



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Rumayor, Miguel

SUBJETIVIDAD SIN SUBJETIVISMO: ¿LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYLA
SIN LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO?

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 35, 2008, pp. 57-91

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028511003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SUBJETIVIDAD SIN SUBJETIVISMO: ¿LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYLA SIN LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO?

Miguel Rumayor
Universidad Panamericana
miguel.rumayor@up.edu.mx

Abstract

This article analyzes the philosophical thought of Karol Wojtyla and his idea of subjectivity. It is focused on underlying and clarifying a mistaken interpretation of this issue and its consequences upon some relevant aspects.

Some phenomenologists have considered the main idea of Wojtylas' subjectivity uniquely under the lens of Max Scheler and Immanuel Kant, completely ignoring Thomas Aquinas' vision. This confusion has provoked an idea —far from the classical *subjectum*— that brings out most of the modern interpretation of person, feelings, intention, and love, elements that are, in this context, the ideological columns of modern subjectivism.

Key words: Wojtyla's philosophy, subjectivism, person, love, experience.

Resumen

En el presente artículo se analiza el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla y más concretamente su noción de subjetividad. Está centrado en subrayar y clarificar una interpretación equivocada de este tema y sus consecuencias sobre algunos aspectos relevantes de la filosofía. Algunos fenomenólogos han considerado la idea principal de subjetividad en Wojtyla únicamente bajo la óptica de Max Scheler e Immanuel Kant, ignorando completamente en su filosofía la visión de Tomás de Aquino. Esta confusión ha provocado una idea que —alejada del *subjectum* clásico— comporta seguir alguna de las más modernas interpretaciones de persona, experiencia, sentimientos, intención y amor, elementos que tomados en ese contexto forman las columnas ideológicas del subjetivismo moderno.

Palabras clave: filosofía de Wojtyla, subjetivismo, persona, amor, experiencia.

*Recibido: 05-02-08. Aceptado: 26-06-08.

Introducción

Si analizamos la obra de Wojtyła desde el punto de vista de la fenomenología, esto es, según el descubrimiento del valor ético y personal de la realidad en el caso concreto de la acción y experiencia de cada sujeto; podemos decir que, mientras la ruptura y separación con Kant, Husserl y Scheler es permanente en su devenir, nunca se produce algo semejante con respecto al pensamiento de Tomás de Aquino. En diferentes momentos, desde el principio hasta final de su producción intelectual, como filósofo o como teólogo, e incluso como Pontífice de la Iglesia Católica, habla del Aquinate y del valor de su *filosofía del ser*¹ como un camino luminoso a seguir —no obstante susceptible de ampliación en nuestros tiempos modernos— para entender con toda claridad qué es el hombre y cuál es su destino. Por eso, la interpretación reductivamente fenomenológica de la obra filosófica de Wojtyła, y en particular de su antropología filosófica, es, a mi modo de ver, mucho más pobre y forzada que una tomista. En algunos casos, la supuesta ambigüedad en la postura del pensador polaco está facilitada por deficientes traducciones, como la realizada de la obra *Persona y Acción* al inglés, de la cual proviene la española, donde el tomismo de Wojtyła queda extraña e irónicamente² velado gracias a la poca calidad de la misma.

¹“Somos testigos de una sintomática vuelta a la metafísica (a la filosofía del ser) a través de una antropología integral. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin una referencia, que para el hombre es constitutiva, a Dios. Santo Tomás de Aquino definió esto como *actus essendi* (acto esencial), en el lenguaje de la *filosofía de la existencia*. La filosofía de la religión expresa esto con las categorías de la experiencia antropológica”. JOHN PAUL II: *Crossing the Threshold of Hope*, New York: Knopf 1994, pp. 35-36.

²“Entonces, el punto de vista de Wojtyła, en sí mismo, es que la metafísica de Sto. Tomás de Aquino, no obstante acomodada a la situación presente, es un ingrediente indispensable en el análisis ético. Luego, una revisión textual de la traducción que obscurezca ese ingrediente presenta un serio problema. Desde esa revisión del texto se hace difícil, aunque no imposible, entender el proyecto del autor en toda su integridad. El hecho es irónico, ya que, mientras Wojtyła se ha quejado de que Scheler y Kant han dejado a un lado factores necesarios para el análisis de la acción moral, un lector debe quejarse mucho más cuando, en la traducción inglesa, un factor necesario ha sido oscurecido en el pensamiento del mismo Wojtyła”. K. SCHMITZ: *At the Center of Human Drama*:

Es un hecho que la metafísica tradicional, muy distinta al pensamiento moderno en temas, lenguaje y objetivos, no entra en el análisis subjetivo del mundo de la experiencia concreta del ser humano tal y como lo realiza la filosofía moderna en algunos casos particulares. Digamos que, sin ser de forma alguna contradictoria con estos estudios, como lo demuestra la clásica diferencia tomista, tan citada por Wojtyła, entre los *actus humani* y los *actus hominis*, los objetivos de la metafísica tradicional son mucho más especulativos. Con todo, Wojtyła considera el tomismo como un proyecto inacabado; por ello, al igual que Maritain, Gilson, Krapiec, Swiezawski, por citar algunos casos que le son cercanos, su tomismo también es existencial. Profundizar en la tradición tomista para Wojtyła es posible también gracias a las aportaciones que ofrece ese otro método filosófico llamado fenomenología.

De esta forma, la intención de Wojtyła no es reconstruir la metafísica tomista a partir de la metodología fenomenológica, sino valerse de este método para entender con mayor profundidad verdades ya descubiertas a nivel metafísico por el tomismo y aclararlas desde una perspectiva más actual y comprensible al lenguaje moderno. Por tanto, no podemos hablar, tal y como sostienen algunos autores (*vid.* BURGOS: “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, 2007; GUERRA: *Volver a la persona*, 2002), de un avance o de un cambio en el método wojtyliano, a saber, desde un tomismo tradicional a una innovadora fenomenología.

Las primeras críticas de Wojtyła a las graves limitaciones del método fenomenológico son las de un joven filósofo de menos de cuarenta años, vertidas en su tesis doctoral: *Max Scheler y la Ética Cristiana*. Las mismas no decaen en intensidad e importancia veinte años después, con afirmaciones de tanta relevancia para el tema que aquí nos ocupa como la siguiente: “no es posible demostrar por el análisis fenomenológico del acto humano la estructura espiritual; o más precisamente [, para este método,] el momento de trascendencia es sólo un reflejo, un epifenómeno

The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1993, p. 61.

de las estructuras materiales”³. Tales afirmaciones demuestran, en un filósofo ya maduro, la permanencia y solidez de su convicción acerca de las limitaciones del método fenomenológico al abordar la dimensión más profunda del sujeto humano.

1. El método filosófico de K. Wojtyla para investigar la subjetividad humana: el tomismo apoyado en la fenomenología

Aunque Tomás de Aquino nunca usó el término ‘personalista’, Wojtyla, en su análisis de la persona en la acción, tiene como punto de partida las sólidas bases de la metafísica tomista,⁴ y más concretamente la raíz metafísica de la sustancialidad del ser humano, que se cimienta en la conocida definición de Boecio sobre la persona: *rationalis naturae individua substantia*. Sobre ella, pues, hay que partir para profundizar en la experiencia humana⁵. Así, Wojtyla usará la riqueza de la descripción fenomenológica con la idea de llegar a enriquecer la explicación metafísica tradicional de la persona⁶. En cualquier caso, debido a que en ese tipo de análisis la forma de analizar el fenómeno es siempre estática y por tanto

³K. WOJTYLA: “The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action”, *Analecta Husserliana*, 10 (1981), p. 130.

⁴“Santo Tomás conocía el concepto de persona y lo definía de modo muy claro. Otra cosa sería decir si conocía el problema del personalismo y si lo formulaba de manera tan clara como el problema de la persona. Se puede, sin embargo, afirmar justamente que Santo Tomás, formulando tan claramente el problema de la persona, ha proporcionado, al menos, el punto de partida de todo el personalismo. Aunque el problema del personalismo ha surgido más tarde [...] En el sistema de Santo Tomás encontramos, por consiguiente, no sólo el punto de partida, sino también toda una serie de elementos sucesivos que nos permiten examinar el problema del personalismo según sus categorías filosóficas y teológicas”. K. WOJTYLA: “El personalismo Tomista”, en *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra 1998, p. 303.

⁵“De esta forma la definición de Boecio determina por encima de todo el ‘lugar metafísico’, o en otras palabras la dimensión del ser en la que la subjetividad personal del hombre es realizada, creando, por así decirlo, las condiciones adecuadas para construir sobre este lugar la base de la experiencia”. K. WOJTYLA: “Subjectivity and the irreducible in Man”, *Analecta Husserliana*, Vol. VII, (1978), p. 109.

⁶Cfr. SCHMITZ: “At the Center of Human Drama”, p. 134.

a-teleológica, si cabe la expresión, el uso que Wojtyła hace del método fenomenológico será siempre limitado. Por sí mismo, tal método adolece de una estructura lo suficientemente sólida para explicar la acción humana; concretamente, carece de la diferencia radical que existe entre los ya referidos *actus humanus* (los únicos insertados en el contexto de la moralidad de las acciones), y *actus hominis* (los cuales se hallan fuera del ámbito de la moralidad). Como observa Buttiglione, para Wojtyła aquellos primeros son los únicos desde los que se puede dar una respuesta satisfactoria al llamado por él “elemento irreducible” del hombre⁷.

