a este valor.

La emotividad no queda al margen, pero no es suficiente para explicar el fundamento de la acción moral: “La explicación de las categorías fenomenológicas del acto intencional, es insuficiente.” (HD, 177). Para Scheler, el papel de la voluntad, respecto a la emotividad es entendido “solamente como un ‘desear’ que tiende al objeto”, lo cual, dice Wojtyla, “no nos muestra su dinámica particular.” (HD, 177). El dinamismo de una *acción* moral no se limita a la determinación de la voluntad por los valores materiales vividos en la emoción, sino que, explica nuestro autor, “el acto de voluntad es un *dirigirse activo* del sujeto, de la facultad, hacia el objeto”, es decir, “en este dirigirse activo del sujeto [...] está también la trascendencia del mismo sujeto hacia el valor o fin.” (HD, 177). De este modo, dirá Wojtyla que “la experiencia de un valor moral está determinada por la facultad de obrar de la persona y por su responsabilidad en su acto.” (HD, 166).

La autoevaluación y autodecisión propia del dinamismo trascendente supondrá, en ciertas ocasiones, prescindir de la estimación espontánea del valor experimentado, de modo que la voluntad está condicionada por este valor, pero no determinada, y es capaz de corregir su querer en caso de que no se ajuste a la verdad del bien que la persona es capaz de reconocer dado que la voluntad está “modulada” por la trascendencia del sujeto, es decir, es libre, por su facultad última de autogobierno y autoposición.

La sensibilidad hacia el valor despierta el querer, pero siendo que la estructura trascendente, el “yo” en su integridad, se autoposee y posee también toda experiencia espontánea, es capaz de auto-regularla y ordenar este querer en función de la verdad:

La experiencia de los valores, que está en función de la misma sensibilidad del hombre (y, por ello, también en función de los sentimientos), tiene en su interior la dimensión de la persona en acción, que se debe subordinar a la referencia a la verdad. *La fusión de la sensibilidad con la veracidad es condición necesaria para la experiencia de los valores.* (PA, 271).

Así pues, esta sensibilidad no está “apriorísticamente” ordenada a la objetividad del bien. Es por eso que Wojtyla entiende que los valores, en su sentido básico, se *sienten*, pero en el sentido moral, se *quieren*. Así, pues, “a diferencia del camello, la persona asume el fardo de su libre querer autónomo, dispuesta a dar la vida si fuera

menester.”⁶⁹⁸ En esta forma de querer, de amar, la acción no se limita a la respuesta determinada por el valor *sentido* pasivamente: “El contenido y atractivo de un valor se detienen [...] en el umbral de la interioridad de la persona, el umbral erigido por la conciencia, que comprueba la veracidad del bien que se presenta en el valor; con esta prueba es con lo que comienza la obligación.” (PA, 193).

En este sentido, la postura de Wojtyla no supone un rechazo a la *fortaleza* kantiana como un camino para la acción moral. Lo que hace es una matización: partiendo de la experiencia fenomenológica de los valores, en la experiencia del bien y, por lo tanto, en el amor que despiertan los valores, tiene origen también la “obligación” hacia el deber. En este mismo sentido, dirá Díaz que “el cumplimiento del deber por amor es sapiencial, sabroso. Sin ese sabor de la sabiduría el esfuerzo es ciego, sin el esfuerzo esa sabiduría es impotente.”⁶⁹⁹

La voluntad es la expresión de la libertad radical que caracteriza a la persona cuando está vinculada al dinamismo trascendente y participa de éste. Dentro de este movimiento de la voluntad como formando parte de la acción integral, para Wojtyla, la estructura de la autodecisión “trasciende la pura intencionalidad de los actos de voluntad.” (HD, 179). Scheler reduce la *acción* a los “actos de volición” como “actos intencionales dirigidos a determinados ‘valores materiales’.” (HD, 166). Por ello, dirá Wojtyla, entiende la experiencia moral de manera inadecuada: la intencionalidad mira hacia el exterior, hacia el objeto, “la autodecisión, en cambio, hacia el interior, hacia el sujeto que al querer un valor dado, con la elección, se hace efectivamente ‘bueno’ o ‘malo’.” (HD, 179). La trascendencia conforma la experiencia de la acción y, por lo tanto, la experiencia moral es un “tenerse a uno mismo” tal, que la voluntad no mira únicamente al objeto de su volición, sino que se mantiene en estrecha relación con su ser de modo que, dirigiéndose hacia un valor dado, se elige a sí misma.

Wojtyla critica, por lo tanto, que la teoría de Scheler

Debilita o no tiene en cuenta los vínculos que unen al sujeto —es decir, al propio *ego*— dado en la experiencia en cuanto agente con los mismos valores de los que es agente y no sólo sujeto. En consecuencia, el momento de una cierta “identificación” del sujeto

⁶⁹⁸ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.203.

⁶⁹⁹ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.205.

con la bondad o maldad que realiza él mismo parece que desaparece de la experiencia de la moralidad, en la cual desempeña un papel fundamental; en realidad, es éste el momento que determina el carácter plenamente personal de estos valores. (HD, nota a pie de página, 60-61).

La experiencia no es sólo “moral” (experiencia de los valores), sino es la experiencia de uno mismo ante los valores y, por lo tanto, la “experiencia de la moralidad” de la propia acción. Así pues, esta es una de las claves de la ética de Wojtyła: “El primero y fundamental elemento de la experiencia ética es la causalidad del ‘yo’ personal [...] La voluntad se revela aquí como el núcleo propio de esta experiencia.” (VH, p.161).

c) Causalidad personal como fundamento de la acción moral. Crítica al apriorismo

La “experiencia de la moralidad” remite al propio agente, a su responsabilidad y, por lo tanto, a su bondad o maldad. Por eso, “a la autodecisión corresponde el constituirse del hombre en cuanto hombre [...] se hace gradualmente ‘alguien’ en el aspecto personal-ético” (HD, 179) y aquí es donde el carácter ontológico del ser en su “devenir” se despliega de modo intrínsecamente moral. Podría decirse que la persona es un “animal moral”; la *praxis*, esencialmente libre, es también moral porque el ser humano, como autor de sus actos, se hace también “el creador de sí mismo.” (HD, 178).

Wojtyła critica el concepto de “voluntad” de Scheler por su reducción a un tipo de experiencia que llega a calificar, incluso, de determinista; “la tesis determinista de que esta relación está plenamente constituida por la sola presentación, no consigue establecer la diferencia entre la causa real y la condición.” (PA, 156). Wojtyła no niega los condicionamientos de la voluntad ya que esta no se da al margen de la experiencia, que incluye el dinamismo psicofísico, pero la diferencia entre los condicionamientos o la materia sobre la que se asienta la voluntad y el determinarse hacia estos, supone defender que “la presentación por sí sola no estimula el impulso de la voluntad; es solamente una condición, y nunca puede ser un factor esencial.” (PA, 157).

La ética de Scheler no es la defensa de una moral fundamentada en un movimiento de estímulo-respuesta, pues el “fenómeno” tiene la categoría de “valor” y la “respuesta” concierne no al placer (o no primaria y exclusivamente), sino a la

experiencia del bien objetivo. Ahora bien, siguiendo a Wojtyla, existe en su propuesta una ausencia de la trascendencia personal, de la eficacia, por lo que se expone la voluntad, implícitamente, como un dinamismo impersonal, pasivo, y se pasa de “entender la motivación como *voluntad* a entenderla como *instinto*.”⁷⁰⁰

El modelo moral apoyado sobre la “activación”, que no en la “acción”, puede concebirse también en moralidades que defienden valores más profundos que los meramente materiales, como lo hace la ética de Scheler. En su propuesta moral ocurre lo mismo que en el hedonismo, el problema parece repetirse; como explica Carlos Díaz, “el anticognitismo irracionalista y emotivista no es capaz en absoluto de garantizar ningún proyecto en libertad, que solamente podría darse en el interior de la racionalidad asertiva en la que medios y fines estuvieran engarzados y vividos teleológicamente.”⁷⁰¹ Y esta teleología concierne a la persona, en la teoría de Wojtyla, a través de la *acción* integral.

La diferencia fundamental que advierte Wojtyla entre la experiencia “el hombre actúa” y “algo ocurre en el hombre”, ilumina su reflexión en la crítica que hace a Scheler. De hecho, “nuestra argumentación” afirma Wojtyla, tiene como punto de partida esta “diferencia experimental discernible en la totalidad del dinamismo humano entre la *actuación* del hombre y lo que *ocurre* en el hombre.” (PA, 81, cursiva mía). Fuera del un concepto *apriórico* de la experiencia moral, la Ética basada en el análisis de actuaciones que son fruto de una voluntad que *quiere* en la necesidad y determinación de valores “dados” a la percepción estimativa (pasiva), no puede plantearse como una Ética propiamente científica dada la espontaneidad y subjetividad de la situación.

En la propuesta de Scheler, dirá Wojtyla, “el querer está ligado con el sentimiento del valor, no con la causalidad de la persona [...] No es la causalidad de la persona, sino la experiencia emocional del valor lo que constituye el núcleo mismo de la vida ética.” (VH, 163). Es decir, donde no hay *persona*, realidad trascendente en la *praxis*, tampoco puede haber ciencia ética. Scheler cae en el mismo error que critica de la moral racionalista: aún no hay experiencia de la moralidad propiamente entendida

⁷⁰⁰ NAVARRO, J. I. y MARTÍN, C. (Eds.), (2010), op.cit., p. 134.

⁷⁰¹ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.185.

pues la causa de esa acción moral no proviene de la “acción”, del centro dinámico trascendente, de la *persona* misma que comprende y quiere libre y voluntariamente determinado bien.

La moral así planteada, para Wojtyła, banaliza la peculiaridad personal del ser humano pues se limitan a presentar la experiencia moral en un estado en el que la persona aún está desposeída de sí misma, vuelta en los objetos externos. Como apunta Díaz, partiendo de la crítica de Wojtyła a Scheler,

En resumidas cuentas, que si la persona es para Scheler el ‘lugar’ donde los valores se manifiestan, no es, sin embargo, el centro sustantivo de un juicio ni de una acción encaminada a su realización; ni siquiera es buena o mala según cumpla o no valores [...] Scheler rehúsa dar el paso desde una fenomenología hasta una ontología de la persona, con lo cual tampoco supera a Kant; antes al contrario, continúa preso de la escisión percepción/entendimiento-voluntad/inteligencia.⁷⁰²

En Scheler, la defensa de una jerarquía objetiva de valores, así como la búsqueda incansable de una *autenticidad* frente a la *imposición* de los valores morales que lee en la Ética de la Ilustración representada en Kant, le conducen a postular la idea de una espontaneidad-objetiva como experiencia verdadera, “fresca”. Y, ciertamente, el formalismo moral carece de contenido real, concreto, del valor. No obstante, la verdad, entiende Wojtyła, no está garantizada en tal espontaneidad por mucho que sea de carácter espiritual-emotivo; “falta el momento de la trascendencia dinámica” (HD, 120).

Para Wojtyła, no son los valores los que determinan la acción, tampoco el cumplimiento del deber, sino la propia autodeterminación la que decide, asume y es causa de la acción moralmente buena o mala: “La norma de la moralidad sólo puede manifestarse e ilustrarse al considerar su nexos con el hombre en cuanto sujeto de la moralidad.” (HD, 254). La persona, dada su estructura libre, tiene la responsabilidad moral fundamental de hacerse buena en cuanto persona.

La estructura trascendente de la persona apela a la responsabilidad, como peculiaridad inherente a la *acción* humana: “El hombre constituye continuamente una tarea para sí mismo: es norma para sí mismo y siempre se le da de nuevo a sí mismo como tarea en cada acción, volición, elección y decisión.” (HD, 147). De la experiencia

⁷⁰² DÍAZ, C. (2001), op.cit., pp.175-176.

moral como una experiencia de autodeterminación se desprende, pues, el sentido de *responsabilidad* de Wojtyła: “Yo mismo soy ‘alguien’, ante quien me siento y soy responsable. Si en todo el dinamismo de la realización no estuviera introducida esta forma elemental de responsabilidad, resultaría difícil comprender cualquier tipo de responsabilidad.” (PA, 200).

La decisión moral no es, por lo tanto, “una aceptación pasiva o asimilación de un valor presentado, sino también una auténtica respuesta al valor [...] basada en el autogobierno y la autoposición.” (PA, 157). La tesis de Wojtyła incorpora la propuesta de Scheler a su antropología integral, encaminándola hacia la participación del dinamismo integral y complejo del ser humano. La experiencia de la moralidad supone dar una *respuesta* al valor; es asumir la interacción de la voluntad con la psicoemotividad, pero en esta interacción, el protagonismo es de la *persona* y esto supone presentar la voluntad “como autodeterminación, al tiempo que se relaciona con los objetos intencionales se revela claramente como una respuesta activa.” (PA, 157). Y en este dirigirse hacia el valor “sucede algo más en él: [...] con aquel acto *hacia un valor* dado, decide no solamente sobre este dirigirse sino, con ello, *decide también sobre sí mismo*.” (HD, 178).

Wojtyła afirma que, a pesar de los lazos entre la voluntad y la percepción del valor, estos se dan desde una cierta independencia; la relación de la voluntad con lo psicosomático no consiste en que sus objetos de valor toman el control y someten el ejercicio de la voluntad, “más bien, al contrario, en su relación con ellos él se autogobierna: es su propio dueño.” (PA, 157).

El contenido axiológico de los actos deriva de la experiencia de la autodecisión, de modo que “sólo podemos formar valores morales teniendo como fondo este control.” (PA, 66). Es por ello que el grado de “moralidad” en la acción puede ser mayor o menor según sea la “madurez personal de la acción”, madurez que depende del nivel de conciencia en la acción y de la claridad con la que se vive la experiencia de la autodecisión; en otras palabras, la moralidad va ligada a la responsabilidad, es intrínseca a la causalidad de la persona en su acción:

Entre la persona y la acción existe una relación claramente experiencial, causal, que

hace que la persona, es decir, todo el *ego* humano concreto, reconozca que su acción es el resultado de su eficacia; en este sentido, debe aceptar sus acciones como algo que le pertenece, y también, fundamentalmente, como consecuencia de su naturaleza moral, como ámbito de su responsabilidad. (PA, p.83).

Las acciones morales son, pues, actuaciones que no responden a una “activación” del sujeto en función de la presencia de un objeto, como respuesta de atracción o de rechazo inmediato. En tal caso, la voluntad no sería sino instinto y la moral caería en el reduccionismo de abandonar la experiencia del valor y la realización del bien a la espontaneidad emotivista. En tal caso, sólo el apriorismo puede salvar a la moralidad del relativismo. Es el papel de la voluntad lo que hace que Wojtyla no recurra al apriorismo emotivista para garantizar una percepción objetiva de los valores.

La estructura trascendente hace patente la *causalidad* de la acción: la propia voluntad, no sólo en su intencionalidad, sino también como autoposesión, se constituye causa de los actos. La moralidad no es otra cosa que la consecuencia de esto; así pues, lejos de ser un tipo de autorrealización individualista, lejos de vivirse desde una voluntad autorreferente, nace de la experiencia de la acción en la que la persona vive la *relación* con la realidad. Se trata de un “salida activa” del sujeto, una salida de sí mismo.

Profundizamos a continuación en esta relación entre la autodeterminación y la determinación por el bien real, pero haciendo antes un apunte que sugiere el modo en el que Wojtyla separa la *autodeterminación* de la *co-determinación*: parece aislar la acción personal de la acción-con otros, intrínseca al actuar. No vemos expuesta en su antropología la confluencia entre la autodecisión como la decisión de uno mismo en su relación con otros, es decir, en su estar frente-a los demás, pendiente y dependiente del entorno, tal y como suelen expresar los filósofos personalistas más bien dialógicos, como es el caso de Levinas, quien expresa que “algo es moral, no porque deba ser hecho o, incluso, respetado; algo es moral porque está ex-puesto, es decir, porque surge de esa incondición de tener que hacerse con los otros.”⁷⁰³ No vamos a profundizar en esta laguna advertida en la teoría de la acción, pero sí expresamos que el análisis de Wojtyla aísla la acción de los condicionamientos, incluido el de hacerse-con otros, para expresar

⁷⁰³ GONZÁLES, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.158.

la radical autodeterminación que, también frente a este ser-con otros, es capaz de tener la persona dada su trascendencia: el ser más, incluso, que sí mismo y estar, por lo tanto, más allá de su “situación” existencial.

d) Experiencia integral y verdad

Wojtyla rechaza el *apriorismo* moral sin rechazar, sin embargo, la existencia de una jerarquía de los valores verdadera y adecuada al tipo de ser que es la persona. Es a través de la “acción” y su integridad, como va a defender la experiencia *subjetiva* de los valores *reales*. Ahora bien, la conciencia personal y su trascendencia no parecen adecuarse siempre a la verdad. La persona también yerra en su acción en cuanto *acción*, es decir, procedente de su estructura de autogobierno y autoposición.

En la *acción* moral, tal y como la explica Wojtyla, no encontramos una trascendencia *determinada* por la verdad y el bien. Esto supondría, de nuevo, la defensa de un apriorismo idealista en orden a la estructura del dinamismo trascendente como algo diseñado para dar, *apriosíticamente*, con *La* verdad. No obstante, hay dos cuestiones que alejan a Wojtyla de tal interpretación: por una parte, para Wojtyla, la verdad no es una teoría, sino que es algo vivencial que se discierne en la particularidad de la experiencia integral; se da en esta experiencia una “originaria apertura a la verdad y al bien radicados en cada persona y en cada experiencia.”⁷⁰⁴ Por lo tanto, no se da una determinación del dinamismo trascendente hacia una dirección específica. El carácter real y objetivo del bien escapa de apriorismos y se entiende en el terreno de una razón práctica y prudencial propia del dinamismo libre y abierto de la persona.

Por otra parte, y correlativamente, la verdad no se entiende como un problema cerrado ni escrito. Hay una jerarquía universal de valores, es decir, un “orden de amores” objetivo y adecuado a la condición espiritual de la persona. Sin embargo, el fundamento objetivo en el orden de los bienes, requiere su concreción en la decisión prudencial concreta de cada acción. La estructura libre es una apertura como disposición de los dinamismos a su propia realización en la verdad y el bien, relativos a las diversas experiencias y situaciones.

⁷⁰⁴ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.39.

La naturaleza antropológica de carácter espiritual abre al ser humano al horizonte de la realidad como indeterminación. El realismo ético de Wojtyła no expresa una “casuística” y determinación de “lo bueno”, sino la defensa de un “orden natural” en la realidad que es una “guía” para la razón práctica. El conocimiento es capaz de “decidir” en la apertura de sentido a la que conduce cada situación particular, adecuándose al orden objetivo de los bienes:

Todas las normas, incluyendo la personalista, estén basadas en esencias o naturalezas o seres, son expresión del orden que gobierna el mundo. Este orden es inteligible a la razón, a la persona. Por lo tanto, sólo la persona es *participes legis aeternae et conscia legis naturae*. Lo que significa que la persona es consciente de la fuerza normativa que emana de las esencias o naturalezas de todos los seres. En particular [...] de la humanidad. (DA, 142).

La realidad humana es de una condición tal que, en la verdad de los valores por los que vive, la persona se juega su felicidad y plenitud, su existir como persona. Se precisa, por lo tanto, “la premisa de la verdad sobre el hombre, sin la que los principios de la moral carecerían de pleno fundamento y quedarían, por así decir, sin apoyo en la tierra.” (DA, 301). Así pues, el fundamento objetivo de la Ética no se da en las situaciones morales donde se presenta necesariamente la verdad de los valores, sino en función de una “antropología adecuada”. La comprensión de la persona humana supondrá la comprensión de lo verdaderamente valioso para la persona.

El ser humano está expuesto a la relatividad de la cultura en la que ha nacido, de su época, de la sociedad y la situación político-económica que le rodea. Los valores que adoptan las culturas es uno de los modos que tiene el ser humano de adaptarse a su entorno, así como un modo de crear este entorno. En ese *feedback*, las personas van elaborando un orden de prioridades en su vida y conformando, así, su concepto de felicidad. Esta realidad parece plantear lo bueno como una experiencia relativa a las condiciones culturales. No obstante, más allá de los bienes específicos y concretos a los que tiende cada época y cultura, la persona humana se desarrolla plenamente en función de unas prioridades y condiciones específicas y universales. Respecto a éstas, no son los “hechos” de la existencia los que determinan la verdad de los valores, sino la propia condición humana y sus anhelos más profundos, aquellos que recogen su ser total.

La teoría que defiende Wojtyla afirma, en definitiva, que “la experiencia ética es inmanente al acto de la voluntad y no está fuera de él, por ejemplo, en el sentimiento, como suponía Max Scheler.” (VH, p.161). La concreción del obrar personal es el terreno de la Ética, y donde acontece el obrar a conciencia, desde el interior; “cada acto suyo consciente es una experiencia ética [...] experiencia de la causalidad, una experiencia del valor ético” (HD, 181). La tesis de Wojtyla afirma que el fundamento para una ética científica es el hecho empírico de la moralidad, el fenómeno moral dado en la experiencia concreta de la persona en su *acción*. La Ética es, por lo tanto, la expresión de la *experiencia de la moralidad*, en otras palabras, la expresión de la experiencia del ser de la *persona* expresándose en cuanto persona.

En esta expresión, Wojtyla sigue la estela del tomismo cuando, para él, la esencia de la vida moral es “‘vivir’ la *verdad* sobre el bien realizado en el acto y la realización, en ese acto” (VH, 276, cursiva mía). Nos preguntamos a continuación el papel que cumple el “deber” y la formalidad de las normas en este terreno fenomenológico de encuentro y autodecisión frente al valor.

e) Objeto de la acción moral: ¿ser o deber?

Uno de los elementos que comprende la experiencia de la acción personal se expresa en la pregunta “¿qué debo hacer y por qué?” (HD, 230). Ante esta pregunta, Wojtyla indica que el “deber” no agota la experiencia moral, pero es una cuestión fundamental. El esquema básico de su moralidad muestra el deber cimentándose en el bien, y la norma como la expresión de este bien o valor real. Coherente con su realismo y siguiendo la estela de la fenomenología de Scheler, se trata de que, en palabras de Díaz, “el valor captado despierta en mí el sentimiento del deber.”⁷⁰⁵

A la luz de la *sindéresis*⁷⁰⁶ que Wojtyla acepta como principio básico de la *praxis* (“hacer el bien y evitar el mal”), el reto de la Ética es entender en qué consiste este bien y justificarlo. Ahora bien, la *sindéresis*, que la filosofía clásica toma como principio evidente inscrito en la práctica humana, se ve ampliada en el marco de la

⁷⁰⁵ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.202.

⁷⁰⁶ “*Bonum est faciendum, malum evitandum* [...] El primer principio de la ética, de la filosofía de la moralidad, la *sindéresis*, el juicio práctico, del que los otros juicios, incluso los más particulares, obtienen su poder [...] no se refiere solamente a la ética sino también a la técnica.” (HD, 268)

fenomenología: las respuestas a la pregunta “¿qué es lo bueno y qué es lo malo?” no se responden desde la normatividad sino desde la perspectiva “¿qué hay que hacer y qué hay que evitar?”, es decir, transfiriéndola al terreno práctico y existencial. Por eso la Ética es Filosofía de la moralidad, o de la “experiencia de la moralidad” y no una ciencia de sistematización normativa. Para Wojtyla consiste en “*conocer a fondo las razones del bien del mal moral en los actos humanos.*” (HD, 271).

El camino por el que encauza Wojtyla esta pregunta ética es fenomenológica y, por lo tanto, para él, la comprensión del deber, su “*verdadero significado* [...] no puede ser establecido fuera del vínculo real que une el deber al sujeto.” (HD, 231). El fin no es el deber, sino la persona y, por lo tanto, sólo en función de ésta, la normatividad adquiere su pleno sentido. La dependencia del deber con la persona no abandona lo moral a un tipo de anarquía, sino que se refiere al sujeto en cuanto *realidad óptica* que, en su *devenir*, se perfecciona o no a sí mismo. La normatividad es dependiente las condiciones personales y su realización. El cumplimiento o incumplimiento del deber (hacer el bien o hacer el mal), hace a la persona buena o mala en cuanto persona. De esta manera, el deber es dependiente de su realidad y configura su *devenir*.

Pasar de la ontología a la axiología, o, más bien, basar la axiología en la ontología es también defender que del *ser* se desprende el *deber*. Este paso del “ser” al “deber” es lo que critica Hume como un salto injustificado; para él, no hay causalidad alguna en el mundo que dé lugar a la idealidad del deber. Ahora bien, Wojtyla no introduce la axiología del deber como algo proyectado por la razón e impuesto, sino como aquello que emana de la realidad humana propiamente libre y accional: “La moralidad”, explica, se trata de una “realidad específica y connatural de la persona, sólo de la persona.” (HD, 221).

La persona se manifiesta en la experiencia como una “realidad debitoria”⁷⁰⁷, por el hecho mismo de su indeterminación y libertad. La antropología integral wojtyliana advierte el *ser completo* de la persona en su aspecto gerundial: es su *ir haciéndose*. Esto le pone frente a la realidad, tanto frente a la suya propia como tarea pendiente, como a la del mundo que le rodea. En este *devenir* el ser humano, ciertamente, adquiere

⁷⁰⁷ Término recogido de Aranguren.

modelos y referentes, se proyecta:

El hombre, pues, no es animal de ideales por una especie de creación romántica de unas idealidades desde un fondo suyo espiritual, ni por una atracción extrínseca, sino que el hombre es animal de ideales, precisamente por y para poder ser animal de realidades. Y esto le acontece por ser inteligencia sentiente. (SH, 394).

El deber es el elemento constitutivo de la experiencia humana del mundo ya que la persona, como un ser que se proyecta, “se hace, a través del acto, *bueno o malo*.” (HD, 232). La visión personalista del ser humano, intrínsecamente libre, supone que su existir no sólo sea apertura en su *ser* (quién soy yo) sino que inspira la visión del *deber ser* (quién quiero ser). De esta manera, “la Ética toma todos los resultados de sus análisis con la visión del hombre que le es propia, a través de los dos momentos ya citados: lo que es y lo que debe ser.” (DA, 92). Si la vida se presenta como una apertura y el modo de ser como posibilidad, es preciso preguntarse por aquello que dota de valor a la vida, pendiente siempre de vivirse. Wojtyła defiende, pues, “la estrecha relación de la ontología del hombre con su axiología: el ser y el valor deben constituir juntos el principio de la hermenéutica sobre el hombre.” (DA, 308).

Lo antropológico y lo moral se entrelazan en el hecho de que “el hombre actúa”, en el que está contenido el camino de su realización y perfeccionamiento como persona. Es por eso que, si bien el estudio antropológico o ético tiene que centrarse en uno de los aspectos poniendo entre paréntesis el otro, “no es nunca posible separar completamente esos dos tipos de experiencia- la que el hombre tiene de sí y la que tiene de la moralidad.” (HD, 169). Hace hincapié, así, en este *vínculo* entre lo humano y lo moral.

El análisis ético no obvia el *ser* para hablar del *deber*, pero la interpretación del carácter *axiológico* “tiene que ver con el bien y el mal y éstos son los valores.” (HD, 233). El realismo wojtyliano procede, fundamentalmente, de entender que el deber no es otra cosa que ajustarse a la verdad sobre el bien, esta verdad es “el elemento esencial de toda norma” y por eso “la proposición imperativa es algo externo y accidental.” (HD, 276). La “imposición” real es la que ponen las cosas mismas, su valor real, manifiesto en la relación humana con éstas. Así nace la norma. Se trata de un movimiento que Levinas expresa de la siguiente manera: “La visitación [del “Otro”] consiste en trastornar el egoísmo del Yo mismo que sostiene esta conversión. El rostro desarma la

intencionalidad que lo señala.”⁷⁰⁸ Los valores morales no parten del esfuerzo y de la buena intención del ser humano, sino de que éste se deje interpelar por los valores. La acción moral se vive, de este modo, “interiormente”, como respuesta a los valores encontrados.

Se trata, así mismo, de unos valores adecuados a la dignidad humana. En la experiencia integral de los valores, es la persona completa, en toda su realidad, sabiéndose y teniéndose como *fin en sí mismo*, la que advierte, contempla y quiere lo valioso. Así pues, la respuesta a los valores bebe de la experiencia del valor propio y del valor del Otro (este término de Levinas alude también a las implicaciones de su teoría, en ciertos aspectos semejante al personalismo wojtyliano). El valor será, pues, aquello que manifieste y desarrolle el valor de la persona.

Pero este fondo ontológico de la moralidad despierta la pregunta de si la Ética fundamenta la justificación del “deber ser” en el “ser” o se centra en el valor; así lo expresa Wojtyla: “Permanece la controversia de fondo: [...] si la interpretación de la moralidad debe realizarse *a través del ser o a través del valor*.” (HD, 235). La respuesta que da le enfrenta a los dos grandes sistemas de la Modernidad, a saber, el kantiano y el scheleriano: estas categorías no pueden separarse; no son idénticas entre sí, pero el *ser* propio de la persona es un *devenir* y, por lo tanto, un hacerse en el acto a través del valor. Lo ontológico como condición de la moralidad significa que la *acción* es el devenir mismo del ser expresándose: “El hombre en cuanto ser [...] se hace en la acción y a través de la acción.” (HD, 237). De ahí que Carlos Díaz exprese que “ante lo valioso no ‘tengo’ valores, sino que ‘soy’ persona valiosa.”⁷⁰⁹

Por lo tanto, si el *ser* de la persona se expresa sobre todo en su *actuar*, el valor se incorpora a la ontología cuando la persona se autodetermina hacia los valores, introduciéndose así, en la cuestión de lo que “debe” o “no debe” hacer, y autoconstituyéndose, así, en “buena” o “mala”. Dice Wojtyla que la interpretación de la moralidad “nos pone, sobre todo, ante *preguntas ontológicas*. Para objetivar cognitivamente la moralidad debemos llegar a la categoría ‘bien-mal’ como peculiaridad

⁷⁰⁸ LEVINAS, E. (2006): “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg, p. 61.

⁷⁰⁹ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.200.

del mismo ser ‘hombre’.” (HD, 232). Esta bondad o maldad de la persona supondrá el desarrollarse integralmente como persona (bondad), o la transgresión de esta integridad al perseguir bienes parciales que reducen o que, incluso, dañan la expresión y el desarrollo de su realidad.

A diferencia de la propuesta de Scheler, para Wojtyła no es posible una auténtica experiencia moral que excluya el “deber” al que se enfrenta la persona en su autodeterminación. La condición de apertura en la que existe el ser humano, le coloca ante una realidad indeterminada, un entorno que supera los límites del “mundo circundante” en el que satisfacer las necesidades y que, por lo tanto, le plantea el reto de la interpretación y búsqueda de sentido. Esto le concierne a la conciencia, que hace el juicio de valor y da voz al deber, en ese sentido, afirma Wojtyła que “el desarrollo ético corresponde plenamente al desarrollo de la conciencia humana.” (HD, 271). La conciencia es el lugar donde se proyecta la persona más allá de la inmanencia de las cosas; “en la conciencia está contenida siempre una elevación más allá del dinamismo ‘natural’ del sujeto, una especie de mirada sobre el mundo ‘ideal’ de los valores.” (HD, 263). Y se trata de un ideal ordenado a la realidad interior de la persona. Por eso Zubiri afirma que “el hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades.” (SH, 393).

No es posible obviar el contexto de libertad e indeterminación en el que el valor se presenta y, por lo tanto, la pregunta sobre lo que es o no adecuado querer y realizar. A esto se le llama “deber”. La persona se proyecta en este deber dado, experimentado como una acción por realizar, adecuado a su devenir. Y esta realización de “lo debido” es su propia actualización y realización lo cual significa que la pregunta por el *valor* es una responsabilidad inherente a su papel como artífice de sí mismo.

La verdad sobre el bien, que da lugar al deber concretado en la norma, se presenta ante la conciencia como un valor ideal, pero no porque suponga una separación del valor real, sino porque este valor (fundamento de la norma) y su forma “ideal” (formal) de presentarse ante la conciencia, se vive como una invitación a ser realizado. La voz de la conciencia “se forma siempre en base a una *mirada al valor ideal que debe ser realizado en el acto relativo.*” (HD, 265); se trata de que “son pensados antes de llegar a ser una peculiaridad del sujeto real [...] no ‘inventados’.” (HD, 265). Por eso se

dan entrelazadas la autodeterminación y la autoteleología: “La posición ideal de los valores [...] indican, por consiguiente, que este sujeto es una realidad en desarrollo, en actualización, en fase de perfeccionamiento.” (HD, 265). De ahí que afirme Wojtyła que “el ideal [...] se refiere sustancialmente a la persona misma.” (HD, 266).

El valor moral no es neutral, sino que “orienta el obrar del hombre, lleva a la realización del ideal.” (HD, 266). En este sentido, “no existe educación neutral [...] sin modelos.”⁷¹⁰ Wojtyła, siguiendo la estela de Scheler, se pronuncia respecto a la idealidad de la moral encarnada en el modelo: el modelo ideal se reproduce en la acción, haciendo de la verdad del bien (el valor) algo real y encarnado en la acción. Aparece así, como consecuencia de la experiencia de la acción, la “obligación”; este “sometimiento al bien”, en cierto sentido, forma “una nueva realidad moral dentro de la persona.” (PA, 181). Lo que obliga es el valor mismo por el que la persona se siente interpelada y quiere, ella misma, adecuarse a su verdad.

El relativismo no contempla la *trascendencia* personal así como el intelectualismo obvia su realidad *experiencial*. Wojtyła defiende la posibilidad de “descubrir la norma” como elemento de la experiencia de moralidad de donde brota la autodeterminación hacia el valor. Lo normativo no es, por lo tanto, contradictorio con la experiencia del valor. En éste se inspira la norma y, a su vez, la norma es “el contenido esencial del deber.” (HD, 244). Así pues, ante la pregunta *¿qué debo hacer y por qué?*, Wojtyła coloca el “deber” como cuestión central del análisis ético, lo cual supone tomar distancia de la postura de Scheler. Pero se trata de un deber contenido en la norma que no contradice el análisis fenomenológico de la experiencia del valor.

La norma es, concretamente, “la categoría de proposiciones imperativas, de las órdenes o de las prohibiciones de distinto matiz e intensidad.” (HD, 245). Ciertamente esta definición supone un proceso de abstracción que es lo que critica Scheler, no obstante, las normas, para Wojtyła, se desprenden en el contexto integral del deber, por lo tanto la teoría normativa no se basta a sí misma ni se alimenta de imperativos *a priori*, sino que deriva del análisis de la *praxis integral* del ser humano.

⁷¹⁰ PRATS, J.I., op. cit., p.22.

El bien se entiende como fuente del deber por lo que “lo debido” se despierta como obligación a la interioridad, en otras palabras, desde la conciencia. La fenomenología de Wojtyła propone, a través de la conciencia “reflexiva” un bien “realista”, es decir, accesible a la experiencia, así como una norma que es fruto de la comprensión del momento primario de la experiencia del valor: “Uno y otro conocimiento del valor moral [el práctico y el teórico] se unen en la *función de la conciencia* en la que, en definitiva, se concreta la experiencia del deber.” (HD, 239). Es por eso que el cumplimiento del deber supone una “satisfacción del acto” ya que expresa una fidelidad a la propia conciencia. Pero se trata, esencialmente, de experimentar “*una satisfacción de sí mismo*” (HD, 240), no por el hecho de cumplir con el deber, sino porque la realización del bien es la fidelidad al propio bien.

El concepto integral de la persona y su trascendencia hace que la sensibilidad esté involucrada en la teoría wojtyliana como parte de la autorealización. El dinamismo estimativo participa en la *experiencia* del bien y del mal. Esta perspectiva fenomenológica, que toma de la filosofía de Scheler le aleja, sin embargo de la ética emotivista y apriorística de su antecesor y le acerca, sin embargo (y paradójicamente) al llamado “segundo Kant” que puede leerse a partir de la “*Metafísica de las Costumbres*”.

A continuación presentamos las analogías de la moral kantiana con la de Wojtyła, así como los rasgos que les separan. La finalidad de esta comparación no pretende únicamente seguir especificando y clarificando el sentido de normatividad en la moral wojtyliana, sino, especialmente, desmentir el mito del Kant de la razón pura como la única interpretación que puede hacerse de su filosofía, tal y como se lee en las críticas de Scheler y Wojtyła; queremos ver cómo, en sus últimas obras, Kant se acerca más a lo que, en el siglo XX, la Filosofía incorporaría a su reflexión gracias a los nuevos conceptos y horizontes a los que abre la Hermenéutica, a saber, la interioridad.

8.5. De la ley a la finalidad. Paralelismos entre Kant y Wojtyła

La reinterpretación del segundo Kant ilumina un concepto de “ley” que la lectura de Wojtyła no sigue, pero que corrobora su propia concepción ética. La imagen que tiene Kant del mundo de las pasiones y las emociones es negativa, pero en *La Metafísica de*

las Costumbres es posible hacer una lectura distinta, al menos en los matices importantes. Si bien sigue siendo la *razón pura* la fuente de verdad en la acción moral, y el *homo phenomenon*, la dimensión corpórea del ser humano cuyas disposiciones dificultan la vida ética, la moral que se refleja en esta obra no otorga un papel totalitarista a los principios *a priori* de la razón, sino que son guía para la elección práctica y prudencial de las acciones, abiertas a la libertad del sujeto.

En la reflexión sobre el contenido de los deberes, Wojtyła diferencia entre “tipos de normas” para aclarar y definir el terreno propiamente moral. Hay normas de carácter *técnico* que se refiere a la *ejecución* de una tarea. Este acto tiene por objeto “el bien de la acción”, entendiendo por “bien” el cumplimiento del deber profesional o práctico, pero no moral, ya que se trata de hacer bien la *tarea* que se emprende y lo que se valora es el resultado; por ejemplo, “‘ser un buen artesano’, especializado en el campo dado” y esto, aunque pueda incluirlo, no significa “‘ser bueno en cuanto hombre’.” (HD, 246).

Por otro lado, habla de las “normas de adaptación” condicionadas por elementos psicológicos, como los “principios de comportamiento”, y sociológicos que son los “cánones de costumbres, los usos, la tradición social, incluso lo que llamamos ‘moda’.” (HD, 247). Este tipo de normas tienen por objeto la adaptación al contexto social que implican “aparecer bien ante los demás.” (HD, 247), no excluye *ser* bueno, de hecho el deber moral incluye estas prácticas sociales, pero se trata de distintos deberes respecto al contenido y finalidad.

Por último, habla de las “normas jurídicas”. Son las contenidas en las leyes civiles; si bien deben tender a la búsqueda del *bien común* y, por lo tanto, se fundamentan en normas morales, la diferencia es que la norma legal “viene ‘del exterior’, se sostiene en la autoridad y en la fuerza del poder.” (HD, 249). No se puede *ser* bueno en cuanto hombre y no cumplir la ley que busca el bien común, pero no todo aquel que respeta la ley es también una persona moralmente buena. La norma jurídica se diferencia de la norma moral, entre otras cosas, porque la moral supone una experiencia interior del bien, mientras que en lo jurídico basta su cumplimiento: “Las normas jurídicas no agotan nunca el contenido de las normas morales [...] la ley no alcanza los ámbitos, tan variados, de la persona humana [...] –sobre todo interior –.” (HD, 249).

Las normas jurídicas concentradas, más bien, en la praxis entendida como un comportamiento específico con repercusiones exteriores y resultados específicos, relatan el *obrar humano*, la configuración de la cultura humana que, aunque varía de un lugar a otro y de un momento histórico a otro, tienen carácter de socialización, estableciendo deberes civiles y conformando el bien común que asume cada uno en su relación con la sociedad. Pero la norma moral, tal y como la entiende Wojtyla, aún cuando incluye esos comportamientos, tiene su esencia en la *acción* de la persona, se trata de desarrollar la autodeterminación y, por lo tanto, es una acción libre y consciente que implica apropiarse de la finalidad específica: el bien propio y ajeno.

La diferencia entre las normas técnicas, sociales y jurídicas respecto a las normas morales permite desentrañar lo que Wojtyla entiende como lo esencial de la moralidad: la experiencia de autodeterminación hacia el bien expresado en la norma. El elemento fundamental que hace del bien una finalidad es la *acción* personal, que va más allá del mero “cumplimiento” de la norma; se caracteriza por la *autenticidad*: la persona tiene experiencia real del valor de forma que *quiere* el bien propio y ajeno. La norma moral se arraiga, pues, en “este deseo de honestidad o también de dignidad connatural al hombre-persona.” (HD, 251). Su tesis, en definitiva, dice así:

Las frases normativas morales o legales radica esencialmente en la verdad del bien que objetivan. Debido a su veracidad, entran en relación con la conciencia, que entonces transforma su valor de verdad en una obligación concreta real [...] Esto se debe a que la verdad y el deber son estrictamente concomitantes; de *lo que se trata no es solamente de una veracidad de las normas objetivas y concebidas en abstracto, sino de experimentar su veracidad*, la clase de experiencias que se expresa en la convicción o certeza subjetiva de que una determinada norma corresponde al bien. Cuanto más profunda sea la certeza, más fuerte resulta el sentido de obligación. La experiencia de la obligación está íntimamente unida con la experiencia de la veracidad. (PA, 191, cursiva mía).

Procedemos, en este punto, a desentrañar el aspecto que tiene en común la propuesta moral wojtyliana con la concepción moral kantiana. Veremos cómo el sistema de Kant, que parecía sostenido por y en función de la “ley”, pone, más bien, el énfasis y protagonismo en la interioridad.

a) Reinterpretación de la moral kantiana

Es pertinente exponer la reinterpretación que puede hacerse desde la hermenéutica⁷¹¹ de un Kant distinto al racionalista frío y objetivista moral que se popularizó en la Ilustración y que filósofos como Max Scheler y, bajo su influencia, Karol Wojtyła, leen y critican. Con la distancia suficiente y, a partir de la tercera obra crítica kantiana, la *Crítica del juicio*, y su posterior *Metafísica de las Costumbres*, es posible hallarse ante una “obra ajena a la filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura* [...] pero también ante una obra extraña al proceder crítico de la *Crítica de la razón práctica*”⁷¹², como apunta Adela Cortina en su estudio preliminar de *Metafísica de las Costumbres*.

El segundo Kant va más allá del método y se focaliza en los contenidos que, sorprendentemente, muestran una propuesta moral “más próxima a una ética material que al formalismo de la filosofía crítica.”⁷¹³ A continuación trabajamos, fundamentalmente, siguiendo la obra *Metafísica de las Costumbres* (a partir de ahora, MC), y nos apoyamos también en la *Crítica del Juicio* (para nosotros, CJ).

En MC nos encontramos con un Kant que expresa la moral no tanto desde el lenguaje de los imperativos, en su apelación al mandato de la razón pura, sino en la práctica. El deber se advierte ahora, como expresa en su “doctrina de la virtud”, como un “contenido real” de las máximas: “La doctrina de la virtud no tiene que presentarse únicamente como una doctrina del deber en general, sino también como una *doctrina de los fines*.” (MC, 268).

El tema que vemos expuesto en Kant es, pues, la *materia* del bien. Esta se presenta a la razón práctica bajo la guía del imperativo categórico, pero el imperativo no es la única ni última palabra, sino el principio de un camino que deja abierto a la concreción práctica: la ley, en la máxima de las acciones, “no determina nada con respecto a las acciones mismas.” (MC, 313). La elección de los fines se pone en manos del sujeto, reclama su propio juicio. Su ética presenta un margen amplio al juicio del

⁷¹¹ Apunta Adela Cortina que “curiosamente, precursores de estas sospechas son los neokantianos, en su afán de reconstruir el *sistema* de filosofía trascendental desde la clave de la unidad metódica.” (Cortina, A., Estudio Preliminar de KANT, I., (2008), *Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos, Trad. y notas: Jesús Conill y Adela Cortina, p.22).

⁷¹² Cortina, A., Estudio Preliminar de KANT, I., (2008), op.cit., p.21.

⁷¹³ *Ibíd.*, p.22.

agente en lo que denomina los “deberes imperfectos”, pues no están determinados más que por la indicación de la legislación universal, pero es la persona misma quien se pregunta “cómo ha de aplicarse una máxima en los casos particulares.” (MC, 270).

En este sentido, explica Cortina que “*la razón filosófica es, para Kant razón jurídica.*”⁷¹⁴ El método trascendental es la manera de justificar la seguridad de las proposiciones y salvarlas del escepticismo, pero aquí se presenta como una demarcación epistemológica. El ejercicio práctico consiste en partir de estos principios que establece el tribunal de la razón, para, con la imparcialidad de la voluntad de razón, “transitar de una cuestión de hecho a una cuestión de derecho”⁷¹⁵: “Sólo hay *una* obligación de virtud, pero *muchos* deberes de virtud: porque ciertamente hay muchos objetos que son para nosotros fines que tenemos a la vez el deber de proponernos.” (MC, 269).

Los juicios sintéticos *a priori*, es decir, la universalidad o la legalidad de la acción subjetiva es posible gracias a la máxima de la razón práctica que puede aplicarse en cada caso, siendo guía de la elección. Tal aplicación es posibilitada por el “trascendentalismo”, que “consiste en abandonar los intereses unilaterales y adoptar la perspectiva universal de la razón práctica.”⁷¹⁶ Por eso señala Cortina que el método trascendental se sugiere “más como una *actitud*, como la adopción de una *perspectiva*, que como una técnica minuciosa.”⁷¹⁷ La *aplicación* de la máxima no es una respuesta que pueda dar la ciencia ya que, como explica Kant, consistiría en una *dogmática*, y lo que hace su ética es, más bien, abrir la puerta a una *casuística*, es decir “no es tanto una enseñanza de cómo algo debe *encontrarse*, como un ejercicio de cómo debe *buscarse* la verdad.” (MC, 270).

El imperativo de la razón pura no agota el contenido moral ni lo hace explícito, sino que sólo señala y abre el camino a la práctica en la que participa activamente el sujeto. Se parecería al papel de la *sindéresis* como principio de razón práctica expresado por la tradición. De este modo, puede negarse que la ética kantiana consista en un puro formalismo; antes bien, la ética la divide en dos principios; el primero habla de los *seres* ante los cuales se adquiere una obligación ética, es decir, de una perspectiva realista y

⁷¹⁴ Cortina, A., Estudio Preliminar de KANT, I., (2008), op.cit., p.25.

⁷¹⁵ *Ibíd.*

⁷¹⁶ *Ibíd.*, p.45.

⁷¹⁷ *Ibíd.*, p.29.

empírica para la acción; el segundo principio se refiere a la perspectiva inteligible, es decir, los *conceptos* que analiza la Ética como *ciencia*: “Uno que representa la relación *subjetiva* de los que están obligados con el que obliga, *según la materia*; el otro que representa la relación *objetiva* de las leyes éticas con los deberes en general en un sistema, *según la forma*.” (MC, 272).

En este segundo principio consiste la fundamentación metafísica, cuya teoría tiene una función metódica para orientar la práctica. El trabajo que lleva a cabo en *Metafísica de las Costumbres* es, pues, la fundamentación metafísica de la ética ya que, explica, “alguien tiene que llegar, como filósofo, hasta los primeros principios de este concepto del deber [...] en caso contrario, no habríamos de esperar ni seguridad ni pureza para la doctrina de la virtud en general.” (MC, 224). La trascendentalidad de la razón proveerá del *a priori* para iluminar el punto de vista empírico y que de esta manera, la persona actúe según la libertad de su *hombre inteligible (homo noumenon)*.

