

EL PERSONALISMO TRANSFENOMENOLÓGICO DE KAROL WOJTYLA¹

Jakub Gorczyca, SJ.

Jakub Gorczyca es jesuita polaco, profesor ordinario de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Gregoriana. Además de los estudios dedicados a la problemática personalista de la fenomenología, a la ética de los valores y al pensamiento dialógico, ha publicado: *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Roma 2016, del que también existe una versión en polaco.

RESUMEN

El personalismo ético de Karol Wojtyla puede definirse desde el punto de vista del método adoptado como “transfenomenológico”. En él, la investigación filosófica, mediante el análisis de los fenómenos de conciencia del sujeto que actúa, se dirige a completar la tradición metafísica de la persona. El artículo muestra en qué modo el futuro Papa ha llegado a una tal concepción del personalismo y en qué ha contribuido a la renovación del pensamiento antropológico y ético de la cultura cristiana contemporánea.

Palabras clave: Wojtyla, tomismo, fenomenología, personalismo, responsabilidad.

¹ Traducción del italiano por Juan David Quiceno Osorio.

En el año 1961 apareció en la revista de intelectuales católicos *Znak* (*El signo*) —publicada hasta hoy en Cracovia— un artículo con un título un poco intrigante: *Personalizm tomistyczny* (*El personalismo tomista*). De hecho, el personalismo, una de las corrientes más significativas que atraviesan el pensamiento filosófico contemporáneo, no estaba asociado al nombre de Tomás de Aquino en esa época. Los más célebres pensadores personalistas en el ámbito de la cultura cristiana —como E. Mounier, P. L. Landsberg, G. Marcel, N. Berdiajev, R. Guardini— no hacían referencia a las obras del Doctor Angélico como fuente de inspiración filosófica. El autor del mencionado artículo se había hecho conocer en el mundo universitario católico polaco algunos años antes, gracias a una original tesis post-doctoral, presentada y aceptada en la Facultad de Teología de la Universidad de Jaguelónica. Aquella tesis de habilitación de Karol Wojtyła, porque de él hablamos, tenía como título: *Evaluación sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*².

EL HOMBRE EN LA PERSPECTIVA COSMOLÓGICA

Al momento de la publicación del artículo sobre el personalismo tomista, Wojtyła era ya desde hacía tres años obispo auxiliar de la arquidiócesis de Cracovia y desde hacía seis, docente de Ética Filosófica en la Universidad Católica de Lublin. A partir del año 1951, cuando comenzó a preparar —por consejo de su exprofesor de Teología Dogmática, Ignacy Rózycki— la ya mencionada tesis post-doctoral de habilitación, se desafió a sí mismo con la filosofía de Max Scheler. Es aceptado que aquel original y poliédrico fenomenólogo ha influido notablemente en el pensamiento de muchos exponentes del personalismo filosófico y teológico³. Sin embargo, al mismo tiempo se debe afirmar, que el personalismo de Wojtyła no brota directamente de la lectura y meditación de los textos filosóficos, ni schelerianos ni tomasianos. Se ha desarrollado gradualmente como respuesta a la exigencia existencial y religiosa de comprender el ser humano en su esencia y dignidad, en las múltiples formas de actuar y en la variedad de sus

² Conviene agregar que la Facultad de Teología fue expulsada de la Universidad de Jaguelónica por mano del régimen comunista en el mismo año en el que Karol Wojtyła, gracias a la tesis citada, consiguió la habilitación a la libre docencia, es decir, en 1954.

³ En las citas de las *opus magnum* de Max Scheler *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* se descuida continuamente el importante subtítulo que el autor agregó a la segunda edición de la obra, es decir, el de *Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*. Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* a cargo de Roberta Guccinelli, Bompiani, Milán 2013.

relaciones. Textos de los grandes pensadores clásicos, filósofos y teólogos han acompañado e iluminado, en grados y modos distintos, su reflexión personal en la búsqueda de la verdad sobre el hombre.

Ha sido la experiencia de la vida misma la que ha suscitado en Wojtyla el deseo de hacer más claro, a través de la aproximación filosófica, el misterio del ser humano en su dimensión personal y comunitaria, social y religiosa. Pensamos que no nos equivocamos si entre los lugares privilegiados de su experiencia filosóficamente significativa indicamos —en orden sobre todo cronológico— el mundo de la religión católica con sus fuertes expresiones de piedad popular (por ejemplo, las representaciones sacras de la Pasión de Cristo); las grandes amistades iniciadas en la primaria; la participación, de actor incipiente, en los espectáculos teatrales (entre ellos, las tragedias griegas); la inminente catástrofe de la humanidad en la Segunda Guerra Mundial; el difícil trabajo en las canteras durante la ocupación nazi en Polonia; el encuentro con la mística de san Juan de la Cruz y la muerte de sus familiares más cercanos.

En este contexto biográfico no será superfluo probablemente recordar que Wojtyla desarrolló su ministerio sacerdotal durante casi treinta años —desde su ordenación presbiteral hasta su elección pontificia⁴— en un país oprimido por el totalitarismo comunista, en el que la ideología y la praxis política eran hostiles, no solo a todas las expresiones de la fe y la religión, sino también a cualquier pensamiento filosófico inconciliable con el materialismo dialéctico del marxismo.