De esta suerte, tampoco se puede afirmar, como lo hace Burgos,⁸ que la ética de Wojtyła es inevitablemente autónoma de la metafísica, porque no necesita de ésta, y que, al mismo tiempo, eso no significa que sea completamente independiente de ella. Este autor no tiene en cuenta la diferencia de métodos que Wojtyła observa entre ambas ciencias, unida a la imposibilidad, como explica Gilson,⁹ de plena autonomía de cada una de ellas. La metafísica es anterior a la ética y ésta depende de aquélla. Por consiguiente, o bien, como la entiende el tomismo, la ética tiene una dimensión heterónoma dada por la realidad ontológica, esto es, la moralidad está enraizada en la subjetividad antropológico-metafísica; o bien la moralidad pasaría a ser completamente autónoma o independiente de la metafísica: arbitraria y construida por y para el subjetivismo moral, tal y como propone gran parte de la filosofía moderna desde Kant

⁷“Wojtyła ve en la concepción tomista del *actus humanus*, el acto que comprende a la inteligencia y a la libertad de la persona, la respuesta a la búsqueda del elemento irreducible del hombre [...] Esa noción se construye a partir de un problema metafísico y no hay en ella más que muy poco de la riqueza descriptiva que hace posible el método fenomenológico [...] La concepción de la acción como *actus humanus* y el concepto ontológico de la persona que presupone no pueden ser demostrados a partir de los datos que la fenomenología extrae de su análisis de la experiencia [...] Por consiguiente, queda fuera de la cuestión la posibilidad de fundar ontológicamente la persona a partir de la fenomenología”. R. BUTTIGLIONE: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid: Encuentro 1993, p. 144.

⁸J. M. BURGOS: “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, *Notes et Documents*, 6 (2006), p. 56.

⁹“Nunca se insistirá demasiado en que este primado del ser es la línea que divide a la metafísica de una filosofía del bien. Para ser bueno es preciso, ante todo, ser”. É. GILSON: “Elementos de una metafísica tomista del ser”, *Espíritu* 41 (1992), p. 6.

hasta nuestros días, lo que Wojtyła rechaza una y otra vez en muchas de sus obras.

Es cierto, como comenta Burgos¹⁰ que Wojtyła en su obra de madurez señala, hablando de la fenomenología, que “este método no es en absoluto sólo una descripción que registra individualmente los fenómenos...”, y también que “el análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenoménica, y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*”¹¹. Sin embargo, no es apropiado olvidar lo que Wojtyła dice un poco más adelante, en el texto citado por Burgos. Hablando sin duda de la objetividad metafísica que existe detrás de la subjetividad humana, ignorada en gran medida por la fenomenología clásica, dicha subjetividad “es, al mismo tiempo, una realidad precisa, es real cuando intentamos comprenderla en la totalidad objetiva que se llama ‘hombre’”¹².

Por ello, en relación con esto último, también podemos decir que la severa crítica que Wojtyła hace a Max Scheler no es fundamentalmente en razón, tal y como interpreta Guerra,¹³ de que por el método fenomenológico de este filósofo no se pueda llegar a entender la naturaleza completa de los valores, sino más bien en razón de que desde el método fenomenológico mismo es imposible llegar a una calificación moral objetiva y metafísica de tales valores;¹⁴ y por esto, es imposible también arribar a una ordenación de los mismos en función de su importancia real para el ser humano y su vida moral¹⁵.

¹⁰J. M. BURGOS: “La filosofía personalista...”, p. 54.

¹¹K. WOJTYŁA: “El acto intencional y el acto humano”, en *El Hombre y su destino*, Madrid: Palabra 2003, p. 38.

¹²WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 38.

¹³Cfr. GUERRA: *Volver a la persona*, p. 100.

¹⁴K. WOJTYŁA: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC 1982, p. 74.

¹⁵Wojtyła señala que “la constante ética es el último paso que logramos avanzar en el campo de la investigación ética valiéndonos del método fenomenológico, profundizando en las experiencias éticas como huellas del valor ético concreto que se manifiesta en ellas. Con este método descubrimos el bien y el mal moral, vemos cómo éstos plasman las experiencias de la persona, mientras que, en cambio, no podemos definir de ninguna manera el principio objetivo por el que un acto de la persona es éticamente bueno

Frente a lo que piensan autores como Husserl y el mismo Scheler,¹⁶ Wojtyła cree que la captación afectiva o emotiva del valor del fenómeno no es anterior a la captación intelectual del ser del mismo, ya que el ser humano no tiene la capacidad de realizar una captación afectiva de la realidad si antes no ha llegado a darse en él una cierta ordenación in-

y otro malo. Para fijar tal principio tenemos que abandonar el método fenomenológico. Este momento del problema que nos obliga a pasar del método fenomenológico hacia el método metafísico en la investigación ética, cae todavía dentro del campo de la experiencia fenomenológica. Es decir, fenomenológicamente afirmamos el carácter normativo de los valores éticos en el análisis del acto de la conciencia, que por sí, en cuanto experiencia, pertenece todavía al ámbito de la experiencia fenomenológica. La actividad normativa de la conciencia nos obliga a buscar las razones objetivas, es decir, las medidas del bien o del mal moral de nuestros actos. Pero en este punto hemos de salir, de alguna manera, de la experiencia del bien o del mal moral para poder poner el bien o el mal en el orden objetivo del bien y basarlo sobre él. Sabemos que para esta tarea, imprescindible en el trabajo científico sobre la ética cristiana, no nos puede valer el sistema de Scheler. En este punto tenemos que acudir al método metafísico, que nos permite definir el orden cristiano revelado del bien y del mal moral a la luz de un principio objetivo; nos permite definirlo y motivarlo de un modo a la vez filosófico y teológico. Esta interpretación científica de la ética cristiana constituye la tarea propia del estudioso; sin embargo, éste no podrá prescindir de la valiosa ayuda que para su trabajo representa el método fenomenológico; con éste dará a los valores éticos el sello de la experiencia, los aproximará a las experiencias del hombre concreto y podrá analizar la vida ética desde el lado de sus manifestaciones. A pesar de esto, el papel de este método es secundario y meramente auxiliar.” K. WOJTYŁA: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC 1982, pp. 217-218. Cuando, para hablar del bien y del mal, Wojtyła utiliza la expresión “[los] descubrimos”, no lo hace —como nos da a entender Rodrigo Guerra (cfr. *Volver a la persona*, p. 102), quien está pensando al modo de Max Scheler— en el sentido que se usa el verbo descubrir para referirse al acontecer de un conocimiento originario de una cierta realidad. Por el contrario, Wojtyła, lo está utilizando en el sentido del clásico *invenire*, esto es, como un reconocimiento (por medio de la experiencia) de algo que existe en la realidad, con independencia del reconocimiento del hombre. Desde esta óptica, Guerra tampoco lleva razón al remarcar que la frase de Wojtyła “Este momento del problema que nos obliga a pasar del método fenomenológico hacia el método metafísico en la investigación ética, se realiza todavía dentro del campo de la experiencia fenomenológica” indica la intención de desarrollar “una propedéutica del conocimiento metafísico” (GUERRA: *Volver a la persona*, p. 103). Esta interpretación minimizaría el valor de lo que el filósofo polaco afirma con toda radicalidad más adelante, según las palabras citadas: la negación del método fenomenológico para acceder a la realidad ética y su papel auxiliar y secundario para el conocimiento de la misma.

¹⁶ Véase M. SCHELER: *Ordo Amoris*, Madrid: Caparrós 1996.

telectual de la misma a partir de la facultad intelectual¹⁷. Y en esto, el autor polaco es fiel seguidor de Tomás de Aquino. Por eso, podemos entender que, para Wojtyła, los afectos y el entendimiento pueden ir de la mano, pero siempre la vida intelectual es naturalmente anterior a la afectiva; y en su condición de anterioridad *natural*, la primera no se somete plenamente a la segunda. Y aunque ambas se encuentran íntimamente relacionadas, la concepción tomista del libre albedrío —profesada por nuestro autor— sostiene que, de ninguna manera, el pensamiento es fruto del sentimiento, como tampoco la conciencia moral puede serlo de la conciencia psicológica. Mil emociones no causarán por sí mismas un solo juicio; cien años de vigilancia a los fenómenos que nos cercan no producirán de suyo un solo acierto acerca del bien o mal que ellos encierran.

Desde la óptica tomista que Wojtyła detenta, de ninguna manera puede haber plena objetividad en el conocimiento cuando éste se encuentra meramente sometido a los vaivenes pasionales, que son los que articulan la vida emocional¹⁸. Por eso, el conocimiento por connaturalidad, en el que se da una cierta mediación de la afectividad en el modo de cono-

¹⁷Ligado a esta cuestión, es erróneo afirmar, como hace Guerra, que en Wojtyła se da la ausencia de existencia de metafísica fuera de la realidad del fenómeno. Este autor interpreta el concepto wojtyliano de 'trans-fenoménico' como aquello que se encuentra absolutamente inserto en el fenómeno y que al mismo tiempo recorre universalmente otros fenómenos: "La fenomenología es vista como un método para aprehender el *lógos* del fenómeno, es decir, su verdad, su inteligibilidad radical. Por ello, la fenomenología así considerada, abraza y acoge tanto el momento descriptivo-experiencial como los momentos *inductivo* y *reductivo* lográndose así como resultado un saber propiamente metafísico en el que la metafísica no es considerada como una realidad externa, adyacente y posterior de la fenomenología sino que la atraviesa y la recorre *trans-fenoménicamente*" (GUERRA: *Volver a la persona*, p. 307). Frente a esta idea, pensamos que lo *trans-fenoménico* en Wojtyła no es otra cosa que el ser de la metafísica clásica, que aun cuando inserto en el fenómeno lo trasciende y lo fundamenta ontológicamente.

