

**LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA Y
LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD HUMANA.**

ANDRÉS FELIPE LÓPEZ LÓPEZ

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2013**

**LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA Y
LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD HUMANA.**

ANDRÉS FELIPE LÓPEZ LÓPEZ

Tesis de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Asesor

LUIS FERNANDO FERNÁNDEZ OCHOA

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

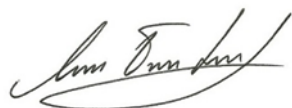
MEDELLÍN 2013

28 de abril de 2014

Andrés Felipe López López

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma



**A la memoria de Karol Wojtyla, el hombre, el filósofo,
el profesor, el Papa, el Santo...**

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos a:

La Universidad Pontificia Bolivariana por su formación académica, que me ha orientado en la investigación que surge de la pregunta por el ser humano como persona y la respectiva defensa de su dignidad en el marco del humanismo cristiano.

Al profesor Luis Fernando Fernández Ochoa Doctor en Filosofía, mi director en la investigación y construcción de esta tesis de Maestría. A mi amigos Rodrigo Varela y Cesar Augusto Guerra por haber dedicado tanta horas de su tiempo a la discusión y aclaración de las ideas aquí expuestas.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. KAROL WOJTYLA: EL SURGIMIENTO DE UNA VOCACIÓN A INDAGAR POR LA VERDAD DEL HOMBRE.	15
1.1 NACE LA VOCACIÓN.	15
1.2 LA NOCHE DE LA HUMANIDAD.	18
1.3 “TRAS LA DORADA LIBERTAD VINO LA CONDENA AL CAUTIVERIO”.	32
2. KAROL WOJTYLA Y MAX SCHELER, VISIONES PERSONALISTAS DEL HOMBRE Y AXIOLOGÍA.	37
2.1 MAX SCHELER Y SU VISIÓN DEL HOMBRE: REALISMO ONTOLÓGICO DE KAROL WOJTYLA.	40
2.2 EL HOMBRE EN EL SISTEMA ÉTICO DE MAX SCHELER.	47
3. KAROL WOJTYLA Y LA FENOMENOLOGÍA. Nota introductoria y advertencia.	54

3.1 MEDITACIONES INTRODUCTORIAS A LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA DE KAROL WOJTYLA: UNA IDEA CENTRAL DE “PERSONA Y ACCIÓN”.	60
3.2 DESCRIPCIONES GENERALES.	66
3.3 KAROL WOJTYLA Y LA FENOMENOLOGÍA, REFERENCIAS CRUZADAS.	78
3.3.1. La eficacia.	85
3.3.2 La conciencia y el cuerpo.	86
3.3.3 La autodeterminación y la trascendencia.	88
3.4 LA ÉTICA.	92
3.5 INTEGRACIÓN DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN.	94
3.6 ALGUNAS NOTAS ACLARATORIAS SOBRE “LA EXPERIENCIA” EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL.	96
3.7 MEDITACIONES Y NOTAS ACLARATORIAS SOBRE “LA EXPERIENCIA” EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYLA.	98
3.8 POSIBILIDAD DE UNA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL A PARTIR DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA EN ACCIÓN: INTERVENCIÓN DEL PSICÓLOGO Y SALUD MENTAL.	103

4. KAROL WOJTYLA Y EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA.	
HUMANA. Nota introductoria.	112
4.1 EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE KAROL WOJTYLA.	114
4.2 EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN LA OBRA <i>AMOR Y RESPONSABILIDAD</i> Y OTRAS OBSERVACIONES EN TORNO AL HOMBRE COMO UNIDAD.	121
5. EL PERSONALISMO DE KAROL WOJTYLA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.	129
5.1 EL CONCEPTO DE AMOR DE MAX SCHELER	135
5.2 EL CONCEPTO DE AMOR EN KAROL WOJTYLA.	138
5.3 UNA VIDA Y UN MUNDO VIVIDO JUNTO CON OTROS.	141
CONCLUSIONES.	149
BIBLIOGRAFÍA.	154

RESUMEN

La vida humana históricamente ha sido sujeto de dos acciones contrapuestas: la desvaloración de la misma y la afirmación de su valor. De una idea equivocada del ser humano resulta la ignorancia de su estatuto. Karol Wojtyla construyó como Fenomenología de la persona, una visión del hombre como persona en acción, junto a algunas premisas de la tradición aristotélico-tomista en el marco de la Ética y del sistema del Personalismo filosófico [esas premisas aristotélico-tomistas son mencionadas en este trabajo de manera tangencial]. Al investigar y escrutar las obras filosóficas de Karol Wojtyla se pueden notar en mayor grado dos intenciones, una epistemológica y la otra más axiológica: la primera de tipo antropológica y Ética, y la segunda personalista. El siglo XX fue el escenario donde se fenomenizaron las denominadas “ideologías del mal” Nazismo y Comunismo, cuyas ideas produjeron movimientos sociales y políticos que decidieron el destino histórico del siglo, ese destino fue trágico; acciones y decisiones de tipo totalitarias llevaron a considerar al ser humano como uno por debajo de mí, como cosificable. *Ad versus* esas ideologías hubo pensadores que se dedicaron a argumentar la tesis de que el ser humano, entendido al amparo del concepto de persona, es un ser digno en sí y por sí mismo. El Personalismo según como lo explica Juan Manuel Burgos es una Antropología que acentúa el deber de la solidaridad del ser humano con sus semejantes y con la sociedad que juntos construyen, más el valor de cada persona concreta e individual. Emmanuel Mounier es el fundador de esa Antropología, pero sus autores son múltiples y con posiciones epistemológicas también variadas pero que enriquecen al Personalismo como Filosofía: Max Scheler, Martín Buber, Jacques Maritain, Edith Stein, Emmanuel Levinas, nuestro autor Karol Wojtyla, Romano Guardini, Gabriel Marcel, Xavier Zubiri, entre otros [el orden es aleatorio].

Esos autores, con sus más y sus menos, coinciden en el enunciado que afirma que la noción de persona es en toda investigación antropológica la categoría filosófica esencial, y que todo estudio del hombre debe estar fundado en la experiencia de la persona. Esta investigación es una composición interpretativa y analítica de la valoración de la posición filosófica de Karol Wojtyla como una visión Antropológica con rigor epistemológico y con un espíritu particularmente humanista, puesto que el Personalismo filosófico es un Humanismo. La experiencia personal de Wojtyla sobre el mal que conjugó el totalitarismo es abordada en el primer capítulo como explicación causal de su posición filosófica. En una segunda parte se aborda el Personalismo filosófico de Wojtyla en el contexto de su tesis doctoral en Filosofía, y su primer acercamiento a la Fenomenología de Husserl en el estudio de las obras de Max Scheler. En el tercer momento, el más importante en esta investigación, se interpreta de modo detenido la configuración entre Fenomenología y Personalismo filosófico que Karol Wojtyla elabora a partir de sus investigaciones doctorales de Filosofía; en este punto la referencia cruzada entre Karol Wojtyla, Edmund Husserl y otros fenomenólogos es densa. Los primeros tres capítulos están en orden a argumentar de un modo formal la posición radical del ser humano en el universo, y abren paso al objeto del cuarto y quinto capítulo, que es la composición de los postulados wojtylianos hacia la consecución y erección de una sociedad mundial verdaderamente humana. Lo descrito en este resumen es el cuerpo general que a este trabajo se ha dado.

Palabras claves: persona, acción, Personalismo, Fenomenología, Antropología, valor, dignidad humana.

INTRODUCCIÓN

El empeño sistemático del pensamiento filosófico del Papa polaco Karol Wojtyla tuvo como fin el conocimiento antropológico [y ético] y como motor la defensa de la dignidad humana. Toda la Antropología y la Filosofía expuestas por el pensador están en orden a reivindicarle a la persona humana su valor en el universo que ocupa; en el universo físico y en el simbólico. Es sabido que el encuentro de Karol Wojtyla con la Filosofía fue muy difícil y en principio puede decirse, circunstancial; hasta el momento en que decide ser sacerdote e ingresa al seminario el pensador caminaba por las sendas de lo simbólico de la poesía y el teatro. La Filosofía con la que se encuentra en el seminario fue la versión pura de la Metafísica tomista, eminentemente escolástica. La tradición filosófica tomista lo guió en el campo de la Ética durante un número considerable de años, un ejemplo de ello son los ensayos denominados *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* publicados por Ediciones Palabra. Terminada la tesis doctoral en teología sobre *La fe en S. Juan de la Cruz* en el *Angelicum* de Roma en 1948 y dirigida por Garrigou Lagrange ya empezaban a avizorarse otros intereses: la experiencia y la vivencia subjetiva. En 1954 esos nuevos intereses se hicieron ver públicamente en la *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema ético de Max Scheler*, su tesis doctoral en Filosofía. Esta tesis y su investigación intrínseca, lo insertaron, sobre el precedente aristotélico-tomista, en la Fenomenología de Edmund Husserl; Karol Wojtyla integra Aristóteles, Tomas de Aquino, Max Scheler y Edmund Husserl en una unidad de pensamiento con la que se introduce en la corriente contemporánea del Personalismo filosófico. El interés en Edmund Husserl y en Max Scheler se explica también en la idea según la cual, ambos autores son configurables con el pensamiento cristiano. Karol Wojtyla es un fenomenólogo personalista. El mismo señaló que su concepto de persona es más producto de su experiencia personal de la “persona” del otro, que de la mera revisión bibliográfica; la persona es única en su realidad; el hombre ocupa un

puesto central en el universo. La acción es a lo humano, lo fenomenizado o lo *dado* de la esencia.

Como personalista no cesa de afirmar la dignidad y el valor de la persona humana. Si bien el acercamiento a Max Scheler en la tesis doctoral lo embullo en el mundo fenomenológico, hasta aquí, el método pensado por Husserl todavía no constituía para el Papa polaco, lo que si constituiría después, cuando ya su pensamiento no está compuesto por un neto Tomismo clásico, [Tomismo que en la perspectiva Ética es el enfoque más validado por el pensador] porque en la experiencia del otro no solo hay exploración externa. Ya en 1978 Wojtyla piensa que la Fenomenología de Edmund Husserl no es solamente una descripción formal de los fenómenos, sino, que aquella, lleva a lo transfenoménico: el fenómeno, en este caso las acciones humanas, son el acceso a la realidad interior del hombre. Este soporte teórico explica su pensamiento, pero su preocupación nace de otro hecho: el Totalitarismo; en torno a este último está escrito el primer capítulo explicando cómo la experiencia del fenómeno del Totalitarismo, la guerra, la muerte, la angustia y el sufrimiento humanos, fueron elementos biográficos que llevaron al pensador a volver a la persona. El segundo capítulo explica por qué la visión del hombre de Karol Wojtyla y Max Scheler es personalista, argumentando que el amor por la persona es el deber ser de todo sistema ético; que la fuente de los valores morales es el amor, porque conjuga en sí la experiencia del valor por el deber y por el valor en sí mismo. La pregunta por la posición del hombre en la totalidad del ser, que es la cuestión principal que responde este trabajo, y la tesis que lo sitúa por encima del resto de los seres vivos como único ser que es persona, son dos ideas en las que Wojtyla y Max Scheler coinciden. El segundo capítulo está elaborado como composición interpretativa de los puntos de encuentro entre ambos filósofos frente a su concepción del hombre y sus distancias en el campo ético, axiológico y moral. Se describe cómo a partir de la Fenomenología y el pensamiento de Max Scheler, Wojtyla empieza a construir una

teoría unitaria y realista del hombre. En una tercera parte, más extensa que los dos anteriores capítulos, se explica de manera detallada cómo la Fenomenología de Edmund Husserl se constituía durante la investigación doctoral de Wojtyla en un recurso de exploración externa de lo real y cómo después ya en su investigación en *Persona y acción* la percepción de la Fenomenología era otra y más profunda; esto se deja ver en mayor medida en la construcción de su Antropología filosófica personalista como una Fenomenología de la persona en acción. Ya en el cuarto y quinto capítulo las ideas están en orden a la acción solidaria y el mandato evangélico formulado en sentido positivo de “amaras al prójimo como a ti mismo”, como dos pilares del reconocimiento del otro no solamente como ser humano, como hombre-sujeto, como persona y valor, sino como proposición de un sentido nuevo de las relaciones humanas en orden al establecimiento de una comunidad mundial más justa, puesto que la noción de “prójimo” supera experiencialmente, la experiencia del otro como socio, en la medida en la que la primera, contiene la verdad sobre el trato que todo ser humano es digno de recibir: el amor. Esa última parte es una composición interpretativa y propositiva de la valoración de la posición filosófica de Karol Wojtyla como la alternativa que hace frente al Individualismo como olvido del otro, fenómeno que se hace más evidente en el mundo contemporáneo. Una advertencia: el enfoque, el lenguaje y las conclusiones en esta investigación son estrictamente del Personalismo filosófico y la Fenomenología; el paso por el componente aristotélico-tomista presente en el pensamiento de Wojtyla es menor, porque el objeto de estudio de este trabajo es Antropológico en mayor grado, y ético en menor medida; es puesta fuera del paréntesis por momentos la Ética y por tanto también la base más importante de la Ética wojtyliana, el Tomismo, mientras que el estudio antropológico en el marco del Personalismo y la Fenomenología, al menos en su etapa de madurez, son los que nos dan cuenta de la idea de “hombre”, “sujeto” y “persona” en la Antropología Filosófica del pensador. Una segunda advertencia; en la medida que avanza la investigación el autor va proponiendo que algunas ideas y tesis de la Fenomenología –que no

alcanzaron a ser abordadas por Wojtyla o que fueron rechazadas- son objeto de estudio en términos de la construcción de una Antropología filosófica científica. En cuanto al método, en orden a describir la articulación de la Fenomenología más el personalismo como fundamento de la visión del hombre del pensador polaco que es el objeto general de la investigación, se siguió primero, el *método demostrativo* según como se entiende de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y de Aristóteles en *Analytica posteriora* que consiste en la demostración de una hipótesis, o en la demostración de la verdad de un axioma; segundo, se siguió la *lógica expositiva* entendida como la exposición de razones fundamentadas en autores que han pensado el tema en cuestión, y desde esas razones mostrar el ancho del problema; en este sentido de lo propositivo y proposicional se advierte que se ha usado lo que podemos llamar *fluctuación estructural*, que consiste en ir de las premisas a la conclusión por un lado y de la conclusión y la primera premisa a la segunda premisa, esto con la intención de explicar mejor el hecho descrito o conseguido en la conclusión. También, y más importante, todo lo que sigue está construido sobre las bases de una Fenomenología del ente, es decir, el análisis de los modos de darse un ser tematizado; a la *actitud fenomenológica trascendental* -que es un cambio radical y entero de forma de vida que sobrepasa por completo toda experiencia vital anterior, porque como análisis intencional aclara el genuino sentido de la inmanencia por medio del giro de lo meramente doctrinal a lo trascendental como revisión de la experiencia interna- se asciende en momentos muy puntuales de la investigación, como pronóstico de una tesis posterior sobre Antropología fenomenológica, puramente científica, y mucho menos inocente como ésta.

CAPITULO 1.

KAROL WOJTYLA: EL SURGIMIENTO DE UNA VOCACIÓN A INDAGAR POR LA VERDAD DEL HOMBRE

1.1 NACE LA VOCACIÓN

El incesante retorno de Karol Wojtyla al estudio del hombre y la defensa de la dignidad de la persona humana no son obviedades, son resultado de la experiencia del fenómeno del Totalitarismo durante el transcurso de la segunda guerra mundial; Karol Wojtyla sufrió todo el desprecio de la barbarie nazi y la posterior llegada del Comunismo a su nación; estas “ideologías del mal” como él las llamó, dan cuenta de la naturaleza verdadera y radical del mal, del olvido del otro y de la desestimación sistemática por la vida humana. Este primer capítulo es una descripción del ejercicio de poder y dominación ejecutados concretamente por Adolf Hitler a Polonia durante el paso de la guerra por ese país, tierra natal del Papa; el objeto de estudio es la comprensión, en términos de causalidad, del pensamiento de Karol Wojtyla: Personalismo y humanismo cristiano; los términos “totalitarismo”, “geopolítica”¹, “Personalismo” y la figura de Hitler son esenciales en ese orden de ideas. Los pensadores no se hacen solos, su temperamento es fruto del contexto que vivieron. Este primer ejercicio analítico de carácter histórico, pretende hacer más fina la comprensión del por qué Wojtyla regresa al hombre como centro de reorientación universal, por eso son abordados otros autores que

¹ Este concepto en sentido amplio ayuda a entender las orientaciones expansionistas del Nacional Socialismo de A. Hitler.

han ampliado el horizonte de comprensión sobre el fenómeno citado, por ejemplo Hannah Arendt y Joan Carles Mélich.

El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura [...] la cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, es más [...] La nación es, en efecto, la gran comunidad de los hombres que están unidos por diversos vínculos, pero, sobre todo, precisamente por la cultura [...] Soy hijo de una nación que ha vivido las mayores experiencias de la historia, que ha sido condenada a muerte por sus vecinos en varias ocasiones, pero que ha sobrevivido y que ha seguido siendo ella misma. Ha conservado su identidad y, a pesar de haber sido dividida y ocupada por extranjeros, ha conservado su identidad nacional, no porque se apoyara en los recursos de la fuerza física, sino apoyándose en su cultura [...] esta cultura resultó tener un poder mayor que todas las otras fuerzas (Juan Pablo II 2005 109).

Estas fueron algunas de las palabras del discurso de Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, el 2 de junio de 1980, en las que argüía al universo semántico, de significado y significantes en el que los hombres estamos inmersos y mediante el cual entablamos relaciones y vivimos experiencias de las que resultan los patrones, los modos y las formas de pensar, de saber, de hacer y obrar: la Cultura. George Weigel (2000) en su Biografía e investigaciones sobre el Papa Juan Pablo II y el mismo Wojtyla en *Memoria e identidad* (2005) nos cuentan que durante el siglo XVI, Polonia, vivió su tiempo de mayor esplendor, sus territorios se extendían desde el mar Báltico hasta el mar Negro. Eran alrededor de 940.000 Km

cuadrados, con una población de más o menos 35 millones de habitantes. La Alianza con Lituania, la demarcación de los bordes en Oriente contra el poder de los Zares Rusos y la caída del imperio Bizantino, favorecieron la difusión de la Ilustración, el florecimiento de las artes y el crecimiento económico en ese país, ubicado justo en la ruta de comercio entre Europa Occidental y Asia. En medio de aquella tranquila prosperidad, las luchas internas por el poder, junto a la zozobra de una inminente invasión por parte de sus vecinos, resultaron siendo la causa de su decrecimiento. En el siglo XVIII su nombre no aparecía en los mapas, su territorio estaba dividido entre Alemania, Rusia y Austria, naciones que reclamaron durante casi seis generaciones el total de la Polonia gloriosa, a la que los polacos conjuraban formando un complejo espíritu patriótico que no dejó fallecer el nombre de “*Polonia*” en el corazón y las mentes de los hijos de la tierra polaca. Fue hasta 1918 que se hizo pública la proclamación de la República independiente de Polonia tras la derrota de Alemania durante la Primera guerra mundial y la cesación de la ocupación en ese entonces de la Rusia comunista. Con el final de la guerra, se redefinieron las fronteras de toda Europa, y mediante plebiscitos los límites geográficos de la nueva Polonia se restablecieron, a la par de una serie de actos bélicos con Rusia que no abandonaba sus intereses de invasión sobre el renacido país.

En las ventiscas de este escenario hostil, transcurrió la niñez y la adolescencia de Karol Wojtyła: hijo de una generación esclava que hacía memoria constante de las crueldades de la esclavitud y la ocupación, y a la vez hijo de una nación que casi estrenaba su libertad y pensaba las palabras, las odas y las metáforas de poetas románticos polacos del siglo XIX como Mickiewicz, Juliusz Slowacki, Zygmunt Krasinski o Cyprian Norwid quienes suponen a la revolución una vuelta a los orígenes en los que atisba inseparable al carácter polaco, la fe católica y la belleza de su nación. Fue en el teatro y las licencias expresivas de la poesía, donde Wojtyła encontró un lugar para expresar sus sentimientos y experiencias

referentes a su nación, que el primero de septiembre 1939 sería invadida nuevamente, ahora por el régimen Nazi en el contexto de los inicios de la Segunda guerra Mundial.

Hitler organizó el territorio en un territorio general, como si Polonia fuese extensión de la Alemania Nazi, mientras en Francia, refugiados al amparo del general Sikorski, la administración polaca víctima de la invasión y obligada a escapar de la muerte luchaba desde la distancia por la libertad; lucha a la que el partido Nacional Socialista respondió derramando más sangre sobre suelo polaco, deportaciones, e instalando campos de concentración como Auschwitz y Majdanek, los guetos de Varsovia [a los que trasladaron a algunos de sus amigos judíos de la infancia], entre otros núcleos de acción nazi de no tan renombrada fama; a la par del cierre de las Universidades, la clausura de las librerías y bibliotecas, los centros culturales y los focos musicales y artísticos, además de masivas redadas del ejército ocupante a las que Karol Wojtyla escapó mientras trabajaba como obrero cortando piedra en una cantera y que evitó su deportación a Berlín, mientras clandestinamente hacía parte de un grupo de teatro en el que los jóvenes principalmente, declaraban la indignación y la cólera en contra de la guerra. Para ilustrar y entender mejor la experiencia del Totalitarismo vivida por Karol Wojtyla, se hace a continuación breve referencia a las descripciones de éste hechas por la pensadora alemana Hannah Arendt y al término “geopolítica”.

1.2 LA NOCHE DE LA HUMANIDAD.

En toda la extensión del pensamiento político de la pensadora alemana Hannah Arendt la referencia al término “geopolítica” es nula, empero, la referencia al

término “Totalitarismo” es más que constante. Como es bien sabido, toda la avidez de su pensamiento gira en torno al análisis del fenómeno del totalitarismo, no en forma exclusiva pero si en especial alrededor del Totalitarismo nazi. El fin de esta primera parte del trabajo es comprender del modo más consciente el sufrimiento padecido por una generación concreta de hombres -entre ellos Karol Wojtyla- durante la segunda guerra mundial, traduciendo en términos de geopolítica² el análisis que Hannah Arendt (1996, 1997, 2004, 2005) hace –en varias de sus obras, pero con mayor énfasis aquí- en el texto *Los orígenes del totalitarismo*, a los excesos ejercidos por el partido Nacional Socialista alemán, cuya figura más reconocida es Adolf Hitler. Para ese fin también se aborda a Joan Carles Mélich.

“Sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal”, citando esta idea de Arendt, Mélich inicia el capítulo uno de su texto *“Totalitarismo y fecundidad. La Filosofía frente a Auschwitz”* (Mélich 1998 23) cuyo título de capítulo es: *“El olvido del otro”*; en términos de Edmund Husserl la crisis de la humanidad europea se halla en el olvido del mundo de la vida (*Id.* 27). Arendt en su minucioso análisis al fenómeno, ofrece el panorama completo del ejercicio del poder nazi, en el que por ejemplo *“la propaganda totalitaria”* es un término esencial, porque es el instrumento mediante el cual son ganadas las masas; propaganda que siendo obtenido el poder, es sustituida por el adoctrinamiento y la violencia; el terror sin propaganda no tendría su efecto psicológico particular de miedo y horror; en términos de Totalitarismo y Geopolítica, propaganda y violencia son [mal entendidas como] ejercicios políticos (*cf.* Arendt 2004 425). Esa propaganda totalitaria es además de violenta, en extremo, mentirosa. Los discursos de Hitler a sus generales durante la guerra son ejemplos clásicos de propaganda y mentira. En el verano de 1942 todavía

² Entendida ésta como teoría que explica, de una nación o un conjunto de ellas, la capacidad de ejercer poder y dominación sobre un territorio específico y sus habitantes, más la búsqueda de invasión de territorios ubicados en el mapa político del mundo de modo estratégico para intereses particulares nacionales.

discurría en torno a echar a patadas a todos los judíos de Europa exiliándolos a Siberia, África o Madagascar, cuando en realidad la denominada “solución final” ya se había puesto en práctica antes de la invasión a Rusia en 1940, y se habían instalado ya las cámaras de gas en el otoño de 1941. En la primavera del mismo año ya Himmler conocía “el deseo inequívoco y orden del *Führer*” de exterminar hasta el último judío para cuando acabara la guerra (*cf. Id.* 427). “La propaganda es, desde luego, parte inevitable de la ‘guerra psicológica’, pero el terror lo es más” (*Id.* 428). Cuando los regímenes totalitarios ya han obtenido imprimir en el imaginario colectivo o en la conciencia colectiva un alto grado de terror, éste sigue siendo usado con el objeto de mantener el sometimiento sobre una población que antes había sido ya dominada mediante la guerra o el discurso totalitarista, que es en esencia amenaza y condena. La propaganda desaparece para darle paso al terror, como es el caso de los campos de concentración en los que la propaganda era nula, porque el terror la ha sustituido. La propaganda es el instrumento del totalitarismo, pero el terror es su personalidad misma, su naturaleza (*Ibid.*).

La práctica propagandista además de mentirosa y terrorífica, fue tan eficaz durante la segunda guerra mundial gracias a la insistencia del régimen de practicarla bajo proposiciones de aparente naturaleza científica tomando forma incluso de técnica publicitaria, como es el caso del Comunismo, al que también Hannah Arendt (2004) hace referencia; éste amenazaba al pueblo con perder el rumbo de la historia y permanecer retrasado con respecto al mundo de su tiempo y con invertir el tiempo de la vida de manera inútil si no configuraban los hombres sus vidas a los postulados comunistas; o como el caso nazi, que afirmaba que estar fuera del sistema significaba vivir contra las leyes de la naturaleza y de la vida, puesto que se iba degradando la sangre alemana. Esas afirmaciones del tipo científicas, se callan cuando se ha llegado ya al poder porque ya no son necesarias.

Esta propaganda también, que se supone científica, es suplantada por el terror personificado, infalible e intérprete inequívoco de las fuerzas previsibles, profeta del partido; las supuestas profecías del *Führer* fueron la excusa sobre la cual se cargaron todos los errores; según la interpretación nazi: solo ocurre lo que ya había sido predicho (cf. Arendt 2004 455). Detrás de esa afirmación lo que se encuentra no es una predicción, sino el hecho de que se ha ejercido ya sobre una población tal grado de dominación que incluso la opinión, el pensamiento y la libertad han sido oprimidas a tal punto que la verdad es suplantada por una mentira; y cito a Mélich (1998 25): “El totalitarismo niega toda diferencia, toda pluralidad y toda alteridad. Por esto el totalitarismo es la negación de la libertad, porque no hay verdadera libertad al margen de la pluralidad, de la diferencia y de la exterioridad”.

Antes de que se establezca el sistema de su poder, el Totalitarismo instaaura un mundo ficticio, de ahí lo mentiroso de su adoctrinamiento, que no es verdadero más que por el número de personas que son víctimas de su desprecio por la vida humana; ese mundo ficticio aparece más adecuado que el mundo real; mundo en el que las masas dominadas experimentan una suerte de seguridad psicológica frente al caos del otro mundo real, que para el Totalitarismo es inválido. La eficacia del Totalitarismo está fundamentada en la capacidad de aislar las masas dominadas [la Alemania nazi en primera instancia] del mundo real; la ficción del Totalitarismo nazi consistió en la tesis según la cual existía una conspiración mundial judía, que rápido el partido de Hitler la convirtió de un postulado antisemítico, a un principio de autodefinición alemana, dando lugar a lo que Hitler denominó “un imperio mundial sobre una base nacional”; esa base nacional era la suya, fundamentada en la mentira de una dominación mundial judía, primera enemiga de una sociedad radical aria, que al final habría condenado no solo a los judíos, sino a todos los pueblos a la barbarie nazi (cf. Arendt 2004 445-446). A Hitler aun cuando se le reconocen sus capacidades oratorias, no es solo a ellas a

las que hay que atribuirle su éxito, sino a su capacidad de crear confusión sin que las masas sepan que se encuentran en el corazón del caos; se trata aquí de una *geopolítica de la conciencia* entendida como la invasión y dominación del territorio u horizonte mental y espiritual de las personas mediante la mentira; ésta, proviene de la necesidad de sostener la voluntad del *führer* como ley suprema de un estado totalitario, que se encuentra bien descrita en todas las formulaciones oficiales referentes a la dirección del partido y de las *Schutzstaffel*, o las denominadas SS (cf. Arendt 2004 451). Esa fantasía, o mentira, esta encubierta de verdad porque está propuesta como dogma, según la cual el mundo está dividido en dos grandes campos hostiles, uno de ellos concretamente el partido, que debe luchar contra ese otro bando del mundo. En esa lucha la organización bélica es esencial, las *Sturm Abteilung* o SA por ejemplo, fueron destinadas a la protección de las concentraciones nazis, y las *Schutzstaffel*, o SS a la protección de los dirigentes nazis; estas últimas fueron las que ejecutaron una especie de *autogeopolítica* en el pueblo y territorio alemán: de la noche a la mañana una vez el partido obtiene el poder, cambia toda la estructura de la sociedad alemana, obligando al pueblo a un cambio radical en el que no había espacio para pensar u objetar; el Totalitarismo antes de emprender sus ejercicios de invasión en el mundo, debe como organización invadir, dominar y destruir su propia nación, su propia sociedad.

Hitler, más que ideólogo, demagogo, o dictador, fue un jefe. Su capacidad de constituir su voluntad en ley para el partido y su capacidad de poder ejercido a través de la violencia, de la intriga y la mentira lo demuestran; cada uno de sus subjefes fueron extensión suya, precisamente porque su voluntad es la ley general de todos sus súbditos, aquellos que en torno suyo conformaron una especie de sociedad secreta; en un movimiento totalitario, el ritual no asume el papel de causar terror, sino el de mostrar organización, como lo es el asunto simbólico de la esvástica o bandera de la sangre en el partido nazi o el cadáver momificado de Lenin en el ritual bolchevique (cf. Arendt 2004 463-465). El miedo, el ritual y la

exposición pública del secreto son instrumentos de dominación por parte del jefe, que es el Totalitarismo encarnado y según su ejercicio de dominación, también la verdad encarnada porque monopoliza el conocimiento y la razón; Hitler formuló promesas de estabilidad al pueblo alemán, ocultando su intención de crear un estado de inestabilidad permanente, más el caos producido por la guerra; inestabilidad y caos que resultaron ser la causa de atentados perpetrados por los mismos alemanes, miembros de su segundo anillo más cercano, como es el caso del atentado *operación Valquiria*, que en esencia era un escrito estratégico para mantener el poder en caso de golpe de estado.

En los términos en los que Hannah Arendt (1996) propone la política, es falso llamar a la organización de Hitler un partido político, no por la acepción a “partido” sino por la referencia a lo político. El concepto más general de política que uno encuentra en el común de las personas denota las nociones de medios y fines y es común también encontrarse con ciudadanos que atribuyen a la política la noción de violencia, junto a la de dominación; el poder es entendido [mal entendido] como una relación neta de mando y obediencia. Por el contrario Hannah Arendt, comprende que en la política es esencial el consentimiento común, que es muy ajeno al ejercicio de la violencia; de hecho, mientras más violencia menos poder. Esas concepciones peyorativas de la política son prejuiciosas, pero corresponden a cómo en el mundo el ejercicio de poder ha estado desvirtuado o su sentido mal interpretado. Estos prejuicios o malas interpretaciones llevan incluso a pensar que la política será la causa del fin de la humanidad, y se tiene además la idea de que a la humanidad le es necesario ser razonable y por ello le corresponde eliminar la política.

Después de la segunda guerra mundial, preguntarse por el sentido de la política es una cuestión decisiva: el sentido verdadero de la política debe ser la libertad.

Es común que se asocie la libertad como fin mismo de la política, o que la libertad finaliza en donde empieza la política. Arendt (1996) refiriéndose a los griegos, argumenta que la *polis* es un ejemplo de que libertad y política no son categorías irreconciliables, puesto que es la libertad la que hizo de la *polis* una forma de comunidad distinta a cualquier otra. La política es un fin, no un medio, y la libertad su sentido; sin el otro no hay libertad, sin el espacio público los ciudadanos no tendrían un espacio donde aparecer ante el otro y existir. La libertad le permite al hombre iniciar, llevar a cabo la acción. Para ser libre hay que arriesgarse, abandonar el hogar, salir del espacio privado y arrojarse al espacio público en donde todo es impredecible. El espacio público es la plataforma donde la libertad aparece. El hombre es libre en la medida en que actúa. Vivir sin ser libre es igual a decir que se vive en un estadio prepolítico, en el que la conciencia del “nosotros” es nula. La Libertad es ponerse en escena, y el sentido de la política consiste en garantizar ese hecho. Una paradoja evidente es que el Totalitarismo apareció en el mismo ámbito en el que el hombre se pone en escena, en el ámbito de lo político; apareció como una apuesta política, pero como ya se ha señalado, destruyó durante su dominación la libertad junto con la comprensión que es –según Arendt- el modo espiritual, específico y humano de vivir; el hombre sin la razón, o con ésta esclavizada no se reconcilia con el mundo que aparece. El Totalitarismo nazi intentó destruir la creación de sentido. Todo cuanto se sabe o comprende del Totalitarismo da testimonio histórico de que, en cuanto a su horror implícito, no se le encuentra un par, un análogo, puesto que su tiranía está en orden no solo a la imposición de la novedad de una idea, sino a la ruptura que representa con la tradición, con nuestras categorías políticas y nuestros criterios morales. La tarea de comprensión que recae sobre este fenómeno, implica de forma inexcusable, también la comprensión de nosotros mismos. En la vida política la opinión y el diálogo con el otro es donde se ve reflejado el espíritu de la pluralidad, que el Totalitarismo nazi entro a reducir; como lo advierte la pensadora alemana de la que hago breves referencias (Arendt 1996 254): “Por supuesto puedo negarme a obrar así y hacerme una opinión que considere sólo mis propios

intereses, o los intereses del grupo al que pertenezco”, esta fue la práctica nazi, que en sí misma comporta violencia y dominación, porque implica [uno] la creencia de la tenencia exclusiva de la verdad, y [dos] el hecho del conflicto.