Ha sido la experiencia de la vida misma la que
ha suscitado en Wojtyla el deseo de hacer más claro,
a través de la aproximación filosófica, el misterio
del ser humano en su dimensión personal y
comunitaria, social y religiosa.

Precisamente de este primer periodo de actividad pastoral de Wojtyla, que coincidía con los tiempos más oscuros del estalinismo, se ha conservado un precioso texto de un ciclo de conferencias que él

⁴ Karol Wojtyla fue ordenado presbítero en Cracovia el 1 de noviembre de 1946. Algunas semanas después se fue a Roma para —en 1948— defender su tesis doctoral “*La doctrina de la fe en san Juan de la Cruz*” en la Facultad de Teología del Angelicum.

ofreció en 1949 para un grupo de estudiantes universitarios en Cracovia. Este texto, escrito a máquina y publicado por primera vez medio siglo más tarde, ha sido titulado *Rozwazania o istocie czlowieka* (*Consideraciones sobre la esencia del hombre*)⁵. El conjunto del ciclo presenta una visión filosófico-teológica cristiana del ser humano. Asumiendo como punto de partida la experiencia del hombre, en el sentido del genitivo objetivo, Wojtyla observa que, a diferencia de las otras ciencias particulares, la filosofía, y solamente ella, se encuentra en grado de remontarse de los múltiples datos de la experiencia a la esencia del hombre o, en otras palabras, es capaz de conocer la naturaleza humana como fundamento ontológico del actuar. El itinerario de las conferencias sigue las grandes líneas de aquella disciplina filosófica que entonces se enseñaba en las instituciones eclesásticas con el nombre de “Psicología Racional”. El autor trata, entonces, del conocimiento humano sensible e intelectual, de la voluntad y la libertad, de la substancialidad del alma espiritual e inmortal. Algunas reflexiones finales sobre el hombre en cuanto persona constituyen el nexo con la parte teológica de las conferencias. En ese cuadro, el autor recuerda la definición boeciana de la persona y observa que en la filosofía moderna se había dejado de hablar de la esencia ontológica de la persona. La persona era considerada sobre todo en términos de conciencia (Descartes) y de responsabilidad (Kant). Scheler, si bien mencionado en algunas notas sobre la autoconciencia, no es referido como un representante del personalismo. En la distinción entre el hombre en cuanto individuo de la especie humana y en cuanto persona espiritual irrepetible, encontramos más que todo rastros del pensamiento de Jacques Maritain. Aunque en las conferencias «el así llamado personalismo»⁶ sea solo nombrado, la verdad de que «el hombre es persona – valor irrepetible e imperecedero» es afirmada explícitamente y constituirá en adelante el centro de los intereses filosóficos de Karol Wojtyla.

Cuando doce años más tarde el joven docente de Filosofía hablará del personalismo, no considerará necesario usar más el cauteloso “así dicho”, sino que hablará incluso de “personalismo tomista”. Es verdad que ese apelativo había sido ya aplicado al pensamiento ético-político de Maritain. No obstante, en el artículo que hemos recordado al inicio, el nombre del tomista francés no aparece. Wojtyla, por el contrario, está convencido de que el Aquinate no solo ha fornido el

5 Karol Wojtyla, *Rozwazania o istocie czlowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999. Existe también la traducción en inglés de este libro como *Considerations on the Essence of Man*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016.

6 Allí mismo, p. 97.

punto de partida del personalismo entero, sino que gracias al conjunto de su obra filosófica y teológica es lícito hablar, justamente, del «personalismo tomista»⁷.

Según Wojtyła el personalismo no es, sin embargo, un sistema filosófico específico o ciencia de la persona que se pueda identificar precisamente con este nombre. En el personalismo se trata sobre todo de considerar y comprender a la persona como sujeto y objeto de la praxis moral y como sujeto de derechos. Especialmente este último elemento del personalismo fue muy importante en el contexto socio-político de los países del bloque comunista de ese tiempo. De hecho, el autor, examinando las fortalezas de la doctrina tomasiana sobre el hombre —la substancialidad del *compositum humanum* (del alma espiritual como forma substancial y del cuerpo en cuanto materia), la racionalidad y la libertad de la voluntad— quiso resaltar claramente sus implicaciones sociales y políticas.

«El personalismo tomista sostiene que el bien individual de la persona debe estar, por naturaleza, algo subordinado al bien común al que tiende la colectividad, la sociedad; pero esta subordinación no puede en ningún caso degradar y anular a la persona. Hay ciertos derechos que toda sociedad debe garantizar a la persona, ya que sin ellos no es posible la vida de la persona y su correcto desarrollo. Uno de estos derechos fundamentales de la persona es el derecho a la libertad de conciencia»⁸.

**En el personalismo se trata sobre todo de considerar
y comprender a la persona como sujeto y objeto
de la praxis moral y como sujeto de derechos.**

En síntesis, según el personalismo tomista, las relaciones entre la persona, en cuanto sujeto que subsiste autónomamente, y la sociedad, en cuanto el conjunto no substancial de personas, deben ser puestas en referencia al orden moral objetivo o, en otras palabras, deben ser vividas a la luz de la “verdad del bien”. Esta verdad indica la estrecha

⁷ Véase Karol Wojtyła, *El personalismo tomista en Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2010, p. 303.