A diferencia de la interpretación que se hizo del primer Kant, y como analizamos a continuación con detenimiento, la razón del deber no es el deber en sí mismo, sino el imperativo personalista que ilumina los fines de la razón práctica. Al seguir la ley, el ser humano actúa en función de su propia realidad, libre de los determinismos de la naturaleza que conducen al utilitarismo: actúa como fin en sí y para sí mismo, también hacia los demás.

En este apartado tratamos de desmentir, en cierto sentido, los puntos que critica Scheler a Kant e incluso encontrar los puntos en común entre estos dos filósofos. No se trata de equiparar la moral kantiana y la scheleriana pues son dos sistemas morales muy distantes entre sí. Pero es posible advertir en su intuición sobre lo esencialmente moral, cierta semejanza. Por otra parte, encontramos también analogías con la moral de Wojtyła; partiendo de sus métodos de conocimiento, son innegables sus múltiples diferencias, pero, a través de la relectura del segundo Kant, encontramos una moralidad expresada al modo personalista que no se entiende fuera de la clave de la interioridad y la libertad.

b) “El deber por el deber”, ¿un formalismo?

Para Kant la ley actúa como máxima de las acciones y de esta manera posibilita la objetividad de la práctica. La ley garantiza que no hayan fines que no sean un deber, dado que el deber señala *fines* que valen por sí mismos: “El deber de virtud concierne a la materia de las mismas, es decir, a un *fin* que es pensado a la vez como deber.” (MC, 249). Hay diversos deberes de virtud pero estos se ven sometidos a la acción *libre* ; la máxima de la razón pura práctica lo que hace es legitimarlos. Por eso Kant dirá que el deber ético es “un deber de obligación amplia” porque “la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace muy arbitraria la elección [...] no hay aquí ninguna ley racional para las acciones, sino una *máxima* de las acciones.” (MC, 245).

Define los deberes éticos como “imperfectos” o *amplios* porque no están pautados; se dan abiertos a la elección de la persona que, en su libre arbitrio, se propone los fines. Es el arbitrio de la voluntad libre el que domina el arbitrio de la sensibilidad y conduce a los fines que son deberes en la medida en que son universalizables. Esta pragmática se fundamenta, pues, en la prudencia de la voluntad cuya la elección de fines objetivamente válidos, se basan en “principios dados *a priori* en la razón pura práctica” (MC, 236), de lo contrario, según Kant, los principios empíricos y subjetivos entrarían en conflicto con el imperativo categórico, que dice así: “Obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en una *ley* universal.” (MC, 241).

La virtud es la intención formal y la disposición hacia fines “universalizables”, y los deberes de virtud son la materialización de esta disposición (de la máxima) en sus múltiples formas, todas aquellas que permitan universalización. El deber por el deber significa, por lo tanto, hacer propias las formas en las que se realiza la máxima gracias a la virtud; es decir, consiste en materializar la ley a través de los deberes de virtud que apuntan a los *fines* que son deberes por el bien universal que encierran. Por lo tanto, al querer el deber, o respetar la ley, lo que se respeta es también el bien que se persigue con la acción virtuosa.

El mandato ético universal para Kant, indica: “Obra conforme al deber por el deber”, tesis que es fuente de crítica para Scheler. Scheler interpreta su “formalismo” como un fariseísmo ya que la experiencia moral parece consistir en la determinación por

el puro ideal de bondad: “Kant quiere encajar lo ‘bueno’ en el concepto de deber [...] y, por consiguiente, el deber se ha de hacer también ‘por deber’, en toda esta afirmación viene a caer a su vez en el fariseísmo apuntado.”⁷¹⁸

La cuestión a tratar es, por lo tanto, la *intencionalidad* del sujeto para decir de una acción que es ética (virtuosa). ¿Persigue la persona el cumplimiento del deber como se persigue un ideal formal? Lo que Kant quiere decir al proponer “el deber” como finalidad de la acción moral, es que, persiguiendo éste, se busca el bien que contiene. Explica que la intención del “deber por el deber” es virtud porque significa que “va más allá de la ley del deber de las acciones y convierte a la vez a la ley en sí misma en móvil.” (MC, 244).

Cuando Kant defiende la determinación *inmediata* de la voluntad por la ley, esta inmediatez se refiere a que, si el fin de la voluntad no es el deber, éste, siendo un bien por sí mismo, se utiliza como *medio* para otra cosa, es decir, no es querido por sí mismo. De esta manera, critica que la acción sea el instrumento para alcanzar la propia felicidad, representada en un tipo de recompensa ajena a la moral, ya sea quedar bien ante los demás, el contento con uno mismo, el temor a un juicio final, etc. Esto no significa que Kant expulse del escenario moral la felicidad, es más, dice que “aquél *al que* ha de preceder la ley para que lo experimentemos (el placer), está en el *orden moral.*” (MC, 227). El placer es acorde, por lo tanto, a la moral, al bien, siempre y cuando sea precedido por la obediencia al bien.

Por otra parte, los deberes éticos son “un deber *amplio*” es decir, ante las máximas, el sujeto “tiene espacio libre para obrar en él más o menos, sin que puedan señalarse con precisión sus límites. –La ley vale sólo para las máximas, no para determinadas acciones.” (MC, 247). La ética no obliga a una acción concreta sino que habla a la conciencia para que se actúe “según su modo de sentir, habiendo de confiar a cada cuál que lo determine él mismo.” (MC, 247). La virtud no se ciñe ni se limita a la acción exterior, sino que va más allá, hace suya la ley en la situación concreta.

El formalismo que presenta Kant en esta obra no es, a diferencia de lo que

⁷¹⁸ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.75.

parece reflejar en la *Crítica de la razón práctica*, una experiencia del bien que se abstrae de la realidad y se deleita en el puro cumplimiento de la ley. No obstante, como explicamos a lo largo del presente capítulo con detenimiento, esta ley no se basta a sí misma sino que es una invitación a la voluntad a proponerse fines, es decir, este formalismo no contiene toda la doctrina ética, antes bien, se trata de un libro abierto a las acciones que materializan sus máximas en función de la consecución del bien (universalizable). De modo que su teoría, realmente, no parece caer en la crítica wojtyliana cuando dice que el papel de la conciencia no puede limitarse a una “deducción o aplicación mecánica de normas cuya veracidad reside en fórmulas abstractas.” (PA, 192), sino que Kant se acerca, más de lo que en un principio aparenta, a la teoría de nuestro autor cuando defiende que la conciencia tiene un papel creativo que “va más allá del simple reconocimiento de la norma o mandato que engendra el sentido de obligación procedente de la obediencia pasiva.” (PA, 192).

Según Wojtyla, cuando la obediencia forma parte de la *acción* moral, como tal, el “sometimiento al bien”, en cierto sentido, forma “una nueva realidad moral dentro de la persona.” (PA, 181). Esta matización de Wojtyla a la “obediencia pura” de la ética kantiana que él critica, recuerda a la reinterpretación que cabe hacer de Kant; Wojtyla, a diferencia de Scheler, no rechaza la “obligación”, sino que hace hincapié en que “lo importante de esta experiencia es que debe estar adecuadamente arraigada en el valor.” (PA, nota al pie, 181).

El formalismo de la moral kantiana no niega, por lo tanto, una materialidad y practicidad de los bienes, antes bien, son requisito de la acción propiamente moral y están abiertos a la elección del sujeto bajo la supervisión de la máxima (de la razón), para que el ser humano se determine a sí mismo hacia el bien: “Sólo poseyéndola [la verdadera sabiduría] es el hombre libre, sano, rico, rey, etc., y no puede sufrir pérdidas por el azar o el destino, porque se posee a sí mismo.” (MC, 262).

Se advierte, pues, cómo “la ética de la buena voluntad parece sacrificarse en aras de una moral de los deberes concretos.”⁷¹⁹ Esto choca con la lectura tradicional de Kant, de quien se ha heredado una imagen de represión, imposición y sumisión del sujeto

⁷¹⁹ CORTINA, A., Estudio preliminar de KANT, I. (2008), op.cit., p.73.

moral, que en nada recuerda a la libertad, como le pasa a Scheler y no sin razón: las primeras obras de Kant consisten en la sistematización del método trascendental y transmiten una lectura de la práctica moral de frialdad y legalidad, donde la razón parece una figura de juez dictador.

No obstante, esta relectura muestra que el formalismo de la moral kantiana no implica un misticismo o una contradicción con los valores y fines de la acción, lo que se quiere no es un bien abstracto contenido (y encerrado, sin vida) en una ley escrita en la mente. El formalismo de la ley se abstrae de los fines concretos pero esto mismo hace de la ley una guía para la acción en función de la verdad más universal y objetivable y permite que la elección de fines quede abierta a la razón práctica del sujeto:

Dado que no es posible ninguna acción libre sin que el agente con ello se proponga un fin (como materia de arbitrio), en el caso de que haya un fin que sea a la vez un deber, la máxima de las acciones –como medio con respecto a fines– ha de contener únicamente la condición de la cualificación para una posible legislación universal. (MC, 241-242).

No está todo pautado, no se trata de cumplir con determinadas acciones, sino de advertir y elegir libremente, autoaccionándose hacia aquellos fines de tal naturaleza que se constituyen en deber: “La ley sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas, esto es un signo de que deja un margen (*latitudo*) al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia).” (MC, 242).

Los fines son la materia de la formalidad de la ley. De estos fines se abstrae el derecho ya que no se puede coaccionar externamente a tener por fines los deberes éticos; esto es contradictorio con la libertad que la *finalidad* implica. A los fines prácticos atiende la propia voluntad, por eso dice que “en la ética ésta [la ley universal] se piensa como la ley de *tu* propia *voluntad*, no de la voluntad general.” (MC, 241). La máxima de la razón pura práctica habla a la acción sin precisar cómo y cuánto obrar, y apela, así, a la responsabilidad del agente. Puede decirse, por lo tanto, que hay moralidad porque hay libertad.

En la interpretación de su obra en conjunto, se lee una moralidad que no consiste en obrar respetando la ley como una acción externa, de mero cumplimiento o por la legalidad misma. El formalismo de Kant tiene el papel de fundamentar la ley de modo que su mandato suponga una coacción interior; es decir, la acción moral se expresa

como el “respeto por la ley”, que es la expresión subjetiva del cumplimiento del deber, que “se califica como sentimiento moral” (MC, 337) de modo que se quiere verdaderamente el bien. En otras palabras, el bien es querido en la persona por sí mismo: un deber es, para Kant, “en sí mismo un fin, [...] sin atender al beneficio que nos brinde.” (MC, 245). Aquí no sólo responde al utilitarismo, refutándolo, sino que elabora una defensa de la *veracidad* en la acción, es decir, de la bondad vivida *interiormente*, y no en vistas a fines secundarios. El bien no es querido como medio, ni consiste en la *legalidad* de la acción; la libertad interna es, para él, una “condición de todo *deber de virtud*.” (MC, 264).

Para Scheler perseguir el “bien” consiste justamente en la experiencia emocional del valor, el bien entusiasma sensiblemente al sujeto. El interés moral de la persona es el bien no en forma de ley, sino en la advertencia del valor correspondiente al objeto. Kant, sin embargo, piensa que el verdadero “bien” no puede estar contenido en los deseos naturales, ya que estos se ocupan de la propia satisfacción y consisten siempre en un beneficio egoísta y utilitarista. La tarea de percibir el bien es de la razón pura práctica, que no está sometida al sentimiento porque esto sí sería deslealtad con uno mismo. Sin embargo, descalificando el papel de la emotividad, no destierra “el valor” del panorama moral, sino que este valor, desde los presupuestos antropológicos kantianos, se advierten únicamente a través del dinamismo libre propio del *homo noumenon*: “Que la virtud sea su propio fin y que sea también su propia recompensa, [es] por el valor que tiene para los hombres.” (MC, 251).

El bien advertido a la luz de las máximas es lo que hace verdadero ese bien, lo purifica de toda motivación instintiva y, por lo tanto, hace la vida del ser humano más humana. La persona como *homo phenomenon* necesita cultivarse, y sólo el *homo noumenon* tiene la posibilidad de ordenar las facultades para despertar el semblante más humano.⁷²⁰ Para que una acción sea virtuosa es preciso que no esté mediada o condicionada por motivaciones del *homo phenomenon*, sino que “la ley por sí sola es el

⁷²⁰ “Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quod actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines.” (MC, 238); “Con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general [...] un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre: por consiguiente, un deber en sí mismo.” (MC, 245).

móvil”, lo cual significa que las acciones “no se realizan sólo conforme al deber, sino también *por deber*.” (MC, 314).

Para que la persona sea ética se precisa, por lo tanto, algo más que un simple *cumplir* con el derecho, es decir, que se dé “el *respeto* por el derecho. Porque de ese modo el hombre se *propone como un fin* suyo el derecho de la humanidad o también de los hombres, y amplía así su concepto del deber más allá del concepto de *lo debido*.” (MC, 243). Por eso, hacer el bien no es, por defecto, hacer algo éticamente bueno. La ética pertenece a la esfera interior del hombre, dominio al que sólo tiene acceso uno mismo.

La persona legal no es, necesariamente, una persona ética. La ética, para Kant, se diferencia del deber legislativo porque éste puede, y consiste, en coaccionar exteriormente a la persona; se trata de que cumpla con la ley civil. Habla, en ese sentido, del *derecho* como aquello que concierne a la libertad externa. En la ética, la coacción sólo puede ser interior porque el deber ético, aún cuando se obliga a él, para ser *ético*, es preciso que sea un deber querido interiormente: “Consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella *coerción* (incluso si fuera exterior) con la libertad de arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético.” (MC, 229). De ahí que la libertad sea escenario de la moral kantiana.

La diferencia entre el sistema moral de Kant y Scheler toma raíz en la diferencia de sus fundamentos antropológicos. Kant explica, en coherencia con su visión antropológica, que la determinación de la voluntad, para que sea libre, debe ser una determinación *inmediata* por la ley. Esto supone un rechazo de la felicidad del marco moral pero entendiendo la felicidad como “que *todo y siempre* te salga según tu deseo y tu voluntad” (MC, 357); se trata de un concepto heredado del empirismo de Hume. Si el deber no puede estar sometido a las ventajas o inconvenientes del propio sujeto, tampoco la felicidad puede ser el móvil de la acción. Los beneficios del cumplimiento de la obligación, dice Kant, son añadidos superficiales que sólo sirven “como medios para el paladar de los débiles por naturaleza.” (MC, 360).

En este sentido, al rechazar la felicidad como fin en la acción, lo que pretende es

subordinar el egoísmo a la autodeterminación, es decir, colocar la libertad como principio de la acción moral: “Cuando se erige como principio la *eudaimonia* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral.” (MC, 227). Este es, pues, el principio que despierta una interpretación renovada de la teoría moral kantiana: la “legislación interior”.

Por lo tanto, el valor moral de las acciones no depende de la legalidad, sino de la *intención* del sujeto moral. La diferencia entre la legalidad y la moralidad es muy clara: mientras que la primera se limita a obligar a la libertad exterior, la segunda consiste en el despertar de la libertad interior, que no se asegura ni siquiera en el cumplimiento de la ley sino que implica la acción personal, auténtica. Como expresa Adela Cortina, para Kant la legislación *moral* “exige una adhesión íntima.”⁷²¹ Por eso es dudoso que uno, al cumplir con el deber, tenga la intención de obtener los beneficios consecuentes (o evitar perjuicios de su incumplimiento). No es que legalidad y moralidad sean contrarias, sino que puede darse la intersección cuando el sujeto hace suyas las leyes. Ahora bien, no toda legalidad es moral. Aún para quienes han llevado una vida sin culpa, “para ellos mismos queda oculto cuánto valor moral puro se haya puesto en la intención en cada acción.” (MC, 246).

El principio orientador de la acción virtuosa es la ley y su principio motor es la libertad del sujeto. Por eso dirá que, aunque el buen ejemplo de otras personas es una vía de aprendizaje, “no puede degenerar en la ciega imitación [...] semejante tiranía de la costumbre popular se opondría al deber del hombre hacia sí mismo” (MC, 338), ya que pondría las *acciones* ajenas en el lugar que le corresponde a la ley, y únicamente ésta es la que instruye para ser agente de las propias acciones morales. Nos atrevemos a decir, por lo tanto, que este “deber por el deber” kantiano no cae en la crítica scheleriana del “fariseísmo”: la pureza de la acción ética se da en la decisión interior y el valor moral se mide por la *intención* de la acción: “El hombre como ser moral [...] tiene para consigo mismo la obligación de la veracidad.” Lo que se contradice con el siguiente caso que explica Kant:

Si, por ejemplo, miente sobre su fe en un futuro juez universal, por cuanto no encuentra

⁷²¹ CORTINA, A., Estudio preliminar en KANT, I. (2008), p.39.

en sí mismo realmente una fe semejante, pero se persuade de que no puede ser perjudicial, pero sí útil, profesar meramente semejante fe en alguien que conoce profundamente los corazones, para en todo caso obtener capciosamente su favor. O, cuando no duda en este caso, pero se halaga a sí mismo diciéndose que receta internamente su ley, cuando no siente en sí ningún otro móvil más que el miedo al castigo. (MC, 292-293).

Tanto Kant como Scheler, cada uno a su manera, lo que pretenden es poner en evidencia que el bien debe ser querido por sí mismo. La diferencia es que para Scheler, querer el bien libre y sinceramente es valorarlo emocionalmente partiendo de la experiencia fenomenológica del bien material, y para Kant lo es el proponerse, desde la razón práctica, fines que sean deberes a la luz de la formalidad de las normas de la razón pura práctica. La diferencia no es que el valor no “se viva”; los dos hablan de la moral como una verdad vivida interiormente. La diferencia son los presupuestos antropológicos: mientras que para Scheler el centro de esta vida auténtica se da sobre la base de la percepción estimativa, para Kant, la auténtica vida de libertad la provee la razón pura, y la voluntad de razón, capaz de dar objetividad en la arbitrariedad.

Los motivos del “desencuentro” filosófico que tiene Scheler con Kant, como ocurre entre tantos filósofos, es que su interpretación se basa en sus propios presupuestos, que son, justamente, los contrarios: la vida emocional se integra en la unidad espiritual de la persona y es lo particular de la subjetividad, el centro de su interioridad. De ahí que defiende una moral material y un apriorismo emocional. El interés de Scheler es hacer justicia al sujeto, devolverle la vida que interpreta como muerta en el cumplimiento del deber kantiano. No obstante, desde un panorama más amplio de análisis, en la lectura de este “segundo Kant” es posible encontrar puntos en común en lo que para ellos es “moral” porque Kant quiere defender la objetividad de las acciones morales y no lo hace desterrando al sujeto, sino devolviéndole a la verdad, a su verdad, que es, para él, la de ser una persona *libre* de las determinaciones de la naturaleza y libre, por lo tanto, de querer y hacer el bien.

Estas propuestas morales, vistas desde su característica esencial, buscan algo más que la “apariencia” de verdad en las acciones, pues se fundamentan en la interiorización del valor moral, en una acción bondadosa que nace de la libertad. Guardan semejanza (pese a sus diferencias), con lo que explica Levinas:

La moralidad no es sino una manifestación innata de la humanidad; no ‘sirve’ a ningún ‘propósito’ y seguramente no está guiada por expectativas de provecho, comodidad, gloria o enaltecimiento. Es cierto que las acciones objetivamente buenas –solícitas y útiles– han sido una y otra vez fruto del cálculo de ganancias del agente, ya sea la obtención de la gracia divina, de la estima pública o de la absolución de la inmisericordia mostrada en otras ocasiones, pero esto no se puede clasificar entre los hechos genuinamente *morales*, precisamente por tener *motivos*.⁷²²

La tesis de Wojtyła sobre la finalidad o intencionalidad en la que se origina la experiencia de moralidad, aparentemente se aleja de la kantiana en tanto que, para él, “la norma de la moralidad presenta [...] el carácter de ausencia de interés, y ésta parece ser la indicación principal de toda la concepción kantiana del imperativo categórico.” (HD, 253). La finalidad y su carácter práctico, una vez erradicado, reduce la ética a la pura normatividad que, además, es abstracta, “separada de todo el dinamismo que le debe ser propio en razón del obrar de la persona, con la que están relacionadas las normas de la moralidad.” (HD, 258).

Scheler defiende que sí hay interés, y éste se da hacia el valor concreto que se presenta en la percepción estimativa y que desea la voluntad. Es decir, para él la *autenticidad* de la acción moral está en el deseo que despierta el valor material. Wojtyła, por su parte, defiende que la finalidad y el interés de la voluntad es “que *quiere firmemente el bien* y con igual firmeza *no quiere el mal*.” (HD, 254).

Sin embargo, a pesar de las críticas de Scheler y Wojtyła, según la relectura de Kant, su “doctrina del deber” muestra cómo la verdad del pensamiento, la razón pura, no es algo dogmático que viene impuesto desde fuera, sino que es una verdad que incita a la propia voluntad a perseguir el bien. Por eso, apunta Cortina que, pese a la caracterización de Kant como el padre del deontologismo, para él no es posible distinguir la legislación moral de otro tipo de legislación si no se acude a la interioridad; “el olvido de la subjetividad no puede acarrear a la larga sino la disolución de los deberes morales en normas jurídicas.”⁷²³

Lo que Kant quiere es asegurar la objetividad de las normas y salvaguardarlas del peligro del subjetivismo y el utilitarismo al que éste conduce (según las corrientes

⁷²² BAUMAN, Z. (2008), “Levinas y Logstrup en el mundo globalizado de consumidores”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.60.

⁷²³ CORTINA, A., Estudio preliminar de KANT, I. (2008), op.cit., p.40

intelectuales de su tiempo). A través del método trascendental, es posible “abandonar los intereses unilaterales y adoptar la perspectiva universal de la razón práctica.”⁷²⁴ Por el contrario, de ser la sensibilidad el fundamento de las máximas, el deber no sería universalizable, no sería, por lo tanto, deber. Mientras que el tipo de fines de la razón pura práctica, son, a la vez, deberes; “por esta razón la ética puede definirse también como el sistema de los *fines* de la razón pura práctica.” (MC, 231).

Al estar constituida por *fines*, la ética se fundamenta en la facultad de la libertad interior, ya que si bien la acción exterior puede ser provocada y obligada, las intenciones y finalidades no: “Otro puede *coaccionarme* sin duda a *hacer* algo que no es un fin mío [...] pero no puede *coaccionarme* a que *lo convierta en un fin mío*, y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo mío.” (MC, 231) Tener un fin es un acto de libertad siempre que esté guiado por la máxima de la razón:

Ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*. (MC, 230).

Por eso la verdad moral se garantiza en la razón pura práctica. A continuación analizamos, con mayor detenimiento, los puntos en común que encontramos entre la ética kantiana y wojtyliana.

c) El personalismo, fundamento de la moral kantiana

La moral kantiana, tal y como la presenta el “segundo Kant”, no consiste en una aplicación mecánica de las normas ni en su obediencia pasiva. Antes bien, las máximas aún cuando son dadas *a priori*, expresan principios generales que precisan de una materialización que tiene lugar en la elección de fines que determina el sujeto. El ejercicio de su libertad no consiste, por lo tanto, en replegarse al mandato de la razón, sino en elegir un tipo de fines que se ajusten a éste. Se lee, en este sentido, un reclamo de la interioridad que, bajo la guía de las máximas, hace una elección de fines objetivos. En esto consiste la acción ética: “Ofrece todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin

⁷²⁴ *Ibíd.*, p.65.

objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre.” (MC, 230). La ética kantiana se interesa por “la *materia* del arbitrio, determinable *a priori*.”⁷²⁵

El método trascendental, “pretende llegar a través de la reflexión a la entraña misma de la razón, de forma que sus descubrimientos valen universalmente.”⁷²⁶ Kant trata de defender los hechos de conocimiento innegables para anclar las acciones morales en puerto seguro, donde el bien responde a la verdad objetiva. Pues bien, en la doctrina de los deberes, esta justificación de la ley universal no parte de un *apriorismo*:

En las obligaciones morales, el punto de partida ha de encontrarse en la vida corriente, donde las gentes hacen evaluaciones morales día a día. ¿A qué llaman moralmente bueno esas gentes? —esa es la pregunta primera que hay que formular a la vida cotidiana—. La respuesta kantiana es bien conocida: a lo que es en sí bueno y no para otra cosa, a la voluntad de cumplir deberes que nos llevan más allá del egoísmo hacia aquellas leyes que pueden pretender valer universalmente.⁷²⁷

Nos encontramos con una ética que traslada el concepto de “ley” al concepto de “bien”. La relación entre el deber y el bien, partiendo de la experiencia cotidiana, es que el bien hace al deber, y no el deber al bien. Por otra parte, la objetividad del bien habla a la conciencia interior cuando la persona no busca el propio beneficio en su acción, sino que quiere el bien que vale por sí mismo. Esto acerca el “apriorismo” a la experiencia de la persona: la ley no está “más allá” del agente y de su experiencia humana, ni de la concreción de sus acciones.

El *móvil* de la acción, que dice ser “el deber por el deber”, se va concretando. No significa que la justificación de la moralidad se retroalimenta formalmente a sí misma. Al querer el deber, se quiere el bien, y este bien se concreta en fines que se propone la persona. Pero la moral kantiana da un paso más: el bien consiste en proponerse el bien del ser humano como tarea. El bien persigue, intrínsecamente, el bien humano. Cuando la coacción interna mueve al deber, explica Kant, la persona “considera sagrado el derecho de los hombres.” (MC, 249). Así pues, el deber nace de la ley que muestra la razón pura, pero el contenido de esta ley apunta a un bien real: el ser humano. Los deberes son deberes porque la persona es un “fin en sí mismo”:

⁷²⁵ CORTINA, A., Estudio preliminar de KANT, I. (2008), op.cit., p.71.

⁷²⁶ CORTINA, A. *Las fronteras de la persona*, op.cit., p.78.

⁷²⁷ CORTINA, A., *Las fronteras de la persona*, op.cit., p.74.

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. –Según este principio, el hombre es un fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general.” (MC, 249-250).

La objetividad de la ley es correlativa a la realidad personal, se fundamenta en un principio personalista. Lo mismo leemos en Wojtyła cuando defiende que, en la tarea ética de establecer los criterios fundamentales de actuación “es de fundamental importancia [...] el concepto de la dignidad del hombre.” (HD, 284). La defensa personalista del valor absoluto e incondicional de cada persona se entiende como un principio universal y básico para toda decisión moral.

El valor universal del ser humano, en la corriente personalista, sirve como orientación y pilar fundamental para la práctica. Lo mismo sostiene Kant cuando, estando la decisión moral sometida a situaciones, circunstancias y agentes diversos, quiere garantizar su objetividad al materializar el formalismo en fines correlativos a la verdad básica de que el ser humano no puede considerarse sólo como un medio sino siempre, también, como un fin en sí mismo. Se trata de un principio moral de carácter personalista y “es la clave axiológica de una ética que quiere rendir tributo a la riqueza de un fenómeno llamado ‘moral’.”⁷²⁸

En este sentido entiende Kant la fuerza moral de que “el deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones.” (MC, 246). Es decir, cuando el deber es querido por sí mismo, significa que el bien que esta ley contiene formalmente, se convierte en la intención o finalidad de la acción. Las acciones virtuosas no están, por lo tanto, atadas a deseos o parcialidades de la subjetividad cuando la humanidad presente en las personas es el *fin* de las acciones virtuosas, recogido en la formalidad de la máxima. La abstracción de la ley en las máximas es lo que permite que la variabilidad de las acciones no altere el fin último al que deben tender y que deben respetar: a la persona como *fin en sí mismo*.

La *doctrina de la virtud*, pues, “ordena considerar sagrado el derecho de los hombres.” (MC, 249). El deber, visto en su aplicación, apela a la verdad del ser humano,

⁷²⁸ CORTINA, A., Estudio preliminar, KANT, I. (2008), op.cit., p.86.

y no a una fuente abstracta y teórica que se basa en una idea de “bien” sin referencia alguna a la realidad. Las máximas son correlativas a la conciencia del ser humano y a su realidad como *fin en sí mismo* de tal forma que merece actuar según *fin*es adecuados a su propia realidad. Como explica Cortina, los fines que son deberes, hacen de la humanidad “no sólo un fin limitativo de las acciones humanas, sino también positivo”⁷²⁹, es una tarea a realizar los deberes que se proponen como fin a las personas (Cfr. MC, 395).

En este sentido, Kant también incluye dentro de los deberes el cultivo de las propias facultades del alma y del cuerpo (Cfr. MC, 311ss). En función de la verdad humana, el “fin supremo e incondicionado” de la razón práctica “se cifra en lo siguiente: en que la virtud sea su propio fin y en que sea también su propia recompensa, *por el valor que tiene para los hombres.*” (MC, 251). Por eso Adela Cortina explica que

Para que esas leyes puedan pretender valer universalmente, para que puedan pretender obligar de forma racional es necesario que exista un tipo de seres que valgan por sí mismos, cuyo valor no se agote en ‘valer para’, sino que siempre valgan a la vez también en sí.⁷³⁰

Acabar con la moral “universal” es, para Kant, dejar de respetar la sacralidad del derecho de los seres humanos y, por lo tanto, la sacralidad de la persona misma. Kant lleva a cabo en esta propuesta una crítica al utilitarismo, y un intento de salvaguardar los valores con carácter de *fin* de su utilización. Seguir la máxima para liberarse de los impulsos egoístas supone “*adoptar la perspectiva de la libertad: [...] desde la cual puede entablar una relación diferente con las personas –a las que puede tratar como fines–.*”⁷³¹

En virtud de la sacralidad del ser humano, Kant señala (distanciándose de las éticas modestas) que uno de los deberes del hombre es el de tener como fin la felicidad ajena:

Que esta beneficencia sea un deber resulta de lo siguiente: puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros [...] nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros [...] por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la

⁷²⁹ *Ibíd.*, p.76.

⁷³⁰ CORTINA, A. *Las fronteras de la persona*, op.cit., p.75.

⁷³¹ CORTINA, A., *Estudio Preliminar de KANT, I.*, (2008), op.cit., p.30.

vez un deber. (MC, 247).

La justificación de este deber se basa en los hechos de la realidad, es decir, hay “razones” para el deber que se dan a partir de la experiencia, (incluso, tal y como se lee en el párrafo recogido, por la de nuestra “necesidad de ser amados”). La “necesidad” como razón para el deber apela a la conciencia interior. Esta cuestión muestra un punto neurálgico en la interpretación de la moral kantiana: el principio de conocimiento de las leyes de la razón no es analítico sino sintético (Cfr., MC, 251). En este sentido, “la razón ha de ofertar sus propios fines si es que tiene que haber acciones libres.”⁷³²

Cuando el deber por sí mismo se convierte en móvil, lo que se quiere no es un bien abstracto y su cumplimiento por la satisfacción de la propia perfección moral, no se quiere el deber por el hecho teórico de que sea un deber. Éste, sin más, no existe, sino que apunta a la coerción interna que “puede llamarse virtud y la acción que surge de tal intención (del respeto por la ley) puede llamarse acción virtuosa (ética).” (MC, 249). El hombre mismo se convierte en móvil cuando quiere la ley por sí misma y, a través de ésta, se quiere a sí mismo y a los demás como fines en sí.

Por eso, encontramos en el contenido del imperativo categórico, que fundamenta las máximas, una semejanza con el personalismo realista de Wojtyla cuando dice que “el hombre es un fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás.” (MC, 249-250). En función de este imperativo, para Kant, el ser humano es el *fin* y *fundamento* de las acciones morales. Es *fin* porque el contenido moral de la acción persigue un bien para la propia humanidad y para la humanidad en general. Y es *fundamento* porque las acciones son morales en la medida en la que se obedece a la ley desde la libertad interior, que es la que pone la intención en los fines que se propone.

Por otra parte, la ética kantiana nos habla de acciones fundamentadas en la autodeterminación: “Puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* (únicamente por la representación de la ley).” (MC, 229). La libertad interna dota al ser humano de la capacidad “de obligación y particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona).” (MC,

⁷³² *Ibíd.*, p.76.

276). Encontramos, pues, un punto clave y común con la experiencia moral propuesta por Wojtyła, para quien la legislación moral se entiende, desde la estructura de autodominio y autoposición, como interior. Así lo dice Kant: “La libertad interna requiere dos elementos: ser *dueño* de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y *dominarse* a sí mismo.” (MC, 265).

Lo que varía entre un autor y otro es la forma de proponer esta experiencia “interior”, en coherencia con sus correspondientes presupuestos antropológicos. Para Kant la interioridad desde la que la persona se *coacciona* a sí misma (se “autodetermina” en el lenguaje wojtyliano), se vive en la razón. El espacio de dominio de la libertad es el *homo noumenon*, que no puede incluir las inclinaciones “naturales”, o psicossomáticas, antes bien, “dominarse a sí mismo” lo entiende como “*reprimir* los propios afectos y *dominar* las propias pasiones.” (MC, 265). Si bien es cierto que puede matizarse esta lectura con otros análisis del propio Kant, su propuesta moral es un eco del estoicismo y su ascetismo. Libre del “enemigo interior” por medio de la fortaleza, la voluntad se determina según la verdad, las máximas de la *razón pura*: “Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia.” (MC, 229). La libertad es, para él, “no oponerse a la voz del deber.” (MC, 232, nota al pie).

Por su parte, Wojtyła entiende que la interioridad es el espacio de la libertad (trascendencia) desde el que surge el *encuentro* con la verdad. La interioridad se vive a través de la experiencia integral, y no por medio de la pura razón; por eso la persona “no es sólo consciente de la moralidad de sus acciones, sino que de hecho la experimenta.” (PA, 60). Para Wojtyła, los valores morales pertenecen a la persona en cuanto sujeto *real*, es decir, tienen un carácter existencial, no puramente racional. Por medio de la función reflexiva de la conciencia, no sólo se tiene un conocimiento objetivado de los valores y de la acción moral, sino que la persona entra en relación con el valor de las cosas. De este modo, al obrar el bien, puede “experimentar su veracidad, la clase de experiencias que se expresa en la convicción o certeza subjetiva de que una determinada norma corresponde al bien. Cuanto más profunda sea la certeza, más fuerte resulta el sentido de obligación.” (PA, p.191).

La autoderminación supone, pues, una *experiencia integral*, en la que la persona

se abre trascendentalmente (que no sólo “objetivamente”, porque lo hace desde su *ser* y no desde un puro conocer) a la verdad del bien; es decir, el recinto de la libertad interior, que pertenece al dinamismo trascendente, incluye a la persona completa. Es consciente de que en ciertas ocasiones tal autodeterminación hacia el bien supone contradecir el lenguaje emocional o corporal, pero para Kant esto es una *necesidad* porque toda inclinación del ser humano fenoménico es opuesta al deber, mientras que para Wojtyła, la moralidad no es marginal a la sensibilidad, sino que esta puede (y debe) acompañarla y potenciarla, dando fuerza a la voluntad. El dinamismo psicosomático es sensible al bien. Ciertamente, necesita ser educado, pero es capaz de apreciar, apetecer y desear en su propio lenguaje psicofísico, el bien moral.

La diferencia entre Wojtyła y Kant, entre otras, es la *fuerza* de conocimiento de esta verdad que incita a un determinado comportamiento. Para el realismo wojtyliano es el propio encuentro con la realidad, la *relación* (desde la receptividad trascendente) interpersonal que despierta en el sujeto la verdad sobre el valor real de los seres, en especial, el del ser humano; para el apriorismo kantiano, en cambio, no puede ser la experiencia (que la entiende en el sentido empirista), sino la razón pura la que dé a conocer la ley en la que basar el comportamiento y es, por esta “pureza” de su contenido que no necesita ni justificación ni condición alguna, es universal. Pero la aplicación del principio moral kantiano expresa, propiamente, la primera moral personalista y de la que beben los personalismos: “Si en esta indagación Kant se muestra hijo de su época y de la tradición estoica, no es menos cierto que, al menos en la intención, el valor de la humanidad en la propia persona y en la de los semejantes sigue siendo el criterio para distinguir la virtud del vicio.”⁷³³ Leemos un Kant mucho más cercano a la filosofía personalista de Wojtyła de lo que nuestro autor pudo interpretar.

El apriorismo de la moral kantiana no es, por lo tanto, una des-subjetivización de la moral, (lo cual supondría una ausencia de moral porque sin libertad interior no hay *fin* en la acción sino, como mucho, mero cumplimiento, simple *hacer*). El apriorismo moral de Kant lo que quiere es protegerse del subjetivismo y la razón pura-práctica es la forma que encuentra de defender la objetividad del bien, el hecho de que valga por sí mismo y no como medio para el sujeto:

⁷³³CORTINA, A., Estudio preliminar, KANT, I. (2008), op.cit., p.74.

El concepto de un *fin* que es a la vez deber, que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (que cada uno debe proponerse como tal). (MC, 241).

Más allá de los presupuestos epistemológicos, ontológicos y antropológicos, la lectura del “segundo Kant” guarda semejanza con la propuesta moral wojtyliana entendida desde la causalidad y responsabilidad otorgada a la persona. En Wojtyla, no desde la razón pura y su ley, pero sí desde la estructura trascendente (de autogobierno y autoposición), el sujeto conoce la verdad del bien y actúa en función de ésta y no de sus intereses efímeros. La objetividad del bien que se conoce y se quiere (por medio de la *razón pura* en Kant, y para Wojtyla por medio de la *experiencia integral*), es la verdad a la que sólo la libertad de la interioridad tiene acceso.

Las diferencias entre estos dos filósofos no son nimiedades que pueden eludirse en vistas a poner en común la filosofía de Kant con la de Wojtyla; el realismo de Wojtyla, es decir, sus presupuestos epistemológicos, antropológicos y ontológicos, desmarcan su propuesta moral de la filosofía kantiana. Pero lo que venimos a explicar aquí son las coincidencias que sí se dan entre estas dos formas de explicar la moralidad. A continuación profundizamos en esta exposición y mostramos la cercanía de la moral kantiana a la filosofía contemporánea de orden existencial.

d) El papel de la sensibilidad en la moral kantiana

Es posible hacer una reinterpretación de la moral kantiana también en su interpretación de la sensibilidad y el papel que ésta juega en la moral. Para Kant, la educación moral de la persona no puede darse en orden a contenidos puramente racionales, o teóricos. La educación en las acciones morales, de la razón pura práctica, no puede limitarse, según explica, a una enseñanza de “cómo comportarse para adecuarse al concepto de virtud, los estoicos pensaban que la virtud no puede *enseñarse* con meras representaciones del deber.” (MC, 353). No basta la pura formalidad de la ley, tal y como señala el propio Kant, “sino que tiene que *ejercitarse*, cultivarse, intentando luchar con el enemigo interior al hombre.” (MC, 353).

El conocimiento objetivo de la razón es la fuerza impulsora de la voluntad, que quiere el bien, es decir, la *ley*. Sin embargo, este sujeto del deber, explica Kant, es, para nuestra sorpresa, el ser humano entendido de un modo *integral*:

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como *ser racional* [...] (no simplemente como un ser dotado de razón, porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente). (MC, 276).

La realidad personal es una y la misma, pero, desde la experiencia de su *sensibilidad* es determinada y obligada por su razón, y desde su libertad interior, su *inteligibilidad*, es capaz de obligarse a sí mismo y “hacia sí mismo” (Cfr. MC, 278). Ahora bien, sólo analíticamente es posible separar “el sujeto obligado” del que “obliga”, distinguiendo las disposiciones del alma y del cuerpo. No se trata, sin embargo, de dos sustancias y, en este sentido, afirma, no es posible “tener derecho a hacer una división de los deberes en deberes hacia el *cuerpo* y deberes hacia el *alma*.” (MC, 279). Los deberes son los mismos para la persona completa. Lo que cambia son las disposiciones de la naturaleza y de la libertad, por lo que el modo de asumir los deberes por parte del impulso sensible y de la voluntad de razón, son diferentes.

Kant defiende que la satisfacción de cuidar el propio cuerpo y llevar una vida satisfactoria

Forma parte de los deberes hacia sí mismo; su contrario es o bien privarse por *avaricia* (de esclavo) de lo necesario para *disfrutar* alegremente de la vida, o bien probarse de disfrutar de los goces de la vida por una exagerada *disciplina* de las propias inclinaciones naturales (místicamente); ambos casos se oponen al deber del hombre para consigo mismo. (MC, 322).

Los sentimientos naturales, explica Kant, son muestra de la *humanidad* y de que “el hombre no se considera únicamente como un ser racional.” (MC, 328). El ser humano es naturalmente receptivo a la alegría o al dolor ajenos; esta “afección compasiva” *no es libre*. Pero estos sentimientos naturales de simpatía y compasión no van en contra de la moral, antes bien, el hombre tiene el deber de cultivarlos porque son “impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer *aquello que la representación del deber por sí sola no lograría*.” (MC, 329, cursiva mía).

Según explica, la sensibilidad aquí impulsa, y no impide, el cumplimiento del deber. Parece darse una apreciación positiva de Kant sobre las disposiciones naturales. Llega incluso a decir sobre la inclinación sexual que “puede entrar en estrecha conexión con él [el amor moral] si la razón práctica añade sus condiciones restrictivas.” (MC, 287). La antropología kantiana sorprende con esta visión integral dado el criticado “fracaso” de sus primeras obras por solucionar la dicotomía entre el mundo sensible y el inteligible. En estas palabras se lee una integridad más bien cercana a la del personalismo wojtyliano cuando la sensibilidad no se expresa, por sí misma, como algo contrario al bien moral. La sensibilidad y la espiritualidad se entienden como dinamismos distintos pero unidos en la misma persona y capaces de tener el mismo objeto en la medida en que la “naturaleza” se ordena a la ley de la libertad.

Lo que parecía una de las grandes diferencias entre Kant y Wojtyła, es ahora un punto en común: el modo cómo se vencen los obstáculos de las inclinaciones naturales. Kant afirma que “el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas *mediante la razón*.” (MC, 229, cursiva mía). Pero esta “razón” no nos habla de una razón solamente teórica, sino de la razón que pertenece a un cuerpo animal y que, por lo tanto, cuenta con el dinamismo de la sensibilidad. Para Wojtyła, vencer el egoísmo al que puede tender el instinto, supone también una respuesta libre (querida) apoyado en la fuerza de la estructura de autodomínio y autoposición, que se expresa a través de la experiencia de autodeterminación. En ambos parece leerse que, teniendo su cuerpo, su psique y su voluntad, la persona puede dominar lo que se oponga al bien y ordenar libremente su acción a la experiencia del valor moral real.

Pero la expresión máxima en la que vemos a un Kant apostar por la sensibilidad en beneficio de la experiencia moral auténtica la encontramos al final de la obra que venimos citando: “Lo que no se hace con placer, sino sólo como servidumbre, carece de valor interno para aquel que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo”. (MC, 362). La verdadera práctica del deber trae consigo la alegría porque, aunque suponga sacrificar ciertos goces, consiste en perseguir el bien que libremente se desea. La sensibilidad participa del bien inteligible cuando la ley se apropia. Este cambio copernicano que hace participar a la vida emotiva del cumplimiento de la virtud, desdibuja el perfil rigorista que había cobrado la moral kantiana y pasa a presentar un panorama más moderado: “El rigor de la *Crítica* se ha

dulcificado y vuelven a entrar en escena cuantos conceptos han ido componiendo a lo largo de la historia el ámbito moral.”⁷³⁴

En orden a esta integridad, para Kant, la fundamentación metafísica de los deberes no significa que la acción moral esté guiada por una razón pura carente de sentimiento; significa que estos móviles (el valor material que advierte el sentimiento y el fin de la voluntad), estén replegados o guiados por la objetividad y universalidad de las máximas. La moral kantiana no es una simple doctrina que apela a la razón pura, sino que la expresa como una *decisión* libre y personal: “Se debe haber tomado la *decisión* totalmente de una vez.” (MC, 353).

Lo que hace que la antropología integral de Kant sea, aparentemente, un dualismo parece ser consecuencia de su contexto intelectual y el uso que hace de los conceptos antropológicos propios del empirismo. Su propuesta está fuertemente influenciada por Hume: “La *antropología*, que procede de meros conocimientos de experiencia, no puede perjudicar a la *antroponomía*, trazada por la razón incondicionadamente legisladora.” (MC, 263). La contemporaneidad con esta corriente de pensamiento y su deseo por responder a su relativismo, enmarca sus temas y conceptos en unas posibilidades limitadas, pero que la lectura del segundo Kant abre presentándolo como menos dualista y más defensor de la integridad personal de lo que presentan sus primeras obras.

Es, pues, en orden al rechazo del sentido subjetivista y utilitarista de la moral, como Kant entiende que “felicidad” es contradictoria con ésta:

Verdaderamente, el hombre pensante, cuando ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido un deber a menudo penoso, se encuentra en un estado de tranquilidad de ánimo y de contento, al que muy bien se puede llamar felicidad, y en el cual la virtud es su propia recompensa. Ahora bien, el *eudaimonista* dice que esa alegría, esa felicidad, es el auténtico principio motor por el que actúa virtuosamente. No es el concepto del deber lo que determina *inmediatamente* su voluntad, sino que sólo es determinado a cumplir su deber *por medio* de la perspectiva de la felicidad. (MC, 226)

Kant no rechaza el sentimiento moral, sino únicamente en la medida en que éste

⁷³⁴ CORTINA, A., Estudio preliminar, KANT, I. (2008), p.73. Cortina explica que no es que sus obras anteriores queden disueltas, sino que se completan: “A la tarea de fundamentar debía suceder, como dijimos, la de indagar la posible aplicación del principio moral.”, p.74.

se convierte en principio de la acción y deja de obrarse según la ley; la persona, en este caso, se guiará por el principio utilitarista de su naturaleza sensible: “Si renunciamos a este principio y para determinar los deberes partimos del *sentimiento* patológico o puramente estético, o también del moral (de lo práctico-subjetivo en vez de partir de lo objetivo) [...] en tal caso la doctrina de la virtud se pervierte también en su fuente.” (MC, 225). Kant encuentra preciso partir de la *forma* de la voluntad, y no de la materia, es decir, de la *ley*, porque ésta es razón suficiente y fuente de la virtud, y no al revés. De ser los fines los que establecen la ley, estaría sujeta a la arbitrariedad.

La educación moral, que consiste en ejercitar la virtud, supone una lucha contra las disposiciones naturales pero “en los casos en que peligra la moralidad.” (MC, 363). La autodisciplina obedece a la reconquista de la libertad, que es lo que permite el verdadero disfrute de la vida, tratándose de un gozo moral.

La diferencia más clara entre Kant y Wojtyła parece ser, pues, la necesidad que tiene la fenomenología personalista de nuestro autor de poner en primer plano la vida subjetiva, y la posibilidad de hacerlo sin temor a caer en la relatividad de las normas. Esta posibilidad se la ofrece el contexto intelectual de la hermenéutica en el que la terminología de la sensibilidad no es enemiga, sino amiga de la verdad y la objetividad. En el entorno de Kant, sin embargo, aún no se han reconciliado estas dos esferas pero, una vez llega la hermenéutica, hay un reclamo de dar protagonismo a la interioridad y su corporalidad para hablar de verdad, libertad y experiencia auténtica. Ahora bien, dentro de sus límites, entendemos que Kant se acerca a la hermenéutica en su propuesta moral.