¹⁸Ha pasado ya a ser clásica la visión equilibrada que C. S. Lewis muestra entre sentimientos y razón: "Ningún sentimiento es, en sí mismo, un juicio; en este sentido, ninguna emoción o sentimiento tiene lógica. Pero puede ser racional o irracional según se adecue a la Razón o no. El corazón nunca ocupa el lugar de la cabeza sino que puede, y debe, obedecerla". C. S. LEWIS: *La abolición del hombre*, Madrid: Encuentro 1998, pp. 23-24.

cer,¹⁹ no tiene un papel cognoscitivo primario en la filosofía de Tomás de Aquino —y tampoco en la de Wojtyła; su papel es más bien secundario o complementario. Por lo demás, la función de la vida afectiva en relación al conocimiento, aunque esté asociada a la libertad de modo singular, no puede entenderse de cualquier modo. En efecto, la afectividad sólo enriquece o prepara para el conocimiento moral de las cosas cuando es equilibrada.

Por esta razón, al colocar la inteligencia en un segundo lugar, por debajo de los sentimientos, la ética fenomenológica de Scheler promueve un modo de automatismo afectivo y subjetivista que pone en serio riesgo la vivencia de la libertad humana. Karol Wojtyła desacuerda tajantemente en este punto con el gran fenomenólogo. Scheler entiende que el ser del hombre es fruto de sus sentimientos: sujeto, valor, realidad, objetividad y ética, forman todos ellos parte de un todo unitario de elementos indiferenciados y actúan directamente sobre la persona, en una instancia intuitiva anterior al uso de la inteligencia y de la voluntad.

Aunque Scheler, como observa Wojtyła, quiera escapar de la tiranía formalista del deber kantiano, termina por sucumbir en otra mayor, que consiste en la defensa de un *ethos* apoyado en “fundamentos emocionalistas”,²⁰ que impide el uso de la libertad. Por eso, el autor polaco comenta: “Scheler establece el siguiente principio: la persona sólo puede alcanzar su más alto valor si no aspira a él con ningún acto de su voluntad”²¹.

Desde otra óptica, aunque Scheler entiende la ética denominándola como religiosa, y pudiera parecer que aquí radica la fundamentación teológico-metafísica de su método, para Wojtyła ello no es exacto, ya que en este caso hablaríamos de una religiosidad emotivista, incluso con origen en el protestantismo de Lutero. Por lo demás, éste es el artífice religioso del “yo” moderno,²² que asocia de manera férrea la fe —el co-

¹⁹“En efecto, de manera manifiesta, naturalmente el amado está en el amante”. TOMÁS DE AQUINO: *Los diez mandamientos*, México: Tradición 1981, p. 9.

²⁰WOJTYŁA: *Max Scheler y...*, pp. 30-31.

²¹WOJTYŁA: *Max Scheler y...*, p. 66.

²²Cfr. J. MARITAIN: *Tres Reformadores*, Buenos Aires: Club de Lectores 1986, pp. 11-62.

nocimiento de Dios— a los sentimientos. Aquí, Dios sería el creador de una serie de valores que experimentamos plenamente en la experiencia afectiva, pero sobre los que no podemos realizar ningún conocimiento intelectual, ni acto volitivo alguno. Los valores están en Scheler, al igual que la experiencia de fe en Lutero, sólo para ser sentidos. Nacen y mueren en cualquier experiencia, en el momento concreto de la misma. De igual modo que llenan plenamente nuestra afectividad, repentinamente desaparecen, sin dejar huella ni compromiso alguno. Por eso, “toda la postura de Scheler ante el mandamiento del amor es consecuencia de las premisas éticas adoptadas en su sistema. El emocionalismo celebra en ella su triunfo”²³.

De esta suerte, Wojtyła detecta que el problema de la modernidad no radica tanto en la lógica interna del método empleado en el análisis de la realidad, sino más bien en los presupuestos en los que se apoya y en las finalidades que trata de alcanzar. Por eso, el método de análisis moderno de la subjetividad no es equivocado por su estructura lógica, y por ciertas luces que puede arrojar para ayudar a captar ciertos aspectos de la subjetividad humana, sino porque pretende constituirse en un instrumento de entendimiento pleno del ser entitativo de la persona humana²⁴.

En este sentido, podemos decir que para Wojtyła el aparente realismo del que presume la modernidad es, en su raíz más profunda, confuso e irreal, ya que es el provocador del subjetivismo de nuestros días. Wojtyła es partidario de lo que algunos denominan “realismo ingenuo”, que es

²³WOJTYŁA: *Max Scheler* y... , p. 39.

²⁴“En la medida en que este tipo de análisis de la conciencia posee el carácter de un método cognitivo, puede y lo hace, darnos un excelente fruto (a través de otorgarnos descripciones de los objetos intencionales). Sin embargo, el método no puede ser considerado una filosofía de la realidad en sí misma. Por encima de todo, no puede ser considerado como una filosofía de la realidad del hombre o de la persona humana, partiendo de que la base de este método consiste en la exclusión (*epoché*) de la conciencia de la realidad o del ser existente en acto. A pesar de esto, es necesario indudablemente hacer un uso más amplio de este método en la filosofía del hombre. La conciencia no es un sujeto independiente, sino que es central para el entendimiento de la subjetividad personal”. K. WOJTYŁA: “Person: Subject and Community”, *Review of Metaphysics*, 33 (1979), p. 278.

el “propio de la actitud natural de las personas frente a la realidad”²⁵. El punto de vista de Wojtyła coincide plenamente con la visión sobre los valores de la fenomenología realista que posee Edith Stein²⁶. Por su parte, más sofisticada, la modernidad racionalista, de una manera u otra, termina por fundamentar todo el conocimiento de la realidad en el sujeto trascendental kantiano, que pretende suplantar al *subjectum metaphysicum* tomista, y tiene como una de sus consecuencias más graves la sustitución del acto de ‘conciencia’ moral, que es tan metafísico y real como los demás objetos (o más, si cabe), por el acto de la ‘consciencia’ psicológica, que nos habla más bien de una auto-reflexión introspectiva que el sujeto realiza sobre sus sentimientos, pasiones, perspectivas, etc., todo lo cual se encuentra ligado a la acción subjetiva de conocer y experimentar (lo que la fenomenología de Scheler llama ‘intencionalidad’), mas no siempre a la realidad misma. Wojtyła, por su parte, defiende la existencia misma de la realidad de las cosas y también la posibilidad de que toda persona humana, con todas las limitaciones que quepan, acceda metafísicamente a la realidad del ser.

Así, Wojtyła tiene en cuenta los datos e intuiciones que el sujeto cognoscente adquiere en la experiencia del fenómeno, incluidas las impresiones reales o irreales sobre sí mismo, esto es, sobre la propia subjetividad psicológica. Considera todo esto para conducirlo al mundo de la subjetividad real, esto es, a la del *subjectum* reflexivo o consciente tal y como lo entiende Tomás de Aquino.

Por eso, nunca podremos decir que Wojtyła asume la metodología de Scheler con todas sus consecuencias, como él mismo reconoce al inicio de su libro sobre este autor²⁷. Si bien, a juicio de Wojtyła, el autor alemán es interesante en la crítica que realiza de Kant y su ética del deber, no obstante no hay que perder de vista que sigue siendo presa del subjetivismo

²⁵ GUERRA: *Volver a la persona...*, p. 80.

²⁶ “La jerarquía de valores es una jerarquía de seres. Por lo tanto, la teoría del valor, de la que se siguen las normas para la conducta práctica, forma parte de la *teoría general del ser u ontología*, en la cual hemos de ver la doctrina filosófica fundamental, ‘la filosofía primera’”. E. STEIN: *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC 2003, p. 29.

²⁷ Cfr. WOJTYŁA: *Max Scheler y...*, pp. 19-39.

kantiano, por vía indirecta, a saber, cuando el racionalismo de Immanuel Kant se trasmuta en la postura romántica de Max Scheler.

2. La antropología wojtyliana: la persona humana como un ser absoluto-relativo

Ambas posturas, la de Scheler y la de Kant, afirman erróneamente que la persona es un fin en sí mismo de manera absoluta, sin más. Naturalmente, esto conlleva el problema de que para la actuación moral del hombre, habría en este caso dos fines absolutamente absolutos: Dios y el hombre. Sin embargo, como observa la metafísica tomista, aunque Dios haya creado entidades cuyo valor es absolutamente necesario, en manera alguna una creatura absolutamente necesaria podría “competir” con la necesidad absoluta de Dios; dicho de otro modo, aun existiendo fines absolutos creados —parece importante recordarlo en tiempos relativistas—, dichos fines jamás podrán igualar el carácter absoluto del fin divino²⁸.

Así, el problema que Wojtyła advierte en la antropología de Kant, no es básicamente el formalismo del deber,²⁹ éste es secundario. Una de las consecuencias más discutibles de la consideración kantiana de la autonomía de la conciencia es la consideración de la persona como fin

²⁸El carácter *absolutamente necesario* de algunas creaturas, defendido por Tomás de Aquino, no implica la supresión del carácter *causado* en las mismas, es decir, que no sean creaturas: “Aunque todas las cosas dependan, como de su primera causa, de la voluntad de Dios, la cual no tiene necesidad de obrar a no ser a partir de la suposición de su propio propósito, sin embargo, no por esto está excluida de las cosas creadas la necesidad absoluta, y nos sea necesario declarar que todas las cosas son contingentes: —lo cual podría parecer a alguno, en razón de que no han fluído desde su causa por absoluta necesidad: como suele suceder en las cosas, que es contingente el efecto que no procede necesariamente a partir de su causa.” THOMAS AQUINAS: *Summa contra gentiles*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomus XIII (liber II), Romae: Typis Riccardi Garroni 1918, c. 30. En una palabra, hay creaturas que son a un tiempo entidades absolutamente necesarias y dependientes o causadas —y éstas son principalmente las personas. Esta genial y profunda doctrina ha sido sintetizada por el mismo santo Tomás en su famosa *tertia via* para demostrar la existencia de Dios en la *Suma teológica*.