⁸ Allí mismo, p. 318.

correlación entre la actuación del bien de cada persona y la realización del bien común de la sociedad. Wojtyła concluye la parte filosófica de sus reflexiones diciendo que, desde el punto de vista del personalismo, es falso tanto el individualismo (y, en consecuencia, el liberalismo capitalista) como el totalitarismo. Claramente, la subordinación del bien individual de la persona a la relación del bien común no puede justificar en ningún modo y en ningún caso la violación de sus derechos y, en primer lugar, el derecho de la libertad de conciencia.

Gracias a las experiencias vividas, el hombre obtiene acceso cognoscitivo a aquellas estructuras de la autoposesión y del autodomnio que lo constituyen como un “yo” concreto y personal.

Si a esta imagen del personalismo tomista y a la apreciación que Wojtyła hace sobre ella agregamos la alta estima por concepción tomásiana del amor —tanto entre las personas humanas como entre Dios y el hombre (el autor es del parecer que Santo Tomás nos ha ofrecido una profunda interpretación de la visión personalista de la religión)— entonces, con justicia, se puede poner la pregunta sobre la insatisfacción intelectual del joven estudioso con respecto a la doctrina del Doctor Angélico. ¿Qué podría encontrar un filósofo personalista cristiano en la fenomenología de Scheler que no estuviera presente ya en el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás?

La respuesta a este interrogante no es difícil porque nos la da el mismo Wojtyła. En el sistema del Aquinate, como en general en toda la tradición aristotélico-tomista, el ser humano es considerado solamente en modo objetivo. En otros términos, el hombre, definido y estudiado como *animal racional*, es tratado como reducible a la naturaleza. La necesidad de comprender al hombre se ha expresado en esta tradición en una aproximación teórica que, según el filósofo de Cracovia, podría ser definida como “cosmológica”⁹. En la comprensión cosmológica del hombre se excluye «la originalidad primaria del ser humano y su fundamental irreductibilidad al “mundo”»¹⁰. Es

⁹ Véase Karol Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre en El hombre y su destino*, Trad. Pilar Ferrer, Palabra, Madrid 2005, p. 28.

¹⁰ Lug. cit.

importante, por ello, recuperar filosóficamente aquello que se resiste al tratamiento del hombre como si fuese un elemento del mundo, es decir, es necesario alcanzar cognoscitivamente y comprender lo que hace que el hombre sea irreductible al mundo de la naturaleza. Este elemento distintivo del hombre-persona es su subjetividad.

«Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y la autoconciencia, de las que, sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. En cualquier caso, este modo de pensar hace que, aquello en lo que más se manifiesta la subjetividad de la persona, se presente de modo exclusivamente, o casi exclusivamente, objetivo. [...] Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona»¹¹.

Sin embargo, justamente gracias a las experiencias vividas, el hombre obtiene acceso cognoscitivo a aquellas estructuras de la autoposesión y del autodomínio que lo constituyen como un “yo” concreto y personal. Dichas estructuras se revelan a la conciencia mediante los análisis fenomenológicos, gracias a los que es posible comprender al hombre en sí mismo (no mediante la reducción a los ya conocidos elementos de este mundo), es decir, en su ser sujeto-persona. Wojtyła llama a este tipo de aproximación y comprensión del ser humano con el adjetivo de “personalístico”, y agrega que no se trata de una aproximación antinómica con respecto a aquella “cosmológica”, sino que constituye, de hecho, a su completamiento¹².

¹¹ Karol Wojtyła, *El personalismo tomista*, ob. cit., p. 312.

¹² Véase Karol Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, ob. cit., p. 34. La traducción italiana no habla aquí de “completamiento” del tipo cosmológico, antes que de su “interpretación”, lo cual, para quien escribe, se convierte a su vez en una interpretación (cuanto menos discutible) del término polaco *dopelnienie*.

EL HOMBRE EN CUANTO PERSONA AGENTE

El término “experiencia vivida”, o simplemente “vivencia”, con la que normalmente es traducida la palabra alemana *Erlebnis*, es uno de los términos clave de la escuela fenomenológica. «*Erlebnis* es aquella experiencia en la que la realidad objetiva se presenta en un determinado estado de ánimo subjetivo y en la que, por tanto, el sujeto cognoscente y el objeto conocido se co-pertenecen: toda *Erlebnis* expresa una peculiar “conciencia inmediata” en cuanto está constituida de la unidad de representación, voluntad y sentimiento»¹³. Según el método adoptado por la corriente “realista” de la fenomenología, el conocimiento filosófico riguroso y objetivamente validado debe partir de la fiel descripción de aquello que en las vivencias del sujeto se presente “en carne y hueso” (*leibhaft*). Esa “realidad objetiva” de la que habla la definición citada, comprende también los datos de la experiencia interior, es decir, la experiencia del campo de conciencia del sujeto personal.

El sujeto personal se da cuenta de ser portador de los valores éticos, pero según Wojtyła, no es capaz de explicar cómo los valores éticos dependen de su actuar. En la concepción scheleriana de la persona y de la realización del bien moral desapareció la relación causal —más exactamente, la causalidad eficiente— entre el sujeto humano y el valor ético.