Por otro lado, llamamos la atención sobre otro de los puntos que sorprenden aún más en la doctrina de la virtud kantiana. Explica que las “predisposiciones estéticas” favorecen la acción moral. Kant encuentra ciertas disposiciones morales que incluyen la sensibilidad. Estas son: el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*), (Cfr., MC, 253ss). Se trata de “condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto del deber [...] predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales [...] a ser afectados por los concepto del deber.” (MC, 254). Es la conmoción subjetiva ante la ley. Esta “estética de las costumbres” la presenta como una “exposición subjetiva” de la metafísica de las costumbres: se hace sensible la

efectividad de la ley, “por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral.” (MC, 263). Éste mismo papel de las predisposiciones sensibles parece explicarse en las palabras de Wojtyla:

Podemos experimentar una emoción estética producida por la percepción de algo hermoso, una emoción cognoscitiva engendrada por el descubrimiento de una verdad o distintas formas de emociones profundas conectadas con la esfera del bien, en especial del bien o mal moral. (PA, p.278).

Kant y Wojtyla expresan una sensibilidad que percibe belleza en la ley, lo cual significa que estas condiciones *naturales* no sólo no son un obstáculo para el cumplimiento de la moral, sino que la refuerzan. En este punto Kant coincide con Wojtyla en su teoría sobre el papel de la psicoemotividad en la moral. Como decía Wojtyla: “La sensibilidad es, sin duda alguna, una ventaja valiosa de la psique humana; pero para comprender su valor real debemos tener en cuenta el grado en que se deja impregnar por la veracidad.” (PA, p.273). La emotividad humana, en la *receptividad estética* de la que habla Kant no es fuente, por sí misma, de desintegración, porque está en comunicación con contenidos de la razón pura práctica. Estos contenidos de la sensibilidad se diferencian de los “estímulos *meramente* sensibles.” (MC, 263).

Así pues, las disposiciones sensibles van de la mano de la conciencia de la ley moral, ésta afecta sobre el ánimo. Su origen no depende de la persona, no se puede obligar a ellas, pero sí educarlas porque favorecen la acción ética; por eso dice Kant que cultivar la receptividad es un deber indirecto (MC, 257). Y este cultivo se basa no en el adoctrinamiento teórico, sino en la ejecución de acciones virtuosas: “Cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: ¡*haz el bien* a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres!” (MC, 258).

Kant muestra cierta sintonía entre el hombre *fenoménico* y el *nouménico*, en este caso no porque lo nouménico atienda a las disposiciones naturales, sino porque éstas son capaces de conmoverse ante un contenido inteligible como lo es la ley encarnada en la acción ética. Esta “*fusión de la sensibilidad con la verdad*”, explica Wojtyla, “*es una condición necesaria para la experiencia de los valores.*” (PA, p.271). Kant no llega a hablar de los *valores*, pero sus *predisposiciones estéticas* para la moral parecen mostrar

la tentativa de llevar la moral a un terreno que él nunca antes se lo había permitido. Ni lo hace, al fin y al cabo, sino que lo deja en una explicación que componen unas pocas páginas de su libro. Podemos decir que lleva hasta ese punto la intuición del *valor* moral, respetando los límites de su corpus filosófico.

Una vez expresada la moral wojtyliana en relación con los grandes sistemas morales de la Filosofía, continuamos el análisis de la teoría moral de nuestro autor profundizando en el método de la “experiencia integral” y analizamos cómo puede darse la *experiencia interior del valor real*, es decir, la relación entre la verdad y su vivencia subjetiva. Esta propuesta se enfrenta al subjetivismo no sólo de la Modernidad sino también del existencialismo contemporáneo. Se trata de una teoría novedosa para la polaridad tradicional en la historia del pensamiento. Nace del realismo antropológico desde el que se analiza la *experiencia integral* de la *persona* y esta clave tiende un puente entre la verdad y la libertad. En esto se funda la posibilidad de defender, sobre la base de la experiencia fenomenológica, una Ética sólida y la posibilidad de hablar de “lo valioso” para la vida del ser humano, alejándose de los parámetros relativistas.

9. Libertad y verdad

Una Ética que tiene como punto de análisis la *experiencia* interior del valor moral revoluciona los sistemas éticos tradicionales. La propuesta wojtyliana expondrá una nueva forma de entender la subjetividad de manera que “lo que incumbe a la Ética y sus objetivos, entran en la trama de la moralidad vital y existencial.” (HD, 293). Este horizonte ético busca responder “la necesidad de *comprender las naturalezas o bien las esencias de las cosas* que son objeto del obrar humano.” (HD, 288).

Siguiendo la terminología que utiliza Frankl, es posible diferenciar tres formas de entender la verdad existencial sobre el sentido de la vida: como un sentido *dado*, un sentido *producido* o un sentido *encontrado*.⁷³⁵ El sentido como algo “dado” representa el modo objetivista y más tradicional de entender la verdad: proporcionado de antemano a la persona, cuyo papel es mantener una receptividad pasiva y teórica de su contenido. El modo radicalmente opuesto de entender este sentido, propio del subjetivismo de la

⁷³⁵ En su obra, *La presencia ignorada de Dios*.

modernidad y del existencialismo contemporáneo, es entender la verdad como algo “producido” por el propio agente. Y, por último, la manera en la que lo interpreta el realismo personalista de Wojtyła es como aquello que debe ser *encontrado*. En este caso, explica Frankl, “el sentido de la vida no puede ser ideado, hay que descubrirlo.”⁷³⁶

La antropología, dentro del horizonte de la Hermenéutica y Fenomenología, estudia a la persona como una biología (corporalidad) que se expresa en forma de *biografía*. El espíritu permite al ser humano tenerse a sí mismo y participar como *autor* y *actor* de su vida, es decir, vive su propia vida “situado” en sus circunstancias (materiales y concretas) y como agente libre en sus acciones. Sin embargo, la pregunta que surge, una vez presentada la libertad como fundamento existencial del personalismo, es la compatibilidad de este principio de autodecisión y autodeterminación con la verdad: ¿es posible conjugar la subjetividad con una idea de verdad objetiva?, ¿es posible una alternativa al perspectivismo sin tener que matizar, o incluso silenciar el dinamismo libre en el que consiste el devenir personal? En otras palabras, ¿es posible hablar de “verdad” después de la filosofía contemporánea?

9.1. Razón y verdad

La filosofía existencial se expresa en las preguntas filosóficas que abren la racionalidad a nuevos caminos; como decía Pascal, el hombre es una “caña pensante”: insignificante frente al todo del universo, que puede aplastarlo con su fuerza, pero es capaz de pensar ese universo que lo sobrepasa: “Un árbol no sabe que es miserable. Saberse miserable es ser miserable, pero es grande saberse miserable.”⁷³⁷

Josef Pieper, filósofo propulsor del renacimiento del tomismo en el siglo XX, señala que la tradición occidental ha asignado siempre como *ser-persona*, o *personalidad*, al ser que tiene una relación orientado al “todo” de la realidad y que, además, acompaña esta relación de “una máxima capacidad de habitar en sí mismo, de ser-en-sí, de independencia, de autonomía”.⁷³⁸ Pieper defiende una co-pertenencia entre los conceptos “espíritu” y “mundo”; “tener mundo, estar relacionado a la totalidad de

⁷³⁶ FRANKL, V. (1977), op.cit. p.101.

⁷³⁷ PASCAL, B. (2014), *Pensamientos*, Madrid: Rialp, Selección y trad. Rafael Gómez Pérez, p.39.

⁷³⁸ *Ibíd.*

las cosas existentes sólo puede corresponder a un ser que se fundamenta en sí mismo, no a un *qué*, sino a un *quién*, a un yo-mismo o a una persona.”⁷³⁹

Esto quiere decir que el ser humano posee un conocimiento que supera los límites del “mundo circundante”, expresión que recoge Pieper de von Uexküll, y significa “corte de realidad delimitado por la finalidad vital del individuo o de la especie.”⁷⁴⁰ Se defiende que el mundo del ser humano trasciende la finalidad biológica e incluso emotiva determinada por la naturaleza instintiva de la especie, porque el carácter espiritual de su conocimiento supone vivir el mundo, tenerlo, de manera que es uno quien se abre a la forma de la realidad, en vez de que “realidad” refleje el límite de los intereses instintivos individuales.

Por otra parte, no estar delimitado por un mundo de estímulos supone la tarea de interpretar la realidad que, en principio, supondrá dotarla de un sentido humanizador: “Nuestra conducta como seres humanos no está determinada por el instinto, es, por ello, ritual.”⁷⁴¹ Todo ser vivo *es y vive*, no como algo que simplemente ocupa un lugar sino que interactúa con su entorno; en este sentido, cualquier individuo de una especie “tiene” mundo. La diferencia está en el grado de realidad de cada ser, de qué manera “tiene” mundo. En el caso del ámbito vegetal, las plantas entran en contacto con materias para nutrirse de ellas. El animal se relaciona de manera más elevada por la fuerza de la sensibilidad. Pero hay una fuerza aún mayor, o de un grado distinto, que es la que permite el tipo de conocimiento intelectual propiamente humano.

El ser humano no ‘tiene’ un mundo de estímulos y respuestas sensibles, ni se trata de un mundo simplemente útil del que se sirve para sobrevivir, sino que, inserto el conocimiento en la dinámica de la interioridad, del conocimiento espiritual, la persona ‘tiene’ un mundo de carácter existencial y verdadero.⁷⁴² Como explica Pieper, la interioridad, que es la propia pertenencia del ser humano a sí mismo, hace traducible la categoría de *ser* del mundo a la categoría de *verdad*, porque lo que existe viene a configurar el espacio de *relación* de la persona, de modo que el alma, como expresa

⁷³⁹ PIEPER, J., (1983), *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp, Alberto Pérez, Manuel Salcedo, Lucio García y Ramón Cercós (Trad.), pp.114-115.

⁷⁴⁰ PIEPER, J. (1983), op. cit., p.106.

⁷⁴¹ PRATS, J.I. (2009), *Pedagogía y realidad. Un bello paisaje*, op.cit., 23.

⁷⁴² Cfr. PIEPER, J., (1983), op. cit., pp. 102-108.

Aristóteles es, en cierto sentido, todas las cosas.⁷⁴³ ¿En qué sentido? En que puede “ponerse en relación con la totalidad de las cosas existentes”.⁷⁴⁴ Mediante la expresión “realidad total”, utilizada por Pieper, se pretende incidir en la capacidad de la persona de experimentar la realidad de tal modo que conforma una cosmovisión.

Esta forma de conocimiento de lo real desde la interioridad se expresa también desde la perspectiva zubiriana. Zubiri señala la peculiaridad del ser humano como un ser de realidades, puesto que, así como las realidades para el animal son estímúlicas, en el hombre el estímulo cobra una *formalidad de realidad*.⁷⁴⁵ La forma en la que se relaciona el ser humano con la realidad no es filtrando las percepciones según el propio beneficio de supervivencia o interés, sino abrazando esa realidad, siendo capaz, en la relación con ésta, de preguntarse por la *verdad*.

Rechazar la ambición gnoseológica de la modernidad y sus secuelas positivistas, (y científicistas), abre a este otro modo de entender el conocimiento que no se dará desde la pura razón; como señala Wojtyla, “la razón humana no vive por sí misma y en sí misma, sino que continuamente se encuentra frente a la realidad objetiva y debe comprenderla hasta el fondo y releerla.” (VH, 56). Leonardo Polo representa esta actitud crítica cuando apuesta por la des-objetivación del ser por parte del conocimiento para respetar la realidad, ya que, dice, “no se puede separar el ser del ser, no cabe apoderarse objetivamente de él porque en esa medida se ‘desrealiza’, pero si el ser no es real, no es nada.”⁷⁴⁶

De esta manera, la alternativa al racionalismo no es el escepticismo epistemológico sino que el conocimiento y la verdad cobren un carácter vital: se trata de la interpretación humana de la realidad partiendo y volviendo a la experiencia de ésta. El sentido de *experiencia* como fuente de verdad es, en otras palabras, percibir en la razón un carácter vital: entra en relación con las cosas desde su condición real, lo cual permitirá la defensa de una gnoseología con un renovado sentido realista.

⁷⁴³ ARISTÓTELES, *De anima*, 3, 8; 431 b.

⁷⁴⁴ PIEPER, J., (1983), *op.cit.*, p. 108.

⁷⁴⁵ “Todas las notas [cualidades que constituyen a lo real], además de un contenido propio y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal la formalidad de lo aprehendido es mera estimulidad; para el hombre lo aprehendido es ‘de suyo’, es realidad.” (ZUBIRI, X. (2003), *op.cit.*, pp. 18-19).

⁷⁴⁶ FRANQUET, M.J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, Pamplona, (29)-2 (1996), 303-322.

La hermenéutica que encontramos en la filosofía wojtyliana sostiene esta renovación del realismo. Defiende la cualidad inherentemente subjetiva de la facultad de conocer de modo que la verdad no es ya simple teoría sino el horizonte vital del ser humano en el mundo. La teoría es consecuencia de la comprensión de esta experiencia. Podemos ver un ejemplo aplicado de su planteamiento en la reflexión que hace Spaemann sobre la moralidad:

¿Qué es lo que mueve a aceptar que las palabras bueno y malo, bien y mal, tienen no sólo un sentido absoluto, sino un significado universalmente válido? Esta pregunta está mal planteada. No se trata, en efecto, de una suposición o de tener que aceptar algo; se trata de un conocimiento que todos poseemos.⁷⁴⁷

El “mundo” humano es un mundo metafísico; en su relación con los objetos, la persona trasciende su inmanencia pues no sólo quiere conocer lo que las cosas son, cómo son y para qué sirven (cuestiones científicas y técnicas), sino también se pregunta por su origen y su sentido. La peculiar etapa del “¿por qué?” infantil como réplica ante cualquier explicación es sólo el comienzo de la forma que va a ir tomando su experiencia ante el mundo, caracterizada por “tender a lo infinito”, una tendencia que explica Crosby:

A menudo los filósofos se han referido a la *pasión por lo absoluto* tan característica de las personas, que no desean nada tanto como una verdad o sentido cuya validez no sea relativa a una época o a un lugar, sino absoluta, no provisional. Se trata de una *pasión metafísica* que impide que las personas conscientes e íntegras vivan, se muevan y tengan todo su ser dirigido a las relatividades de la vida intramundana.⁷⁴⁸

Cuando Crosby habla de “personas conscientes e íntegras” es otro modo de referirse a la “vida auténtica” al modo heideggeriano, donde uno es ajeno al bullicio de la masa y escribe su propio devenir, haciendo uso de su libertad. En estas críticas, Crosby defiende que todas las personas tienen un deseo de verdad que pretende albergar un sentido vital que supere la contingencia y finitud, ya que “el principio de ir más allá de las cosas de nuestra experiencia *radica enteramente en la razón humana misma*”⁷⁴⁹,

⁷⁴⁷ SPAEMANN, R., *Ética, cuestiones fundamentales*, I: “Ética filosófica o, ¿son relativos el bien y el mal?”, URL: http://www.mscperu.org/filosofia/etica/Etica_cuestiones_fundamentales_Spaeman.htm, dispuesto el 20/07/2016 a las 12:25hr.

⁷⁴⁸ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.206.

⁷⁴⁹ *Ibíd.*

afirma este filósofo citando a Rahner.

A mayor interioridad, mayor (o más *real*) es el mundo, lo cual se puede traducir, en la terminación wojtyliana como: a mayor autodeterminación, mayor verdad. Que la interioridad no esté absorbida por la subjetividad quiere decir también que, en interacción con las cosas, el “yo” no es absorbido por lo que le ocurre, de tal modo que, desde su ser *total*, o integral, puede estar en apertura y *relación* con el mundo. Puede hablarse de una búsqueda de la *verdad*; “la subjetividad e intersubjetividad de lo interpersonal con toda su riqueza [...] están fundamentadas en la trascendencia de la apertura al mundo.”⁷⁵⁰

a) Razón vital y sentido

Para Wojtyła, la pregunta por la verdad es inherente a la apertura de la conciencia reflexiva de la persona; a través de esta, la persona tiene experiencia subjetiva de la realidad. La función objetivadora de la conciencia no es, por lo tanto, logocéntrica sino que en ella se advierte la “concreción y abundancia de detalles concomitantes, que no da lugar a ninguna generalización [...] progresa únicamente desde la autoexperiencia hasta el autoconocimiento” (PA, 50). No se trata de un fin interesado del conocimiento, filtrado por condicionamientos internos, sino que la realidad es conocida por sí misma y desde las inquietudes personales. Esta facultad de la conciencia de estar abierta a lo que está fuera de uno mismo contradice el solipsismo defendido por el racionalismo; para nuestro autor la conciencia del “yo” y el pensamiento en general depende de lo otro-que-yo, se alimenta de la relación con las cosas.

La autopresencia o autoposición, propia del dinamismo de la libertad que se expresa en la conciencia, explica la ampliación del concepto moderno de “razón” propio de la perspectiva personalista de Wojtyła. En ese nivel *intuitivo*, que no solamente lógico-racional, ocurre la experiencia de la interioridad. Se trata de “una vivencia de la persona consigo misma, pero no un acto intencional.” (IPH, 115). Es un *recogimiento* desde el cual la persona se tiene a sí misma, se autoposee y se autodetermina. Se trata de la experiencia subjetiva del “yo”. Partiendo, pues, de la *relación* con el propio ser, la

⁷⁵⁰ *Ibíd.* pp. 217-218.

conciencia reflexiva no se limita a un sentido cognoscitivo, aunque dé lugar a ello; consiste en una experiencia interior desde la que brota el sentido de responsabilidad al vivir el propio ser y la propia vida como algo “mío”.

Es esta una cuestión primordial para comprender la condición racional del ser humano y “personalizar” el acto de conocer. A diferencia de la “razón pura” como facultad trascendente, en un sentido *universal e impersonal*, el hecho de que la intencionalidad esté cargada de autopresencia, es decir, que brote de la interioridad de la persona, de la autoposición, permite entender la razón y su capacidad de referirse a las cosas desde una interioridad personal *relacional*. Lo antropológico deja de estar absorbido por la epistemología; la persona ya no es un puro “sujeto cognoscente”.

Al traer al escenario a la persona completa, Wojtyla se abre al horizonte de la Hermenéutica; su antropología existencial presenta un nuevo y más completo tipo de epistemología: no se equipara ni se reduce el conocimiento a ciencia, sino que la facultad de conocer se advierte cargada de vida y experiencia. Siendo la persona quien conoce, el proceso de relación con el mundo ocurre desde una subjetividad íntima y viviente, por lo que el “mundo” ya no es sólo “objeto” de conocimiento. Como señala Gadamer: “Un conocimiento suficiente de todos los datos objetivos, como se da en la ciencia, tampoco puede anticipar la perspectiva resultante del punto de vista del sujeto ‘ligado a la situación’.”⁷⁵¹ En palabras de Scheler: “Hay, más allá de esa realidad fáctica ciega, una esfera de *sentido* y una esfera de *libertad*.”⁷⁵²

Dada la apertura y trascendencia de la persona, el sentido y la verdad sobre la propia vida ha de ser interpretado; el *sentido* no es una teoría universal o mecánicamente aplicable a la vida, como si de cumplir requisitos se tratase, sino que es *personal*, está ligado a la existencia concreta y situada de la persona. Ahora bien, para ciertas corrientes existenciales como la de Pascal, esto “ni mucho menos significa que esta interpretación se haga arbitrariamente.”⁷⁵³ La libertad no es “arbitrariedad”, irreflexividad, determinación hacia la indeterminación o la aleatoriedad de la pura reacción estímulo, etc.... El realismo existencial de Pascal defiende, como el de

⁷⁵¹ GADAMER, H.G. (1981), *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa, E. Garzón (Trad.), p.161. Citado en DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.27.

⁷⁵² SCHELER, M. (2010), op.cit., p.53.

⁷⁵³ *Ibíd.*

Wojtyla, que “existen unos valores universales del sentido ligados a la condición humana como tal.”⁷⁵⁴

Para Wojtyla el “sentido” no es algo universal en tanto que teórico o “abstracto”, sino “universal” en tanto que es dependiente de la realidad *per sé* y que la condición espiritual humana descubre. Es decir, los valores tienen una condición anterior a la elección del propio sujeto y no son subordinables a la propia percepción ni a la intersubjetividad. Pero estos valores se viven en cada caso particular. Aquí es donde juega el papel principal la conciencia que, para Wojtyla, es capaz de presentar la norma a la subjetividad *desubjetivizándola*, es decir, abriéndola a valores que se experimentan en la *realidad* y que se corresponden con su propio valor.

En este mismo sentido parece entender Levinas la *exterioridad y trascendencia* como “condiciones requeridas para que ese mundo pueda ser pensado, sirva como antídoto ante cualquier tentación o intento de reducir Todo a lo Mismo, que es la base de todo pensamiento violento.”⁷⁵⁵ No le corresponde al “yo” la tarea de proyectar, a través de su pensamiento, las cosas del mundo reduciendo la alteridad a identidad, y lo trascendente a inmanente, sino expresar lo que recibe de lo exterior a sí mismo. El sentido no se reduce a las perspectivas de cada uno o a las proyecciones racionales y culturales adoptadas. Ratzinger explica que “el sentido que se construye a sí mismo no es, en el fondo, verdadero sentido [...] El suelo sobre el que nuestra existencia como un todo puede asentarse y realizarse, no puede ser hecho o construido por nosotros, sino que tiene que ser recibido.”⁷⁵⁶

Esta visión parte de la Fundamentación de la realidad: lo real es el fundamento incondicional para, partiendo de esto, buscar un sentido. Pero esta realidad no es un simple *faktum*, sino que se refiere a lo real como *totalidad*, desde sus principios universales. Partiendo de esto, la defensa del protagonismo de la subjetividad en la experiencia de los valores objetivos supone un reto epistemológico importante. No es en el conocimiento, entendido de modo tradicional, sino en la estructura libre de la persona donde nuestro autor advierte la clave de relación personal con la verdad. Se trata de una

⁷⁵⁴ *Ibíd.* p.104.

⁷⁵⁵ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (2008), *op.cit.*, p.165.

⁷⁵⁶ RATZINGER, J. (2010), *op.cit.*, p.94.

epistemología que abre los márgenes de lo especulativo y puramente conceptual para explicar la verdad como algo vivencial. Así pues, se trata de una razón vital correspondiente con la estructura ontológicamente abierta de la persona, una razón, por lo tanto, existencial.

A través de la *experiencia integral*, Wojtyla se enfrenta en esta propuesta de relación intrínseca entre verdad y libertad al existencialismo que defiende un carácter autónomo y absoluto de la libertad como condición de una auténtica experiencia de los valores. Desmitificando el esquema objetivo y racional de lo “apolíneo”, todo empieza y termina en uno mismo, en el sentido que se le dé, individualmente, a las cosas, en la decisión personal de cómo jugar a vivir. Pero no se trata de proponer una nueva construcción que se superponga a la deconstrucción del padre de la sospecha. Wojtyla sale del juego de la razón (moderna), capaz de de-construir lo mismo que ha construido, y viceversa. La filosofía wojtyliana, como la mayoría de las filosofías contemporáneas, se abre al nuevo sentido de razón marcado por Nietzsche para fundamentar su realismo epistemológico en la existencia real y viviente de la persona. En su caso, el nuevo fundamento es, concretamente, la *experiencia integral*. Partiendo de esta realidad completa y *existencial* (no puramente “racional”), es posible plantear un conocimiento de los valores adecuado a la realidad objetiva de las cosas y del propio ser.

Wojtyla explica, en su renovación epistemológica de talante fenomenológico-realista, que la interioridad está constitutivamente abierta a la verdad, es decir, la verdad es, inherentemente, algo vivido. Y esto apela a la condición espiritual de la persona. El espíritu es aquello mismo por lo que se dice que es un ser trascendente: “Esta trascendencia [...] atestigua que el *suppositum humanum* es también de naturaleza espiritual. La trascendencia representa el manifestarse de la espiritualidad del hombre.” (HD, 67). De este modo, la relación de la persona con la verdad se da desde un centro de libertad, es decir, el conocimiento y el deseo de la razón y la voluntad se dan cargados de *personalidad* y de la dinamicidad que le es propia al espíritu. La persona, su vida, no se conforma con una respuesta técnica ni la aplicación mecánica de leyes, procesos o caminos a elegir. La *vida* humana, su estar cargada de *personalidad*, reclama la *praxis*, reclama de ella que realice *acciones*. Y sólo en esta medida puede decirse que la persona busca el sentido de la vida y de su vida.

La “razón práctica” (concreta, histórica, situada), hace referencia a la conciencia que vive la experiencia desde la autopresencia, como sujeto de sí, sin la que no se entiende el tipo de racionalidad que propone Wojtyła:

La conciencia desempeña un papel creativo en lo que se refiere a la veracidad de las normas, es decir, de aquellos principios de actuación y de conducta que forman el núcleo objetivo de moralidad o de ley. Su creatividad va más allá del simple reconocimiento de la norma o mandato que engendra el sentido de obligación procedente de la obediencia pasiva [...] integrada por la experiencia de la veracidad, que reside en la aceptación de una norma que se basa en la fuerza de la convicción subjetiva. (PA, 192).

La finalidad del conocer y el querer humano consiste, por lo tanto, en apropiarse de la experiencia y emprender, inserto en ésta, la búsqueda personal de sentido. Es un sentido que se da abierto a las circunstancias y creatividad de cada caso singular, donde el papel creativo de la conciencia al que apela Wojtyła hace presente la peculiaridad prudencial de la razón práctica: no “crea”, sino que “descubre” de un modo “activamente receptivo”, en relación viva con lo real, lo querido por uno mismo. Y únicamente en esta medida en el que la conciencia participa activamente, y no técnicamente, puede advertir la *veracidad* de las normas, es decir, tiene experiencia subjetiva de su *verdad*:

La fuerza normativa de la verdad dentro del funcionamiento de la persona, está íntimamente relacionada con la conciencia y demuestra la libertad de la persona al actuar. Lejos de suprimir la libertad, la verdad la libera. La tensión que se produce entre el orden objetivo de las normas y la libertad interior del sujeto-persona, se ve aliviada por la verdad, por la convicción en la veracidad del bien. (PA, 192-193).

La norma indica “lo que debe ser ejecutado”, es decir, se presenta a la conciencia como una obligación, pero siempre radica del *valor*, y este valor es un *valor real* que puede ser experimentado. Según Scheler, “la obligación está en oposición con una experiencia auténtica de los valores morales. Scheler se coloca aquí en el extremo opuesto a Kant.” (HD, 163). Wojtyła fundamenta la obligación en el papel de la conciencia, en su capacidad reflexiva (trascendente), ya que presenta al sujeto la *verdad* de los valores. En esta conciencia, que no es otra cosa que la manifestación de la apertura ontológica de la persona como dinamismo de autogobierno y autoposición, radica la experiencia *integral*. Así pues, la conciencia es lo que permite la experiencia propiamente moral: “La obligación moral *brota de la esencia profunda de los valores*

morales, que emerge de su ‘interior’.” (HD, 165).

El concepto wojtyliano de obligación desafía a la vez que refuerza la teoría moral de Scheler. Que la obligación brote del “interior” expresa la normatividad no como una imposición, sino como aquello que debe ser hecho en cuanto que responde a la verdad del valor experimentado. La obligación, para Wojtyła, es un concepto moral que no sólo se opone a la forma objetivista de comprender “el bien”, sino que refuerza la “interioridad” como condición de la experiencia moral y le conduce a presentar la ética como una “ética de la responsabilidad”.

Lo que elabora la Ética, con sus normas, las instituciones jurídicas con las leyes o la normatividad que rige la vida social, es una expresión de los valores “desde fuera”, es decir, como algo “secundario y de menor relieve” (HD, 165), pero esto no es contradictorio con la interioridad que vive estas leyes que sirven de guía orientadora de lo que será el núcleo central: la acción personal.

Gracias a la “personalización” del proceso de comprensión, es posible entender que la persona no esté absorta en su objeto de conocimiento y de voluntad, en ese caso, “los objetos intencionales de nuestros actos se nos volverían causa de heteronimia si nos perdiéramos enteramente en ellos; nos sacarían de nosotros despersonalizándonos.” (IPH, 130). El “mundo circundante” del ser humano se amplía como mundo *real* donde es posible tomar la distancia suficiente de la propia conciencia de reflejo a una conciencia reflexiva desde la cual no sólo tengo objetos de conocimiento o de deseo, sino que acontece su “significación”, como explicará la filosofía de Levinas: “No es un problema sintáctico, lógico o gramatical; es un problema relacional.”⁷⁵⁷ Profundizamos a continuación en este sentido relacional de ser-en-el-mundo.

9.2. Libertad y verdad

Para las corrientes personalistas, incluida la lectura que puede hacerse de Wojtyła, la persona *es* en relación, y su mundo se interpreta desde la relación. Esta relación se da

⁷⁵⁷ DOMINGO, A.: “Responsabilidad y diálogo en Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.179.

desde su estructura libre, libre también del subjetivismo y la emocionalización de la conciencia, pero parte de una situación real y específica en la que le sitúa la corporalidad. Ésta, al participar de la autopresencia, constituye a la persona en una realidad integral que es *afectada* por lo real:

Únicamente en este nivel el sentimiento se hace ‘intencional’ y cognitivamente receptor de valores [...] Por el contrario, los otros dos tipos de sentimientos siguen siendo ‘estados’ y es de su esencia ser siempre sólo ‘actuales’ y corresponder solo al sujeto que los tiene.⁷⁵⁸

Así pues, al hilo de la fenomenología scheleriana, Wojtyła no sólo entiende la libertad como algo inseparable de la verdad, sino la verdad inseparable del amor. Más que la verdad como tal, el amor a la verdad es la máxima expresión de la libertad, porque es la apertura de la subjetividad al valor real de las cosas lo que hace a la persona *libre*. Como explica Laura García, “paradójicamente, parece que es un defensor incondicional de la libertad y a la vez un combatiente contra la libertad tal y como se interpreta en Occidente [...] Insiste en que la libertad debe ir unida a la verdad, y la verdad al amor.”⁷⁵⁹ La libertad reniega de sí misma y decide su propia autodestrucción cuando se desarrolla como autoconstrucción; es decir, cuando “no reconoce ni respeta su *vínculo constitutivo con la verdad*.”⁷⁶⁰ Fuera de la experiencia de los valores reales, la persona queda expuesta a su propia voluntad de poder.⁷⁶¹

El concepto wojtyliano de “libertad” se enfrenta, pues, al perspectivismo de Nietzsche. El filósofo alemán niega la última palabra al nihilismo: no es verdad que haya que dejar la vida vaciada de verdad y de sentido. La libertad pone a la persona en las propias manos y, por lo mismo, supone verse obligado a responder de tal libertad. Ahora bien, a diferencia del existencialismo nietzscheano, el personalismo remite la responsabilidad de la libertad no a la propia inmanencia, al deber de hacerse a sí mismo *desde* sí mismo y, de este modo, ser “productor” del sentido de la propia vida. En este

⁷⁵⁸ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.55. Si bien Scheler no tiene los mismos recursos filosóficos que Wojtyła para expresar en un lenguaje ontológico este dinamismo trascendente, expresa la diferencia entre niveles de sentimiento, mostrándolo como capacitado para la verdad de los valores dado que no sólo se dirige “hacia” los objetos sino que, desde el yo, se relaciona con estos. (Cfr. *Ibíd.*).

⁷⁵⁹ GARCÍA, L.: “Am I My Brother’s Keeper? The Role of Conscience in John Paul II’s Moral Philosophy” in Joseph Koterski, SJ, ed., *Life and Learning XIV: Proceedings of the Fourteenth University Faculty for Life Conference*, (Washington, DC: University Faculty for Life, 2005): 171-181, traducción mía.

⁷⁶⁰ JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium Vitae*, 19.

⁷⁶¹ Cfr. DOMINGO, A. (2017), op.cit.

sentido, Aranguren habla de la “realidad debitoria” del hombre, que, al estar en sus manos y “tener que” dotar de sentido a su realidad, “debe” responder de ella ante los demás y ante sí mismo. La libertad es, en este nivel de la persona, entendida como responsabilidad. El personalismo wojtyliano no entiende la libertad sin remitir a la conciencia *reflexiva* (o trascendente) que vincula a la persona con la realidad teniendo que responder ante ésta, haciéndola responsable de su actuación.

Partiendo de la muerte de Dios y del consecuente silencio de sentido, es preciso que se levante la voluntad de poder para dar una respuesta al desafío de vivir por y para algo. El superhombre tiene que “resistir el ataque del nihilismo” a partir de la fuerza “enraizada en el cuerpo y su vitalidad dionisiaca, y que nos abre a una peculiar hermenéutica del sentido (y valor) de la vida libre.”⁷⁶² La desmitificación de lo apolíneo, del orden y a la armonía de la tradición occidental, abre el telón a la verdadera condición de la vida y es ésta, con todo su misterio, complejidad y sufrimiento, la que hay que acoger e interpretar, asumiéndose cada uno como fuente de sentido.

Desde el vitalismo nietzscheano, la realidad es “valor”. Pensar el mundo requiere, para él, “una perspectiva interpretadora del mundo, que puede dar sentido incluso al sufrimiento, una razón donadora de sentido que permite la justificación de la existencia.”⁷⁶³ Ahora bien, para el padre de la sospecha, la propia conformación de la realidad es fruto de la “voluntad de poder” que está “más allá del bien y del mal”: “Este mundo es voluntad de poder, y nada más.”⁷⁶⁴ Un poder que coloca al “yo” como protagonista del guión. La “voluntad de poder” es, también y sobre todo “voluntad de sentido”.

Bajo la influencia de Nietzsche, Heidegger planea el *Dasein* como la expresión radical de la existencia humana, cuya esencia es la indeterminación. Esto supone poner al sujeto frente a sí mismo como el único referente de sentido. Tal y como lo interpreta Levinas, para el existencialista alemán, la respuesta viene “de la voz del Ser que, sorprendentemente, no dice nada; que ‘no manda’ nada.”⁷⁶⁵ La respuesta al sentido queda,

⁷⁶² CONILL, J. (2001), op.cit., p.87.

⁷⁶³ *Ibid.*, p.83.

⁷⁶⁴ NIETZSCHE, F. (2008), op.cit., p.34.

⁷⁶⁵ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.14.

por lo tanto, abierta a todo, sin límite o criterio moral alguno.

El *superhombre*, así como el *Dasein*, son la fuente productora de sentido. La transformación esencial de camello a niño, capaz de valorar e interpretar, sustituye el “Factum último” tanto ontológico como gnoseológico de la filosofía tradicional. Es la libertad lo que da fundamento a la realidad, y se trata de un fundamento cargado de fuerza que dota a la vida de finalidad; la ontología se abandona y en su lugar se levanta el *valor*. La relación con las cosas no es una fuente reveladora de lo real, ni del propio ser, porque no hay, *per se*, “realidad” que trascienda la propia interpretación de ésta. Se defiende un perspectivismo a nivel intelectual y, a nivel práctico, se desarrolla un *ethos* específico, fuertemente criticado por toda la filosofía de talante humanista, como leemos en la siguiente descripción de la cultura contemporánea interpretada desde una “Ecología integral”:

Un conjunto de prácticas, una cultura del relativismo que es descrita como ‘patología’, como enfermedad que genera una determinada lógica. La absolutización del yo y el egoísmo irresponsable de la inmediatez generan una determinada lógica es decir, una determinada manera de organizar el conocimiento de graves consecuencias: aprovechamiento los unos de los otros, esclavitudes por deudas, explicaciones de todo tipo y abandono de seres humanos, como los ancianos.⁷⁶⁶

La hiper-responsabilidad de crear un sentido desde el “yo” desborda en irresponsabilidad dado que el “yo”, despojado de una referencia trascendente de sentido ante el cual responder, “olvida las necesidades y se instala en deseos inmediatos.”⁷⁶⁷ Frankl explica que tal forma de entenderse como autoproyecto, sin asidero alguno, se parece al intento de “trepar por la soga que él ha lanzado al aire”⁷⁶⁸; pretender cumplir con la tarea de un hacer-se radical es “proyectar o lanzar su deber ser hacia la nada sin punto alguno de apoyo que le venga de otra parte.”⁷⁶⁹ El planteamiento de Wojtyla es la refutación a esta concepción existencialista que se sostiene sobre un fondo nihilista al que debe enfrentarse la libertad, propia de la cultura contemporánea. Ante esta visión antropológica y ontológica, Juan Pablo II se pronuncia explicando que

Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida

⁷⁶⁶ DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.51.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p.55.

⁷⁶⁸ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.65.

⁷⁶⁹ *Ibid.*

personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mutable o, incluso, su interés egoísta y su capricho.⁷⁷⁰

La autorreferencialidad nace de la separación de todo lo que a uno le precede como requisito para reforzar la propia identidad. No obstante, Bauman señalará que la desvinculación como forma de autoafirmación no hace más que exponer a la persona a otro tipo de vínculos: se trata de relaciones “líquidas” que buscan la diferencia por la diferencia, hipotecando la libertad a las elecciones arbitrarias. Como afirma Scheler, “el liberalismo tiene como fundamento el profundo error de que la liberación de factores externos hace al hombre libre: ¡libre en sentido positivo!”⁷⁷¹

Ante tal “vacío” sobre el que flota la existencia, es la remisión a un nuevo sentido de conciencia lo que permite la remisión, a su vez, a los valores reales como fundamento. La *experiencia integral* de Karol Wojtyla viene a expresar la apertura de la persona a esta trascendencia. En palabras de Frankl, “para explicar la condición humana de ser responsable debo empero remitirme a la trascendentalidad del ‘tener conciencia’.”⁷⁷²

La clave de su personalismo es la “vuelta a la raíz”, esto es, colocarse ante la propia condición humana que proviene, radical y metafísicamente, de un Fundamento trascendente. El origen de la realidad precede a la propia decisión de forma que la sustantividad corpóreo-espiritual y su “situación”, es recibida. A partir de esta, se abre un horizonte infinito de sentido, dentro de la incondicionalidad de unos principios universalmente válidos. De este modo, la conciencia remite, por un lado, a la responsabilidad y por otro, a la receptividad; en palabras de Frankl, “como señor de mi voluntad, soy creador, como siervo de mi conciencia, soy criatura.”⁷⁷³

La fundamentación de la *realidad* humana hace de ésta una realidad referida a la trascendencia; desde la perspectiva realista de Wojtyla, la libertad debe ajustarse a esta condición radical que atraviesa la realidad persona, determinando su consistencia: la realidad es *recibida* y sólo en este sentido es posible despertar la libertad más libre,

⁷⁷⁰ JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium Vitae*, 19.

⁷⁷¹ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, op.cit., p.285.

⁷⁷² FRANKL, V. (1977), op.cit., p.60.

⁷⁷³ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.60.

aquella que consiste en abrir los ojos y acoger la verdad y el bien que trascienden los límites de cada subjetividad.

La libertad, en este sentido, no se limita, ni siquiera se define especialmente, por el poder de elección como por la posibilidad de encontrar el sentido de las acciones que beben de los valores reales. El *ser* se expresa en el *devenir* abierto de la propia vida, que hace historia, pero éste se sostiene sobre la realidad. La trascendencia de lo real es la condición del propio devenir, y el criterio personalista para sus propuestas praxiológicas. Así pues, el *ethos* personal y social estará dibujado por una “ética sólida” basada no en imposiciones arbitrarias, sino en un contexto de “incondicionalidad moral, de reivindicación de determinadas categorías como absolutas e incondicionales, donde se alude a ‘verdades objetivas y principios sólidos’.”⁷⁷⁴

Como expresa Possenti, “la libertad no está en condiciones de construir lo verdadero; puede sólo reconocerlo y ‘realizarlo’, acogiéndolo.”⁷⁷⁵ Si el fundamento del propio ser no depende de uno mismo, tampoco la verdad y el sentido son una autocreación. La libertad es, en relación con su fundamento (que la trasciende), aquello que posibilita al ser humano entrar en contacto con la verdad, con aquello que está más allá de sí mismo, dado que la libertad es, justamente, la apertura y referencia radical a la fuente de sentido trascendente. De lo contrario, es una libertad que se marchita; como explica Frankl: “Ser libre es poca cosa, no es nada, sin un ‘para qué’; pero ser responsable tampoco lo es sin un ‘ante qué’.”⁷⁷⁶

Wojtyla interpreta la *experiencia integral* como expresión de esta libertad constitutiva de la estructura trascendente de la persona. Por eso, la *experiencia integral*, expresión de la libertad, consiste en que la interioridad esté habitada por la realidad, que la estructura subjetiva esté cargada de lo-otro-que-yo. Sólo en esta medida, en esta dirección horizontal y vertical de la trascendencia, puede haber verdadera experiencia del *valor* de las cosas. Fuera de la *experiencia integral* desde la que se *recibe* la realidad *per se*, el *valor* es sustituido por la *utilidad*: cuánto vale “para mí”; “esta lógica del ‘usar y tirar’, esta lógica del ‘deseo desordenado’, esta lógica que olvida las necesidades y se

⁷⁷⁴ DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.55.

⁷⁷⁵ POSSENTI, V. (2002), op.cit., p.45.

⁷⁷⁶ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.64.

instala en deseos inmediatos.”⁷⁷⁷

La experiencia, por lo tanto, puede ser fuente de valores en la medida en que se deja interpelar por estos, pues el movimiento *no* se da “de dentro a fuera”, como siendo el bien un resultado de la libre interpretación. Estando la persona en comunicación con el mundo desde su centro, es decir, a partir de su razón práctica (de carácter trascendente), experimenta el bien como viniendo “de fuera a dentro”. Así pues, estos valores, vividos interiormente, son encontrados, pero no “producidos” arbitrariamente; en palabras de Frankl, “del mismo modo que de los impulsos (ello) no puede derivarse la voluntad (yo), tampoco del ‘querer’ puede derivarse el ‘deber’ (superyo).”⁷⁷⁸

Siguiendo el pensamiento personalista, Possenti expresa: “La auténtica libertad intelectual es un momento del problema de la verdad y se encuentra íntimamente ligada con el realismo, en el interior de una relación fecunda con el ser.”⁷⁷⁹ Para Wojtyla, la persona puede descubrir el sentido de la vida desde su apertura originaria a los valores. Su conciencia es de un carácter tal que se trasciende a sí misma y es, por ello, y en contra de la concepción racionalista de la conciencia, una facultad que permite hablar de verdad y libertad. La razón práctica, no mecanicista sino *vital*, encuentra significado a las cosas no por “aplicación” de fórmulas, sino por apertura a los valores que, de este modo, expresan toda su belleza en el interior de la persona.

Como se viene mostrando a lo largo del trabajo, Wojtyla entiende la subjetividad mediante una “interpretación realista de su ser” puesto que “la experiencia es también -y sobre todo- realidad.” (HD, 38). El “yo”, cuya estructura personal consiste en la autodeterminación y autoposición, tiene un “mundo interior”, una intimidad. En la medida en que se da esta clase de sujeto se puede decir que hay también “verdad”. En el encuentro con el mundo y con la realidad del “otro-yo” a ese nivel íntimo y trascendente, la relación con el mundo significa un impulso hacia el ser desde su significado más esencial, que no es meramente el de su utilidad sino desde una actitud desinteresada de “comunidad con la verdad, el bien y lo bello.” (HD, 199). De esta manera, a través de la verdad

⁷⁷⁷ DOMINGO, A. (2017), op.cit., p.55.

⁷⁷⁸ FRANKL, V. (1977), op.cit., p.65.

⁷⁷⁹ POSSENTI, V. (2002), op.cit., p.44.

El hombre sobrepasa los límites del puro utilitarismo y lleva al mundo –es decir, al ámbito de su existencia real– lo que está más allá de lo ‘útil’ y sólo y exclusivamente es verdadero, bueno o bello, y así asegura a estas categorías el derecho de ciudadanía en su mundo. (HD, 199).

La existencia personal se encuentra vitalmente involucrada en la realidad de tal manera que los “trascendentales” se aterrizan a la vida del sujeto, existen gracias al carácter trascendente de la persona, que puede apropiárselos: “Wojtyla reconoce que un polo intencional que da vida a la persona está constituido por *valores* que poseen características como: transtemporalidad, atemporalidad, absolutez y exigencia de una existencia que no se agote en sus realizaciones empíricas.”⁷⁸⁰ Esta “exigencia” de transtemporalidad recuerda a la teoría levinasiana cuando habla del nacimiento de lo moral en el encuentro con el otro. Este encuentro se da “en un tiempo *in-finito*”⁷⁸¹, ya que no es el “yo” quien domina el objeto ni la relación es de autorreferencia. La infinitud, que forma parte de la experiencia humana de *relación*, se distingue por “*no ser natural* [...] resuenan ecos de una idea del Bien.”⁷⁸²

Ahí, inserto en ese carácter a-temporal de la realidad que trasciende al “yo” pero de cuya trascendencia participa la persona, es donde puede vivirse el interrogante por el sentido de la existencia y, en concreto, por el sentido de la propia vida. En este carácter *buscador* de respuestas y no puramente técnico o *constructor* de sentido, la persona se eleva por encima de su subjetividad psico-somática, autorreferencial y productiva, hacia la inmensidad del mundo del *ser*:

La filosofía de Karol Wojtyla [...] supera los reduccionismos materialistas y deterministas así como el subjetivismo propio de muchas formas de fenomenología que pierden la inmensidad de mundo del ser, de la verdad, de las personas [...] como realidades que existen en sí mismas y que no pueden ser sino descubiertas y no construidas por la subjetividad humana.⁷⁸³

¿Qué significa, pues, que el sentido de la vida debe ser *descubierto* y no *producido*? En síntesis, esta diferenciación del enfoque del realismo personalista,

⁷⁸⁰ GUERRA, R. (2002), op.cit., p.140.

⁷⁸¹ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.162.

⁷⁸² *Ibíd.*, p.166.

⁷⁸³ GUERRA, R. (2002), op. cit., p.20.

expresa que “la primacía de la experiencia de la praxis no implica una precedencia de la libertad sobre la verdad, sino la revelación de una verdad que sólo se produce en la praxis libre.”⁷⁸⁴

9.3. Autoteleología y verdad

Sin *relación* desde un “*fuera de sí*” no habría lugar para la verdad y tampoco para su búsqueda. La realidad es aquello de lo que no es el “yo” la condición, pero sí lo es de la pregunta por la verdad de esta realidad. Es decir, no se puede prescindir de la Metafísica, pero es una metafísica vinculada a la razón vital: la pregunta nace de la estructura trascendente. Esto supone afirmar que la ontología del ser humano es condición de su peculiar búsqueda de sentido y de tener el mundo como *valor*. Por lo tanto, para la filosofía realista de Wojtyła, la indeterminación del ser personal, el hecho de ser siempre una tarea pendiente, hace de su libertad una fuente de receptividad.⁷⁸⁵

La libertad de la persona se revela en la autodeterminación de los fines elegidos en cada acto, pero se trata de una *acción* que concierne al *ser* y no a simples estados pasajeros, por lo que uno hace de sí, en cada elección, un proyecto. A este respecto, Wojtyła utiliza el término *autoteleología* para expresar cómo la persona, apuntando a los fines que se asigna, se tiene a sí misma como *fin*:

Dirigiéndose a fines, objetos y valores, el hombre no puede, en su acción consciente, no dirigirse a sí mismo como fin, no puede relacionarse con los distintos objetos de su obrar y escoger distintos valores sin decidir sobre sí mismo y su propio valor (en razón de lo cual se convierte en el primer objeto del mismo sujeto). (HD, 61).