²⁹Cfr. BURGOS: “La filosofía personalista de...”, p. 56.

radicalmente absoluto en sí mismo, tal y como se expone, por ejemplo, en la *Crítica de la Razón Práctica* (2003).

El sujeto humano kantiano y su conciencia se presentan como entidades naturalmente autónomas. Por eso, aunque poseedor de leyes morales parcialmente comprensibles dentro de sí mismo, al mismo tiempo este sujeto se encuentra indeterminado por contenidos morales concretos. De esa manera, de forma consecuente con el relativismo que esta idea produce, el filósofo de Königsberg destruye el concepto metafísico de naturaleza humana; lo cual, a su vez, trae consigo de la mano la moderna confusión entre subjetividad y subjetivismo y todas las variadas formas actuales de relativismo.

Podemos decir que, ya que en Kant la conciencia moral es completamente autónoma de la entidad metafísica, ésta es susceptible de ser construida y “rellenada” por los contenidos valorativos que uno voluntariamente quiera otorgarle. Este será, posteriormente, el intento —todavía kantiano— llevado a cabo por Max Scheler con su ética de los valores, que, como reconoce Wojtyła y mencionábamos antes, es insuficiente para una concepción cristiana de la ética.

Frente a lo que pudiera parecer después de una lectura poco profunda del pensamiento de Wojtyła, su antropología es radicalmente anti-kantiana: lo que hace el filósofo polaco es precisamente demostrar la inutilidad del planteamiento kantiano, y, junto a ello, la validez de la tesis de la conciencia metafísico-moral de Tomás de Aquino. Por eso, lo más importante para Wojtyła no es dotar de contenidos concretos a la conciencia y relacionarlos con el mundo de la propia experiencia vital, como pudiera parecer por el uso de la fenomenología que hace. Lo que prioritariamente le interesa es hacer notar que ahora, en el pensamiento moderno, al desaparecer el *subjectum* (esto es, la conciencia como principio inamovible y verdadero en el que se asienta la subjetividad de la persona), se dispone todo para que el valor del subjetivismo crezca, cimentado bajo la base de condicionamientos sociales, psicológicos, culturales, etc. Así, la tarea para Wojtyła consiste en tomar ese conjunto de realidades subjetivas y buscar detrás de ellas, en cada persona, la conciencia humana que ama la verdad. Ese conjunto de realidades subjetivas

vienen a ser, por tanto, el reflejo de algo más profundo, que es el sujeto y su conciencia moral tal como lo concibió el Doctor Angélico.

Así, Wojtyla cree que el centro constitutivo de la persona se encuentra en la subjetividad, y tal subjetividad tiene su origen en Dios, que es quien la hace digna y la mantiene en la existencia. De tal modo, igual que para san Agustín y toda la tradición bíblica y patrística que Tomás de Aquino supo condensar de modo genial, para Wojtyla el hombre es *imago et similitudo Dei*: esa imagen se encuentra impresa en el centro de su ser personal, en la verdadera interioridad, y es el “yo” más original; originario, a su vez, de cualquier “yo” que se manifieste en la experiencia, y la fenomenología pueda llegar a captar³⁰. Por ello, el fructífero diálogo con la modernidad que realizó Wojtyla durante toda su vida, como filósofo y posteriormente como Papa (abordando temas tan diversos como los derechos humanos, la ecología, la libertad religiosa, etc.) es básicamente estratégico o metodológico —como se prefiera llamarlo. Y en este sentido, la fundamentación metafísica de la dignidad del ser humano nunca podrá ser buscada verdaderamente por sí misma de forma desvinculada de Dios.

Es por todo esto que en la tradición tomista de Karol Wojtyla, se considera al hombre como fin absoluto, mas *secundum quid*, esto es, de cierta manera. El hombre es para Wojtyla, usando una idea de Zubiri,³¹ un “absoluto relativo” y por ello sólo puede hablarse de su absolutidad de forma analógica, en el cual el analogado principal es Dios. Por eso, aunque el ser humano pueda usar su libertad contra su propia dignidad y la de los demás, y sea, como reconoce el tomismo, causa de los movimientos de su libertad, con todo, tal movimiento siempre estará posibilitado entitativamente por la voluntad creadora de Dios: la libertad que tiene en mente Wojtyla es, al mismo tiempo, una necesidad absoluta

³⁰San Agustín explica el origen del que nace el “yo” de manera autobiográfica: “guardaba con el sentido interior de mi alma la integridad de mis sentidos externos, y me deleitaba con la verdad que hallaba y descubría en las cosas pequeñas, y con los pensamientos que yo podía formar de tales cosas [...] Pues todas esas cosas son dádivas de Dios, porque yo no me las di a mí mismo; y todas ellas son buenas y yo consto y me compongo de todas ellas”. SAN AGUSTÍN: *Las confesiones*, Madrid: Melsa 2003, p. 50.

³¹Véase X. ZUBIRI: *Sobre el Hombre*, Madrid: Alianza 2007.

creada, ya que no puede mejorar ni corromperse de modo entitativo, y, al mismo tiempo, una contingencia trascendental creada, ya que moralmente puede mejorar o empeorar³².

Para Wojtyla, en el ser humano (a diferencia de lo que ocurre en los animales), el ser y la acción, lo ontológico y lo ético, se encuentran trascendentalmente relacionados. La persona es *persona* desde que existe gracias al poder creador de Dios; sin embargo, por medio del uso de su libertad puede llegar a ser *mejor* persona. Así, para Wojtyla, no existe una causación ontológica de la propia libertad humana, sino sólo una causación ética: la segunda está necesariamente posibilitada por la primera. De ahí que la persona y la personalidad son, aunque estén relacionados entre sí, dos elementos diferentes. La persona humana puede, en parte, por su acción, construirse usando su libertad, hacerse mejor persona, aunque esto no es un movimiento ontológico sino ético; o puede decirse que es ontológico en la medida en que el ámbito ético representa una continuación trascendental del ámbito ontológico. El límite entre un ámbito y otro es claro para la filosofía tomista, así como también lo es su íntima conexión: “*Comme Dieu crée le monde, l’homme construit sa vie*”³³.

De aquí se sigue también que la razón práctica wojtyliana no es la misma que la de Kant. La razón práctica, que actúa gracias a la prudencia, en Wojtyla se fundamenta en el uso de una conciencia arraigada en la subjetividad metafísica personal, mientras que en Kant la razón está sustentada en el *cogito* cartesiano, que es el fundamento último del sujeto trascendental kantiano y el artífice de su idea de razón, teórica y práctica. En Wojtyla, la razón práctica es a un tiempo autónoma y heterónoma, frente a la completa autonomía de la razón práctica kantiana.

De esta suerte, en Wojtyla, la moralidad de los actos humanos debe buscarse, aunque no totalmente, en la acción concreta, como explica Tomás de Aquino al tratar el funcionamiento de la prudencia. Pero eso

³² “[E]l hombre es un ser contingente en el sentido utilizado por la metafísica tradicional. Todo ser que debe esforzarse por conseguir su plenitud, que está sometido a actualización, se manifiesta como contingente”. K. WOJTYLA: *Persona y acción*, Madrid: BAC 1982, pp. 178-179.

³³ É. GILSON: *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris: L. P. J. Vrin 1948, p. 173.

no quiere decir, como sostiene la fenomenología, que en el momento que se realiza la acción ética deba existir una escisión radical teleológica, a fin de descubrir en ese acto un valor moral absoluto desvinculado de cualquier realidad que no sea, tal y como esta posición lo entiende, la que otorga el fenómeno. Entender el valor moral de esta manera, produce un entendimiento parcial de la moralidad, o, más bien, comete una petición de principio: el concepto del valor bueno dependería de lo que hace la persona buena, y la persona buena sería aquella que realiza valores buenos³⁴. En definitiva, se haría imposible la clarificación de lo bueno o malo al margen de una relación a la subjetividad humana.

Podemos concluir que la antropología teleológica fundamental del tomismo de Wojtyla es, frente lo que pueda acaso llegar a pensarse,³⁵ ampliamente satisfactoria. Efectivamente, como dice la teoría hilemórfica sobre la moralidad, el absoluto moral existe, pero, en cierta manera, a saber, de modo formal, está encerrado en cada acto de libertad. Por eso necesita de la materia moral concreta, la cual es la realidad del objeto moral real al cual se dirige. De ahí que, la narrativa de la libertad y de la vida del hombre, idea fundamental en un personalismo wojtyliano, está traspasada de una teleología moral que se basa en la búsqueda de la felicidad en el caso concreto, la cual nos permite ir avanzado, por medio de los valores, hacia nuestro fin absoluto. Si sólo existiera la perfección del valor aquí y ahora, sin referencia y relación también a un futuro mejor, la libertad y el desarrollo de la misma en el tiempo dejarían de existir para la persona.

³⁴“Esta definición podría ser comparada con la pregunta: ¿qué es la luz? Y con su respuesta ‘la luz es lo que ilumina la habitación’. Podríamos ver aquí el intento de evadir la cuestión más que el de darle una respuesta adecuada”. T. ŚLIPKO: “The Concept of Value in The Ethical Thought of Cardinal Karol Wojtyla”, *Forum Philosophicum*, 11 (2006), p. 19.

³⁵Cfr. P. FERRER: “Introducción” a K. WOJTYLA: *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra 1997, p. 13.