Cuando Wojtyła comenzó a estudiar a Scheler, su objetivo primario no fue seguramente el aprender el uso del método fenomenológico. Él estaba, de hecho, buscando un sistema filosófico, distinto del aristotélico-tomista, idóneo a la construcción de una ética cristiana. Además, sabemos que el encuentro con la ética axiológica de Scheler fue sobre todo negativo. Las expectativas ligadas a algunas ideas fundamentales de este pensamiento como el “antiformalismo”, el “obje-

13 Corrado Badocco, «*Erlebnis*» en V. Melchiorre (dir.), *Enciclopedia filosofica* vol. 4, Bompiani, Milán 2006, p. 3544. Junto al término de «representación» podemos incluir también, para ser más completos, la «percepción».

tivismo” y, más específicamente, a las de “valor”, “persona”, “secuela” fueron en gran parte una desilusión. Sin entrar en este momento en las razones fundamentales de esta insatisfacción, que entre otras cosas aparecen establecidas en la parte final de la tesis de habilitación de Wojtyła, podemos resaltar que la nueva tentativa de fundación del personalismo ético emprendida por el fenomenólogo alemán, fallaba justo en el punto central, a saber, en la concepción de la persona y el bien moral. Como afirmaba sintéticamente Wojtyła:

«La persona para Scheler-fenomenólogo se reduce a la unidad de distintos actos. Pero, para él, sean estos actos como la persona misma, no son dados en forma metafísica [...]. Así entendida la persona —no en el substrato substancial de los actos, sino en su unidad fenomenológica— se manifiesta el valor ético. La persona lo percibe, pues, afectivamente-intencionalmente “en sí”, lo percibe siempre en ocasión de la realización de distintos valores objetivos»¹⁴.

En otros términos, el sujeto personal se da cuenta de ser portador de los valores éticos, pero según Wojtyła, no es capaz de explicar cómo los valores éticos dependen de su actuar. En la concepción scheleriana de la persona y de la realización del bien moral desapareció la relación causal —más exactamente, la causalidad eficiente— entre el sujeto humano y el valor ético.

Wojtyła sostiene que, a pesar de que el sistema ético de Scheler es fundamentalmente inadecuado para interpretar moralmente el Evangelio y construir una ética cristiana, el método fenomenológico puede ser de gran ayuda en las descripciones y análisis de los datos éticos y, como veremos más adelante, en el análisis del actuar humano.

Gracias a los análisis fenomenológicos, a través de los que se intenta conocer la esencia necesaria y universalmente válida de los datos, por ejemplo de los valores éticos, se pueden descubrir también rasgos esenciales de las vivencias en los que dichos datos se presentan. Será entonces percibida y conocida como esencialmente distinta la relación del sujeto con el valor de la fidelidad, respecto a su relación con el antivalor de la traición. Tal diversidad de vivencias, cuya riqueza de contenido puede ser explorada desde diversos puntos de vista, abraza las tres esferas espirituales del sujeto: intelectual, volitiva y

14 Karol Wojtyła, *Evaluación sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler en Metafísica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* a cargo de Giovanni Reale y Tadeusz Styczeń, Bompiani, Milán 2003, p. 440.

afectiva. Si bien la esencia de estos dos contenidos intencionales de conciencia que contrastan —del valor y el antivalor ético— y las diferencias entre ellos son dadas al sujeto con evidencia y certeza, la limitación al solo método fenomenológico no le permitirá descubrir el principio ontológico en virtud del que un comportamiento dado se presenta como bueno (fidelidad) y otro como malo (la traición). Para conocer tal principio es necesario sobrepasar la descripción fenomenológica de los datos y servirse de otro método: el de la argumentación metafísica. En el caso de la investigación ética, la búsqueda ulterior que conduce hacia la explicación metafísica de los datos es la exigencia de la presencia, en la conciencia moral, de los juicios normativos. De hecho, los valores éticos no están presentes ni son conocidos en la visión eidética como si fueran objetos de una mera contemplación y admiración. Ellos son dados inteligiblemente al sujeto junto a la exigencia de actuarlos. En otras palabras, los valores éticos tienen una dimensión normativa (un deber-ser y un deber-hacer) y esta dimensión normativa exige una dilucidación racional. A este punto debemos reafirmar que la ética puramente descriptiva, que no está en grado de responder en un modo completamente satisfactorio a la pregunta sobre el principio constitutivo del valor moral, no es capaz tampoco de indicar el fundamento último de su obligatoriedad. Esa tarea sobrepasa sus posibilidades metodológicas y noéticas. Según Wojtyła, con el método fenomenológico

«[d]escubrimos el bien y el mal moral, vemos cómo ellos plasman las experiencias vividas de la persona, mientras, por el contrario, no podemos determinar en ningún modo el principio objetivo por el que un acto personal es éticamente bueno y otro es malo. Para fijar ese principio debemos desprendernos del método fenomenológico. Este momento del problema, que nos obliga a pasar del método fenomenológico al metafísico en la búsqueda ética, permanece todavía sobre el terreno de la experiencia fenomenológica. Es decir, fenomenológicamente afirmamos el carácter normativo de los valores éticos en el análisis del acto de la conciencia, que de por sí como experiencia, pertenece aún al ámbito de la experiencia fenomenológica. La actividad normativa de la conciencia nos obliga a buscar las razones objetivas, o sea las medidas del bien y del mal de nuestros actos»¹⁵.