En toda acción, los fines elegidos repercuten sobre el propio ser. De esta forma, la persona es materia prima para sí misma. Toda *acción* revela, por lo tanto, la responsabilidad como peculiaridad inherente a la *libertad* humana: “El hombre

⁷⁸⁴ PÉREZ-SOBA, J., Introducción de WOJTYLA, K. (1998), op.cit. , p.16.

⁷⁸⁵ Para Nicolás de Cusa, conforme con la postura de San Agustín, ser libre es, en su máxima expresión, aceptar el don que uno mismo es, “y así, la presencia divina, no alude sino a una visión de la verdad del propio ser de lo finito”: “Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo” (Nicolás de Cusa, *V. D.*, VII, p. 25, citado por SOTO. M. J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra 'De visione Dei' de Nicolás de Cusa*, “Metafísica y libertad: Comunicaciones a las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra”, David González Ginocchio (ed.), Pamplona, nov. 2009, p. 324). Si bien Wojtyła no expresa su visión creacionista, el matiz ontológico de su filosofía lo diferencia de las corrientes existencialistas y el estado de “arrojado” en el que se encuentra el ser humano, para éstas, carente de origen, desnudo y sin referencia alguna.

constituye continuamente una tarea para sí mismo: es norma para sí mismo y siempre se le da de nuevo a sí mismo como tarea en cada acción, volición, elección y decisión.” (HD, 147). La moralidad no es más que consecuencia de esto; “la obra pone al hombre ‘fuera de sí’; le expone como condición de posibilidad para sí mismo.”⁷⁸⁶ En la capacidad de elección, el *fin* no se limita a la materialidad de lo querido, sino que las elecciones vienen a conformar el “orden de amores” de la persona y, como un feedback, las elecciones nacen de este orden de prioridades y bienes. Así, la persona va tejiendo un *modelo* u otro *de existencia*.

Tomás de Aquino dice, refiriéndose a la acción de Dios, que *el obrar sigue al ser* (*operari sequitur esse*), (*Summa Teológica*). Sin embargo, en un sentido referido a la condición autodeterminante de la persona, también tiene sentido la aportación filosófica más bien moderna en la que se afirma que *el ser sigue al obrar*. El obrar personal imprime en el ser rasgos novedosos, peculiares; como afirma Scheler, “el alma se modifica *como un todo* en cada una de sus vivencias.”⁷⁸⁷ explica Wojtyła que “tanto el ‘devenir’ como el ‘ser’ son *categorías metafísicas*.” (HD, 237). La persona *es* a través del acto (de su *devenir*). En otras palabras, el ser humano, existiendo (actuando), se hace “sí mismo”, eligiéndose a sí mismo, *es*.

El carácter existencial presente en la filosofía de nuestro autor, alejado de los presupuestos positivistas y su equiparación entre el “fin” y la “utilidad”, entiende la vida humana, en su conjunto, como un proyecto que carga las acciones cotidianas de un sentido que supera la inmediatez de sus fines; las acciones encaminan la vida de la persona hacia un *ethos* concreto en el que las preguntas existenciales se responden en el actuar mismo y sitúan al ser humano frente a su responsabilidad.

La autoteleología pone de manifiesto que el dinamismo eficaz de la persona supera el carácter verbal del obrar del ser humano, es decir, que hace de las acciones humanas (en el sentido espacio-temporal del verbo), más bien *acciones* de la persona que brotan de la unidad del “yo” y vuelven al “yo” dotándole de realización personal en dos sentidos: se realiza, por una parte, desde el valor personalista de su acción, es decir,

⁷⁸⁶ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (2008), *op.cit.*, p.158.

⁷⁸⁷ SCHELER, M. (2010), “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *op.cit.*, p.304.

como estructura de autodominio y autoposición y, por otra parte, y de modo inseparable, desde el valor moral⁷⁸⁸: la bondad de su acción le plenifica y perfecciona como persona, del mismo modo que la maldad lo “desintegra”.

Wojtyła indica que “lo que en el obrar humano es transitivo, que se expresa como resultado, obra o producto, no es más que un resultado de lo que es intransitivo.” (HD, 198). Así mismo, apunta Scheler que la integridad de la persona sobrevive a toda situación o parcialidad de las acciones “como *la misma* en todas sus *manifestaciones*, sean cuales sean sus condiciones espacio-temporales, y sean cuales sean los mecanismos naturales de tipo físico y orgánico-corporal mediante los cuales se realicen.”⁷⁸⁹ La libertad hace de las acciones humanas algo que supera su carácter verbal, es decir, su comienzo y término en un tiempo y espacio concreto para apuntar a la persona como *principio* y *fin*; no se trata, por lo tanto, de un obrar que se limita a lo exterior ni es extrínseco al propio agente, no es un simple mecanismo de respuesta ante estímulos que producen un cambio extrínseco al agente.

Dentro de esta lógica, la mentalidad productivista no responde a su carácter de “fin en sí”; volcado en la pura *techné*, la persona reduce su sentido existencial al utilitarismo, impidiendo la plenitud de su ser en su *devenir*. Pero, desde una teoría de la *acción* que habla del *ser* y no sólo del obrar, podría decirse que la persona siempre es “más”⁷⁹⁰. Sus estados, sus resultados, sus elecciones, incluso su “orden de amores” nunca la definen; la persona siempre es y siempre puede ser “más” de lo que es.

a) La voluntad desde la estructura trascendente

Los valores a los que se adhiere la persona y que conforman su horizonte de sentido son los que parecen movilizar los actos de la voluntad. Ahora bien, estos no definen el carácter de la autodeterminación; según nuestro autor, “la afirmación de la espontaneidad del querer con relación a los valores no es, sin embargo, suficiente para

⁷⁸⁸ La bondad o maldad de la acción, es decir, el valor moral de los actos, explica Crosby, va de la mano del valor personalista porque depende de él, de que la persona *realice una acción*. No obstante, retorna al hombre como un valor distinto porque puede también ser una acción mala y que la persona “sea mala”.

⁷⁸⁹ SCHELER, M. (2010), *op.cit.*, p.278.

⁷⁹⁰ Afirmación que hace explícita Orón en su propuesta educativa y que desarrolla como fondo antropológico de ésta (ORÓN, J.V. (2018), *UpToYou. Otra forma de pensar y educar*, Pamplona: Ed. UpToYou.)

aclarar la naturaleza de la voluntad.” (HD, 139). La voluntad tiene, originariamente, como fin el propio ser, el propio bien y la propia vida y no únicamente los valores “en sí mismos diferenciados”. Estos son valorados en función de lo que la persona quiere para sí misma:

La autoteleología del hombre implica sólo que tal contacto y cambio vivificante [con la realidad y el mundo de los valores] tiene lugar en el nivel y en la medida que es propia del ‘yo’ personal, en el que encuentra su punto de llegada y de partida, en el que, de algún modo comienza y en el que, en última instancia, se funda, del que toma su forma y al que da forma. (HD, 143).

En su teoría, por ende, la voluntad *no* es principalmente intencional. A diferencia de lo que defendió el pensamiento clásico y Scheler, Wojtyła defiende que “*la esencia dinámica del acto no está constituida por el mismo acto del querer en cuanto un volverse intencional hacia los valores, sino de la determinación de sí mismo o autodeterminación en conexión con aquel volverse.*” (HD, 141). Al actuar, la persona se determina a sí misma, colocándose como objeto de la voluntad para sí misma. Los valores a los que se adhiere la voluntad pueden ser parte del fin, pero la finalidad última, el “confín” propio, no se da en los valores “sino *en el mismo ‘yo’ subjetivo que, a través del acto de la voluntad quiere cualquier valor [...] y dispone, al mismo tiempo, de sí mismo y quiere y se escoge a sí mismo en un cierto modo.*” (HD, 142).

Esta *autoteleología* supone que toda vuelta a los valores y el contacto vivo con la realidad se da en la medida en la que la persona es “su punto de llegada y de partida” (HD, 143); es decir, el estado “fuera de sí” brota de la conciencia *reflexiva*. De lo contrario, la vuelta a los valores es, más bien, un “dejarse llevar” por estos. La carencia de autopresencia impediría que fuera la persona quien discerniera sobre la bondad o no de la elección, así como sobre la jerarquía de los valores. Si la acción y la moralidad que le es propia no parte de la *autopresencia*, de la estructura de autoposición y autodomínio, si el objeto al que va dirigido la acción remite únicamente a tal objeto (o valor), entonces el acto no es tanto una respuesta “mía”, elegida y consciente, sino una expresión espontánea de la voluntad que responde al estímulo de los valores.

La carencia de autoposición en la acción no hace a una acción necesariamente mala, pero sí que impide entender la acción moral como procedente de la trascendencia

personal, no revela a la persona como causa, no es ahí la persona quien discierne sobre la verdad del bien al que dirige su acción. Para Wojtyla, únicamente en la medida en que la persona es causa, puede hablarse, propiamente, de acción moral, desde el dinamismo de la autodeterminación, el bien es querido por sí mismo, querido como el bien que es. De lo contrario, la bondad es accidental, resultado de una voluntad estimulada en su intencionalidad.

Wojtyla explica, pues, que la estructura del obrar humano es autoteleológica porque el ser humano se elige, en su acción consciente, a sí mismo, se tiene a sí mismo como *fin*. También Crosby explica que “al tenerme en mis propias manos y poder disponer de mí mismo, estoy referido a mí de un modo subjetivo, vivo una dimensión volitiva de mi propia subjetividad.”⁷⁹¹

Sartre, en relación con lo explicado, señala lo siguiente:

No se trata aquí [en la vida singular y su finalidad, eje de todas las acciones] de ir en busca de algo abstracto detrás de lo concreto [...] Se trata, por el contrario, de volver a encontrar, bajo aspectos parciales e incompletos del sujeto, la verdadera concreción, que no puede ser sino la totalidad de su impulso hacia el ser, su relación original consigo mismo, con el mundo y con el Otro, en la unidad de sus relaciones *internas* y de un proyecto fundamental.⁷⁹²

Reunir el conjunto de actos y voliciones en la persona como unidad que ampara o da cuenta de sus propias acciones, es el modo de comprender a la persona desde su estructura trascendente: se posee a sí misma, poseyendo, de esta manera, su propio fin. Es lo que permite que haga de su vida un proyecto personal.

Pues bien, siendo que la acción retorna al propio agente, la pregunta es “¿dónde están las *fuentes donadoras de sentido* y cómo se evalúan?”⁷⁹³ Ser libre, según Sartre, señala un para-sí que no hace referencia sino a sí mismo: “Ser para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor. Lo posible y el valor pertenecen al ser del para-sí. [...] la libertad, al surgir, determina lo posible y con ello

⁷⁹¹ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.120.

⁷⁹² SARTRE, J. P. (2008), *El ser y la nada*, IV, capítulo II “Hacer y tener”, p.345. URL: <http://es.scribd.com/doc/3194947/Jean-Paul-Sartre-EL-SER-Y-LA-Nada>, dispuesto el 17/08/2014 a las 18'16.

⁷⁹³ CONILL, J. (2001), op.cit., p.83.

circunscribe su valor.”⁷⁹⁴

Tal como explica Wojtyla la *acción*, la encontramos referida a la verdad. Lo contrario sería constituirse a uno misma como “voluntad de poder”, de modo que la acción no será una consecuencia de la responsabilidad que suscita el valor que se advierte en las cosas que trascienden la propia voluntad, sino que el valor y la acción que responda a él será relativo al sujeto que tiene por referencia su propia subjetividad, “irresponsable”, por lo tanto, de lo que le rodea. Por eso escribe Wojtyla, como Papa, en coherencia con su concepto filosófico de autoteleología y libertad, que

Desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio.⁷⁹⁵

¿Se limita Wojtyla a la explicación de la *acción* como, sistemáticamente, realización de la persona?, ¿es suficiente el valor personalista de una acción (es decir, como autodeterminación) para hablar de su valor moral?

b) Valor personalista, fundamento del valor moral

Wojtyla afirma, respecto a su teoría de la *acción*, que “la misma realización de la acción por la persona es un valor. El valor es ‘personalista’, porque la persona que ejecuta la acción se realiza a sí misma en ella.” (HD, 311). El valor personalista consiste en el hecho de que “la persona se actualiza en la acción” y, a través de ésta, “se manifiesta su estructura apropiada de autogobierno y autoposesión.” (HD, 311). Así pues, entiende la realización de la persona como la actualización, a través de la *acción*, de las estructuras de autogobierno y autoposesión:

Realizarse significa actualizar y, en cierta manera, llevar a la debida plenitud la estructura del hombre que le es característica por su personalidad y también por el hecho de ser alguien y no meramente algo: es una estructura de *autogobierno* y de *autoposesión*. (PA, 176).

⁷⁹⁴ SARTRE, J.P. (2008), op.cit., p.346.

⁷⁹⁵ JUAN PABLO II (1993), Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 48.

Ahora bien, podemos preguntarnos si basta la *acción* para hablar de *realización* personal: ¿Puede, la actualización del dinamismo trascendente, corresponder, por sí misma, a la realización personal? La persona es plenamente “sí misma” cuando realiza un “valor personalista”, es decir, cuando tiene *experiencia integral* de la acción: “La persona encuentra su realización al ejecutar una acción [...] convirtiéndose en ‘alguien’, y el ser ‘alguien’ en la manifestación de sí mismo.” (PA, 183). Sin embargo, podría decirse del crimen que también es la realización de un valor personalista, puesto que requiere poner en marcha las facultades del intelecto y la voluntad desarrollando el autogobierno en todo el proceso de premeditación, conciencia y control que supone la ejecución de un acto delictivo bien planificado como los que lamentablemente existen.

Uno puede tener un valor personal elevado al tener plena autoposesión de sí mismo cometiendo un crimen. El valor *moral* añade al valor *personalista* la responsabilidad, es decir, la referencia al bien y a los valores reales (Cfr., IPH, 272-275). Por eso Crosby defenderá que el “valor moral” es algo aún más enraizado en la libertad personal que la capacidad de realizar acciones sin más, ya que la autenticidad del valor personalista está condicionada por las estructuras psíquicas y orgánicas de la persona, mientras que el valor moral es aquello que remite al bien que la trasciende. Toda acción moral supone actuar a conciencia ante el bien o mal por el que uno se decide, poniendo en práctica la autoposesión que le hará buena o mala como persona, mientras que las acciones, vistas desde la carga de mayor o menor autodeterminación en ellas contenida, no dice lo suficiente de la persona que actúa.

Sin embargo, es preciso preguntarse: ¿cabe hablar de verdadero valor personalista a expensas del valor moral? Lo que añade Wojtyła a su teoría de la *acción* con los siguientes escritos es el principio que completa su personalismo: “En esta actualización [de la persona] es donde echa sus raíces el valor ético.” (HD, 311). Al afirmar la realización personal en el valor personalista no dice que sea éste, sin más, el que hace plena la vida de una persona, ni la fuente de su perfección y realización, sino que es la *condición* para que la libertad desarrolle su dignidad existencial. Lo que Wojtyła quiere reivindicar es la experiencia interior y auténtica del bien que se realiza en la acción propiamente moral.

Todo valor moral, bueno o malo, presupone la realización de la *acción*. En este sentido, Wojtyla dice que “el conjunto de las normas que intervienen en la moralidad humana subraya, sobre todo, el principio de *referencia a la persona*.” (HD, 289). El valor moral presupone el valor personalista ya que se entiende a la persona como causa existencial de su acción y, en ella, de su *devenir*; también Crosby dirá que “no podemos experimentar el valor moral de una persona sin experimentar a la persona que lo posee y su valor como cierto reflejo de ella.” (IPH, 276). Es decir, la moralidad señala la responsabilidad hacia el bien y las acciones conscientes señalan al sujeto, causa de la acción, pero en la realidad son inseparables. Wojtyla hace hincapié en el valor personalista porque, fuera de esta causalidad de la persona, no hay un verdadero dirigirse al bien, no se da una experiencia de moralidad como tal.

Tollefsen ayuda a clarificar esta cuestión cuando explica el análisis de Luke Gormally sobre lo que Wojtyla entiende por “dignidad”. Habla de tres formas de dignidad: la *connatural*, la *existencial* (o adquirida) y la *definitiva*. La primera, como su nombre dice, es intrínseca a la condición humana de ser persona, la segunda es la que se alcanza a través de las acciones morales que plenifican el ser personal, y la tercera es la que se alcanzará en la vida después de la muerte. Wojtyla defiende la lucha por la dignidad existencial, a través de acciones que respondan a la dignidad connatural de la propia persona y de los demás.⁷⁹⁶

Encontramos en la teoría de Wojtyla la correlación entre el valor moral y la dignidad existencial, por una parte, y el valor personalista con la dignidad connatural, por otra. La libertad, que hace de la persona un sujeto moral, consiste en desarrollar la dignidad existencial, que es reflejo de la dignidad connatural. Las acciones pueden estar más o menos condicionadas por el entorno, las circunstancias, las experiencias positivas o negativas, etc., pero una *acción* en el sentido wojtyliano, para ser tal, supone la autenticidad de ser dueño de uno mismo tomando distancia de los condicionamientos y dejándose interpelar por la realidad.

El valor personalista es la condición de posibilidad del valor moral de igual

⁷⁹⁶ Cfr. TOLLEFSEN, C. (2004), “John Paul II’s Contribution to Catholic Bioethics” in Christopher Tollefsen, ed. *John Paul II’s Contribution to Catholic Bioethics*, Heidelberg: Springer, p.2, traducción mía.

modo que la dignidad connatural es el fundamento de la dignidad existencial. Toda determinación por el bien necesita de la estructura de autodeterminación en la acción. El valor personalista fundamenta y posibilita el valor moral, por eso puede decirse que no hay moralidad en los animales, condicionados por la determinación de los instintos, o que no puede juzgarse la acción de un niño o una persona con ciertas discapacidades o disfunciones desde los parámetros con que se juzga la acción de una persona consciente y autónoma en su acción, responsable de sus actos. Si el ser humano no tiene la capacidad de realizar acciones en cuanto persona, no puede haber moralidad, por eso “la Ética presupone la persona íntegramente, su potencial a la vez total y específico.” (DA, 91).

Cuando Wojtyla elabora el análisis de la *acción* en sí misma, no la separa de la acción moral: “Separar la acción humana de los valores morales parece una operación artificial.” (PA, 15). Todo lo que se diga de la acción, hace referencia al valor moral de esta, de modo que, al indicar que “el hombre se perfecciona, realiza la autoteleología de su ‘yo’ personal a través de la dimensión trascendente de su *operari*” (HD, 71), está aludiendo a las implicaciones de esta “trascendencia” a la cual le es propio el encuentro con la verdad y el bien.

Es necesaria una lectura completa del papel de la “trascendencia” en la antropología de Wojtyla para entender su teoría moral. El valor personalista, contenido en la *experiencia integral* de la persona, no se da fuera de la referencia la bien y a la verdad. Es inherente al dinamismo de autogobierno y autoposición tender a una finalidad de valor objetivo.

Leemos en su explicación que “esta realización o no realización [de la persona en la acción] depende directamente de la conciencia, del juicio formado en la conciencia.” (PA, 183). ¿Qué significa esto? La conciencia es la facultad que procede de la estructura óptica de la persona, una estructura trascendente, por lo tanto, la conciencia está “determinada por la dependencia de la libertad en la relación a la verdad, que corresponde únicamente a la persona.” (PA, 183).

La relación de la libertad con la verdad a través de la conciencia es lo propio del dinamismo óptico de la persona, que es un dinamismo espiritual. Su espiritualidad, por

lo tanto, no consiste le constituye en realidad “autónoma” sino que, lejos de la doctrina individualista de muchos existencialismos, Wojtyla defiende lo que Mounier ha explicado como transpersonalismo: la persona trasciende su individualidad y, citando al pensador francés, “mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable.”⁷⁹⁷

De ahí que la moralidad sea también un factor esencial para el estudio antropológico; la dependencia no es únicamente de la Ética hacia la Antropología, sino que la Ética enriquece, por su parte, los estudios antropológicos:

La fuente de conocimiento de la realidad que es la persona está en la acción, pero todavía más en los aspectos dinámicos o existenciales de la moralidad. En este planteamiento nos apoyamos en la unidad real y objetiva de la experiencia del valor moral y la experiencia del hombre. (PA, 15).

Fundamentar el valor moral en el valor personalista va más allá de señalar la condición de que el sujeto *moral* sea tal por ser libre y responsable de sus actos. La trascendencia (el valor personalista) incluye la autotranscendencia propia de la autoposición en la acción; la persona se experimenta como “‘participante’ en un ámbito de verdad y de bondad ‘superior’ a su ser personal.” (IPH, 277).

La trascendencia aquí expresada no se contenta con la autoafirmación y autodeterminación. La teoría wojtyliana sobre la libertad y la verdad expresa que la autorreferencia no enriquece por sí misma a la persona: “El perfeccionamiento de la persona [...] está en relación con la trascendencia, con la dimensión del acto objetivado en la conciencia”, lo cual significa, según continúa la frase, que “yo me perfecciono a través del bien, el mal me aporta un no-perfeccionamiento.” (HD, 74).

Wojtyla no entiende la autodeterminación sin la trascendencia a la verdad, que es también la referencia al bien, por lo tanto, la separación entre valor personalista y valor moral es una separación analítica, pero no real. El valor personalista es, pues, fuente del valor moral pero no únicamente porque sólo la persona que es libre puede actuar con responsabilidad. Esta responsabilidad también se precisa en los planes delictivos. La

⁷⁹⁷ MOUNIER, E. (1976), *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Madrid: Taurus, p.76.

responsabilidad de la moralidad es específica y va ligada al valor personalista en cuanto que conduce a la *plenitud* de la persona, despierta su verdadera trascendencia de modo que la autoposición permite y abre a la autodonación, es decir, el ser humano *realiza* su trascendencia en la apertura trascendente a la verdad propia y a la verdad del otro, cuya imagen y dignidad, invitan a la entrega personal. Esta teoría encuentra sintonía con la teoría levinasiana: la *alteridad* propia de la *relación* con los demás será, para él, el “referente de sentido y significado.”⁷⁹⁸

Hay una diferencia radical entre el planteamiento de Wojtyla y la autodeterminación de la que habla Sartre. Nuestro autor expresa lo *intransitivo* de la acción, es decir, el valor personalista y moral del obrar humano, expresándolo como “una *desinteresada comunión del hombre con la verdad, el bien o lo bello* [...] a causa de esta irradiación tienen su origen los actos y las obras por medio de las cuales el hombre se expresa a sí mismo de forma más completa.” (HD, 198-199).

Libertad y verdad se advierten en interacción en la *experiencia integral* de la persona; son la condición de la interpretación del sentido existencial: “La autoteleología del hombre no implica una clausura solipsista semejante a la de una mónada impenetrable, sino, al contrario, una apertura de valores, potencialmente a todo.” (HD, 148). La autoteleología se encuentra “ligada, en último término, a la verdad y al bien en un sentido absoluto y desinteresado.” (HD, 61).

Esta imposibilidad de separar la autodeterminación y la determinación por el bien supone afirmar que el bien es intrínseco a la trascendencia humana, es decir, toda acción que vaya en contra del bien propio, el bien ajeno y el bien común, es una acción determinada por factores que condicionan la libertad e impiden su libre expresión. Estos factores someterían la propia determinación a finalidades marcadas por motivaciones adquiridas en la experiencia que no han sido apropiadas por la persona, sino que actúan en uno mismo como un mecanismo inconsciente del que no se ha apoderado.

Gabriel Amengual, en coherencia con esta tesis personalista, propone el

⁷⁹⁸ GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.162.

siguiente concepto de libertad: “Parece que tendríamos que definir la libertad por el hecho de no ser determinada, por la indeterminación.”⁷⁹⁹ Así la han entendido, de hecho, corrientes existencialistas y el vitalismo de Nietzsche. El ser humano tiene una plasticidad en el desarrollo de su ser y en la ejecución de sus obras que reducen protagonismo al instinto y el comportamiento viene a ser un factor alterable por diversos factores de la experiencia. Así pues, explica Amengual,

Si nos fijamos un poco más, vemos que la libertad no puede consistir en la pura indeterminación, 1) por el concepto mismo de libertad, que significa determinarse; el ejercicio de la libertad consiste en determinarse [...]; y 2) porque el hombre es esencialmente siempre un hombre determinado: se encuentra en un contexto social y cultural, ha tenido una educación y unas influencias que lo han configurado, tiene sus preferencias, sus sentimientos, sus pasiones, sus afectos, su historia. Así que de entrada hay que afirmar que la libertad humana es una libertad determinada, en situación, finita, como lo es el hombre mismo. La pura indeterminación no es una situación humana. No hay, pues, contradicción entre libertad y determinación.⁸⁰⁰

El fin de la libertad no es, pues, la pura indeterminación sino la determinación por ciertos valores en una relación de diálogo con la experiencia. La libertad es siempre determinada a una existencia específica, pero este contexto es *condicional* y no demarca el camino específico de esa libertad, sino que la *autotrascendencia*, que arte de toda la experiencia adquirida, tiene la posibilidad de ir más allá. Las elecciones no tienen sentido en sí mismas, por el hecho de ser elecciones ni de apuntar al “yo”. Para Wojtyła ser libre no es algo que, por sí mismo, haga del ser humano capaz de dar con el sentido de la vida. Sin *verdad* no hay autorrealización.

Aquello mismo que para Nietzsche abre y amplía el panorama vital, la *voluntad de poder* es, de alguna forma, lo que para el realismo wojtyliano se presenta como límite, pues la persona parece más bien esa ‘mónada impenetrable’ que “se sitúa como soberano autónomo en el mundo.”⁸⁰¹ Los condicionamientos inevitables de las circunstancias específicas de cada persona se ocultan, aquí, bajo la apariencia de “poder”. Según nuestro autor, la estructura autoteleológica de la voluntad no implica la remisión de la persona a sí misma como único referente de valores, “no significa, ante todo, un encerrarse del hombre en sí mismo” significa, más bien “un contacto vivo,

⁷⁹⁹ AMENGUAL, G. (2007), op.cit., p.259

⁸⁰⁰ Ibíd.

⁸⁰¹ DOMINGO, A.: “Responsabilidad y diálogo en Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.175.

propio de la estructura de la autodeterminación, con toda la realidad y un cambio dinámico con el mundo de los valores en sí mismo diferenciado y jerarquizado.” (HD, 142-143). De este modo, las experiencias que condicionan la propia percepción de los valores, se abren a una reinterpretación que amplía el propio horizonte de sentido, colocándolo en correlación con la verdad.

Esta teoría, que se enfrenta a un concepto de “libertad absoluta” existencialista parece, sin embargo, una defensa más radical aún de la libertad. Como libertad que toma distancia incluso de las propias interpretaciones de las cosas, de toda experiencia y valor adquirido en ella, es una libertad esperanzada: abre a la posibilidad de “sanación” que puede precisar lo vivido. Una libertad que es libre de la autorreferencialidad, una libertad capaz de trascender la propia situación condicionada y, a menudo también engañada, una libertad que es libre en su relación con la verdad, sostiene la idea (platónica) del *bien* como fundamento y, a la vez, horizonte de la existencia humana.

b) Teleología y autorrealización

La historia de la filosofía, desde los clásicos, ha dado cuenta de la inquietud perenne a la existencia humana respecto al origen, al sentido y el *fin* de la vida. La eficiencia y el bienestar no silencian por mucho tiempo el preguntar propio de la razón humana. La “autoteleología”, explicada arriba, es la repercusión del obrar sobre el propio ser porque, en sus *acciones*, la persona “consigue el dominio sobre la propia actividad, sobre las propias elecciones.” (HD, 144), lo cual significa que la persona actúa desde sí misma y, desde su centro, puede entrar en verdadera *relación* con la realidad y dirigirse a la verdad de los bienes; así pues, la tesis de Wojtyla expresa que “*la autoteleología presupone la teleología*” (HD, 142).

Que el principio y el final del acto sea el “yo” no significa que desaparezcan los referentes de sentido y valor objetivos. La autoteleología, ser *fin* para uno mismo, se fundamenta en la teleología: la existencia de una jerarquía universal de valores. De este modo, la autoteleología no es autorreferencia, sino presencia de la verdad del bien en uno mismo. Desde la estructura trascendente, el ser humano es capaz de encaminarse, con libertad, conciencia e intencionalidad, al bien. Apuntar a un “más allá de sí mismo”

permite a la persona alcanzarse a sí misma, dar con su fin. Por eso, cada acción de la persona,

Puede ser definida como trascendencia ‘vuelta a lo alto’ (vertical), porque precisamente a causa de la referencia a la verdad, a causa de la conciencia, en la que tal referencia se expresa y se concreta, el hombre-persona consigue el dominio sobre la propia actividad, sobre las propias elecciones, sobre los actos de la voluntad. Él se coloca de algún modo ‘por encima de ellos’. (HD, 144-145).

¿Cómo ocurre esta experiencia subjetiva de lo valioso *per se*? Para Wojtyła, se dan expresados y concretados en la conciencia: “En ello consiste la grandeza esencial de la conciencia, cuando es recta y dice la verdad.” (PA, p. 146). Vemos, pues, cómo, desde la estructura de la subjetividad trascendente aquí expuesta, que incluye más que una mera conciencia *de reflejo*, la *reflexión*, no se habla de libertad como simple posibilidad de elección en respuesta a una volición concreta que se despierta a la vista de determinados objetos que estimulan a la voluntad, y tampoco como la libre interpretación de sentido, sino que se trata de una libertad como apertura, como la posibilidad de superar los propios límites, como un estado fuera-de-sí, como crecimiento y esperanza. La trascendencia personal está “ligada, en último término, a la verdad y al bien en un sentido absoluto.” (HD, 61).

La conciencia no nos habla incondicionalmente de la verdad pero, en la medida en la que puede dejar hablar al valor de las cosas y ser receptiva a éste, gracias a la estructura trascendente, presenta a la interioridad la verdad del bien. La conciencia tiene el papel fundamental de ordenar la vida según valores en sí mismos diferenciados y jerarquizados. Así pues, gracias a la conciencia, “el *actus humanus* se configura como voluntad y elección del ‘verdadero bien’.” (HD, 68).

En la doble función de la conciencia, la de reflejo se da “estrechamente relacionada con el autoconocimiento, nos permite, por una parte, adquirir un conocimiento objetivo del bien y del mal.” (PA, 61). Pero ante esta realidad moral somos agentes en las acciones concretas en las que “nos permite experimentar el bien y el mal, en que se manifiesta su reflexividad”, es decir,

Lo que estamos considerando en este lugar tiene una dirección reflexivamente interna,

que convierte a la propia acción, así como al bien o al mal moral, en la realidad plenamente subjetiva del hombre [...] Es entonces cuando el hombre tiene la experiencia del bien o del mal simplemente en sí mismo, en su *ego*; por ello se experimenta así mismo como alguien que es o bueno o malo. (PA, 61).

La conciencia y, en ella, la revelación de la verdad, es también la experiencia subjetiva del bien y la belleza. La autoteleología cumple un papel importante en la propuesta filosófica de Wojtyła ya que, gracias a que la verdad pasa al plano de la experiencia, la acción “encuentran en el hombre mismo su confín.” (HD, 146), es decir, se trata de un obrar que “cala” la existencia y configura el *ser*. La dignidad connatural precisa ser actualizada a través de la dignidad existencial, es decir, a través de la acción. La cuestión de la moralidad que consiste en alcanzar la dignidad existencial, es, por lo tanto, despertar el *ser personal* para que revele su verdad y responda a la verdad del ser del otro. No se trata de “cumplir” con el bien, sino de experimentar tal bien, dejarse interpelar por el valor de modo que, el despertar de la responsabilidad, sea el despertar del verdadero rostro del ser humano como “don”.

La estructura ontológicamente libre significa la condición ontológica de ser “apertura receptiva”; en función de este despertar, tiene lugar también la “entrega”, propia de las acciones morales. La moralidad la entiende Wojtyła en clave de *gratuidad*. La experiencia de moralidad consiste, por lo tanto, en “una desinteresada comunión del hombre con la verdad, el bien o lo bello” y es en este desapego de uno mismo cómo “el hombre se expresa a sí mismo de forma más completa.” (HD, 198-199).

El filósofo Domínguez Prieto explica, en sintonía con Wojtyła, que la autotranscendencia “es el hecho de que el ser humano está vuelto, dirigido, orientado hacia alguien o algo para, comprometiéndose donativamente con esa realidad, realizar así su vida.”⁸⁰² Este es el panorama personalista del profundo sentido de libertad; la vida puede modelarse en función de un proyecto de vida sobre valores, criterios y prioridades pensados, queridos y deseados y a los que la persona se entrega con compromiso y responsabilidad.

Los valores morales advertidos en la conciencia nutren a la autodeterminación de señales que conducen a la realización de la persona. Alcanzarse a sí mismo como fin,

⁸⁰² DOMÍNGUEZ, X. M. (2017), op.cit., p.130.

es decir, alcanzar la propia realización, no consiste, pues, en una experiencia de cumplimiento de una norma abstracta, ni en que los valores dependan de la propia voluntad, sino en el encuentro con la realidad del otro. La experiencia integral cargada de valor *real*, hace de la vida un camino de plenitud. La felicidad, explica Wojtyla,

No se debe identificar con la disponibilidad de la libertad en cuanto tal, sino con la realización de la libertad mediante la verdad. Realizar la libertad en la verdad –es decir, de acuerdo con la relación que tiene hacia la verdad– equivale a la realización de la persona. (PA, 203).

Sólo la verdad consigue que el ser humano esté en “armonía consigo mismo”, ya que uno “se realiza sobre la base de la trascendencia de la persona, de la relación trascendente a la verdad.” (HD, 147). Así pues, la autoteleología “presupone la teleología” (HD, 142) porque el ser humano no es confín independientemente de los valores a los que se dirige la voluntad. Explica Gormally que, para Wojtyla, “nuestra connatural orientación a la verdad es la clave de la trascendencia en la que se manifiesta nuestra dignidad existencial.”⁸⁰³

En definitiva, esta armonía con la verdad es la armonía con uno mismo, es decir, “entra en la definición de autorrealización.” (HD, 147). La autorrealización supone que “el sujeto no se pone a causa de su propia trascendencia ‘más allá del bien y del mal’, sino sólo ‘se hace más grande que sí mismo’ por poseerse a sí mismo por medio de la relación con la verdad.” (HD, 147). En palabras de Crosby, “esa satisfacción, agrado y dicha que experimentamos en los seres valiosos no son el principio de su valor, sino precisamente al contrario, es el valor el principio de nuestra satisfacción”.⁸⁰⁴

Ahora bien, corresponde dar cuerpo de estos “valores” a través de los cuales se realiza la persona. Se trata de presentar lo que en el análisis teórico es la “estructura autoteleológica” en su existencia real, esto es, en el contexto de la relación interpersonal. La apertura del sujeto es múltiple y “se configura de manera distinta *respecto a las cosas y respecto a las personas.*” (HD, 148). La apertura hacia lo-otro-que-yo adquiere su máxima expresión, concretamente, en la apertura hacia otra persona: “‘A través del otro’ [...] llega a expresarse *no sólo el trascenderse de sí hacia el otro,*

⁸⁰³ GORMALLY, L.: “Pope John Paul II’s teaching on human dignity and its implications on Bioethics”, op.cit., p.10, (traducción mía).

⁸⁰⁴ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.221.

sino también el hacerse más grande que sí mismo.” (HD, 149).

Wojtyla dedica escritos de peso, como *Amor y responsabilidad*, a analizar esta trascendencia y autoteleología en la relación con el “otro”, ya sea la comunidad del “nosotros” expresada en la familia, como en la relación “yo-tú” matrimonial. A continuación analizamos su personalismo en el plano de la relación que, si bien viene “al final”, se trata del lugar privilegiado de revelación y plenitud del ser humano. No podemos, por lo tanto, terminar el presente trabajo sin hacer referencia expresa a la defensa wojtyliana del *amor* como vocación propia de la condición humana.

10. Libertad y relación. Propuesta social de K. Wojtyla

El personalismo afirma la relación interpersonal “yo-tú” como condición personal radical; “Frente al sujeto ‘ego-céntrico’ del esquema Yo/No-Yo, el personalismo pugna por reformular el sujeto moderno a partir del *esquema dialógico Yo/Tú* (título de una obra de Buber).”⁸⁰⁵ Al hilo de la doctrina personalista de Mounier, Guevara explica que “sólo por el amor se accede a la persona. El hombre es ‘persona’, es decir, conciencia interior más allá de la burda materia. Y esa conciencia es, además, relacional, es decir, está abierta a lo religioso, en cuanto que religa o reúne, y a lo comunitario.”⁸⁰⁶

Una de las tesis más relevantes del personalismo es entender el amor como el fundamento básico, ontológico y antropológico, que define a la persona. Como explica Bonet, “la característica mayor del Personalismo: el intento de dar valor ontológico y antropológico central a la relación interhumana”.⁸⁰⁷ Por eso dirá Díaz que “la primera evidencia humana no es en absoluto la del ‘yo pienso’, tal y como lo quisieron Descartes y la Ilustración, sino la evidencia de una relación que surge además con una súplica: ‘por favor, quíereme’.”⁸⁰⁸

Previo al análisis de la categoría relacional en Wojtyla, es pertinente hacer referencia al debate que hubo tras la publicación de *Persona y acción*, en 1970,

⁸⁰⁵ BONET, J.V., Materiales editados, asignatura “Pensamiento personalista”, P.I. Juan Pablo II, Valencia 2012, p.7.

⁸⁰⁶ *Ibíd.*, p.10.

⁸⁰⁷ *Ibíd.*, p.7.

⁸⁰⁸ DÍAZ, C. (1999), *Soy amado, luego existo*, vol. I, “Yo y tú”, Bilbao: Desclée de Blouwer, p.58.

organizado por la Universidad Católica de Lublin, en el que Leszek Kuc critica el protagonismo que su obra da al “yo” frente a la comunidad. Leszek señala que el análisis de la persona debería ser posterior al análisis de la realidad interpersonal y que, además, Wojtyla no parece mostrar la realidad personal como fundamentalmente relacional, en su aspecto comunitario.⁸⁰⁹

En el último capítulo de *Persona y acción*, Wojtyla introduce el valor personalista de la *acción* en el contexto de “actuar junto con otros”. Para él, “la correlación dinámica de acción y persona es en sí misma una realidad fundamental, y seguirá siendo tal realidad en cualquiera de las acciones realizadas junto con otros.” (PA, 307). Lo que acontece en la relación con los otros no es una mezcla de características humanas que configuran una realidad común nueva, sino que la realidad social parte y consiste en la relación de seres ontológicamente personales, es decir, de seres cuya integridad estructural no se descompone en la “masa” social; “sólo contando con la base de esta relación fundamental [entre la persona y su acción] adquiere su significación humana adecuada cualquier hecho de actuar junto con otras personas.” (PA, 307). Es decir que, para Wojtyla, “el carácter social y comunitario de los actos radica en su carácter personal, y no al revés.” (PA, p.308). Lo que desarrolla su análisis es el descubrimiento de la realidad social partiendo de la condición humana *personal*.

Fue precisamente esta prioridad del “yo” la causa de múltiples enfrentamientos teóricos por parte de autores también personalistas. Se criticaron varios aspectos de la obra, pero se incidió especialmente en la realidad social del ser humano ya que Wojtyla dice defender un personalismo. Para gran parte de la corriente personalista, el peso está en la condición comunitaria de la persona, y no se trata de algo simplemente anterior o condición del “yo”, sino que “es a través del ‘yo-y-tú’ como se teje la red societaria y mancomunada del nosotros interpersonal.”⁸¹⁰ Lo que viene a decir Díaz respecto al personalismo en general es que en la estructuración del propio “yo” se da, desde el inicio, un “nosotros”, por lo que todo “yo” está *ya e inherentemente* en el “nosotros”.

En el debate, “uno de los puntos fundamentales de los que se habló fue la

⁸⁰⁹ Cfr. ANALECTA CRACOVIENSIA V-VI (1973-1974), pp. 265-272.

⁸¹⁰ DÍAZ, C. (1999), op.cit., p.58.

necesidad de proseguir esta perspectiva que apenas estaba iniciada.”⁸¹¹ Se le invita también a profundizar en las repercusiones de *Persona y acción* en el campo ético, a trabajar el método fenomenológico que aplica en el libro, y a clarificar el lenguaje personalista.⁸¹² De esta manera, en el artículo *La persona: sujeto y comunidad*, recogido en la recopilación de escritos de la editorial Palabra, bajo el título de *El hombre y su destino*, Wojtyla expresa: “Trataré de volver a estudiar la relación que existe entre la subjetividad hombre-persona y la estructura de la comunidad humana.” (HD, 41). Pero la aportación que añade, como él mismo afirma, “no representa algo exhaustivo [...] sólo espero lograr añadir alguna idea nueva.” (HD, 72).

En estos nuevos escritos, Wojtyla no rectifica ni altera sus explicaciones anteriores, sino que las clarifica; la dimensión social de la realidad personal vuelve a plantearse como realidad *inherente*, consecuente, con la estructura ontológica de la persona. Expone, pues, una justificación de su planteamiento y argumentación. ¿Podría decirse que su postura es, por lo tanto, “menos personalista” de lo que son los personalismos de tipo comunitario o dialógico?

Ciertamente, ni la obra *Persona y acción* ni los escritos filosóficos posteriores redundan sobre la dimensión relacional del ser humano. Puede parecer que es un aspecto que dejó inconcluso o indefinido en sus obras filosóficas. No obstante, a la luz de su análisis y desde la perspectiva de sus estudios éticos, antropológicos y especialmente teológicos (que se dan en completa coherencia con su filosofía), en el presente trabajo intentamos reflejar el profundo personalismo de nuestro autor, en quien sí se advierte la *relación* como categoría esencial a la realidad y existencia personal.

10.1. Justificación del “personalismo personalista” de Wojtyla

La obra central de Wojtyla, *Persona y Acción*, a diferencia de la mayoría de pensadores personalistas, en concreto del personalismo comunitario de Mounier o el dialógico como el de Levinas, hace una propuesta antropológica partiendo del análisis de la realidad personal como un “yo”. La pregunta es si contradice este camino metodológico

⁸¹¹ PÉREZ-SOBA, J.J. (1998), Introducción a *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra. Trad.: Pilar Ferrer, p.12.

⁸¹² Cfr. *Ibíd.*, p.9.

de análisis “secundario” (en el orden de la exposición) de la relación yo-tú lo peculiar de las corrientes personalistas. Intentaremos responder a esta pregunta a través del tipo de filosofía que defiende Wojtyla respecto a la realidad comunitaria de la persona.

Partimos, previamente, de la afirmación de Burgos cuando dice que “no todos los personalismos son iguales. El personalismo comunitario difiere del dialógico y este, a su vez, del fenomenológico o del clásico.”⁸¹³ No “encajar” en el personalismo más tradicional o representativo no es, pues, un argumento suficiente para negar la pertenecía a esta filosofía. Burgos explica que el tipo de personalismo desarrollado por Wojtyla precisa, de hecho, de una nueva y específica categoría a la que llama *personalismo ontológico moderno* (POM)⁸¹⁴ que se diferencia de otros personalismos, como el dialógico, en que “busca una fundamentación ontológica y no aboga [...] por una primacía ontológica de la relación”; así mismo, se separa del clásico (Maritain) porque “abandona el tomismo como sustrato filosófico esencial.”⁸¹⁵ Los rasgos propios del personalismo wojtyliano fusionan creativamente elementos clásicos y de la fenomenología, descubriendo, desde su perspectiva realista, la interioridad. Burgos quiere hacer justicia de la visión peculiar de Wojtyla poniendo nombre a esta corriente “para alojar, en el marco del personalismo, la posición wojtyliana.”⁸¹⁶

A continuación analizamos esta supremacía ontológica de la *persona* como clave interpretativa para su teoría social. Su camino consiste en entender, por medio de la estructura trascendente del “yo”, la radicalidad con la que la persona es relacional. Al modo de Scheler, para Wojtyla, “el ser del hombre es tan originariamente ser-para-sí como también ser-con-otros, vivir-con-otros y obrar-con-otros.”⁸¹⁷

La realidad social se rechaza como fundamento metafísico de la persona: “Esta colectividad, que podemos llamar sociedad, grupo social, etc., no posee en sí un ser sustancial.” (HD, 90). La *relación*, en Wojtyla, se entiende como consecuente e *inherente* al tipo de sustantividad que es la persona: “En todas las relaciones, el bien común corresponde a la trascendencia de las personas, constituyendo la base objetiva de

⁸¹³ BURGOS, J.M. (2014), op.cit., p.46.

⁸¹⁴ Cfr. Revista “Quién”, Asociación Española de Personalismo, BURGOS, J.M., *El personalismo ontológico moderno*, I., (2015), pp. 9-27.

⁸¹⁵ BURGOS, J.M. (2015), op.cit., p.47.

⁸¹⁶ *Ibíd.*

⁸¹⁷ SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, op.cit., p.178.

su constituirse en comunidad social como ‘nosotros’ [...] la trascendencia está en la raíz del ‘nosotros humano’.” (HD, 95). Dado el tipo de estructura ontológica que es y, a partir de ésta, la persona “se realiza [...] a través del obrar y del existir ‘en común con los otros’, en la comunidad social.” (HD, 93).

El verdadero sentido comunitario se ilumina a partir de la condición ontológica (y existencial) del ser humano: su radical apertura a la realidad y, especialmente, a la realidad del otro-yo, viene a conformar su modo propio de ser en el mundo. Lo explica Ruiz de la Peña con estas palabras: “El hombre dispone de sí (subsiste) *para hacerse disponible* (para relacionarse).”⁸¹⁸ Se trata de que “subsistencia y relación, pues, lejos de excluirse, se necesitan y complementan mutuamente.”⁸¹⁹

Para Wojtyła, la comunidad humana tiene una realidad específica radicada en la peculiaridad espiritual de las personas que la conforman. Lo que hace Wojtyła es “desdoblar” su ontología en ética, como siendo la otra cara de la misma moneda: encuentra en el ser humano una “*particular disponibilidad al ‘don de sí’*” (HD, 183). La donación, como modo específico de relación interpersonal, no es sencillamente un deber a cumplir, sino una peculiaridad inherente a su estructura ontológica (trascendente): “Solamente el que se posee puede también donarse y donarse desinteresadamente.” (HD, 183). El tipo de relación humana se entiende como *donación* dado que es lo inherente al *ser trascendente* de la condición humana.

Su personalismo, aunque no pueda llamarse “comunitario” porque parte de la fundamentación del “yo” personal, no se desentiende de la *relación*, antes bien, Wojtyła afirma de diferentes maneras que la persona “es entendida según la hermenéutica del don.” (DA, 23). Así pues, para entender cómo es la realidad comunitaria de la persona, es preciso acudir a su raíz ontológica.

Lo que sin duda comparte con el resto de personalistas es que el fundamento de la justicia social “es y será el hombre en cuanto persona.” (HD, 101). El contexto político de los totalitarismos a los que se vio sometida Polonia, y Europa en general, influye, como se explica al principio de este trabajo, en su apuesta filosófica. Por eso se

⁸¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.165.