George Weigel (2000) cuenta que la Iglesia Católica en Polonia no escapó a los excesos del régimen; pese a los precarios permisos de efectuar liturgias, es contradictorio que varios templos católicos fueron cerrados y las personas no tenían autorización de asistir a ningún acto religioso de ninguna naturaleza. Aun así en 1942 Karol Wojtyla ingresa al seminario clandestino de Cracovia mientras trabajó hasta 1944 en una planta química de Solvay durante su residencia en la casa del Arzobispo de Cracovia Adam Stefan Sapieha hasta el término de la guerra en 1945; año en el que las fuerzas armadas Rusas liberan Cracovia de la ocupación Nazi, pero dan paso a unaseudolibertad nacional cuando, con el partido obrero unificado favorable al marxismo ruso³, se promulga una constitución de orientación marxista contradictoria a la tradición y al espíritu polaco. La industria y la propiedad privada fueron intervenidas con el objetivo de ser finiquitadas, se restablecieron las instituciones educativas pero acomodadas a los lineamientos marxistas, se colectivizó la propiedad agrícola y la Iglesia Católica fue aceptada solo porque los hijos de Polonia la reclamaban. Desde entonces hasta 1987, Karol Wojtyla fue una de las figuras más destacadas de la oposición al Comunismo en su país; en 1987 la suma de 105 protestas constituyeron el corazón del movimiento sindical solidario que pujó por la caída del partido comunista polaco. El 11 de Octubre 1988, Wojtyla visita al Parlamento Europeo en Estrasburgo, y con los tenores propios de su discurso reclama el derecho de los

³ A estos sistemas citados, Nazismo y Marxismo Juan Pablo II en *Memoria e identidad* (2005) los denominó “ideologías del mal” por omitir la noción de dignidad humana, negar la libertad individual, restar al hombre condiciones naturales a su persona como el derecho a la vida, la expresión y vivencia de sus creencias, el olvido obligado de sus tradiciones e historias, la aniquilación de los constructos de identidad nacional, la aparición de los campos de concentración, las ejecuciones y asesinatos avalados por el ideal partidista, y más.

países del Este a la libertad y a ser integrados a la Comunidad Europea; idea que sería entendida como tarea imposible en ese año. El primero de diciembre de 1989, el mismo año de la caída del muro de Berlín, el presidente de la Unión Soviética y secretario general del PCUS [Partido Comunista de la Unión Soviética], era el protagonista de la primera visita de un actor de la perestroika a la sede del Vaticano, en Roma. Posteriormente en 1992, Mijail Gorbachov comentaría que todo lo que ha sucedido en Europa oriental en estos últimos años no hubiera sido posible sin la presencia de este Papa, sin el gran papel, también político, que ha sabido jugar en la escena mundial. Tiempos en los que el secretario general de Naciones Unidas Javier Pérez de Cuellar, argumentaba la misma tesis más categóricamente considerando a Juan Pablo II como el autor del declive final del Comunismo. Esas afirmaciones Wojtyla nunca las confirmó, sino que emitiendo un antiguo adagio, señalaba que el Comunismo cayó por su propio peso, por sus errores y abusos, a la par con el Marxismo por su lánguida antropología, que reducía el ser del hombre a su mera función económica sin considerar elementos constitutivos de la persona como el espíritu, los anhelos, los sueños de libertad y la trascendencia inherentes en la persona humana.

La inquietud y la agitación de estos avatares históricos en los que reinó el desprecio por el hombre, por la dignidad humana, fueron los fenómenos y los factores que constituyeron el incansable retorno de Karol Wojtyla a la Antropología y la Filosofía que lucharan por defender en la persona humana su valor superior. Estas circunstancias modelaron el temperamento de las ideas personalistas de Karol Wojtyla.

Esos avatares no diezmaron el espíritu de ser hijo de una nación: Polonia, que incluye un estilo determinado de fe; el sufrimiento provocado por ideas

totalitaristas, hizo más fuerte y madura la experiencia católica de la nación, cuya inteligencia acerca de Dios aborda matices que explican la experiencia de estar al amparo y a la sombra del Señor de la Historia (cf. Juan Pablo II 2005 86).

Elie Wiesel, Premio Nobel de la paz, escribe *“La noche”* (1958); el escritor argumenta que la pérdida del sentido absoluto de lo humano es la noche de la humanidad. Lo que ocurrió durante la segunda guerra mundial, la pérdida del horizonte antropológico no debe volver a ocurrir. En los campos de concentración se negó el valor personal del otro; el otro es “uno” por debajo del hombre. Durante la segunda guerra la ametralladora y los gases fueron el modo industrializado de matar; ciencia y tecnología estuvieron al servicio de la muerte convirtiéndose en proveedoras de instrumentos de aniquilamiento. La pérdida del sentido antropológico tiene la forma de un ensimismamiento del hombre en la técnica. Sófocles en *“el coro de Antígona”* dice: “muchas cosas grandiosas viven, pero nada aventaja al hombre en majestad” (Kupareo 1966 61). Wojtyla al respecto en *Evangelium vitae* (1995) dice que existe en el mundo contemporáneo una conjura contra la vida humana; muchas cosas están orientadas a la muerte del hombre. La relativización del valor de la vida humana y de la dignidad del hombre durante la guerra han devenido en su extensión en los años siguientes; este hecho demanda la necesidad de apelar a una reflexión que permee e inspire la cultura, al hombre cuya conciencia le cuesta cada vez más percibir el valor fundamental y objetivo de la vida; esa percepción es el fundamento de la convivencia humana y de la misma comunidad política⁴; esa reflexión demanda además, el constructo de la paz no como el mero resultado del poder de los directores de Estado, sino también, como la erección de una economía Global analizada a la luz de los principios de la

⁴ “La violación sistemática del respeto a la vida humana y su dignidad, produce una especie de progresiva ofuscación de la facultad de percibir en el hombre mismo la capacidad del bien y del amor y secunda más bien la muerte del espíritu humano.” Puede ampliarse en la carta de Juan Pablo II *Evangelium vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, no. 4 y no. 21.

justicia social que salga al encuentro del pobre⁵ y el vulnerado, víctima de las tendencias actuales de la sociedad, distantes del sentido de responsabilidad del hombre con sus semejantes, cuyos síntomas son: la falta de solidaridad con los miembros más débiles [ancianos, enfermos, inmigrantes y niños] y la indiferencia que con frecuencia se observa en la relación entre los pueblos, incluso cuando están en juego valores fundamentales como la supervivencia, la libertad y la paz (cf. Juan Pablo II 1995 no. 8). La idea no es cambiar las estructuras porque estas son malas como pretendía el Marxismo, sino humanizar la conciencia que no quiera aceptar la primacía de los valores morales de la persona humana, inteligencia del sentido último de la experiencia de existir; la conciencia de los valores morales hace a todo hombre capaz de juzgar y discernir los modos en los que busca ser feliz y realizarse; viabiliza el uso de las posibilidades de la ciencia puestas al servicio del hombre y no a costa de él, como uso verdadero y autentico orientado a un fin bueno, que es la promoción de la persona humana como realidad radical libre. Una de las enfermedades que padece el mundo contemporáneo consiste en el cambio radical en la percepción de los valores morales; en ese fenómeno los medios de comunicación han sido objeto e instrumento para introducir en las generaciones estilos de vida nuevos, ofreciendo, en no pocos casos, mecanismos de vida ilusorios. La ciencia y la tecnología son la matriz de un número considerable de vías al conocimiento teórico y práctico sobre el hombre y sobre el mundo, pero al servicio de algunas opciones políticas y apartada de la moral dirigen [ciencia y tecnología] sus investigaciones y aplicaciones favoreciendo “la cultura de la muerte” y pierden el sentido de lo humano (*Id.* no 21) convirtiéndose en meras disciplinas formales y materiales.

El deber no es una especificidad del hombre de hoy, pero es paradójico, que se afirma una moral liberada de cualquier divinidad tutelar (cf. Lipovetsky 1994 28).

⁵ Juan Pablo II. Mensaje para la jornada mundial de la paz de 1993.

La postmodernidad consagra el ideal de felicidad epicúrea que ha mutado a una especie de búsqueda de bienestar material, a través de la práctica desmesurada de los principios de una economía de libre mercado y oligopólica; ha producido la pretensión de imponer nuevos imperativos pseudo-morales que exaltan las conductas egoístas y los vicios como prosperidad colectiva; los modelos contemporáneos de consumo muestran un caos generalizado que se desarrolla en torno a la afirmación de la individualidad. Occidente, lejos de exaltar un orden moral que tenga como referente a Dios, lo ridiculiza y lo escupe, estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del *ego*, la felicidad intimista y materialista (*Id.* 12), producto de una actitud profundamente apática en relación con el otro, irresponsable del impacto de sus actos en los demás; el Individualismo y la anarquía resultan en una incapacidad de asumir y reconocer en el otro un ser humano, en iguales condiciones a las propias. El Personalismo de Karol Wojtyła reprueba el Relativismo ético formulado como autonomía moral, principio de todo Totalitarismo. La verdad Ética no está sujeta a las opiniones ni la moral a la sola tolerancia.

El relativismo ha sido debatido tanto en la filosofía moral como desde la propia moral vivida. Actualmente es, a partir de esta última, uno de los principales temas de discusión ética, en pie de igualdad con el cinismo y sin dejar demasiado atrás los problemas del nihilismo y de la indiferencia moral (Bilbeny 1992 289).

En las sociedades contemporáneas la convivencia de los seres humanos presenta dos fenómenos generales: el Relativismo moral y el Permisivismo ético, que vulneran los cimientos originales de los valores fundamentales de la vida personal y de la convivencia social. La aprobación del aborto, la uniones matrimoniales homosexuales y la adopción de hijos en estos, la pérdida del significado de

“familia”, el divorcio *exprés*, la eutanasia, la pena de muerte, los métodos anticonceptivos, la discriminación, la economías no sociales, la carrera armamentista, las nuevas formas de esclavismo entre otros tantos fenómenos, dan muestra de que los valores están siendo captados como independientes a la vida humana como valor de referencia. A estos fenómenos Karol Wojtyla los consideró como la causa de un dramático enfrentamiento entre la “*cultura de la vida*” y la “*cultura de la muerte*”. El Relativismo ético derivó en una cultura de la muerte (cf. Juan Pablo II 1995 no 95). La libertad se ha confundido con autonomía moral; sin libertad no existe la responsabilidad; no existen hoy en la práctica en muchos estados los deberes ni los derechos, y la sociedad se transforma en simple colectividad de individuos impersonales; en general no se propone un caos, pero si una reorientación de la preocupación ética a través de responsabilidades y compromisos muy débiles y lánguidos, efímeros, fundados en una especie inventada de valores que no interfieran con la libertad individual que ha progresivamente llevado al hombre a una profunda soledad.

La familia es, para Karol Wojtyla “la verdadera sede de la justicia y del amor” [así lo dijo en una homilía ante más de un millón de peregrinos en la meseta de la Baja Silesia y Silesia de Opole, en el santuario de Jasna Góra en Polonia]. Algunas prácticas de Estado han deprimido el carácter ético de la política y han puesto en riesgo la salud mental y moral de la sociedad al desatender los derechos y las necesidades de la familia. Porque la familia es el primer hogar natural del hombre, es ella la célula fundamental de la vida social, es la comunidad humana fundamental, la célula primera; sin ella no existen los ciudadanos; la familia es la primera escuela de las virtudes sociales, que son el corazón de la vida y el desarrollo de la sociedad; la familia descubre y revela al hombre, de manera que la persona escapa del anonimato haciéndose consciente de su propia dignidad personal y ubica al hombre en su singularidad; como es la familia, es la nación, porque tal es el hombre. Si no se asegura el derecho del hombre a la vida

ya desde la concepción dentro del vientre materno, se menoscaba la totalidad del orden moral; el aborto es el asesinato de un niño inocente, dijo Wojtyla en su visita a Nigeria en febrero de 1982; la vida es el primer bien: por la majestad otorgada del creador como primer dador de vida y porque es la matriz de todo lo posible.

En el encuentro de Karol Wojtyla con las familias, el lunes 1 de octubre de 1979 en el Hipódromo de Greenpark en Limerick, Irlanda, dijo que debemos tener un absoluto y sagrado respeto a la sacralidad de la vida humana ya desde el primer momento de su concepción. El aborto, como declara ya el Concilio Vaticano II, es un crimen abominable. Atacar una vida que todavía no ha visto la luz en cualquier momento de su concepción, es minar la totalidad del orden moral, que es –según como lo entiende Wojtyla- auténtico guardián del bienestar humano. La defensa de la absoluta inviolabilidad de la vida todavía no nacida, forma parte de la defensa de los derechos y de la dignidad humana (cf. Juan Pablo II 1995, no. 53, 57, 59, 62, 72, 73).

La familia es la medida de la grandeza de una nación; el respeto a la dignidad del hombre es la medida de la civilización y civilidad de una generación. Durante el mes de junio de 1980, el Papa Wojtyla en su visita a Brasil en Rio de Janeiro, enumeró otros peligros que amenazan la dignidad humana, que son: condiciones infrahumanas y míseras de vivienda, higiene, salubridad y educación, el desempleo y salarios injustos, hechos que imprimen al espíritu humano la desesperación que deriva en la disgregación de los matrimonios y la familia. En la familia reside, y de la familia depende, más que de cualquier otra institución el futuro del hombre. El futuro del hombre se decide en la familia, de la que el matrimonio es la base.

1.3 “TRAS LA DORADA LIBERTAD VINO LA CONDENA AL CAUTIVERIO”

El fenómeno del Totalitarismo es ante todo un insulto a la libertad. En la carta encíclica *Redemptor Hominis* en el número 21, Karol Wojtyla afirma que la libertad es un don, ordenado para todo lo que es verdadero bien: he aquí el concepto de responsabilidad del pensador. La libertad se encuentra alentada por la ley moral que Dios ha impreso en el corazón del hombre; ley que en sí misma es siempre liberadora, porque siempre está dirigida al bien. Los valores no son creación de la libertad del hombre. La vida humana por ejemplo, sí en el caso nazi, no está sujeta a la libre interpretación. La verdad del hombre no la retiene una creación partidista. “La relación que hay entre la libertad del hombre y la ley de Dios tiene su base en el corazón de la persona, o sea en su conciencia moral [...] Por eso el modo como se conciba la relación entre libertad y ley está íntimamente vinculado con la interpretación que se da a la conciencia moral” (Juan Pablo II 1979 no. 54). La libertad debe estar fundada en la verdad de la dignidad de la persona humana, esto último es un dato, no una opinión. Solo estando atada la libertad a esa verdad, el hombre se conduce a su verdadero bien: estar en y realizar la verdad; esto es una vocación, que como en el caso del Totalitarismo muchas veces está mal ordenada; esto dijo el papa polaco al respecto en 1981 en el mensaje para jornada mundial de la paz:

El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a la Verdad y al Bien, y que demasiado frecuentemente, prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Más aún, dentro de los errores y opciones negativas, el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto

de sí mismo: “Seréis como dioses” [Gn 3,5]. La libertad, pues, necesita ser liberada. [...] Sabemos, por tanto, que el mundo, muchas veces, nos atrae en exceso y que vendemos nuestra libertad [...] La sociedad de consumo, ese exceso de bienes no necesarios al hombre, puede constituir, en cierto sentido, un abuso de la libertad, cuando la búsqueda cada vez más insaciable de bienes no está sometida a la ley de la justicia y del amor social (2001b no 83).

Siguiendo estas ideas dice Wojtyla en su carta *Redemptor Hominis* (1979) describiendo su visión particular del ser humano, y que nos sirve a su vez según el fin de esta investigación para introducirse de modo general en la Antropología filosófica construida por él:

Se trata del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión. No se trata del hombre “abstracto” sino real, del hombre “concreto”, “histórico”. Se trata de “cada” hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre. El hombre en su única e irrepetible realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza de Dios mismo. El hombre tal como ha sido “querido” por Dios, tal como lo ha “elegido” eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente “cada” hombre, el hombre “más concreto”, el “más real”; este es el hombre en toda la plenitud del misterio que se ha hecho participe en Jesucristo. [...] Se trata de todo hombre, en toda su irrepetible realidad del ser y del obrar, del entendimiento y de la voluntad, de la conciencia y del corazón. El hombre en su realidad singular (porque es “persona”) tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su

alma. El hombre que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades de su cuerpo, de su existencia temporal escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres. El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social. [...] El hombre en toda la verdad de su vida, en su conciencia, en su continua inclinación al pecado y a la vez en su continua aspiración a la verdad, al bien, a la belleza, a la justicia, al amor (1979 13-14).

Y escribe en *Memoria e identidad* (2005):

Dedique varios años de trabajo en la Universidad Católica de Lublin a estas cuestiones [de la Antropología, la Ética y la moral]. He expuesto mis reflexiones a este respecto en el libro *Amor y Responsabilidad* y después en el estudio *Persona y acción*, así como, en una etapa posterior, en las catequesis de los miércoles publicadas con el título *Varón y mujer*. Lecturas posteriores e investigaciones llevadas a cabo durante el seminario de Ética en Lublin me han llevado a ver más claro aún lo mucho que representa esta problemática en pensadores contemporáneos: en Max Scheler y en otros fenomenólogos, en Jean-Paul Sartre, en Emmanuel Levinas, y por Paul Ricoeur, pero también en Vladimir Solovëv, por no hablar de Fëdor Dostoievski. A través de esos análisis de la realidad antropológica, se trasparenta de diversos modos la aspiración humana a la Redención y se confirma la necesidad del Redentor para la salvación del hombre (2005 54-55).

La luz natural de la razón encendida con la llama de la ley eterna de Dios, el amor al otro, es capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación (cf. Juan Pablo II 2001b no. 35). Después de la segunda Guerra Mundial las sociedades modernas han confesado la dignidad de la persona humana y su unicidad, así como el respeto a la conciencia; contradictoriamente, afirma Karol Wojtyla en el segundo capítulo de la carta *Veritatis Splendor*, las sociedades contemporáneas han sobrestimado las libertades individuales; esta tendencia devino en la consideración de que los valores morales son resultado de esa libertad individual: esto es una concepción subjetivista del juicio moral. Después de la guerra, que es cuando más se ha defendido la libertad, paradójicamente es cuando han aparecido más determinismos. El Totalitarismo nazi y la posterior llegada del comunismo a Polonia fueron determinismos; fueron condenas a muerte; el siguiente poema de Karol Wojtyla expresa esa situación, y con el concluyo este primer análisis:

¡Patria! Desafío de esta tierra nuestra,/ lanzado contra nosotros y
contra nuestros antepasados,/ para decidir sobre el bien común/ y
envolver la Historia en la bandera de nuestro propio idioma.

El canto de la historia surge de las gestas Fundadas en la roca de
la voluntad./ Desde la madurez de nuestra autoconciencia,/
juzgamos nuestra juventud, los tiempos de la desmembración y el
siglo de oro./

Tras la dorada libertad vino la condena al cautiverio./ Los héroes
llevaban sobre ellos la sentencia:/ al desafío de la tierra entraban
como en una noche oscura exclamando:/ ¡la libertad vale más que
la vida! [...]

En el altar de la autodeterminación ardían las ofrendas de las generaciones,/ y el grito de libertad era más fuerte que la muerte (2005b 126-127).

CAPITULO 2.

KAROL WOJTYLA Y MAX SCHELER, VISIONES PERSONALISTAS DEL HOMBRE Y AXIOLOGÍA

La visión del hombre de Karol Wojtyla y Max Scheler es personalista: el amor por la persona es el deber ser de todo sistema ético; este es el ideal ético; la fuente de los valores morales es el amor, que conjuga en sí la experiencia del valor por el deber y por el valor en sí mismo. La pregunta por la posición del hombre en la totalidad del ser y la tesis que lo sitúa por encima del resto de los seres vivos como único ser que es persona, son dos ideas en las que ambos filósofos coinciden. Este capítulo es una composición interpretativa de los puntos de encuentro entre ellos frente a su concepción del hombre y sus distancias en el campo ético, axiológico y moral. Describiré cómo, a partir de la Fenomenología y el pensamiento de Scheler, Wojtyla consigue hacer una teoría unitaria y realista del hombre. Con algunos de los postulados ontológicos de Wojtyla referentes a lo humano, está apuntalado este análisis. Las nociones de “espíritu”, “persona” y “acción” son atómicas. De la correcta comprensión de ellas depende la validez de cualquier explicación del pensamiento de Karol Wojtyla.

La persona es un valor por sí misma. Esta idea sintetiza todo el contenido de la axiología y la Antropología filosófica de Max Scheler. Los valores según el pensador alemán son objetos en sí mismos, diferentes de los objetos reales y los ideales. Los valores según la concepción scheleriana, están fuera del tiempo y del espacio, son inmutables, indestructibles. Son independientes de los bienes que hacen las veces de portadores de valor y de las mentes que los piensan. Los valores son independientes a un yo que los perciba. Si bien una de las

conclusiones, sino la más importante, a las que llega Karol Wojtyla en su tesis doctoral en Filosofía, publicada bajo el nombre de *Max Scheler y la ética cristiana*⁶, corresponde a la afirmación de que el sistema ético de Scheler no es válido para interpretar una Ética objetivista como la cristiana (cf. 1980 105), también es claro que tanto para Scheler como para Wojtyla hay un retiro de la Ética de la forma pura construida por Kant⁷, en la que el bien o el mal de los actos está determinado por la concordancia o discrepancia de la disposición subjetiva con la ley como forma *a priori* de los actos (Id. 5, 106). Esta última idea es el punto de partida del pensamiento axiológico y antropológico de Scheler; para el filósofo alemán es falsa la teoría kantiana según la cual todo lo que ahora es, ha tenido que ser producido por el entendimiento; el concepto de *a prioridad* no necesariamente tiene que estar relacionado con la condición racional humana; los valores son un *a priori* aprehendidos no por medio del conocimiento intelectual sino emocionalmente, por medio del *percibir sentimental intencional* [más adelante veremos la implicaciones de esta consideración].

El orden y subordinación de los valores, tiene la forma de la correspondiente superioridad de unos sobre otros y son captados mediante un acto determinado al que Scheler designa *preferir*, advirtiendo que el contenido, el rango y los valores en sí mismos son relativos no más que en la conciencia que el hombre tiene de ellos. Wojtyla (cf. 1980 6) explica que en la concepción kantiana, el acto ético se limita a cumplir el deber por el solo deber [*Pflicht aus Pflichttum*], por el solo respeto a la ley: el acto no es ético si se encuentra al margen de esa idea del deber por el deber. Para Max Scheler por el contrario, dice Wojtyla (1980), el

⁶ La existencia corporal, el concepto de verdad, la relación correspondiente entre persona y acción, la libertad y el concepto de responsabilidad son constituyentes en las posiciones y líneas antropológicas de Wojtyla, junto a la novedosa visión de Max Scheler acerca de la filosofía Aristotélico-Tomista. En la Universidad Católica de Lublin en 1953 el Papa se doctoró en Filosofía con la tesis “*Valoración de la posibilidad de fundar una ética católica (cristiana) sobre la base del sistema ético de Max Scheler*”.

⁷ También existe en los dos autores una contraposición al Empirismo ético, al Relativismo y al Psicologismo.

origen del valor ético de una acción se halla en el objeto mismo, en la materia ética, en el valor material, que Wojtyla llama “valor objetivo”. El valor es objetivo en tanto que éste constituye el objeto de los actos intencionales. La validez del valor objetivo sin embargo es posible, por cómo éste se manifiesta en la experiencia; el valor es fenómeno.

“La antropología filosófica –disciplina central dedicada a obtener una teoría coherente del hombre y sus atributos- fue fundada propiamente por Max Scheler [...]” con esta afirmación inicia la presentación del texto *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología Filosófica* escrito por Emerich Coreth (1976). No toda Antropología es humanista (*Id.* 8). Si la persona es un valor en sí misma la Antropología filosófica de Max Scheler es personalista porque su propósito en términos axiológicos es asegurar la singularidad inalienable del valor frente a cualquier relativización (*Id.* 157). Bien es sabido que Scheler militó en las filas de la Fenomenología de Edmund Husserl, sin embargo está situado, como se ha sugerido ya, en lo antropológico. Su principal fuente de preocupación filosófica está en orden a la vida espiritual del hombre y los valores (*cf.* Scheler 1938 8). Las coincidencias más ostensibles entre Husserl y Scheler se encuentran en *El manifiesto fenomenológico* de 1913; esas coincidencias se hallan fundadas en el estudio de la conciencia, de la intuición y la captación de las esencias. Empero, Scheler pretendió ampliar el horizonte epistemológico de Husserl, situando al lado de las esencias pensables, otras que son irracionales: los valores. Esto lo desarrolló en la obra *El formalismo en ética y la ética material de los valores* (1941), aparecida en los anuarios de Husserl y publicada por la revista de Occidente con el nombre de “*Ética*”. Para Scheler las esencias no son captadas solo racionalmente, sino también emocionalmente.

Francisco Romero, escritor del prólogo de *El puesto del hombre en el Cosmos* (1938) de Max Scheler, en lo que a la editorial Losada S.A. se refiere, advierte que todo intento serio de comprender al filósofo alemán debe estar fundado en su teoría de los valores y en sus ideas respectivas al hombre; esas ideas están recogidas en el texto emitido (cf. 1938 14). Para entender su concepción del hombre se sigue esa sugerencia de Francisco Romero; en cuanto al concepto de valor nos remitimos a la tesis doctoral de Wojtyla en Filosofía, de este modo también se podrá describir la visión del hombre en ambos autores que es lo que interesa a este escrito.

2.1 MAX SCHELER Y SU VISIÓN DEL HOMBRE: REALISMO ONTOLÓGICO DE KAROL WOJTYLA

“La materia antropológica consignada en el libro [*El puesto del hombre en el Cosmos*] se dispone y orienta según un fin preciso, el de estatuir la situación del hombre en la totalidad del ser” (Scheler 1938 15). La visión del hombre Scheleriana tiene dos claves de interpretación, dos conceptos: valor y espíritu. El hombre habita en estos dos reinos (*Ibid.*); si bien pertenece a la serie vital de organismos vivos, por encima del resto de estos últimos posee un principio que no se reduce a lo biológico y que lo sitúa en la posición más elevada en el cosmos; ese principio es el espíritu (*Id.* 16). ¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser? Son los dos interrogantes capitales de la Antropología Filosófica de Scheler y son además las dos cuestiones más importantes que pueda el hombre esgrimir sobre sí mismo; preguntas que en su totalidad han alcanzado en la Contemporaneidad su punto más alto en toda la historia por el hombre conocida (*Id.* 21). Tres son las tesis antropológicas fundamentales en las que se pueden reunir las consideraciones hechas por los pensadores de todas las épocas en lo referente a la pregunta por el hombre. La primera es la tesis proveniente de la

tradición judeocristiana. La segunda el conjunto de ideas de la antigüedad clásica, y la tercera, que está compuesta por el grupo de tesis formuladas por las ciencias modernas de la naturaleza y por la psicología genética.

Max Scheler (*cf.* 1938 24) dice que estos conjuntos de ideas son irreconciliables entre sí, carecen de unidad o conexión y por lo tanto existen tres tipos de Antropología, una científica, otra filosófica y otra teológica; esta división nos hace padecer la falta de una idea unitaria del hombre.

La estructura del mundo biopsíquico es una evidencia de la situación particular del hombre en el espacio y en el tiempo. Las plantas por ejemplo, junto a los animales, poseen un elemento al que Scheler denomina “impulso afectivo”, que es el correspondiente al crecimiento y la reproducción, preeminentemente existente en la vida instintiva animal y por ende también en el hombre, en el que se contienen todos los grados esenciales de la existencia y de la vida; en la vida humana, la naturaleza entera llega a la más concentrada unidad del ser (*cf.* 1938 33). El impulso afectivo constituye la primera forma psíquica, el primer grado; la segunda forma es el instinto que consiste en conducta. Ésta es fenómeno de estados internos. La conducta instintiva tiene tanto de fisiología como de psicología. Su característica típica es la de prever un estado futuro, sobre todo en pro de la conservación de la especie. De la conducta instintiva brotan también otras dos, la “habitual” y la inteligente, a esta última Max Scheler la denomina “Memoria asociativa” (*Id.* 40). Las tendencias a la repetición o al hábito no son propiamente actos producto de la memoria, más bien sí de la tendencia innata en la que la adaptación al medio, no a las situaciones nuevas, es típica. La presencia del principio asociativo deviene en un menoscabo del instinto, y por tanto aparecen dentro del grupo de seres vivos la individualización [destacarse] y se rompe con la “*rigidez del instinto*” de no poder cambiar los estilos de vida con el

cambio del ambiente. En este punto el individuo no es mero eslabón de la cadena de conservación de una especie.

“[...] se ha dicho con razón que el hombre puede ser más o menos que un animal, pero nunca un animal” (1938 46.); Scheler arguye a esta cita para anclar en la memoria asociativa la siguiente forma psíquica, la de la “*inteligencia práctica*”, en la que se encuentran enlazadas acciones como la elección y el preferir. La inteligencia práctica es portadora de sentido, capacitada para responder a las situaciones inusuales o nuevas. En este orden, el animal por ejemplo, no tiene la capacidad de preferir entre los *valores*. Sin embargo, la diferencia esencial entre hombre y animal no es una mera cuestión de grado de inteligencia. Max Scheler (*Id.* 54) rechaza categóricamente las teorías que argumentan por un lado, que el hombre es superior a la naturaleza por grados de inteligencia, o por el contrario, los que niegan la diferencia, como es el caso de las escuelas evolucionistas de Darwin y la de Lamarck. Scheler dice, y he aquí el corazón de su tesis antropológica, que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad del elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente hasta el infinito. Para el pensador, el principio que hace al hombre “*hombre*” es ajeno a la vida misma. No es un principio de la evolución natural de la vida. Los griegos lo llamaron “razón”; Scheler lo denomina “*espíritu*”; que no es solo pensar ideas, es a la vez intuición de los fenómenos primarios o esencias; el espíritu es acción, por ejemplo: bondad, amor, solidaridad, devoción, responsabilidad, entre otras. Persona es por tanto “*el centro activo*” en el que el espíritu se manifiesta (*Id.* 55, “*énfasis mío*”). En este sentido encontramos otra línea transversal en Scheler y Edmund Husserl; dice este último:

La razón es el elemento específico del hombre en tanto que ser cuya vida se expresa en actividades y hábitos personales. Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma. Su ser es incesante devenir. De la relación de correlación que une el ser personal aislado y el ser personal de orden comunitario, se puede aplicar este carácter a uno y otro, al hombre y a las esferas de humanidad que los unifican.

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la *idea de autonomía*, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de la vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que les innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional (1969 129).

Sin bien Scheler define persona como centro activo del espíritu, observemos que Husserl su maestro, en esa misma línea, dice que la espiritualidad humana está basada en la *physis* humana; toda vida psíquica individual y humana está fundada en la corporeidad; el cuerpo es la matriz de la posibilidad “[...] pues la espiritualidad animal, la de las ‘almas’ humana y animales, a la que se reduce toda otra espiritualidad, está fundada individual y causalmente en la corporeidad” (Husserl 1969 138). Nótese como Scheler dice que la persona es “[...] *centro*

activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito [...]” (1938 55) y Husserl dice que el ser espiritual del hombre “[...] se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en finitud, tiende hacia polos infinitos” (1969 144). Lo humano de la humanidad superior es la razón (*cf. Id.* 160). El espíritu es real, se encuentra de una manera objetiva en el mundo. La comprensión del mundo por tanto adopta una forma dualista psicofísica (*cf. Id.* 165); el hombre es un ser de impulsos y de espíritu al mismo tiempo (*cf. Scheler* 1938 16). El hombre, ser espiritual, está abierto al mundo, tiene mundo. El ser espiritual puede aprehender la manera de ser misma de los objetos, el qué de la cosas. El hombre, por ser espíritu es objetividad. El animal está “incrustado” y “sumido” en la realidad, no aprehende objetivamente el mundo; “[...] la objetividad es[...] la categoría más formal del lado lógico del espíritu” (*cf. Id.* 58). El animal tiene sensación del mundo pero no tiene conciencia de sí; el hombre, por el contrario, es consciente de que es consciente; es consciente del vacío del espacio y del tiempo, no vive sumido en la realidad concreta de su actuar presente. Es el ser que puede convertir todas las cosas en objetos de conocimiento, y descubrirse internamente como el sujeto que conoce:

[...] este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico [...] Constantemente me encuentro conmigo como con alguien que percibe, se representa, piensa, siente, apetece, etc., y al encontrarme así conmigo, me encuentro *las más de las veces* referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda (Husserl 1995 66-67).