3. Acción y experiencia: la subjetividad de la persona humana en acto

Es claro que el valor moral constituye un objetivo real e intrínsecamente unido al ser de la persona y es, por tanto, una realidad profundamente subjetiva³⁶. Pero también es verdad que la reflexión sobre la realidad del fenómeno valorativo no determina la existencia del fenómeno (en este caso del sujeto), sino que sirve para llegar a él. Así, la fenomenología fundada en el realismo, tal y como la entiende Wojtyła, basada en san Agustín y en san Anselmo, sirve para acercarse al misterio de la subjetividad humana, pero no para acceder completamente al principio constitutivo de ésta. Es por ello por lo que, para Wojtyła, la filosofía de Scheler (y lo mismo podría aplicarse a otros autores que siguen esta línea de pensamiento) no representa un completo personalismo, puesto que su discurso no se apoya en el ser personal, sino en una manifestación del mismo: en un epifenómeno, consecuencia del ser personal, tal como es la vida afectiva.

En Wojtyła, la persona misma —su núcleo más íntimo— es lo que se revela, en gran parte, por y en la acción. Esta es una idea profundamente tomista, ya que el Aquinate entiende al ser humano no sólo de manera estática sino también dinámica. La libertad en Tomás de Aquino se encuentra asentada en la naturaleza humana, la cual es al mismo tiempo y desde el primer momento, potencia y acto de ser, necesidad y libertad, a la par. Por tanto, también en Tomás de Aquino, el espacio y el tiempo, accidentes de la libertad humana para comprender la acción, son elementos clave para conocer cómo se desenvuelve la libertad en el hombre en su experiencia concreta.

De este modo, la noción de experiencia en Wojtyła no surge fundamentalmente del empirismo anglosajón, de autores como Hume o Bentham, ni tampoco de las bases fundamentales de la fenomenología de Husserl, sino que, para el autor polaco, dicha noción reside en las consecuencias del principio tomista del desarrollo de la subjetividad personal, que actúa concretamente por medio del libre albedrío.

³⁶Cfr. ŚLIPKO: "The Concept of Value...", p. 17.

La experiencia moral para Wojtyła es el modo por el cual el hombre puede reconocer en su acción las implicaciones de su naturaleza humana. De este modo, la experiencia moral en él no es subjetivista, sino que es la forma por la que aflora con mayor o menor armonía la subjetividad “objetiva” personal. Por eso, para Wojtyła, la moralidad de la acción no procede de la experiencia moral de la persona sobre la misma, sino que dicha moralidad tan sólo se manifiesta en esa experiencia de la acción³⁷. Hacer experiencia aquí significa desarrollar una libertad realmente eficaz, y ésta sólo se da cuando la acción de la persona humana, en los variados movimientos integrados del *psique* y el *soma*, no sólo contribuye a una construcción psicológica equilibrada del “yo”, sino también —de modo más profundo— al descubrimiento del elemento constitutivo fundamental de la interioridad personal, que es la conciencia, o, lo que es lo mismo, la voz de Dios en la propia interioridad —principio y fin que fundamenta el *subjectum humanum* y del que parte cualquier modo de verdadera autorrealización del “yo”.

Así, en Wojtyła, la interioridad ontológico-metafísica, *illud quod est magis intimum cuilibet* al que se refieren Agustín y Tomás, hace naturalmente que el hombre sea más interior a sí mismo que lo que acaso puede llegar a saber por vía de introspección psicológica. Contrariamente a lo que ocurre en el caso de Nietzsche o Freud, la persona humana en el fondo es “una interioridad entrañable superior a cualquier pulsión”,³⁸ por lo que sobrepasa lo psicológico para asentarse radicalmente en lo ontológico. En esta intimidad se encuentra Dios como causa del hombre y como sustento de la causación creada de la propia libertad. Por esto, la ‘intimidad’ de la filosofía moderna y la de la metafísica clásica del ser son diferentes: “en su forma humana la interioridad ontológica propiamente humana es subjetividad antropológica”³⁹. Lo que Wojtyła pretende hacer entender es que la rica emotividad humana, que se manifiesta en la acción, anhela en su desarrollo anclarse permanentemente en

³⁷ ŚLIPKO: “The Concept of Value...”, p. 10.

³⁸ L. POLO: *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona: Eunsas 2006, p. 157.

³⁹ SCHMITZ: “At the Center of...”, p. 144.

la conciencia, esto es, en la auténtica interioridad del ser hombre, que no es —repetimos— la interioridad en sentido moderno⁴⁰.

Para Wojtyła la acción muestra a la persona pero no revela absolutamente su esencia. Esto podría hacernos pensar que Wojtyła es contrario al esquema clásico, y que pretende entonces llegar a la persona absolutamente a través de la acción⁴¹ —tesis que, por lo demás, coincide casi completamente con los planteamientos de Sartre o de Camus. De este modo, Wojtyła sería un pensador netamente moderno, un existencialista, para el que ‘persona’ y ‘personalidad’, acto de ser y acto psicológico, interioridad subjetiva e interioridad subjetivista, serían una y la misma realidad, y para quien el uso humano de la libertad sería lo que construye la esencia humana, si realmente se concediera a ésta algún tipo de existencia.

Sin embargo, lo que pretende Wojtyła es usar la acción para explicar algunas notas de la esencia de la persona. Utiliza el análisis del devenir del hombre para llegar al entendimiento de la subjetividad radical del ser personal. Y aunque a primera vista pueda parecer que la metodología hace que el resultado cambie, en el esquema del que se vale Wojtyła para entender a la persona, la metodología interesa secundariamente; en orden de importancia, el análisis de la acción es secundario frente al entendimiento de la conciencia. Podemos decir que el objetivo de Wojtyła no es, como señala Guerra⁴² *volver a la ‘persona’*, como si el concepto de ‘persona’ hubiese sido olvidado tanto por parte del tomismo como por el pensamiento moderno. Naturalmente, como piensa el tomismo,

⁴⁰“Pero, si la interioridad de la moderna subjetividad es diferente en carácter y motivo de la interioridad ontológica del *suppositum* de la metafísica tradicional, luego, también la interioridad moderna es diferente de la interioridad religiosa [...] Sin embargo, la interioridad cristiana no comienza básicamente escapando del mundo, como ocurre por el auto-examen, la auto-purgación y la auto-negación. A través de esta *ascesis* se prepara, no para buscar un refugio en sí misma (así como sucede con la interioridad cartesiana, humeana, kantiana, racionalista, empirista o trascendental), sino para situarse a sí misma frente a la Fuente de la trascendencia, o allí donde el ser, el sentido y el valor de la persona humana, se posee como don recibido”. K. SCHMITZ: “At the Center...”, p. 137.

⁴¹Cfr. BURGOS: “La filosofía personalista...”, p. 64.

⁴²GUERRA: *Volver a la persona*.

sólo puede volverse a algo que ya existe previamente: *operari sequitur esse*⁴³. Sería gratuito añadir que el tomismo nunca pudo haber negado el concepto de ‘persona’, so pena de contradecir la filosofía del propio santo Tomás de Aquino, y dejar, por consiguiente, de ser *tomismo*.

Como veíamos, lo que convierte la experiencia subjetiva del hombre en un elemento arraigado en la subjetividad humana, es el juzgar de la conciencia moral, el cual para Wojtyła se fundamenta en el *suppositum* de la metafísica tradicional⁴⁴. Éste es el que hace que la experiencia pueda llegar a ser, en un sentido entitativo, más o menos personal, o dicho con otras palabras, más o menos verdaderamente humana.

Wojtyła usa la ética de Scheler y sus contenidos valorativos para atacar la filosofía de Kant acerca del sujeto trascendental. Lo hace recuperando el valor de la acción como elemento fundamental (ignorado por Kant), para atisbar la esencia de la persona humana. En la acción y no en la reflexión kantiana, el ser humano experimenta la validez y la profundidad de la ética. La acción, por tanto, es en Wojtyła un principio fundamental para entender y afirmar a la persona metafísica, un elemento indispensable para acceder a la verdadera subjetividad de su ser. La acción está dotada de un dinamismo que remite siempre, de un modo o de otro, al ser hombre. En la acción y no en la apriorística reflexión kantiana se experimenta la verdadera objetividad de los valores éticos.

De este modo, la visión del deber kantiano parte de una consideración auto-teleológica de la vida ética. Y al suprimir la felicidad de la acción ética, sometiéndola exclusivamente al deber moral, el hombre se convierte en alguien que se rinde a un deber difuso que se haya en su conciencia, el cual es imposible comprender ya que de ninguna manera puede accederse racionalmente al mismo. Por su parte, Wojtyła entiende que acceder por medio de la experiencia a la vida ética supone salir fuera del subjetivismo, en el que uno puede quedar atrapado cuando se vive sólo pendiente de la propia experiencia, para entrar en el sujeto:

⁴³K. WOJTYŁA: “The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action”, *Analecta Husserliana*, 10 (1981), p. 125.

⁴⁴Cfr. K. SCHMITZ: “At the Center...”, p. 126.

La experiencia de la moralidad entendida aquí como una *experiencia integral* (comprensiva) “del hombre que obra”, *parece postular una interpretación distinta o, al menos, una circunscripción diferente de su contenido*. Y esto parece que se requiere con motivo de su contenido, en razón de lo que nos es dado en la experiencia⁴⁵.

Esta irracionalidad kantiana, fruto del racionalismo, por ser tan humana no puede perdurar como forma de vida. Por este motivo, a la postre y como válvula de escape, el deber termina por asociarse a una felicidad subjetivista, construida por y para uno mismo. Así, es fácil comprender por qué la ética del deber se haya íntimamente asociada al relativismo moral de nuestros días. Es por todo esto por lo que el concepto de auto-teleología en Wojtyła consiste en afirmar que “la auto-teleología presupone la teleología; el hombre no comienza siendo el límite de la auto-determinación, el límite de sus opciones y de su querer, despreciando todos los valores hacia los que estas opciones y querer tienden”⁴⁶. Y la postura de nuestro autor se opone igualmente a Kant, en la medida en que el límite y el fin de la propia vida sean la felicidad, entendida ésta como la entiende el Aquinate, esto es, en el encuentro de la subjetividad humana con la subjetividad divina.