⁸¹⁹ *Ibíd.*, op.cit., p.166.

entiende que Wojtyla encuentre preciso reforzar el sentido de la sustantividad subjetiva del ser humano y hacer énfasis en que se trata de un ser independiente de toda otra realidad, independiente de la sociedad (en cierto sentido), como siendo un “todo” ajeno a los intereses intersubjetivos, independiente en su ser y en su obrar. (Cfr IPH, 34-42).

El camino que recorre el personalismo de Wojtyla está, pues, marcado por su intención expresa de salvar a la persona de su olvido bajo el colectivismo. Solamente un sentido de sociedad que tenga como fundamento a la *persona* puede resguardar al ser humano de un proceso de introducción despersonalizadora al mundo: “Está fuera de duda el hecho de que el hombre se realiza en comunidad con otros, así como se realiza a través de esta comunidad. ¿Significa esto que se puede reducir la autoteleología a la teleología de la comunidad o de muchas comunidades?” (HD, 78).

En Wojtyla se lee la misma defensa de Scheler cuando este pensador alemán reclama la inviolabilidad del “individualismo *espiritual*” (término que expresa lo que después defendería el Personalismo); Scheler “niega decididamente que la persona particular, espiritual e individual sea solo un llamado ‘modo’ de cualquier forma de lo universal, del Estado, de la sociedad, de una llamada razón mundial o de un proceso histórico objetivo que brota de sí mismo.”⁸²⁰ Nunca queda justificada la reducción de la persona a un orden lógico, económico o moral “superior”; la persona es una realidad “independiente del Estado y del derecho impuesto por este”, ya que “su derecho natural es innato a él.”⁸²¹ Así pues, son las instituciones las que tienen que estar ordenadas a la “propia esfera originaria de acción y de derecho natural”⁸²² de la persona.

El tipo de propuesta social de Wojtyla nace, pues, como consecuencia axiológica de realidad ontológica humana. Se trata de lo que explica Buber con estas palabras: “Hay que poder decir verdaderamente *yo* para poder experimentar el misterio del *tú* en toda su verdad.”⁸²³ Wojtyla cuida de no reducir la *relación* al sentido de “comunidad vital” (básica o natural). Ésta necesita un tipo de relación ordenada a la *verdad* de la persona, una relación que obedezca a su ley natural y no sea positivada o condicionada

⁸²⁰ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.198.

⁸²¹ *Ibíd.*, p.199.

⁸²² *Ibíd.*

⁸²³ LÓPEZ QUINTAS, A. (1967), *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid; cita recogida en RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.163.

por el contrato, relativo y vulnerable a las circunstancias. Las relaciones que no se ordenan a la verdad primera de la persona, se distorsionan y oscurecen su valor incondicional. En *Amor y responsabilidad*, Wojtyla habla del utilitarismo como la actitud contraria al amor y como una deformación de las relaciones humanas. Por eso hace falta una antropología adecuada para que la praxis sea consecuente con la justicia natural. Una justicia que supondrá “una radicalización de esta en términos de cuidado.”⁸²⁴

La problemática sobre el énfasis en la sustantividad o, en su lugar, en la relación, no es una novedad. Como explica Ruiz, la filosofía medieval, con las definiciones de Boecio, Tomás de Aquino o Duns Escoto, lo que quisieron fue “salvaguardar la singularidad e irrepetibilidad de la persona individual, así como su autonomía e independencia ontológica”⁸²⁵ diferenciando, así, la entidad única y concreta del ser humano respecto a los demás seres y cosas del mundo. En Wojtyla se escucha, también en este aspecto, el eco del tomismo, al igual que en otros personalistas como Zubiri o Guardini. Dando énfasis a lo sustancial se pretende, desde la filosofía, proporcionar “un fondo óptico duro y compacto” para evitar que “el sujeto de relaciones se difumine en mera encrucijada de encuentros o nudo de la trama, en objeto pasivo, y no sujeto activo, de las relaciones.”⁸²⁶

Ahora bien, esta perspectiva que da fuerza óptica a la persona tiene, como resalta Ruiz, su peligro, que es justamente el aspecto criticado a Wojtyla:

Aunque el supuesto previo o la condición de posibilidad de la persona sea el ser-en-sí de la subsistencia y la autoposición, no es esto *solo* lo que la especifica como tal. El olvido de la dimensión relacional tenía que desembocar en una concepción solipsista del hombre como sujeto clausurado en su propia suficiencia.⁸²⁷

Y, ciertamente, a la patrística le sigue la Modernidad con la visión antropológica del sujeto vuelto sobre sí mismo. Pero lejos queda Wojtyla de plantear la sociedad y la realidad relacional del ser humano como algo añadido a su “yo”, como si la persona aislada fuera anterior a todo. La propuesta wojtyliana no elabora un análisis “derivado” de la realidad relacional humana tanto como una *fundamentación ontológica* de la

⁸²⁴ DOMINGO, A. (2000), op.cit., p.25.

⁸²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.160.

⁸²⁶ *Ibíd.*, p.161.

⁸²⁷ *Ibíd.*

relacionalidad de las personas.

El *quién* de la relación tiene una realidad relativamente autónoma, es decir, tiene un “carácter óntico”. Como señala Guardini: “La persona no surge en el encuentro, sino que se actúa sólo en él.”⁸²⁸ Sin este centro receptor y generador de la relación, sin subsistencia, la relación “termina revelándose como algo insostenible.”⁸²⁹ Explica Ruiz de la Peña que poner todo el peso y protagonismo en la relación “puede desembocar en puro actualismo, visible, por ejemplo, en Brunner, para quien persona no significa sino el mero acto de responder a la palabra creadora y gratificante de Dios.”⁸³⁰

La defensa primera y principal del ser humano como persona no parece contradecir, por sí misma, la dimensión social. No es posible argüir que, para él la sociedad (aunque habla más bien de “comunidad”), es un añadido artificial o marginal a la realidad del “yo”. Lo que explica es que el fundamento metafísico de lo social es la realidad personal:

Tiene sentido hablar de comunidad solamente en base a la persona como sujeto propio del existir y del obrar tanto personal como comunitario, y todavía más: en relación a la misma subjetividad personal del hombre. Sólo este aspecto permite captar las propiedades fundamentales del ‘yo’ humano y de las relaciones entre ellos, tanto de las interpersonales como de las sociales. (HD, 102)

El proceso de análisis wojtyliano tiene la intención de dar una respuesta a los problemas sociales de su momento histórico: se atisba, por un lado, el individualismo que imperaría en la cultura occidental y, por otro (y especialmente), se sufren los totalitarismos del Nazismo y el Comunismo de la Unión Soviética, que imponen la fuerza del Estado como ingeniería social fundamentada en la subordinación de ciudadanos despersonalizados, cuyo fin es servir al proyecto social. Su personalismo no sólo ofrece una alternativa a estas formas de instrumentalismo cultural y político:

El problema fundamental de la moralidad social [...] es una disposición de las relaciones entre el individuo y la sociedad tal, que de ella proviene la más plena correlación entre el verdadero bien de la persona, por una parte, y, por otra, el bien común. (VH, 317).

⁸²⁸ GUARDINI, R. (2000), op.cit., p.201.

⁸²⁹ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.166.

⁸³⁰ *Ibíd.*, p.164.

Lo que pretende Wojtyla con su propuesta antropológica es defender que la persona en sociedad no se reduce a un rol social ni a una acción *exterior* movida por una razón global. La sociedad es para la persona en la *misma* medida en que la persona es para la sociedad. Si cobra fuerza una perspectiva sobre la otra, se tergiversa la *praxis* humana, la sociedad se deshumaniza. Lo social no puede ser, entiende Wojtyla, una limitación del sentido y del significado del ser y la vida personal, antes bien, debe potenciarla y posibilitarla.

Así pues, partiendo de lo que la persona es, desde su estructura subjetiva, desde la experiencia de su ser como algo “suyo”, es posible hablar de *relación* entre personas. La vida social puede estar constituida por una “masa” social donde se actúa movidos por una finalidad externa a cada uno. El tipo de sociedad que surge de la *reciprocidad*, permite hablar de una interacción y participación activa de los sujetos que la conforman. Se trata de que el “nosotros” esté conformado por *personas*. A esto mismo se refiere Martin Buber cuando defiende que el verdadero “nosotros” sólo puede ser fruto de la relación interpersonal yo-tú porque sólo en ese “nosotros” “se libera realmente del *se* (*das Man*) impersonal.”⁸³¹

Así pues, la relacionalidad de la persona debe plantearse como realidad pero también como tarea. De ahí la necesidad de proponer la vida social como un análisis consecuente con la ontología que la sostiene. Esto no significa que Wojtyla le dé una importancia relativa, sino que en la subsistencia y consistencia del “yo” fundamenta la *praxis* social.

A diferencia del positivismo jurídico, para el personalismo, la sociedad no es un simple proyecto del ser humano fruto de la convención. Lo que se “crea” es el tipo de sociedad, el tipo de “nosotros”, el modo de unidad, pero no la realidad social en sí. Lo social es innato al ser personal; para el ser humano, ser es *ser-con* otros, no existe el “yo” sin el “tú”: “No sólo se evidencia la comunidad como efecto o incluso expresión del ser y del obrar de las personas, sino también el modo mismo de ser y de obrar de estas personas.” (DA, 236).

⁸³¹ Nota recogida en RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.163.

Sobre la base de la “subjetividad personal” que *es* relacional, la sociedad se va moldeando según las perspectivas, proyectos y conceptos en cada cultura: “Nos movemos continuamente sobre la vía que conduce al modo de realizarse el ‘nosotros’ humano [...] es un camino tanto de progresión como de marcha atrás en distintos sectores.” (HD, 100). Esto hace que la comunidad y la sociedad tengan como tarea pendiente elaborar formas de convivencia que respeten la primacía y realidad ontológica del ser humano como subjetividad personal, un ser irrepetible de dignidad incondicional: “La comunidad social del ‘nosotros’ le es no sólo donada, sino que le es asignada como tarea. Todo esto no hace más que confirmar la tesis del peculiar primado del sujeto-persona respecto a la comunidad.” (HD, 100).

La sociedad no consiste en la suma de muchas subjetividades, sino en que estas subjetividades existen-en, y realizan, una realidad común, “una realidad nueva entre ellos [el ‘yo’ y el ‘tú’].” (HD, 92). No se trata, por lo tanto, de “negociar” el máximo bien para la mayoría, de intentar llegar a acuerdos para que cada uno persiga, en la mejor y mayor medida posible, *su* propio bien, sino en que se cree una comunidad de personas que se propongan un bien como “comunidad” y del que participen todas. Se trata, por eso, de una “peculiar subjetividad” en la cual todas las voluntades se unen en pos del bien del “nosotros”, que contiene de este modo el bien “personal”.

En sus diversos escritos de índole filosófica, específicamente en la obra de *Amor y responsabilidad*, así como en sus numerosos trabajos teológicos dedicados al matrimonio y la familia, vemos desarrollada su comprensión de la persona como un ser que nace de la relación (trinitaria) y cuya vida cobra sentido por medio de la relación de comunión personal. El personalismo que se lee en sus trabajos sobre la persona, la familia y el amor es toda una respuesta y refutación al utilitarismo e instrumentalismo al que está expuesta toda forma de vida social. De ahí la centralidad y el protagonismo que adquiere insistentemente en su teoría la realidad personal: “Pensamos *no sólo en la prioridad en sentido metafísico, sino también en el sentido –por así decirlo– praxeológico.*” (HD, 191).

Todo proyecto de vida en común se transforma en una comunidad de personas cuando son éstas, su bien, el fin de tal proyecto. El personalismo de Wojtyła propone la conformación de un “nosotros” verdadero que consistiría en lo siguiente: “Existiendo y

obrando recíprocamente (y por consiguiente no sólo existiendo y obrando en ‘común’) a través de este obrar y ser recíprocamente se confirman y se afirman como personas.” (DA, 236). El “nosotros” cobra forma a través de la multiplicidad de *acciones* de las personas que “existen y obran en común.” (HD, 91). A continuación explicamos esto más detenidamente analizando los conceptos de “bien común” y de “participación” con los que Wojtyla expone el modo como pueden tener lugar las distintas formas de comunidad de personas.

10.2. El “bien común” y la “participación”

La realidad personal como sustrato de toda forma de comunidad revela la norma personalista como entraña incondicional de toda relación y proyecto de sociedad propiamente humana. Esta norma personalista que defiende el *amor* como la lógica interna de la forma de relación y comunidad humanas, supone revolucionar una justicia de mínimos escrita sobre el papel, para grabar en el corazón de las personas una justicia de máximos. El horizonte social desde la razón práctica personalista rompe el límite de la sociedad como un puro “sistema” para “traer luz a unas sociedades que han olvidado su momento fundador, su *voluntad* de vivir juntos.”⁸³²

Este querer despertar la realidad social desde el *ethos* de las personas que la conforman se desarrolla en su concepto de “bien común”. Wojtyla sigue los pasos de Tomás de Aquino y hace de su propuesta social, una defensa de la búsqueda y realización del “bien común”. Se trata de una experiencia comunitaria que acompaña y potencia la manifestación del ser humano en cuanto persona: “El hombre como persona se realiza a sí mismo a través de la realización interpersonal ‘yo-tú’ y a través de la relación con el bien común.” (HD, 102).

El “bien común” es, para él, lo que expresa el “nosotros” que forman las personas en su acción. La experiencia de la *personalidad* del ser humano se da con otros, ya sea en forma de “tú” o de “nosotros”. Ambos perfiles, aunque con ciertas peculiaridades, se dan el uno en el otro: en la relación interpersonal debe haber también un sentido de “nosotros” y de bien común, así como en el “nosotros” deben mantenerse

⁸³² DOMINGO, A. (2000), op.cit., p.53.

los aspectos personalizadores del “yo-tú”, puesto que el bien común no se logra sino a través de la *participación* de cada sujeto: “La dimensión social de la comunidad y la dimensión interpersonal de diversos modos se compenetran, se contienen y hasta se condicionan.” (HD, 101).

A la trascendencia personal le es inherente un tipo de interacción personal que Wojtyła explica con el concepto de *participación*. El concepto de “participación” tiene dos acepciones. Por una parte, lo propone “como la 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.” (HD, 73). La *participación*, por lo tanto, expresa la *acción* personal en interacción con otros. Se puede comparar con lo que explica Agustín Domingo cuando desarrolla la ética del voluntariado y dice de ésta que “es una forma de comprometerse y participar activamente en su sociedad quienes se sienten, se reconocen e intervienen *como ciudadanos*, no como súbditos.”⁸³³ Al proponer la *participación* como modelo de interacción humana, Wojtyła no expresa que es inherente al ciudadano ser “voluntario” como tal, pero sí estar voluntariamente involucrado en el proyecto común que es el bien de la comunidad y de cada uno en la comunidad.

La *participación* es una implicación activa de la persona como ciudadano, por lo que “garantiza la trascendencia propia de la persona en toda su dimensión.” (HD, 108). Es el resultado de su realización ya que se trata de “una auténtica expresión de la trascendencia personal y su confirmación subjetiva en la persona.” (HD, 103). De este modo, permite la expresión del ser humano como persona en sociedad, sin que su singularidad se vea eclipsada por la realidad común y comunitaria, antes bien, la *participación* del ser humano en cuanto persona fundamenta esta realidad como “comunidad”. Así, por ejemplo, en una familia, los hijos no son únicamente sujetos destinadas a adquirir una disciplina y obediencia pasivas, sino que se trata de que comprendan y participen activamente del proyecto común que es el bien familiar; los padres se convierten, correlativamente, en personas que entran en el juego de las normas pensadas en función del bien común y actúan al servicio de éste.

⁸³³ DOMINGO, A. (2000), op.cit., p.37.

Por otra parte, y de la mano, *participación* también se entiende como la “relación positiva a la humanidad de los otros hombres [...] significa permanecer en relación viva con el hecho de que es hombre y no sólo una relación con lo que (en abstracto) es el hombre.” (HD, 73). Significa entrar en una *relación* a un nivel más íntimo, como relación no sólo humana, sino de persona a persona, de rostro a rostro. La persona es tal en su *ser-con* otros seres. Las personas participan unas de otras de su realidad personal (como ese *quién* peculiar que son) y se afirman unas a otras como *personas* cuando existen como tal *con* y *para* los otros. Mientras que la primera connotación del concepto de *participación* recuerda más a una ética de la justicia, esta segunda a una ética del cuidado; sin embargo, se trata de las dos caras de una misma forma de justicia, aquella que se ajusta a una realidad común y personal.

Así pues, la *participación* del sujeto en la acción con otros permite “la personalización fundamental de la relación de un ser humano con otro ser humano.” (HD, 119). El ser humano crece en su propia libertad y autoposesión en la afirmación recíproca del otro como un “yo”. Personalizar la relación es garantizar la comunidad interpersonal, es advertir al “tú” como un fin en sí mismo: “El ‘tú’ es otro ‘yo’ distinto a mí, pero que al mismo tiempo retorna también a mí. El ‘tú’ no es sólo la expresión de una separación, sino también la expresión de una unidad.” (HD, 81).

La *participación* no consiste, pues, en una acción singular y autoreferencial, sino que entra en la dinámica de la autoteleología en la que uno se une y se compromete con una finalidad objetiva y común. En esta entrega a la vida común, la persona se realiza también a sí misma como sujeto de acciones que responden al valor y dignidad humana; “a través de una *praxis* así entendida, el hombre se realiza a sí mismo y al mismo tiempo hace más humana la realidad externa.” (HD, 192). La trascendencia personal se expresa, pues, en la búsqueda del “bien común”, de hecho es la *participación* la que permite hablar de “bien común”:

Una participación así entendida (como propiedad de la persona en virtud de la cual es y permanecerá ella misma como tal en la comunidad social) parece condicionar la auténtica *communio personarum* tanto en las relaciones del ‘nosotros’ como también en las relaciones interpersonales ‘yo-tú’. Las unas y las otras consisten en una apertura, las unas y las otras se configuran sobre el plano de la trascendencia propia a de la persona. (HD, 104).

La unidad de las personas en sociedad se fundamenta en el compromiso personal de buscar el bien de todos, ya se trate de dos cónyuges, de una familia, una nación, la humanidad, o ámbitos como asociaciones, etc. Se trata de “un vínculo particular que nos une: el vínculo del bien y, por lo tanto, del fin común.” (AR, 36-37). La *participación* en este bien común es una “elección consciente hecha conjuntamente por dos personas distintas, las coloca en pie de igualdad y, por lo mismo, excluye que una de ellas trate de someterse a la otra.” (AR, 37).

A este respecto, Wojtyla utilizará el término “comunidad” más que el de “sociedad”, por las connotaciones en el tipo de unidad que supone una realidad social propiamente humana, esto es, compuesta por sujetos personales:

El hombre es una entidad social también porque posee la capacidad de la comunidad entendida como *communio*. Esta capacidad es algo aún más profundo que la misma característica social de la naturaleza humana. La *communio* indica en gran medida lo personal e interpersonal de todas las relaciones sociales. (DA, 234).

a) De la participación a la comunidad

La unidad de lo que es, propiamente, “comunidad”, se fundamenta en la con-vivencia y el co-obrar de seres humanos en cuanto “sujetos personales”; es decir, no es un simple activismo, la comunidad es la “norma fundamental” de la realidad co-existente entre *personas*. No es una suma informe de individuos: “No es sólo el hecho ‘material’ del existir y del obrar en común [...] Por comunidad entendemos no sólo la multiplicidad de sujetos, sino la unidad propia de tal multiplicidad. Esta unidad [...] surge como relación o también como suma de relaciones existentes entre ellos.” (HD, 75).

La unidad de la “comunidad” se fundamenta en que las personas estarán “igualmente y en la misma medida subordinadas a ese bien [común]” (AR, 37). Esto precisa, pues, de la *participación* de cada persona, en su elección consciente y aceptada al servicio del vínculo entre personas libres, responsables e iguales entre sí. La “participación” expresa, pues, la entraña de lo que es la *acción* personal en la que uno “se pone en juego a sí mismo”, es decir, se hace “disponible para el otro.”⁸³⁴

⁸³⁴ DOMINGO, A. (2000), op.cit., p.49.

El sentido axiológico de comunidad tiene un perfil distinto según el tipo específico de relación de la que se esté hablando; la comunidad tiene una “dimensión diversa”: las relaciones “yo-tú” y la relación “nosotros” (la relación interpersonal y la relación social, respectivamente). Pero el concepto de “comunidad” “no puede ser aplicado unívocamente” (HD, 100), sino que debe atravesar toda forma de relación interpersonal. La función esencial de la comunidad de personas consiste, por lo tanto, en “hacer la vida del hombre más humana.” (HD, 200).

Los distintos tipos de comunidad poseen su propio “bien común”. Este “bien” tiene un orden superior a los bienes individuales, es más, “condiciona los bienes individuales de los miembros particulares de la sociedad.” (HD, 97). Se trata de un bien de orden superior, que une a las personas entorno al anhelo de alcanzar su fin propuesto y compartido, es decir, querido por cada uno. Es un bien que “no si limita al hecho de que dos seres tienden conjuntamente a un bien común”, más que una tendencia, une “‘desde el interior’ a las personas actuantes, y así es como constituye el núcleo de todo amor.” (AR, 37).

b) Bien común Vs. Individualismo

La lucha en nombre de la realización del “bien común”, habla de un bien auténtico que reconoce la propia conciencia, por la que las personas se comprometen a su cumplimiento. Un “verdadero” bien común es un bien difícil porque supone sacrificio por parte del “individuo”, pero es una ganancia como persona vinculada al “tú” y al “nosotros”. Es un bien en completa comunión con la persona: “El verdadero bien común no amenaza nunca el verdadero bien de la persona” (VH, 318).

Wojtyła apunta, a modo de ejemplo, el caso del bien común “Polonia”, es decir, como “patria”. En su historia se comprueba cómo “la medida de dificultad puesta en la realización del bien común, la medida del sacrificio de tantos bienes individuales – comprendiendo el exilio, la cárcel y la muerte– ha testimoniado y continúa testimoniando la grandeza e este bien, su superioridad sobre todos los otros.” (HD, 96).

El “bien común” incluye el “bien personal”, ratifica la realidad y dignidad

personal. Sin el bien propio tampoco hay bien común. Es más, dirá Wojtyła que son los “yo” humanos los “portadores [...] de la capacidad de pensarse las categorías del ‘nosotros’, y también de realizar lo que es esencial para el ‘nosotros’.” (HD, 99). En este caso, aún exponerse a la muerte por amor a la patria para preservar su libertad nacional, a pesar de que acarrear un “mal” individual, no contradice el bien de la subjetividad humana que es, al fin y al cabo, ser libre de autodeterminarse hacia aquellos bienes que considera dignos de perseguir y que avalan su propia dignidad.

Pero la historia muestra cómo los sistemas sociales manifiestan distintos tipos de utilitarismos, totalitarismos y egoísmos. Aunque Wojtyła no pronuncia expresamente su postura política, el “bien común” no lo entiende como el bien de la “mayoría”, tal y como proponen las democracias actuales que, bajo un *ethos* individualista, según la crítica de los personalismos a la cultura occidental, se limitará a la búsqueda común de bienes individuales que sustituyen el concepto de lo “valioso” por el de lo “beneficioso”. El verdadero bien común, tal y como lo entiende la tradición tomista, habla de un “nosotros” como muchos “yo” personales, lo cual incluye el bien de la persona en el bien de la comunidad.

La comunidad se fundamenta sobre la trascendencia de la persona. Apoyada en tal realidad, es posible la búsqueda común de un bien verdadero, no sólo porque se trataría, en efecto, de un “bien común” que supera la perspectiva subjetivista sino también porque se trataría de dar con un “bien verdadero”, que puede alcanzar la conciencia del “nosotros”, el compromiso personal por el bien social. Puede interpretarse esta propuesta como un modo de asentar las bases para un modelo de sociedad que, si bien no se lee expresamente en su filosofía, consiste en lo que explica Agustín Domingo, a saber: permitir un “comunitarismo” que “en ningún caso impida la autonomía moral de los sujetos, tan lejano del colectivismo donde la comunidad ahoga la autonomía, como del atomismo moral donde el egoísmo impide la solidaridad.”⁸³⁵

El “bien común” ha sido rechazado en distintos planteamientos de carácter positivista según los cuales la sociedad es una convención creada, incluso, a costa de la verdadera naturaleza humana por pura necesidad y sentido de supervivencia. Es el caso,

⁸³⁵ DOMINGO, A. (2000), op.cit., p.39.

por ejemplo, de Rousseau. Su optimismo respecto a la naturaleza humana se ve contrastado por un fuerte “pesimismo antropológico respecto a las relaciones humanas”⁸³⁶, y presupone una sociedad de inevitables luchas de poder. El concepto moderno de “naturaleza humana”, en el que se toma a la persona como un “yo” autónomo, no parece suficiente para la “aparición” del “bien común”, es más, desde esta perspectiva, todo tipo de proyecto colectivo se plantea como contradictorio con la libertad individual. El “bien común” parte de otros presupuestos; la visión tomista y wojtyliana sobre la naturaleza humana es optimista, pero cuenta con la *relación* como realidad inherente, imprescindible, al desarrollo de la bondad natural de la persona.

Por otra parte, el “bien común”, partiendo de la condición natural humana es, como realidad, un *devenir* abierto que debe conformarse con la participación activa de las personas, un proyecto conjunto que supone la implicación de cada uno para buscar el bien de todos. Y este esfuerzo, como “bien” que espera ser, se hace en virtud de la dignidad humana.

Ciertamente, es fácil contraponer persona y sociedad en el momento en el que “persona” es sustituida por el concepto de “individuo”. Sin embargo, el “bien común” al que está llamado todo proyecto social, en la propuesta de Wojtyla, supone una defensa del bien personal. Si hablamos de bien “personal” como bien “individual”, donde el interés y el propio beneficio gira en torno al “yo” marginado de la sociedad, no es posible, ciertamente, plantear un “bien común”, puesto que sería contradictorio con el “individuo”. Pero el “bien común”, tal y como se planteó en la ética de Tomás de Aquino, recoge el sentido personalista de ser humano y asume la vida en comunidad como condición y enriquecimiento de la realidad personal.

La estructura abierta en la que consiste el *suppositum humanum* supone que su existencia es una co-existencia. La trascendencia del ser humano es la peculiaridad que abre a lo-otro-que-yo, que es también el “tú” y el “nosotros”: “La trascendencia que está en la raíz del ‘nosotros’ humano [...] pertenece a la estructura del ‘yo’ humano y no es contraria a la subjetividad del hombre, sino que le corresponde de modo fundamental.” (HD, 95). En este sentido, la búsqueda y realización del “bien común” es el modo

⁸³⁶ PRATS, J.I., op.cit., 27.

propio de desarrollarse la subjetividad personal.

Por lo tanto, la persona en comunidad, tal y como es entendida desde su trascendencia, en lugar de perder, recibe; en sociedad se realiza:

Este ‘nosotros’ constituye una expresión particular de la trascendencia propia del hombre en cuanto persona [...] La trascendencia se realiza en relación a la verdad y al bien en cuanto ‘verdadero’ [...] La relación con el bien común que unifica la multitud de los sujetos en un solo ‘nosotros’, debe estar fundada del mismo modo en la relación con la verdad y con el bien ‘verdadero’, o sea, ‘digno’. (HD, 94).

La interrelación es, pues, secuencia del ser ontológico, es la forma que cobra su devenir. La *participación* es, para Wojtyła, expresión de la situación ontológica de apertura en la que se encuentra la persona dada su estructura trascendente. Por eso defiende Wojtyła la experiencia de la *participación* como un *esquema preconsciente*, primero y fundamental de la persona; la *participación* de la propia persona en el otro, y de la persona del otro en uno mismo se da como condición originaria de la persona, un estado anterior a la conciencia. A este respecto, Moreno indica la diferencia esencial entre el ser humano y la rosa, que *es sin por qué y florece porque florece*, “de ella dice el poema que *no pregunta si se la ve*. Así, no sólo carece de mundo, sino que también carece de Otro.”⁸³⁷ La capacidad de la persona de autotranscenderse supone, en cambio, tener conciencia de sí mismo ante los demás.

c) Participación y revelación del “yo” y del “tú”

Nos preguntamos si la *participación* entendida como inherente a la *trascendencia* puede hacer la teoría de Wojtyła susceptible a la crítica que dirige Levinas a Heidegger. En la filosofía trascendental de Heidegger, que propone una renuncia del intelectualismo y el idealismo, el *Dasein* expresa el estado de apertura humana en su ser-en-el-mundo. Esta mundanidad consiste en su estar referido al ser. El *Dasein* le dota al mundo de significado en esta apertura y proyección al mundo y desde esta trascendencia acontece la verdad.

⁸³⁷ MORENO, C.: “Rosa y Rostro. Notas sobre Heidegger y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.191. Este artículo se inspira en la meditación que elabora Heidegger en *Der Satz von Grund* sobre el poema de Angelus Silesius.

Explica aquí Levinas que, siendo el *Dasein* el “principio” del movimiento hacia el ser, su ser-con queda condicionado por la propia trascendencia. Es decir, la relación con el Otro “adquiere significado por su presencia en el horizonte del mundo o del ser, y que, por tanto, no es posible acceder al Otro como Otro.”⁸³⁸ El Otro no es entendido en su singularidad, en la medida en que se acceda a él “a través de la universalidad del ser [...] El Otro tiene una silueta, pero ha perdido su cara.”⁸³⁹ En la trascendencia como apertura no acontece la relación inmediata y cara a cara con el Otro, sino que es una transferencia de sentido que parte del Yo. Esto mismo explica Ruiz de la Peña cuando dice del existencialismo de Sartre y Heidegger que

Proceden a la reducción programática de la ontología a la antropología, y de ésta a una especie de antropocentrismo existencial para el que el resto de los entes mundanos pasa a ser mera función del sujeto humano, como si existieran tan sólo para que de éste pueda predicarse la mundanidad. Esa subjetividad enfáticamente afirmada es un sistema cerrado; en la esfera del *Dasein* o del *être-pour-soi* no existe un tú genuino.⁸⁴⁰

El encuentro radical con el Otro, del que habla Levinas, podría proponerse como estado y condición de la que nace el *amor* tal y como lo encontramos en Wojtyła, pero traemos la crítica a Heidegger desde esta propuesta levinasiana para hacernos la siguiente pregunta: ¿Se funda la “comunidad” de Wojtyła en el encuentro personal e íntimo del Otro en cuanto Otro?, ¿o es, por el contrario, producto del “yo” dada su estructura trascendente, que es también la estructura de autodeterminación?

La respuesta advertida desde la antropología defendida por Wojtyła es que, en el encuentro personal con el otro, aparece ante el “yo” como un “sí mismo”. La trascendencia personal, en lugar de ser una *mediación* que termina difuminando la figura del *yo-otro*, es la *condición* de esta posibilidad. Más allá de las réplicas que pueda hacerse desde el personalismo de Levinas, es posible encontrar que la trascendencia wojtyliana permite un encuentro receptivo del Otro en cuanto Otro. Que la relación con el otro en forma de participación sea una expresión de la trascendencia no significa que sea la persona misma quien proyecte la figura del otro.

El sentido de “trascendencia” que se advierte en Wojtyła no es, por lo tanto,

⁸³⁸ PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.89.

⁸³⁹ *Ibíd.*

⁸⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.167.

susceptible a la crítica de Levinas a Heidegger. Al igual que Levinas, Wojtyla considera que la apertura al otro por medio de la participación, es un hecho “anterior e irreductible al saber [...] y permite el encuentro con lo absolutamente otro.”⁸⁴¹ Puede explicarse con las palabras de Ruiz de la Peña: “Es el-ser-para-la-relación la finalidad última de esta autoposición subsistente.”⁸⁴²

Por otra parte, es preciso entender que Wojtyla no se refiere a lo mismo que Levinas cuando habla de la *participación* como aquella co-acción de la que brota la relación interpersonal, porque la propuesta de Levinas explica una ética radical, interior y anterior a toda acción y constitución del “nosotros”, mientras que la teoría de la *participación* en Wojtyla está orientada a explicar, expresamente, cómo toma forma y se constituye la relación interpersonal.

La pre-consciencia de la *participación* consiste en la “*disposición a una espontánea apertura a los otros.*” (HD, 121). En esta expresión wojtyliana podemos leer lo que afirma el personalista francés, a saber, que el ser humano “jamás ha estado libre respecto del otro.”⁸⁴³ La norma personalista, dice Wojtyla, es un *impulso* porque se origina en el interior y se trata de una apertura espontánea a la experiencia del otro como otro “yo” que importa e impacta sobre mi propio ser. Esto lo advierte en la vulnerabilidad y dependencia hacia los demás, como prueba de que el ser humano está “*ligado desde el interior*” a la humanidad:

Su complejidad subjetiva de sentimientos o de actitudes de odio, antipatía, celos, muestran que *en su base* no hay otra cosa sino precisamente *la experiencia de otro ser humano como otro ‘yo’* [...] en todo caso, el ser humano en cuanto ‘otro yo’ no me es indiferente. (HD, 124).

La fenomenología manifiesta en la experiencia humana afectiva que la persona *es*, ontológicamente, un ser pendiente y dependiente de los otros. La dependencia biológica entre personas, desde su *origen*, se prolonga en su estructura existencial: la relación es también *principio* de su ser, y penetra su realidad espiritual. Explica Scheler que “la comunidad espiritual y personal del hombre es, más bien, de derecho propio y

⁸⁴¹ PÉREZ, A. (2008), “La crítica de Levinas a la Filosofía Trascendental Moderna”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.77.

⁸⁴² RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.165.

⁸⁴³ GUWY, F., (2006), *La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas*, París: PUF, pp.115-124. Citado en MARTOS, A. (Ed.), (2008), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, PUV, Universidad de Valencia, p.24.

superior, y de origen propio y ciertamente superior, a esa ‘comunidad vital’”, es por eso que “el amor espiritual, de sacrificio, de conciencia del deber, de conciencia moral, de arrepentimiento” no es un tipo de “refinamiento y forma evolutiva de fuerzas anímicas que ya unen a rebaños animales”, sino que “.”⁸⁴⁴

En contraste con el subjetivismo Moderno, el personalismo, como expresa Díaz, dirá que “la primera evidencia humana no es en absoluto la del ‘yo pienso’, tal y como lo quisieron Descartes y la Ilustración, sino la evidencia de una relación que surge además con una súplica: ‘por favor, quíereme’”.⁸⁴⁵ De la misma manera, Crosby señala la experiencia cotidiana de la necesidad humana de ser conocido y querido por sí mismo, de que los demás confirmen la propia incomunicabilidad:

Oyen lo que otras dicen de ellas; reciben las miradas y las atenciones de otras; son conocidas por otras. Trayendo a nuestro estudio este modo de existencia receptivo, podríamos explorar más en profundidad la incomunicabilidad de las personas. Podríamos ver que es profundamente angustiioso para una persona saberse conocida siempre y sólo mediante alguna categoría general [...] cada persona tiene una necesidad elemental de ser conocida por su propio nombre, de ser afirmada como la persona incomunicable que él o ella es. (IPH, 110).

El desarrollo de tal dependencia humana connatural, para Wojtyla, se da en la comunidad interpersonal que expresa el hecho de “*vivir actualmente*” al otro como un “‘sí mismo’.” (HD, 87, cursiva mía). La persona es, en la relación de *participación*, “conocida” con la connotación hebraica de este término: “encontrada”, “mirada”, a través de la relación íntima y personal. El “otro” supera el límite de lo especulativo; la *relación* no es, desde la razón y experiencia vital, una simple relación de sujeto a objeto, sino que, en este caso, el objeto cobra carácter también de sujeto ya que es conocido y experimentado como otro “yo”, es decir, como un “sí mismo”. Así, la “auténtica comunidad subjetiva” es aquella en la que se da una “relación recíproca de dos sujetos” donde el “‘tú’ aparece como otro ‘yo’.” (HD, 87).

Leemos también aquí el eco kantiano de la metafísica como la revelación de los límites de la razón. Estos límites se ven, en cierto sentido, “superados” por la experiencia de encuentro, pero al mismo tiempo son revelados en ella: el otro es un “sí mismo”, realidad exclusiva, misteriosa e imposible de poseer. El concepto de “ser

⁸⁴⁴ SCHELER, M. (2010), “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, op.cit., p.181

⁸⁴⁵ DÍAZ, C. (1999), *Soy amado, luego existo*, vol. I, “Yo y tú”, Bilbao: Desclée de Blouwer, p.58.

humano” no es suficiente para expresar la *participación* de la persona en el ser de otras personas. El encuentro propio de la *participación* no consiste en una simple interacción con la humanidad común del otro, sino que éste es advertido en su peculiaridad como “otro yo”.

Para tal encuentro, Wojtyła no habla de “conocimiento” (tradicionalmente entendido) entre personas, sino que es preciso que actúe el dinamismo de la subjetividad trascendente. Si la apertura a “yo-otro” es un simple respuesta a la conmoción emocional que causa el otro en uno mismo, la experiencia sólo remite a la propia vivencia, a la propia situación sensible. Lo mismo ocurriría si la apertura se trata de una intencionalidad puramente especulativa, porque haría del otro un simple “objeto de conocimiento” reductible a características y definiciones cerradas a su realidad dinámica y enigmática. Sin embargo, la “intencionalidad” de la estructura trascendente, tal y como la entiende Wojtyła, es una ruptura de los límites del “yo” por medio de la conciencia *reflexiva*, pues, no sólo es un pensar sino una forma de *ser* “más grande que él mismo.” (HD, 147).

Desde el dinamismo trascendente, la persona se despierta a su interioridad de modo que adquiere una mirada más profunda a la estructura psicosomática de “reacción” a estímulos, así como de “posesión” de lo real. Desde la trascendencia se *responde* a la realidad desde una relación libre con lo que se percibe, pues se advierte como realidad *per se*. La autoposesión evita, pues, que se suspenda la apertura a lo otro en pro de su dominio, o de la experiencia subjetivista en la que los propios intereses o percepciones internas son la única referencia. En la apertura del dinamismo de la trascendencia se abre los ojos al verdadero rostro del otro.

La subjetividad y su cualidad de hacerse presente a sí mismo, permite una referencia al mundo y a las demás personas como realidades en sí mismas, independientes. Permite también, por lo tanto, la relación *interpersonal*. Liberados de la relación objeto-sujeto, en el encuentro, el otro no se da como un simple “objeto” para el “yo”, sino que se experimenta como “otro yo”, un “tú”, un “sí mismo”. Sólo ahí cabe hablar de *relación*. De lo contrario, cuando la apertura que le es propia queda limitada por los propios intereses, pensamientos, etc., de los que no se toma distancia, acaba dominando el utilitarismo, el emotivismo o el racionalismo, contradictorio con el

realismo (tal y como lo entiende Wojtyla) en el que se hace patente la realidad y el misterio que envuelve las relaciones *personales*.

d) Participación Vs. Alienación

Son muchos los pensadores que han denunciado la dormición del ser humano, el ser simplemente parte de una *masa*, o vivir una vida *inauténtica* que se asume por conformismo. Wojtyla utiliza el término de *alienación*. La antítesis de la *participación* es la *alienación*. Consiste en que el ser humano deja de ser un sujeto personal y desaparece en la “masa” social; es la “*anulación de la posibilidad de experimentar otro ser humano* como ‘otro-yo’.” (HD, 125). Se trata de una “des-humanización” de la persona al dejar de ser y de realizarse a sí misma en su trascendencia vuelta a “lo-otro-que-yo”. La alienación puede darse en las distintas formas de comunidad y provoca “que al hombre se le prive, en algún ámbito, de la posibilidad de realizarse en la comunidad [...] no puede encontrarse como sujeto. Es como si la vida social se desarrollara fuera de él, no contra él mismo sino más bien ‘a sus expensas’.” (HD, 106).

Inspirado en la teoría de Wojtyla, Crosby dedica a ello un análisis; la alienación es un estado de la subjetividad en el que se ve “reducida la carencia específica de todos los elementos de la interioridad personal.” (IPH, 137). Consiste en mantenerse volcado a las cosas, a disposición ya sea de lo exterior como de lo interior, sin ningún tipo de eje centralizador que recoja los impulsos, sensaciones, pensamientos, proyectos y deseos, de modo que “lo que queremos es perdernos, sumergirnos en las cosas que nos rodean, sea entregándonos pasivamente a ellas o, al revés, implicándonos en ellas de un modo activo. Hay muchas formas de dependencia.” (IPH, 138). Ahí ya no es uno mismo quien decide sino que son las circunstancias que rodean a la persona las que disponen de ella.

No es que, en tal estado, las personas *sean* menos personas, sino que *devienen* en individuos enajenados de su propia subjetividad personal, de tal manera que pierden o, más bien, *atrofian* su libertad. Un claro caso de alienación es la mentalidad instrumental e utilitarista que reduce a la persona a sus resultados o su capacidad para aportar beneficios. Para la cultura productivista, la persona es un simple medio: “La norma se ha convertido en el ‘cálculo’ o el ‘interés’ de las acciones en relación a los medios y

todavía más en relación a los resultados.” (HD, 257). Esta pérdida del valor *per se* de la persona y de la bondad puede darse en muchos ámbitos sociales: relaciones laborales, de amistad, de pareja, etc. Wojtyla habla también de aquellas realidades históricas y sociales que han ido explícitamente en contra del valor del ser humano, como es el caso de “los campos de concentración, de las prisiones, de las salas de tortura.” (HD, 126).

En el mundo laboral, la persona es, en cierto sentido, un “ejemplar” porque está en función de algo y puede ser sustituida en el momento en que no responda a lo que se requisa. La praxis no parece reflejar la exclusividad de cada persona de la que hablan los personalismos; en numerosas ocasiones, en el trato impersonal de las instituciones o el propio de la mentalidad instrumental del espacio empresarial, la persona es medida por sus capacidades, logros, rasgos psicológicos, etc. Este tipo de contextos son de una naturaleza concreta y distinta a las relaciones familiares y de amistad en las que, al menos en principio, la persona es conocida, recibida y querida por ser, sencillamente, quien es: “La comunidad familiar, seno donde cada uno de sus miembros es querido por lo que es de forma gratuita [...] permite que la persona se ‘ex-prese’, es decir, se libere en toda su irrepetibilidad y genialidad.”⁸⁴⁶

La mentalidad instrumental y experimental, que tienen que medir y simplificar, no puede adaptarse a esta irrepetibilidad personal. Wojtyla explica que ese tipo de acercamientos a la realidad humana es de naturaleza “puramente ‘fenoménica’ [...] que se ocupan del hombre bajo diversos aspectos parciales.” (HD, 48). Y es utópico extender el trato íntimo y personal propio de los lazos de amistad, familiares y de pareja a todos los ámbitos de la sociedad. Ahora bien, el “bien común” no es incompatible con la funcionalidad que se busca en los trabajadores, sino con su instrumentalización. Es decir, el bien de los negocios debería cobrar la fuerza de ser el “bien común” que persiguen los trabajadores de la empresa, como un bien deseable por todos, con el que comprometerse y compatible con su dignidad como personas. El “bien común” es tal en la medida en que puede hacerse compatible con el primero de los bienes de una empresa, que es el propio trabajador. Los sindicatos tienen, en teoría, la función de promover reformas laborales que favorezcan a éstos como personas por ejemplo, a potenciando un trabajo “cooperativo”, proponiendo un horario compatible con la vida

⁸⁴⁶ PRATS, J.I. (2009), *Pedagogía y realidad. Un bello paisaje*, Valencia: Edicep, p.17.

personal, favoreciendo la posibilidad de seguir aprendiendo, abrir a nuevos y mejores proyectos, etc.

Que el ser humano sea también un *medio* puede verse aplicado, y debe verse aplicado, sin que esto suponga una degradación para su dignidad. Se trata de que su realidad como ser útil, funcional y trabajador, se ponga al servicio de la persona misma, y no de tales bienes como fin, como explica el imperativo categórico kantiano que, al decir, “no sólo como medio” incluye en esta norma la contemplación de la funcionalidad que también caracteriza la realidad humana. El ser humano vive al servicio de bienes que, al fin y al cabo, son necesarios para su propio bien y el común: “Nos damos cuenta de que los medios materiales son una condición de la existencia del hombre y de su ‘hacerse hombre’ [...] Cuando faltan estos medios llevan a los hombres por debajo de nivel de una vida digna del hombre.” (HD, 195).

El problema se da cuando la persona pasa al anonimato en una “masa” informe de individuos, o de sujetos-para el Estado, la empresa, o el organismo que sea. En esta mentalidad totalitarista-instrumental, la persona queda al servicio del bien que persigue la institución, de modo que las reglas del juego se ponen en función de un objetivo que hace de los integrantes (ya sean ciudadanos, estudiantes, trabajadores, etc.), simples productores de ese bien “global” con el que terminan por no identificarse. El caso, por ejemplo, de que una empresa persiga, a costa de todo, beneficios económicos, supondría dejar de estar al servicio del “equipo” que forman los trabajadores; estos se convierten en simples *medios* para un *fin* que, en estos casos, les es ajeno. Lo mismo ocurre con un centro educativo cuando trata a sus educandos exclusivamente como “estudiantes”, productores de buenos resultados y portadores de prestigio para el centro. La educación obvia así el *ser* de esas personas tratándolas desde la exterioridad de su *conducta* y sus resultados. Wojtyla expresa que

El ‘nosotros’ por naturaleza no significa ninguna disminución ni una deformación del ‘yo’, Si sucede esto a veces [...] la causa hay que buscarla en el plano de la relación con el bien común. Esta relación puede ser defectuosa de distintos modos tanto por parte de un ‘yo’ humano (o de muchos), como por parte de lo que se considera como bien común para muchos ‘yo’. (HD, 93).

Ante las diversas degradaciones de los espacios de relación, que denomina con el término “alienación”, Wojtyla atiende al hecho de que el “nosotros” no tiene su

propia inercia, la sociedad no es “movida” por una estructura semejante a la Razón o la Voluntad General que garantice un orden natural en las relaciones. Tanto en el compromiso que se asume personalmente, o la falta de este, como en lo que se persigue como “bien común”, hay un margen de error en el que la dignidad de la persona está expuesta al utilitarismo.

Para Wojtyła, el concepto de *alienación* debe cobrar un lugar importante como recurso interpretativo para la antropología y la ética. A través de este concepto pueden advertirse “las limitaciones y los obstáculos que condicionan la autorrealización de todo ser humano individual.” (HD, 130). Y, de la mano, se precisa también tener como principio el concepto de *participación* y el análisis de formas de vida en sociedad que la facilitan y la promueven.

La *participación* es lo contrario a la alienación, “garantiza la trascendencia propia de la persona en toda su dimensión.” (HD, 108). Permite la autorrealización y expresión del ser humano como persona en sociedad, sin que su singularidad se vea eclipsada por la realidad común y comunitaria, antes bien, la *participación* de las personas es el fundamento de la sociedad como “comunidad”.

Para el personalismo wojtyliano, la trascendencia es, pues, la estructura ontológica humana que le dispone a desbordar los límites de la relación de “objetividad” (conocimiento lógico o percepción estimativa) con las cosas y, en concreto, con las personas. Se trata, por eso, de la clave que permite y conduce a la *relación* viva: “Se puede y se debe ver en la participación –tanto en la dimensión interpersonal ‘yo-tu’, como en la dimensión social del ‘nosotros’– una auténtica expresión de la trascendencia personal y su confirmación subjetiva en la persona.” (HD, 103). En palabras de Crosby, a través de la autopresencia, “al recogerme cobro suficiente distancia respecto a las cosas como para poder entenderlas y determinarme libremente respecto de ellas.” (IPH, 135). Desde la libertad trascendente, la vida adquiere unidad y, por lo tanto, identidad, pues pasa por la decisión y acción del “yo”.