En este sentido Wojtyla, durante las audiencias generales de los miércoles entre el 12 de septiembre de 1979 y el 8 de abril de 1981, cincuenta y siete en total, expuso las siguientes ideas: el hombre ha sido creado como humanidad, perceptiblemente por encima y superpuesto al mundo visible, inteligente, libre, capaz del amor y del bien, capaz de darse y apto para relacionarse y entrar en comunión con el otro; es el único ser que puede transformar el mundo y dominarlo, y mediante actividades específicas gobernarlo; es específicamente distinto a todos los seres de la naturaleza; no es superior solo según un grado de perfección determinado, sino que es radicalmente diferente a todo lo que existe. Tiene la facultad de dar nombre a las cosas, porque conoce de una manera más alta que los animales las cosas; expresa a través del nombre lo que las cosas son; construye un modo de intimidad personal con el mundo; el cuerpo mediante el cual el hombre participa y está situado en el mundo, y a través del cual él es persona, lo hace también consciente de estar solo y de ser ontológicamente distinto de la *animalia*. Él, es el único ser en toda la naturaleza que es persona, en la que está depositada la necesidad imperante de entregarse.

Max Scheler dice que *el acto de la ideación* es un acto específicamente espiritual, específicamente humano. La ideación es el acto de comprender las formas esenciales de la estructura con la que está compuesto el universo. En la *reducción fenomenológica* está significado el acto que define más adecuadamente el espíritu humano (cf. Scheler 1938 70). La manera de ser de las cosas en sí, su aparecer, y la cosa en sí, fenómeno y esencia respectivamente son una misma e idéntica realidad⁸. El hombre es el eterno protestante contra toda mera realidad, es el

⁸El concepto de esencia en Fenomenología, según como lo entiende Wojtyla no es igual en sentido metafísico: “La fenomenología es, por tanto, intuicionista [...] considera el conocimiento como un conjunto dado por la experiencia que manifiesta la esencia fenomenológica de los objetos, así como las relaciones y los nexos que existen entre ellos [...] Cuando decimos que en la experiencia directa se manifiesta la esencia de la cosa, no hay que entender con ello esencia en sentido metafísico. Un fenomenólogo no se interesa por lo que la cosa es en sí, sino por cómo se nos manifiesta en la experiencia directa [...] no pone en primer plano la filosofía del ser [...]” (2010 202).

asceta de la vida (*cf. Id.* 72), porque se resiste a que la realidad sea como le aparece, como se muestra, y más bien se vuelca hacia los objetos para conocerlos.

“Es *una y la misma vida* la que posee, en su ‘ser íntimo’, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal” dice Scheler (1938 89) *ad versus* al dualismo cartesiano; Descartes dividió todas las sustancias en “pensantes” y “extensas”; esta tesis trae consigo un ejército de errores sobre la visión del hombre. La actualidad de la investigación referente al alma y el cuerpo argumenta que no existe un alma sustancial situada en un punto concreto del cuerpo humano, como lo decía Descartes. La medicina ha dado evidencias al respecto, demostrando que no existe un centro orgánico dentro del órgano humano que reúna la totalidad de los procesos nerviosos. Descartes pensaba que el universo de lo psíquico se encontraba localizado exclusivamente en la corteza cerebral. Scheler cita lo siguiente:

Profundas investigaciones de psiquiatras nos han enseñado que las funciones psíquicas, que constituyen la base del “carácter” personal y, en especial, todas las que pertenecen a la vida impulsiva y a la afectividad (en las cuales hemos reconocido la *forma fundamental y primitiva* de lo psíquico) no tienen sus procesos fisiológicos paralelos en el cerebro, sino en la base del encéfalo, bien en la sustancia gris de la parte central del tercer ventrículo, bien en el tálamo, que hace de estación central intermedia entre las sensaciones y los impulsos. Por otra parte, el sistema de glándulas endocrinas (tiroides, glándulas germinativas, hipófisis, cápsulas suprarrenales, etc.) cuyo funcionamiento determina la vida impulsiva y la afectividad humanas

además el desarrollo en altura y anchura, el gigantismo y el enanismo, y probablemente los caracteres étnicos, se ha revelado como el verdadero intermediario entre el organismo entero, con su morfogénesis, y esa pequeña parte apendicular de la vida psíquica que llamamos *conciencia despierta*. El campo fisiológico paralelo a los procesos psíquicos vuelve a ser hoy el *cuerpo entero* y no solo el cerebro (1938 91).

La vida fisiológica y la vida psíquica son idénticas ontológicamente, son uno y el mismo proceso vital. “El abismo que Descartes abrió entre el alma y el cuerpo se ha cerrado hasta el punto de que casi tocamos ya la unidad de la vida” (Scheler 1938 93). Emmanuel Mounier, en el texto conocido como *El Personalismo* (1981), dice que el hombre es una totalidad material, porque es todo cuerpo pero también todo espíritu. Desde el punto de vista fenomenológico, Max Scheler argumenta que los procesos fisiológicos del organismo son igual de inteligentes a los procesos conscientes. Ambos procesos –psíquico y fisiológico- son ontológicamente uno; prueba de ello por ejemplo, es la relación entre una úlcera gástrica, la gastritis, o la inflamación del colon con procesos psicósomáticos. La vida psicofísica es una. La materia y el alma, el cuerpo y el alma, el cerebro y la *psique*, son ontológicamente una unidad humana (cf. Scheler 1938 98).

2.2 EL HOMBRE EN EL SISTEMA ÉTICO DE MAX SCHELER

Max Scheler funda su sistema ético en los valores materiales. Todo conocimiento científico y toda ciencia se basan en la experiencia, del mismo modo la Ética ha de estar basada según la visión scheleriana de la misma en la experiencia. Wojtyła

(cf. 1980 9) advierte al respecto que la experiencia en la que se basan las ciencias exactas no puede ser la misma en la que se fundamenta el conocimiento ético. En Ética no cabe el método empírico-inductivo porque el bien o el mal no son obtenidos mediante inducciones, estos datos según el sistema de Scheler son *a priori*, mas no al modo Kantiano en el que son meras construcciones mentales. El punto atómico de observación ética son los hechos “materiales”, los valores objetivos que llama Wojtyla. La experiencia a la que arguyen Max Scheler y Wojtyla es la experiencia fenomenológica.

Al entender de Wojtyla hasta su tesis doctoral, Max Scheler considera que los valores son objeto de la experiencia emocional. Las acciones del hombre son “la cosa en sí” volcados hacia el valor objetivo. Para el estudio ético, la Fenomenología sirve como herramienta de estudio y sirve como elaboración científica de la Ética, pero según como la entienden Wojtyla y Scheler, no la agota. Toda ciencia debe estar basada en la experiencia, concebida en su sentido trascendental como la explica la Fenomenología de Husserl. Así por ejemplo, cuando señalamos que un acto humano es bueno o malo, estamos al mismo tiempo determinando su valor, pero el valor de un acto no viene dado de afuera, el acto mismo revela su contenido axiológico. Esto nos lo permite hacer el método fenomenológico, al mismo tiempo que permite acentuar la esfera emocional humana del espíritu.

El mundo del valor no es un caos; para Scheler este mundo se encuentra ordenado, tiene estructura objetiva, y esa estructura es incluso conocida por el hombre afectiva y cognoscitivamente en su orden apriorístico. Los valores *a priori* son los superiores (cf. Wojtyla 1980 15). El hombre percibe intuitivamente el orden jerárquico de los valores, no solo mediante la comparación. El contenido mismo

del valor es el bien; un X portador de valor no es una “cosa, más valor”, ese X es la posición objetiva del valor. La persona es sujeto de los valores. La estructura jerárquica de los valores objetivos y la reciprocidad de la experiencia del sujeto con ese orden recibe en Max Scheler el nombre de *ethos* (cf. *Id.* 25). Esa experiencia emocional no solo es individual, sino también perteneciente a grupos de personas. Sin embargo, el significado de los valores es absoluto a cualquier adecuación de un grupo social al *ethos*. La persona, como la vida, son por ejemplo un valor por sí y en sí mismo. En una determinada época no se agota el entendimiento total del valor y su experiencia. La función primordial de la Ética, su “qué” es la elaboración del *ethos*, sin embargo, la tarea de la Ética también es la comprensión objetiva de la estructura axiológica, yendo a la totalidad de los hechos y fenómenos de la vida moral, en cuyo centro se encuentra la persona y la acción humana, esta última, fenómeno mismo de la persona.

La Ética de Kant es la del puro deber, mientras que para Scheler moral es vivir el puro valor. En el texto *Persona y acción* (1982, 2011), en el que nos fijamos detenida y hasta incisivamente en los siguientes dos capítulos, Wojtyła discurre fenomenológicamente en torno a la afirmación de que la acción revela al hombre como persona, como sujeto no reducible y alterable al mundo de los objetos: el análisis fenomenológico revela que la persona se encuentra integrada en el acto, en las acciones se manifiesta todo su *compositum* (cf. 2005a 38). El punto de partida de la visión del hombre de Wojtyła es la experiencia porque “[...] en el campo de la experiencia, el hombre se manifiesta como un *suppositum* particular, y al mismo tiempo como un ‘yo’ concreto, absolutamente único e irrepetible.” (Wojtyła 2005a 44). Wojtyła no deduce del hombre los actos como composición ontológica, más bien, mediante el análisis de los mismos captura la mostración de la composición ontológica humana; luego, la condición de la persona es ser un fin y no un medio; la persona es un valor irreducible, la vida un bien fundamental.

La relación del hombre con el valor no está determinada por la norma o por la orden solamente; el hombre tiende al valor por el contenido mismo del valor, he aquí una proposición respecto de su naturaleza. La percepción afectiva del valor suscita la tendencia de ir hacia éste no por el mero deber. Wojtyla dice que el elemento fundamental en la ética no son las normas (cf. 1980 30) sino el mundo de los valores por sí mismos; al respecto, por ejemplo el amor -por la persona- en su estado más puro no busca en absoluto un bien para sí; “[...] el amor mismo es el sujeto fundamental del bien” (*Id.* 31-32); el contenido del bien es esta clase de amor, el cual, como acto, es uno de carácter ético cuando se dirige a una persona como a su objeto (*Ibid.*). Empero, hay que aclarar que para Wojtyla la intención scheleriana de suprimir el deber para suprimir la negatividad, es carente de sentido puesto que el objeto de la Ética siempre será el bien y el mal. El sistema ético de Max Scheler estudiado por Wojtyla, nos lleva a considerar fenomenológicamente que la persona está dada en los actos. En todo actuar humano la persona se experimenta a sí misma; la persona es toda ella en toda acción; el hombre está dado en la experiencia. Acto y persona son contenido *a priori* de la conciencia. Esta visión scheleriana y wojtyliana es, como he emitido antes, personalista: el amor por la persona es la base del sistema ético. Este es el ideal ético, la fuente de los valores morales es el amor, que conjuga en sí la experiencia del valor por el deber y por el valor en sí mismo (cf. *Id.* 33, 35, 170). Esta idea nos refiere inequívocamente a la trascendencia. El amor es trascendencia. Emmanuel Mounier afirmó en su obra el *Personalismo* (1981) que el hombre es la “trascendencia encarnada”; esta idea del acto humano del amor sintetiza en la existencia personal del hombre trascendencia e inmanencia; el hombre es inmanencia porque está inmerso en la naturaleza, en la historia y en el mundo; al mismo tiempo es trascendente a la naturaleza; el hombre es la forma superior de la existencia; solo el hombre ama. Para Max Scheler el hombre solo es persona “a la luz de la idea de Dios”. El hombre es esencia teomórfica. La idea axiológica de Dios es la idea de lo “infinitamente santo” (cf. Wojtyla 1980 38). Así lo explica Max Scheler:

Uno de los frutos más hermosos de la estructuración sucesiva de la naturaleza humana, basada en las fases de la existencia subordinadas a ella, en la forma en que acabo de intentarla, [se refiere a la síntesis antropológica y filosófica que esbozó en *El puesto del hombre en el Cosmos*] es poder mostrar la íntima *necesidad* con que el hombre *tiene* que concebir la *idea formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto*, en el mismo momento en que se *convierte en hombre*, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicofísica –que son los caracteres distintivos específicos del *espíritu*-. Cuando el hombre se ha colocado *fuera* de la naturaleza y ha hecho de ella su “objeto” -y ello pertenece a la esencia del hombre y es el acto mismo de la humanificación- se vuelve en torno suyo, *estremeciéndose*, por decirlo así, y pregunta: ¿Dónde estoy *yo* mismo? ¿Cuál es *mi puesto*? El hombre ya no puede decir con propiedad: “Soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo”; pues el ser actual de su espíritu y de su persona es superior incluso a las *formas* del ser propias de este “mundo” en el espacio y en el tiempo. En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vida en la *nada*, por decirlo así. Descubre en esta mirada la *posibilidad* de “la nada absoluta”; y esto le *impulsa* a seguir preguntando: “¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo *yo*?” Repárese en la rigurosa *necesidad esencial* de esta conexión, que existe entre la conciencia *del mundo*, la conciencia de *sí mismo* y la conciencia formal de *Dios* en el hombre. En esta conciencia, Dios es concebido solo como un ser *existente por sí mismo*, provisto con el predicado de “santo” y que puede tener naturalmente las afectividades más numerosas y matizadas. Pero esta *esfera de un ser absoluto* pertenece a la *esencia* del hombre *tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo*, prescindiendo de que la esfera sea accesible o no a la vivencia o al conocimiento (1938 108-109).

Para Scheler, igual caso para Wojtyla, “[...] *la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural*” (1938 110). Nótese como Edmund Husserl en esa misma dirección dice en *La Filosofía en la crisis de la humanidad Europea* (cf. 1969 158) que en la noción de Dios es esencial el singular. Visto desde el lado humano, le es inherente a Dios que su vigencia de ser y de valor es experimentada por el hombre como supeditación interior absoluta. Si bien el hombre es esencia teomórfica, el amor es un acto espontáneo, no es objeto exclusivo de mandamiento. El supremo valor ético se encuentra en la persona, objeto del amor; así la perfección de la persona humana es el fin de la Ética, su objetivo más alto. Para Wojtyla las líneas trabadas entre el sistema ético de Scheler, su Antropología y la Ética cristiana se encuentran en el plano del *Personalismo* (cf. 1980 46).

Dios, en el sistema de Scheler es persona de las personas, es persona infinita. De acuerdo con la Ética cristiana el ideal humano de perfección ética porta un carácter trascendente. La perfección de la persona humana consiste en reflejar la perfección de Dios (cf. Wojtyla 1980 67). La riqueza que al respecto aporta la Ética cristiana es medular, contenida más específicamente en el modelo por excelencia: Jesús de Nazaret. La perfección moral es un fenómeno de la actuación. Esa perfección moral de la persona no es irreal, su validez está fundada en el acto del seguimiento; al mismo tiempo el modelo que se sigue no agota todo el contenido ético de la revelación cristiana, pero sí lo encarna. Hay que recordar como lo hace Wojtyla, que la concepción Scheleriana de la persona -como la suya propia-, es actualista; la persona es la unidad de actos dinámicos dados en la experiencia. Como lo expresé antes, el fin que impulsa este capítulo es el de describir y analizar la visión del hombre en Max Scheler como variable de la visión del hombre en Karol Wojtyla, por ese motivo es perceptible en el curso de las líneas, que he omitido la investigación acerca de la validez del sistema ético de Max Scheler para interpretar la Ética cristiana, propósito de la tesis doctoral de Wojtyla

en Filosofía; en ella el filósofo polaco concluye que el sistema ético del filósofo alemán resulta inadecuado para la formulación científica de la Ética cristiana a causa de algunas premisas fenomenológicas y el emocionalismo presente en su pensamiento.

La persona humana en el sistema ético cristiano es la causa eficiente del bien y del mal moral de sus actos, para Scheler los valores morales son contenidos de percepción afectiva-cognoscitiva. Para Wojtyla, hasta su tesis doctoral, el método fenomenológico sí es válido para ver en el acto de la conciencia la relación causal de la persona con respecto a los valores éticos, no así para Max Scheler. En la persona es donde se halla el valor ético; la persona es el sujeto causal de sus acciones, causa eficiente de los valores éticos contenidos en los mismos actos, no así para Scheler en quien la persona no es sujeto causal del valor, sino sujeto que percibe de un modo afectivo-intencional el valor. Para Wojtyla, en su tesis doctoral en Filosofía, el método fenomenológico es válido para el estudio antropológico [que es lo que atañe a este trabajo], pero no para fundamentar científicamente la Ética cristiana. Al estudio antropológico es válido en cuanto que el contenido de la vida ética ha de buscarse en el interior, en lo profundo de la persona, que se revela como fenómeno en los actos humanos. El método fenomenológico permite descubrir en la experiencia de la persona el bien y el mal moral, pero no se puede determinar mediante el mismo, el principio objetivo por el que un acto es éticamente bueno o malo. Las medidas del bien o el mal moral de los actos humanos reclaman otro método; las razones objetivas del bien y del mal cristianos son de carácter metafísico [no es peyorativa la acepción]: Dios es perfección suprema; la participación del hombre en la esencia de Dios abre a la persona humana el acceso a los bienes sobrenaturales, propios de la existencia misma de Dios.

CAPITULO 3.

KAROL WOJTYLA Y LA FENOMENOLOGÍA.

Nota introductoria y advertencia.

Las ideas expuestas en el siguiente capítulo seguramente resulten sorprendentes para los estudiosos de la obra de Karol Wojtyla y para los fenomenólogos en general, y puede ser considerado también como una intención de radicalizar y sobrevalorar la Fenomenología fundada por Edmund Husserl en el Personalismo Filosófico de Wojtyla en concreto en la construcción de su Antropología Filosófica: de modo directo y a veces solo de modo sugerido, en la extensión de este trabajo se advierte que además de describir la Antropología Filosófica de Wojtyla, están esbozadas ideas y juicios particulares del autor de la investigación referentes a la Fenomenología de la persona junto a algunos avances pretendidos como ampliación del horizonte epistemológico de la idea de hombre que surge del Papa Wojtyla. En ese sentido, la propuesta de valor en la actual investigación está materializada en el abordaje del pensamiento de Wojtyla sobre el hombre como persona, y en segunda instancia, en proponer algunas tesis fenomenológicas que son a mi modo de ver vitales para el estudio del hombre y que no son tenidas en cuenta de modo explícito por Wojtyla por considerarlas de carente alcance ontológico, pero que en este capítulo se sugieren del modo contrario al que Wojtyla las formula; esas tesis son las correspondientes a la reducción fenomenológica o reducción trascendental [epojé] y la Fenomenología trascendental. De manera expresa Wojtyla en lo atinente a la metodología dice en *Persona y acción* (2011) que:

El recurso al procedimiento metodológico utilizado en matemáticas nos parece que ilustra adecuadamente en qué sentido y en qué ámbito pensamos utilizar en el presente trabajo el “sacar factor común”. Se trata de separar la problemática esencialmente ética de la problemática esencialmente antropológica. No nos referimos, en cambio, a la separación de la esencia respecto a la existencia actual (*epoché*), típica del método fenomenológico de Edmund Husserl. El presente estudio no está pensado según el método eidético en sentido estricto. Pero, simultáneamente, el autor intenta desde el principio hasta el final comprender el hombre como persona; es decir, busca también determinar el “eidos” del hombre (46).

Juan Manuel Burgos en el prólogo a la edición más reciente y fiel a la versión original y corregida de *Persona y acción* (Wojtyla 2011) afirma que el uso metodológico de la experiencia en Wojtyla está inspirada en el método fenomenológico, pero en la *epoché* hay un rechazo del mismo porque para Wojtyla ésta, es incompatible con el Realismo: “[...] el concepto de experiencia sustituye a la husserliana intuición de las esencias; Wojtyla pretende que su método tenga alcance ontológico, algo implantable en la Fenomenología clásica [...]”⁹ (Wojtyla 2011 17-18). La vía de Wojtyla, afirma Juan Manuel Burgos (Wojtyla 2011), es una vía intermedia entre la metodología de la experiencia aristotélico-tomista, la metodología de la experiencia fenomenológica, el Personalismo y la Metafísica: la reducción fenomenológica y la reducción metafísica afirma Wojtyla (2011) no se contraponen; esta última idea es precisada por Anna-Teresa Tymieniecka quien prepara la publicación en *Analecta Husserliana* de *Persona y acción*: “[...] en su original planteamiento, el autor busca la inspiración de la intuición fenomenológica

⁹ Sin embargo a juicio del autor de esta investigación la Fenomenología si tiene ese alcance y no se entiende mucho, basado en qué, Juan Manuel Burgos dice que la ontología es implantable en la Fenomenología clásica, entendida esta última como la de Edmund Husserl.

[...] y el análisis puramente descriptivo de lo dado –de las cosas mismas- se vincula con la explicación del entretejido causal-existencial del dato mismo” (Wojtyla 1982 XIV-XV).

Cuando en el inicio de esta investigación se afirma que Karol Wojtyla es fenomenólogo personalista, estamos de acuerdo en la idea de Juan Manuel Burgos (Wojtyla 2011) según la cual, Wojtyla no puede ser considerado en sentido estricto, solo, como fenomenólogo¹⁰. Estoy de acuerdo también con Burgos (cf. Wojtyla 2011 14) en que la Antropología filosófica del autor en cuestión es ontológica, y no metafísica o fenomenológica; sin embargo, esa Antropología sí es *Fenomenología de la persona* en acción; esta idea no está lejos de Burgos cuando dice: “La concepción [se refiere a *Persona y acción*] pretende nada menos que refundar la antropología realista a la luz del pensamiento moderno, y en concreto, de la fenomenología” (Wojtyla 2011 12). Si bien Wojtyla (cf. 2011 13) emplea el concepto de acción y toma como referencia la Filosofía Tomista respecto de la conocida expresión *acto y potencia*, esta correlación, porque obvia el *yo*, no explica de manera total el dinamismo del sujeto causal de las acciones, la persona; aquellos, por tanto, son conceptos impersonales.

Wojtyla dice que la vivencia de la operatividad o la acción de la persona es fenómeno, porque la acción saca a la luz la estructura interna del *yo*, y aquí la metafísica juega un papel vital: lo que no alcanza a explicar el fenómeno de la cosa, lo explica la metafísica: la unidad entre reducción fenomenológica y reducción metafísica indica en la persona un ser *creativo y dinámico*, esa creación

¹⁰ Nótese como afirmamos, y he aquí una demostración en Lógica Formal que: Wojtyla (siendo él un *x*), es fenomenólogo= *F* y personalista= *P* (*x*= PRF) siendo *R* un predicado relacional que designa una relación simple entre ambos elementos *P* y *F*. La afirmación sobre Wojtyla (fenomenólogo-personalista) no niega en términos atributivos ni una cosa ni otra

es la acción (cf. Wojtyla 2011 125); en este orden de ideas dice Wojtyla en sus ensayos de Antropología filosófica posteriores a la Investigación en *Persona y acción* que “toda la experiencia del hombre lo muestra como aquel que existe [...]” (2005a 49) que es igual a decir que el hombre es sujeto de la propia existencia y de la propia acción: éste es el contenido del concepto usado por Wojtyla como *suppositum* (*Ibid.*). Nótese la siguiente cita en extenso, cómo indica que la idea del hombre del filósofo placo, si bien decimos que rebasa el análisis metafísico, no lo hacemos en sentido peyorativo, sino en el sentido de que su teoría del ser humano es resultado de la suma de la experiencia Metafísica y Fenomenología, por eso tan rica:

Tal concepto sirve [se refiere al concepto de *suppositum*] para afirmar la subjetividad del hombre en sentido metafísico. Cuando decimos metafísico intentamos decir no tanto “extrafenoménico” cuanto “transfenoménico”. En efecto, a través de los “fenómenos” que concurren en la experiencia para formar la totalidad del hombre como aquel que existe y actúa, nosotros vislumbramos —estamos casi obligados a vislumbrar— el sujeto de este existir y de este obrar [...] 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 del hombre en el existir y en el obrar (2005a 49).

Bien dice Burgos que quien estudie la obra *Persona y acción* (Wojtyla 2011) pensando *a priori* que se va a encontrar con un texto de solo Tomismo o sola Fenomenología se verá desorientado. Otra diferencia relevante entre Wojtyla y Husserl además de la nombrada *epojé* es la concerniente a los actos cognitivos y el concepto de intencionalidad; dice el primero:

Pertenece a la esencia de los actos cognitivos realizados por el hombre penetrar en el objeto, objetivarlo intelectualmente y de este modo “comprenderlo”. En este sentido, los actos cognitivos tienen carácter intencional, se dirigen hacia el objeto de conocimiento, que en él encuentra su razón de ser como actos de comprensión o saber. Parece que esto no puede decirse de la conciencia. Contrariamente a la Fenomenología clásica, pensamos que la razón de ser cognoscitiva de la conciencia y de sus actos propios no radica en la penetración en el objeto, en la objetivación, que lleva consigo la comprensión y la constitución del objeto. Por tanto, parece que la característica intencionalidad de los actos de conocimiento, gracias a la cual llegamos a comprender la realidad objetiva en cualquiera de sus dimensiones, no se debe atribuir a los actos de conciencia [...] pues mientras que la comprensión y el saber contribuyen a configurar el objeto en cuanto es intencional –que es en lo que radica el dinamismo esencial del conocimiento–, la conciencia se limita a reflejar aquello que ha sido conocido (2011 70-71).

No se niega que la conciencia siempre sea conciencia de algo como dijo Brentano y Husserl; la intencionalidad según Wojtyła no radica sino en sentido derivado y secundario en la conciencia: la intencionalidad de los actos de conocimiento son atributo de la persona, la conciencia refleja los objetos; ésta en cuanto tal, no es un sujeto autónomo, solo se la comprende en el horizonte que es la persona humana. Dice Wojtyła:

[...] la visión de la conciencia ha sufrido, desde Descartes, una especie de absolutización que actualmente ha entrado en la Fenomenología a través de Husserl. La orientación gnoseológica en 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. Y lo mismo vale para la realidad del acto como acción consciente [...] La conciencia no es un objeto autónomo aunque, en virtud de una específica abstracción o más bien exclusión –que en la fenomenología husserliana es definida con el nombre de *epoché*-, pueda ser tratada como si fuese un sujeto. Este modo de considerar la conciencia está en la base de toda la llamada filosofía trascendental, que considera los actos del conocimiento como actos de conciencia intencionales, es decir, orientados hacia un contenido extrasubjetivo, y por consiguiente objetivo (fenómeno). En la medida en que tiene el carácter de un método cognoscitivo, este tipo de análisis de la conciencia puede producir, y produce, frutos interesantes. Sin embargo, este método –teniendo en cuenta la exclusión presupuesta de la conciencia de la realidad, del ser existente (la *epoché* husserliana)- no puede calificarse como un filosofía de la realidad misma, sobre todo de la realidad del hombre, de la persona humana. Aun cuando indudablemente, deba ser utilizado ampliamente en la filosofía del hombre [...] La conciencia, en efecto, si bien refleja indudablemente lo que es objetivado cognoscitivamente por el hombre, al mismo tiempo y sobre todo da a todo la dimensión subjetiva que es propia del hombre precisamente porque él es sujeto. La conciencia interioriza todo lo que el hombre conoce -también lo que conoce de sí en los actos de autoconciencia- y lo hace contenido de la experiencia del sujeto (2005a 55-56)¹¹.

¹¹ En este punto sin embargo compárese con lo expuesto por Husserl en *La Filosofía como ciencia estricta*

Es sujeto de una investigación específica lo que aquí en esta nota introductoria al tercer capítulo se ha dicho como parte de una advertencia antes de formular la Antropología Filosófica como Fenomenología de la persona según el amplio pensamiento de Wojtyla. Dando paso ya en concreto a lo que sigue en este trabajo resalto la siguiente observación: “[...] la causalidad de la persona hace emerger su específica subjetividad, en cada caso, en cada acto, en cada elección o decisión, es como si la hiciese emerger de la oscuridad convirtiéndola en un ‘fenómeno’ visible de la experiencia humana” (Wojtyla 2005a 61).

3.1 MEDITACIONES INTRODUCTORIAS A LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA DE KAROL WOJTYLA: UNA IDEA CENTRAL DE “PERSONA Y ACCIÓN”.

Desde este punto hasta comenzar el quinto capítulo todo el análisis que sigue está elaborado como revisión de algunos conceptos de la Fenomenología de Husserl para iniciar –menos que *neofitamente*- la búsqueda de fundamentación de la Antropología filosófica, *no* sobre las tesis de una antropología del *dasein* que en los términos de Husserl está para la Fenomenología prohibida (Blumenberg 2011), sino siguiendo lo escrito por el pensador en abril de 1932 que titula “*Acerca de la antropología fenomenológica*” [*Husserliana* XV¹²] que deja abierta la posibilidad de una Antropología fenomenológica dentro de un sistema trascendental, ya sea por

que dice que el espíritu, la conciencia y la esfera completa de lo psíquico están instauradas en la *physis* humana: “toda vida psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad [...]” (Husserl 1969 137). La conciencia estudiada como conciencia en sentido abstracta sin estar dada en la corporeidad es un puro Idealismo; así lo dice Husserl, y sobre este aspecto volveremos más adelante en este mismo capítulo: “Hombres y animales no son solamente cuerpos, pero en la orientación de la mirada hacia el mundo circundante ellos aparecen como algo existente de un modo corpóreo, por consiguiente, como realidades dispuestas en la espacio-temporalidad universal [...] El método científico natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo” (*Id.* 163.165).

¹² Que corresponde a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: (Sobre la Fenomenología de la Intersubjetividad)*. Textos del legado literario. Parte 3. 1929-1935. Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff en 1973.

vía de la intersubjetividad y/o de la trascendentalidad monádica, o como el mismo Husserl lo explico en ese abril por vía de la universalidad; para lo cual se considera la Antropología filosófica de Wojtyla como vital para que el análisis genético trascendental y el eidético de las estructuras de la objetividad aborden la acción humana como articulaciones fenomenológicamente observables como mostración de la totalidad del hombre. Hans Blumenberg en *Descripción del ser humano*¹³ cita a Husserl al respecto:

Así, la ciencia universal también es ciencia del ser humano en su praxis humana, pero también del ser humano como ser que conoce, es decir, del ser humano como ser que en definitiva universalmente conoce desde una perspectiva antropológica, de todos los actos de conocimiento, inteligencias, etc. reales y posibles (2011 341).

Otro objeto desde aquí, es el de dar algunas luces y aproximaciones acerca de los problemas de la *constitución de lo otro*, en otras palabras, cómo es que el hombre vale para mí como efectivamente existente, y cómo la *experiencia* es el lugar de la *fundación* del ser humano como objeto de conocimiento, por tanto también de la Antropología.

Con el trabajo *Persona y acción* (1982, 2011) Karol Wojtyla hace pública su inserción en la corriente contemporánea del Personalismo filosófico. Previamente estudiando a Max Scheler para la escritura de su tesis doctoral en Filosofía, empieza a convertirse la Fenomenología junto al Tomismo, en soporte para toda su Filosofía. Esto en mayor medida porque la experiencia personal del otro como

¹³ Sobre este texto habrá que volver cuando en posteriores investigaciones se formule la posibilidad de la Antropología Filosófica fundada en la Fenomenología trascendental.

persona, es uno de los elementos más importantes de su propio “volver a las cosas mismas”, famoso principio de Edmund Husserl. Aunque en su tesis doctoral advertía *que el método fenomenológico se constituía en ese entonces en mero recurso de exploración externa de lo real*, tiempo después la idea frente al método fundado por Husserl será otra. Juan Manuel Burgos en un ensayo relativo al Personalismo de Karol Wojtyla, publicado en el año 2006 en *Notes et Documents* hace la siguiente cita de Wojtyla referente a lo expuesto aquí, que se encuentra en el texto *El hombre y su destino* (Wojtyla 2005a): “Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra los fenómenos, sino que sirve para la comprensión transfenoménica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*”. Entre las dos expresiones, la primera [puesta en cursiva] en el contexto de su tesis doctoral, y esta última, advierte Burgos (2007), han pasado 24 años. Si las acciones humanas son lo fenoménico del hombre-sujeto, la experiencia de esas acciones y su estudio, es la fuente radical de toda Antropología filosófica.