15 Allí mismo, p. 448.

El encuentro con el pensamiento de Scheler ha permitido a Wojtyła descubrir la importancia de la fenomenología en el camino hacia la plena comprensión filosófica del hombre en cuanto persona agente. Esa plena comprensión, por cuanto sea posible realizar este ideal, debe entonces, integrar en su indagación sobre el ser humano la aproximación fenomenológica con la metafísica. Mientras en la tesis de habilitación de Wojtyła la fenomenología conducía necesariamente hacia la metafísica, mostrando así sus límites, en su segunda gran obra, *Persona y acto*, la tradición metafísica fue presupuesta, interpretada y enriquecida a la luz de los análisis fenomenológicos. De hecho esos análisis —o la fenomenología del acto humano, visto como el momento en el que «la persona se revela»¹⁶—, lo han conducido a una más profunda comprensión, en términos personalistas, del fundamento metafísico o *suppositum* del actuar.

«Así, a partir del *operari* humano alcanzamos el conocimiento no sólo del hecho de que el hombre es el “sujeto” (*subjectum*), sino también de quién es el hombre como sujeto del propio obrar. El *operari*, o sea, el dinamismo del hombre globalmente entendido nos permite comprender más de cerca y en modo más adecuado la subjetividad del hombre. Aquí ya no se trata del *suppositum* como sujeto en sentido metafísico, sino que el *suppositum*, así entendido, es por lo que el hombre es un sujeto individual y personal»¹⁷.

El hombre, sujeto individual y personal, se experimenta a sí mismo como un autoconsciente “yo” que se constituye, en cuanto “yo”, mediante los actos de autodeterminación, en los que se manifiesta la peculiar estructura metafísica y el perfil de la autoposición y el autodomínio¹⁸. «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»¹⁹. En virtud del enriquecimiento de la conciencia antropológica mediante los análisis fenomenológicos, hablando de la *subjetividad metafísica* del hombre se puede hacer referencia no solo al sentido del “más allá-fenoménico” de este término, aunque más adecuado sería —como sugiere Wojtyła mismo— al “transfenoménico”. «La subjeti-

16 Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Trad. Rafael Mora, Palabra, Madrid 2011, p. 262.

17 Karol Wojtyła, *La persona: sujeto y comunidad en El hombre y su destino*, Trad. Pilar Ferrer, Palabra, Madrid 2005, pp. 50-51.

18 Allí mismo, p. 62.

19 Lug. cit.

vidad 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»²⁰. El prefijo “trans” resalta adecuadamente, en todo caso mejor que “más allá”, el vínculo de los fenómenos de la auto-conciencia del yo con el fundamento de tales fenómenos, es decir con la subjetividad substancial de la persona.

El encuentro con el pensamiento de Scheler ha permitido a Wojtyla descubrir la importancia de la fenomenología en el camino hacia la plena comprensión filosófica del hombre en cuanto persona agente. Esa plena comprensión, por cuanto sea posible realizar este ideal, debe entonces, integrar en su indagación sobre el ser humano la aproximación fenomenológica con la metafísica.

Después de todo el discurso hasta ahora realizado parece justo y justificado hablar del “personalismo transfenomenológico” de Wojtyla. El adjetivo “transfenomenológico”, que especifica su personalismo, se refiere al método de investigación filosófica. Se trata, de hecho, del procedimiento que a los análisis fenomenológicos de la conciencia intencional une el razonamiento de tipo “reductivo”²¹. Por ello, desde el punto de vista del método empleado se puede usar el apelativo de “personalismo transfenomenológico”, mientras al tener en cuenta el contenido filosófico de las obras de Wojtyla es correcto usar, como continuamente se hace, el término de “personalismo ético”. Trataremos ahora de ilustrar este tipo de personalismo —transfenomenológico y ético— siguiendo algunas reflexiones de Wojtyla sobre la responsabilidad.

²⁰ Allí mismo, p. 49.

²¹ «La explicación y el entendimiento reductivo constituyen una explotación de la experiencia. No se entienda equivocadamente el término “reducción”; en este lugar no se trata de una reducción entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimentado [...]; *reducir* equivale a “reconducir”: reconducir hacia los argumentos o principios adecuados, o de otro modo: explicar, aclarar, interpretar». Karol Wojtyla, *Persona y acción*, ob. cit., pp. 49-50. (Traducción modificada por el autor para ceñirla más al original polaco).