Es, pues, de justicia reconocer cómo, para Wojtyła, la persona es y existe en relación. En la forma específica que tiene de proponer su personalismo, encontramos a una persona expresara, radicalmente, como sujeto de encuentro. Los conceptos de “bien

común” y “participación” con los que expresa axiológicamente su condición ontológica le conducen a defender el *amor* como fundamento de su existir como *persona*. A continuación hacemos explícita esta otra cara de la misma moneda: el deber correspondiente con la realidad personal, es decir, el lenguaje ético de la ontología.

10.3. De la “participación” al amor: la norma personalista

La estructura trascendente de la persona le hace desplegarse en el mundo desde una forma específica de relación: como *participación*. La *participación* es la antítesis de la *alienación*, es decir, es el despertar de la persona y, en esta medida, el nacimiento de la ética de la responsabilidad; de su devenir, como ser relacional, surge espontáneamente la ética. La *participación* se trata, pues, de “un problema personalista y, en este sentido, naturalmente un problema tan humanista como ético.” (HD, 106).

Para Wojtyła, la Ontología se desdobra en Ética; no puede separarse una cosa de la otra: dada la trascendencia en la que consiste como sustantividad y su consecuente expresión en la *participación*, la persona “es entendida según la hermenéutica del don.” (DA, 23). La lógica del don consiste en adquirir un *ethos* “suprautilitario”, es decir, los fines que uno se propone en la relación no buscan resultados externos y conformes al interés “individual”, sino que se abre a una relación de carácter “infinito”⁸⁴⁷ que es ofrecimiento, acogida, generosidad. Es obrar sin fines utilitaristas y en respuesta al valor intrínseco de la persona. Es obrar “para nada, puro don.”⁸⁴⁸

La peculiaridad ontológica de la persona, su estructura de autodomínio y autoposición, le dota de un carácter *suprautilitario* ante el mundo, y de este hecho nace la norma ética como una llamada universal a la que es receptiva todo ser humano: Wojtyła defiende la universalidad de la norma personalista. La norma personalista es el *mandamiento del amor* que, expresa Wojtyła, es independiente de la confesión religiosa de las personas.⁸⁴⁹ Se fundamenta en la experiencia universal de experimentar al otro ser

⁸⁴⁷ Alusión a la atemporalidad que analiza Levinas en la relación con el Otro; entra en un tiempo *infinito*, con el que expresa su carácter abierto, inaferrable y fuera de los límites de la posesión.

⁸⁴⁸ En este sentido entiende Levinas la situación primera del hombre, su radical apertura, que le abre al infinito. Cfr. GONZÁLEZ, G.: “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.167.

⁸⁴⁹ “Quien venera y respeta la imagen de Dios [en toda persona], respeta a Dios aunque no lo reconozca

humano, y a uno mismo, como persona, es decir, experimentar el mutuo valor incondicional. La norma personalista es la expresión escrita de la condición humana.

En su sentido negativo, la norma personalista expresa que “la persona es un tipo de bien que no admite utilización y que no puede ser tratada como objeto de uso, por lo tanto como un medio respecto de un fin.” (AR, 52). En su forma positiva, dice así: “La persona es un bien respecto al cual sólo el amor constituye la actitud adecuada y válida.” (AR, 52).

a) La relación, ¿impulso o deber? Una comparación entre Wojtyla y Levinas

La norma personalista expresa el sentido pleno de “comunidad”: es resultado de la reciprocidad, cuando “dos hombres se hacen el uno para el otro ‘yo’ y ‘tú’.” (HD, 84). Y esta norma es tanto un deber como un *impulso*. Se da cierta espontaneidad hacia el encuentro y al trato recíproco, pero no es suficiente: hace falta la voluntad, una *elección* y *acción* consciente y consecuente con la experiencia interpersonal. Es un deber en cuanto que precisa de la aceptación y afirmación del otro como realidad única, irrepetible y digna de un trato correspondiente a su realidad *personal*. Si el impulso o la disposición inconsciente a la relación fuese garantía de la comunidad de *personas*, no tendría lugar la *alienación*, realidad que sí se advierte cuando la persona se ve limitada en su realidad y su valor está mediado por su utilidad, por sus logros, su apariencia, etc.

La trascendencia de Wojtyla desplegada en *participación* se acerca a la expresión levinasiana de la Trascendencia del “Otro” como acontecimiento que interpela al “Yo” de modo anticipado a todo acto, expresando el *don* como una situación originaria:

Frente a la filosofía nacida de Parménides, Levinas propone la metafísica como relación con la Trascendencia: ‘sustituye la ontología –el estudio del ser que persevera en su ser– por la relación con la Trascendencia, con Otro, relación que no es una forma de la relación entre sujeto y objeto, pero que es primordial, an-árquica, sin modelo, sin

explícitamente. Y viceversa: quien no acepta el diálogo con la imagen [el prójimo], no acepta a Dios aunque lo confiese explícitamente [...] puede darse, y desdichadamente se da de hecho, un ateísmo anónimo en la medida en que se acepta o se rechaza en la praxis el amor al hombre como autenticación del amor a Dios.” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), op.cit., p.180).

comienzo. Esta metafísica es, por lo tanto, ética, socialidad.⁸⁵⁰

La realización de la trascendencia en la interrelación “yo-tú”, que es situarse ante su realidad como novedad y misterio, no como situación de dominio, implica superar el *ego* autoreferente para prestarse, receptivo, al encuentro con el *yo-otro*. Sobrepasar los propios límites supondrá “experimentar la realidad de la autoposición que determina al otro ‘yo’ precisamente como determina nuestro mismo ‘yo’.” (HD, 125). Se advierte, así, como un *fin en sí mismo*, y no solamente como fuente del propio interés o deleite emocional. Como un “sí mismo” que es cada sujeto de encuentro, la relación abre camino a lo infinito porque es interminable: no consiste, ni puede pretender, aferrar al otro, tal y como puede hacer la mente con los conceptos. En la medida en que se trate de un encuentro entre dos *personas*, consistirá en mirar al otro como un “yo” único e irrepetible. De modo semejante, en el encuentro moral en Levinas, explica Bauman, “la otredad del Otro es equiparable a su unicidad; cada Rostro es uno y sólo uno, y su unicidad desafía la endémica impersonalidad de la regla.”⁸⁵¹

Ahora bien, que la *participación* sea inherente a la persona no significa que ocurra sin intervención de la libertad, pues se da “sólo de modo potencial”. Por lo tanto, se precisa “un determinado *impulso para su actualización*.” (HD, 121). Si bien se tiende a esta relación de encuentro interpersonal, para la acogida del otro como tal, hace falta una *elección*, se precisa un acto de la voluntad: “Es necesario que tomemos en consideración al otro como un ‘yo’, lo elijamos y lo aceptemos.” (HD, 125). Y por eso dirá que “constituye un preciso deber.” (HD, 123).

Wojtyla no descansa este deber en el adoctrinamiento teórico; no basta el concepto “persona” para aceptar y afirmar a alguien como tal. Wojtyla explica que la actualización del impulso a la participación consiste en vivir la *relación interpersonal*, en tener *experiencia* de la *personidad* del otro:

La realidad del otro, por tanto, no deriva primariamente de un conocimiento categorial, de la humanidad entendida como el ser conceptualizado de ‘hombre’, sino que es el

⁸⁵⁰ URABAYEN, J.: “Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.126. Cita a BANON, D.: “L’herméneutique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud”, en *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, p.99.

⁸⁵¹ BAUMAN, Z. (2008), “Levinas y Logstrup en el mundo globalizado de consumidores”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.43.

resultado de una experiencia aún más rica, en la que tiene lugar *una transferencia de lo que nos es dado como nuestro mismo 'yo', fuera de sí, a 'uno de los otros', que, de tal modo, me aparece como un 'diferente yo'*. (HD, 116).

La participación del propio “yo” en la humanidad o *personeidad* del *yo-otro* se aleja de ser, por lo tanto, “una estructura exclusivamente ontológica –ya que– es, al mismo tiempo, una estructura consciente y experiencia.” (HD, 117). Según se dé o no la participación, se realiza la *communio personarum*, ya que la persona puede estar abierta y volcada, o no, al otro “yo” y a su verdad plena. Como afirma Conill, “sólo una comprensión superior se orientaría hacia la individualidad del otro, hacia la realidad viviente de una persona individual, tomando en serio el misterio de cada persona.”⁸⁵² La “comprensión superior” habla de la apertura del “yo” a la realidad del otro desde una autotranscendencia o superación de los propios límites.

Ahora bien, esta realización de la interrelación es mediada por la comunidad, que puede “crear condiciones favorables o desfavorables al esquema ‘yo-otro’ y a su desarrollo correcto” (HD, 127), de manera que puede favorecer o, por el contrario, impedir la relación del “yo” con el “tú”. Aquí se separan claramente la visión entre Wojtyla y Levinas; a pesar de sus puntos de encuentro, la *participación* es distinta al concepto de *relación* o encuentro de Levinas: la afirmación y aceptación del *yo-otro* a través de la *participación* se da dentro del marco social, es decir, “*se forma siempre en los límites de la comunidad [...] en la multiplicidad de la actividad y la existencia humana.*” (HD, 127). El esquema pre-consciente de la *participación* no produce el encuentro efectivo con el otro, sino que requiere de una actualización que se forma en la experiencia de la *co-acción* y *co-existencia* humana, configurada a través (y mediada por) las distintas formas de comunidad.

Levinas expresa el *origen* de la experiencia de la propia persona cuando aparece la “responsabilidad” por el “Otro”; podríamos asociarlo a la disposición natural que encuentra Wojtyla hacia el encuentro con el *yo-otro* en la *participación*, lo cual supone la realización de la propia *personeidad*. Si bien la disposición al encuentro debe ser actualizada, según Wojtyla, la intervención de la libertad no consiste en un voluntarismo, ni es producto del adoctrinamiento. La *participación* es un esquema pre-consciente propio de la estructura ontológica trascendente y su *realización* se da en la

⁸⁵² CONILL, J., *Experiencia hermenéutica de la alteridad*, México dic.2008.

experiencia. Aquí, la perspectiva levinasiana enriquece (no contradice) la de nuestro autor, puesto que ¿dónde puede originarse esta experiencia si no es ante la presencia del Otro que interpela? La condición de apertura y receptividad inherente en la persona, (como refleja Wojtyla), podría significar que es el Otro el camino que despierta a la persona (como advierte Levinas) y permite la *participación* en el “bien común”, ya sea ante el “nosotros” o el “yo-tú”.

Siguiendo el análisis de Wojtyla, la *ética de la responsabilidad* es, por lo tanto, consecuencia de la estructura ontológica humana y su condición personal. Se advierte, por eso, como el “deber” de su ser. Si bien Wojtyla no focaliza su atención en el momento originario en el que sucede el despertar de la persona, sí que hace hincapié en la necesidad de la actualización de su ser a través de la *participación*, concepto que contrasta con el de *alienación*. Su teoría se centra, de esta manera, en proponer una moral personalista enfrentándose, a su vez, a la praxis totalitarista y utilitarista que impera de distintas maneras a lo largo de la historia.

b) La norma personalista, una responsabilidad compartida

La *participación*, como realización de la norma personalista, es un deber personal y social. La relación interpersonal está condicionada por el tipo de relaciones que se dan en una comunidad o sociedad específica. La esfera social puede no dotar de “las bases adecuadas para ello” (para la participación), y puede incluso negar las “motivaciones adecuadas.” (HD, 106). Se dan culturas o comportamientos sociales que favorecen la humanización o, por el contrario, conducen a la des-humanización, como explica que ocurre, por ejemplo, con el individualismo que promueve el cuidado de uno mismo y, en consecuencia, la promoción de una mentalidad instrumental por encima de la responsabilidad ante los demás. Lo natural de la *praxis* humana es la manifestación del hombre como persona, “esta realidad debe ser confirmada y no contradicha” (HD, 192), ya que

Donde falta la capacidad de sentirse fascinados, donde falta también por así decir lo que es ‘de necesidad social’ para tal fascinación, la postura de los ambientes y de las sociedades no va más allá de lo que es solamente útil, en tales condiciones falta en el fondo la cultura, o bien la cultura se encuentra en grave peligro. (HD, 199).

En ocasiones la cultura promueve lo que Wojtyla denomina la “contracultura”⁸⁵³: actitudes y acciones deshumanizadoras a través de colectivos, programas, ideologías, etc. De esta manera, las personas dejan de ser un “yo” para otras personas y para sí mismas; se trata de una *desujektivización* de la persona. En este caso, explica Wojtyla, el “prójimo” ya no es otro “yo”, queda reducido a “‘extraño’, o, incluso, al ‘enemigo’.” (HD, 107).

La existencia y el obrar de la persona se da *en* (como condición existencia) la coexistencia con otras personas. Esto “remite al primado innegable del sujeto personal respecto a la comunidad.” (HD, 73). El “con-vivir” y el “co-obrar” no tiene una realidad sustancial, sino que es la persona quien posee realidad y primacía metafísica y a través de la cual tiene lugar la relación y un tipo concreto de relación; la actualización de su realidad determina “el modo de constituirse el ‘nosotros’ a través de muchos ‘yo’ humanos.” (HD, 98). En este “nosotros” se origina el concepto de “bien común”, una *praxis* que “suministra el fundamento para considerar la cultura como realidad con-natural al hombre.” (HD, 192).

Explica, pues, que la realidad personal es el marco de referencia para toda praxis humana. Desde esta apertura es posible advertir el valor incondicional del ser humano, que no puede ser “relativo a la satisfacción de otro [...] su existencia es independiente del agrado que alguien pueda sentir ante otra persona; son las personas mismas las que poseen este valor”.⁸⁵⁴ La apertura hacia el *yo-otro* supone ese “dejarle ser”, y responder adecuadamente a la altura de su valor y dignidad. Únicamente en la realización de esta libertad puede la persona poseerse y, en esta medida, entregarse, es decir, amar. El *amor* se entiende, por lo tanto, como el fundamento existencial de la persona. A continuación profundizamos más en esta cuestión.

c) De la “ley natural” a la “norma personalista”

Poner a la persona en un lugar central supone defender una praxis social cuyo orden de sus prioridades y proyectos deben tener como finalidad el bien de las personas. Ningún

⁸⁵³ DOMENECH, M.J.M., *Situación de la cultura europea*, conferencia pronunciada en el Simposium de los Obispos de Europa, Roma 14-17 octubre, 1975.

⁸⁵⁴ CROSBY, J.F. (2007), op.cit., p.220.

personalismo se libra, por eso, de tener cierto espíritu revolucionario, como vemos en el origen mismo de esta corriente con Mounier.

Los fundamentos personalistas conducen a una revolución praxeológica que provoca un choque cultural dada la mentalidad utilitarista generalizada y materializada en diferentes tipos de prácticas e ideologías. Ahora bien, la filosofía wojtyliana no se alimenta de una actitud voluntarista, como la tendencia común de diversas propuestas humanistas; la peculiaridad de la moral personalista es su arraigo ontológico como fundamento de sus propuestas. Maritain trata expresamente esta cuestión y explica la moral personalista con el concepto de “ley natural”:

Esta verdadera filosofía de los derechos de la persona humana está fundada en la idea verdadera de ley natural, considerada en una perspectiva ontológica y como transmitiendo a través de las estructuras y exigencias esenciales de la naturaleza creada, la sabiduría del Autor del Ser.⁸⁵⁵

Para Maritain, la experiencia humana manifiesta la tendencia a determinados fines propios de la condición humana. El bien de la persona no es cualquier cosa, sino vivir como persona; para que tal cosa suceda, no se admite como válida para sus aspiraciones cualquier propuesta teleológica. Estos fines no pueden sino corresponderse con su realidad, dirá él, de tipo racional:

Al poseer una naturaleza o una estructura ontológica en que residen necesidades inteligibles, el hombre tiene fines que corresponden necesariamente a su constitución esencial y que son los mismos para todos, así como, por ejemplo, todos los pianos, cualquiera que sea su marca en particular y doquiera que se encuentren, tienen como fin producir sonidos que suenen bien. Y, si no producen tales sonidos, han de ser afinados o hay que desembarazarse de ellos como si nada valieran. Mas, como el hombre está dotado de inteligencia y se determina a sí mismo sus fines, es a él a quien corresponde ponerse en consonancia a sí mismo con los fines necesariamente exigidos por su naturaleza.⁸⁵⁶

La indeterminación que supone la elección de fines en el lenguaje de la libertad humana no significa el desarraigo de toda disposición sino, por el contrario, la conciencia de tales disposiciones para perseguir su realización; “esto quiere decir que, en virtud misma de la naturaleza humana, hay un orden o una disposición que la razón

⁸⁵⁵ MARITAIN, J., “Obras breves de Jacques Maritain”, *Los derechos del hombre y sus fundamentos*, Transcripción parcial del Capítulo IV del libro *El Hombre y el Estado*, p.8, URL: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/09_FP/10_FP_DerHum.pdf, dispuesto el 23/11/2017, a las 13'15.)

⁸⁵⁶ MARITAIN, J., op.cit., p.13.

humana puede descubrir y de acuerdo con la cual la voluntad humana debe obrar para conformarse con los fines esenciales y necesarios del ser humano.”⁸⁵⁷

El personalismo wojtyliano dirá de la ley natural que el propio conocimiento la percibe como una reclamación interior hacia el bien. La ley natural no es una ley escrita, esta ley se hace patente en la conciencia de cada persona. Son leyes *naturales*, a diferencia de las leyes positivas, porque no precisan del común acuerdo entre personas, antes bien, el derecho acordado tiene (o debe tener) como criterio esta ley natural no cuestionable que consiste, fundamentalmente, en la verdad de la condición de la persona como “bien en sí mismo”. En este sentido, la ley natural es un método de justificación de las normas ya que se trata de leyes no escritas ni presentes en alguna codificación moral pero, “al mismo tiempo están en la base de toda codificación, la condicionan y la verifican.” (HD, 286), porque están inscritas en la condición moral humana.

El personalismo contrasta, pues, con el positivismo moral y jurídico. Recuperan el concepto tradicional de “ley natural”, pero entendiéndola de una manera fiel al tipo de razón práctica y existencial propia de la filosofía contemporánea. De esta manera, para el personalismo, los hechos no son la prueba del derecho; lo que ocurre *de facto* es, en todo caso, la manifestación de las culturas en su interpretación de lo bueno. Las tendencias naturales no determinan los fines, sino que abren un camino que, ciertamente, está expuesto a errores:

El que toda clase de errores y aberraciones sea posible en la determinación de estas cosas, significa solamente que nuestra vista es corta y nuestra naturaleza poco pulida, y que accidentes sin cuento pueden corromper nuestro juicio. Montaigne observaba maliciosamente que, en ciertos pueblos, el incesto y el hurto eran tenidos por acciones virtuosas. Pascal se escandalizaba de ello. Todo eso no prueba nada contra la ley natural, igual que un error al sumar no prueba nada contra la Aritmética o que los errores de ciertos pueblos primitivos, para los que las estrellas eran agujeros en la tienda que recubría el mundo, no prueban nada contra la Astronomía.⁸⁵⁸

La visión wojtyliana se asemeja a la de Maritain al no explicar el concepto de “ley natural” tal y como se entiende en la filosofía clásica, a saber, como normas universales que la razón alcanza por el camino de la especulación. Así mismo, para Wojtyła, este concepto tampoco responde al modo en el que lo expone Scheler, a saber,

⁸⁵⁷ *Ibíd.*, p.9.

⁸⁵⁸ MARITAIN, J., *op.cit.*, p.13.

como “sólo una especie de sensibilidad [...] escapan al conocimiento racional.” (HD, 288). Para Wojtyła, la ley natural se experimenta sensiblemente, pero esta sensibilidad, en su desintegración puede estar mediada por actitudes ciegas a la realidad. Así pues, para que la percepción sensible se adecúe al *ser*, es decir, estime de acuerdo a su valor real, no basta su espontaneidad.

Nuestro autor defiende una simultánea trascendencia e inmanencia de “ley natural”. La inmanencia significa que la moralidad, en su contenido más primario, tiene una raíz sustancial: “Está inscrita en el mismo ser del hombre y del mundo” (HD, 287), y esta es la causa de que muchos rechacen el concepto de “ley natural”: presupone una imagen creacionista del mundo y del ser humano, al menos respecto al hecho de que lo real nos es *dado*. La condición trascendente de esta realidad *dada* y, en esa medida “innegable” o incondicional, apela a que la ley natural contiene una verdad objetiva. De esta manera, la razón humana tiene la tarea de descubrir “la verdad sobre el bien de todo ser.” (HD, 287), a la cual debe acercarse la subjetividad. Como sabemos, en el lenguaje wojtyliano esta búsqueda “racional” no consiste en una búsqueda “especulativa”, sino que se da en el terreno de la *experiencia integral*.

La ley natural presupone, por otra parte, una axiología inherente a la ontología: la realidad no es neutral. En palabras de Wojtyła, “la ley natural presupone que el ser y el valor están de algún modo unidos y son recíprocamente dependientes.” (HD, 288). Es un valor permeable a la conciencia humana y su consecuente forma de experiencia interior de las cosas. El acceso al valor de las cosas puede, por eso, ser directo y evidente, pero no de modo *apriorístico*, ni racional ni emocionalmente. De hecho, el reconocimiento del valor de los seres puede darse también indirectamente, es decir, a través de razonamientos.

La apelación wojtyliana al tradicional concepto de “ley natural” adquiere el matiz hermenéutico propio de su filosofía. La “ley natural” no expresa un “sistema rígido y cerrado.” (HD, 285). La moralidad, piensa, es un sistema, en cierto sentido “móvil”, porque “se funda en los valores como contenidos, por una parte, objetivos y trascendentes, por otra, subjetivamente cognoscibles y experimentables.” (HD, 285). La objetividad y la subjetividad se encuentran, pues, interrelacionadas en la apertura trascendente de la persona desde la cual puede advertir, interior y verdaderamente, un

valor que está por encima de ella y adecuarse a éste:

La objetividad indispensable para el orden ético [...] debe estar, por lo que podemos darnos cuenta, esencialmente unida con la dimensión de la subjetividad personal, tanto que el hombre puede percibirse a la vez como autor del acto y de su sentido, es decir, de su significado. (DA, 317).

Que la norma moral no suponga un fardo pesado y ajeno a la experiencia del bien, no significará (a diferencia de Scheler) negar la incuestionable objetividad de los valores y la *obligación* que de ellos emana. Este papel tan imprescindible de la subjetividad en la experiencia moral significa participar de la verdad objetiva del bien. En sintonía con Wojtyła, afirma Carlos Díaz que:

El juicio verdadero es una síntesis de subjetividad y objetividad, o mejor, la objetividad está mediada por la subjetividad, pero no creada por ella. En este sentido su subjetividad no se borra, pero sí debe desaparecer su subjetivismo, por cuanto que éste desvirtúa la genuinidad de la vivencia.⁸⁵⁹

Pues bien, recuperando el tema que nos compete, la “norma personalista”, Wojtyła dirá de esta que es una “ley natural” y que “indica un *método de justificación de las normas de moralidad.*” (HD, 289). La moralidad encuentra su sentido pleno en el amor. La lógica del amor pertenece al ámbito de la libertad, y sólo en la medida en que la persona realiza plenamente esta libertad en el amor, el bien propio y ajeno, cobra plenitud en ella. Hacer el bien *amando* es vivirlo auténticamente. La clave interpretativa de la expresión plena de la moralidad es la integridad: desde el centro mismo de la persona, en toda su integridad, se anhela, se quiere y toma cuerpo el valor de la realidad, un valor que despierta a la *acción*, a la responsabilidad, al *amor*.

El amor lo expresa Wojtyła en *Amor y Responsabilidad* como acción que es *fin en sí misma*, que no busca un beneficio fuera de su objeto de amor, tiene a éste como la finalidad de sus anhelos y persigue su bien. El amor es la capacidad de *plegarse* al valor de la persona y *recibirla, afirmarla* en su propio *ser*. La lógica del amor es el silencio del utilitarismo y, en este sentido, la plenitud de la vida moral. El bien se quiere y se experimenta como tal bien y por su valor mismo. El amor es la letra no escrita de las normas donde éstas encuentran su pleno sentido.

⁸⁵⁹ DÍAZ, C. (2001), op.cit., p.201.

A este respecto, la norma personalista “pone de relieve la *posición específica del hombre en cuanto persona, la particularidad y trascendencia que de ella derivan.*” (HD, 290). La norma personalista no se “aplica”, pues, como una fórmula ni un formalismo normativo. La norma personalista expresa el lenguaje del corazón de la persona, esto es, de su estructura libre y trascendente, de tal manera que cobra realidad en la actitud de gratuidad. Sólo puede entenderse, por lo tanto, como experiencia de la que es capaz la trascendencia del ser humano.

La norma personalista supone una mirada específica a la realidad. Scheler entiende esta trascendencia como la mirada *espiritual* de la persona, que “respetar” la realidad, la recibe en sí misma y se deja envolver por su valor: “Sólo el respeto nos da la conciencia de la *profundidad y plenitud* del mundo y de nuestro yo y nos hace ver con claridad que el mundo y nuestra esencia llevan consigo una riqueza inagotable de valor.”⁸⁶⁰

La norma personalista enfoca la “lógica del amor” en el amor entre personas. La plenitud de vida en esta realización del amor se da por la mutua correspondencia: las dos partes participan de la experiencia de recibir el propio “yo” por medio del “tú” que “me ama” y, a la vez, la experiencia de que el “yo” se abra al “tú” y le ame. La felicidad se da, así, en la realización de la libertad cuando encuentra su máxima expresión al amar y ser amada.

Que el amor afirme a la persona supone verla y tenerla como un valor en sí mismo, si, por el contrario, “sirviese a algún ‘interés’ por una parte o por otra no sería ya un don; sería tal vez un favor o incluso una ganancia, pero no sería don.” (DA, 237). El amor, para ser tal, tiene una “*dimensión no utilitaria*” (DA, 237). El amor es, para Wojtyła, la “recíproca afirmación del valor trascendente de la persona.” (HD, 89). Por eso lo define también como “entrega y don”, es decir “a la libre entrega del uno le corresponde la libre aceptación del otro.” (DA, I. 13). Amar consiste, por lo tanto, en un tipo de *acción* que integra, con mayor o menor participación de la sensibilidad, todos los dinamismos en una dirección basada en la voluntad de acogida de la realidad personal del “tú” y de entrega del “yo”.

⁸⁶⁰ SCHELER, M. (2010), “Rehabilitación de la virtud”, op.cit., p.143.

Es por ello que para una libertad entendida como “autonomía sin restricción”, dirá García, “el conocimiento de la inviolabilidad del otro no es posible. El papa Juan Pablo II concluye que asumir el poder absoluto de una persona sobre otra es la muerte de la libertad.”⁸⁶¹ El *utilitarismo* es la *praxis* que lo contradice al amor, que pone cerrojo a la apertura al verdadero valor de la persona.

El conocimiento, en el amor, es *relación* ya que uno se aproxima a la persona “siempre que se olvide que el otro no es un objeto.”⁸⁶² Díaz añade la siguiente invitación: “Conoce, pues, a los demás; pero, cuando ya los conozcas, no ignores que ellos son una realidad misteriosa y que nunca los conocerás bastante”.⁸⁶³ Este misterio forma parte ineludible de la relación entre seres humanos.

La relación con la persona del *yo-otro* depende de la trascendencia en cuanto posibilidad del ser más allá del propio ser, de forma que se deja la cerrazón y la persona puede situarse lejos del uso posesivo propio de las situaciones en las que domina el “yo” subjetivista. Para entrar en relación con el otro “yo” la persona precisa eliminar los límites que impone el “yo” en la relación objetual con las cosas; de otro modo se caería en la *cosificación* de la persona. La posibilidad de superar estos límites la ofrece el dinamismo trascendente. Desde el dinamismo psicosomático, sin más, sólo se experimentaría agrados o desagradados como afectos que “ocurren” en uno ante los demás. No habría posibilidad de entablar así una verdadera relación y comunicación interpersonal.

No es el puro sentimiento sino la experiencia integrada de los diversos dinamismos lo que permite hablar del amor. El reconocimiento, como entiende Ricoeur, se da cuando “el intercambio no está sometido al cálculo y [...] recupera un significado originario, el de gratitud.”⁸⁶⁴ En el encuentro personal, el hombre se adapta a ese quién que es más allá de sí mismo, la llegada del “Otro”, como entendería Levinas, es una

⁸⁶¹ *Ibíd.*

⁸⁶² DÍAZ, C. (2011), *op.cit.*, p.96.

⁸⁶³ *Ibíd.*

⁸⁶⁴ DOMINGO, A.: “Responsabilidad y diálogo en Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), *op.cit.*, p.183.

“irrupción contra la fortaleza del Mismo, que pronto se revelará, como yo”⁸⁶⁵, un “yo” que, “de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.”⁸⁶⁶

En el encuentro con el *yo-otro*, “la personalidad y la inteligencia engendran una ética”, que es “objetiva y subjetivamente personalista, porque lo que entra en juego es la actitud correcta respecto de la persona.” (AR, 43). Wojtyla habla de “justicia” para expresar el modo adecuado de presentarse y actuar ante otro adquiriendo la actitud que su naturaleza reclama. Ante la receptividad del otro por parte del “yo”, es posible actuar respetando el trato que le corresponde: “Determinadas decisiones son justas porque en ellas está contenida la verdad sobre el bien.” (HD, 275). Por eso sólo la verdad hace posible la justicia: en el reconocimiento de qué y quién es la persona, uno puede responder con lo que, por derecho, le pertenece. Ahora bien, este actuar con justicia que parte de la acogida de la realidad personal que es el “yo-otro”, engendra una moral de máximos, de gratuidad y de cuidado.

La norma personalista puede, por eso, parecer utópica. Su radicalidad obedece al presupuesto de que la interioridad desde la que uno se encuentra con otra intimidad crea una condición existencial de dependencia que cobra la forma de *responsabilidad*. Levinas, advirtiendo este hecho radical en la vida personal, le da a la ética el carácter de *fundamento* del ser humano. Cuando se habla de moralidad se habla de existencia; el ser humano existe obrando y sus acciones tienen un sentido, una intención y una repercusión tal que no hay acciones que puedan ser indiferentes moralmente a la realidad personal, a la comunitaria o a la relación interpersonal. Wojtyla lo expresa así:

En los propios actos todo hombre contribuye, en primer lugar, a la realización del mundo de las persona en un sentido positivo o negativo. El hecho de que el obrar humano sea en notable medida un co-obrar (obrar junto con otros) contribuye aún más a poner de relieve la norma personalista. (HD, 291).

Wojtyla, en definitiva, va más allá del personalismo kantiano en su afirmación de la persona no sólo como un medio sino siempre como un fin en sí mismo; este tipo

⁸⁶⁵ MORENO, C.: “Rosa y Rostro. Notas sobre Heidegger y Levinas”, en MARTOS, A. (Ed.), (2008), op.cit., p.186.

⁸⁶⁶ LEVINAS, E.: “Sin identidad”, en *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg, p.123.

de respeto, que es un principio básico para toda tipo de relación interpersonal, aún no desvela el latir de la libertad “ex – presada” : “La teoría moral del papa Juan Pablo II da un paso más al señalar que la persona encuentra la plenitud y felicidad sólo a través de las acciones amorosas dirigidas a los otros.”⁸⁶⁷ La plenitud del ser humano se da, por lo tanto, en el *amor*. A continuación profundizamos en la realidad que cobra la norma personalista en los diversos tipos de relaciones interpersonales.

d) Del respeto al amor

Kant expresa la diferencia entre la dignidad ontológica y la moral. La dignidad ontológica habla de “la humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre [...] y en esto consiste precisamente su dignidad.” (MC, 335). De esta humanidad nace el deber del

Respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre. [...] No puedo negar ni siquiera al vicioso, en tanto que hombre, el respeto que no puede quitársele, al menos en calidad de hombre; aunque con su acción se haga sin duda indigno de él. (MC, 336).

La dignidad *moral*, por el contrario, es dependiente al valor y comportamiento moral de una persona, al respeto que se gana con su buen comportamiento, o que pierde por su maldad; se expresa en la siguiente afirmación kantiana:

Sólo en virtud de la magnífica disposición hacia el bien, que se encuentra en nosotros y que hace al hombre digno de respeto, puede suceder que encuentre digno de desprecio al hombre que obra en contra de ella (a sí mismo, pero no a la humanidad en sí). (MC, 307).

Wojtyla fundamenta la norma personalista del amor en la dignidad ontológica que se concreta en cada persona y no es dependiente del valor moral de la persona, de que uno “se gane” o no el respeto con su comportamiento. Coloca, así, el valor incondicional de la condición personal como referente del valor moral. Ahora bien, el amor planteado de esta manera parece algo impersonal ya que la dignidad ontológica, por la que se afirma el valor de la persona, es la misma en “todas” las personas; ¿se

⁸⁶⁷ GARCÍA, L.: “Am I My Brother’s Keeper? The Role of Conscience in John Paul II’s Moral Philosophy” in Joseph Koterski, SJ, ed., *Life and Learning XIV: Proceedings of the Fourteenth University Faculty for Life Conference*, (Washington, DC: University Faculty for Life, 2005): 171-181, traducción mía.

debe actuar ante toda persona con amor por el simple hecho de que sea persona?, ¿en ese caso podría, entonces, entenderse esta actitud como “amor”?

Crosby señala que amar es advertir la incomunicabilidad de la persona, y esta condición “incomunicable” no termina de expresarse en la idea de “dignidad”, “después de todo, ‘la dignidad personal’ es una expresión general.” (IPH, 95). El amor nace del acercamiento a la interioridad de alguien por lo que se le reconoce insustituible, se valora su irrepetible atractivo; “sólo puedo reconocer el atractivo personal único de unas pocas personas y sólo a ellas puedo amar”, por este motivo “carecemos de un término general que exprese el atractivo de una persona particular.” (IPH, 95). No es lo mismo ver a una persona como sujeto de derechos que encontrarla “amable”.

Wojtyla defiende toda relación humana dentro de la lógica del amor. Toda praxis civil, social y moral en cada persona supone una fuente de realización para sí misma en la medida en que se atiene a la norma personalista. Pueden apelarse ciertas críticas dada la poca especificidad que parece expresar esta norma, o la exigencia que supone y que puede criticarse de utópica para algunos ámbitos sociales.

La defensa del amor interpersonal tiene que ser contextualizada en la comunidad de un “yo” y un “tú”. En este marco de referencia, la norma personalista no es una exigencia basada en un bien abstracto, sino que expresa el amor como realidad que brota de la relación interpersonal misma, en la que dos seres se relacionan respondiendo a su mutua condición como realidades libres, exclusivas e irrepetibles. El amor le pone rostro al valor de la persona. En el amor la persona se encuentra involucrada íntimamente con la verdad personal de otro “yo”, exclusivo.

Ahora bien, esta norma no expresa que se tenga que *amar*, como tal, a todo “prójimo”, sino que éste sea siempre acogido como un fin en sí mismo. Entre ciudadanos, vecinos e incluso compañeros de trabajo no puede reclamarse el *amor*, propiamente, por mucho que se reconozca en ellos a personas insustituibles. Solamente cuanto mayor es el vínculo, más necesidad se tiene de “recíproca aceptación y afirmación del ‘yo’ por parte del ‘tú’.” (HD, 88). La norma personalista es una formalidad que aporta el principio básico de la persona como “fin en sí misma”, de modo que se puede aplicar a los diferentes contextos. Si bien el ser humano puede servir

como medio de bienes útiles, uniéndose, por ejemplo, al objetivo común de una empresa de obtener beneficios y crecer, nada de esto debe suponer contradecir su libertad y dignidad como persona:

La persona es la base de la norma en toda conducta que tenga a la persona como objeto. En otras palabras, la norma personalista expresa el deber de comportarse hacia una persona de un cierto modo, modo que responde a la esencia y el valor de la persona. (DA, 144).

Esta lógica del amor, pues, se adapta a todo tipo de contexto. Supondrá, por ejemplo, respetar al trabajador y no explotarlo, valorar a los compañeros de trabajo, etc. El reconocimiento del otro como persona, con una dignidad, no tiene el mismo grado de *experiencia* del otro como exclusivo y único. El amor es contradictorio con la exigencia, la norma personalista no expresa una exigencia sino una adecuación a la realidad, de modo que, según los diferentes tipos de relaciones, el tipo de amor reposará sobre la existencia de la otra persona como persona o, además, sobre su esencia como *esa* persona concreta. No es lo mismo reconocer a la persona como sujeto y fin en sí misma que, además, conocer la interioridad que le es propia.

Wojtyla no hace expresa esta diferencia. El tipo de amor que analiza en el artículo *La persona: sujeto y comunidad*, se da “sin ninguna especificación de detalle de la relación recíproca”; trata “la dimensión esencial de la comunidad interpersonal” que es cuando “el ‘yo’ es el sujeto de las acciones dirigidas como objeto hacia el ‘tú’ y viceversa.” (HD, 86-87). Es el análisis que en sus escritos lo vemos aplicado, específicamente, a la relación de amor exclusivo de pareja y a la relación familiar.

Para ampliar el marco de referencia de la norma personalista, podríamos hablar de “respeto” y “amor”, como dos cosas diferentes en función de la relación y el grado o tipo de vínculo que se establece con la persona que es objeto de la acción personalista. Kant diferencia en el tipo de relación explicando que, “en virtud del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí.” (MC, 317). El respeto se da en orden a la *humanidad* del otro y lo explica como “un deber *estricto* por comparación con el deber de amar, puesto que es propiamente sólo negativo (consiste en no elevarse por encima de otros).” (MC, 318).

A diferencia del respeto, explica Kant, el deber de amar se trata de un “deber *amplio*”, ya que se trata de un deber que habla a las *acciones*. Existen “grados” de amor, el amor universal por la humanidad, por ejemplo, es el de menor grado: “Me intereso por el bien de este hombre, en virtud únicamente del amor universal a los hombres, el interés que me tomo en este caso es el menor posible. Simplemente, no soy indiferente con respecto a ese hombre.” (MC, 321). El respeto expresa la ley en su sentido negativo: el deber de no quitar el valor a nadie. Mientras que el *amor* revela la ley natural en su sentido positivo, es su máxima expresión.

Lo expresado por Kant no parece contradecir la norma personalista, sino que podría adoptarse como su adaptación a los tipos de relación. No obstante, el amor en la moral personalista de Wojtyła pone rostro a esa “humanidad” y, de esta forma, también le pone corazón a la acción moral; para “respetar” es suficiente cumplir con el comportamiento debido, para “amar” hace falta tener *experiencia integral* de mi persona y de la persona del otro. Podría decirse que la norma personalista está expresada en lo que entiende Kant al hablar del amor como un “deber amplio” en el que se precisa la intervención activa de la razón práctica y prudencial; la lógica del amor revela el juego de la moral personalista al involucrar la interioridad de la persona como lugar donde acontece el encuentro y la relación interpersonal, donde se *experimenta* el *valor* del mayor de los bienes y que, en esa medida *obliga* a la acción debida y adecuada a la realidad del “yo” y del “otro-yo” y adecuada al tipo de relación y contexto.

Más allá de las diferencias entre una u otra forma de entrega, la estructura de la acción de amar “consiste en este mismo principio: el principio de la libertad del hombre, el derecho a disponer de sí mismo.” (DA, 210). Libertad y amor, por lo tanto, van de la mano. No ama quien no entiende al otro como un *don*, lo cual supone un acto de trascendencia, un acto libre de entrega y receptividad. Quien ama encuentra al otro como un *fin en sí*, independiente del “yo”, al que no es posible, por lo tanto, poseer, no sólo por derecho sino de hecho. Guardini lo expresa de esta manera: “El amor personal no comienza –decisivamente– con un movimiento hacia el otro, sino con un retroceso ante él [...] el ser considerado por mí, al principio, como mero objeto, es liberado por

mí a la actitud de sí-mismo que surge de un centro propio, convirtiéndolo en mi Tú.”⁸⁶⁸

e) El amor, fuente de realización personal

La ética wojtyliana se pregunta por las “relaciones axiológicas que son propias de la persona y derivan de su realidad óptica.” (HD, 292). Pues bien, los bienes que responden del modo más completo los anhelos de la persona tienen que ver con su estructura trascendente y, por ello, son aquellos menos precederos, que recogen su vida como proyecto y que le abren a la *relación*. El criterio que permite una vida plena es, para nuestro autor, la *integridad* de la persona. En este sentido, expresa nuestro autor, “tomamos en consideración el valor particular del amor que, como principio de comportamiento, corresponde plenamente a la realidad constituida por la persona.” (HD, 292).

El amor es, para el personalismo wojtyliana, el camino de realización personal ya que es la máxima expresión de la libertad, la plena realización de la estructura trascendente en la experiencia del valor de los bienes experimentados en la *relación*.

La entrega de uno mismo es posible en la medida en que uno se posee a sí mismo: “La personalidad se expresa en el autocontrol y en el autodomínio; sin éstos, el hombre no sería capaz de darse a sí mismo.” (DA, 195). Lo que varía de una relación a otra es la plenitud de esta entrega. El amor de pareja, en este sentido, afirma Wojtyla, es la representación del amor “perfecto”: íntegro, carnal y espiritual, de amistad, de benevolencia y de atracción. La corporalidad integrada en la antropología integral adquiere un significado *esponsal*: de unión entre personas a través de la donación.

Lo que supone, pues, la trascendencia personal, queda ya expresado: que la persona es, en lo más radical de sí, un ser en relación, es un ser que es “don”, que hace entrega de sí, a la vez que puede recibir, afirmando, la realidad personal del “tú”. La persona conocida es “objeto” de la acción amorosa, que persigue el bien del amado, de modo que “se encuentra en una relación de hecho conmigo, es decir, experiencial.” (HD, 112).

⁸⁶⁸ GUARDINI, R. (2000), op.cit., p.115.

La relación del “yo” con el “otro yo” no es universalizable, sino que se da siempre en forma de una relación concreta y única, cara a cara, propia de dos intimidades que se encuentran. La expresión moral por antonomasia es, por lo tanto, el *amor*. Wojtyla recoge del aquinate que “el amor [...] es un postulado e incluso un ideal de la moralidad” (VH, 316). El amor, como ideal de moralidad, es “una cierta fuerza natural que unifica e integra todo en el ser.” (VH, 315). El amor es la experiencia integral por excelencia, es la unificación de los diversos dinamismos y su fuerza encaminada a la afirmación, recepción y entrega del otro y al otro.

Una vida cargada de sentido personalista consiste, para Wojtyla, en vivir la entrega, hacerse don; la manera de trascenderse a uno mismo, en el camino hacia el otro, conduce a la realización del propio “yo”: “El hombre se realiza a sí mismo ‘a través del otro’, alcanza la propia perfección ‘viviendo para el otro’, y en ello, sobre todo, llega a expresarse no sólo el trascenderse de sí hacia el otro, sino también el hacerse más grande que sí mismo.” (HD, 149).

También sus escritos teológicos en el papado hacen referencia a la plenitud de la existencia personal en el amor:

La gran y maravillosa paradoja de la existencia humana: una existencia llamada a servir la verdad en el amor. El amor hace que el hombre se realice mediante la entrega sincera de sí mismo. Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente.⁸⁶⁹

De esta manera, no es cualquier modo de “trascendencia” el que conduce a la autorrealización, sino la trascendencia expresándose en su relación esencial con el orden real de los valores y, concreta y especialmente, abriéndose al misterio del valor incondicional de las personas y la relación con éstas.

f) El amor, criterio de la jerarquía de bienes

Es constitutivo de la moralidad establecer una jerarquía de bienes porque la multiplicidad y variedad de estos ofrece el disfrute o la satisfacción de muchos deseos

⁸⁶⁹ JUAN PABLO II (1994), Carta encíclica *Gratisimam Sane*, 11.

humanos y de distinto grado. Como indica Frankl,

Existen situaciones en las que el hombre se ve confrontado con una pluralidad de valores entre los que tiene que elegir [...] Si dicha elección no ha de hacerse arbitrariamente, de nuevo hay que referirlo y remitirlo a la conciencia, única que hace que el hombre tome su decisión con libertad, pero no arbitrariamente sino responsablemente.⁸⁷⁰

La elección arbitraria de bienes no garantiza una vida plena. La felicidad humana queda vinculada a la libertad que significa, en palabras de Wojtyła, que queda vinculada a la verdad integral del ser humano y, en este sentido, la felicidad no se reduce a la satisfacción de los propios deseos. La verdadera plenitud de la persona la encuentra en el camino hacia el otro a través del amor. En el amor toda tendencia queda “subordinada a una profunda comprensión del verdadero valor de su objeto.” (VH, 315).

El tipo de *suppositum humanum* se traduce, por lo tanto, en su lenguaje moral, en *entrega*: “Al aceptar el sentido moral la persona se hace don, que se entrega, indicamos mediante esto el propio ser de la persona con sus propiedades esenciales –la autoposición y el autodomínio– [...] señalamos, en definitiva, su substancialidad.” (DA, 236). A través de la *participación* realizada en el amor, el ser humano se hace persona, pues se da la mutua *afirmación* del propio ser en el ser del otro.

Una entrega que se origina y se limita al sentimiento que provocado la otra persona en uno mismo, a la experiencia psicofísica o al deseo de la propia satisfacción, no da con la plenitud del amor, pues no puede ser esta su razón de ser. La experiencia del amor se trata, por lo tanto, de una experiencia integral, y precisa de la *participación* que es la *acción* de la persona junto con otras.

Lo contrario a una vida feliz es, por lo tanto, limitar la libertad a la elección de fines en vistas a satisfacer el propio ego. A diferencia de lo que defiende el utilitarismo y su razón instrumental, la lógica personalista del amor habla de la subordinación de toda acción al valor *per se* de la persona. En consecuencia, Wojtyła explica que lo contrario al amor no es tanto el odio o el desinterés, cuestiones que apuntan más bien a un estado psico-afectivo. Tratándose el amor de una *acción*, lo contrario a ésta, afirma,

⁸⁷⁰ FRANKL, V. (1977), op.cit., I, III.

es el utilitarismo: “Lo contrario al amor a la persona [...] podría ser definido como *utilización de la persona*.” (DA, 146). Desde ésta, el objetivo de la acción no es el “tú” en cuanto otro “yo”, sino el “tú” advertido como fuente de autocomplacencia, de modo que queda despersonalizado; “el resultado es que la persona, que debe ser objeto de amor, es convertida en un objeto de uso.” (DA, 146)

Por encima del reducido filtro que se pregunta “de qué me sirve”, o que busca su propio placer, es posible el pleno interés por la persona en sí misma. En esta medida, “el amor es un acto de una persona que busca el bien de otra persona”, por el contrario, “el egoísta sólo puede querer y desear su propio bien, su placer.” (DA, 109). Por eso la mutua relación y dependencia es, radicalmente, un acto que no implica posesión sino libertad. Díaz lo expresa de la siguiente manera:

Según el polaco Karol Wojtyła, el amor personal alcanza su madurez sólo cuando se dirige no ya a lo que el otro logra suscitar en mí, sino a lo que él es en sí mismo, y de ahí que el *amor benevolentiae* no diga ‘yo te deseo como un bien’, sino ‘yo deseo tu bien’, ‘yo deseo lo que es un bien para ti. Y cuando los que se aman se comportan conforme a esta dinámica, entonces el amor se convierte en un amor relaciona, bilateral, recíproco, compromisual.⁸⁷¹

El amor, en cuanto *acción* que alcanza el valor trascendente de otra persona, es camino de realización y perfeccionamiento de la persona; “el desarrollo de la persona se realiza a través del sincero don de sí.” (DA, 238). Pero se trata de una relación *recíproca* en la que uno se experimenta a sí mismo como don para el *yo-otro*. En la mirada amorosa que se recibe del “tú”, que *afirma* la propia realidad, nace la experiencia del propio valor

Si la relación procedente del ‘yo’ al ‘tú’ retorna a aquel ‘yo’ del que ha partido [...] tiene importancia para alcanzar una más plena experiencia de sí mismo, del propio ‘yo’; en un cierto sentido para su verificabilidad ‘a la luz del otro yo’ [...] 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. (HD, 83).