De todo lo dicho se entiende que, si el ser humano, a pesar de ser creatura de Dios, es capaz de darse fines a sí mismo en la acción (lo que Wojtyła denomina ‘auto-teleología’,⁴⁷) ello se debe a que esa capacidad se encuentra en su naturaleza personal. Dicho de otra manera, si el hombre es capaz de usar su libertad, es porque esa libertad se encuentra arraigada, de forma objetiva y nítida, en su subjetividad, es decir, en el fondo de la interioridad subjetiva, único lugar en el que puede encontrar la verdadera libertad. Por ello la auto-teleología, en Wojtyła remite siempre a un concepto de felicidad objetivo, cimentado en el concepto tomista de naturaleza humana, el cual es antropológico-teológico. Como expone

⁴⁵WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 162.

⁴⁶K. WOJTYŁA: “The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology”, *Analecta Husserliana*, 8 (1979), p. 206.

⁴⁷WOJTYŁA: “El acto intencional...”, pp. 133-151.

Gilson,⁴⁸ los actos morales son también actos de ser. De este modo, la libertad subsiste gracias a Dios y la felicidad —único y mismo objetivo de la vida humana—, sin que esto suponga pérdida del libre albedrío. De una forma o de otra, la acción humana libre, tiene que ser dirigida hacia Dios mismo.

Esto último no quiere decir que la felicidad al identificarse y estar fundamentada en Dios tenga que imponerse forzosamente a todos los hombres. Podemos decir que, en cierto sentido, para descubrir ese elemento objetivo que es la identificación de la felicidad con Dios, hace falta un itinerario que la persona debe de recorrer por sí misma y, en cierta medida, en solitario. Tal felicidad será, en la línea de lo dicho hasta aquí, una perfecta simbiosis entre la subjetividad absoluta del hombre y los datos contingentes, los de su propia psicología y los que va encontrando en sí mismo y a su alrededor.

Entendidos al modo de Wojtyła, los valores se arraigan en la subjetividad, pero no son meramente subjetivos. La subjetividad de la persona, que es lo que la constituye como tal, tiene un modelo concreto de imitación en Cristo. La persona de Cristo nos habla de la subjetividad perfecta y es por ello un modelo para cualquier otra subjetividad humana. Wojtyła escribe: “sólo en una ética personalista, que pone la perfección de la persona como fin del obrar, tiene sentido la idea de seguimiento de un modelo personal. Además de poner con claridad el ideal de perfección moral de la persona, se precisa también una persona que sea un modelo real y, por ello, una persona realmente perfecta”⁴⁹ y más adelante: “la perfección moral de la persona humana contiene en sí mismo un cierto reflejo de perfección de Dios”⁵⁰.

En este sentido, Wojtyła también es inequívoco al pensar, de modo semejante a Maritain,⁵¹ que el ideal de perfección de la subjetividad humana que se halla recogido en la doctrina cristiana, no es algo que se pueda hallar completamente en la experiencia presente y ser allí plenamente

⁴⁸Cfr. É. GILSON: “Elementos de una metafísica tomista del ser”, *Espíritu*, 41 (1992), p. 34.

⁴⁹WOJTYŁA: *Max Scheler* y... , p. 54.

⁵⁰WOJTYŁA: *Max Scheler* y... , p. 56.

⁵¹J. MARITAIN: *Humanismo Integral*, Madrid: Palabra 1999.

abarcable, tal y como propone la fenomenología; “por el mero hecho de que la ética cristiana suponga una perfección moral real de la persona y de las personas que aspiran a ella, llamamos ideal real al ideal de perfección moral contenido en ella”⁵². Es decir, con toda la realidad que este ideal pueda llegar a contar, nunca por ello pierde su carácter de ideal.

4. Notas de la subjetividad wojtyliana: intención y amor

La concepción kantiana del sujeto es lo que ha originado el nacimiento de la concepción moderna de la identidad personal y del subjetivismo, según ha puesto de relieve Charles Taylor en: *The Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (1989). Así, la antropología kantiana, heredera de Descartes y cimentada teológicamente en el protestantismo de Lutero, aprecia en el hombre el valor que tiene la reflexión sobre sí mismo por encima de lo que éste recibe en su naturaleza como don, llegando casi a anular esta última realidad. Es por eso por lo que la racionalidad, herramienta fundamental para la emancipación humana respecto de lo divino y la construcción de un humanismo antropocéntrico, es el elemento sustancial del pensamiento kantiano sobre el ser hombre. Es decir, el sujeto, su reflexión, su mundo interno, tiene supremacía sobre la realidad entitativa de su ser persona, cuya realidad, como se dijo, termina estableciéndose en cuestión de modo grave. A primera vista, parecería que Kant trata al hombre como un sujeto, pero sea como sea que lo haga, no lo hace al menos en el sentido clásico, a saber, como el *subjectum* que constituye la base de la definición boeciana de persona: *individua substantia rationalis naturae*. Ocurre que, en Kant la experiencia reflexiva sobre los valores es igual de importante como los valores mismos. La naturaleza racional, o, más bien en este caso —debido a la división entre ambos términos—, el puro racionalismo, es para Kant lo que constituye la subsistencia humana. Por ello, el sujeto humano sería una racionalidad que, para diferenciarse de la aparente subsistencia estática del sujeto tomista, está en constante ejercicio: éste es el principio que justifica la auto-construcción de la personalidad en Kant.

⁵²WOJTYLA: *Max Scheler y...*, p. 57.

Por lo demás, es el caso que “el inmanentismo de la conciencia trascendental [kantiana] es ineludible en toda la fenomenología”⁵³. Sin embargo, en Wojtyła, no sucede así:

[E]l acto de la conciencia es el punto clave de la experiencia de la moralidad en su conjunto. La realidad del bien y del mal como valores morales y, por consiguiente, *la realidad dinámica de la persona que llamamos acto* se revela y se hace visible en el *acto de la conciencia*⁵⁴.

Por eso, cuando él apela a la intencionalidad del ser humano, y a cómo éste se dirige hacia valores que se presentan ante él de manera objetiva,⁵⁵ por medio de la misma y en la objetividad del movimiento de la libertad, está tratando de salvar al hombre del subjetivismo y ayudarlo a que se ubique en la subjetividad verdadera; lo hace porque comprende que “la identificación de la conciencia con la intencionalidad es la principal estrategia del idealismo”⁵⁶.

Así, Wojtyła no piensa que la intencionalidad nazca y muera en el puro sujeto, entendido éste desde el punto de vista moderno⁵⁷. En la acción, la persona tiene la posibilidad del descubrimiento, primero, del valor psicológico de su propia interioridad subjetiva para, después, llegar a la profundización en su subjetividad humana, en su interioridad ontológica que se encuentra en su subsistir como sustancia. De esta manera, colocando un punto de partida para la subjetividad, se evita ese reflejo infinito de imágenes entre espejos encontrados del que la reflexión moderna sobre la subjetividad no ha podido nunca zafarse, porque “son cosas distintas, de un lado, *ser sujeto de una acción*, del otro, *conocerse* (objetivamente) como sujeto de una acción, y, en fin, *tener conciencia de sí como sujeto de una acción*”⁵⁸.

⁵³F. ALTAREJOS: “La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Wojtyła, R. Spaemann, L. Polo)”, *Studia Poliana*, 8 (2006), p. 142.

⁵⁴WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 165.

⁵⁵Cfr. WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 140.

⁵⁶SCHMITZ: “At the Center of...”, p. 134.

⁵⁷Cfr. K. WOJTYŁA: *Persona y Acción*, Madrid: BAC 1982, p. 65.

⁵⁸BUTTIGLIONE: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, p. 157.

El verdadero acercamiento a la subjetividad, como afirma la filosofía de Leonardo Polo, sólo se da gracias a la ruptura del límite racionalista impuesto por el sujeto moderno; escisión por medio de la cual se consigue, desde la propia interioridad, intuir aquello que afirmaba Pascal: “el hombre supera infinitamente al hombre”. Por eso, advierte Wojtyła que:

[E]l análisis de la autodeterminación indica que el *voluntarium*, en cuanto a estructura dinámica interior de la persona constituye el acto, encuentra su “confín” propio, no en los valores, hacia los cuales intencionalmente se dirige el acto humano del querer, *sino en el mismo “yo” subjetivo que, a través del acto de voluntad quiere cualquier valor* y la elección contenida en él, y dispone, al mismo tiempo, de sí mismo *y quiere y se escoge a sí mismo en un cierto modo*⁵⁹.

Por eso, cuando él dice que “la voluntad no pertenece a la experiencia del amor y tampoco del odio, permanece totalmente fuera de ellos”⁶⁰ está apelando a una instancia diferente a la de la propia vida subjetiva cuando ésta se desarrolla en la acción, ya que “toda experiencia de un valor hunde las propias raíces sobre este terreno, toda percepción de valor tiene origen en este sustrato, y al fin también la percepción del valor de “bien” y “mal”: la experiencia de los valores morales”⁶¹.

De esta suerte, el amor en Wojtyła no es una experiencia en el mismo sentido que lo es en Husserl, a saber, una emoción capaz de hacer entender al hombre un valor determinado. Para el polaco el amor es una realidad objetiva que se asienta en la subjetividad “clásica”, y por eso se adentra profundamente en la vida de la conciencia. En Wojtyła, un acto de amor real y un acto de verdadera conciencia es prácticamente la misma cosa, y está conectado con la felicidad como meta de la vida humana en la experiencia moral⁶². Por ello, el uso del amor en nuestro autor,

⁵⁹WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 142.