Tres textos de contenido neto filosófico son escritos en largo y ancho por Wojtyla, el resto son compilaciones de artículos o discursos: *Max Scheler y la Ética cristiana* que es su tesis doctoral, *Amor y Responsabilidad*, y *Persona y acción*; el segundo escrito en 1960 y el tercero en 1969 con el título en polaco “*Osoba i Czyn*”¹⁴ y publicado en la versión anglo-americana en “*Analecta Husserliana*” en 1979. Estos textos están en orden a los cinco temas exclusivamente filosóficos,

¹⁴ La edición bilingüe polaco-italiano fue publicada con el título *Persona e Atto* por Bompiani en el año 2001, dirigida por G. Reale y T. Styczeń. La primera traducción al español por BAC en 1982 proviene a su vez de la traducción a inglés del texto original en polaco. La primera versión traducida directamente del polaco a español es la realizada por ediciones Palabra y preparada por Juan Manuel Burgos que toman como texto fundamental de referencia la tercera y definitiva corrección hecha a *Persona y acción* por su mismo autor publicada en Lublin 1994. En esta reflexión se usan las tres versiones: la de Bompiani, la de BAC y la preparada por Burgos (Wojtyla 2011). La tesis doctoral *Max Scheler y la ética cristiana* es citada en todo el trabajo con el año 1980, correspondiente al año de *Librería Editrice* que en BAC corresponde a 1982.

que a mi juicio, son identificables como los más relevantes en este filósofo, que son al mismo tiempo fenómeno del hombre-sujeto. Esos temas, además de ser periodos de interés epistemológico del pensador, son referencias a la actuación del hombre; son lentes fenomenológicos con los que se experimenta la realidad del hombre como persona, y si bien no pueden ser abordados con validez investigativa todos en un solo trabajo de mediana anchura, al menos aquí deben ser enunciados; son: 1) La Ética, en la Escuela ética de Lublin; 2) el amor humano, 3) la acción 4) la trascendencia y 5) la Filosofía Personalista en sí misma.

En *Persona y acción* (1982, 2011) Karol Wojtyla entrega en suma su Antropología filosófica constituida por tres pilares: el Personalismo tomista y el de Max Scheler y la Fenomenología. Sin embargo en este punto de la reflexión es preciso anotar que Wojtyla considera la concepción tomista del hombre como objetivista: si bien la persona es dueña de sus acciones, la autoconciencia refleja este dominio; Tomas de Aquino obvia el análisis de la conciencia y de la autoconciencia. Éstas, en una Antropología filosófica y una Fenomenología de la persona por el contrario, son fundamentales. De esta visión objetivista resulta que la subjetividad sea vista de modo inactivo, cuando es una evidencia que la subjetividad personal del hombre constituye un momento particular de la experiencia de sí y de las experiencias vividas en general. Esto nos lo dice el Papa polaco en un ensayo rotulado *El personalismo tomista* (Wojtyla 1998).

La idea central de la obra que se viene comentando (1982, 2011) es que la acción revela la persona [hombre-sujeto], en ella se despliega su estructura central e interior; un estudio de la persona en esos términos garantiza que los conceptos e intuiciones conseguidos del estudio del hombre nunca sean estáticos, al mismo tiempo ubican al hombre en perennidad epistemológica. El hombre siempre

demanda estudio y la Filosofía siempre se lo ofrece. Dice al respecto Wojtyla (1982) en el texto citado:

La argumentación y análisis contenidos en este estudio reflejan la enorme importancia que tiene hoy día los problemas de la persona. Su significado vital para todos los hombres, así como para el conjunto, en continua expansión, de la familia humana, es un dato innegable [...] Puede que el problema consista en el que hombre está todavía a la espera de un nuevo y profundo análisis de sí mismo, o más bien, lo que es mucho más importante, de una síntesis siempre nueva, y esto no es fácil de conseguir. Tras haber conquistado tantos secretos de la naturaleza, el mismo conquistador necesita, una vez más, que se desvelen ininterrumpidamente sus propios misterios. En ausencia de un análisis definitivo, el hombre debe buscar siempre una expresión –más madura- de su naturaleza (25).

En uniformidad Husserl escribió antes: “[...] lo humano de la humanidad superior o de la razón exige, pues, una filosofía auténtica” (1969 161). Al amparo de la hipótesis de que la acción es a la persona, lo que es el fenómeno a la composición de un objeto específico de conocimiento, el concepto de “subjetividad” en la reflexión propuesta por Wojtyla en *Persona y acción* es atómico. Esa categoría para una Antropología filosófica es la percepción sobre la interioridad propia como autovivencia, más la vivencia del sujeto que encarna otro “yo”; el “yo” es centro unificador del sujeto; en esa actividad la conciencia juega un rol vital y cito: “La función fundamental de la conciencia consiste en formar la *experiencia vivida*, lo que permite al hombre experimentar de modo particular la propia subjetividad” (Wojtyla 2001 64). El hombre se autovive como unidad de psique, cuerpo y sentimientos y el *otro* me aparece como fenómeno en esa misma unidad, porque

por ejemplo el hombre que es ser corporal, es por medio de su materialidad orgánica que actúa. La acción es integración de la persona; el hombre se fenomeniza en la acción como unidad y trascendencia:

La experiencia -en cuanto accesible en la intuición fenomenológica- nos dice en primer lugar que el hombre es una unidad. [...] La unidad de la persona adquiere su manifestación más completa en la acción, es decir, a través de la trascendencia [...] la trascendencia de la persona en acción manifiesta también cierta complejidad; el que se posee así mismo es, simultáneamente, el que, según el principio de autodeterminación, es poseído por sí mismo; según este mismo principio, al tiempo que gobierna, es gobernado por sí mismo [...] Esta complejidad se revela claramente en el planteamiento fenomenológico; pero lo más notable al respecto es su estructura, que se manifiesta en primer lugar como unidad orgánica específica y no como una diversidad carente de integración. Así es como se manifiesta en la acción la complejidad [...] la unidad de la persona en acción se manifiesta y establece de hecho por obra de la naturaleza espiritual del hombre. Cuando hablamos de la naturaleza espiritual del hombre, no nos estamos refiriendo al conjunto de síntomas que determinan la trascendencia de la persona en la acción, sino a la fuente real de todos estos síntomas, al componente espiritual del ser humano. La experiencia en que nos basamos y los análisis llevados a cabo nos llevan a la conclusión de que es este elemento el que constituye la unidad del hombre. Por ello, la trascendencia de la persona en la acción, entendida en sentido fenomenológico, parece conducir a una

concepción ontológica del hombre en la cual la unidad de su ser está determinada por el espíritu (Wojtyla 1982 214)¹⁵.

Dice Wojtyla (cf. 1979 182) en *The acting person*, que hemos ido mucho más allá de la filosofía tradicional en su concepción del hombre, acumulando suficientes evidencias de la espiritualidad del mismo en el sentido descriptivo fenomenológico, cuando la acción como fenómeno prueba que, como dice Emmanuel Mounier, actuar es una facultad de seres conscientes y libres y que solo es libre quien es responsable (Mounier 1972 71); la responsabilidad está ligada al compromiso, porque a su vez solo se compromete quien es libre (*Ibid.*). La libertad es la afirmación de la persona porque es ella misma quien elige ser libre; es un don que se le propone al hombre por medio de la vida y por la que se encuentra la vocación y como consumarla (*Ibid.*); la persona es presencia dirigida hacia los otros (cf. Mounier 1981 53).

3.2 DESCRIPCIONES GENERALES.

¹⁵ En *The Acting Person*: “Experience – seen as accessible in phenomenological intuition – tells us in the first place that man is a unity [...] the unity of the person is most completely manifested in the action, that is to say, through transcendence [...] the person’s transcendence in the action also shows a certain complexity; the one who possesses himself is simultaneously the one who, according to the principle of self-determination, is possessed by himself; according to the same principle he both governs and is governed by himself [...] This complexity is clearly revealed in the phenomenological approach, but the remarkable thing about it is its structure, which is manifested first of all as a specific organic unity and not as an unintegrated manifold. It is how the complexity manifests itself in the action [...] it is owing to the spiritual nature of man that the person’s unity in the action is manifested and actually established. When speaking of man’s spiritual nature we are not referring to the set of symptoms that determine the person’s transcendence in the action but to the real source of all these symptoms, to the spiritual element in the human being. The experience we rely upon and the analyses we carried out suggest the conclusion that it is this element that constitutes the unity of man. Thus the transcendence of the person in the action, understood in the phenomenological sense, seems to lead to an ontological conception of man in which the unity of this being is determined by the spirit” (Wojtyla 1979 183-184).

Normalmente a Edmund Husserl se le caracteriza en dos etapas de pensamiento: la primera es la referente a la *Filosofía de la Aritmética* año 1891 y las *Investigaciones lógicas* año 1900-1901; la segunda es la de la estructuración de la Fenomenología como ciencia rigurosa y la publicación de *Ideas* año 1913; una vez llegado a Friburgo en 1916, elabora la reconocida Fenomenología trascendental en publicaciones como *Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* aparecida en 1928, en 1929 *Lógica formal y lógica trascendental* y *Meditaciones cartesianas* en 1931; otro momento que a mi modo de ver no es otra etapa sino la prolongación de la Fenomenología trascendental, está el Edmund Husserl con un tenor más intersubjetivo: en 1935 dicta una importante conferencia en Viena-Austria: *La Filosofía en la crisis de la humanidad europea*. El profesor Ramón Díaz Olguín (2010) en torno a sus reflexiones sobre Dietrich von Hildebrand afirma que Edmund Husserl pensó el método fenomenológico para devolver a la filosofía la condición o el *status* de conocimiento “científico” y la acepción a “estricto” que se había perdido o que había sido puesto críticamente en cuestión con el surgimiento de las ciencias modernas [matemática y física, al menos de una manera especializada o separada de la Filosofía]. Se encargó como nadie a lo largo de todo su pensamiento filosófico en demostrar de una manera válida que la Filosofía debe ser considerada también como una “ciencia estricta”: como un conocimiento crítico, riguroso y sistemático. Para tal fin la Filosofía debe renunciar al estudio de sus objetos de conocimiento al modo como lo hacen la ciencias y fundamentar su propia *brújula trascendental* de investigación. Si bien es cierto que Husserl pensó el método fenomenológico en orden a lo científico, subsecuentemente han aparecido autores [algunos discípulos suyos directamente] que lo han utilizado para abordar cuestiones por ejemplo de *Antropología* Edith Stein, *Ética* Max Scheler, *Psicología* Alexander Pfänder, *Biología* Hedwig Conrad-Martius, *Religión* Rudolf Otto, *Ontología* Roman Ingarden, *Derecho* Adolf Reinach, *Estética* Moritz Geiger, moderadamente en Filosofía Política Hannah Arendt, y Karol Wojtyla en la formulación de su Antropología Personalista.

Según Dietrich von Hildebrand en *Was ist Philosophie?* (1976) el fin del método fenomenológico y de la Fenomenología en sentido amplio son las esencias [*Wesenheit*] de los objetos que poseen una estructura interna estrictamente necesaria [*strikte Notwendigkeit*] y altamente inteligible [*höchste Intelligibilität*]; estos objetos o cosas mismas se fenomenizan imponiéndose al espíritu en una “intuición intelectual” [*geistiger Intuition*]. En la Fenomenología de la persona en acción construida por Karol Wojtyła el objeto de investigación no es estrictamente un objeto, sino un quien: la persona. Según cómo entiende von Hildebrand la Fenomenología de Edmund Husserl, éste busca una o varias evidencias [*Einsicht*] absolutas de esa estructura interna de las cosas inteligibles.

Teniendo en cuenta que la Fenomenología pura es mucho más que un método, el Método fenomenológico de Husserl debe ser descrito o explicado como acción, como movimiento del espíritu: es la búsqueda del elemento constituyente de la objetividad por medio de la dilucidación de la experiencia originaria, entendiendo experiencia como vivencia intencional. El “*zurück zu den Sachen selbst*” (volver a las cosas mismas), no debe entenderse –por ejemplo en el primer volumen de *Ideas*– como Objetivismo, sino como la tematización de la subjetividad por la intencionalidad, la cual no fue analizada por Descartes y por esta razón se pierde en el Solipsismo (cf. Husserl 2009 428). La *epojé* radicalizada por el verdadero filósofo desconecta en primer término las ciencias y sus logros en medio del mundo de la vida y prosigue en la desconexión de la ingenuidad del interés puesto sobre meras objetividades como fines en sí mismas, y en cuya perspectiva no se han explicitado las tomas de posición. Luego, por la *epojé* trascendental se obtiene la explicación de cómo es posible que tengamos mundo. El método fenomenológico defendido por Husserl es en síntesis un preguntar retrospectivo dirigido hacia las profundidades del *alma* donde se hallan los fundamentos de toda verdad y de todo sentido, que se dan ambas en la experiencia infinita. Respecto de la *actitud natural* decapitada por Husserl en su perder el mundo por la *epojé*, es suficiente con decir hasta aquí que esa actitud es un prejuicio, porque su tesis

implícita, no reflexiva, dice que todos los objetos, valores, entes y más, *son*, sin más explicación que su atributo o posición de *ser* en el mundo. Su justificación de existencia de los objetos se halla, dijéramos, en la mera ocupación del espacio y su mutación en el tiempo sin ninguna relatividad a la subjetividad. La *epojé* entonces desconecta la tesis del *es* de los objetos para obtener el darse del *ser* en su modo originario, esto es: todo lo que se presenta como *ser* dado en la conciencia.

Pulir la visión contemplativa y meditativa del sujeto cognoscente es una tarea fenomenológica. Hace al fenomenólogo volver sobre sus propias experiencias, el “*ego*” o “*yo*” se vuelca sobre sí mismo.

La evidencia y el fenómeno son en uno el tema central de una descripción de tipo fenomenológica. Aclaremos que el concepto de fenómeno, en cierta medida, es tomado por la Fenomenología en el sentido kantiano del mismo, como las cosas o los datos de los que tengo experiencia immanente, directa. En estos términos, debe anotarse que Husserl entiende por *Erscheinung*, fenómeno, compendio manifestado de objeto. La Fenomenología de este filósofo sostiene que en el *Erscheinung* o la aparición se experimenta la especificidad del objeto que por su naturaleza de dación continua puede estar indeterminado; para Kant ese constante presentarse no *da* el objeto con fidelidad. Al respecto Husserl dice en *Ideas I* que la experiencia es una progresión sin fin en un *horizonte universal*: si bien Kant afirmó que la totalidad de los aspectos de las cosas son un sucesivo infinito, Husserl en discusión con éste, dice que el *horizonte universal de la experiencia* es (o se da en él) un *continuo de apariciones y fenómenos* [*Erscheinungskontinuum*]. Husserl considera ese *continuo* como un *actualmente infinito*.

De la relación que tenemos con los fenómenos y/o las cosas en sí aparece uno de los conceptos vitales de la Fenomenología, la evidencia, el *darse mismo*, que es “la presencia, en la evidencia vivida, de una ‘cosa’ misma” (Reeder 2011 24). El método fenomenológico se entiende entonces como el movimiento por el cual yo aíso, evalúo y describo la estructura de mi experiencia: las características de la experiencia vivida. Explica y describe cómo aparecen los fenómenos; la atención está puesta en las cosas mismas concretamente en su modo de darse, en su aparecer, describiendo las características del objeto que aparece, más el modo como el sujeto cognoscente va hacia ese objeto, porque la esencia de éste es la estructura de sentido vivida, los elementos constitutivos del objeto como lo experimentamos. Dice Wojtyla:

La concepción de la experiencia recibió todo su significado en la perspectiva fenomenológica. Siguiendo a Edmund Husserl, no tenemos motivos que nos obliguen a aceptar una interpretación restrictiva de la experiencia. La experiencia debería considerarse como fuente y base de todo conocimiento sobre los objetos, pero esto no quiere decir que haya una sola y única forma de experiencia y que esta experiencia sea la denominada con el nombre de “sensible”, que puede ser “trascendente” o “inmanente”. En general, para los fenomenólogos, “experiencia” significa lo que se da de forma inmediata, o todo acto cognoscitivo en el que el objeto se nos da de forma directa –“corporalmente”-, o, utilizando la expresión de Husserl, sea *lebhaft selbstgegeben* [lo dado en sí mismo]¹⁶. En oposición al reduccionismo empirista, existen, por tanto, muchas formas diferentes de experiencia en las cuales se dan objetos individuales para que sean tomadas en consideración, como, por ejemplo, la experiencia de los hechos

¹⁶ En la edición de Biblioteca Palabra a la obra *Persona y acción* esta expresión es traducida por “corpóreamente autopresente” (Wojtyla 2011 39).

psíquicos individuales de los otros egos, la experiencia estética, en que se nos presentan las obras de arte, y así sucesivamente (1982 10)¹⁷.

La Fenomenología Trascendental de Husserl tiene como propósito ser una crítica trascendental, “volver a las cosas mismas” significa confiar en el “principio de los principios”, que en el ámbito de la experiencia en general y la intuición en particular, refiere a la experiencia intuitiva fuente de toda evidencia y legitimación. Como se sabe Husserl estudio Física, Astronomía y Matemática y en *Philosophie der Arithmetik* pretendió –en gran medida- explicar la aritmética desde un estudio del cómo piensa la mente humana y la formación de estados mentales; este tipo de pretensión denominada *Psicologismo* sería por él mismo puesta en tela juicio. Pero se sabe también que fue ese mismo intento de justificación matemática el que lo introdujo, en gran medida, en la Fenomenología. Se dio cuenta en términos epistemológicos y ontológicos que el problema del conocimiento no es un asunto que se resuelve por el solo estudio de estados mentales y asociaciones, sino por la descripción de lo que aparece en la conciencia vivida; esa descripción es distinta a la actitud filosófica dominante en los últimos decenios del siglo XIX, según la cual, la psicología es la raíz o el fundamento de la Filosofía, especialmente de la lógica, la Ética y la estética. Esa descripción según Edmund Husserl solo es posible mediante un método: la *reducción fenomenológica* o *epojé*. El concepto de “reducción” denota dirigirse subjetivamente hacia sí; es un acto voluntario hacia la evidencia vivida, porque ella es el límite del mundo. El error según Husserl de los empiristas, los racionalistas, los idealistas y los realistas fue

¹⁷ En *The Acting person* (1979) nota al pie 1: “In the phenomenological perspective, the conception of experience received its full meaning. Following [Edmund] Husserl, we do not have reason to accept a restricted interpretation of experience. Experience should be considered as the source and the basis of all knowledge about objects, but this does not mean that there is one and only kind of experience and that this experience is the so-called sense of perception which may be either transcendent or immanent. In general, for phenomenologists, experience means immediate givenness or every cognitive act in which the object itself is given directly –“body”- or, to use Husserl’s phrases, is *lebhaft selbstgegeben*. Opposing the empiricist reductionism there are, then, many kinds of experience in which individual objects are given to be taken into account, for instance, the experience of the individual physical facts of other selves, the aesthetic experience in which words of art are given, and so on”.

no haber ido a la evidencia vivida. Lo que había sido un estudio de los fundamentos psicológicos de las matemáticas en la *Philosophie der Arithmetik*, se convirtió después en un estudio de los datos de la experiencia psíquica centrado en el concepto de *reducción fenomenológica*.

En *Las Investigaciones Lógicas* (2005) Husserl argumentó que toda teoría y la unidad de la teoría misma, desde una perspectiva fenomenológica, está basada en la descripción de experiencias vividas. En *Las Investigaciones* Husserl buscó la conexión entre la experiencia y ciertas formas de verdad *a priori* (cf. Redder 2011 43), que son del tipo normativas porque ninguna experiencia puede coincidir con un caso o una evidencia que la refute. En *Las Investigaciones* ya Husserl ejemplifica de manera introductoria la descripción fenomenológica, concretamente en la quinta investigación (cf. 1982 480-483); la idea de la descripción fenomenológica sin embargo, aparece de un modo más claro trece años después de publicadas *Las Investigaciones* [en 1900] en el texto *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica o Ideas I* [publicado en 1913]. En esta lógica, *Las Investigaciones* fueron la preparación de una Fenomenología pura. De *las Investigaciones* a *Ideas*, trece años en tiempo real hay mucha distancia no solo temporal: en *Las Investigaciones* el punto de vista fenomenológico está en adquisición o en desarrollo, en *Ideas* el lenguaje y la teoría toda es pura Fenomenología, y el campo de estudio es más amplio: el mundo de la vida, la relación entre la razón y la realidad, la conciencia y el método.

El resultado de la pugna entre empiristas y racionalistas no concluyó en una idea clara acerca de la naturaleza de la experiencia, éste es uno de los puntos que anima la Fenomenología husserliana, para la cual, la justificación de las afirmaciones racionales debe venir de los fenómenos, de las evidencias, del

“regreso a las cosas mismas” y por esta razón, en Husserl, la noción de experiencia debe ser entendida como conciencia trascendental en orden a las esencias fenomenológicas: estructuras eidético-morfológicas de las funciones de la experiencia.

En forma estrictamente descriptiva Edmund Husserl descubre la estructura que compone la evidencia vivida como la misma estructura de los fenómenos. A partir de esa estructura verificable cuatro son los elementos básicos del estudio de los fenómenos: intencionalidad, horizonte, retención-reflexión y reducción fenomenológica. De Franz Brentano Husserl aprendió que la intencionalidad es la más básica de las estructuras de la conciencia (cf. Reeder 2011 59) y en ese marco toda experiencia tiene dos “polos” que mantienen entre si una relación dinámica, que son: *ego* y objeto. La intencionalidad pues, define la vivencia como un proceso unitario de la conciencia. El “yo” [*ego*] empírico, es decir el “yo” que se dirige a las cosas, se dirige a ellas por contenidos de motivación, por disposiciones racionales o por tendencias afectivas. La *intención* es direccionalidad y la *retención* es la presencia en el presente de lo recién pasado en un horizonte o campo de percepciones. La “suspensión” o “poner entre paréntesis”, es el movimiento por el cual se adopta una actitud autocrítica hacia la experiencia que se encuentra en reflexión. Ver la propia experiencia de las cosas es superar la mera actitud natural; la actitud autocrítica de la experiencia es correlato trascendental de la propia subjetividad. Estando en suspensión está uno mismo dirigido a la intencionalidad de los actos de conciencia. El fin de la suspensión y de la experiencia fenomenológica es lo “dado”. En la Fenomenología de la persona de Wojtyla lo dado a la experiencia es la persona en la acción; dice al respecto este último:

La percepción de la trascendencia de la persona en acción constituye, en cierta manera, el armazón principal de la experiencia al que nos estamos refiriendo siempre en nuestra concepción, pues es en la experiencia donde encontramos también las pruebas fundamentales que nos permiten afirmar que el hombre que actúa es una persona y que su actuación es realmente el acto de una persona (1982 24)¹⁸.

Y aclara él mismo más adelante: “[...] la captación de la relación ‘persona-acción’, mas estrictamente, la intuición de la persona a través de la acción, se realiza en el ámbito de la experiencia del hombre” (2011 46). Wojtyła, dice Burgos (cf. 2011 15), se limita a indagar en la experiencia “el hombre actúa”. Empero la *epojé* o suspensión, rechazada al entender de Burgos por Wojtyła, en términos antropológicos, permite ir a lo dado poniendo los intereses naturales propios de la actitud natural fuera del juego. Las cosas me aparecen y las vivo, pero ante ellas debo adquirir una posición no viciada por las contaminaciones y los ruidos de la razón, adquiridos del contacto con malas filosofías. La Fenomenología es método y movimiento del espíritu, un actuar específico del filosofar; es una actitud radical porque está en orden a la fundación radical de la Ciencia apodíctica; la Fenomenología es crítica del conocimiento porque es estudio del sujeto y del objeto de conocimiento; la Fenomenología saca a la luz lo que aparece, no como solo hecho empírico o como la mera percepción psicológica; no es ciencia de hechos u objetos del mundo natural como cosas dadas, es ciencia de cómo se da lo vivido, de las formas de la experiencia, es la ciencia de la evidencia vivida.

¹⁸ En *The Acting person*: “The apprehension of the transcendence of the person in action constitutes in a way the main frame of the experience that we are always referring to throughout our conception, because it is in experience that we also find the fundamental evidence allowing us to assert that the man who acts is a person, and that this acting is really the act of a person” (1979 20).

En la quinta lección de *Cinco Lecciones de Filosofía* (1963), Xavier Zubiri dedicado a pensar sobre la obra de Edmund Husserl, en conformidad con éste, plantea el problema filosófico como la posibilidad de la fundación de la Filosofía como ciencia, más el problema filosófico radical en la pregunta: ¿la realidad es relativa a la esencia? En el pensamiento de Husserl la realidad queda entre paréntesis o en suspensión en su carácter de realidad, e intacta en lo que es en sí misma porque ella es el término objetivo de la conciencia; la realidad no referencia a la conciencia subjetiva de la percepción psicológica, sino a la conciencia pura en sí misma. Para una Fenomenología de la persona y una Antropología filosófica personalista veamos este ejemplo de Zubiri:

Como hecho mundano, la visión de un amigo no me da más que a ese amigo. Pero reducida a fenómeno, esta visión me da algo más, me da la visión, por ejemplo, de “lo” humano, al igual que la visión de este color rojo, reducido a fenómeno, me da no sólo “este” rojo, sino “lo” rojo, etc. Es una intuición “ideacional”, porque me da el *eidos* del objeto. Esta intuición es inmediata. Es cierto que [...] la intuición ideal es una intuición “fundada” en una intuición concreta; pero su carácter de fundada no impide que sea inmediata. Por esto [...] no puede hacerse otra cosa sino incitar [...] a realizar por sí mismo el acto de intuición; las proposiciones no sirven sino para orientar este esfuerzo (1963 239-240).

Volvamos al *fenómeno*: la Fenomenología es el estudio de la esencia como *phainomenon*, y aclaremos el lenguaje con otra dilucidación más respecto a ese concepto tal como lo concibió Husserl; así el concepto tiene dos sentidos relativos al aparecer y lo que aparece. El término griego *phainomenon* denota “lo que aparece”, pero se aplica en el lenguaje de la Fenomenología pura al aparecer

mismo: fenómeno dado en el reino de su constitución trascendental. Un fenómeno no es un estado psíquico y tampoco el solo modo *aparente* de algo. Fenómeno es manifestación en cuanto es manifiesto. El punto de partida son las vivencias intencionales de la conciencia, y el método la reducción fenomenológica en sentido trascendental que indica en el hombre su ser siempre conciencia de algo, su estar siempre como acción cognoscente.

El conocimiento en términos fenomenológicos como intencionalidad recae sobre el mundo exterior y sobre mis propios estados psíquicos resultados de la experiencia. Respecto del primero, la Fenomenología aun cuando pone el mundo en suspensión, no lo abandona como realidad o como horizonte, no lo aniquila sino que aclara su sentido. Y con respecto a los segundos, la conciencia en la Fenomenología reduce el todo a fenómeno: no aparecen solo las cosas mismas, sino que aparece el todo en las cosas mismas. Lo factico se convierte en un *eidético* real. La persona por ejemplo aparece en la acción como aparecer del aparecer mismo: lo corpóreo, la persona que vive y existe en posesión de su cuerpo; dice Wojtyla:

La objetivación del cuerpo se convierte entonces en un elemento integral dentro de la objetivación de todo el sujeto personal a quien pertenece el cuerpo, y de cuya subjetividad forma parte estructural. El cuerpo no es miembro del *ego* subjetivo en el sentido de que sea idéntico al *ego*; el hombre *no* es su cuerpo, solo lo *tiene* [...] El hombre tiene su cuerpo de una manera especial, y también de una manera especial tiene conciencia [o se encuentra advertido] de su “posesión” cuando en su actuación emplea *su* cuerpo como instrumento obediente para expresar su autodeterminación. Esta obediencia del cuerpo sirve también para conseguir la integración de la persona en la acción. La

capacidad de objetivar el cuerpo y de emplearlo al actuar es un importante factor de la libertad personal del hombre. Gracias a este momento somático –y también factor somático- de la subjetivación personal, se consigue y manifiesta la estructura específica del autogobierno y la autoposesión de la persona humana. El hombre en cuanto persona “se posee a sí mismo” en la experiencia de su materialización precisa, porque implica la sensación de poseer su cuerpo, y se gobierna a sí mismo, porque controla su cuerpo. En este sentido, la relación de la persona con el cuerpo se vuelve “externamente” aparente en la acción de la persona. Esto tiene varias consecuencias importantes para la psicología de la acción y para la ética (1982 240-241)¹⁹.

La persona me es dada como principio de todos los principios en relación con la conciencia. La acción de la persona es el ser del hombre-sujeto *puesto* en sentido objetivo. La acción humana como esencia, como aparecer del hombre se funda en la conciencia. La Fenomenología es un esfuerzo por ir a las evidencias en cuanto son ellas, y en lo que consiste la evidencia del ser humano es su constante orientación al mundo, el ser humano es su acción, y con mayor amplitud de evidencia, su acción consciente. Por esta razón, la concepción fenomenológica de lo humano no es ni naturalista ni cartesiana, lo humano es un todo. En este orden,

¹⁹ En *The Acting person*: “The objectivation of the body becomes an integral element in the objectivation of the personal subject to whom the body belongs and of those whose subjectivity it forms a structural part. The body is not member of the subjectivity *ego*; man is not a body, he only has it [...] Man has his body in special way and also in a special way he is aware of his possession when in his acting he employs his body as a compliant too express his self determination. Such a compliance also serves to a time the interpretation of the person in the action. The ability to objectify the body and to employ it in acting is an important factor of the personal freedom of man. It is through the somatic moment –and also the somatic factor- in the personal signification that the specific structure of self governance and self possession of the human person is accomplished and manifested. Man, as the person, possesses himself in the experience of his embodiment precisely because it entails the feeling of possessing his body, and he governs himself because him control his body. It is to this extent that the relation of the person to the body becomes of externally apparent in the action of the person. This has various important implications in the psychology of acting and in ethics” (1979 206).

la reducción fenomenológica y/o la reducción trascendental para una Antropología filosófica son un elemento unitario apodíctico, puesto que ellas alcanzan la observación del objeto de conocimiento libre de condicionamientos empíricos.

3.3 KAROL WOJTYLA Y LA FENOMENOLOGÍA, REFERENCIAS CRUZADAS.

En su esencia el acto revela de modo inmediato un *eidos* sobre el que se sostiene la misma esencia del acto: la persona; el acto revela la totalidad, originalidad, y unicidad de todo ser humano (cf. Wojtyla 2005a 114). La tesis central argumentada por Wojtyla en su investigación en *Persona y acción* (2011) es que “el acto es lo que revela más profundamente el ser humano como un ‘yo’ y con más certeza atestigua su carácter de persona” (2005a 113).

El doctor Roberto Walton en su artículo “*Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia*” para la publicación “*Tópicos*” en el año 2008, afirma que el tema central de la Fenomenología de Edmund Husserl es la correlación entre lo que aparece y su aparecer. Michel Henry lo expresa en otros términos y dice que el centro de la Fenomenología es la esencia de la manifestación: el fundamento de lo aparecido, el fondo de lo que aparece. Según Henry (1963) la pregunta fenomenológica como ciencia de los fenómenos está ordenada no solo por el mero aparecer de los objetos, sino por la esencia del aparecer: cómo aparece lo que aparece. La persona, recuérdese, en la Antropología filosófica de Wojtyla aparece en el cuerpo con el que actúa. En estos términos el cuerpo es carne fenoménica y la acción manifestación de la unidad sustancial del hombre. Cuando el hombre actúa no se está expresando solo un movimiento corporal y mecánico sino la unidad psico-física y espiritual que él encarna o fenomeniza: en la acción no hay separación alguna entre movimiento corporal y experiencia interna, de esta

manera la persona está colocada en la acción; por ella, gracias al saber primordial de que existo en un cuerpo me encuentro “yo” autoafectado de manera doble, en la medida en la estoy vivo y soy, y en la medida en la que el *otro* me reconoce y experimenta. En la acción la persona se trasciende a sí misma porque en ella está presente el todo de mi ser personal y al mismo tiempo más del contenido del propio ser: a esto se refiere Wojtyla cuando usa la noción de “transfenoménico” en dirección a explicar que en el cuerpo y en la acción la persona estalla en fenómeno, debido en parte a que en los actos “yo” me autoexperimento: la persona no solo está dentro de la acción sino que ella misma se percata de sí en la acción.

Heinrich Rombach distingue tres modos de la fenomenología; uno trascendental, uno hermenéutico y uno estructural; cosa, texto e imagen respectivamente; siendo a la cosa la percepción, al texto la teoría y a la imagen el nexa (*cf.* Walton 2008 178). La Antropología filosófica debería identificarse con el primer modo: una Fenomenología trascendental de la reducción trascendental en la que el “que” del objeto-fin del conocimiento fenomenológico, se convierte en un “quien” no reducible a cosa, ya que la persona estalla a mi percepción como valor; “yo” intuyo, comprendo y vivo que la persona es valor, es digna.