EL HOMBRE EN EL CAMPO DE LA RESPONSABILIDAD

El título de este párrafo evoca aquel que Karol Wojtyła dio a las setenta y cuatro páginas mecanografiadas que constituían el esbozo de la primera parte de un libro común —ideado y discutido con su amigo y estrecho colaborador, Tadeusz Styczeń— que debía ser una especie de continuación ética de la obra de *Persona y acto*²². Para ser honestos, en el texto de Wojtyła, que además quedó incompleto, encontraremos solo algunas notas marginales sobre la responsabilidad. La reflexión fundamental se refiere, por el contrario, a la concepción y estatuto metodológico de la ética filosófica de carácter personalista. Sin embargo, la problemática de la responsabilidad, por otro lado explorada con fineza por muchos otros pensadores (basta mencionar a R. Ingarden, G. Picht, E. Lévinas, H. Jonas o P. Ricoeur), es explícita y está más ampliamente presente en otras obras, filosóficas y literarias de Wojtyła, comenzando por el estudio de *Amor y responsabilidad* (1960) hasta el libro *Memoria e identidad* (2005). De hecho, una de las cinco secciones de este último libro, publicado antes de la muerte del Papa, está dedicada a la *Libertad y responsabilidad*²³. Aquí, en la parte final de nuestras reflexiones, queremos focalizar la mirada sobre la responsabilidad en la perspectiva abierta por Wojtyła en su obra magistral *Persona y acto*, sin por ello perder de vista la contribución de *Amor y responsabilidad*.

Antes de analizar el significado interpersonal y social de la responsabilidad, el autor de aquel original tratado antropológico como es *Persona y acto* la describe evidenciando su nexo esencial con la operatividad de la persona. En otras palabras, con su capacidad de ser causa eficiente de los actos. Así, en primer lugar, es analizada la dimensión *intrapersonal* de la responsabilidad y, en cuanto fenómeno, como dada a la conciencia moral en conjunto con la conciencia del deber incondicionado y de la libertad de realizarlo. De hecho, alguien se experimenta y reconoce responsable, y efectivamente lo es, cuando sabe que *debía* hacer o evitar algo. Wojtyła asevera claramente que:

²² Las noticias acerca del libro proyectado que no fue publicado por causa de distintas circunstancias (entre ellas, no menor, la elección de uno de los autores como sucesor de San Pedro), se encuentran en A. Szostek MIC, *Wprowadzenie (Introducción)* y en Karol Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym-Lublin 1991, pp. 9-16. Este último texto se puede encontrar en su traducción al castellano *Mi visión del hombre* trad. Pilar Ferrer, Palabra, Madrid 2005, pp. 219-295.

²³ Véase Juan Pablo II, *Memoria e identidad: conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid 2005.

«Si bien unimos la responsabilidad directamente con el actuar, sin embargo, ella no surge tanto de la operatividad sino más bien del deber. El hombre solo es responsable de x cuando debe realizar x , o también en el supuesto contrario, cuando debe no realizar x . Lo uno puede estar incluido en lo otro porque el paso del valor al deber tiene lugar no solo por vía positiva, sino también por la negativa»²⁴.

El deber proviene, entonces, del valor que exige de la persona una respuesta, una toma de posición. Algunas veces, la respuesta moralmente justa puede asumir una forma negativa, por ejemplo, cuando la persona en nombre de la fidelidad al valor de la veracidad *no debe* engañar a los demás. Como sabemos por la experiencia, la persona se hace responsable no solo por los actos efectivamente realizados, sino también por las omisiones de actos que debería haber realizado. De hecho, en cuanto libre, la persona es capaz de responder a las exigencias de los valores mediante los actos de la voluntad. Wojtyła precisa que tal capacidad de responder en modo moralmente significativo presupone la relación de la persona con la verdad, «...en la que se enraíza el deber como fuerza normativa de la verdad [...]. La responsabilidad contiene en sí un cierto deber de tender hacia los valores. Se dibuja así la relación “debo-respondo”: deber-responsabilidad»²⁵.

El deber proviene, entonces, del valor que exige de la persona una respuesta, una toma de posición.

La respuesta justa de la persona a la llamada del valor debe tener siempre en cuenta el estatuto ontológico del valor y, en consecuencia, de su posición al interior de la jerarquía axiológica. Por ejemplo, en un modo esencialmente distinto, la persona está llamada a responder al valor de la vida de un animal y al valor del ser de una persona humana. La justicia de la respuesta y el carácter de la responsabilidad misma dependerán, entonces, de la verdad sobre el bien, y tal verdad, se manifiesta en la conciencia mediante la presencia de los valores. En consecuencia, se delinea una nueva responsabilidad de la persona, la

²⁴ Karol Wojtyła, *Persona y acción*, p. 250.

²⁵ Allí mismo, p. 251.

responsabilidad *de los* valores o responsabilidad por el estar presente concreto de los valores. En síntesis:

«Existe el deber de referirse al objeto según sus valores verdaderos, y junto a ello se genera una responsabilidad hacia el objeto considerado desde su valor [...]. Esta responsabilidad se encuentra ya de algún modo en el origen mismo del deber, y a la vez es consecuencia de él. El deber condiciona la responsabilidad, y a la vez la responsabilidad está ya presente de algún modo en la constitución del deber»²⁶.

La responsabilidad de la persona por el valor asume una importancia del todo particular cuando el valor moral de la persona agente se constituye en su relación con otras personas. En tal situación el campo de responsabilidad “se alarga”, es un hecho que la responsabilidad se enriquece con la dimensión *interpersonal*. Ciertamente, en la concepción filosófica de Wojtyła en la que confluyen ideas éticas de Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Scheler, la tradicional teoría de la responsabilidad —interesada principalmente en el problema de la imputación de los actos al sujeto y normalmente limitada a cuestiones relacionadas con los juicios morales y jurídicos— ha sido profundizada y al mismo tiempo sobrepasada.