⁶⁰WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 160.

⁶¹WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 160.

⁶²“El momento propio de esta formación es el *acto de conciencia*, el cual siempre contiene la decisión y la elección. Puede ser aceptado con toda certeza que en la deci-

como modo de juicio moral, no es emotivista ni consecuentemente relativista. Y, por lo mismo, sólo funciona adecuadamente (esto es, como amor y no como sola emoción) en un tipo de personas que son aquellas que pueden llegar a penetrar, por medio del mismo, más profundamente en la propia intimidad, en su propio *subjectum*.

Efectivamente, en y gracias a la intimidad, el ser humano puede más fácilmente conocer la causalidad de las cosas. Cuando Wojtyła habla de esto no se refiere a la ayuda de la experiencia psicológica, sino al modo por el cual el ser humano puede percibir en su conciencia, en su subjetividad, el inicio de su propia causalidad y captar, como siendo *testigo de sí mismo*⁶³ lo verdaderamente irreducible de su ser. Por eso, como en san Juan de la Cruz o en san Agustín, para él siempre el mundo de la conciencia se debe orientar, según las posibilidades y situaciones de cada persona, a la intimidad con Dios.

En relación a esta última idea, es importante explicar por qué, aun existiendo en la obra de Wojtyła (1969) un análisis metodológico —bastante moderno— de la sexualidad humana, en el sentido de adentrarse en descripciones fenomenológicas realistas novedosas, de ningún modo es contrario al pensamiento clásico. En efecto, la base objetiva del valor de la sexualidad sigue siendo para Wojtyła la relación de ésta con la procreación⁶⁴. Ciertamente, ésta puede y debe ser integrada en el

sión y en la elección de la conciencia algún ‘amor’ u ‘odio’ básico aparece con prominencia y eso también se produce en el sentido emocional. Por esta razón también, con el acto de conciencia hay ‘irrupción violenta’, como si eso fuera, tal y como se realiza en la conciencia del sujeto, ese sentimiento de ‘bien’ y ‘mal’, como Scheler reconoce, tiene en ocasiones una profundidad singular, una profundidad de felicidad o de desesperación”. K. WOJTYŁA: “The Intentional Act and the Human Act that is, Act and Experience”. *Analecta Husserliana*, 5 (1976), p. 276.

⁶³ “[L]o irreducible significa también lo que para el hombre es invisible, lo que es absolutamente interior y a través de lo que el hombre es como si fuera un testigo de sí mismo, de su humanidad y de su persona”. K. WOJTYŁA: “Subjectivity and the irreducible in Man”, *Analecta Husserliana*, 7 (1978), p. 111.

⁶⁴ “Es precisamente esta relación con la existencia del hombre y con la especie *homo* la que da a la impulsión sexual su importancia y su significación objetivas. Pero éstas no se dibujan en la conciencia más que en la medida en que el hombre integra en su amor lo que está comprendido en la finalidad natural de la impulsión [...] Es el carácter que posee el amor conyugal en su plenitud, el amor del hombre y de la mujer que

subjectum, por medio de la libertad que se juega en la conciencia, según las circunstancias propias de la sexualidad de cada persona. Sin embargo, para Wojtyła, frente a lo que erróneamente piensa Guerra,⁶⁵ el fin fundamental del amor humano no es la afectividad sino la reproducción. Tal fin primario —unido inseparablemente al secundario o afectivo— es intrínseco a la sexualidad, y por tanto su valor fundamental es objetivo y no depende de la reflexión del ser humano sobre él mismo. Esto, aunque desde una posición kantiana pueda parecer utilitarista (ya que según Kant la reflexión-racionalización sobre los instintos sería lo único que los dotaría de valor), en la lógica wojtiliana no supone otra cosa más que tener radicalmente en cuenta la objetividad de las cosas y de la conciencia en relación a la sexualidad.

Es, además, por otra parte, en la misma objetividad de la conciencia, donde debe descansar la pureza moral de la afectividad entre el hombre y la mujer —desde el punto de vista metafísico, dimensión secundaria de la sexualidad. Así, la afectividad sexual, siendo psicológicamente subjetiva, también ha de ser ordenada, para no sucumbir en el relativismo, hacia el mundo objetivo del sujeto humano, esto es, a la conciencia.

En Wojtyła, al igual que en san Pablo, incluso en lo erótico, todo amor es un don,⁶⁶ luego para que sea verdadero ha de ser de una u otra forma amor de Dios. Esta es la razón por la cual los dos sujetos

concientemente han decidido participar en el orden de la existencia y servir la existencia de la especie *homo*”. K. WOJTYŁA: *Amor y Responsabilidad*, Madrid: Razón y Fe 1969, p. 53.

⁶⁵ Este autor afirma, siguiendo el proceso justamente contrario a la cita anterior, que la importancia de la procreación en la sexualidad para Wojtyła procede de la valoración de las circunstancias personales y de la afectividad de ambos cónyuges, la cual, según Guerra, es el elemento principal de la sexualidad humana, y a partir de lo cual nacería, secundariamente, la posibilidad de apertura a la vida. Así, este autor afirma: “con estas premisas Wojtyła afirma algo diverso a la posición tomista clásica. Para Santo Tomás de Aquino el instinto sexual posee como finalidad primaria la procreación. Por su parte, nuestro autor concibe que la estructura de este dinamismo comporta un elemento de reflexión, la toma de conciencia sobre su fin y la exigencia que este fin se dé en el contexto de la realización del otro en tanto que otro”. R. GUERRA: *Volver a la persona*, p. 96.

⁶⁶ “Sin embargo, es de saberse que por sí mismo nadie puede poseer la caridad, antes bien es un don de sólo Dios”. TOMÁS DE AQUINO: *Los diez mandamientos*, p. 5.

amantes deben unirse dejando abierta la posibilidad —desconocida para ambos— de la llegada de la vida, la cual les sería dada por Dios. De esta manera, el erotismo humano es elevado a su justo lugar, sin anular toda la riqueza del emotivismo y la comunicación entre ambos cónyuges. Partiendo del análisis de Altarejos,⁶⁷ esta idea sobre la sexualidad se asienta, sin ninguna duda, en bases tomistas, y hace compatibles en Wojtyła las nociones de co-existencia y de participación con las de sus propios planteamientos fenomenológicos.

Conclusión

Para concluir se puede decir que lo que Wojtyła pretende no es suprimir al sujeto y ensalzar al objeto, ni viceversa —como tampoco trata de hacerlo el pensamiento clásico. Por el contrario, intenta ubicar la relación sujeto-objeto en el plano de la subjetividad humana, para, de esta manera, acabar con el subjetivismo que nació con la modernidad. De esta suerte, la intencionalidad es primera en cuanto a la voluntad y no en cuanto a la inteligencia. Ya que, en el plano de la inteligencia, la realidad existe ante nosotros antes de que nos pongamos frente a ella. Podemos decir que, en cierto sentido, desde el punto de vista intelectual, la intencionalidad va de la cosa a la persona. Por eso la persona se hace a la realidad y no al revés: el alma es en cierta manera todas las cosas, dice Aristóteles. Esto no ocurre en relación con la voluntad, donde todo curso de acción concreto es ayudado por la inteligencia y viene dado por un acto que procede de nosotros y se encamina a un determinado bien.

⁶⁷“Así pues, Wojtyła busca establecer con carácter radical una vinculación íntima entre las existencias humanas, pero su intensiva afirmación de la persona como sujeto desde la experiencia de la acción le impide obtenerla como consecuencia lógica de su análisis; por eso tiene que postularla y acude por ello al concepto de participación. Aun cuando aclara, como se ha reseñado antes, que su noción de participación no se corresponde enteramente con la misma noción de la tradición, muestra que en esta apelación a la participación ha desbordado el planteamiento fenomenológico, recurriendo a la noción tomista, donde no cabe otra posibilidad de abrirse a la coexistencia que el recurso a la participación”. F. ALTAREJOS: “La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Wojtyła, R. Spaemann, L. Polo)”, *Studia Poliana*, 8 (2006), p. 133.

En este sentido, lo que le preocupa a Kant es que la intencionalidad de la voluntad del sujeto, y la supuesta búsqueda del fin último del mismo en la realidad, distorsionen, por medio del interés, la pureza de la acción ética, haciendo que la persona deje de amar por sí misma el bien que tiene frente a los ojos. Por eso, Kant trata de convertir al hombre en un fin en sí mismo, provocando inevitablemente una noción individualista del erotismo humano, como se decía más atrás. Este autor piensa que de esa manera podría vencer la amenaza de la utilización interesada que el ser humano acaso tiene del prójimo. De igual modo, Kant trata de integrar la ética enteramente en el presente, de tal forma que la teleología no distorsionará la pureza de las intenciones. Pero para Wojtyła todo esto es equivocado, porque la teleología de las acciones morales no es algo, según veíamos, que puede ser buscada jamás absolutamente sea como medio, sea como fin. La moralidad es medio y, al mismo tiempo, fin. De igual manera, el amor, elemento ordenador fundamental de la moralidad wojtyliana, al no ser racionalización kantiana o puro sentimentalismo, es fin y medio a la par: ‘te quiero por ti mismo’, o ‘te quiero porque quiero ser feliz’, o ‘te quiero porque Dios te quiere’, todas estas afirmaciones son mutuamente compatibles y armónicas entre sí, tal como pretende Wojtyła, a partir de la noción tomista de sujeto, de felicidad y de integración de la persona en la acción, que, en este caso, es precisamente el amor humano.