La Idea de *Persona y acción* y su respectiva correlación presentada por Karol Wojtyla en la obra que lleva el mismo nombre, como se ha sugerido ya de manera general, es fruto de investigaciones anteriores, concretamente la referente a la Ética Scheleriana; Max Scheler continua el camino de la Fenomenología de Edmund Husserl haciendo su propia aplicación del lema “volver a las cosas mismas” siendo la Ética la cosa en sí y lo objetivo de los valores materiales de la Ética [y la moral] su objeto de conocimiento. Esta intención de Scheler tiene en el fondo el problema que nace de la pregunta por el sujeto, por la persona, que es a

lo que Wojtyla regresa: el ser humano en cuanto sujeto; es en esa medida que su punto de observación en términos fenomenológicos puros son las articulaciones de la actividad humana para concluir en la descripción de la estructura óptica del ser que es específicamente humano y que actúa junto con otros en el mundo de la vida. Según Anna-Teresa Tymieniecka, quien prepara la publicación de *Persona y acción* (1982) e introduce la obra: “[...] ni el análisis genético trascendental, que se centra en la génesis de la conciencia humana constitutiva de un *mundo de vida*, ni el análisis eidético de las estructuras de la objetividad en cuanto tal, han abordado directamente la acción humana” (Wojtyla 1982 XIV): no se había abordado la acción en cuanto “cosa en sí” como estado de las cosas mismas. *Persona y acción* (Wojtyla 1982) es un estudio eminentemente antropológico no ético, dice también Tymieniecka. El axioma que sostiene esa Antropología consiste en la afirmación de que el conocimiento de la persona se basa en la experiencia del hombre, una experiencia que a su vez es intelectual porque reducir la totalidad de ella a los contenidos resultados de la sola percepción sensorial sería causa de grandes contradicciones y vacíos. En esta experiencia el hombre se ve enfrentado consigo mismo de una manera continua porque *él* incluso cuando duerme sigue en su propia compañía; incluso cuando duerme, como cualquier otro acto consciente o mecánico, el hombre es totalidad dinámica observable en la experiencia fenomenológica, que es superior, por su significado total e integrador, a la experiencia netamente sensible. La acción que es un dato objetivo que presupone una persona captura un momento particular de la experiencia del ser humano. En otras palabras, lo dado como dato es, que el hombre actúa; es como si por medio de la acción se focalizara la persona porque la revela en un momento específico. (cf. *Id.* 11); dice Wojtyla en ese mismo marco que “la acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones” (*Id.* 13).

Por otro lado, si la acción presupone una persona y todo acto tiene un agente, este hecho corrobora de manera objetiva el significado y el sentido necesario de la moral, dado que como dice Wojtyla, si bien el hombre se encuentra en el origen y los efectos de los valores morales, las acciones son por tanto su reflejo más puro: a consecuencia de sus acciones buenas o malas el hombre me es dado respectivamente como bueno o malo.

Metodológicamente Wojtyla (2011) explica la característica particular de tipo matemática que posee su investigación antropológica, distinta del procedimiento de la suspensión o poner entre paréntesis del método de Edmund Husserl, y sin embargo no distinta en su espíritu científico, o al menos muy cerca, de superar la permanencia en la “actitud natural” por la actitud fenomenológica que consiste en aniquilar la tiniebla de la experiencia objetivista e ingenua del mundo donde las cosas *son* sin haber tematizado la experiencia donde verdadera y genuinamente *son*, poniendo por tema la constitución del mundo en mí que soy conciencia; la colocación entre paréntesis tiene la siguiente forma explicada por Husserl en lo que él llamo “Meditación fenomenológica fundamental” primer capítulo de *Ideas relativas a una fenomenología pura* (1993): “ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural [...] si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico sino que practico la reducción ‘fenomenológica’ [...]” (73). El *ego* fenomenológico intencional suspende y pone fuera de juego esa tesis porque en ella “no puede verse justamente nada más que el mundo natural” (*Id.* 76) en el que no conquisto regiones del ser antes desconocidas; entendiendo *ser* en esta lógica como “vivencias puras” en el ámbito de mis *cogitaciones* o “actos de conciencia”. (*cf. Id.* 75). El punto de observación empírico de Wojtyla sobre la persona es la evidencia personal que remonta a una “*esencia propia, intuitivamente aprehensible*, un ‘contenido’ susceptible de que se lo contemple *por sí* en lo que tiene de *peculiar*”

(*Id.* 78). En sus meditaciones sobre la *persona en acción* pone fuera del paréntesis la Ética en cuanto factor común de la relación que hay entre ésta y la Antropología y como componente de la persona humana. Ésta es una operación algebraica que consiste en destacar el factor común en todos los términos que componen un enunciado, una ecuación o una expresión, no abandonándolo por su aislamiento intencionado, sino suspendiéndolo temporalmente para que no se pierda o se distraiga su importancia en los otros términos, y éstos a su vez no se vean confundidos en el contenido del factor común: “se trata de excluir los problemas esencialmente éticos para dar mayor importancia a los antropológicos” (Wojtyla 1982 16, 293). En conformidad a la racionalidad matemática que se encuentra implícita en el método fenomenológico en sí mismo y en el método de Wojtyla, la expresión tendría la siguiente forma:

Sean las siguientes variables infinitas, determinadas y por determinar los componentes estructurales del hombre, siendo la Ética representada en X:

X Z: cuerpo (corporalidad)

X A: instinto

X Y: impulso afectivo

X B: memoria

X C: inteligencia

X L: espíritu

X D: conciencia

X S: intuición

X T: intencionalidad

X R: sustancia divina

X U: trascendencia

... ∞

Considerando como conjunto infinito todas las posibles componentes estructurales del hombre

Donde Hombre $H = X Z + X A + X Y + X B + \dots \infty$

$H = X (Z + A + Y + B + \dots \infty)$

Sea F la aplicación Unidad Psico-Física: $H \xrightarrow{F} X (Z + A + Y + B + \dots \infty)$

Según como se presenta la Fenomenología de la persona y la Antropología filosófica personalista de Wojtyla, la acción como momento privilegiado, como “cosa” en un “quien” que es persona, lleva a la afirmación de que por la *acción* se atrapa toda la inmanencia o interioridad del sujeto. Esa experiencia es analítica en cuanto a argumentos y reductiva en cuanto a comprensión, teniendo en cuenta -en aras de aclararse en el lenguaje- que *reductiva* no denota reducción como disminución, denota en sentido fenomenológico dilucidación, meditación, explicitación, y bajo esa referencia, Wojtyla hace reducción a la acción en sentido fenomenológico para dar luces descriptivas sobre la estructura óptica de la persona diciendo que la acción en cuanto fenómeno humano significa “actuar conscientemente” (Wojtyla 1982 34, 37). En la conciencia, a la consideración del pensador del que tratamos, todo se refleja y en ella está contenido todo el hombre: la conciencia es espejo *egóico* y espejo del otro; sabiéndose espejo, el *ego* como subjetivamente autoconstituido, es dado como objeto para sí porque la conciencia es el lugar donde la persona experimenta su propia subjetividad. Por la conciencia y en ella, el hombre se descubre hacia dentro y se descubre específico, singular y

único; es decir que la experiencia de sí y la afección de mi existencia no son solamente materiales o corporales, sino que son espirituales en la medida en que en la conciencia se forma la experiencia humana.

De la conciencia también resulta el predicado o atributo *rationale* propio de la concepción aristotélica y boeciana: *rationalis naturae individua substantia*. Según Wojtyla “[...] de hecho, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y de todo aquello que le constituye, de todo su ‘mundo’, ocurre necesariamente dentro de un marco de referencia racional, pues así es la naturaleza de la conciencia, y determina la naturaleza de la experiencia y, por así decirlo, su nivel en el hombre” (1982 59). Por la conciencia y su función de reflejo, opina Wojtyla, conocemos el bien y el mal de manera objetiva en cada una de las acciones, ellas fenomenizan junto con la persona, el bien o el mal hecho. A la conciencia se atribuye entonces en la Fenomenología de la persona y la Antropología filosófica wojtyliana el autoconocimiento como autoconciencia y la posesión de sí mismo que sin la conciencia de sí es imposible porque el núcleo de la conciencia soy yo mismo, es el ego.

Aclaremos, como hace Wojtyla, la diferencia referencial entre subjetividad y Subjetivismo; esta última es una actitud que conduce a la consideración de la verdad como dependiente de la constitución del sujeto que conoce: lo que es verdad para uno puede no serlo para otro. El Subjetivismo reduce toda verdad a la individualidad psíquica de un sujeto particular. La subjetividad por otro lado, es un elemento del realismo ontológico en el estudio del hombre porque refiere a la conciencia, en tanto que ella es la que posibilita que éste se experimente como sujeto, como agente de sus acciones: esto es la eficacia de la conciencia que me revela en su unidad al hombre como sujeto agente.

3.3.1 La Eficacia. La eficacia es una experiencia del hombre en acción. La eficacia aparece en la autovivencia del “yo actúo” porque experimento mi dinamismo como acción y como lo que me ocurre. Es de resaltar que en la Antropología filosófica de Wojtyla no es lo mismo acto del hombre y acción humana, la última corresponde propiamente al hombre y su actividad pensada mientras que la primera a *algo ocurre en él* en la que no necesariamente tengo la experiencia de sí mismo como agente. La eficacia conduce al orden objetivo del ser y de la existencia, a la naturaleza existencial. En la acción el hombre es sujeto causal, en el “algo ocurre” sujeto pasivo. Lo que ocurre en el hombre no puede definirse como acción, sino como “*activación*” que aunque no contiene todo el sistema del dinamismo humano, si se deriva de él. La acción en términos fenomenológicos lleva a la consecución del *eidos* hombre como agente y creador. Aquí la moralidad, como se sugirió ya, encuentra su significado verdadero puesto que cuando el hombre lleva a cabo la acción se experimenta a sí mismo como agente y no como sujeto pasivo en el que ocurren cosas mecánicas del orden natural. Cuando el hombre concreto existe, la *individua substantia* de Boecio, existe colocado en su actividad consciente y biofísica, en su dinamismo que es único, individual. Aquí el concepto de persona resalta: esta noción es superior a la de individuo de naturaleza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*), porque es más significativa al referirse a “alguien”, esto es, a un hombre o todos los hombres reales y únicos en su especial *irrepetibilidad*. La existencia de cada ser humano no es solamente individual en sentido singular, sino que es personal. En este punto advierte Wojtyla (1982), es importante decir que una cosa es la referencia a la naturaleza humana como esencia, como aspecto inherente único a lo humano y otra la referencia a la persona. La naturaleza humana es el nacimiento, en sentido biológico y en sentido explicativo del dinamismo. La naturaleza denota el comienzo de la existencia en el mundo de la materia, existencia que se fenomeniza en el *operari* o funcionamiento. Siguiendo el concepto de “reducción fenomenológica” que refiere a la operación más total y centrada en la esencia de un objeto, la naturaleza se

manifiesta o fenomeniza como lo que ocurre en el hombre: en el momento de la activación se manifiesta su naturaleza.

La eficacia, por su lado, está contenida en las acciones porque ellas muestran un *ego* especial de la acción. La existencia humana es la síntesis de actuar y ocurrir, de acciones y activaciones, de eficacia y naturaleza respectivamente. Esta última como activación y la acción como eficacia, aunque son momentos distintos uno del otro, son momentos de la unidad e identidad del *ego* puesto que pertenecen a la unidad sistémica que es el ser humano. La humanidad es la base de la persona cuyos constitutivos son ser y actuar, por eso se dice con verdad que el ser humano posee “personalidad” y ésta entendida como la afirmación del hombre como ser autónomo subjetivo, autoconsciente. Sin embargo, en la unidad que es, humanidad y personalidad son términos con significados distintos. Humanidad es a naturaleza, lo que personalidad es a dinamización. La acepción metafísica a naturaleza como esencia de un ser es ampliada por una concepción fenomenológica de la misma, como esencia de un ser humano dinámico: solo actúa quien existe. En la persona en acción se integra la naturaleza humana, como integración del dinamismo propio del hombre. Actuar y ocurrir son “humanos” porque provienen de la humanidad de la persona. El hombre “posee” personalidad porque es persona, porque actúa conscientemente, porque sus acciones tienen una auto-vivencia y conciencia particular y especial. Por un lado, la humanidad es el trasfondo de la persona y la personalidad, es el trasfondo de la acción, y por el otro, la naturaleza es la base causal de la estructura óptica en la que está soportada la potencialidad del hombre-sujeto.

3.3.2 La conciencia y el cuerpo. “El hombre tiene conciencia de su cuerpo, pero en cuanto que tiene su vida específica. El tener conocimiento de su cuerpo lleva, indirectamente, a tener conocimiento del organismo” (Wojtyla 1982 107). De los

hechos que conforman su dinamismo biológico el hombre no tiene conocimiento particular, empero, la experiencia del cuerpo y la conciencia del mismo casi en su totalidad es posible gracias a las sensaciones. El hombre como autor de acciones es sujeto dinámico pero lo es también por todo lo que ocurre en él. El cuerpo es con la conciencia y la personalidad, también un elemento de la identidad unívoca de cada hombre: el sujeto es único e idéntico a sí mismo, es un alguien irrepetible también porque posee cuerpo o porque él tiene cuerpo, que es de su lado el lugar real de la unidad psico-física y de la unidad dinámica; el cuerpo es un elemento fundamental de cualquier Antropología: “Un análisis del cuerpo humano, de la persona en acción, que estuviera basado únicamente en la conciencia, estaría condenado desde el primer momento a resultar inadecuado.” (*Id.* 109). Dice Husserl respecto de la Psicología como ciencia, referente al carácter categórico del cuerpo para el estudio del hombre siguiendo la línea que lleva nuestra investigación:

El orden psíquico no es un mundo en sí; esta dado como yo y como vivencia del yo (en un sentido por lo demás muy diferente), y como tal se presenta en la experiencia, ligado a ciertas cosas físicas llamadas cuerpos. También esto es un dato previo evidente. Por lo tanto, la tarea de la Psicología es estudiar científicamente lo psíquico en el complejo psicofísico de la naturaleza en que se da, determinarlo de un modo objetivamente válido y descubrir las leyes según las que se forma y se transforma, aparece y desaparece. Toda determinación psicológica es *eo ipso* psicofísica, es decir, en el sentido más alto de la palabra, ella tiene siempre un sentido físico que jamás abandona. Aun cuando la psicología -ciencia de la experiencia- se propone exclusivamente la determinación de los puros acontecimientos de la conciencia y no de los nexos psico-físicos en el sentido habitual y más estrecho del término, esos acontecimientos son pensados sin embargo como pertenecientes

a la naturaleza, es decir, a conciencia de hombres y de animales y se comprende de un modo evidente que, por su parte, estas conciencias están ligadas a cuerpos humanos y animales. La desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico. Por lo tanto, recordemos lo siguiente: todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física (1969 55).

El espíritu, la conciencia o si se quiere la esfera de lo psíquico está basada en la *physis* humana: “toda vida psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad [...]” (Husserl 1969 137). La conciencia estudiada en sentido abstracto, sin estar dada en la corporeidad, y ésta sin su conexión y unidad con la primera es una pura especulación porque:

Hombres y animales no son solamente cuerpos, pero en la orientación de la mirada hacia el mundo circundante ellos aparecen como algo existente de un modo corpóreo, por consiguiente, como realidades dispuestas en la espacio-temporalidad universal [...] El método científico natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo (*Id.* 163.165).

Las consideraciones del ser humano como ser corpóreo llevan directamente a otro análisis, el del devenir, “llegar a la existencia equivale a devenir” (Wojtyla 1982 115). El dinamismo humano revela que el devenir del hombre en la existencia es un dato real. El organismo humano como sistema viene ya determinado en su

propio desarrollo, pero la esfera psíquica aun cuando está fundada en ese sistema, es la persona humana quien la determina en su perfeccionamiento.

3.3.3 La autodeterminación y la trascendencia. La voluntad y la libertad interior del hombre se fenomenizan y se experimentan²⁰ en otra dimensión: la libertad es un dato objetivo de que la voluntad existe de un modo real; la persona es la que se manifiesta en la voluntad, en la capacidad de realizar acciones como posesión de la libertad (*cf.* Wojtyla 1982 123). Solo es “persona” quien tiene posesión de sí mismo y esa posesión es y debe ser exclusiva e individual. El *ego* de la persona se encuentra referenciado en la autodeterminación de ser “alguien”, no “algo”, que es la categoría en la que existen todos los demás seres y cosas; la persona es alguien porque es sujeto de sus estructuras y dinamismos: ella objetiva su propio *ego* gracias a la autodeterminación. La persona en la acción trasciende; para una Filosofía de la persona [y una Psicología fenomenológica existencial que trataremos más adelante²¹] como Fenomenología de la persona, así lo dice Wojtyla:

El problema está en determinar cómo el acto humano, la acción, es un acto real de la persona, pues en él no solo se actualiza una naturaleza racional individual, sino que también se realiza un acto –tal como demuestra la experiencia-, cuyo agente es la persona individual y única. La realización de una acción es, al mismo tiempo, la realización de la persona (1982 131).

²⁰ La expresión es tomada en su uso según como la entiende el autor de este trabajo del Doctor Roberto Walton en su artículo citado más arriba.

²¹ Entiéndase por “existencial” no una Filosofía de la vida y de la existencia irracional y acientífica; el sentido del término aquí es el referente a la valoración radical de la particularidad de cada persona.

Y sigue más adelante:

Toda acción es una manifestación exterior de la persona, aun cuando se realiza de forma totalmente interior, y merezca por ello mismo la calificación de “interior” (*actus internus*) [...] La persona no solo está objetivada en cada una de sus acciones, sino que también se manifiesta a sí misma exteriormente, aun cuando sus acciones, desde el punto de vista del criterio de perceptibilidad, tengan todos los rasgos de la interioridad (1982 134).

La persona se muestra como la estructura misma y real de la autodeterminación, como autogobierno y autoposesión; el hombre es persona porque es consciente y se autodetermina, distinto a los otros seres de la naturaleza que son meros individuos pero no *egos* constituidos. Decir que la persona es libre es afirmar en ella su trascendencia y su dependencia inmanente; esa libertad es una capacidad que viene dada por la voluntad como fuerza, porque la voluntad es la raíz de la acción y como voluntad, ésta se mueve hacia un objeto que se le presenta, querer por ejemplo, significa tender hacia un valor que en sí mismo es un fin; la voluntad por tanto esta siempre dispuesta a salir hacia el bien, por esto mismo la persona es “*E*” centro concreto de la libertad no como independiente de los valores y objetos, sino como libertad *para* los valores y objetos; tomar una decisión, por ejemplo, es un dato que evidencia que el hombre responde con la libertad a unos valores que se le presentan, que son objetivos. Esto es ascendencia de la persona sobre su propio dinamismo, esto es la trascendencia: una rendición de la voluntad ante la verdad. “La elección así como la toma de decisiones –cada una a su propia manera-, se realizan haciendo referencia a la verdad del objeto reconocido como un bien positivo” (Wojtyla 1982 167). Tanto en tomar decisiones como en elegir se presupone la existencia objetiva de la verdad como experiencia cognoscitiva de la

misma en un objeto que aparece como bien; ese aparecer es su verdad elegida o decidida como verdad axiológica, como valor, distinta a la verdad ontológica y lógica. Conocer en sentido de verdad axiológica está relacionado con el querer, con la intencionalidad: “Percibir la verdad es lo mismo que presentar un objeto a la persona-sujeto a través de una de sus propiedades intrínsecas” (*Id.* 168). Nótese que dice “presentar” como darse del conocimiento humano en la experiencia.

El hombre se percibe o se experiencia como el agente del pensamiento y del conocimiento: ambos se dan en forma de juicios, pensamos por medio de juicios y los expresamos en frases; incluso en el sentido de la verdad axiológica, siempre que una persona toma una decisión o una elección tuvo antes que hacer un juicio de valor sobre el objeto al que se dirige y que es además objeto de su libertad. Los juicios de valor son aquellos que plantean un determinado valor, sin embargo, al valor en sí no se accede de forma exclusiva por medio de un ejercicio intelectual, sino que los juicios de valor se encuentran en el pensamiento de antemano, los valores se intuyen; la intuición es un recuperar la verdad y permanecer en su esplendor, de aquí que la trascendencia de la persona en la acción está relacionada a la aspiración de decidir y elegir el bien como verdad intuita; la acciones humanas no son realidades invisibles en el tiempo, sino que tienen su prolongación en la misma persona y en los otros como valor moral; la persona es alguien, y aparece como alguien porque actúa y se actualiza a sí misma en su acción mientras se realiza; es alguien, no algo, porque se autogobierna y autoposee; estas ideas demuestran que la persona y la acción no son realidades separadas, sino que una y otra son parte de una única realidad: esta es una interpretación filosófica y fenomenológica pura de la persona en acción, de la persona que actúa en cuanto resultado interno de su eficacia personal.

Toda acción es una evidencia de la realización personal, que se da en un “sí” o se plenifica, en sentido axiológico, cuando aquellas están dirigidas hacia el bien: el mal en sentido axiológico es la no realización de la persona. La realización y la trascendencia de la persona en acción son una certidumbre que muestra al hombre-sujeto como un ser potencial. Por ejemplo la persona no es buena o mala, sino que a consecuencia de su libertad, la persona en sus acciones se da de manera objetiva como buena o mala, y así mismo la libertad aparece como un hecho real rendida a la verdad del valor: para una defensa de la dignidad de la persona humana, esa verdad es el otro como valor. La percepción de la verdad es también una aspiración a un fin que es objeto y valor: la razón ante la verdad como valor se rinde ante su poder normativo, esto es un dato de la realidad espiritual de la persona. En este punto de la investigación, la Ética que antes había sido suspendida, puesta fuera del paréntesis, se toma por tema.

3.4 LA ÉTICA.

En el otro como valor, es decir como verdad, se fundan las obligaciones y las normas morales y legales. Por la conciencia, la persona identifica y comprueba la veracidad de una norma, en tanto que el deber y la validez de éste son dos realidades estrechamente en relación: la veracidad del deber no es un hallazgo en el abstracto sino en el valor objetivo que es la persona, y en tanto que sea más fuerte la certeza de la verdad, más intensa es la adecuación interior del hombre ante la obligación y la norma: esta es una Ética que tiene la forma de la adecuación y de la interiorización de la norma por el valor que la obligación respeta, como un deber que es cierto y que se experimenta como verdad.

La conciencia no crea las normas sino que las descubre como una obligación de respeto a la verdad de un valor: la rendición de la libertad a la verdad, es un liberarse, no una esclavitud resultado del individualismo que concibe el bien como un punto de vista o como una creación del individuo. Un ejemplo de la verdad del valor como fuerza que libera es el mandato evangélico “amaras”, cuya formulación como se ve, se encuentra en forma positiva y no como mera prohibición por el solo respeto a la ley, sino ley en cuanto respeto al valor de la dignidad humana. La prohibición y la legislación enunciada en forma negativa inclusive, y como se explica aquí, no es ni el único ni el más importante modo de obligación [de este punto, recuérdese ya se trató en el segundo capítulo de esta investigación].

La persona en el amor como acción se autogobierna y se autoposee, porque quien ama es ella misma: es el alguien material del amor en el espacio y en el tiempo. El amor a la persona –del que se tratará también más adelante como contenido específico del Personalismo filosófico- es la materia de la acción moral, en tanto que todo acto debe guardar correspondencia con su fin; el contenido de un acto dirigido a un objeto, no es el mismo de uno orientado a un hombre. Al respecto Husserl en *La Filosofía como autoreflexión de la humanidad* (1969) afirma, y nótese la concordancia:

De acuerdo a su significación esencial, la razón es siempre *razón cognoscente*, pero en un sentido necesariamente más amplio. Ello es reflexión responsable sobre lo verdadero y lo falso. Lo que implica también que ella tome conciencia de lo que es verdaderamente bueno, justo, conforme al deber (129).

La Antropología filosófica personalista de Wojtyla y su Ética, además de ser la reflexión de un hombre con una experiencia muy profunda de la persona Cristo, parece seguir la siguiente demanda de Husserl: “La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad [...], su función como rectora sobre toda la humanidad” (Husserl 1969 159). Esa rectoría es una forma de responsabilidad inmanente, no es una responsabilidad abstracta, puesto que se es responsable ante alguien que es persona, además: “Yo mismo soy el ‘alguien’ ante quien me siento y soy responsable” (Wojtyla 1982 200). Yo soy el alguien ante quien soy responsable de ser feliz: autorrealizarse es sinónimo de felicidad (*cf. Id.* 202).

Autorrealizarse es igual a realizar el bien en la acción, y por aquel, la persona se convierte en buena; la verdad y la libertad en sí mismas no plenifican al hombre; lo plenifican si su libertad realiza la verdad.

La felicidad es una especificidad de la persona, porque no se la encierra o encuentra dentro de los límites biológicos de las satisfacciones y los dolores propios de la vida orgánica: la felicidad no es simplemente confort, es autorrealización. En este sentido la trascendencia, explicada fenomenológicamente como una vivencia de la estructura de la persona, nos dice que ésta se afirma como “alguien” y no como cosa, en tanto que actúa. Todas las personas –independientemente de si en acto o en potencia- tienen esta estructura, son alguien, puesto que la trascendencia tiene la forma de la vida humana, tiene la forma de la existencia humana. El hombre es en sí mismo un espíritu: este es un dato experimentado en la trascendencia de la persona en acción, producto de la intuición fenomenológica que explica eidéticamente que la unidad del ser humano está determinada por el espíritu (Wojtyla 1982 214).

3.5 INTEGRACIÓN DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN.

El análisis de la autodeterminación nos lleva a la conclusión de que las acciones humanas son resultado del sistema compuesto por autogobierno y autoposesión; este sistema es idéntico y el mismo concepto de “autodeterminación”. La acción, por otro lado, es integración de la persona, porque aquella es unidad dinámica superior de la multiplicidad y diversidad de los dinamismos propios de la estructura psico-física: la acción no es suma de dinamismos sino otro dinamismo en el que se integran los demás. La unidad revelada por la acción como integración concluye eidéticamente en el siguiente juicio: una idea correcta del hombre es aquella que lo evidencia como una unidad psicosomática; dice Wojtyla:

El aspecto somático del hombre y el aspecto psíquico están íntimamente interrelacionados, consistiendo la relación entre ellos en el hecho de que las funciones psíquicas están condicionadas por la suma total de las funciones somáticas, y especialmente por algunas funciones somáticas particulares. El término “psique” se refiere a alma, aunque no directamente en sentido metafísico; su primera aplicación es en sentido “físico” o fenoménico. Así, “psique” y “psíquico” se refieren a toda la gama de manifestaciones de la vida integral humana que no son en sí mismas corporales o materiales, pero al mismo tiempo demuestran cierto grado de dependencia del cuerpo, cierto condicionamiento somático (1982 235).

El alma es el “yo que obra y padece” dice Husserl (1969 167). “El hombre es su propio yo” dice Wojtyla (1982 240). El hombre no es el cuerpo, sino que tiene cuerpo: el “yo” que es la persona tiene cuerpo, pero éste no es un sujeto

independiente separado del hombre-persona; el cuerpo y el soporte óptico del hombre son una unidad. “Psique” y “soma” en el hombre se funden en una sola estructura. La referencia a “psique” según como la entiende Wojtyla está en correlación con la idea de “soma” (cf. *Id.* 257). El hombre por ejemplo, no solo siente su propio cuerpo, sino que tiene una sensación integral de sí cuando experimenta pasiones o sentimientos; por su capacidad de sentir, se fenomeniza para sí como un ser que no está actuando, sino que algo ocurre en él. Empero, la “integración” es una manifestación más pura de la unidad del complejo psico-físico que es, puesto que no se pone como dado solo el dinamismo propio de la persona en acción, sino que se pone como dado también las estructuras y estratos de la complejidad que encarna el ser humano.

3.6 ALGUNAS NOTAS ACLARATORIAS SOBRE “LA EXPERIENCIA” EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL.

La experiencia, como en cierta medida en el Empirismo, es el punto de partida y el elemento de validez epistemológica en la Fenomenología pura de Edmund Husserl para el esclarecimiento de los juicios, porque en lo que el autor llama *idealidad*, por ejemplo, un juicio cierto por la validez objetiva de una situación que es, que es objetiva como independiente al juicio, pero que se ha manifestado en su dación, es afirmado y formulado precisamente porque esta mentado lo dado. Desde la cuarta meditación de *Meditaciones Cartesianas*, Husserl ya no busca los fundamentos últimos en el nivel de la fundación de validez en cuyo tema es la evidencia el punto central, sino que busca la fundamentación genética de la experiencia, porque sin *ego* no hay constitución que valga y la experiencia a la que arguye el filósofo es la de experiencia en tanto intuición. En Husserl la “cosa en sí” es el darse particular de los fenómenos como conocimiento de las esencias universales, ostensiblemente distinta de la concepción empírica tradicional de Kant

que radicaliza la brecha para el existente entre los fenómenos y los datos *nouménicos* no dados en la experiencia sensible. Dice Husserl: “[...] el principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de volver a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia” (1993 10) sin concebirla como intuición y sin abordar los problemas de la constitución. La aserción a la sola experiencia sensible tiene implícita otra anomalía: en el torrente de impresiones sensibles de cosas y hechos, los empiristas niegan la evidencia esencial y arguyen a la inducción por lo que la visión fenomenológica de las cosas resulta en un objeto no distinto a lo que es el objeto en sí, pero si distinto del que provee la observación empirista. Uno es el objeto empírico y otro el objeto fenomenológico. Este último no es producto de la sola experiencia sensualista sino de la conciencia de la cosa, de la visión *eidética*.

El concepto de evidencia en relación a lo dicho antes, es el darse de la evidenciación de la esencia. La experiencia fenomenológica consiste en un dejarse afectar por la dación de las cosas, en las que se da más del solo aparecer. Dice Husserl: “Ante todo designo esencia lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo, constituyendo lo que él es. Pero todo lo que es semejante puede trasponerse en idea. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial [...] lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o *eidos*” (1993 20). “[...] toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento” (*Id.* 58). La experiencia en su significado amplio es referencia, conciencia *afectada*, y cito: “Afectar significa destacarse del contorno que siempre coexiste allí y atraer sobre sí el interés” (Husserl 1980 30).

Vuelvo aquí al método fenomenológico: la reducción no es la construcción de la cosa como yo quiero verla, sino recibir de ella su darse-manifestarse no de facticidad sino de esencialidad en un mundo que no se pone en duda porque éste se me da a la experiencia. La *epojé* es un movimiento de la voluntad que responde a conocer las cosas en su esencialidad. Esa acción tiene en la Fenomenología un horizonte de lo posible donde me vienen dadas las experiencias: entre hombre, conciencia, mundo y tiempo existe un vínculo indestructible. Muy diferente del solipsismo, Edmund Husserl concibe la conciencia como apertura al mundo.

3.7 MEDITACIONES Y NOTAS ACLARATORIAS SOBRE “LA EXPERIENCIA” EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYLA.

Siguiendo a Wojtyla el conocimiento del hombre-sujeto es experiencial. La experiencia fenomenológica del hombre remite a la interioridad de la fuente causal de los fenómenos suyos que son sus acciones. El hombre-sujeto se encuentra integrado en la acción. El contenido experiencial de él se da como evidencia en la acción, que es el momento particular por el que se vive la estructura humana; sobre ella va dirigida la intencionalidad, como acceso a la estructura ontológica de la persona. Mi “ego” experiencia la persona no como un lugar donde habita el actuar, sino como la causa de éste.

El análisis tradicional de las tesis aristotélico-tomistas de la persona que accede a la comprensión de la misma por los principios *acto* y *potencia* es superado por Wojtyla; en la Antropología filosófica personalista y la Fenomenología de la persona del pensador polaco, la acción del hombre-sujeto no es circunstancia, sino fenómeno de un sujeto que es consciente y libre. En este orden, las nociones morales de bien y mal que están indestructiblemente ligadas a la acción, por

ejemplo, son experimentadas como valores objetivos. Más allá de los límites del pensamiento de Max Scheler, Wojtyła piensa que la conciencia no solo emocionaliza los valores sino que los juzga racionalmente. Según esta idea, la persona es causa eficiente de los actos morales. El objeto de conocimiento fundamental de la Ética en estos términos del Personalismo wojtyliano, no es el imperativo o la ley, tampoco los valores en sí, sino la acción humana. Esta acepción a acción humana refiere al hecho de que la persona se encuentra auto-afectada como causa de sus acciones al mismo tiempo que es afectado por las de los demás, como las suyas afectan otro “ego”. Las acciones humanas son el objeto de la comprensión moral. El camino fenomenológico de Wojtyła consiste en la experiencia de la acción que muestra en el hombre su libertad evidenciada en que él es causa personal y particular de su actividad.