Para los personalismos, la *relación* de amor es el lugar de acogida del propio ser, donde se origina el despertar de la persona, su devenir en cuanto persona, pues el ser humano tiene, como anhelo más profundo, “amar y ser amado”; se encuentra a sí mismo

⁸⁷¹ DÍAZ, C. (2001), op.cit., pp. 185-186.

en la comunión con el “tú”: “Yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú.”⁸⁷² En palabras de Buttiglione:

Todo ser humano llega a ser consciente de su dignidad óptica y toma conciencia de su propio valor como ser humano sólo a través de la relación con otros, y lo hace de modo especial, cuando otro ser humano toma hacia él la actitud que corresponde al valor de las personas, es decir, el amor.⁸⁷³

Si bien en el análisis de la relación “yo-tú” Wojtyła se refiere al “tú” como el “prójimo”, sin especificar el tipo de relación (lo único que dice es que se trata de una “relación interpersonal”), lo que sabemos es que su análisis no habla del amor de *philia*, de benevolencia por el “tú” abstracto de la Humanidad representada en cualquier ser humano. El amor tiene la peculiaridad de ser *philia* en el sentido de que le es peculiar el desinterés utilitarista hacia el “tú”.

Por eso dirá Wojtyła que la *participación* “está fundada en la persona como sujeto en la aspiración a la autorrealización, propia de la persona.” (HD, 102). Según su tesis, la persona tiende a la realización de sí mismo a través de la revelación al otro, y de la receptividad del otro. La subjetividad no implica, por lo tanto, cerrazón del “yo” sobre sí mismo sino que, en contra de lo que defiende la Filosofía de la Conciencia, abre de manera particular a las demás personas.

Una vez analizada brevemente la tesis sobre el amor como fuente de realización personal, y antes de finalizar el trabajo, queremos dejar constancia de las repercusiones del personalismo, en concreto el wojtyliano, sobre la educación. Esta corriente de pensamiento supone toda una revolución en la *praxis* educativa. Si bien Wojtyła no trata directamente esta cuestión, su concepto de *persona* y el *despertar* de la persona como posibilidad de un devenir adecuado a su realidad, implica un giro copernicano en la orientación conductual que hasta hace poco ha dominado en el mundo pedagógico. Centrados en el *hacer*, los educadores obvian la interioridad, el *ser*, como fuente de la *acción*, sustituyéndola por la mera *reproducción* de acciones que, al fin y al cabo, no brotan de la interioridad ni dejan huella en su experiencia, sino que son conductas aprendidas y condicionadas por los factores externos. Hace falta revolucionar las bases

⁸⁷² BUBER, M. (1993), *Yo y Tú*, Madrid: Caparrós, p.17.

⁸⁷³ BUTTIGLIONE, R. (1999), *La persona y la familia*, Madrid: Palabra, p.117.

educativas, entendidas como *adiestramiento* para transformarlas en verdadera *educación* de la *persona*.

Este tema es de tal envergadura que no es posible abarcarlo en la presente investigación, pero responde al impacto que tendría el Personalismo sobre la educación. Expresamos, a continuación, ciertas bases fundamentales pero lo proponemos como un tema abierto a futuras investigaciones y como prolongación del presente trabajo.

10.4. La educación, el despertar de la persona

La educación es un espacio privilegiado que sostiene, nada menos, el proyecto de la sociedad en sus manos y, en ella, el de cada persona. Consideramos que el verdadero cometido social del personalismo no puede obviar la realidad educativa, sino que debe introducirse en ella como el lugar privilegiado en el que encarnar su teoría ya que la *acción*, al fin y al cabo, es “ayudar a que se ‘exprese’ la persona.”⁸⁷⁴

Las metodologías de aprendizaje, la educación moral y las expectativas, en general, de las instituciones educadoras (familia, escuela, Iglesia...), se proponen como *fin* la *conducta* y los resultados deseados; el educando no se pone en el centro y su *ser* cae en el olvido. La *integridad* reflejada en la antropología de Wojtyla como modelo de experiencia auténtica y personal de autodeterminación, trae al escenario de la Educación la *acción personal* como clave educativa. El educador enciende, despierta al educando a su trascendencia como lugar desde el que recibir la formación, información y todo proceso de aprendizaje que, de este modo, viene a formar parte del camino de personalización de su propia vida. Si la persona es el *fin* de la tarea educativa, se convierte también en *fuentes* de su acción y los resultados vienen a ser consecuencia de procesos interiores de comprensión. Así pues, con la *acción*

No postulamos el hacer por el hacer, pero, en la medida en que se pueda, sin despreciar a quien no pueda, la acción será el fruto final de la madurez vital; sin voluntad de acción sólo queda pesimismo, declarado o encubierto: quien estime inmodificable una realidad no será sino un simple pesimista [...] Hablamos aquí, obviamente, de una acción sabida, querida, debida, podida, esperada, orada, alabada, y no de la acción por la acción, no del mero activismo, pues [...] *lo que se hace sin formar una mentalidad, carece de*

⁸⁷⁴ PRATS, J.I. (2009), op.cit., p.12.

sentido.⁸⁷⁵

Despertar a la *acción* es pues, formar un *ethos*, una disposición a ser “desde dentro”, a recibir interior y activamente toda materia de aprendizaje (moral, cognitivo, etc....). ¿De qué sirve capacitar y dotar de técnicas funcionales a los niños y adolescentes si no son capaces de adquirir los procesos de comprensión que les haga autónomos en su aprendizaje?, más aún, desde una perspectiva más existencial, ¿de qué sirve conseguir que todos pasen por el filtro del “aprobado” y unos pocos consigan sobresalir, si no se apropian de su existencia, de su tiempo, de sus proyectos y abren su vida a un camino con sentido personal?; “aparece de improviso un ser humano que sabe manejar máquinas, pero que no ha aprendido a amar.”⁸⁷⁶

La realidad que tiene que atender la Educación, con urgencia, es la nueva forma de “analfabetismo existencial”⁸⁷⁷ que sufre el ser humano en medio de la mentalidad instrumental y los avances técnicos de la actualidad. Podemos encontrar los caminos para conseguir futuros profesionales, personas eficaces, provechosas... Pero si no se buscan los medios para que tales profesionales sean también, y por encima de todo, *personas* cuya vida está cargada de un sentido existencial y personal, adecuado al valor y la dignidad que poseen, la *utilidad* y la *reproducción* de proyectos propuestos por la sociedad absorberá la posibilidad de que experimenten la vida como *valor*.

Podríamos decir que educar es un camino de apertura del “yo” del educando a su propio ser y a la realidad. A continuación hacemos un breve recorrido por los fundamentos teóricos (no damos claves prácticas) intentando explicar, al hilo de la filosofía de Wojtyla, el papel de la *conciencia reflexiva* para la educación en la *acción*; desde ésta, la experiencia originaria (sensible) de la realidad queda integrada en el dinamismo libre de la persona.

a) Conciencia y sensibilidad, claves de la educación

“¿Puede hoy el hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura

⁸⁷⁵ DÍAZ, C. (2001), op.cit., pp.205-206, cursiva mía.

⁸⁷⁶ AROLAS, G. en ORTIZ, E., PRATS, J.I., AROLAS, G. (2004), op.cit., p.125.

⁸⁷⁷ *Ibíd.*

individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus esfuerzos particulares?”⁸⁷⁸ La respuesta, más bien negativa, es causa de preocupación y debería enfrentarse desde la educación. Esta pregunta, a pesar de referirse a los jóvenes, no puede recaer únicamente sobre ellos. Basta pensar que antes han sido niños, es decir, vulnerables, receptivos y dependientes de la experiencia que le ha provisto su entorno. Esa pregunta, pues, debe lanzarse a la sociedad (padres, tutores, educadores en general) que, en su tarea educativa, presentan una falta o carencia.

La conquista de la libertad personal no puede asumirse como una tarea que se pone a las espaldas de cada individuo desentendido de sus relaciones personales. Dada la fuerte dependencia del niño a las experiencias que recibe, podríamos decir que educar es crear la “situación” de la libertad en las personas. Desde el personalismo se afirma que la persona es dada a sí misma como tarea, pero no autónomamente (desde sí misma), sino por medio de los demás.

Por “situación” entendemos, al modo de Beauvoir, que “en cuanto la libertad está en proceso de realización, está situada [...] aquello con lo que tendrá que ‘cargar’ mi libertad para hacerse real.”⁸⁷⁹ Esta situación no la define la propia libertad, no está en manos del sujeto, sino que es recibida. La situación puede “dar más o menos posibilidades al sujeto de realizarse como libre.” Ahora bien, a diferencia de lo que diría la existencialista francesa, para el personalismo, que la libertad se dé “situada” demuestra la realidad esencialmente relacional y “mundanal” de la persona. El “yo”, en este sentido, no se entiende como un sujeto *pasivo*, sino *receptivo*: sus circunstancias son recibidas. La “situación” es el contexto existencial, interrelacional, en el que se recibe la posibilidad para poder despertar como persona. No se entiende, pues, como un “límite” de la libertad sino, más bien, como condición para poder desarrollar esta libertad

La “situación” como el contexto existencial en el que coloca el entorno (siempre e ineludiblemente educativo) a la persona, no es contradictoria con la “situación” que expresa Beauvoir, es decir, con las condiciones externas a la persona que facilitan y

⁸⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J. (2014), op.cit., p.56.

⁸⁷⁹ LÓPEZ, T., prólogo a la edición española de BEAUVOIR, S. (1998), *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, I, Alicia Martorell (Trad.),

impiden el ejercicio de sus proyectos personales. Sin embargo, damos un paso atrás a esta expresión exterior de la libertad. Nos referimos al despertar de la *libertad interior*.

La educación como “situación” de la libertad la referimos a la influencia y condicionamiento que supone el entorno para la persona; en su función educativa, las experiencias de las que se provee al niño y joven, pueden suponer un cultivo de su interioridad, despertándola a la *acción* o, por el contrario, una dormición de su dinamismo trascendente. Va fomentándose en la persona una mentalidad, un *ethos* y una disposición específica desde el horizonte de su razón práctica y no puramente técnica.

Este entorno, en el paisaje del personalismo, debería proveer de personas que *acompañen y promuevan* en el educando “el acceso a sus fuentes interiores, señalarle el camino que le permitan asomarse a su dimensión profunda, en la que harán muchos descubrimientos.”⁸⁸⁰ Se trata de un acompañamiento que incite las preguntas e inquietudes por descubrir los valores estéticos, éticos, noéticos, religiosos...⁸⁸¹

Hay una semejanza entre la *acción* personalista con lo que expresa Heidegger cuando dice que uno “está entregado a su propio ser [...], la ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser”⁸⁸². También Victor Frankl recuerda el profundo sentido de libertad que defiende la filosofía existencial: *al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas para decidir su propio camino*. Esta antropología es un reclamo de la responsabilidad: “El análisis existencial entiende, efectivamente, lo más profundo del ser humano como ser responsable.”⁸⁸³ El tipo de ser que es la persona precisa la *acción* del “yo”, que tome las riendas y sea autor, no mero reproductor de reglas establecidas, o de los propios mecanismos de acción incorporados por mera repetición de conductas o determinado por los condicionamientos, como fuerzas que empujan desentendidas de la causalidad personal.

Wojtyla nos ofrece la clave de la conciencia; la connotación de su carácter *reflexivo* la define como la capacidad de introspección y autoposición, incluso de aquellas experiencias pasivas que guarda el subconsciente. Wojtyla defiende que esta

⁸⁸⁰ DOMÍNGUEZ, X. M. (2017), op.cit., p.130.

⁸⁸¹ Cfr., ibíd.

⁸⁸² HEIDEGGER, M. (2009), *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, Jorge Eduardo Rivera (trad.).

⁸⁸³ FRANKL, V. (1977), op.cit., I, I.

función es la que tiene que verse reforzada en la educación: “El paso al dominio de la conciencia de los momentos cautivados en la subconsciencia, y especialmente de los que no pueden llegar a una objetivación genuina, constituye una de las principales tareas de la moralidad y de la educación.” (PA, p.114). Despertar este tipo de conciencia es despertar también la forma activa de vivir-se, es decir, transforma las *vivencias* pasivas en *experiencia*.

El ser humano proyecta su ser en función de una escala de valores, de ideales; como explica Zubiri: “El hombre no es la conjunción de dos cosas, una realidad y un ideal, sino al revés. Es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades.” (SH, 129). Esta “idealidad” que la persona va formando en su interior, conforma una escala de valores en función de la cual la persona va autoconstituyéndose realidad, *sí misma*. La idealidad, sin embargo no es un “autoproyecto” que parte de la nada, sino que, en su primer momento, es *recibida* en la experiencia.

Xavier Domínguez, en su libro *El arte de acompañar*, defiende que es preciso despertar y acompañar la espiritualidad en las experiencias del educando. Los valores que los educadores, directa o indirectamente proyectan, deberían empujar al “descubrimiento de quiénes están llamados a ser, sobre cuál es su camino, su llamada [...] Preguntarle por sus ideales, por aquello grande hacia lo que se dirigen, hacia lo que les merece la pena vivir.”⁸⁸⁴ Esto mismo hace la *logoterapia* para restablecer el equilibrio psíquico y espiritual de los pacientes, puesto que “prescribir un fármaco es una ayuda, no hay duda. Pero la pastilla ‘no toma decisiones’, no resuelve conflictos.”⁸⁸⁵

Lo que apunta Scheler, y el Personalismo en general, es que “sólo la presentación de altas metas, realizadas en grandes modelos, tienen fuerza motivacional.”⁸⁸⁶ Es posible abrir los ojos al bien a través de la *encarnación* de ideales y valores modelos que proveen de proyectos de vida acordes con la realidad y dignidad personal.

⁸⁸⁴ DOMÍNGUEZ, X.M. (2017), op.cit., p.129.

⁸⁸⁵ AROLAS, G. en ORTIZ, E., PRATS, J.I., AROLAS, G. (2004), op.cit., p.125.

⁸⁸⁶ SCHELER, M. (2001), op.cit., p.22.

La conciencia como clave educativa no apela, por lo tanto, a la normativización, al adoctrinamiento, o a la formación teórica de ésta. La conciencia, desde la razón práctica de la fenomenología *wojtyliana*, es el punto de la subjetividad en el que interacciona la libertad con la experiencia originaria de ser *afectada*, sensiblemente, por la realidad. La emoción se integra, a través de la conciencia despertada en la *acción* del educando, en su *experiencia*, de modo que, desde la sensibilidad receptiva al mundo, las experiencias se personalizan, se viven y se integran en el propio ser donde la libertad (el “yo”) es el “centro” desde el que el educando puede proyectar la interpretación de los acontecimientos y su propia responsabilidad.

b) De la pasividad de las experiencias a su apropiación

El educando “recibe” el mundo y “recibe” su yo en relación con los otros. Si bien es cierto que la impulsividad más temprana está teñida de una jerarquía “inconsciente” de valores que se va estableciendo en la persona en función de sus experiencias más primarias, tal formación de experiencias es aún una forma pasiva de recibir el mundo y la interpretación de lo que le rodea, incluida la autopercepción. La idealidad, el modelo de vida, de comportamiento, el tipo de proyectos, etc., irá formándose en el consciente y subconsciente del niño y adolescente en función de la experiencia, positiva o negativa, que reciba de los valores.

Esta *receptividad experiencial* habla, pues, de la importancia la sensibilidad en la experiencia del educando. La conciencia no actúa sobre vacío, sino que se mueve en la realidad originaria, experiencial y sensible de la persona. Por ello, despertar a la *acción* supone atravesar la experiencia de la sensibilidad de la trascendencia que otorga la conciencia.

En función de la experiencia “recibida” en el estado fundamentalmente interrelacional de la persona, uno crece más o menos sensibilizado hacia unos u otros tipos de valor. La psicología puede dar cuenta de ello, y de los estereotipos que las personas van forjando a partir del entorno en la infancia y juventud. Sin embargo, la

“situación” que crean las primeras relaciones personales del niño y adolescente con el mundo no son una determinación que cierra la puerta a la apropiación de los valores y a una reinterpretación de los significados, antes bien, son la situación a partir de la cual la persona puede apropiarse del mundo de un modo “activo” y adecuar su propia experiencia a un sentido de realidad más amplio que aquél recibido por el propio entorno. Tanto si los valores recibidos han sido positivos y verdaderos como negativos y engañosos, es preciso atravesar la “experiencia recibida” de autoexperiencia, establecer de forma activa la propia jerarquía de valores. De lo contrario, la persona limitará el sentido de su vida a estereotipos adquiridos carentes de vida, la persona carecerá de la autodeterminación, quedando expuesta a la falta de identidad y autenticidad.

El devenir del ser propiamente personal consiste en un camino de apropiación, está abierto, pendiente de realizarse y es a través de las acciones como se va configurando el “yo”. Esto mismo refleja el cerebro de la persona: las neuronas están abiertas y preparadas para recibir información, y “va creando circuitos en la medida en que ésta capta estímulos”, de modo que “nuestro cerebro es siendo, se hace haciendo”⁸⁸⁷; de esta manera, “nuestros actos y pensamientos configuran nuestro cerebro biológicamente y esta configuración a su vez nos predispone a ciertos actos y pensamientos.”⁸⁸⁸

Aquilino Polaino explica, en esta línea de pensamiento, que el lenguaje psíquico de los sentimientos no está determinado sino que la condición afectiva es “incompleta e inacabada” lo cual “la hace muy permeable a lo que suceda a su entorno.”⁸⁸⁹ Se trata de la indeterminación y apertura humana, a la que denomina “*plasticidad* natural de los sentimientos”. Partiendo de esta “inconclusión” del dinamismo psicoemotivo, “la afectividad está abierta a la acción de otros factores no biológicos que también le impactan y pueden modificarla.”⁸⁹⁰ La visión personalista de la persona, lejos de un mecanicismo, propone que la persona “siempre es más” que sus estados y, por lo tanto, ofrece una visión esperanzadora que invita a la acción y re-educación de los estados primarios.

⁸⁸⁷ AROLAS, G. en ORTIZ, E., PRATS, J.I., AROLAS, G. (2004), op.cit., p.132.

⁸⁸⁸ *Ibíd.*, p.134.

⁸⁸⁹ POLAINO, A., *Familia y autoestima*, Barcelona: Ariel, p.101.

⁸⁹⁰ *Ibíd.*, p.102.

La plasticidad de los sentimientos es la otra cara de su tan conocida impulsividad. La fuerza y rapidez con la que decide la emoción se refleja en que “las neuronas quieren tomar decisiones por ellas mismas con la colaboración de la memoria estructural que en ellas se ha depositado”, gastan menos energía las conexiones que van “de abajo arriba”, de modo que “nos movemos más por impulsos emocionales”⁸⁹¹, aquellos propiciados por la amígdala, el órgano con memoria estructural, que “decide” (mueve a la activación) por sí mismo y está programado para defender el placer a corto plazo. En esta forma de actuar, todavía no hay presencia del lóbulo frontal, representación cerebral del dinamismo personal desde el que la persona puede tomar decisiones, incluso deshacer estructuras y mecanismos neuronales adquiridos pasivamente.

La “emocionalización de la conciencia” de la teoría wojtyliana podría traducirse al lenguaje neurológico como “estar en poder de la amígdala”. Éste órgano ayuda a procesar la información, “nos indica el camino, nos abre el apetito” pero, por otro lado, “no sabe seguir, no sabe el recorrido entero.”⁸⁹² La determinación en la que desemboque la satisfacción de las necesidades le corresponde tomarla al lóbulo frontal, las capas más altas, donde “habita” orgánicamente el “yo” completo.

Se dan casos de *dormición* de la persona, por ejemplo, en la pérdida de la capacidad de *acción* por causa de las adicciones. Una persona que *decide* jugar a apuestas una y otra vez al principio controla la situación, pero puede degenerar en *adicción*, es decir, la posibilidad de autocontrol se va opacando y domina el mecanismo creado en el sistema nervioso límbico. Un ludópata no es capaz de responder de sus actos como una persona que no lo es, necesita ayuda para recuperar su propia libertad. Actualmente el tipo de *dormición* que preocupa es la que causa las adicciones a los aparatos electrónicos y los juegos o redes sociales que proporcionan.

El análisis del funcionamiento del cerebro lleva a Arolas a la siguiente afirmación: “La neurona es fiel. De esto se deduce que el depósito o sistema referencial que han dejado en la infancia nuestros padres y maestros será importante en el

⁸⁹¹ AROLAS, G. en ORTIZ, E., PRATS, J.I., AROLAS, G. (2004), op.cit., p.128.

⁸⁹² *Ibíd.*, p.129.

futuro.”⁸⁹³ Pero esta fidelidad de las experiencias adquiridas y reflejadas en el cerebro no son una negación de la demostrada plasticidad del cerebro. Si no fuese así, la naturaleza humana estaría determinada al tipo de conductas y experiencias condicionadas por su entorno y sus mecanismos fisiológicos y un adicto, por ejemplo, no podría abandonar su adicción y reorientar sus conexiones neuronales.

La plasticidad cerebral es otro nombre para expresar la flexibilidad de la naturaleza instintiva (psíquica y fisiológica), su indeterminación y apertura a la creación de nuevas conexiones neuronales, sobre todo en las primeras etapas de la vida en las que el cerebro está *inmaduro*. El ser humano precisa orientación, la indeterminación de su organismo y su paradójica pero consecuente determinación a la que está expuesto hace pensar que “hay una necesidad educadora importante para no dejar al hombre solamente con los recursos de su biología y su psiquismo.”⁸⁹⁴

La persona es educada por su entorno, directa o indirectamente, desde el momento en el que existe, es decir, desde los primeros estímulos que recibe ya en el vientre materno. Dado que el cerebro es “irremediablemente” receptivo y ejecutivo, toda situación supone una educación. La consecuencia de esto es que no se puede prescindir de la educación consciente y explícita, como una tarea que deben asumir los educadores, especialmente los padres, y todos los acompañantes del niño que, explícita e implícitamente, transmiten con su sola presencia, conducta y trato, un mundo (como valor) determinado.

c) La educación, fuente de experiencias personales

El “apoyo en la tierra” que precisa la educación es, en el planteamiento wojtyliano, la *experiencia* del educando. Proveer de *experiencia* es abrirle los ojos al mundo, facilitarle la oportunidad de elaborar su propia comprensión de las cosas, estimular su decisión. Es hacer a la persona capaz de tomar las riendas de sus propias vivencias psicosomáticas, de sus pensamientos y de su querer, para autodeterminarse en estas vivencias de tal forma que no viva en función de los vaivenes circunstanciales o de los

⁸⁹³ *Ibíd.*, p.128.

⁸⁹⁴ *Ibíd.*, p.122.

mandatos, sino que haga de su vida algo *suyo* y correspondiente con aquellos valores que le realicen y plenifiquen.

La concepción de la libertad desde una percepción sensiblista imposibilita la inserción del lenguaje personalista en la educación. Para entender la educación como un hecho posible y dirigido no sólo al “buen” comportamiento, sino a la *persona* misma, a su *ser*, es preciso abandonar la concepción puramente *fenomenista* de “experiencia”. Ésta, traducida a la práctica, provoca una mutilación de la trascendencia personal porque, como de hecho se da, es posible atrofiar la corteza cerebral que, en otra palabras, supone limitar el sentido existencial y personal cuando la sensibilidad se reduce a “un mero andamiaje miserable para crear sensaciones placenteras fugaces en su cuerpo solitario, en una mera ‘fuente de estímulos’ para el placer de ese cuerpo.”⁸⁹⁵

El terreno de la sensibilidad, a través del despertar de la *conciencia reflexiva*, se prepara para percibir un tipo de valores no reducido a calidad de “estímulos”, sino cargados de significado personalista, es decir, “filtrados” por el autodomínio y la autoposición que vive y comprende la realidad y su propio dinamismo emocional desde criterios contrastados con interpretaciones adecuadas a la realidad. Esto ocurre cuando la persona se “apropia” de su mundo interior y lo refiere a la realidad. Despertar tal autodomínio es despertar la acción del educando, que es abrir también su sensibilidad al valor de las cosas. Cuando la conciencia (como “autopresencia”) está despierta, la sensibilidad puede *vivir* lo valioso. Así pues, la educación debería proveer de “situaciones” que, más que un límite bajo los parámetros de adoctrinamiento o incluso, adiestramiento, supongan la oportunidad de una apertura activa al mundo.

Proveer de *experiencia* es permitir a la persona que, en su vida cotidiana, advierta el valor de las cosas, interprete sus propias emociones y asuma una respuesta auténtica, personal, a la realidad; esto supone fomentar el despertar de su *asombro*, que se haga *preguntas* y busque respuestas para adquirir una *comprensión* de las cosas, que tome *decisiones* y adquiera verdadera *experiencia* interior de sus actos y de los acontecimientos.⁸⁹⁶ Proveer de *experiencia* es, por lo tanto, abrirle a la *acción* para que, en esta medida, le sea posible plantearse el sentido de su existencia, de lo contrario, este

⁸⁹⁵ SCHELER, M. (2010), op.cit., p.101.

⁸⁹⁶ Cfr. ORÓN J.V. (2018), op.cit.

sentido estará determinado, de antemano, por los acontecimientos y sus repercusiones en la pasividad de la experiencia cuando aún no ha tomado toda su forma.

Por medio de la conciencia, al modo en el que la entiende nuestro autor, la persona no se limita al *hacer* mecánico, repetitivo, pasivo; sino que la *acción* toca el *ser*, de modo que remite las experiencias al “yo” como centro dinámico y se despliega la realidad ontológica e intrínsecamente axiológica de la persona, expresada en la autodecisión; “la *autodecisión* pertenece a la dimensión sustancial de la persona: ella es libertad del ser humano y no solamente libertad de la voluntad del ser humano.” (HD, 177). La educación de la conciencia no habla de un *voluntarismo*. La voluntad no se queda sola frente a la emoción, y tampoco se agota en su referencia a las normas, la voluntad no es sólo intencionalidad, sino que su querer es una volición dinamizada por la *autodeterminación*, en la que la persona se tiene a sí misma como *fin* al que conduce la verdad de la acción; es el “yo” quien se mueve en la realización de las *acciones*.

Tanto el conformismo, en la falta de interés por las cosas, como el totalitarismo, en su aplastante imposición sin atención a la propia voluntad, son enemigos de la experiencia personalista y moral. ¿Cuál es la clave, pues, para vencer esta tendencia que, como un péndulo, asume la cultura viviendo en la rigidez del autoritarismo o, por el contrario, avalando la espontaneidad? Responde Frankl que “sólo una conciencia despierta y vigilante puede hacerle al hombre ‘resistente’ de tal modo que ni se abandone al conformismo ni se doblegue al totalitarismo.”⁸⁹⁷ Y añade “así pues, hoy más que nunca, la educación es educación a la responsabilidad.”⁸⁹⁸

La educación de la conciencia es, por lo tanto, educar en la capacidad de *acción*. La autopresencia, como capacidad de la conciencia reflexiva, permite un estado de madurez y adquisición del mundo como algo personal. Dirá Domínguez Prieto que “esta autoposesión y este autodomínio permite, además, algo importantísimo: que todas las capacidades naturales, las adquiridas, y lo que nos aportan otros en la vida y las experiencias, no agoten lo que somos.”⁸⁹⁹ Cuando la educación fomenta la *acción*, posiciona a la subjetividad como la “realidad-realista” que es, esto es, como interioridad

⁸⁹⁷ *Ibíd.*

⁸⁹⁸ *Ibíd.*

⁸⁹⁹ DOMÍNGUEZ, X.M. (2017), *op.cit.*, p.128.

abierta a las cosas y a su propia realidad, capaz siempre de ser más y mejor de lo que es.

Educar no es, pues, adiestrar. Hace falta, por lo tanto, replantearse también el papel del educador: la *relación* entre el educador y el educando se ve tradicionalmente como una relación condicionada por el comportamiento o los resultados adquiridos por el educando. Que no peligre la relación es salvaguardar el valor de la persona como *fin*, de modo que el educador se convierte en *acompañante* y no en el adiestrador.⁹⁰⁰

Wojtyla abre un tema fundamental de la Ética y, consecuentemente, para la Pedagogía, que es ceder la centralidad de su preocupación al corazón de la experiencia, a la persona misma. En función de ésta, el contenido normativo cobra vida ya que ahora la clave es dar con la interioridad del agente que *vive* desde su *ser* y no meramente desde su *obrar* (en cuanto *hacer técnico*) en función del bien moral querido *per se*. Un bien que penetra la superficie del cumplimiento de las leyes y va más allá de responder a los cánones, así como una norma puesta al servicio de la persona y de la relación, y no la persona o la relación al servicio de ésta, supone despertar en la persona la búsqueda activa de lo verdaderamente valioso y que asuma la responsabilidad de sus acciones y, a grandes rasgos, de su proyecto existencial.

La Pedagogía precisa encontrar caminos para abrir la educación al horizonte de la razón vital, práctica, más allá de la razón técnica, para despertar una actitud receptiva y una mirada del mundo como “valor” de modo que pueda plantearse una praxis que consista en la *ética de la responsabilidad*. No sólo la información y capacitación del educando, sino la formación completa de su ser, alcanza su *experiencia* y es posible “abrir el yo del educando.”⁹⁰¹

Se trata, no obstante, de una tarea difícil. ¿Cuáles son los obstáculos a vencer y cuáles las herramientas para que esto se haga posible? Actualmente, gracias también al auge de la importancia que ha ido cobrando la “inteligencia emocional”, se han potenciado metodologías encaminadas a una forma de aprendizaje más activo y enfocado en la comprensión del educando, como puede ser el *EntusiasMAT* en el área de las matemáticas, *Ludiletras* para el lenguaje y la escritura, el *Método Ramain*, para el

⁹⁰⁰ *Ibíd.*

⁹⁰¹ PRATS, J.I. (2009), *op.cit.*, p.15.

desarrollo global de las capacidades cerebrales, etc.

Por otra parte, también leemos nuevas aportaciones pedagógicas encaminadas a la renovación de la visión educativa y que responden a los nuevos retos, como el que supone la era de la tecnología en la educación. El Grupo de Investigación Mente-Cerebro (ICS), de la Universidad de Navarra, ha desarrollado y sigue desarrollando un proyecto interdisciplinar (Neurociencia, Psico-Pedagogía y Antropología) de Educación Emocional, que se fundamenta en fuentes de investigación neurocientífica y psicopedagógica y representa, aunque no explícitamente, una fiel traducción del personalismo en la educación. Tenemos, así mismo, autores como Catherine L'Ecuyer, con sus obras, por ejemplo, de *Educación en el asombro* y *Educación en la realidad*, o Domínguez Prieto con *El arte de acompañar*, que defienden, al fin y al cabo, una visión personalista del educando, desde la que la educación se entiende como la posibilidad de “alcanzar el *corazón* del educando [de lo contrario] la educación se devalúa y toma la forma de adiestramiento.”⁹⁰²

El camino que queda por recorrer aún es largo, pero ya han empezado a darse pasos desde algunas entidades educativas que ofrecen un horizonte esperanzador. Ponemos fin aquí a nuestra aproximación al personalismo wojtyliano como un punto y seguido para posteriores investigaciones y divulgaciones de su pensamiento.

⁹⁰²PRATS, J.I. (2009), op.cit, p.21, cursiva mía.

Conclusión

¡Es tanto lo que podemos ganar! ¡Tanto lo que podemos perder! Me asusta ser hombre. Me entusiasma y me asusta. A lo que no estoy dispuesto es a engañarme, a pensar que esto es un jueguito sin importancia, que los años son unas fichas de cartón que nos dieron para ir entreteniéndonos mientras cae la tarde. (DESCALZO, J.L., *Razones para vivir*).

1. Lo que motiva este trabajo de investigación es la pregunta fundamental sobre ¿quién soy yo y qué me cabe esperar? Parece que esta cuestión sólo pueda enfocarse desde los tradicionales imperativos morales, sociales y religiosos a los que ajustarse como receta para encontrar una respuesta segura y definitiva, sin embargo, ¿dónde queda uno en ese cumplir con las normas, aferrarse a teorías y reproducir conductas; dónde queda la interioridad y la autenticidad con la que uno quiere vivir? La otra opción que se ofrece es el relativismo, la sensación de librarse de toda normatividad y encontrar lo valioso en la interpretación que cada uno quiera hacer de las cosas; pero carecer de orientación es el principio de conformarse con las respuestas dependientes del momento y de la situación, vaciadas de proyección y de sentido y que, al fin y al cabo, suscitan también la reproducción de las modas.

Lo concerniente a la singularidad, la historicidad y la apertura de la existencia humana supera siempre el saber sobre esta existencia. Cuando uno cree dar con las fórmulas definitivas a las que ceñirse en su pensar y actuar como receta de la felicidad, está lejos de parecerse a un ser vivo, y más lejos aún de poseer un mundo interior. Si la interioridad no está *viva*, no somos más que “hombres masa”, cuerpos de existencia estándar a los que les basta “nacer, crecer, reproducirse y morir” al modo en el que una determinada tradición, tiempo o cultura enseñan. La finitud de nuestra existencia, no poder aferrarla, abre al saber infinito que no se agota ni se reduce a la lógica de los conceptos pues bebe de la experiencia de la vida.

La Filosofía Existencial y la Hermenéutica del siglo XX se enfrentan al positivismo cuando se atreve a preguntar por la realidad viva que se realiza en la experiencia, en su devenir y las cuestiones fundamentales sobre su existencia. Y esta realidad viviente y libre es la que encontré desplegada en la obra de Karol Wojtyła. Traigo, pues, su filosofía al terreno de la inquietud existencial en el que hay más

preguntas que respuestas.

2. ¿Por qué Wojtyla? Se trata de un ciudadano y filósofo polaco del siglo XX (**cap.1**), más concretamente, de un sacerdote, y más aún, de quien fue cabeza de la Iglesia Católica durante 25 años; es decir, su vida estuvo ceñida a un tiempo, a una cultura, incluso a una institución con unas creencias y una moral específicas. Sin embargo, no sólo sus obras y sus textos, sino también su vida es un claro testimonio de que la *experiencia* es el único camino posible para responderse a las cuestiones fundamentales de la existencia; para él, la verdad que no pasa por la experiencia auténtica de la persona, no puede ser verdad. Su personalismo y las inquietudes que conciernen a toda su filosofía están empapados de vida. Su preocupación no es, pues la “erudición” como tal, sino la *comprensión* de la realidad y ésta, afirma, se nos da en la experiencia.

En esta medida, Wojtyla lee e interpreta las distintas corrientes de pensamiento con la libertad de quien no se siente deudor de nadie. En su obra principal, *Persona y Acción*, Wojtyla elabora expresamente su filosofía y presenta un personalismo arraigado en una ontología renovada capaz de pensar a la persona desde la persona misma, quiere abrirse a su realidad subjetiva, a su interioridad. Los presupuestos tomistas, por un lado, y los schelerianos, por otro, se unen en una síntesis novedosa y original. Por una parte, propone una fidelidad a la *experiencia* aún mayor que la corriente fenomenológica y por otra, esta experiencia será la condición de todo pensamiento *realista* (Cap. 1). Su forma de entender la *experiencia* le lleva mucho más lejos en el camino de descubrimiento ontológico de la persona de lo que alcanza la filosofía aristotélico-tomista.

Así mismo, Wojtyla comparte la interpretación de la *experiencia* con la Hermenéutica Contemporánea; Gadamer, concretamente, la define como *apertura* y *acontecer* en el que se hace patente el poder de lo real, que es *en* el tiempo. Desde la *experiencia*, lo ontológico se manifiesta en su propio devenir. Es decir, se manifiesta existencialmente de modo que la comprensión (*verstehen*) es secundaria respecto a la realidad histórica (*geschehen*, acontecer). Inmersa en ella, la persona hace de esta experiencia objeto de comprensión pero siendo, principal y radicalmente, sujeto viviente de la experiencia que comprende.

Desde este horizonte hermenéutico (**cap. 2**), el lenguaje filosófico de Wojtyla

ofrece una novedad antropológica y ética que parte del profundo respeto que siente hacia la *persona*: no se entiende como un mero “sujeto de la especie humana” ni una “sustancia de naturaleza racional”, sino como un ser con una *interioridad viviente*, un fin en sí mismo, presente a su propio ser y dueño de sí. El personalismo que ofrece supone toda una revolución porque, sin proyectarse esencialmente en prácticas socio-políticas reivindicativas, como es el caso del primer personalismo, anuncia el despertar de la persona como clave para una praxis moral, social y política coherente con su realidad y contraria a todo tipo de instrumentalismo.

3. ¿En qué consiste la novedad de su concepto de persona? Su antropología propone consolidar la comprensión de lo que ofrece la *experiencia originaria* de uno mismo, quiere comunicar la realidad personal manifestándose en su *realidad existencial*. Hasta donde nos muestra la historia del pensamiento, compaginar estos dos términos ha sido una tarea complicada que no parece haberse logrado con éxito pues cuando entramos en lecturas metafísicas, queda excluida la realidad subjetiva y, con ella, el ser humano como persona viviente, y viceversa: cuando se pretende expresar la existencia del “yo”, hablar de esencia o condición universal humana parece contradecir su interioridad. No obstante, la *experiencia* como fuente de comprensión nos sitúa ante un nuevo paradigma epistemológico alejado del formalismo trascendental que se antepone y limita la apertura propia de la realidad, aunque alejado del relativismo en el que parece que nada *real* acontezca. Así pues, Wojtyła se atreve a preguntar “*qué es la persona*” en su manifestación, en su *siendo* (en su *quién*).

La formulación de un nuevo método (**cap. 3**) es un paso imprescindible que Wojtyła advierte que tiene que dar si quiere interpretar objetivamente la subjetividad humana dado el concepto empirista de “experiencia” que arrastra la historia de la filosofía. Se vale del ejercicio que denomina *método reductivo* con el que quiere “volver a las cosas mismas”, revelar la realidad irreductible de los actos de la experiencia libre de pre-juicios teóricos y de abstracciones metafísicas. A través de este método, Wojtyła busca una estabilización de los significados advertidos en la *intuición intelectual primera* en que la persona se experimenta a sí misma; hace uso de la *inducción* entendida desde una renovación del sentido aristotélico, a saber: como ejercicio de intuición intelectual por el que la inteligencia y los sentidos tienen un conocimiento directo de la realidad. Más que una “demostración”, la inducción es una “mostración”

de lo real.

Su epistemología (**cap.3**) se fundamenta, pues, en dos presupuestos que empapan de realidad el concepto de “experiencia”: por un lado, la comprensión consistirá en el acto unitario de los sentidos y la inteligencia de modo que, inmersa en su realidad cotidiana y sensible, la persona adquiere significados, comprende el mundo. Por otra parte, y consecuentemente, esta realidad cotidiana ya no es algo puramente “fenoménico”, distinto y separado de lo racional. La fuente de comprensión es la vida misma que percibe la sensibilidad y la inteligencia, de modo que la *experiencia* humana del mundo tiene un carácter *inmanente* ceñido a la singularidad y materialidad de lo real, a la vez que un carácter *trascendente*, cargado de simbolismo y significado.

Si en el acto mismo de conocer participan de manera integral los sentidos y la inteligencia, la experiencia ya no precisa de una “traducción” al lenguaje *abstracto* por el que el intelecto filtra toda la información que le ofrecen los sentidos para poder hablar, sólo así, con objetividad. La verdad ya no es una cuestión puramente teórica, como estando al margen de la vida. Sobre sus presupuestos epistemológicos, buscar sentido a la existencia ya no precisa un proceso de conceptualización y desmaterialización del mundo. La comprensión, libre de prejuicios, se origina en la experiencia y retorna a la experiencia, captando de este modo toda su riqueza y complejidad. Así pues, en la experiencia es donde la persona se vive a sí misma y puede emprender una búsqueda de su identidad, apropiarse de un horizonte de significados y tenerse a sí misma como proyecto.

4. ¿Cómo se expresa la persona en esta experiencia, en su realidad viviente? La consecuencia de la novedad metodológica y epistemológica wojtyliana es la *integridad*. La experiencia muestra a un ser que vive y se-vive a sí mismo a través de su *acción* (**cap. 4**). La *acción* en la que descubre a la persona, tal y como deja interpretar su filosofía, se refiere al concepto aristotélico de *praxis*, aquél que se diferencia de la *poiesis*: no se trata únicamente de actividades técnicas y productivas (*transitivas*) en las que la persona es productora. Las *acciones* como *praxis* humana son de carácter inmanente: permean el ser del agente de modo que va dotando a su vida de un tinte moral y existencial específico, va cobrando realidad en ella lo que tiene por valor y dibuja así, un determinado horizonte de bondad y verdad en el que se realiza, en el que

existe. La *acción* como herramienta de comprensión wojtyliana expresa la *apropiación* personal del sentido por el que vive y se apodera de posibilidades. Así, las acciones imprimen un *ethos* o carácter específico en ella, a la vez que brotan de éste carácter que ha ido adquiriendo.

Así pues, esta *acción* se diferencia de lo que son los “actos” como expresiones concretas y fugaces de la voluntad. Se distingue así mismo de las acciones que, si bien tienen más duración y son persistentes en el tiempo, carecen de un sentido querido y una intención establecida. La persona no se revela en simples actos intencionales; lo puramente proyectado o sentido, como tal, hablan de “estados”, de actos que se cumplen o vivencias que se sienten, pero la *persona* que encuentra Wojtyla en la experiencia es, por encima de todo, un *quién* y no una sucesión de estados o actos concretos y fugaces carentes de proyección y sentido.

Wojtyla descubre a la persona en un tipo de *acción* que contrasta, explícitamente, con el simple *padecer*. La persona tiene experiencia de deseos, sentimientos, pensamientos como toda una serie de vivencias conscientes pero involuntarias en su aparecer; consisten en un mecanismo que se despierta como respuesta psicosomática que, si bien “ocurre” en la persona, ésta todavía no se expresa plenamente a sí misma en tal acontecer.

La diferencia entre acción y pasión, expresada por Wojtyla revela su propuesta de *integridad* antropológica: la experiencia de la acción muestra a la persona como una unidad sustantiva compleja; el ser humano es su cuerpo, su psique y su intelecto, dinamismos que permanecen en profunda interacción y conforman un único ser que vive sensiblemente un mundo de realidades. De este modo, en la acción, la persona no se revela como un ser pura o esencialmente racional que emite actos intencionales, ni su mundo se configura en función de vivencias puramente emotivas, sino que la fuerza de todos sus dinamismos dotan a la persona de su peculiar experiencia del mundo y participan de su acción sin definir por sí mismas, ni por separado, la comprensión de la realidad ni los fines hacia los que la persona se autodetermina. *La experiencia de ser persona consiste, según la tesis wojtyliana, en la experiencia integral de la acción: desde su interioridad, sensible y trascendente, la persona se abre a la realidad y a su propia realidad, constituyéndose así no sólo en actriz de una vida sino autora de su*

vida.

4.1. La novedad que aporta esta *antropología integral* wojtyliana, a finales de los años 60, es que la realidad humana ya no se interpreta desde la dualidad “mundo sensible”- “mundo inteligible”; rompe con el dualismo que arrastra la historia del pensamiento (al menos hasta el siglo pasado). La persona no es ya un conjunto de *dimensiones* que se dan superpuestas unas a otras de modo tal que lo intelectual padece lo corporal teniendo que marginarlo (estoicismo) o limitándose a corroborarlo (utilitarismo). El mundo que habita la persona tampoco es un mundo de estímulos y fenómenos que perciben los sentidos y sólo la razón ordena a través de la abstracción. La persona se entiende como una realidad compleja pero *unitaria*, en la que todos los dinamismos vienen a conformar la experiencia que tiene de sí misma y de la realidad que habita.

Este panorama antropológico se opone expresamente al racionalismo cartesiano y al emotivismo. Lo que Wojtyla encuentra en la experiencia no es una “naturaleza racional” cuya existencia es fácilmente definible en formas racionales de comportamiento que, además, excluyen lo sensible. Si bien el “padecer” del lenguaje psicosomático no es aún el “actuar” en el que la persona se realiza a sí misma, para Wojtyla la *acción* expresa la apropiación de *todas* las vivencias; no consistirá en marginar lo corpóreo ni lo psíquico, al modo del primer Kant.

Del mismo modo, su filosofía se enfrenta al empirismo y concretamente a la antropología de Hume para quien la identidad del ser humano es una *idea* conformada por la consecución de vivencias sensibles que la memoria guarda. Wojtyla reinterpreta el sentido de “conciencia” con el que critica a Hume y defiende la experiencia interior no como simple reflejo de vivencias sensibles, sino además, y especialmente, como el “lugar” en el que la persona se autoposee, viviendo todo acontecimiento como siendo “objeto” de una vida pero sobre todo como “sujeto” de su propia vida, es decir, desde la autopresencia. De este modo, encuentra en la conciencia revelada la experiencia del “yo”. La sensibilidad humana no se entiende, por eso, como un simple mecanismo de percepción emocional, sino que lo corpóreo participa de la experiencia de la persona, dando forma a su realidad humana y a la significación del mundo.

5. La interpretación *integral* de la experiencia wojtyliana se desarrolla en los

presupuestos fenomenológicos que ofrecen toda una recomposición de la corporalidad (**cap.5**): el cuerpo es, en la persona, cuerpo-de la persona. Es decir, no se trata de un cuerpo animal al que se le añade la racionalidad sino que lo sensible y corpóreo, en el ser humano es, cualitativamente, distinto a lo animal; participa, por sí mismo, del carácter *personal*. En este punto de la tesis hemos visto conveniente ampliar el horizonte de la reinterpretación de la corporalidad con la antropología personalista de Zubiri, quien trata explícita y detalladamente la concepción renovada de la corporalidad humana y cómo ésta participa de la unidad y trascendencia de ser *persona*.

Zubiri habla de la *inconclusión* con la que se da el lenguaje psicosomático humano; significa que los órganos no están determinados a moverse, captar o comprender en función de unos fines instintivos específicos. El “carácter inespecífico” de la corporalidad precisa de la autodeterminación, es decir, la indeterminación de las notas, tanto orgánicas como psíquicas, es determinación personal, expresión de su apertura a la realidad en sí misma. Por eso afirma Zubiri que el ser humano es “animal de realidades”, su corporalidad le abre a lo real.