Como ha sido señalado ya, Wojtyła consagró algunas páginas notables de *Amor y responsabilidad* al estudio de la responsabilidad. En este trabajo, dedicado fundamentalmente al amor matrimonial y a la ética sexual, el autor describe la estructura de ese amor, particularmente del amor conyugal, que puede ser reconocido como auténticamente responsable. Wojtyła tematizó la cuestión de la responsabilidad hacia el otro en el contexto de la elección de la persona, donde la persona es entendida sea como sujeto sea como objeto de la elección. En la situación correspondiente a la segunda acepción (del genitivo objetivo) la elección puede ser suscitada y motivada por los valores encarnados en la persona amada; esos valores, ciertamente, ejercitan atracción sobre la persona amante. Sin embargo, afirma el filósofo, el objeto de la elección es la persona misma, no sus valores. En el caso de la elección recíproca, que constituye el corazón mismo del amor matrimonial, se realiza la donación mutua de las personas y, en consecuencia, su co-pertenencia. En virtud de la realización de una tal co-pertenencia no es erróneo afirmar que el otro entra en la esfera del “tener” del sujeto.

²⁶ Allí mismo, pp. 251-252.

¿No decimos quizá justamente que “ella tiene un esposo” o “él tiene una esposa”? El “tener” aquí no es posesivo ni tampoco tiene nada que ver con tratar al otro como un objeto de uso. Donándose en el amor la persona se confía en el otro, con la convicción de que el acto de donación y pertenencia al otro no disminuye su propio ser, sino por el contrario, lo potencia. Al respecto, Wojtyła se expresa de la siguiente manera:

«Existe en el amor una responsabilidad, la que toma la persona a quien se atrae hacia la más estrecha comunión de existencia y acción, y que, gracias al don de sí, viene a ser, en una cierta medida, propiedad nuestra. Por ello, se asume una responsabilidad para con el propio amor [...]. La responsabilidad para con el amor se reconduce, como vemos, a la responsabilidad para con la persona, aquella se deriva de esta y retorna a ella»²⁷.

Gracias a la confiada autodonación del otro al sujeto, el sentido de responsabilidad por él se intensifica y se hace más profundo. El sujeto vive entonces la responsabilidad como una constante solicitud por el bien auténtico de la otra persona. Esa relación de responsabilidad, que se concreta en los actos de bondad, se convierte al mismo tiempo en un signo seguro de una cierta dilatación del “yo” que se enriquece gracias a la proximidad del otro “yo”²⁸. Así visto y vivido el amor responsable, es decir, como trascendencia del sujeto hacia el otro, implica la existencia de la naturaleza espiritual del ser humano. «El amor es inaccesible a los seres mutuamente impenetrables; solo la espiritualidad y la interioridad de las personas crean las condiciones de recíproca penetración, en la cual estos seres pueden vivir el uno en y por el otro»²⁹.

El amor es el más alto de los valores morales³⁰. En consecuencia, el amor responsable lleva al cumplimiento del ser de la persona que actúa mediante la realización de los valores morales. Es verdad que, desde el punto de vista ontológico, cada acto es un cierto cumplimiento de la persona, pero desde el punto de vista axiológico, solamente los actos moralmente buenos llevan a la persona humana a su auténtica realización. «Los valores morales son tan esenciales para la persona que su verdadera *realización* se lleva a cabo no tanto mediante la ac-

27 Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009, p. 160. (Traducción modificada por el autor para ceñirla más al original polaco).

28 Lug. cit.

29 Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, ob. cit., p. 161.

30 Véase allí mismo, p. 170.

ción, sino mediante la *bondad moral* de la acción»³¹. La persona, entonces, en base a las elecciones que hace y los actos que realiza se convierte en responsable por su valor y, eventualmente, por el antivalor moral. En el transcurso de la vida, ella misma se constituye como “buena” o “mala”, “virtuosa” o “viciosa”, convirtiéndose así en responsable por el cumplimiento o fracaso humano. Vemos entonces que:

«La responsabilidad por el valor específico del objeto de la actuación está íntimamente ligada con la responsabilidad por el sujeto mismo, esto es, por el valor que se genera en él mismo, en el “yo” concreto junto con el actuar [...]. Sobre la base de la autodeterminación y la autodependencia del “yo” personal, al actuar se genera —junto a la responsabilidad hacia el valor de los objetivos intencionales— una responsabilidad esencial y fundamental hacia el valor del sujeto, hacia el valor moral del propio “yo”, que es autor de la acción. La responsabilidad “hacia”, integrada de esta manera, constituye una totalidad, que corresponde aproximadamente a lo que llamamos *responsabilidad moral*»³².

Hasta ahora, siguiendo los análisis de Wojtyła, nos hemos detenido sobre las dos dimensiones de la responsabilidad, es decir, la responsabilidad por el otro y por sí mismo. Sin embargo, a la plena realidad de la responsabilidad le pertenece todavía otra dimensión, aquella que consiste en responder “en frente a o delante de”. Según el autor de *Persona y acto*, la responsabilidad “en frente a o delante de” presupone la responsabilidad “por” y posee una especificidad: se refiere siempre a una persona³³.