Entre la visión personalista del hombre formulada como fenomenología de la persona y una pesimista o del patetismo debe existir una distancia ostensible, es la distancia que provee la reducción fenomenológica y la reducción trascendental como intencionalidad dirigida sobre mis tomas de posición; la visión personalista del hombre fundada en la tesis de la Fenomenología pura es una concepción antropológica construida en la honestidad de lo que el ser humano-persona es, y no de lo que por decepción, Relativismo, pesimismo o sospecha se pone en el ser humano: Wojtyła bien pudo ser un pensador que tuviera una visión peyorativa y fatalista del hombre, como del que no se espera sino el infierno y la muerte; bien pudo pensar del hombre un ser enfermo porque experimentó lo peor de la humanidad durante la segunda guerra mundial: el homicidio como industria, la “inconsciencia” del valor personal del otro, la destrucción de la libertad personal, el Totalitarismo. Estos elementos constituyeron el dogma antropológico de la postguerra: el hombre es uno que vive egoístamente solo para sí, el otro se constituyó en el infierno y la existencia no tiene sentido. A estos dogmas se debe practicar la reducción fenomenológica, en su sentido más amplio, deben ser objeto

de *epojé*, deben ser objeto de la superación del *ego* empírico-naturalista por el *ego* puro resultante de la meditación sobre el *ego* fenomenológico; de lo anterior varias explicaciones:

1. Los objetos dados en la actitud natural permanecen en la percepción natural mientras no sea anulada esa percepción y el dogma creído por el *ego* que la contiene por medio de la reducción fenomenológica. Una vez hecha la reducción el resultado es el siguiente: el ser intencional neto, el *ego* puro esencialmente vacío. El *ego* se define por Husserl como “él mismo existente para sí mismo con una continua evidencia; o sea, en sí mismo, constituyéndose continuamente a sí mismo como existente” (2006 100)²². Este *ego* es el *ego* trascendental como “Auto-constitución Trascendental”, el “Yo, el ‘*Ego* humano’ reducido” (2006 129), que se constituye “correspondientemente, como un miembro del ‘mundo’, con una multiplicidad de ‘objetos fuera de mí’”. El *ego* trascendental es el *ego* de todas las constituciones, el *ego* donde sucede lo objetivo-científico. Dice Husserl:

Después de la reducción trascendental, mi genuino interés está dirigido a mi *Ego* puro, al descubrimiento de este *Ego* fáctico. Pero el descubrimiento solo puede volverse verdaderamente científico si recurro a los principios apodícticos que conciernen al *Ego*, en tanto ejemplifica el *eidos Ego*; las universalidades y necesidades esenciales por medio de las cuales el hecho debe relacionarse con sus

²² De la traducción al español de la versión *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950. En Inglés: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1960. Traducción de D. Cairns, que conserva la paginación de la versión alemana. Versión en español: *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnós, 2006.

fundamentos racionales (a los de su pura posibilidad), lo que le confiere carácter científico (lógico) (2006 106).

2. La institución del *eidos*, como la intuición *eidética* y la reducción fenomenológica constituyen los pilares de la Fenomenología trascendental. El *ego* trascendental es la fuente constitutiva de todos los objetos, y así mismo como fuente, también quien unifica la multitud de los objetos fenomenizados como unidades de significado. El “sí mismo” es uno de esos objetos múltiples al que se accede una vez operada la reducción fenomenológica. Si bien es cierto que el *ego* es el centro de la actitud natural como *ego* previo a la reducción fenomenológica, es el mismo *ego* pero ya siendo *ego* fenomenológico quién se libera intencionadamente de la tesis de lo dado en la mera actitud natural: este *ego* trascendental es el *ego* reducido que se práctica en la formulación del *eidós* Hombre-sujeto, un *ego* trascendental objetivo-científico.

3. El *ego* trascendental es la fuente generativa del significado y del ser, del índice de objetos o de *egos* que pertenecen al mundo y que están, por lo tanto, fuera de “mí”. La vuelta sobre sí mismo, como intencionalidad dirigida sobre lo intencionado por la conciencia, es vital como criterio de validez científica y como legitimación, y es grave no operar la reducción, si el fin de mi estudio es el hombre: de la falta de esta actitud resultan el pesimismo, el Existencialismo suicida y la angustia psíquica de las lecturas de estas posiciones.

4. La reducción fenomenológica y/o eidética, aunque proveen a la consideración de Husserl, luz al mundo del yo y de la conciencia, fundamentando una

psicología pura frente a las ciencias naturales, no dilucida empero, en su generalidad, cómo se producen las vivencias psicológicamente puras, es decir, cómo una vivencia de este tipo puede hacer que en su inmanencia se presente algo como existente y no como presuntamente existente: para esto último hay que conducirse por el tercer sentido de la *epojé*: la reducción trascendental que denota “trascendencia inmanente”, “trascendencia en la inmanencia”, usado por el filósofo previamente a las *Meditaciones Cartesianas* como explicación del flujo de vivencias modificadas por el *ego* puro. “Trascendencia inmanente” es igual no tanto a la vivencia de lo dado, sino a la relación del objeto constituido en tales experiencias con este *ego* que es fuente constitutiva. La constitución del significado del objeto intencional o intencionado es una identidad: el objeto es correlato de múltiples modos de conciencia estructurados como síntesis.

5. La pretensión de Husserl en el estudio del *ego* puro, como he indicado indirectamente, es la concreción del *ego* trascendental bajo la noción de “mónada” en el que las cosas se dan fenomenológicamente en su unidad e idénticas a sí mismas en la multiplicidad de lo fenomenizado, y en este orden de ideas, la fijación de la posibilidad del conocimiento universal. De ahí su importancia para la Antropología filosófica. “Yo, en cuanto este hombre” soy “toda conciencia de lo que es otro, cada modo de aparición de él, pertenece”, me pertenece a mí como *ego* trascendental (Husserl 2006 128, 131). Lo que aparece experimentado por el *ego* trascendental, y resáltese su importancia para una Antropología filosófica, es el cuerpo habitado, poseído y vivido por otro *ego* que efectúa acciones, no su materialidad como una mera indicación de que es algo (cf. Husserl 2006 150-151). La experiencia de alguien más, como experiencia real de otro, es una que debe venir purificada, en el sentido más científico-químico del término, por la reducción trascendental que constituye la comunidad de mónadas únicas como intersubjetividad

trascendental de monadas psico-físicas. Es decir que la constitución del significado del otro *ego* debe venir modificada como restauración de la experiencia, como intuición fenomenológica trascendental, modificada como apercepción.

Como tarea, siguiendo a Wojtyla y Max Scheler en ello, queda dilucidar cómo la intuición puede tener un trasfondo que la refuerza en su objetividad: el mandato consignado en las sagradas escrituras, el amor al otro como amor al “prójimo”, puesto que en la opinión de Scheler el amor aclara la mirada, el odio la oscurece y la enceguece; el pesimismo y el patetismo ridiculizan al hombre porque menoscaban la dignidad humana al considerar al hombre como un ser determinado y malo. La Fenomenología sin embargo, presenta al hombre como posibilidad, como sujeto no terminado, como uno que *va siendo*. A partir de la visión del hombre de Karol Wojtyla y la Fenomenología, queda asegurado lo experimentado del elemento misterioso que compone al hombre: una característica esencial del misterio es su revelación, su manifestación; el misterio se deja comprender por la contemplación, por la capacidad de ver sin prejuicios el estado puro de la manifestación; el misterio se dona²³.

3.8 POSIBILIDAD DE UNA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA A PARTIR DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA EN ACCIÓN: INTERVENCIÓN DEL PSICÓLOGO Y SALUD MENTAL.

²³ Para ampliar este concepto de “misterio” según su relación con el pensamiento de Karol Wojtyla y el de Gabriel Marcel explicado por Ives Semen en la *Teología del Cuerpo* (Semen 2005), se sugiere leer en la revista “*Cuestiones Teológicas*” de la Facultad de Teología, Filosofía y humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana el artículo “*Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre*”, volumen 39, no. 91.

A partir de una Antropología Filosófica personalista que valora la singularidad especial de la persona y una Fenomenología de la persona, es posible plantear una Psicología fenomenológica cuyo tema de investigación central es el sentido de la experiencia del ser humano, con el objeto de no hacer juicios inadecuados resultado de una idea equivocada del hombre. Una Psicología fenomenológica va a la individualidad de cada persona y no la encierra en conceptos y teorías estáticas y no pone en la persona, también cuando es paciente, los juicios *a priori* venidos de la teoría psicológica: esta última no es una actitud fenomenológica; en ésta no se escapan los elementos particulares de la experiencia de cada persona. Para Husserl, en la Introducción a *Ideas relativas a una Fenomenología pura* (1993), la Psicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos, y la Fenomenología a su vez, la ciencia de todos los fenómenos en todas sus significaciones posibles, pero eliminando los vicios e imposiciones que han desorientado la razón y que limitan el conocimiento y que no dejan ver el fenómeno en su puro aparecer.

“La Psicología es una ciencia empírica” (Husserl 1993 9), en el sentido de que es una ciencia de hechos y de realidades, ya que los fenómenos que estudia son sucesos reales porque tienen en el ser humano una existencia real. Empero, la Fenomenología es una ciencia de esencias y no de hechos, fija un *eidos* de un objeto que puso por tema, pero no fija hechos. Si la Psicología como ciencia de fenómenos psíquicos tiene por método, el fenomenológico, no solo fijará hechos sino que llegará a las esencias puras de su objeto real: la psique del ser humano. La Fenomenología en cuanto ciencia también de la conciencia no es Psicología, y la Psicología no es netamente una Fenomenología, sin embargo una Psicología fenomenológica no es una ciencia de la naturaleza en la que las cosas se presuponen como existentes con independencia de la subjetividad, como parte de un mundo natural en el que las cosas son evidentes; la ciencia de la naturaleza pone por temas las cosas, pero no el reino en el que se dan, no los elementos

causales en su unidad: como es el caso del ser humano cuya estructura es una unidad psico-física. Conocer eidéticamente su esencia es encontrar el “que” de un “quien” especial. Comprender fenomenológicamente la realidad psíquica del ser humano es rescatarlo en su individualidad. Ese rescate se hace por medio de la experiencia del hombre objetivada en acciones según como hemos defendido con la Antropología filosófica de Wojtyla. El fondo epistemológico en el que se sostienen las acciones y la subjetividad es la experiencia.

La experiencia del hombre como vivencia de lo por él vivenciado es un dato de su modo de intencionar el mundo, el horizonte y su realidad particular: he aquí el camino del Psicólogo en el conocimiento de la persona.

James Bugental en *“The Five Basic Postulates of Humanistic Psychology”* adaptado por Tom Greening (1964), dice que existen unos elementos primordiales que toda Psicología debe tener en cuenta como criterio de validez científica y como ciencia humana; Bugental los postula así: el primero refiere a que el ser humano es mucho más que la suma de sus partes; el segundo dice que la existencia de los seres humanos se da en un contexto específicamente humano; el tercero, que siendo libres los hombres estos eligen, y porque eligen la responsabilidad los caracteriza; el cuarto: los seres humanos son intencionales y el quinto, muy en relación con este último, son conscientes, en tanto que el ser humano sabe que sabe. Estos postulados junto a los de la Fenomenología de la persona son un principio de articulación de la Psicología fenomenológica, que se abre a la experiencia de cada persona y que no la considera como objeto o cosa, sino como hombre-sujeto especial e irreplicable; en el hombre concreto, en la persona en acción, las experiencias humanas son particulares porque particular es la intencionalidad, en el sentido de que no hay dos intencionalidades iguales; cada persona aporta y participa en la vida junto con otros su especial vivencia de la

cosas: el sufrimiento por ejemplo, aunque sea causado por el mismo agente o cosa, no lo sufren igual dos personas distintas.

Una Psicología fenomenológica se formula como contraposición de algunas teorías clásicas de la Psicología que separan al hombre de su realidad, y por tanto, de la vivencia de esa realidad particular como totalidad de la experiencia particular de un ser humano concreto. *A priori* el hombre no se conoce, porque el hombre, como se ha descrito en la Antropología filosófica de Wojtyla, está en devenir. El ser humano no se entiende como una naturaleza predeterminada, porque si bien hace parte del mundo de la vida, el hombre crea y transforma el mundo de la vida con la acción. Es aquí, a esta tesis de la naturaleza predeterminada a la que hay practicar la *epojé* y sacarla fuera de juego, para que con ella queden suspendidos los preconceptos y las construcciones teóricas que generalizan la vivencia del hombre ocultando a la vista analítica del antropólogo, del fenomenólogo [filósofo] o del psicólogo, cómo experimenta el hombre su misma experiencia. En la teoría preconcebida de una persona concreta se diluye y se pierde su individualidad. Al respecto Medard Boss en “*Existential Foundations of Medicine and Psychology*” (cf. 1979 85) afirma que el ser humano debe ser contemplado en su propio e indiviso manifestarse, la pregunta desde la ciencia psicológica que vehicula la intervención del psicólogo entonces tendría la siguiente forma: ¿Cuál es la esencia del aparecer del hombre? o ¿Cuál es la forma de su manifestarse? ¿Cómo se me da el hombre, y en lo que se da, como se le ha dado al hombre su propia experiencia? El objeto de estudio nuclear de la Psicología fenomenológica es atender al ser humano desde el sentido y el significado de la experiencia particular, no como el psicólogo cree o piensa que debe ser la vivencia por la persona experienciada en su existencia concreta. Hasta aquí, no se debe entender que se niega la psicoterapia, al contrario se la pretende afinar como el abordaje de una persona bajo la pregunta: ¿Quién es este ser concreto que tengo ahí delante y tomo por tema? Es pasar del Naturalismo a la realidad existencial: la

forma de los fenómenos psíquicos en cada ser concreto, de modo que se complejiza la tarea y la intervención del psicólogo en un contexto social, pero se hace su tarea más real porque su punto de encuentro con el hombre es la historia de la persona.

Visto desde la Psicología fenomenológica, el psicoanálisis tiene graves puntos de revisión. Rollo May otro defensor de una Psicología existencial dice que el Psicoanálisis al poner la causa de las acciones y conductas en el inconsciente quita el sentido de la responsabilidad de la vida humana, puesto que “yo” no soy culpable de lo que hago, o en otras palabras, otra dimensión dentro de mí que no puedo dominar es la que obra. Si aceptamos que las acciones y los comportamientos del ser humano son resultado causado del inconsciente, aceptamos también que el ser humano no es libre. Freud argumentó que aunque el hombre posee voluntad, la fuerza de ésta es inferior a la de los deseos del inconsciente que terminan determinando las acciones humanas ¿no será más bien que los pacientes neuróticos han sufrido un detrimento de su libertad, en tanto que se les ha privado de la posibilidad de la experiencia? En este sentido, el sacar a la luz lo que se encuentra oculto, desvelar y hacer consciente, no se da en la forma psicoanalítica, sino en la revisión de la intencionalidad presente sobre los hechos del pasado. Cuál es la intencionalidad de la persona sobre su propio inconsciente: el inconsciente es posible solo porque la conciencia existe como un dato; el inconsciente incluso, es una construcción del consciente porque intencionalmente el hombre oculta; su intencionalidad muta como no intencionalidad sobre lo vivido en el pasado; una no intencionalidad puede ser vista fenomenológicamente como intencionalidad del ocultamiento; ocultar es una acción, ocultar fenomeniza una experiencia interna: se pone como no intencionado lo vivido; ocultar o no aceptar es un estado psíquico, no un “no estado”. Una Psicología fenomenológica está en orden a esclarecer la intencionalidad con la que el ser humano se relaciona con el pasado en el momento presente para llevar a la persona, como paciente, a

considerar que el tiempo es una unidad existencial vivida y continua. Un ejemplo: una mujer que ha sufrido una violación durante su niñez [6 años de edad] por un hombre en sentido masculino, evita vincularse a otra persona [hombre] para no revivir lo pasado, para evitar ser transgredida otra vez o bien se obsesiona con otra persona concreta como fuente de protección, o elimina a la figura masculina como especificidad afectiva. En los tres casos, la persona afectada no pone por tema el pasado y su hecho concreto, sino que lo esconde por medio de su intencionalidad yuxtapuesta, para no hacerse responsable de sí frente al otro, o para no hacerse responsable incluso de su propia experiencia y pensar que el “problema” siempre está en los otros. No somos empujados, como decía Freud, por esa experiencia del pasado sino que nosotros la empujamos fuera de nosotros mismos, o a un lugar escondido de nosotros mismos, esta actitud es inauténtica. Sin embargo, hay circunstancias de la vida en las que es inevitable volver a esa experiencia de sufrimiento sobre la que la intencionalidad es usada como no intencionalidad, porque no existe en quien se comporta así una reconciliación con la vida misma ni se ha asumido el peso de la historia personal. No es que la persona no pueda entender lo ocurrido, sino que no quiere: el inconsciente es posible como concepto solo como conciencia, puesto que el inconsciente es una conciencia no asumida, es intencionalidad autoreprimida que necesitó de la intencionalidad para ser reprimida; lo que habita en el inconsciente es una “conciencia siempre de algo” oculta voluntariamente. Lo que no se hizo voluntariamente fue limitar las experiencias posteriores a la vivencia del hecho ocultado.

Nótese como Kirk Schneider en *“Existential-integrative Psychotherapy”* (2008) afirma que la intencionalidad puede orbitarse, en el proceso de afirmar o preservar un valor, en tres formas: [1] las tendencias dirigidas a la centración, [2] a la expansión, y [3] a la constricción del propio potencial. La primera, que es la que para una Psicología fenomenológica interesa, como centración, es la manera

como el ser humano integra las dos siguientes formas: en otras palabras, el ser humano aprende a ser sujeto de la experiencia y objeto de la misma.

En la intencionalidad se encuentra integrada toda la persona, es toda ella intencionalidad; el punto es discernir a partir de la evidencia qué es lo que la persona quiere lograr con la experiencia de revelar u ocultar; en el caso del ejemplo arriba esgrimido, aplicable a una multitud más de hechos: cuál es el sentido de la intencionalidad. Los deseos son indivisibles en tanto que hacen parte de un sistema unitario psíco-físico que es la persona. Traduciendo el pensamiento de Rollo May en términos fenomenológicos en *“Análisis y significado del movimiento existencial en psicología; y contribuciones de la psicoterapia existencial”* (1977), puede afirmarse que la persona como paciente, o la persona como momento de la intervención del psicólogo, necesita ser llevada a la experiencia de sí misma para fenomenizarse ante el Psicólogo clínico como *eidos* y poder dar interpretaciones o descripciones esenciales de su vivencia particular en función de su salud mental.

Para Husserl, la actitud con la que se mira la cosa-objeto de conocimiento y su relación con el objeto mismo, respectivamente conciencia y objeto, forman una sola experiencia vital. En un primer momento Husserl busco las bases del conocimiento en lo dado, en el objeto fenomenizado, luego se fue percatando que esas bases se encuentran más profundas y en un polo distinto al objeto: el sujeto. Sujeto como conciencia ante la cual aparecen los fenómenos y estos son captados por actos esenciales de conciencia o actos intencionales. Los objetos en la conciencia son esencias ideales. Este momento de volver al sujeto, se dice, se da en el momento de publicar sus *Ideas relativas a una Fenomenología Pura* en 1913, desarrollándose con más precisión esa idea por ejemplo con la publicación de *Meditaciones Cartesianas* (1965) en el año 1931 o el texto *La crisis de las*

ciencias europeas y la fenomenología trascendental en el año 1936. En esta última fase el fenómeno es interpretado como significado, como correlato intencional de los actos trascendentales. Para Husserl el conocimiento es el resultado de la reducción fenomenológica: la conciencia pura; dice Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*: solo en la conciencia no está infectado el ser con la facticidad que constituye un impedimento para lo absoluto (cf. 1965 45). En el *ego* trascendental es donde se da una experiencia trascendental, porque el primero constituye y contiene todo significado, en él está contenido el mundo de los fenómenos. El *ego* es unificación de todos los actos intencionados: el mundo es el término inmanente de la intencionalidad porque se encuentra constituido en el *ego* trascendental que ha sido objeto de las respectivas reducciones en las que el sujeto cognoscente se ha volcado sobre sí. No basta con dominar el método fenomenológico como técnica, ni pensar que se está en las cosas mismas, es necesario revisar la intencionalidad constantemente como un volver ya no sobre las cosas mismas, sino sobre mí como conciencia de ellas: esto es la reducción trascendental, un cambio de actitud única y verdaderamente filosófica y por tanto científica, que es a su vez una actitud “antinatural” porque es una ruptura con el mundo, con la ingenuidad y con la aceptación del dogma. El darse de las cosas, incluyéndome, se constituye en la intencionalidad. La conciencia misma que es fuente de inteligibilidad no es una cosa o ente, ni un hecho ni un proceso en un ente, sino la subjetividad absoluta; en ella se contiene todo el hombre. En este sentido, una Psicología fenomenológica por ejemplo, aclara la experiencia del otro en el sentido de cómo yo lo experimento, y la experiencia del otro [*alter ego*] sobre sí junto con la que tiene de mí. El Yo como tema de la Psicología es el mismo yo como *ego trascendental* de la Fenomenología: la historia de mi vida estudiada por la Psicología, que da lugar a la reflexión espontánea de mí mismo: la intencionalidad venida sobre sí, como verdad o como ocultamiento en el inconsciente, es para la Psicología fenomenológica el centro de la reducción trascendental. En este camino, la *epojé*, debe constituirse en especificidad del

psicólogo; especificidad que hasta ahora, apenas y empieza a comprenderse en el ámbito de la ciencia de los fenómenos psíquicos: La Psicología.

Wojtyla explica:

Las observaciones en relación con la subconsciencia tienen una importancia especial [...] En primer lugar manifiestan claramente la potencialidad del sujeto dinámico en el mismo aspecto interno. En segundo lugar, nos ayudan a ver, al menos en cierta medida, la continuidad interior y la cohesión del sujeto; [...] En tercer lugar, la subconsciencia, con su relación continúa a la conciencia, nos permite ver al ser humano sometido internamente al tiempo, y, por lo tanto, con su propia historia interna [...] El subconsciente está configurado en gran parte por la conciencia, pero en otro sentido; por lo demás, es únicamente un depósito en que se almacena a la espera de aparecer en la conciencia lo que se contiene en el hombre-sujeto (1982 113-114).

Y en el pie de página, aclara que “La afirmación de que el umbral de la conciencia no solo divide, sino que conecta la conciencia y la subconsciencia, solo se puede aceptar en la medida en que las consideremos partiendo de su relación con la potencialidad del hombre” (Wojtyla 1982 113).

CAPITULO 4.

KAROL WOJTYLA Y EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA.

Nota introductoria.

El criterio absoluto de todo conocimiento es, y siempre ha de ser, el *darse en sí mismo* de los hechos; dado éste en la evidente unidad de coincidencia de lo mentado y lo dado en el vivir (intuir) exactamente tal como es mentado. Algo dado así es, a la vez, ser absoluto, y el objeto que sólo es objeto de un ser tal –de una esencia pura tal- está, en una medida ideal, dado *adecuadamente* (Scheler 2011 97-98).

En este punto del presente texto es muy útil para su cometido la anterior cita de Max Scheler sobre la esencia de la Filosofía porque lo dado en sí mismo adecuadamente en términos del acceso antropológico a la persona, es la acción; hasta aquí se ha establecido, como hace Wojtyla, que la persona se revela al conocimiento humano en ella y con más amplitud en la acción consciente; la experiencia es el punto de partida y el soporte del estudio del hombre. Recapitulando, decimos que la acción de la persona tiene, para nuestro fin epistemológico dos variables: por un lado en ellas se da de modo integrado la persona, y por el otro, en la acción el hombre se experimenta a sí mismo como sujeto; aunque el acto en su sentido más fenoménico aparece de manera exterior dada a la experiencia inmediata, dice Wojtyla en *Persona y acción* (2011) que toda experiencia que el hombre tiene de cualquier realidad exterior, está a sí misma

siempre asociada a la experiencia del propio yo: no se experimenta nada exterior sin tener de modo simultáneo la experiencia de sí mismo; el hombre según esta idea se da interior y no sólo exteriormente. La experiencia para Wojtyla, siguiendo a Edmund Husserl, y he aquí otra nota explicativa al concepto de experiencia, debe estar esclarecida en fenomenológica y fenoménica, siendo la primera en la que la experiencia ha recibido mejor significado porque está vinculada a cierto tipo de hechos que nos son dados (Wojtyla 2011), a estos dice Wojtyla, pertenece el de que el hombre actúa. Si bien la experiencia como la concibieron los empiristas [y este aspecto ya se esbozó en parte en el capítulo anterior] es fuente y base de todo conocimiento sobre los objetos, no es tampoco la única fuente: en un trabajo de 1957 titulado *“El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler”* Wojtyla dice que la experiencia sensible sostenida por el empirismo no es la única fuente de conocimiento, ese es solo un caso. Recuérdese que se ha afirmado con Max Scheler que la doctrina kantiana de la experiencia es equivocada debido a la idea de que en la materia del fenómeno solo se da lo adecuado para el cumplimiento de las formas y las leyes del entendimiento.

En la Antropología de Wojtyla la experiencia es acto cognoscitivo en el que se encuentra captado el hecho de que el hombre actúa (cf. 2011 40). En el acto cognitivo sensible y en el acto cognitivo intelectual aunque diferentes, es donde se da la experiencia del hombre. En este caso son un todo integrado; a esto refiere en sentido amplio la experiencia del hombre como constituyente de Antropología filosófica y el concepto de persona humana resultante. El ser humano como experimentante integra en sí y estabiliza los elementos sensibles e inteligibles de la percepción: el hombre capta de manera singular las cosas, en este sentido la acción particular revela una persona particular.

4.1 EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE KAROL WOJTYLA.

La persona es sujeto y objeto: esta idea demanda su explicación. Es sujeto en tanto que no hay acción sin una persona que la realice y es objeto en la medida en que es focalizada como ente de conocimiento en la acción y como dirección de la misma. Es por esto que la experiencia de la actividad humana como acción es el acceso a su esencia y por tanto el acceso profundo transfenoménico y metafísico a la persona. Wojtyla afirma que “toda la experiencia del hombre 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” (2005a 49). La experiencia del hombre como persona, es decir, como un ser que actúa conscientemente, no consiste en el carácter de percepción de algo o de cosa, sino de alguien; *persona humana* equivale a decir: ser que actúa de manera consciente porque es sujeto racional; al respecto esta cita de Wojtyla, en extenso:

La naturaleza es la esencia de una determinada cosa, tomada como fundamento de su actividad. Porque si analizamos un ser realmente existente, considerando su esencia, debemos admitir que la acción de este ente es, por una parte, una prolongación de su existencia (*operari sequitur esse*) y, por otra parte, cuando se trata del contenido de esta acción, es el resultante o lo que emerge de la esencia de este ente. En la acción están contenidos, por consiguiente, los dos aspectos contenidos en el ser: la acción en cuanto acción es, en un cierto sentido, una prolongación de la existencia, una continuación de la existencia. La acción, en cuanto determinado contenido que se realiza a

través de la acción misma es una especie de manifestación, de expresión, de la esencia de ese ente. Cuando decimos que el “animal actúa” o que el “hombre actúa” decimos dos cosas distintas. Y es comprensible porque el fundamento de una y otra de estas acciones es una naturaleza distinta. La acción es distinta ya que la naturaleza es distinta. Es una acción distinta por su contenido, pero ya que el ente está estrechamente unido con la existencia, la acción como expresión de la existencia, como su continuación, es igualmente distinta. [...] *Cuando decimos que el hombre es un ser racional ya estamos afirmando que es una persona. El hombre es, por naturaleza, persona* [este énfasis es mío]. Boecio ha dicho que la persona es un individuo de naturaleza racional. Solo y exclusivamente esta naturaleza racional puede constituir el fundamento de la moralidad. La naturaleza racional es la persona, es decir, el individuo de naturaleza racional (1998 282-283).

La experiencia del ser humano dada en la acción, indica un contenido fijo de irreductibilidad en el sentido de su puesto en el cosmos siguiendo en ello a Max Scheler, que es la original irrepetibilidad de cada sujeto. El concepto de cosmos usado aquí no está orientado al significado cosmológico al que refiere comúnmente la palabra, sino al de totalidad del ser. Wojtyla en su trabajo *La subjetividad y lo irreductible en el hombre* escribe que está convencido:

[...] de que 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 consecuencias 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 cognoscente (2005a 26).

La subjetividad propia del hombre lo define como un ser monádico, es decir, individual, unitario. Esta autocomprensión y autoteleología radical que cada hombre lleva a cabo en un momento de su vida no implica cerrarse sobre si como si fuese una mónada impenetrable clausurada en un solipsismo, sino que significa –atendiendo la teoría de la mónadas de Husserl que las concibe, a diferencia de Leibniz, con ventanas- la apertura a los valores y a las otras monadas (*cf.* Wojtyla 2005a 148). Si persistimos en la afirmación del valor y la dignidad personal del hombre, cuya evidencia es su composición particular monádica, aseguramos la existencia de una verdadera comunidad de personas cada una con su propia subjetividad pero sin estar encerradas en sí mismas por esa subjetividad, ésta:

[...] no encierra al hombre en sí mismo, no hace de él una mónada impenetrable, al contrario, lo abre de una manera particular a la otra persona [...] las unas y las otras [relaciones interpersonales de mónadas personales] consisten en una apertura, las unas y las otras se configuran sobre el plano de la trascendencia propia de la persona. La relación “yo-tu” abre directamente el hombre al hombre. Participar significa, en este caso, volverse al otro “yo” sobre la base de la trascendencia personal, volverse, por consiguiente, a la verdad plena del hombre, y por consiguiente, en este sentido, a la humanidad (2005a 102-104).

La referencia a *mónada* es empleada aquí en el sentido único y original del hombre. La afirmación de la subjetividad personal no es una caída en el Subjetivismo, sino que “vinculándonos con esta interpretación, con la experiencia integral del hombre [...] garantizamos la subjetividad auténtica del hombre, es decir, su subjetividad personal [...]” (Wojtyla 2005a 32-33) que es de su lado una interpretación realista del ser de la persona.

Se ha dicho en esta investigación que en la composición estructural de la persona, la conciencia tiene la misión de formar por ejemplo la experiencia de sí: la persona como ser es constituido en la conciencia y en cierto sentido a través de ella, empero, la realidad de la persona exige el restablecimiento de la concepción del ser consciente como no constituido en la conciencia y a través de ella, sino constituyendo, en un cierto sentido, la conciencia (*cf.* Wojtyla 2005a 55). El concepto de conciencia en la Antropología filosófica de Wojtyla rebasa las objetivaciones tradicionales de tipo cosmológicas: la comprensión del hombre en el mundo no es suficiente, es necesaria una comprensión del hombre en sí mismo. A esta última la denomina el Papa polaco “comprensión personalista”, que no está en contraposición con la comprensión cosmológica: la interpretación del hombre en sí mismo es a su vez explicitación de la interpretación cosmológica (*Id.* 34). La contraposición entre naturaleza del hombre y persona desaparece en esta concepción dice Wojtyla en *Persona y acción* (2011), porque se impone la necesidad de integración y la idea del hombre como unidad.

Resáltese la idea expresada en el inicio del tercer capítulo que reza que la Fenomenología y la Metafísica, que profundizan en el mismo sujeto a través de sus respectivas reducciones, no se excluyen entre sí (*cf.* Wojtyla 2011 137); en este sentido la Filosofía primera del ser, esto es la Metafísica, nos deja como idea

del hombre un ser ónticamente irrepetible y la Fenomenología un sujeto consciente en el que ocurren las activaciones propias de la composición biológica y que realiza acciones, o mejor, un ser que crea todos sus actos.

Sosteniendo la analogía de tipo metafísica, Wojtyla dice que el hombre en cuanto que es persona, es decir “alguien”, se identifica con el concepto mencionado ya en el segundo y tercer capítulo, expresado como *Suppositum*, que quiere decir sujeto, en tanto fuente y fundamento de sus dos dinamismos propios: lo que sucede en él denominado *activación* y su operatividad consciente.

Cuando decimos *Fenomenología de la persona en acción* hacemos referencia directa a la comprensión transfenoménica del hombre, no extra-fenoménica; en otras palabras, penetración en la esencia por su manifestación. Transfenoménica no en el sentido formulado por Kant como mostración del ser y en esa mostración solo lo manifestado sin contenido de ser; el significado de lo transfenoménico en la Antropología filosófica personalista de Wojtyla es el ser de la persona que se revela en su aparecer (*cf.* 2005a 38), dado que éste como momento privilegiado del conocimiento del hombre, está dado como un dato en el actuar, en el que el sujeto se actualiza: mientras el hombre realiza el acto, se re-crea a sí mismo.