Esta reinterpretación de lo sensible permite renovar el personalismo y en esa renovación encontramos en la antropología wojtyliana un puente entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia: se revela a la persona como un ser “libre por naturaleza.”⁹⁰³ De este modo, propone una reconciliación entre “naturaleza y persona” o, en otras palabras, “libertad y determinación”. La recomposición de lo corporal en la *experiencia* conduce a Wojtyla a una reformulación *ontológica* de la persona.

Su propuesta existencial se opone al existencialismo en el estado “desarraigado” en el que esta corriente propone la libertad, esto es, desde la “nada” del ser como referencia. Wojtyla, por su parte, encuentra la *realidad sustantiva* de la persona, precisamente, como una estructura trascendente de autodomínio y autoposición. Así, la libertad no se expresa como algo opuesto a la sustantividad, sino, más bien, la sustantividad de la persona le hace ser radical e intrínsecamente libre; su condición ontológica sostiene su condición *existencial*: no es persona por es libre, sino libre

⁹⁰³ Wojtyla utiliza el concepto de “naturaleza” expresándolo más bien como una “condición” universal y objetiva que no despersonaliza al ser humano porque esta condición universal consiste en ser *persona*, es decir, una estructura de autodomínio y autoposición, libre.

porque es persona. La libertad es entendida como condición natural de las estructuras ontológicas que conforman y disponen al ser humano a expresarse como *persona*, dueño de sí.

5.1. Ahora bien, su teoría da lugar a un debate importante: si ser persona es tener la capacidad de autodeterminación y, de hecho, supone realizar *acciones*, ¿qué podemos decir de los casos en los que la persona no se manifiesta como libre y agente de su propia vida, ya sea por la inmadurez de las estructuras como es el momento de la infancia o por disfunciones con las que puede nacer un ser humano?, ¿pueden considerarse también “personas”? Esto plantea la cuestión sobre qué hace verdaderamente a los seres humanos ser “personas” y qué los diferencia, por lo tanto, de los animales. A este respecto presentamos el debate entre Personalismo y Animalismo (**cap. 6**) ofreciendo argumentos personalistas de carácter fenomenológico y metafísico como respuesta.

La *acción*, para Wojtyła, es una herramienta gnoseológica, es decir, la *acción* no es aquello que hace a la persona ser persona, sino que es la persona, sustantivamente, la que permite hablar de acciones y que se desenvuelva la existencia humana a través de ellas. Ser “alguien” no equivale a *lo que* uno es, sino que deriva del hecho de que *es*. Se trata de la diferencia entre la “subsistencia” (el *quis*) y su “consistencia” (el *quid*). Si por razones genéticas, fisiológicas, etc., no se alcanza el desarrollo pleno de las estructuras personales, ello no implica que la persona no sea, sustantivamente, *alguien*, con una intimidad y, consecuentemente, una dignidad específicas.

No obstante, la defensa del valor y la dignidad incondicional del ser humano por parte de su personalismo renovado quedaría incompleta si no se apelara a las connotaciones del término “persona”: nace de la visión y la experiencia históricas de una comunidad donde las personas no son individuos o sustancias (por muy racionales que sean), sino semejantes a un Dios personal que se hace de carne y hueso y que entra en una relación íntima con las personas y la comunidad de personas. De hecho, no se entiende a Dios a la luz de lo que es el ser humano, sino que se interpreta la realidad de la persona a la luz del encuentro y conocimiento de Dios.

5.2. Este aspecto teológico que se trata, ni más ni menos, del fundamento último del

Personalismo, pone en duda su valor científico como filosofía. Destapada la raíz conceptual de “persona”, término central para esta corriente, advertimos que se trata de una filosofía dibujada dentro de los “límites” del panorama teológico de la creación y, por consiguiente, parece susceptible de ser tratada como pseudo-ciencia o una rama de la teología encargada de dotar de fuerza filosófica a los argumentos teológicos.

No obstante, ¿acaso no funcionan todas las propuestas filosóficas dentro de sus propios “límites”? En este caso, ¿no son todas las cosmovisiones susceptibles de la misma crítica? Si acudimos al fundamento último del racionalismo, del empirismo, del marxismo, del nihilismo, etc., ¿no proponen todos ellos una imagen específica del ser humano coherente con un tipo específico de cosmovisión, ya sea ésta materialista, nihilista, etc.? La fundamentación del mundo se plantea como un problema ineludible ante el que hace falta posicionarse para argumentar en coherencia con la respuesta adoptada, y será esta respuesta el principio básico desde el que se argumente cualquier visión metafísica, antropológica o ética.

El presente trabajo defiende, por lo tanto, que los presupuestos teológicos de la filosofía Personalista no invalidan el rango científico de sus argumentos (**cap. 7**). Cualquier propuesta filosófica partirá de una determinada cosmovisión no más válida, *a priori*, y aunque se refutaran sus fundamentos teóricos, el hecho de mantener una concepción específica de la realidad, concretamente de la personal, sus condiciones son las mismas que las de cualquier otra corriente dado que trabaja con un tipo de verdades que pueden proponerse, pero no imponerse. No tiene más fuerza argumentativa la simple negación del argumento teísta; también el materialismo o el ateísmo tienen que argumentarse. Negar un fundamento y un sentido trascendente de la realidad no es una postura que se pruebe por sí misma. La duda respecto al rango filosófico del Personalismo, sin embargo, se enfrenta además (y sobre todo) a las propuestas de contradicción entre razón y fe. Hemos encontrado preciso, por ello, tratar la relación entre ciencia y religión, razón y fe, para cuestionar si la razón y su forma de proceder es realmente contradictoria y excluyente de la fe.

6. Más allá de esta problemática sobre los fundamentos teóricos, lo que nos ofrece hoy la filosofía de Karol Wojtyła es un puente entre la teoría y praxis; ¿acaso el personalismo no es, en definitiva, la relación entre un estilo de vida y una teoría

filosófica? Su novedad epistemológica y antropológica consiste, fundamental y definitivamente, en proponer una filosofía viva: la experiencia sensible y cotidiana de la persona es un escenario cargado de sentido (personal), la interioridad es viviente (y no sólo pensante) de la realidad que habita y anhela apropiarse de sus decisiones, vivir con plenitud y sentido. Por eso la persona, su modo de existir, consiste en una búsqueda de los valores que puedan colmar este anhelo.

¿Qué valores son estos? Wojtyła ofrece una *ética realista* (que no material) (**cap. 8**). Inspirado en Scheler, defiende que la moral brota de la experiencia de los valores vividos interiormente por la persona. La trascendencia de la persona no le determina hacia fines específicos sino que el ser humano es capaz de reconocer lo real y su valor, advirtiendo así una jerarquía de bienes objetivos. A este respecto, la moral de Wojtyła comparte gran parte de su propuesta con el llamado “segundo Kant” de la *Metafísica de las costumbres*. El protagonismo es devuelto a la persona, a su mundo interior: la moral habla del *ser* que vive, siente, desea, quiere los valores hacia los que se autodetermina, constituyéndose en autor de sus decisiones y no simple reproductor de conductas.

La búsqueda de sentido queda abierta, por lo tanto, a la indeterminación de los fines específicos desde la formalidad de los valores reales. En esta apertura a la verdad de los valores se juega la persona su felicidad. Y puede, de hecho, verse opacada por lo que denomina la “emocionalización de la conciencia”: significa que predomina en la experiencia la intensidad de las vivencias psicosomáticas a las que la persona abandona sus actos. Esto supone una reducción del ejercicio de la libertad; el “yo” se ve incapacitado para apropiarse de sus propios condicionamientos de modo que la comprensión de lo real queda filtrada por la sensibilidad específica desarrollada en las experiencias pasivas de la persona. El “yo” deja de ser, así, la causa de la acción y sus decisiones pasarán a depender de las circunstancias; en ellas, el dinamismo psicosomático cobra todo el protagonismo.

Así pues, según su teoría, la condición para que la persona pueda encaminar su vida hacia un sentido acorde a su dignidad es recibir y responder a lo valioso, “amar lo amable”, desde la *experiencia integral* de su ser. La *libertad* tal y como se expresa en la *experiencia integral* no se entiende, por lo tanto, como una simple expresión espontánea de los deseos y sentimientos. Estos acompañan la autodeterminación en la medida en

que el “yo” se los apropia conformado, así, un *ethos*, un carácter propio con la forma que va dando a su propia realidad.

Esta visión ética y antropológica es un enfrentamiento a lo que, más actualmente, se ha denominado “modernidad líquida”: la persona es un *individuo* en una cultura en la que todo se disuelve, en la que se admira lo volátil, la suma de experiencias fugaces y la elevación de lo sentimental como piloto de las acciones. Este modelo de persona no asume compromisos y se mantiene en un estado indefinido y desvinculado; carece de la experiencia integral pues se transforma en actor, pasivo, de una vida que acontece. Si bien, según destaca Wojtyła, la persona tiene experiencias de división interna (apetecer algo que no quiere, querer algo que no siente, etc.), en la autodeterminación, los apetitos, sentimientos y querencias son recogidas y apropiadas en la unidad del “yo” que se dirige hacia un determinado *fin* al experimentarlo como verdadero, bueno, y bello.

7. El personalismo de Wojtyła abandera la libertad pero enfrentándola al concepto posmoderno y su manera existencialista de expresar la trascendencia humana. La interioridad, según él, no se expresa desde los presupuestos subjetivistas según los cuales la persona es autónoma, individual y autorreferencial. Wojtyła defiende una subjetividad “habitada” no sólo por el “yo”, sino por la realidad. La trascendencia propia de la condición humana (libre) se expresa en la *apertura* hacia *lo-otro-que-yo*. Por eso el ser humano no tiene un mundo de estímulos, sino un mundo de realidades que es capaz de experimentar como algo en sí mismo.

Así pues, el despertar de la persona y su libertad se da, según Wojtyła, ligado a la *verdad* de los valores y bienes que ésta experimenta y hacia los que se autodetermina (cap.9). La condición de vivir una vida con sentido se expresa en una renovación de términos para el lenguaje moral en el que se devuelve el protagonismo a la *experiencia subjetiva*, íntima, auténtica, de los valores, sin que esto suponga relativizarlos o abandonarlos al sensiblisto ni al formalismo. La acción en la que se expresa y se realiza la persona consiste en dar el paso del *obrar* al *ser*; se trata de pasar de la conducta a la interioridad, del productivismo a la ética de la responsabilidad. La búsqueda de sentido puede darse en la medida en que la persona da una respuesta libre, querida, a los valores reales. *Wojtyła propone, así, un nuevo sentido de razón práctica*

para el que el sentido consiste en tener la experiencia auténtica (por ser íntima y objetiva a la vez) de los bienes.

8. Respecto a su filosofía social, *Persona y acción* no es una obra en la que se desarrolle una propuesta social como tal, es más, recibió fuertes críticas por parte de corrientes personalistas dada la ausencia aparente del “tú” y del “nosotros” en el análisis que hace del “yo”. Con todo, a pesar de las lagunas de su propuesta, su obra es el prefacio para una moral personalista renovada desde las que es posible entender plenamente un sentido de “comunidad de personas” (**cap. 10**). Muchas de sus obras dedicadas al amor humano y la familia se comprenden a la luz de su antropología integral. De hecho, su obra antropológica desemboca en la forma moral por excelencia, que será la “norma personalista” que dice así: “La persona es un bien respecto al cual sólo el amor constituye la actitud adecuada y válida.” Se trata del meollo de su filosofía pues se deja interpretar como la expresión radical y más originaria de la experiencia de la persona, en la que acontece su realización.

La libertad como lo peculiar de la persona se expresa en la liberación, o apertura, del *yo* al “tú” y al “nosotros”. Wojtyła rescata, así, el concepto tomista del “bien común” entendiéndolo como algo inherente a la realidad humana, a su apertura y trascendencia inherentes. A pesar del modo en el que desarrolla su personalismo, la persona no se entiende fuera de la relación interpersonal, conclusión que comparte con el resto de autores personalistas. Según su modelo de trascendencia personal, su filosofía afirma que la persona vive su propia realización en sociedad, más concretamente, en una “comunidad” de *personas*.

A pesar de que Wojtyła no hace una propuesta concreta de Estado o de Sociedad, su realismo personalista defiende la búsqueda de este “bien común” como perspectiva y finalidad de las medidas socio-políticas. Esta renovación del realismo es un enfrentamiento con el positivismo jurídico y su defensa de que el origen de los derechos es el contrato social.

Nuestra posición frente al *personalismo realista renovado* de Wojtyła es la siguiente:

1. Admitimos con él, que la realidad específicamente humana, como ocurre con todo tipo de especies, pide ciertas condiciones para desarrollarse como el ser que es y para alcanzar la plenitud en su desarrollo. Los derechos humanos, por no limitarnos a las experiencias más cotidianas, son una clara manifestación de que no todo vale para la persona: el concepto de “injusticia” puede existir en la medida en que precisamos lo “justo”, lo que se *ajuste* a la realidad humana. El realismo personalista viene a defender que el discernimiento de toda actitud moral o medida socio-política tiene el necesidad de acudir a lo *originario*, es decir, a la *experiencia* personal de uno mismo, de los otros y del mundo como criterio de acción.

Dada la mentalidad positivista y el papel descriptivo de la realidad humana al que se limita, las propuestas y metodologías políticas, culturales, educativas, etc., asumen un trabajo de ingeniería social en la que los constructos racionales eligen y ajustan la realidad a determinadas ideas o intereses. El realismo supone, por el contrario, una invitación a todas las ciencias humanas a trabajar desde la escucha y la mirada profunda a la persona y a la sociedad de *personas* en el intento por buscar su expresión más completa.

Las implicaciones del concepto de “acción” sugieren la aparición de un *yo*, de *alguien* y no de *algo*; que la persona sea “ontológicamente” sujeto de sí y para sí misma le constituye también en *fin en sí y para sí* misma. De ahí se desprende esta axiología: la única actitud válida, “justa”, hacia este ser (y hacia sí mismo) no puede consistir en hacer del otro (y de sí) un simple medio del que servirse con vistas a otros fines. Se intuye el personalismo que nacía ya en el imperativo categórico kantiano, pero en la filosofía de Wojtyła cobra “plenitud” al expresarse de forma positiva: el *amor* es el lenguaje propio a la condición existencial de la persona, donde *existe* como tal, lo que *necesita* para desarrollarse plenamente.

2. He aquí el horizonte al que se abre mi pregunta sobre el sentido de la vida en la lectura de este filósofo polaco: la hermenéutica del *don*. Esta hermenéutica señala la *relación personal* como el criterio y la medida de lo *valioso*. El encuentro con la verdad del otro, la *persona* concreta y el “bien común” se convierten en el principal criterio de las acciones. Advertir el valor propio y ajeno ordenará lo instintivo y emocional a un lenguaje íntimo donde se da, mucho más allá de una convivencia entre individuos, una

comunidad de *personas*.

El horizonte de integridad ofrece la interpretación del *amor* (parafraseando a Wojtyła) no simplemente como un instinto, ni una emoción, sino como la *decisión* consciente de la voluntad de ir hacia el otro. El sentido de la vida, desde esta perspectiva, no estará reservado a la experiencia subjetiva y emocional de los valores, concretamente personales, sino a la verdad de estos valores que únicamente desde la libertad es posible ordenar a la plenitud de la persona. Al modo en el que propone Ricoeur (en *Amor y Justicia*), se trata de acercar el lenguaje del amor a la justicia, superando los límites de lo sentimental. El realismo de su propuesta no se entiende, pues, sin la *integridad* desde la que es posible abrirse a la verdad y experimentar su valor.

La vida moral se expresa aquí de una forma radical; así como la “buena conducta” puede alcanzarse con más o con menos esfuerzos, y muchas veces bastará con el “respeto” debido al otro, la *lógica del don* precisa poner en juego la interioridad y vivir la experiencia auténtica del valor. Ningún obrar realmente amoroso puede carecer de un agente-amante. Este *amor* es, pues, una “exigencia” que, en cierto sentido, supera (porque lleva a plenitud) la experiencia moral en la que uno puede, buenamente, obrar bien y evitar el mal. La *donación* sobrepasa lo “debido” y conduce a vivir desde los parámetros de lo *valioso*, por encima de lo funcional o *productivo*. Se trata de pasar de la moral de mínimos a una moral de “máximos”, una moral de *gratuidad*.

3. Las implicaciones del concepto wojtyliano de *persona* son muchas. Su personalismo es una denuncia tanto del individualismo como del colectivismo, pues ambas suponen una negación de la realidad personal, tal y como él la entiende; mientras en la primera forma de sociedad el ser humano vive aislado, sumido en sus propias vivencias subjetivas y contentándose con la resolución de sus propias necesidades, en la segunda, las personas son simples medios de fines no ya superiores, sino *ajenos* a ellas mismas. En ambos casos, la sociedad está conformada por personas *alienadas*, impedidas en su acción y realización.

Por otra parte, las implicaciones del concepto de *persona* se dejan ver, muy fácilmente, en el área de la educación. Tanto en las familias como en las instituciones

educativas la persona sufre muchas veces una mutilación: las situaciones educativas obvian la interioridad del educando y se limitan a una búsqueda de resultados y respuestas “correctas”, tanto académica como moralmente. De este modo, la experiencia de educación se limita a una simple instrucción donde lo que importa es la conducta; la persona cae en el olvido y sus experiencias dejan de ser para ella una fuente de comprensión, autoconocimiento y gestión de las emociones. La experiencia integral llevada a la educación supondría, en cambio, tener a la persona misma del educando como *fin* de modo que, a través de la relación con el educador como “acompañante” (que no “adocinador”), toda situación pueda ser ocasión para el despertar del educando a la comprensión de la realidad y de su propia realidad.

También advertimos grandes repercusiones del horizonte de la antropología integral en la Psicología. La diferencia entre lo que la persona *decide* y lo que la persona *padece* es una clave de interpretación de las experiencias muy valiosa que puede orientar a las personas respecto a la verdad de sí mismos y de lo que quieren para su vida. El desarrollo de la autoposición supondría comprender y apropiarse de los condicionamientos psíquicos (también los del subconsciente) adquiridos por diversas experiencias para una mejor gestión de las emociones e incluso permitiría desactivar ciertos mecanismos cerebrales que degeneran en adicciones o hábitos perjudiciales.

Rescato de la filosofía de Wojtyła la denuncia de la *alienación* de la persona; la mayor pérdida no es la que provocan las condiciones de vida externas, sino que el ser humano viva expuesto a la carencia de una interioridad viva, arraigada en una profunda conciencia de autopertenencia, responsabilidad y dignidad. Esta alienación se expresa en forma de sufrimiento: no poder alcanzar las expectativas, vivir sin paz, acostumbrarse y asumir el sinsabor como lo propio de la vida, en definitiva, no saberse amado ni saber amar... Esta alienación podemos apreciarla en muchos escenarios vitales de la actualidad; en Occidente, concretamente, bajo el paradigma productivista que impera: la persona acoge su realidad en-la-medida-en-que... el utilitarismo opaca su valor incondicional. Encontramos, por eso, en el personalismo del filósofo polaco una herramienta de interpretación antropológica y ética muy valiosa para orientar a las personas, y con ellas a la cultura, hacia el despertar de la libertad interior desde la que, por encima de los *resultados* externos y de los *acontecimientos*, cada uno pueda desarrollar la capacidad de establecer relaciones sanas y humanas donde experimentar el

amor y devenir, así, en la persona que es, con un sentido vital acorde a su valor.

4. La propuesta de Wojtyla deja abiertas ciertas cuestiones y plantea ciertos problemas. En primer lugar, como todo realismo, entra en un conflicto muy claro: trabaja bajo unos presupuestos sobre lo que es la *persona* y, consecuentemente, su interpretación de lo que es su realización, su empobrecimiento o, incluso, lo que es el amor... Si bien dice encontrar estas comprensiones en la experiencia, ¿será una forma universal de experiencia? Se trata de interpretaciones que se proponen como el criterio de toda praxis social y moral, pues bien, ¿supera su propuesta las fronteras de la racionalidad occidental y, más concretamente, cristiana?, porque, tal y como muestra la experiencia, esta *praxis humana* es muy distinta y abre a muy diversos horizontes de valor según el tiempo, el lugar y la cultura de la que estemos hablando. La pregunta es, pues, cómo casa la pluralidad de la realidad humana con el realismo que defiende Wojtyla.

Por otra parte, podríamos objetar la forma en la que Wojtyla descansa en la *autodeterminación* el camino de revelación de los valores reales. La *experiencia integral* es el lugar en el que se revela lo verdadero, siendo la persona receptiva a la novedad, singularidad y apertura en la que vive; no obstante, estas características no las expone en el contexto real de inter-acción y diálogo en el que acontece la experiencia. Su análisis sobre la *autodeterminación* obvia y no hace explícita la *co-determinación* entre el “yo” y el “nosotros”, el ser “yo” ante un “tú”; ninguna acción acontece fuera de la relación y, por lo tanto, la experiencia de los valores no parece que pueda obviar el contexto dialógico entre personas en el que estos se perciben, se interpretan y se acogen. Wojtyla no sitúa su propuesta antropológica y moral en este carácter dialógico y, consecuentemente, educativo de la realidad humana.

Así mismo, podríamos preguntarnos cómo cobra cuerpo social y políticamente la propuesta del “bien común” y la “participación” como modelo de vida propiamente personalista; ¿es posible ampliarlo fuera de los márgenes de las relaciones más cercanas?, ¿se trata de una propuesta con un tinte únicamente moral o puede cobrar realidad como propuesta política? Wojtyla no hace una traducción más específica de su filosofía social al escenario real de Estado o Sociedad.

5. En forma de síntesis, la aportación wojtyliana con su *experiencia integral* nos dice,

hoy, que la búsqueda de sentido precisa el despertar de la libertad trascendente desde la que uno es dueño de sí y puede, a la vez, vivir la entrega de sí. La filosofía de Wojtyla es, en definitiva, una propuesta del amor como el camino de realización personal y, consecuentemente, un enfrentamiento con todo tipo de utilitarismo.

A pesar de ciertas cuestiones que Wojtyla deja abiertas o son susceptibles de objeción, algunas de ellas aquí comentadas, encontramos en este filósofo una invitación de transformación de toda praxis social (política, educativa, religiosa...) a partir de la re-comprensión de *persona* que nos ofrece. El análisis que realiza de su estructura íntima desde la que expone la *experiencia integral* supone una denuncia de toda mirada y experiencia reduccionista hacia el ser humano y sitúa su realidad en el *centro* como fuente y fin de toda acción.

Este gran filósofo renovador del personalismo del siglo XX ofrece una transformación de la antropología en la que se revela la interioridad como el lugar desde el que es posible hablar de verdad, bondad y belleza. Pero el legado que dejó esta figura no es tanto su teoría, sus obras filosóficas y teológicas, o el número de páginas editadas. El mayor legado de Wojtyla es su testimonio: la cercanía que mostraba hacia las personas, su preocupación por los jóvenes y las familias, su forma de enfrentarse a la enfermedad y a la vejez, su participación comprometida en la adaptación del lenguaje espiritual y el acercamiento de la moral religiosa a la experiencia de los cristianos, su lucha en contra de las opresiones políticas, etc.... Porque, “no sería posible una vida verdaderamente humana, en plenitud, sin el encuentro con la belleza.”⁹⁰⁴ Desde mi experiencia como mujer, hija, hermana, amiga, esposa y madre, me atrevo a afirmar que esta belleza se revela en el amor (amando y siendo amada). ¿Será atrevido afirmar que “sólo el Amor salvará al mundo”? Lo que sé es que sólo el amor me ha salvado a mí.

⁹⁰⁴ SOTO, M.J., *Bondad y vida cotidiana*, “El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad”, Trasfondos familia y hogar, vol. 08., Soto M.J. (Ed.), Pamplona: CEICID.

BIBLIOGRAFÍA

Principal:

WOJTYLA, K. (2009), *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, Jonio González y Dorota Szmidt (trad.).

WOJTYLA, K. (1998), *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, Pilar Ferrer (trad.).

WOJTYLA, K. (1997), *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra, Pilar Ferrer (trad.).

WOJTYLA, K. (1982), *Persona y acción*, Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Jesús Fernández Zulaica (trad.).

WOJTYLA, K. (2000), *El don del amor*, Madrid: Palabra, Jonio González y Dorota Szmidt (trad.).

Secundaria:

ACOSTA, M., REIMERS, A. (2016), *Karol Wojtyla's Personalist Philosophy: understanding persona and act*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

AGUSTÍN DE HIPONA, *De la verdadera religión*, Trad. P. Victorino Capánaga, OAR, URL: <http://www.dfists.ua.es/~gil/de-vera-religione-esp.pdf>, dispuesto el 12/04/2018, a las 15'30h.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones*, Madrid: Akal, ed. Olegario García de la Fuente, I, 1, 1, p.34.

AMENGUAL, G. (2007), *Antropología filosófica*, Madrid: BAC.

ARISTÓTELES (1988), *Sobre el alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, URL: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc01041.htm>, dispuesto el 03/11/2017 a las 10'00.

ANALECTA CRACOVIENSIA V-VI (1973-1974), pp. 265-272.

ARENDT H. (2009), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.

AYLLÓN, J.R., (1998), *Desfile de modelos: análisis de la conducta ética*. Madrid: Rialp.

AYLLÓN, J.R. (2016), *Tal vez soñar, La filosofía en la gran literatura*, Barcelona: Planeta

BAUMAN, Z. (2007), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*,

México: FCE.

BAUMAN, Z. (2007), *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona: Pedagogía Social, Trad. y prólogo por Violeta Núñez.

BERGSON, H. (2012) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid: Alianza.

BENEDICTO XVI (2005), Carta encíclica *Deus caritas est*, Madrid: BAC.

BENEDICTO XVI (2007), Carta encíclica *Spe Salvi*, Madrid: BAC.

BENEYTEZ, G., *La libertad en el pensamiento de Karol Wojtyla*, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

BEAUVOIR, S. (1998), *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, I, Alicia Martorell (Trad.).

BONET, J.V., Materiales editados, asignatura “Pensamiento personalista”, P.I. Juan Pablo II, Valencia, dic. 2012.

BUBER, M. (1993), *Yo y Tú*, Madrid: Caparrós.

BURGOS, J.M. (2015), *La experiencia integral*, Madrid: Palabra.

BURGOS, J.M., *La gnoseología de K. Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación*, “Pensamiento”, Revista de Investigación e Información Filosófica, vol. 71, nº267, pp.703-731, Universidad CEU, San Pablo, Madrid, mayo-agosto 2015.

BURGOS, J. M. (2014). *Para comprender a Karol Wojtyla, Una introducción a su filosofía*. Madrid: BAC.

BURGGRAF, J. (2003), *Conocerse y comprenderse: una introducción al ecumenismo*, Madrid: Rialp.

BUTTIGLIONE, R. (1982), *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Milán: Jaka Book.

BUTTIGLIONE, R. (1997), *Karol Wojtyla: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Michiga: Eerdmans Publishing Co.

BUTTIGLIONE, R. (1999), *La persona y la familia*, Madrid: Palabra.

COLL, J.M. (2011), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, “Entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico”, ed. Burgos, J.M., Madrid: Palabra.

CONILL, J. (2001), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos.

CONILL, J., *Experiencia hermenéutica de la alteridad*, En-claves del pensamiento,

vol.2, 4, México (2008),
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000200002, dispuesto el 01/05/2017 a las 13'00.

URL:

CONILL, J., Crítica de la razón impura: De Nietzsche a Ortega y Gasset, Revista de Estudios Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), Río de Janeiro, abr-jun 2015.

CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza.

CORTINA, A. (2009), *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de los humanos*, Madrid: Taurus.

CORTINA, A. y MARTÍNEZ, E. (2008), *Ética*, Madrid: Akal.

CORTINA, A., *Jose Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política, nº52, enero-junio 2015.

CROSBY, J.F. (2007), *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*. Madrid: Encuentro.

DESCALZO, J.L.M. (2004), *“Razones para vivir”*, Cuaderno de Apuntes IV, Salamanca: Sígueme.

DÍAZ, C. (2001), *La persona como don*, Bilbao: Desclee de Brouwer.

DÍAZ, C. (2011), *¿Quién es la persona?*, México: IHS.

DÍAZ, C. (1999), *Soy amado, luego existo*, vol. I, “Yo y tú”, Bilbao: Desclee de Brouwer.

DOMINGO, A. (2017), *Condición humana y ecología integral. Horizontes educativos para una ciudadanía global*, Madrid: PPC.

DOMINGO, A. (1991), *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

DOMINGO, A. (1991), *Ecología y solidaridad. De la ebriedad tecnológica a la sobriedad ecológica*, Santander: Sal Terrae / Madrid: Fe y Secularidad.

DOMINGO, A. (2000), *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, Madrid: PPC.

DOMINGO, A. (1985), *Un humanismo del siglo XX: el Personalismo*, Madrid: Cincel.

DOMINGO T. & DOMINGO A. (2013), *Laicidad y pluralismo religioso*, “Laicidad positiva de confrontación: la religión en la esfera pública desde la hermenéutica de P. Ricoeur”, Madrid: Hermes, Sociedad para el Estudio Multidisciplinar, “De la

racionalidad y la ética hermenéutica”, Colección Paul Ricoeur, vol. 3.

DOMÍNGUEZ, X. M. (2017), *El arte de acompañar*, Madrid: PPC.

DURÁ, S. N., “León Tolstói. Divina Anarquía”, Semblanza, *Claves de razón práctica*, nº216, 2001.

FEYERABEND, P. (1981), *Tratado contra el método*, Madrid: Tecnos.

FLÓREZ, R. (1971), *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, Madrid: Agustinus.

FRANCISCO, PP (2015), Carta encíclica, *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, dispuesto el 20/06/2018 a las 11'45h.

FRANK, A. (2013), *El diario de Ana Frank*, México D.F.: Selector. Blanca Martínez Fernández, Trad.

FRANKL, V. (1977), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona: Herder, Trad. J. M. López Castro.

FRANKL, V. (2011), *El hombre en busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual*, Paidós: Barcelona, Isabel Custodio (Trad.).

FRANQUET M.J. (1996), *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de Karol Wojtyla*, Pamplona: Eunsa.

FRANQUET, M.J., *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, “Anuario Filosófico”, Pamplona, (29) (1996), 303-322.

FROSSARD, A.-Juan Pablo II, *¡No tengáis miedo!*, Barcelona: Plaza & Janés, 1982, p.15-16

GADAMER, H.G. (2001), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trad.).

GADAMER, H.G. (1997), *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, José F. Zúñiga García (trad.).

GALLEGO, V. (2013), *Vivir el cuerpo de la realidad. Los tres alcances del abrazo sincero*, Barcelona: Kairós.

GARCÍA, L.: “Am I My Brother’s Keeper? The Role of Conscience in John Paul II’s Moral Philosophy” in Joseph Koterski, SJ, ed., *Life and Learning XIV: Proceedings of the Fourteenth University Faculty for Life Conference*, (Washington, DC: University Faculty for Life, 2005): 171-181.

GARITAGOITIA, J.R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Tesis Doctoral de la Facultad de Filosofía, UNED, España, 2000, servidor DIALNET.

GILSON, E. (1965), *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, Trad. P. Leandro de Sesma.

GILSON, E. (2004), *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid: Rialp, Trad. Carlos Amable Baliñas.

GONZÁLEZ-BALADO, J.L. (1980), *Karol Wojtyla, qué difícil ser papa*, Madrid: Paulinas.

GUARDINI, R. (2000), *Mundo y Persona, Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid: Encuentro.

GUERRA, R. (2002), *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid: Caparrós Editores.

GUERRA, R. (2003), *Afirmar la persona por sí misma, la dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.

HABERMAS, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, Manuel Jiménez Redondo (trad.).

HAWKING, S. y MLODINOW, L. (2012), *El gran diseño*, Barcelona: Ed. Crítica, Trad. David Jou Mirabent.

HEIDEGGER, M. (2009), *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, Jorge Eduardo Rivera (trad.).

HEGEL G.W. (1985), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, Wenceslao Roces (trad.).

HUME, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Biblioteca de Autores Clásicos, Vicente Viqueira (Trad.) Edición Electrónica: www.dipualba.es/publicaciones, dispuesto el 18/04/2015, 11:15hr.

HUSSERL, E. (1993), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Madrid: FCE, J. Gaos, (Trad.).

HUSSERL, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, “Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución”, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Antonio Ziri6n (Trad.)

INERARITY, D. (1990), *Dialéctica de la modernidad*, Madrid: Rialp.

INGARDEN, R.S. (2005), *La comprensión de la obra de arte literaria*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana A.C., Trad. Gerald Nyenhuis H.

JIMENEZ, M., Apuntes asignatura Política y Metapolítica, sobre Heidegger: *¿Qué es metafísica?*, Universidad de Valencia, nov. 2013.

JOHN & STASY ELDREDGE (2005), *Cautivante. Revelando el misterio del alma de una mujer*, Nashville: Editorial Caribe, Trad. Omayra Ortiz.

JUAN PABLO II (1998), Carta encíclica *Fides et ratio*, Madrid: BAC, Trad. Don Ramón de la Cruz.

JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium Vitae*, URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.htm, dispuesto el 23/04/2018, a las 11'05h.

JUAN PABLO II (1994), Carta encíclica *Gratisimam Sane*, URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html, dispuesto el 03/05/2018, a las 9'35h.

JUAN PABLO II (1988), Carta encíclica *Mulieris Dignitatem*, URL: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html#_ednref39, dispuesto el 02/05/2018, a las 9'40h.

JUAN PABLO II (1993), Carta encíclica *Veritatis Splendor*, URL: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc, dispuesto el 07/05/2018, a las 10'45h.

JUAN PABLO II (1996), *Don y Misterio*, Madrid: BAC, Trad. Don Ramón de la Cruz.

KANT, I. (1981), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Espasa-Calpe.

KANT, I. (1994), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Madrid: Tecnos, Concha Roldán y Roberto Rodríguez (trad.)

KANT, I. (2008), *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos, Trad. y notas: Adela Cortina y Jesús Conill.

KRISTIN, H. (2016), *El Ruiseñor*, Barcelona: Penguin Random House.

LEVINAS, E. (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós, Trad. José Luis Pardo.

LLANO, A., *Caminos de la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2011.

LLANO, A. (2012), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, "Teoría general de la acción y fundamentación de la ética", Flamarique L. (Ed.) Madrid: Biblioteca Nueva.

LEVINAS, E., (2006), *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI, Trad. Ricardo Ehrenberg.

LORDA, J.L. (1996), *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid: Palabra.

MARÍAS, J. (1986), “La cuestión radical de la antropología. Hombre y vida humana”, *¿Qué es el hombre?*, Ciencias del hombre, nº7, Madrid: Instituto de Ciencias del Hombre.

MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y sus fundamentos*, “Obras breves de Jacques Maritain”, Transcripción parcial del Capítulo IV del libro *El Hombre y el Estado*, URL: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/09_FP/10_FP_DerHum.pdf, dispuesto el 23/11/2017, a las 13'15.

MARDAS, N., CURRY, A. & MCLEAN G. (Ed.) (2008), *Karol Wojtyla's philosophical legacy*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, “Culture and Value”, Series I, vol.35.

MARTÍN, S. (mayo 2012), Bioética animal. Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum, *Revista de Bioética y Derecho*, 25, 59-72, Recuperado de: http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD25_Animal.pdf, dispuesto el 11/01/2018 a las 17'08.

MARTOS, A. (Ed.), (2008), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, PUV: Universidad de Valencia.

MONTES R.A., *¿Qué es la persona? El aporte filosófico de Karol Wojtyla*, Cuadernos de Teología, vol.3, nº2, 30 de marzo de 2011.

MOUNIER, E. (1992), *El pequeño miedo del siglo XX. Obras I*, Salamanca: Sígueme.

MOUNIER, E. (1976), *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Madrid: Taurus.

NAVARRO, J. I. y MARTÍN, C. (Eds.) (2010). *Psicología de la educación para docentes*. Madrid: Pirámide.

NEWMAN, J.H., Carta del 8 de febrero de 1846, en *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XI, Thomas Nelson and Sons, London, 1961.

NIETZSCHE, F. (2008), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña.

NIETZSCHE, E. (2010), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Edaf, Trad. Carlos Vergara.

NUBIOLA, J. (2006), *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Pamplona, Eunsa.

NUSSBAUM, M. (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Madrid: Paidós Ibérica, Trad. Ramón Vilà Vernis caps. I-IV, y Albino Santos Mosquera caps. V-VII.

ORÓN J.V. (2018), *UoToYou. Otra forma de pensar y educar*, Pamplona: Ed. UpToYou.

ORÓN, J.V. y SÁNCHEZ-CAÑIZARES J., “¿Es posible la reducción epistemológica? Todo sistema necesita presupuestos extra-sistemáticos”, Universidad de Navarra, Anuario Filosófico 50/3 (2017), 601-617.

ORTEGA Y GASSET (2014), *La rebelión de las masas*, Madrid: Alianza.

ORTEGA Y GASSET (1975), *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Espasa-Calpe.

ORTEGA Y GASSET, (1981), *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.

ORTIZ, E., PRATS, J.I. & AROLAS, G. (2004), *La persona completa. Aproximación desde la Antropología, la Psicología y la Biología*, Valencia: Edicep, Textos Universitarios, n.2.

PASCAL, B. (2014), *Pensamientos*, Madrid: Rialp, Selección y trad. Rafael Gómez Pérez.

PHILIPPE, J. (2011), *La libertad interior*, Madrid: Rialp.

PIÁ S. (2002), “Hacia una Antropología distinta de la Metafísica”, *Thémata, Revista de Filosofía*, Universidad de Navarra, nº28.

PIEPER, J. (1983), *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp, Alberto Pérez, Manuel Salcedo, Lucio García y Ramón Cercós (Trad.).

PIEPER, J. (1989), *Defensa de la filosofía*, Barcelona: Herder, Alejandro Esteban Lator Ros (Trad.).

PIO XII (1950), Carta encíclica *Humani Generis*, URL: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html, dispuesto el 1/05/2018 a las 9'30h.

POLAINO, A. (2004), *Familia y autoestima*, Barcelona: Ed. Ariel.

POSSENTI, V. (2002), *Filosofía y Revelación. Una contribución al debate sobre razón y fe*. Madrid: Rialp, Trad. Tomás Melendo.

PRATS, J.I. (2009), *Pedagogía y realidad. Un bello paisaje*, Valencia: Edicep.

RATZINGER, J. (2011), *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Santander: Sal Terrae, Trad. José Manuel Lozano-Gotor, José Pérez y Ramón Alfonso Díez.

REGAN, T. (1983) *The case for animal Rights*, Berkeley: University of California Press, XXXVIII.

REIG PLA, J.A., *Buscad al Señor y revivirá vuestro corazón*, Carta Pastoral, Septiembre 2016.

RICE, P.F. (1997), *Desarrollo Humano. Estudio del Ciclo Vital*, México D.F.:

Prentice-Hall Hispanoamericana, S.A., Trad.: Salinas Ortiz M^a Elena.

ROYO, A., GORDINO, J.R. (2012), *Sacerdotes que dejaron huella en el siglo XX*, Maxstadt: Vita Brevis.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2011), *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal Terrae.

SAN MARTÍN, J. (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Editorial Anthropos.

SÁNCHEZ, C. (2016), *Simone de Beauvoir. Del sexo al género*, Barcelona: Bonallettera Alcompas S.L.

SÁNCHEZ DURÁ, N., *Sobre que uno se muere*, URL: [file:///C:/Users/Casa%20Mares/Downloads/Sobre que uno se muere%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Casa%20Mares/Downloads/Sobre_que_uno_se_muere%20(1).pdf), [dispuesto](#) el 17/08/14 a las 17'51.

SARAH, R. Card. (2015), *Dios o nada. Entrevista sobre la fe* con Nicolás Diat, Madrid: Palabra, Trad. Gloria Esteban Villar.

SARTRE J. P. (2008), *El ser y la nada*, URL: <http://es.scribd.com/doc/3194947/Jean-Paul-Sartre-EL-SER-Y-LA-Nada>, [dispuesto](#) el 17/08/14 a las 18'16.

SCHELER, M. (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós Editores, Hilario Rodríguez Sanz (Trad.).

SCHELER, M. (2010), *Amor y conocimiento y otros escritos*, Madrid: Palabra, Sergio Sánchez-Migallón (Trad.).

SEIFERT, J. (1983), *Verdad, libertad y amor en el pensamiento antropológico y ético de Karol Wojtyla*, Persona y Derecho, vol.10, 177. Traducción de Alice Ramos Méndez. ProQuest Information and Learning Company, URL: <http://search.proquest.com/openview/8e3d16d91f52e0b51f43ad15b5be0098/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818609>, [dispuesto](#) el 25/07/2016 a las 11'40.

SINGER, P. (2015), *Animal Liberation*, Vintage Digital.

SOTO, M.J., *Bondad y vida cotidiana*, "El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad", Trasfondos familia y hogar, vol. 08., Soto M.J. (Ed.), Pamplona: CEICID.

SOTO. M. J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra 'De visione Dei' de Nicolás de Cusa*, "Metafísica y libertad: Comunicaciones a las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra", Ginocchio D.G. (Ed.), Pamplona, nov. 2009.

SPAEMANN, R., *Ética, cuestiones fundamentales*, "Ética filosófica o, ¿son relativos el bien y el mal?", URL: http://www.msccperu.org/filosofia/etica/Etica_cuestiones_fundamentales_Spaeman.htm, [dispuesto](#) el 20/07/2016 a las 12'25.

STYCZEN, T. (1979), *Karol Wojtyła: filósofo-moralista*. “Roczniki Filozoficzne”, t. XXVII, z. 2, pp. 15-27, traducción de Cristina de Salas.

TOLLEFSEN, C. (2004), in Christopher Tollefsen, ed. *John Paul II's Contribution to Catholic Bioethics*, Heidelberg: Springer.

TOLSTOY, L. (1987), *A Confession and Other Religious Writings*, “Religion and Morality”, London: Penguin books.

TOMÁS DE AQUINO (1989), *Suma de Teología II*, Madrid: BAC.

TORELLÓ, J.B. (1998), *Psicología abierta*, Madrid: Rialp.

TYMIENIECKA, A.T., *On the philosophical style. A Page of History or from Osoba i Czyn to the Acting Person*, en *Phenomenology Information Bulletin*, vol. 3, october 1979.

TYMIENIECKA, A.T. (Ed.) (2013), *Phenomenology and Existencialism in the Twentieth Century*, II, Vol. 104, *Analecta Husserliana*, The Yearbook of Phenomenological Reserach, New York: Springer. Reynaert, “Embodiment and existence”.

UDÍAS, A. (2010), *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander: Sal Terrae.

FERRER, U., “Los deberes con la naturaleza y la vida no humana”, *Cuestiones de Antropología y Bioética*, L.M. Pastor García (ed.), Universidad de Murcia, 1993, pp. 39-48.

VALVERDE, J.M. (...), *Kierkegaard: la dificultad del cristianismo...* p. 285.

VARGAS G. y REEDER H.P. (2010), *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*, Bogotá: San Pablo.

VON HILDEBRAND, D. (1983), *Ética*, Madrid: Ediciones Encuentro, Juan José García Norro, Trad.

WEIGEL, G. (1999), *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de la esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, Trad. Pedro Antonio Urbina.

WIPPEL, John F. (2000), *The Methaphisical Thought of Thomas Aquinas. From finite being to uncreated being*. Washington D.C.: The catholic University of America Press, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, nº1, p. 238.

WITGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus lógico-philosophicus*, Edición Electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

WOJTYLA, K. (1997), *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, Álvaro Huerga, (Trad.).

WOJTYLA, K. (1982), *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC, Gonzalo Haya

(Trad.).

WOJTYLA, K. (2011), *Persona y acción*, Madrid: Palabra, Rafael Mora (trad.).

YELA, M. (1986), “El hombre, el azar y la necesidad”, *¿Qué es el hombre?*, Ciencias del hombre, n°7, Madrid: Instituto de Ciencias del Hombre.

YELA, M. (1996), “Comportamiento animal y conducta humana”, *Psicothema*, vol.8, 149-163, Universidad de Oviedo, España.

ZUBIRI, X., (2003), *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (2008), *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X., (1998), *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial.

Páginas online:

MARCOS, A. (11 de marzo del 2018), “Cuatro principios para la ética animalista”, en *Red de Investigaciones Filosóficas*, SCIO, UCV. URL: https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/articulos_fondo/cuatro-principios-para-la-etica-animalista/, dispuesto el 16/04/2018 a las 10'55.

MARTI FONT, J.M. (10 de septiembre del 2011), “La cultura... ¿Salvavidas de Europa?”, *El País*, URL: https://elpais.com/diario/2011/09/10/cultura/1315605601_850215.html, dispuesto el 01/12/2017, a las 12'30.

Glosario.net, diccionario online, URL: <http://lengua-y-literatura.glosario.net/terminos-filosoficos/supuesto-%28lat.-suppositum%29-6094.html>, dispuesto el 22/09/2017 a las 12'45.

CASINO, G. (Barcelona, 18 de octubre del 2005), “La epigenética es lo que explica cómo actúan los estilos de vida sobre los genes”, entrevista a Manel Esteller, Oncólogo del CNIO, *El País*, URL: https://elpais.com/diario/2005/10/18/salud/1129586405_850215.html, dispuesto el 03/07/2018 a las 18h.

Catecismo 1849, Iglesia Católica. Ed. Vaticano, URL: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a8_sp.html, dispuesto el 04/01/2018 a las 12'10.

Ciencia@NASA, “La gravedad en el cerebro”, 18 de marzo del 2002, URL: https://ciencia.nasa.gov/science-at-nasa/2002/18mar_playingcatch, dispuesto el 03/07/2018 a las 16'55h.

Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo y al Consejo de 23 de enero de 2006 relativa a un plan de acción comunitario sobre protección y bienestar de los animales 2006-2010 [COM(2006) 13 – Diario Oficial C 49 de 28.2.2006], (URL:

<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=LEGISSUM:f82003>, dispuesto el 18/04/2018, a las 11'25h.)

Anónimo (2 de septiembre, 2010), “Dios no creó el Universo, dice Stephen Hawking”, *BBC Mundo*, URL: http://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/09/100902_hawking_dios_universo_wbm, dispuesto el 15/01/2018 a las 13'05.

FERNÁNDEZ, R., (2012), “Lobos”, *Lobopedia, Enciclopedia Ilustrada*. URL: <http://www.lobopedia.es/>, dispuesto el 16/01/2018 a las 12'15.

PHILOSOPHICA, *Enciclopedia filosófica on line*, BURGOS, J.M., *Karol Wojtyla*, en Fernández Labastida, F. –Mercado, J.A. (editores), URL: <http://www.philosophica.info/voces/wojtyla/Wojtyla.html>, dispuesto el 07/06/2016, a las 18'15.

CORREA, A.C., *El proceso de falsificación de la filosofía de Karol Wojtyla*, URL: http://karolwojtylafilosofo.com/pdf/6y_6y-07.pdf, dispuesto el 19/08/16 a las 12'05.

SURGAM, *Revista Digital de Orientación Pedagógica*, “El concepto cristiano de persona”, URL: <http://www.surgam.org/articulos/503/PONENCIAS/01.%20EL%20CONCEPTO%20DE%20PERSONA%20DESDE%20LA%20ANTROPOLOGIA%20CRISTIANA.pdf>, dispuesto el 17/08/14 a las 17'44.