Esta característica esencial de la responsabilidad, es decir, de responder frente a alguien, implica —como consecuencia de la pertenencia de la persona al mundo de las personas— el surgir del poder político y jurídico. Debemos decir, además, que la misma estructura y dinámica de “responder delante de alguien” se encuentra en la esfera religiosa. En la relación religiosa se trata de deber responder delante de Dios, sea en el tiempo del presente sea en el final, cuando el tiempo estará cumplido.

En el responder delante de Dios en el tiempo presente el rol principal le compete a la *conciencia moral*. Como hemos ya mencionado,

31 Karol Wojtyła, *Persona y acción*, ob. cit., p. 229.

32 Allí mismo, p. 252.

33 Véase allí mismo, p. 253.

además de desenvolver una función “normativa” e “imperativa”, la conciencia moral “evalúa” la conducta humana; funciona entonces como “juez” del hombre. Podemos decir también que el hombre está llamado a “responder” delante del tribunal de la propia conciencia. Ese “deber responder” a los juicios de la conciencia y, algunas veces, avergonzarse delante de su tribunal, que no debe considerarse como humillante. De hecho, el hombre es capaz de reconocer en la voz de la conciencia la interioridad absoluta de aquel Ser del que ontológica y moralmente depende. Eso le «permite pensar y hablar sobre la conciencia moral como la voz del mismo Dios»³⁴.

En base a la configuración metodológica general a los resultados de sus investigaciones filosóficas, en la que el mundo de las relaciones interpersonales y sociales ha sido explorado a partir del análisis de la estructura personal del hombre, Wojtyla ha podido expresar la convicción de que la comprensión de la responsabilidad “frente a o delante de” sería imposible sin la comprensión de la responsabilidad de la persona delante al propio “yo”. De hecho, él sostiene que

«El universo de las personas encuentra su punto de partida experimental y el fundamento de su sentido en la experiencia del propio “yo” de la persona. De él parte el camino —que ya desde ahora llamaremos camino de la participación— que conduce a los otros, tanto en la comunidad humana como en el plano religioso»³⁵.

CONCLUSIÓN

En este punto podemos detener la presentación de las reflexiones de Wojtyla sobre la responsabilidad, necesariamente muy sumarias. Esperamos que a través de ellas haya sido posible vislumbrar la intención fundamental que orientaba y sostenía el trabajo filosófico del futuro Papa, es decir, unir armoniosamente en una síntesis antropológica y ética los elementos que se podían recoger del patrimonio perenne de la filosofía aristotélico-tomista con las válidas adquisiciones de la contemporánea filosofía de la conciencia. El uso del adjetivo “perenne”, que para no pocos puede suscitar alguna perplejidad, no es aquí casual; busca, por el contrario, transmitir una profunda convicción del autor de *Persona y acto*, formulada explícitamente al inicio

³⁴ Karol Wojtyla, *Persona y acción*, ob. cit., p. 253.

³⁵ Allí mismo, p. 254.

de la obra a propósito de la tradicional interpretación metafísica del acto humano:

«Esta interpretación es, a su modo, excelente [...]. En cierto sentido, no puede haber otra interpretación de la acción humana; en efecto, podría parecer que no existe ninguna otra concepción que fuera más adecuada para captar tanto su carácter esencialmente dinámico, como su conexión con el hombre en cuanto que es persona»³⁶.

Sin embargo, esta perfecta interpretación del acto suponía más que explicitaba el concepto del hombre-persona. Wojtyła ha buscado, entonces, mediante las descripciones de los datos de conciencia ofrecidos por la experiencia, iluminar la riqueza estructural de este propósito metafísico, es decir, de la persona humana en cuanto sujeto del actuar. Ciertamente, la base metodológica de sus investigaciones filosóficas constituía la tesis según la cual los análisis intencionales de los diversos aspectos del acto humano eran especialmente aptos para desvelar gradualmente y permitir conocer adecuadamente la realidad de la persona³⁷. En consecuencia, el acto humano podría ser comparado a una ventana a través de la cual se puede mirar y ver qué se encuentra “al interior” de la persona.

Como probablemente es sabido, tanto el programa metodológico de Wojtyła como su realización en la exploración de la realidad de la persona, no han encontrado solamente consensos y elogios en el mundo filosófico. No viene al caso evocar en este lugar los nombres y las argumentaciones de aquellos que lo han criticado por detenerse en los análisis de los datos de conciencia a costa de la investigación metafísica, o de aquellos que, por el contrario, le han reclamado el mantenerse demasiado ligado a la metafísica tomista, junto con su tradición terminológica, en detrimento de la aproximación fenomenológica de la persona. Podemos afirmar, por nuestro lado, que —independientemente de las tentativas de apropiación de su pensamiento por parte de distintas escuelas—, Karol Wojtyła ha sido siempre un pensador fuertemente original que desde sus primeras publicaciones ha demostrado su estima intelectual por el misterio de la persona humana. Su trabajo filosófico y sus reflexiones teológicas han querido esclarecer, en cierto modo, dicho misterio, reflejando la luz de las fuentes de la fe y de la razón.

³⁶ Allí mismo, p. 63.

³⁷ Véase allí mismo, p. 65.