Wojtyla prefiere por sobre el concepto de *actus humanus* o de *actus voluntarius*, el de *actus personae*. Esta categoría indica conciencia y autodeterminación, porque señalan un sujeto que crea y realiza acciones y se crea, realiza y posee a sí mismo a través de esas acciones. Esto es la doble afectación experimentada por el hombre en la acción, porque como *operari* humano, enseña al hombre como sujeto personal y que su creación es una creación consciente y voluntaria.

Volvamos al concepto de *suppositum*, por el que se explica que si bien persona existe en el mundo, el sujeto de su existencia y propiedad, empero, es ella misma; la palabra *suppositum* se refiere a algo que se pone o se coloca debajo, *sub-ponere*, subyacente. En esta forma es en la que el hombre se encuentra a la base de todas sus acciones y de todas sus activaciones. El *suppositum* indica el hecho de ser sujeto o de que el sujeto es su ser, soporte de toda la estructura dinámica (Wojtyla 2011).

La concepción fenomenológica y metafísica de la persona de Wojtyla está soportada en el análisis de los fenómenos de la realidad personal, a través de las mostraciones personales. Decimos fenomenológica y metafísica a una sola voz como *operari sequitur esse*: quien actúa existe. Si el hombre no existiera dice Wojtyla en *Persona y acción* (2011), no obraría realmente ni se activaría en él nada. La expresión *operari sequitur esse* denota la relación causal de las acciones respecto del ser. El ser [esse], es el origen de toda acción. El acto primero de todo ente es ser. La persona humana como alguien, es en la totalidad del cosmos, por su estatuto ontológico y su puesto en el ser, valor en sí misma: esto es su dignidad; esta última es una afirmación absoluta, puesto que en el orden axiológico, los valores por ejemplo de amor, verdad, justicia, amistad y otros, son posibles y efectivos en el campo de la Ética aplicada en la existencia real de la persona. Siguiendo a Max Scheler, cuando señalamos que un acto humano es bueno o malo estamos determinando su valor porque éste no viene dado de afuera, el acto mismo revela su contenido axiológico respecto de la persona.

La acción me revela la persona como un ser que posee voluntad de la que deriva la libertad; la voluntad por su lado, como volición es idéntica y la misma autodeterminación (Wojtyla 2011). La libertad además, en el sentido

fenomenológico, es una evidencia de la trascendencia de la persona y la autodeterminación en el hombre.

En su Investigación en *Persona y acción* (2011), Wojtyla distingue dos tipos de trascendencia: una *horizontal* y la otra *vertical*. La primera es en la que en dirección a un objeto el sujeto traspasa sus propios límites de manera intencional. La segunda está referida a la autodeterminación y/o la libertad. Un hombre libre es aquel que depende de sí en todo lo que tiene que ver al dinamismo de su propio sujeto. La misma relación causal que existe entre el *esse* y la acción existe entre un hombre libre y la libertad, y la trascendencia horizontal es posible en el campo, por así decirlo, de la trascendencia vertical, porque el querer algo o querer un objeto e ir hacia él o dirigir la acción a él, depende primero de un acto interno motivador. Esto no quiere decir que siempre que se actúa, se lo haga determinado por un objeto; por la autodeterminación la persona escoge, elige, respondiendo o adecuándose a los valores del objeto de su elección. En el campo de la trascendencia vertical encontramos la voluntad en relación a la decisión; esto quiere decir que la persona no toma decisiones mediatizadas solo por el querer, incluso suspende el querer, se resiste o experimenta motivación. El hombre se vuelca hacia los objetos para conocerlos. En ese mismo campo de la trascendencia vertical en la que encontramos la voluntad, con esta última también el autogobierno y la autoposesión. La tesis central de estas últimas ideas que giran en torno a la libertad, es que si bien los valores de un objeto se presentan y ese objeto es el fin de la decisión, no son ellos los que nos determinan sino que venimos a ser nosotros como seres con voluntad los que determinamos el objeto. Si no reconocemos en los objetos presentados una verdad no nos dirigimos hacia ellos y no escogemos. La voluntad está referida a la verdad. Solo hay una realidad ante la que la voluntad y la libertad se rinden, esto es, la verdad.

La trascendencia de la persona en la acción no es únicamente autonomía ontológica o dependencia autocentrada en el ego. La trascendencia de la persona en la acción depende de la verdad; es este momento el que determina, en último término, la libertad. El hombre es libre en tanto determinado por la verdad. La libertad humana no se ejercita o realiza evitando la verdad, sino más bien, mediante la realización y rendición de la persona a la verdad (Wojtyla 2011). Wojtyla dice en *Persona y acción* que la libertad es, en un sentido más amplio, la flexibilidad intencional de la persona y la independencia parcial con relación a los posibles objetos de la volición, en cuanto que el hombre no está determinado ni por los objetos ni por su presentación. Su independencia en la esfera intencional se debe explicar recurriendo a su referencia interior a la verdad y a la dependencia de la verdad que es inherente por su lado, a la voluntad.

4.2 EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN LA OBRA *AMOR Y RESPONSABILIDAD* Y OTRAS OBSERVACIONES EN TORNO AL HOMBRE COMO UNIDAD.

Juan Manuel Burgos (2007) en sus estudios sobre la Filosofía de Karol Wojtyla nos dice que *Amor y responsabilidad* (1978), es un texto cuyo tema central es el amor humano en el marco de la reflexión tomista y fenomenológica. Dice Burgos (2007) que ante todo el punto de partida es la persona. Los lectores del Papa polaco sabemos que esa obra es un estudio de moral sexual, sin embargo, el primer y el segundo capítulo hasta donde va *El análisis psicológico del amor*, que es la segunda parte del capítulo dos, son también fundamentalmente de contenido antropológico, y es lógico: no pueden entenderse el amor humano, las relaciones interpersonales, la norma personalista y más de lo que habla Wojtyla en el texto, sin construir primero una visión del hombre correspondiente a esa Moral

presentada. Ese primer capítulo y parte del segundo es el que ahora estudiamos en este apartado sin dejar de lado la referencia cruzada a sus *Ensayos de Antropología* publicados como *El Hombre y su destino* (2005a) y su investigación en *Persona y acción* (2011).

Hemos dicho que en la acción la persona se presenta como singular esencia, se da integrada; dice Wojtyla en *Amor y Responsabilidad* que “La palabra latina ‘*integer*’ significa ‘entero’. La integración es, por tanto, totalización, tendencia a la unidad y a la plenitud” (1978 127); en la acción de la persona verificamos que obra no una cosa sino “alguien”, es decir un ser consciente. Todo sujeto que siendo ser objetivo, es objetivamente, algo o alguien, y el hombre es de modo objetivo “alguien”. Así el hombre es distinto al mundo visible que es siempre “algo” (*cf. Id.* 13-14). No es suficiente definir al hombre como individuo y ni siquiera es lo bastante significativo la acepción a hombre como *homo sapiens*. Como hemos visto, el término *persona* es el que ha escogido Wojtyla, en la línea del Personalismo filosófico del que es autor, para denotar y resaltar en el hombre un ser que no se encierra en los conceptos señalados, sino que se comprende en el de *persona* porque lo indica como único ser racional y que posee vida espiritual: “El hombre tiene una naturaleza radicalmente distinta de la de los animales” (*Id.* 16). Dentro de esa naturaleza el hombre como capaz de autodeterminación y reflexión se nos presenta de modo fenomenológico como uno que actúa y que es libre: el hombre es sujeto de la acción en tanto que la realiza y es objeto de la misma en tanto que la recibe.

La persona según Wojtyła, siguiendo en ello a Kant y Max Scheler, no es un medio, sino un fin porque así lo afirma su derecho natural²⁴ (cf. 1978 20)): la segunda enunciación del imperativo categórico Kantiano es revalidado por Wojtyła como norma personalista de la acción con el objeto de conducir al respeto de los bienes fundamentales como la vida y la dignidad humana; Kant lo formuló así: “Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (2003 67); Kant distingue entre cosas y personas, y explicando al pensador de Königsberg en este tema, Juan Manuel Burgos en *Introducción al Personalismo*, dice que en el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad, aquello que tiene precio puede ser puesto en equivalente; en cambio, lo que se encuentra por encima de todo precio no admite equivalente, posee dignidad (2012 12). Juan José Pérez-Soba en la introducción al texto *El hombre y su destino* (2005a), en este orden de ideas, explica que la expresión *lo irreductible en el hombre* es la afirmación de que la persona no puede ser sustituida por otra categoría debido a que no es mero objeto de entendimiento; de este modo el conocimiento del hombre se da en un horizonte intersubjetivo: esta idea se encuentra ya presente en Edmund Husserl. Significa también todo lo que en el hombre es invisible e interior, o mejor, original, que es el testimonio evidente

²⁴ Jacques Maritain considera, para el fundamento de los Derechos Humanos, entender correctamente la Ley Natural descrita por varios autores antes y después de Cristo. Esta ley no escrita (“*non scripta sed nata lex*”) es esbozada por el autor francés como una herencia del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico, no proviene estrictamente de la filosofía del siglo XVIII, esta última por el contrario, en cierto grado la deformó. Procede antes de Grotius, y, antes de él, de Suárez y Francisco de Vitoria; más atrás de S. Tomás de Aquino, de S. Agustín y de algunos Padres de la Iglesia, y de San Pablo; más atrás, de Cicerón, de los Estoicos, de los grandes moralistas de la antigüedad y de sus grandes poetas como Sófocles. Antígona es la heroína eterna del derecho natural, la que los Antiguos llamaban la “ley no escrita”, aserción que mejor le conviene (cf. Maritain 1967 58). Por otro lado el derecho natural remite al hecho de que el hombre como sujeto de sus acciones, por ser persona humana como es, tiene derechos; no es solamente un medio, sino un fin que debe ser tratado como tal. La noción de derecho y la de obligación moral suponen reciprocidad, ambas están fundadas sobre la libertad propia de sujetos espirituales, en el sentido de que si el hombre está de forma moral obligado a las cosas necesarias, a la realización de su destino, significa que tiene el derecho de realizar ese destino y a las cosas que son necesarias para ello. Maritain presupone que existe una naturaleza humana común a todos los hombres. Como seres racionales comprenden lo que hacen y determinan sus fines; dotado de espíritu, siguiendo a Max Scheler (1941) en esto, tiene la responsabilidad de determinar sus fines de acuerdo a su naturaleza racional, que le posibilita descubrir el orden natural y conducirse por él (Simon 1968).

de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona (cf. Wojtyla 2005a 34), y porque es invisible lo irreductible es solamente mostrado como revelación; por eso la Fenomenología juega un papel tan vital, porque para Wojtyla la experiencia [como intuición] es donde se da lo revelado de la persona; esa experiencia es entonces irreductible porque como intuitiva da un nuevo esclarecimiento de la esencia del hombre que “viene entonces objetivizado como persona, como sujeto consciente de sí y capaz de autodeterminarse” (*Id.* 37). Añadamos que esta autodeterminación está ligada al hecho de que el hombre busca el bien conscientemente, busca conscientemente por ejemplo el amor: la facultad de amar solo le es propia a la persona porque solo ella nace y se hace libre. En cuanto sujeto racional por tanto, Wojtyla explica que los fines hacia los que tiende el hombre deben ser verdaderamente buenos; tender hacia lo malo, esto es, hacia lo que no lo dignifica, es contrario a la naturaleza racional de su persona (cf. 1978 21). El bien fundamental de la vida humana es la misma realización de la humanidad, el mal, es la no realización de la persona humana. El mandamiento evangélico que analizaremos con más amplitud en el siguiente capítulo de “Amaras al prójimo...” justifica la realización de la persona en la medida en que lo justo y lo bueno es aquello que se le debe al hombre.

El hombre en el orden de la existencia creada, se incorpora por medio de la tendencia sexual y del amor entre hombre y mujer en la corriente cósmica de transmisión de la existencia: “[...] se puede pues considerar [el hombre y la mujer] como creadores conscientes de un nuevo hombre. Este nuevo hombre es una persona” (Wojtyla 1978 55). En este horizonte de comprensión volvemos sobre la idea de unidad: el cuerpo humano y el espíritu son una unidad sustancial, porque nótese como el inicio de la personalidad humana está unido al inicio de la existencia, consecuencia de las relaciones físicas de un hombre y una mujer; antes de la existencia corpórea, la persona *ha sido* en Dios.

Una evidencia fenomenológica de la existencia real del espíritu es la personalidad, que indica en el ser humano que dos personas, aun en el caso del parecido físico más extremo, viven su vida de manera idéntica a sí mismas, existen personalmente una y una y otra persona y así en sucesivo. Una concepción fragmentaria del hombre es útil para las abstracciones de la psicología clínica y la psiquiatría en algunos casos, en los que es muy útil también ejercitar el poner entre paréntesis solo el fenómeno mental momentáneamente: la denominada suspensión o *epojé* fenomenológica.

Una tendencia general en occidente es defender la tesis según la cual el ser del individuo, sea esquizofrénico, sufra alguna enfermedad psíquica o no, está constituido por dos partes, una interna y otra externa, siendo el pensamiento a la primera y la experiencia del mundo y la socialidad a la segunda. El estado del ser interior es considerado como verdadero en el sentido de que no ha sufrido la alienación social (cf. Laing 1960 82). El cuerpo y las acciones del individuo corresponden a esa parte alienada del ser; el individuo esquizofrénico considera el exterior fuera de su control, ajeno a su ser interno. Ronald David Laing concibe la locura como la lucha interna del individuo por anular su ser externo porque traiciona la verdad del interno. El ser esquizofrénico es un ser disociado: su “yo” se concibe como separado de su cuerpo que es el horizonte de experiencia y actuación en el mundo externo, resultando en el hecho de la pérdida de su subjetividad y hasta de su voluntad. El ser esquizofrénico [del que hablamos como ejemplo para concluir en la afirmación de la unidad sustancial que es el hombre aún en las experiencias más enfermas] se encierra en sí mismo como si el único mundo real fuera el suyo. Es por esta razón que las acciones de este sujeto que comentamos sean estudiadas en la Psicología clínica por ejemplo como acciones pasivas, porque no se está en control del cuerpo, podemos decir: las acciones son involuntarias; empero, y he aquí un argumento que estriba en defensa de la unidad sustancial del hombre, son involuntarias precisamente no porque haya una

ruptura de la estructura del hombre, sino porque en esa estructura las acciones que son actos dirigidos a, es decir externos, están menoscabados porque el mundo exterior es objeto de huida. El ser dividido no existe: la afectación de un elemento o dispositivo de esa estructura tiene un grado de afectación en todos, en algunos o en unos de los otros elementos que componen la estructura del hombre. La locura es una forma de ser, es una forma de ser en la unidad de su ser enfermo. Vemos por ejemplo en un sujeto que padece una enfermedad mental, el deterioro en menor o mayor grado de su cuerpo, y a la vez, cómo el deterioro del cuerpo afecta de forma psicológica la persona.

Detengámonos en las acciones involuntarias y pensemos en los actos reactivos, éstos también son prueba de la unidad psicosomática de la persona, puesto que son ejecutados por una estructura que reacciona completa por ejemplo a una amenaza, no reacciona un brazo, la cabeza o una extremidad; el movimiento si bien centrado en un punto determinado del cuerpo es un movimiento del todo del ser del hombre; además por el principio de autodeterminación sabemos según como lo explica Wojtyla (2011), que la persona está posibilitada o capacitada para crecer en el control de sí: “La unidad de la persona adquiere su manifestación más completa en la acción, es decir, a través de la trascendencia [...] el que se posee así mismo es, simultáneamente, el que, según el principio de autodeterminación, es poseído por sí mismo; según este mismo principio, al tiempo que gobierna, es gobernado por sí mismo [...]” (Wojtyla 1982 214).

Freud es considerado, dice Wojtyla, como un defensor de la tesis del pansexualismo, que tiende a considerar todas las manifestaciones de la vida humana, incluyendo las del recién nacido, como expresiones de la tendencia sexual. La impulsión sexual es en esencia una tendencia a la voluptuosidad, como si la tendencia sexual de la persona fuera solo una experiencia biológica dirigida

únicamente a lo visible y en la que no hay experiencia subjetiva y del espíritu: esta observación tiene como fondo una concepción fragmentaria del hombre; la búsqueda de lo visible por medio de la impulsión sexual, según Freud, es lo que determina interiormente al hombre. De este modo la transmisión de la vida, la procreación y la unión natural de las personas en el horizonte espiritual del amor, que es solo posible en la persona, es secundario. Visto el hombre así, no es más que un sujeto determinado por las estimulaciones y sin vida interior, sin autodeterminación. Visto el hombre de ese modo, no es más que un sujeto determinado por las estimulaciones y sin vida interior, sin autodeterminación. La visión de Wojtyła, por el contrario, describe que el hombre no está determinado por alguno o la totalidad de los elementos de su fisiología, sino que *con* los elementos totales de su estructura nace y se hace a su vez, persona.

Volvamos sobre el concepto de *persona humana*; según las premisas del Realismo de Tomas de Aquino sobre las que Wojtyła sobre todo en las cuestiones de Ética personalista funda su pensamiento, cada ser tiene su propia esencia, concibiéndola y conociéndola primero y luego sus atributos y propiedades, debido a que la esencia constituye la base de todas sus cualidades: solamente la real conexión con la esencia dan sentido de ser a las cualidades; separas del ser no pueden ni existir ni obrar, es por esto que Tomas de Aquino siguiendo a Aristóteles las llama “accidentes”, porque tienen ese carácter (*cf.* Wojtyła 2010 44-45). El ser sustancial es el sujeto de la existencia y así mismo de la acción, la persona por ejemplo existe y obra por sí. En el obrar se manifiesta su naturaleza, la acción hace posible todo lo posible de su ser persona, por ella actualiza su esencia porque todo lo que en el hombre se encuentra como posibilidad, en la acción se hace realidad. Siendo y obrando el hombre se hace más el mismo: la acción que procede de un ser racional solicita que su fin sea un fin racional. Varios bienes son fines de las aspiraciones del hombre, en el sentido de que lo perfeccionan; por ejemplo están los bienes que lo perfeccionan orgánicamente o

aquellos que lo perfeccionan en el intelecto como la educación y la ciencia; pero los bienes más perfeccionistas de la humanidad de la persona son los bienes morales porque lo hacen un hombre mejor, y hacerse mejor es el fin más importante de su acción y de su naturaleza racional: “La razón constituye la principal energía de la naturaleza humana y también su principal poder” (*Id.* 46). Como actividad normativa la razón indica lo que es el hombre y lo que debe llegar a ser. Esto es: “la persona es tanto aquella que ama como aquella que es amada” (*Id.* 99) esto es el bien supremo de la persona en tanto que lo realiza y para ella en tanto que es objeto de la acción. El amor es la actualización de las capacidades supremas del hombre (*cf. Id.* 64).

CAPITULO 5.

EL PERSONALISMO DE KAROL WOJTYLA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.

Para una Antropología filosófica personalista y una Fenomenología de la persona, la visión del hombre en el pensamiento de Wojtyla no está fundada en el Dualismo y tampoco es androcéntrica. El hombre es realidad original, único en su singularidad, integral, sujeto histórico; el hombre existe en el lenguaje: la acción, la palabra y el gesto por ejemplo son fenómenos dialógicos. Aunque Wojtyla nunca se refirió peyorativamente a la metafísica, su análisis de la persona rebasa el análisis metafísico tradicional de carácter objetivista, su metafísica es metafísica de la persona; en este sentido Wojtyla no contrapone la filosofía del sujeto con la filosofía del ser, porque el pensador se centró en la estructura ontológica de la persona, y bajo esa luz decimos que el alcance transfenoménico de su Fenomenología de la persona resulta en una Filosofía del ser del sujeto que lleva a cabo acciones junto con otros con los que comparte el mundo: un mundo común de personas, de cosas y de hechos, un mundo como horizonte de lo posible, constituido por el todo como realidad, por el horizonte total en el que la persona es la realidad radical.

El hombre contemporáneo, después de las guerras mundiales, se encuentra cercado por la decepción; ese síntoma es un fenómeno de un hecho más profundo: el olvido del otro. Después de la segunda guerra mundial, el fenómeno del Totalitarismo le mostró al mundo que la forma que había tomado su confianza en la racionalidad era una vergonzosísima farsa, era ciega; los conceptos de

legitimidad, igualdad, ley, fraternidad, amor, bien, Dios... se fueron al traste. El hombre no soportó la idea de que su historia, es la historia de una crisis antropológica, por eso se aliena. En términos wojtylianos, ésta es una historia del olvido del valor de lo humano, del desprecio por la dignidad de la persona. Frente a este hecho el Personalismo de Wojtyla aparece como alternativa que considera al hombre como el sujeto que imprime a la sociedad un modo de subjetividad a través de la acción solidaria. La política, la economía y el Estado en términos éticos, deben establecerse a la altura de la dignidad humana, porque ella es el camino que deben recorrer todas las instituciones. El hombre en su realidad singular, porque es persona, tiene una historia propia de su vida y una historia propia de su alma, una historia que se enlaza con la de los otros hombres situados también en el mundo (*cf.* Juan Pablo II 2005 16). El trabajo por ejemplo constituye y compone una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra (*cf.* Juan Pablo II 1981b no.4), en él se realiza: no solo transforma la naturaleza del mundo físico que ocupa adaptándola a sus necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre; en cierto sentido, la posibilidad de transformar el mundo que habita lo hace ser más hombre. En el trabajo por ejemplo se encuentra con el otro que se ha olvidado, el otro que sufre. El olvido del otro, es la legitimación de la injusticia; así lo expresa el Papa polaco²⁵:

El sufrimiento del prójimo, el sufrimiento de otro hombre igual en todo a mí, suscita siempre en quienes no sufren un cierto malestar y casi un sentido de embarazo. Viene instintivamente una pregunta: ¿Por qué él y no yo? No es lícito sustraerse a esta pregunta, que es la expresión elemental de la solidaridad humana. Pienso que esta solidaridad

²⁵ Este discurso en su versión completa pude consultarse en: *libreriaeditricevaticana.com*. Recuperado el 3 de marzo de 2012 en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19790211_sp.html

fundamental es la que ha creado la medicina y todo el servicio sanitario en su evolución histórica hasta nuestros días.

Debemos, pues, detenernos un poco ante el sufrimiento, ante el hombre que sufre, para volver a descubrir este vínculo esencial entre el “yo” humano mío y el suyo. Debemos detenernos un poco ante el hombre que sufre para testificarle y, en cuanto sea posible, testificar juntamente con él, toda la dignidad del sufrimiento, diría toda la majestad del sufrimiento. Debemos inclinar la cabeza ante los hermanos o hermanas que son débiles e indefensos, privados precisamente de lo que a nosotros se nos ha concedido y de lo que gozamos cada día.

Estos son sólo algunos aspectos de esa gran prueba que tanto cuesta al hombre, pero que al mismo tiempo lo purifica, como purifica a quien trata de solidarizarse con el otro, con el “yo” humano que sufre.

Estas fueron palabras de Karol Wojtyla durante el rezo del *ángelus*, en la Ciudad del Vaticano el 11 de febrero de 1979. El sufrimiento como angustia y el dolor, es un aspecto de la vida humana que ha acompañado la historia del hombre desde siempre, en todos los tiempos. La fuente del mal que existe en el mundo, se encuentra –en un sentido lírico- en el mismo lugar en el que nacen el amor y el bien: el corazón y el espíritu humano. No bastan las políticas y las organizaciones para traer la justicia y la paz, porque la raíz del mal se encuentra sembrada en el interior del hombre; de igual modo el remedio: el amor, como verdadero sentido moral y social. ¿De qué clase o majestad de amor, es del que el pensador hace apología? De un amor que se reveló en un signo histórico, en un hecho real: La cruz, que es el rostro amoroso de Dios; en el rostro sufriente de Jesús de Nazaret Dios nos mostró su naturaleza. Dios estaba muriendo con cada hombre que era asesinado en Auschwitz: el ser de Dios es mi vida. Él me engendra como Él

mismo y se engendra como mí mismo y me engendra como su ser y como su naturaleza (cf. Eckhart 1978 184). Cuando se piensa el sufrimiento, y se experimenta, el hombre se da cuenta de su inmensidad intrínseca; el dolor lo circunda; del sufrimiento el hombre no se puede sustraer; la majestad del sufrimiento es tal que nótese como S. Kierkegaard dijo que si Dios existe como explicamos el mal.

Como se ha indicado ya [en el primer capítulo de este mismo trabajo], el misterio del dolor y el sufrimiento ha estado presente de un modo muy evidente en la vida de Karol Wojtyla, incorporado por ejemplo a su vida física cuando fue víctima de un atentado en la Plaza de San Pedro en Roma y el subsecuente deterioro físico y la enfermedad. El 11 de febrero de 1984 se publica la carta *Salvifici Doloris*, en ella Wojtyla afirma que el sufrimiento está presente en el mundo no por un castigo divino sobre el hombre, sino por el olvido del otro, y porque el sufrimiento provoca sobre los que no lo padecen hacia los que sí, amor; es un fenómeno de la vida del hombre presente para ablandar voluntades y corazones y transformar toda la civilización humana en la civilización del amor. Ante el dolor ajeno el hombre debe sentirse llamado de una manera imperativa a la solidaridad, al encuentro del otro. La pobreza y la injusticia social deben ser combatidas mediante transformaciones humanas; sin embargo, la erradicación del hambre y la pobreza no constituyen toda la lucha contra la miseria, es necesario que se edifique un mundo en el que todos los hombres puedan vivir una vida verdadera y plenamente humana.

El Personalismo wojtyliano es el análisis del ser humano en cuanto persona en acción; es la defensa de lo específicamente humano: el otro es el fundamento cardinal de referencia. Ésta, es la antítesis del Totalitarismo y del individualismo. Esta antítesis es la piedra angular de un sistema ético personalista porque

garantiza la existencia de una comunidad realmente humana, en la que el *ego* del hombre, su *yo*, percibe que existe junto con otros que comparten con él experiencias y que son al mismo tiempo en la unidad, muy distintos a él (*cf.* Wojtyla 1998 344-347). La persona es irreductible, no se la suplanta por otra categoría. La naturaleza del hombre es ser persona: individuo que piensa, que es consciente, individuo espiritual.

El enunciado que establece al hombre como persona de naturaleza racional (*cf.* 1998 284) nos dice Wojtyla, no hace referencia solo a la noción de “razón” como la sola capacidad de crear conceptos, argumentos, expresar juicios o representar el mundo, denota también la capacidad inherente de conocer la verdad; la relación entre hombre y verdad es una conexión de tipo natural; conocer la verdad, tender hacia ella, es también la capacidad de acoger la verdad sobre el bien y la verdad sobre las cosas buenas; el *appetitus rationalis* según la acepción de Tomas de Aquino, es una facultad de deseo que permanece en vinculo natural con la razón y con la verdad (*cf. Id.* 284-285). La racionalidad es atributo característico de la naturaleza humana, la libertad es al mismo tiempo atributo de su naturaleza racional. Razón y libertad son fenómenos de personalidad. Aristóteles y Tomás de Aquino dijeron que la felicidad del hombre consistía en un acto de la facultad más perfecta del ser humano como persona: la razón; ese acto tiene como fin, según esta concepción, la contemplación intelectual del Ser más perfecto. La naturaleza humana del hombre aspira a la plenitud (*cf.* Wojtyla 1998 91). El hombre, unidad de alma y cuerpo, por su misma condición física, sintetiza en sí los elementos del mundo material; el hombre es la síntesis de la totalidad del ser. El hombre es superior al universo material; no es solamente una partícula más de la naturaleza o un elemento anónimo de la sociedad (*cf.* Wojtyla 2005a 208-209). La persona no es solo partícula material porque le es inherente la trascendencia.

La pregunta más problemática de la existencia humana es la relativa a la muerte y al sufrimiento; el dejar de ser y sufrir son del hombre sus más grandes temores; el ser humano se encuentra cercado por el miedo al sufrimiento y a la muerte, que se nos presentan como exterminio, no en sentido biológico estrictamente, sino también como orfandad de sentido. Empero, el germen de la eternidad que retumba en su interior como un eco, y que es irreductible al mundo de la materia, salva de lo indecible de la muerte a la persona. El eco de Dios que retumba en la conciencia redimensiona la muerte, convirtiéndola en el deseo de algo más que el mundo físico. Dios es el contenido del misterio interior del hombre. La verdad del hombre es la verdad del misterio que encarna. La verdad del hombre es su irrepetible realidad de ser y de obrar, su continuo devenir en el tiempo y el espacio. El hombre es apertura interior de espíritu (cf. Wojtyla 1982 305-308). El valor de la vida humana, demanda su respeto. El valor de la vida humana es una buena noticia para el mundo [dice Wojtyla en *Evangelium vitae* (1995)]. El valor de la vida humana está fundado en la sacralidad de la misma vida humana. La persona humana es sagrada. Todo lo que amenace la estabilidad de la verdad de la persona humana que es valor en sí, como el aborto, la eutanasia, la pena de muerte, la guerra o el proyecto aparentemente social que defiende estos hechos como derechos, debe ser considerado un atentado contra la vida misma (Wojtyla 1995). La persona es sagrada porque la vida humana sobrepasa y desborda la mera existencia en el tiempo y en el espacio por ser participación de la vida misma de Dios; la conexión entre vida humana y vida divina denota en el hombre una existencia original superior a todas las demás criaturas vivas del mundo; el hombre es manifestación de Dios mismo en el universo físico, el hombre es aparecer de la naturaleza de Dios en el mundo. “La vida lleva escrita en sí misma de un modo indeleble su verdad” dice Wojtyla (1995 no. 48); la verdad de la vida se manifiesta en el amor al otro; éste es el fenómeno psico-físico que evidencia la permanencia de la eternidad en el hombre. La vida, por ser humana como es en todo su concepto psíquico y biológico, es la realidad radical por excelencia.

Al hombre le es propio un modo de subjetividad en el que cada uno se experimenta a sí mismo como responsable de sus propias acciones para sí y para el otro; la dignidad de la persona humana es la medida de la moral, del concepto y de la experiencia del bien: esto es un hecho, un dato, no una opinión.

El sufrimiento del otro me dice, que él, es un valor en sí hacia el que dirijo mis acciones de modo autentico cuando mi obrar está ordenado por el amor, y de modo inauténtico cuando mi obrar está dirigido por el odio o por el egoísmo (Wojtyla 2011). En la *Ilíada* en el canto XXII, Homero pone en escena el combate entre Héctor y Aquiles. Héctor propone a Aquiles, hijo de Peleo, un pacto teniendo a los dioses como testigos, de que si Zeus concede al troyano la victoria no insultará cruelmente su cadáver y lo entregará a los aqueos para que éstos le hagan los ritos atinentes a su deceso, esperando recibir de Aquiles el mismo gesto en el caso que éste fuera el vencedor. Aquiles lleno de ira y de odio le responde: No me hables de convenios. Los leones no pactan con los hombres, ni se ponen de acuerdo los lobos y los corderos, sino que piensan permanentemente en causarse daño unos a otros; tampoco puede haber entre nosotros ni amistad ni pactos hasta que caiga uno de los dos y sacie con su sangre a Ares. El hombre que actúa mediatizado por el odio y el egoísmo actúa como un león y como un lobo, los otros son hombres y corderos.

5.1 EL CONCEPTO DE AMOR DE MAX SCHELER.

En *Esencia y formas de la simpatía* (1957) Max Scheler presenta su concepción del amor; ese concepto como veremos disciplina en parte el mismo en Karol Wojtyla. El amor no es un sentir, tampoco una función, es una acción espontanea, un movimiento humano. La simpatía por otro lado es una conducta fundada en el amor; solo el amor la hace posible. La simpatía no tiene relación con el valor,

mientras que el amor está orientado al valor, ya que la persona es un valor, ella es la portadora de los valores morales, y los convierte de morales a valores personales. Solo la persona es digna de ser vista como valor por sí mismo. La persona no es un valor privilegiado, ella es el valor mismo.

La persona se define según Max Scheler como sustancia unitaria de todos los actos que lleva cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el saber netamente científico, sino que, más bien, es vivida individualmente; no es ningún objeto, ni mucho menos una cosa. Una vez se opera la reducción fenomenológica sobre la persona, el producto que nos queda es la esencia misma de las acciones que refieren a la causa en sí de todos los actos: la persona-sujeto. En él se encuentra, una vez operada la reducción fenomenológica, la unidad concreta espiritual y material de las acciones. La persona no es solo sustancia, es lo vivido. No es abstracta porque ella vive en cada una de sus acciones y se vive a sí misma en cada obrar, y “yo” la vivo completa en su existir en cada acción. Cada acción particular no es ni abstracta ni etérea: el actuar humano es producto del todo compuesto por el ser personal particular.

Según la Filosofía personalista de Max Scheler en conformidad con Kant, la persona que no es ni cosa ni objeto no puede por ende ser concebida únicamente como realidad sustancial porque su ser no es estático; una evidencia de su constante dinamismo es precisamente el fenómeno por el que se manifiesta el interior, la personalidad y el espíritu humano: la acción. Decimos incluso que *el no acto* como omisión, también es acción: callarse, alienarse, desvincularse u omitir son resultados de la voluntad y la libertad, tuvieron que haber sido decididos. La persona es esencia espiritual, individuo libre que posee a su vez un mundo individual al que Scheler denomina “microcosmos”. No se trata de un Solipsismo, por el contrario este mundo individual, este microcosmos constituido por mi obrar

particular, abre a la persona el universo de lo posible que está compuesto por todos los microcosmos, por la totalidad de las personas. En la medida en que conoce otros microcosmos la persona complejiza su propio microcosmos, lo amplía, lo carga de sentido, encuentra en sí y en el otro, valor superior al de las cosas. La persona es presencia de valor. Como los primeros principios que se captan por la intuición inmediata: espacio, tiempo, movimiento y número de los que habla Pascal, la persona es la verdad de los valores personales que se captan por intuición inmediata del corazón. A espacio, tiempo, movimiento y número como primeros principios no se añade uno, sino que descubrimos uno que estuvo siempre ahí antes del primer principio, que es la persona como valor en sí. He aquí donde Scheler estructura una *Ética a priori emotiva*, universal y material [no formal]. *A priori emotiva* porque los valores no están sujetos a la razón, sino a la intuición emotiva; universal y material porque no se funda en los hechos formales sino en los materiales. Un hecho material por ejemplo, es que los valores están en la cosa, pero no pertenecen a la cosa. En la persona el valor está y pertenece a ella misma: La persona humana no solo posee dignidad, ella es digna en sí misma. El deber entonces, a partir de estas tesis, no se formula en términos formales por el solo respeto a la ley, sino por la orientación de los actos dirigidos hacia la dignidad personal del hombre.

El amor como movimiento me abre al reconocimiento del estado puro del otro; por el amor poseo conciencia pura de la persona que es el otro microcosmos con el que me encuentro en la existencia, y por esa razón lo exalto, me estremezco con su valor. Solo el amor por la persona permite al hombre ver los valores de esa persona amada. La simpatía dice Scheler es ciega al valor, mientras que el amor es referencia al valor. El amor es un acto espiritual (cf. Scheler 1957 180-181). No se aman entidades abstractas, no se aman ideales. El amor está dirigido a un objeto individual que es portador de valores o que es valor por sí: la persona, y Dios como persona. El amor abre al amante la vista, porque descubre en el ser

amado valores que estaban antes ocultos a la mirada. El amor ve de una manera objetiva lo psíquico-físico, lo espiritual; ve la persona en cuanto está siendo.

Max Scheler hace la siguiente descripción de la acción de amar en tres formas: amor vital, amor psíquico del yo individual y amor espiritual; cuerpo orgánico, yo y persona respectivamente. Equivalente en su orden a valores vitales, espirituales y personales. Aunque el primer modo de amor hace referencia al plano de lo físico, el amor vital o sexual no está referido al solo placer, esto cosificaría el ser del sujeto amado, y por tanto no sería amado, sino usado. Tampoco es instinto ni fin en sí mismo, es medio para expresar amor; es fenómeno de interioridad, es aparecer, es acción. El amor psíquico está, en comparación con el amor vital, mas dirigido al sujeto. El amor psíquico es vivencia de valores; es decir vivencia del valor del otro. El amor espiritual de la persona es el modo superior. Su tendencia es a lo que no se es. El amor espiritual trasciende. El amor espiritual reconoce de manera objetiva lo sagrado.

5.2 EL CONCEPTO DE AMOR EN KAROL WOJTYLA.

El amor es el fundamento inexorable de la norma personalista: “no servirse del otro no utilizarle”²⁶.

Toda la historia de la humanidad es la historia de la necesidad de amar y de ser amado [...] Cualquiera que sea el uso que de él hacen los

²⁶ Para ampliar este análisis del “amor” como experiencia vivida, léase en la revista “*Cuestiones Teológicas*” de la Facultad de Teología, Filosofía y humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana el artículo “*Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre*”, volumen 39, no. 91.

humanos, el corazón, símbolo de la amistad y del amor, tiene sus normas, su ética. Hacer sitio al corazón en la construcción armónica de vuestra personalidad nada tiene que ver con la sensiblería y menos aún con el sentimentalismo. El corazón es la apertura de todo ser a la existencia de los demás, la capacidad de adivinarlos, de comprenderlos. Por eso, algunos se sienten tentados a deshacer su personalidad, encerrados en sí mismos.

Amar es, por tanto, esencialmente entregarse a los demás. Lejos de ser una inclinación instintiva, el amor es una decisión consciente de la voluntad de ir hacia otros. Para poder amar en verdad, conviene desprenderse de todas las cosas y, sobre todo, de uno mismo; dar gratuitamente, amar hasta el fin. Esta desposesión de sí mismo es fuente de equilibrio. Es el secreto de la felicidad [...] Vosotros valéis lo que valga vuestro corazón [...]²⁷

La anterior cita es un fragmento del discurso del Papa Wojtyla en París el primero de junio de 1980. El amor no es algo que se aprenda, pero a la vez no hay nada que sea más imperativo de enseñar (cf. Juan Pablo II 1994b. 132-133). La norma personalista de la acción es la norma personalista del amor, una regla absoluta reinventada por Wojtyla; esta norma es el fundamento de la moral personalista: el fundamento de la moral no puede estar depositado en la consideración o en la acción de usar al otro; el otro, que desde una axiología Scheleriana, la moral cristiana y una Fenomenología de la persona, no es susceptible de ser cosificado o instrumentalizado; si la persona la cosifico como medio o como objeto destruyo su estatuto de persona, lo fragmento; el amor es la antítesis del uso utilitarista (cf. Semen 2005 42). Dice Wojtyla en su obra *Amor y Responsabilidad* (1978) que

²⁷ Para ver el discurso completo consultar: *libreríaeditricevaticana.com*. Recuperado el 3 de marzo de 2012 en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800601_giovani-di-francia_sp.html

para garantizar la permanencia del sentido del mandato del amor, y del amor en sí mismo como objeto de ese mandato, ambos, mandato y amor, deben estar edificados en un principio personalista diferente ostensiblemente del utilitarismo. La persona que es valor en sí, es de igual modo un bien tal que no refiere a la utilización. Solo el amor contiene el modo ético de tratar al otro. Algunos modelos de comportamiento de las sociedades contemporáneas proponen, en nombre de la “modernidad” el egoísmo como acto ético, amenazando el valor superior de la persona reducen el contenido verdadero del amor humano como acción libre, que vincula al ser humano con otro ser; que lo vincula a Dios. Atisba un circundante rechazo del hombre al amor como un don que se le ofrece desde el plano del absoluto [Dios]. El eclipse del sentido del amor de Dios es también el crepúsculo del sentido del hombre. El Papa Wojtyla advirtió en abril de 1999 en su mensaje para la jornada mundial de la Paz, que si el hombre no considera y dimensiona con justo valor la vida como una realidad sagrada la convierte simplemente en una cosa, a la que aprisiona como si fuese su propiedad exclusiva y la manipula.

La edificación de una cultura de la vida es el resultado de una civilización humana autentica, sostenida en la verdad de la vida humana y el amor (*cf.* Juan Pablo II 1995 no 6.). E. Levinas sostuvo que la persona es un ser relacional. La persona es un ser necesitado, en estado de abierto, no solo coexiste sino que su ser es un ser con otro; la alteridad es pregunta, el otro ser humano me interpela; esa apertura es solo humana y hace al hombre “guardián del hermano” según como expresa Levinas.

Wojtyla entendió que el paradigma de todas las relaciones humanas es la consistente a la relación hombre y mujer, en la que no aparece solo el “Yo”, sino “Yo-Tu”: esta es la expresión original de las relaciones personales. El hombre

ama con el cuerpo, con la psique, ama con el espíritu porque estos elementos constitutivos son una unidad. El cuerpo no es solo realidad orgánica. El cuerpo como realidad fenoménica, es signo de la vocación del hombre a ser don para otro. En la carta *Familiaris Consortio* (1981a) al respecto, en el numeral 11, dice Wojtyla que Dios ha inscrito en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, la capacidad y la responsabilidad del amor, que es, la vocación fundamental e innata de todo ser humano, por tanto el otro es el objeto y fin de la vocación humana. El hombre como espíritu encarnado, como alma que se fenomeniza en el cuerpo, está llamado al amor en la totalidad unificada que es él: El amor abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual. El hombre no puede vivir sin el otro porque no puede vivir sin amor. Sin el otro, no como instrumento sino como fin, el hombre no se realiza. Amar es dar, es una acción libre e irrevocable. El amor humano es esponsal, fiel, porque el valor en sí que es la persona demanda que así lo sea.

5.3 UNA VIDA Y UN MUNDO VIVIDO JUNTO CON OTROS.

El hombre actúa “junto con otros”, esta experiencia de la persona se convierte también en un objeto de estudio que amplía el horizonte de conocimiento sobre lo que Wojtyla ha llamado “intersubjetividad”, no distinta de la explicación de Edmund Husserl sobre el mismo concepto en el texto *Meditaciones Cartesianas* (2006) como dimensión cognoscitiva, pero si con un elemento nuevo: la participación (Wojtyla 2011). Existe un reconocimiento inexorable en el campo de la experiencia, sea que lo tome o no lo tome por tema, sea que me preocupe o no por él, de un mundo en el que vivo con otros; veamos:

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y en el tiempo y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento [...] También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí: los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean y que quieren. También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos [...] De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo esta persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico* [...] También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis “amigos” o “enemigos”, mis “servidores” o “jefes”, “extraños” o “parientes” [...] (Husserl 1993 64-66).

En la denominada “*quinta meditación*” de Husserl la idea es fundamental y justificar la objetividad de todo argumento elaborado a partir de la experiencia y del mundo; dice en este orden de ideas Mario A. Presas en la introducción a *Meditaciones Cartesianas* (Husserl 1979) para ediciones paulinas, respecto del reconocimiento de *lo otro* particular, especial y monadológico [unitario e individual] como valoración fundante de la comunidad humana, que:

En cuanto yo aprehendo al otro como *alter ego*, por tanto, lo capto como aquél para el que yo mismo soy otro, como él lo es para mí, y para el cual existe un mundo tal como existe para mí. El otro se constituye en mi con el sentido de un ser que es, por su parte, constituyente. Por esta vía se aclara la constitución intersubjetiva de un mundo común y, en tal sentido, objetivo... [en la experiencia del extraño] tiene especial importancia, por tanto, la naturaleza común que se anuncia como trasfondo en cada yo absoluto -no como la naturaleza en que estamos colocados, ni como la naturaleza científica, sino como la naturaleza que impera en virtud del cuerpo propio de cada uno, su aquí absoluto-. Si no fuera por ello, el yo que, como mostraban las *Meditaciones Cartesianas*, es sujeto de *su* historia, de *su* génesis, seguiría siendo una mónada incommunicable y por ende no habría historia *común* de la humanidad (24-25).

La acción de la persona es en sí misma un valor fundamental, Wojtyla lo denomina valor *personalista* (2011), si bien la persona se manifiesta a sí misma en la acción, ésta revela un contenido axiológico, que ha sido llevada a cabo por un sujeto de derecho. El valor *personalista*, deducimos, se encuentra antes que los valores éticos, puesto que todo valor moral de bueno o malo, presupone un acto. Valor *personalista* significa, que una persona se realiza en sus actos: el mal moral por tanto, es una no realización de la acción como una no realización de la persona. La persona se actualiza en la acción como una realidad objetiva y se actualiza como valor. El hombre-sujeto es persona no solo porque posee naturaleza racional y vive con otros, según la Antropología tradicional, sino porque vivir con otros o en comunidad presupone la existencia de un ser que actúa. La participación entonces se entiende como aquello en lo que consiste la trascendencia de la persona hacia la intersubjetividad. La persona tiene derecho a actuar, por tanto a ser libre. El individualismo es contraposición de la participación

puesto que aísla la persona y la considera una amenaza para los demás: “para el individualismo, los ‘otros’ son una fuente de limitación” (Wojtyla 1982 320). Esta visión es impersonalista, puesto que ser persona es también la capacidad de participar con los otros del actuar: la libertad de acción como derecho es una condición vital del orden ético; sin embargo, en esa libertad no hay derecho a actuar u obrar mal, puesto que el bien común corresponde a la naturaleza social del hombre, y obrar mal menoscaba esa naturaleza.

La acción como valor impone una obligación: la de obrar bien, la de que la acción corresponda a la actitud solidaria como la responsabilidad de llevar a cabo como miembro de una comunidad, la parte que me corresponde (Wojtyla 2011). Pero Wojtyla va más lejos, una cosa es ser miembro de una comunidad que considera a los otros como “consocios” y otra, es la de percibir que el otro por su valor personal es un “prójimo”. Esta consideración lleva a percibir la persona no solo como otro, sino como un absoluto, como la posibilidad de hacer con él una comunidad interhumana. Este propósito se encuentra fundado en la experiencia del amor, que es lo auténtico de la persona, y esto se consigue mediante la yuxtaposición del prójimo con el propio *ego* según el mandato positivo evangélico: “y amaras al prójimo como a ti mismo”. En este sentido, el Cristianismo en su estado puro es una afirmación de la vida. Este, es un sistema que tiene como referencia al otro como prójimo, como uno digno de ser amado como yo me cuido y me amo, como yo me valoro. Es evidente que este sistema es superior a cualquiera pensado antes. Dice Wojtyla:

El mandamiento “amaras” tiene un carácter completamente comunitario; es expresión de lo que es necesario para que se forme una comunidad; pero, por encima de todo, lo que hace es destacar lo

que es necesario para que una comunidad sea realmente humana [...] Por eso los dos sistemas de referencia –al prójimo y al miembro de una comunidad- se deben considerar conjuntamente y no por separado o en mutua oposición, aun cuando su distinción esté completamente justificada (1982 345).

La idea de “prójimo” argumenta Wojtyla (*cf.* 1982 341), obliga a reconocer y valorar aquello que dentro del hombre es independiente de su condición de miembro de una comunidad, obliga a apreciar en él, el absoluto del valor de la persona. El olvido del otro, es el olvido de la profundidad real de la participación que se indica en la palabra “prójimo”: el mandamiento del amor indica la medida de las tareas y exigencias con que debe entablarse toda relación del hombre con el hombre; amar es hacerse en el más alto grado, persona (Wojtyla 2011). El amor como acción es el movimiento humano en el que la persona se realiza del modo más completo. Según cómo entiende el amor Karol Wojtyla, en él la persona es para el prójimo un don. El amor es pura trascendencia, es una acción especialmente libre. He aquí un dato en el que el hombre-sujeto se nos revela como fenómeno de Dios, puesto que la naturaleza de Dios es el puro darse. Participación, solidaridad y comunión, son nociones nucleares de la visión antropológica de Wojtyla. Por participación se entienden las acciones de la persona en conjunto con otras personas, cuyo fin es un objetivo común. Por participación entiéndase colectividad, como elemento esencial de la realización personal. Es opuesta al individualismo, puesto que esta última denota la superposición del bien individual sobre el bien de la sociedad comunitaria. La participación es contraria a la noción de Totalitarismo que percibe al otro como amenaza. La solidaridad, también muy contraria al individualismo y al Totalitarismo, resalta el hecho de la complementariedad de las acciones humanas puestas en común; la solidaridad es respeto por el “prójimo” que conmigo actúa en el mismo horizonte.

Nótese, en contraposición a las consideraciones peyorativas del amor, cómo la Fenomenología de la persona en acción de Karol Wojtyla restaura la experiencia del amor como un dato real fenomenizado en el actuar, en cuanto que el estudio del hombre como persona, no partiendo de su estructura ontológica para deducir sus acciones, pone por tema la acción humana como una evidencia vivida o como revelación de la persona misma. Ser persona significa trascender a sí mismo como vuelta sobre sí, es trascendencia inmanente: el *ego* se intencionaliza sobre sí y se descubre como causa libre de sus acciones. Se descubre como todo espíritu y como todo cuerpo. Se descubre como unidad.

El imperativo moral personalista de Karol Wojtyla que aclara la percepción de la persona como una vivencia que experimenta la persona como fin en sí misma, tiene como punto de partida el pensamiento ético sobre el hombre-sujeto: realidad capaz de autodeterminación porque es libre, realidad fenomenizada en la experiencia de la acción humana. La persona es una realidad esencialmente moral: la experiencia sobre sí y la experiencia del otro como “prójimo” se presenta como normativa del modo más específico, la dignidad de la persona humana como valor particular se afirma en la acción del amor por ella. Dice Wojtyla en *Amor y Responsabilidad* (1978):

Hemos dicho que el mandamiento del amor es una norma personalista. Partimos del ser de la persona y venimos a parar al reconocimiento de su valor particular. El mundo de los seres es un mundo de objetos en el que distinguimos personas y cosas. La persona se diferencia de la cosa por su estructura y por su perfección. La estructura de la persona comprende su interioridad en la que descubrimos elementos de vida espiritual, lo cual nos obliga a reconocer la naturaleza espiritual del

alma humana y de la perfección propia de la persona. Su valor depende de esta perfección. La perfección de la persona, espíritu encarnado y no meramente cuerpo, por muy estupendamente que esté animado, al ser de carácter espiritual, no se pueden considerar como iguales una persona y una cosa. Un abismo infranqueable separa el psiquismo animal de la espiritualidad del hombre (60).

“La palabra ‘amor’ es equívoca” dice Wojtyla (1978 33). Decir algo del amor entre hombre y mujer por ejemplo, o el amor por el “prójimo” como estructuración de una justicia total, es decir algo de una o dos de sus significaciones:

Se requiere un análisis detallado para llegar a definir, aunque sea incompletamente, la rica y compleja realidad que designa [el amor]. Admitiremos como punto de partida que el amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud de ellas individual y común respecto del bien. [...] Conviene que en seguida distingamos los principales elementos del amor, así de su esencia ligada con la actitud frente al bien como de su estructura de relación mutua de personas. Todo amor comprende esos elementos. Así, por ejemplo, el amor siempre es atracción y afecto. El amor entre la mujer y el hombre no es más que un caso particular del amor y muestra tener todos los rasgos. Por esto sería mejor llamar “metafísico” al análisis general del amor, porque el término que lo designa es manifiestamente analógico (Wojtyla 1978 33-34).

Sin embargo, el análisis del amor de Wojtyła no es solo metafísico ni tampoco estrictamente fenomenológico como se ha sugerido ya también respecto del análisis de la estructura de la persona; más bien es un análisis de su significación como una acción, como movimiento que es en sí mismo virtud, que contiene en sí todas las demás virtudes. Escribió Wojtyła en una de sus poesías: “El amor me lo ha aclarado todo, el Amor me lo ha solucionado todo, por eso glorifico el Amor en cualquier lugar en que se manifieste [...]” (2005b 9).

CONCLUSIONES.

La desvaloración del valor radical de la vida humana que Karol Wojtyla presencié desde su juventud hasta su muerte: desde que era actor de teatro y estudiante universitario hasta convertirse en el Papa Juan Pablo II, concretamente durante el decurso de la segunda guerra mundial, el Comunismo en su país y en el Este de Europa y la polarización del mundo entre el Capitalismo a ultranza y el absolutismo comunista, forjaron en su interior una personalidad particularmente analítica y crítica; defendió como nadie la dignidad personal de cada ser humano.

La vocación a indagar por la verdad que encarna y contiene el ser humano fue para Karol Wojtyla un grito de amor a la vida; argumentó que la persona es la posición objetiva primordial del valor. Esta defensa y argumentación está formulada en los términos de un Personalismo filosófico, y éste a su vez, como estructuración antropológica, en la forma de una Fenomenología de la persona en acción que junto al pensamiento aristotélico-tomista forman un sistema. La acción solidaria y el mandato evangélico formulado en sentido positivo de “amaras al prójimo como a ti mismo” son los dos pilares sobre los que basa el reconocimiento del otro no solamente como ser humano, como un compañero, como persona y como valor, sino como sentido nuevo de las relaciones humanas en orden al establecimiento de una comunidad humana mundial más justa: la palabra “prójimo” como experiencia *ego* de la intersubjetividad de personas es más alta que la experiencia del otro como socio en la que se han basado las construcciones sociales y políticas desde la Modernidad. En la experiencia del *otro* como “prójimo”

está contenida la verdad sobre el trato que todo ser humano es digno de recibir: el amor.

Esta investigación fue una composición interpretativa, analítica y propositiva de la valoración de la posición filosófica de Karol Wojtyla como Antropológica radicalmente paradigmática, que configura en una unidad sistemática, como una estructura, por un lado, algunas ideas del Personalismo, la axiología y la Ética de Max Scheler, junto a algunas premisas aristotélico-tomistas, más la formulación de su Fenomenología como Fenomenología de la persona.

Cuando en el artículo publicado en *Cuestiones Teológicas* de la Facultad de Teología, Filosofía y humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana “*Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre*”, volumen 39, no. 91, afirmé en un pie de página que Wojtyla: “señala la línea scheleriana del personalismo del que se hace autor, la presencia del pensamiento aristotélico, el influjo de Santo Tomás y la influencia moderada de Husserl en su pensamiento, sobre todo en lo referente a la construcción epistemológica y como medio para abordar la filosofía de Max Scheler [...]” faltó describir, como se hizo en esta investigación de una forma más científica, que la variación, o mejor, la maduración significativa del pensamiento de Wojtyla empieza a darse a partir de la construcción de su tesis doctoral en Filosofía; los contenidos del Tomismo, del Personalismo filosófico y de la Fenomenología son moderados en el sentido de que Wojtyla no puede ser identificado como exclusivamente tomista, ni únicamente como personalista, ni netamente un fenomenólogo, pero tampoco debe ser estudiado omitiendo alguna de esas tres estructuras o faltando alguna; Wojtyla sintetiza no como resumen, sino como integración esas estructuras, y sumada a ellas la experiencia particular del Cristianismo; dice el filósofo:

Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación [la tesis sobre Scheler]. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acto*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales (1996 110).

Esta misma conclusión aquí esbozada, con algunos matices diferentes, se encuentra en la visión que tiene Juan Manuel Burgos del pensamiento de Wojtyła; él (2007) considera como crucial en el pensamiento de Wojtyła el momento de la elaboración de la investigación de su tesis doctoral, con ella accede al conocimiento, de un modo profundo y riguroso, de la tradición fenomenológica iniciada por Edmund Husserl, constituyéndose la Fenomenología y algunas ideas de Tomas de Aquino, el fundamento de lo que en Wojtyła podemos reconocer como Filosofía. Dice Burgos (2007) que en adelante se inició por un camino que lo llevo a la fusión orgánica de la Fenomenología y el Tomismo en el horizonte de una perspectiva personalista; esa perspectiva tiene a su vez dos fuentes: la primera es la *experiencia personal* de la persona misma y la segunda fuente, mas académica que la primera, es la interpretación particular de la Filosofía personalista, resultado de sus lecturas de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Max Scheler y otros. Esto resulta en que su idea del ser humano, y la teoría resultante de esa idea, no sea una concepción viciada de la persona, sino que por el contrario alcanza niveles de intuición *eidética* del hombre. La visión antropológica de Wojtyła es realista en el sentido de que explica la estructura central de la composición humana por medio de la fenomenización de esa estructura en las acciones; es científica o rigurosa en los términos en los que la Fenomenología lo permite hacer al fenomenólogo conduciéndolo por la vía de la visión pura de las cosas y, es personalista en mayor grado porque argumenta,

desde enunciados éticos y del tipo axiológicos la posición o el lugar primordial que ocupa la persona en la totalidad del ser; “[...] el hombre está siempre lleno de su propia humanidad [...]” dice en uno de sus poemas (2005b 43). Si se sufre por falta de visión [también parafraseando al pensador], porque no se puede ver claro lo que uno quiere ver claro, debo entonces abrimme paso a través de las señales que provienen del fondo de lo que quiere verse claro: esas señales, en los términos en los que propone Karol Wojtyla su Antropología filosófica, son las acciones y el valor, y el fondo la persona humana.

En la medida en la que se avanza y ahonda en las investigaciones del Personalismo filosófico de Wojtyla y su experiencia particular del Cristianismo, más consciente se hace uno como investigador y como filósofo, de que el trato a la persona en la mayoría de los casos no es ni el más auténtico ni el más el correcto. Para posteriores trabajos de Antropología filosófica, esta investigación concluye con muchas deudas que son más bien posibilidades; enumerando solo unos casos decimos por ejemplo que el concepto de amor en Karol Wojtyla aquí fue estudiado muy rápido y solo en el horizonte de la experiencia del amor como trato justo en el contexto de lo social y lo político y no en el universo familiar, afectivo, psicológico y más. Otra deuda-posibilidad es la referente a los actos involuntarios: ¿Qué grado de manifestación o de revelación de la unidad que es el hombre tienen los actos involuntarios? ¿Qué papel juegan esos actos en la Ética y la moral, en el Derecho y en la Psicología? Otra deuda es el estudio de las notas y las varias referencias que Karol Wojtyla hace a Paul Ricoeur en *Persona y acción* (1982, 2011) para determinar el nivel de influencia de ese pensador en Wojtyla. Hizo falta también ampliar la actuación de éste frente al Comunismo, sus obras poéticas, qué relación puede establecerse entre la acción como momento vital del conocimiento del hombre como persona y la concepción de Wojtyla sobre “actuar” como “actor” que representa un papel en teatro por ejemplo; el concepto de conciencia desarrollado por el autor y así en sucesivo todo lo que puede

investigarse a partir del amplio pensamiento de Karol Wojtyla. Finalmente se afirma entonces: que la acción personal como hecho que prueba un sujeto racional es un hecho fenomenológico, siguiendo a Max Scheler “Hechos fenomenológicos pueden ser hechos que residen en la esencia de un *objeto en general*, y aquellos mediante los cuales se *diferencian* las encarnaciones del objeto” (2011 172). La acción es la encarnación de toda la subjetividad de la persona humana, la acción de la persona es esencia manifestada. “El hombre es, en cierta manera, un ser condenado a crear” (Wojtyla 1978 153) y hemos dicho que esa creación es por excelencia la acción. La verdad que define la persona humana es que posee irreductible dignidad. Tadeusz Styczen en un artículo dedicado a la filosofía moral de Karol Wojtyla dice: “La persona es el ser al que, de modo propio y pleno, se refiere el amor. El amor es la responsabilidad de la dignidad de la otra persona” (Wojtyla 2010 125). Recapitulamos con Wojtyla la idea de que el hombre es un sujeto dotado de interioridad, y que por ella es alguien y no una cosa. La persona en cuanto ser, es mónada espiritual y física.

BIBLIOGRAFÍA.

- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996
- _____. *¿Qué es política?*. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *Los orígenes del Totalitarismo*. México: Taurus, 2004.
- _____. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.
- Bilbeny, Norbert. *Aproximación a la Ética*. Barcelona: Ariel, 1992.
- Boss, M. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. New York: Jasón Aronson, 1979.
- Burgos, Juan Manuel; Cañas, José Luis; Ferrer, Urbano. *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Madrid: Palabra, 2006.
- Burgos, Juan Manuel. *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Madrid: Palabra, 2007.
- Butiglione, Rocco. *El pensamiento de Karol Wojtyla*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2011.
- Coreth, Emerich. (1976). *¿Qué es el Hombre? Esquema de una antropología Filosófica*. Barcelona: Herder.

- Corpas de Posada, Isabel. "La verdad del hombre en los escritos de Juan Pablo II". *Theologica Xaveriana*. 36/2 (1986): 225-246.
- _____. *La enseñanza de Juan Pablo II sobre la experiencia de pareja. En: Pareja abierta a Dios: aproximación teológica a la experiencia de pareja*. Bogotá: Bonaventura, 2004.
- _____. *Juan Pablo II leído con ojos de mujer*. Bogotá: Bonaventuriana, 2007.
- Díaz Olguín, Ramón. *Iniciación a la Filosofía a través de textos de Dietrich von Hildebrand*. Puebla: UPAEP, colección Experiencia, 2010
- Eckhart, Meister. *Deutsche predigten und traktate*. München: Carl Hanser, 1978.
- Equipo Paulinas. *Pensamientos de S.S. Juan Pablo II*. Bogotá: Paulinas, 2007.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1979.
- Frossard, A. *No tengáis miedo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1982.
- Henry, Michel. *L'essence de la Manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Hildebrand, Dietrich von. *Was ist Philosophie?*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1976.
- Husserl, Edmund. *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: universidad de Buenos Aires, 1951.

- _____. *Cartesian Meditations*. The Hague: Martinus Hijhoff, 1964.
- _____. *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969.
- _____. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- _____. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.
- _____. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza, 1982.
- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica, 1993.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica, 1995.
- _____. *Investigaciones Lógicas*. Buenos Aires: Alianza, 2005.
- _____. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnós, 2006.
- _____. (2009). *La Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Greening, Tom. "The Third Force in Psychology". *Journal of Humanistic Psychology*. 4 (1964): 19-25.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Redemptor Hominis*. Madrid: P.P.C., 1979.
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Familiaris Consortio sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual*. 3.ed. Madrid: Paulinas, 1981a.

- _____. *Carta encíclica Laborem Exercens sobre el trabajo humano*. Santo Domingo: Amigo del Hogar, 1981b.
- _____. *Carta apostólica Salvifici Doloris sobre el sufrimiento humano*. 3. Ed. Madrid: Paulinas, 1984.
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Christe Fideles Laici sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1988.
- _____. *Carta apostólica Mulieris Dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer*. Santo Domingo: Corripio, 1989.
- _____. *Carta Encíclica Centesimus Annus*. Santa fe de Bogotá: Paulinas, 1993.
- _____. *Carta Gratissimum Sane, dirigida a las familias*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice, 1994a.
- _____. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994b.
- _____. *Carta Encíclica Evangelium Vitae sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1995.
- _____. *Carta apostólica Fides et Ratio sobre las relaciones entre fe y Razón*. Bogotá: Paulinas, 1998a.
- _____. *Encíclicas y carta Tertio millennio adveniente*. 4.ed. Madrid: EDIBESA, 1998b.

- _____. *Carta apostólica Novo Millenio Ineunte*. 4.ed. Madrid: San Pablo, 2001a.
- _____. *Carta encíclica Veritatis Splendor, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la iglesia*. Santiago de los Caballeros: Pontifica Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), 2001b.
- _____. *Memoria e identidad*. Santiago de Chile: Planeta, 2005.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro, 2003.
- Kupareo, Raimundo. *Creaciones Humanas*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1966.
- Laing, R. D. *The Divided Self. A Study of Sanity and Madness*. Londres: Tavistock Publications, 1960.
- LIBRERIA EDITRICE VATICANA. *Juan Pablo II. Ángelus domingo 11 de febrero de 1979*. [en línea]. Ciudad del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1979. [consulta: 3 de marzo 2012]. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19790211_sp.html
- _____. *Mensaje del santo padre Juan Pablo II a los jóvenes reunidos en el parque de los príncipes*. [en línea]. Ciudad del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1980. [consulta: 3 de marzo 2012]. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800601_giovani-di-francia_sp.html
- Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber, la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994

- Marcel, Gabriel. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós, 1995.
- Maritain, Jacques. *Os Direitos do homem e a lei Natura*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- Mélich, Joan Carles. *Totalitarismo y fecundidad. La Filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus, 1972.
- _____. *El personalismo*. Bogotá: Nueva América, 1981.
- _____. *Obras completas*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Reeder, Harry P. *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2011.
- Rollo, May. *Análisis y significado del movimiento existencial en psicología; y contribuciones de la psicoterapia existencial*. Madrid: Gredos, 1977.
- Sarte, Jean Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1968.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.
- _____. *“Ética”*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1941.
- _____. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957.
- _____. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)* Madrid: Encuentro S.A., 2011.
- Schneider, Kirk. *Existential-integrative Psychotherapy*. New York: Routledge, 2008.

- Semen, Yves. *La sexualidad según Juan Pablo II*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Simon, Yves. *La tradición de la ley natural*. Madrid: Razón y Fe, 1968.
- Walton, Roberto. "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia". *Revista de Filosofía de Santa Fe*. 16 (2008): 169-187.
- Weigel, George. *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000.
- Wiesel, Elie. *La noche*. Paris: Aleph, 1958.
- Wojtyla, Karol Józef. *Amor y Responsabilidad*. Madrid: Razón y fe, 1978.
- _____. *The acting person*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1979.
- _____. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC, 1980.
- _____. *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica S. A., 1982.
- _____. *Don y misterio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica S.A., 1996.
- _____. *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*. Madrid: Palabra, 1998.
- _____. *Persona e atto*. Milan: Bompiani, 2001.
- _____. *El don del amor. Escritos sobre la familia*. Madrid: Palabra, 2003.

- _____. *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Madrid: Palabra, 2005a.
- _____. *Karol Wojtyla. Poesías*. Madrid: BAC, 2005b.
- _____. *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*. Madrid: Palabra, 2010.
- _____. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2011.
- Woznicki, Andrew N. *Un humanismo cristiano: El personalismo existencialista de Karol Wojtyla*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1988.
- Zubiri, Xavier. *Cinco Lecciones de Filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.