En relación con la noción de intencionalidad, también Max Scheler entiende que la obligación acompaña al valor y, es inherente a él. Por eso la aparición del mismo determina en la persona una concepción particular del bien que implica una responsabilidad hacia la propia acción. En esto Wojtyła coincide con Scheler, y por eso reconoce que, en el campo de lo que el polaco denomina *a priori emocional*, la hipótesis de Scheler es válida. Sin embargo aquél matiza claramente el pensamiento del filósofo alemán cuando advierte:

Si Scheler piensa que tal experiencia esté constituida sólo por actos de volición, por actos intencionales dirigidos a determinados “valores materiales” entonces entiende la formación de la experiencia de modo inadecuado. Scheler

no saca de tal formulación *todo* el contenido que se nos presenta en la experiencia moral⁶⁸.

Aquí, nuestro autor, vuelve a resaltar el espacio por el que, al suprimir la conciencia, Scheler resbala hacia el relativismo del sujeto moderno.

Por último, otro tema imposible de resolver que abre la puerta a futuras indagaciones, desde una visión exclusivamente fenomenológica de la moral cristiana, es el asunto de la autoridad moral, la cual se constituye, al igual que muchos de los conceptos de Wojtyła, en contra de la autonomía moral del sujeto kantiano. Para Wojtyła (hay muchos motivos evidentes de por qué piensa así), la Iglesia y no sólo el sujeto autónomo es autoridad moral para el hombre. Así, desde su punto de vista, la única manera que posee el hombre de obedecer a la verdad, sin perder la propia libertad, consiste en que tal obediencia sea al mismo tiempo mandato de Dios y necesidad natural para el hombre. Esto es así ya porque él considera que en este caso también, la palabra griega *télos* debe entenderse como fin y como límite de la naturaleza humana⁶⁹. Es decir, el hombre debe obedecer a la autoridad moral no por imposición exterior de una ley ajena a él, sino porque tal ley se encuentra inscrita en su propia naturaleza humana y, por tanto, también es una necesidad propia de la misma.

Aquí también entra el uso wojtyliano del método fenomenológico para llegar a la metafísica del ser. Esto ocurre, por ejemplo, con el primer mandamiento de la ley de Dios: “amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”, del que, sin ninguna duda, se puede llegar a tener una experiencia fenomenológica, siempre y cuando ésta sea compatible con unas reglas morales, que en parte, como afirma Tomás de Aquino,⁷⁰ se hallan también fuera del hombre en forma de

⁶⁸WOJTYŁA: “El acto intencional...”, p. 166.

⁶⁹Cfr. WOJTYŁA: “The Transcendence of the Person...”, p. 203.

⁷⁰“Debemos saber que esta ley (del divino amor) debe ser la regla de todos los actos humanos. Así como vemos en la obra de arte que es buena y bella la que se adecua a la regla, así también un acto humano es bueno y virtuoso cuando concuerda con la regla del divino amor. Y cuando no concuerda con esta regla no es bueno ni recto ni perfecto. Por lo tanto, para que los actos humanos sean buenos es menester que concuerden con la regla del divino amor”. TOMÁS DE AQUINO: *Los diez mandamientos*, p. 9.

obligación, y cuya captación (aunque sea usando el método fenomenológico) es secundaria en el tiempo, pero no es menos fundamental en el orden de la importancia moral⁷¹. Si careciéramos, pues, del elemento metafísico ajeno al fenómeno, el cual también puede, siguiendo las tesis tomistas, ser analógicamente entendido,⁷² entonces, en tal caso, la única manera de concebir la autoridad sería a través de la imposición. Tal es la idea de Wildes,⁷³ que, ignorando la dimensión de la filosofía del ser en la que siempre se apoyó nuestro autor, considera coherentemente, aunque de manera errónea, a Karol Wojtyła de forma bipolar: un filósofo fenomenólogo perspectivista frente a un Papa Juan Pablo II que hubiera querido detentar la autoridad moral de forma impositiva.

Desde una óptica kantiana, cuando hay mandamiento, no hay autonomía; y si hay autonomía, no hay mandamiento. Por eso, en Kant, la obligación moral, al ser anulada la naturaleza humana, también acaba con el sentido justo de la autoridad. Para Kant, a la larga todo se sustenta y avoca en el fideísmo irracional: las cosas se hacen obligatoriamente de una determinada manera, “porque sí”, porque las leyes se encuentran incomprendiblemente en la conciencia de cada hombre como las estrellas

⁷¹“Es en cierto sentido lo *determinante de los valores*, un indicador de lo que significa el bien y el mal; el ‘bien’ por el que se hace en sí mismo al hombre ‘bueno’, o inversamente como actúa sobre él el ‘mal’, de acuerdo con la correcta intuición de Tomás de Aquino. Se podría decir que *la obligación moral crece de la misma esencia de los valores*, ésta emerge, por decirlo de alguna manera, de su ‘interior’. Y si se produce también ‘desde afuera’ a modo de mandamiento, entonces esto es con independencia de que sea secundario”. K. WOJTYLA: “Person: Subject and Community”, *Review of Metaphysics*, 33/2 (1979), pp. 276-277.

⁷²“Más radicalmente, Tomás reconoce que la naturaleza humana, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme a la razón, sino que la busca y confía en ella”. JUAN PABLO II: *Fides et Ratio*, Madrid: San Pablo 1998, p. 67.

⁷³“De acuerdo, esta aserción de la autoridad no es una innovación. Pero su estridencia es notable. La ironía es que cuando el fenomenólogo Karol Wojtyła comenzó a ser Papa, simplemente afirmó que la autenticidad del papado descansaba en sus órdenes”. K. WILDES: “In the Name of the Father”, *The New Republic*, December 26, (1994), p. 24.

en el firmamento⁷⁴. Contra esta idea, empero sin recuperar la naturaleza humana, nacerá después la rebeldía vitalista de Nietzsche o el emocionalismo de Scheler. Sin embargo, como afirma Tomás de Aquino, si cumplir con una obligación es al mismo tiempo un mandato y una necesidad inscrita en la propia subjetividad personal, entonces, la obligación se entiende al mismo tiempo como liberación y como mandato de amor.

La naturaleza humana se actualiza por medio de la libertad. Es creada por Dios y se hace mejor por el uso del libre albedrío, que es a un tiempo, cuando el hombre actúa moralmente bien, participación en la creación ontológica de nuestra subjetividad personal, fundamentada y sostenida por la divinidad. Como se ha tratado de probar a lo largo de estas páginas, es allí donde para Wojtyła se asienta la libertad, la experiencia y la acción del ser humano.

Agradecimientos:

Doy las gracias a Santiago Argüello sin cuyos consejos y conocimiento de la obra de Tomás de Aquino este artículo no hubiera sido posible.

Bibliografía

- ALTAREJOS, F.: “La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Wojtyła, R. Spaemann, L. Polo)”, *Studia Poliana*, 8 (2006), pp. 119-150.
- BURGOS, J. M.: “La filosofía personalista de Karol Wojtyła”, *Notes et Documents*, 6 (2006), pp. 53-64.
- BUTTIGLIONE, R.: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid: Encuentro 1992.
- FERRER, P.: “Introducción”, en K. WOJTYŁA: *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra 1997.

⁷⁴Cfr. I. KANT: *Crítica de la Razón Práctica* (trad. de J. Rovira Armengol), Buenos Aires: La Página 2003, p. 138.

- GUERRA, R.: *Volver a la persona: El método filosófico de Karol Wojtyła*, Madrid: Caparrós 2002.
- GILSON, É.: “Elementos de una metafísica tomista del ser”, *Espíritu*, 41 (1992), pp. 5-38.
- GILSON, É.: *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris: L. P. J. Vrin 1948.
- JOHN PAUL II: *Crossing the Threshold of Hope*, New York: Knopf 1994.
- JUAN PABLO II: *Fides et Ratio*, Madrid: San Pablo 1998.
- KANT, I.: *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires: La Página 2003.
- LEWIS, C. S.: *The Abolition of Man: or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, New York: Collier Books 1986. Ed. castellana: *La abolición del hombre*, trad. de Javier ORTEGA GARCÍA, Madrid: Encuentro 1998.
- MARITAIN, J.: *Humanismo Integral*, Madrid: Palabra 1999.
- ———: *Tres Reformadores*, Buenos Aires: Club de Lectores 1986.
- POLO, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona: Eunsa 2006.
- SAN AGUSTÍN: *Las confesiones*, Madrid: Melsa 2003.
- SCHELER, M.: *Ordo Amoris*, Madrid: Caparrós 1996.
- SCHMITZ, K.: *At the Center of Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1993.

- ———: “Jacques Maritain and Karol Wojtyła: Approches to Modernity”, en AAVV: *Bases of Ethics*, Milwaukee: Marquette University Press 2000, pp. 126-139.
- ŚLIPKO, T.: “The Concept of Value in The Ethical Thought of Cardinal Karol Wojtyła”, *Forum Philosophicum*, 11 (2006), pp. 7-28.
- STEIN, E.: *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC. 2003.
- TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge: University Press 1989.
- THOMAS AQUINAS: *Collationes de decem praeceptis*, trad. de Salvador Abascal, México: Ed. Castellana: *Los Mandamientos*, Tradición 1981.
- THOMAS AQUINAS: *Summa contra gentiles*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomus XIII (liber II), Iussu edita Leonis XIII P. M. Ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta et summo pontifici Benedicto XV dedicata cum commentariis FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, Cura et studio fratrum praedicatorum, Romae: Typis Riccardi Garro- ni 1918.
- WILDES, K.: “In the Name of the Father”, *The New Republic*, December 26, (1994), pp. 21-25.
- WOJTYŁA, K.: *Amor y Responsabilidad*, Madrid: Razón y Fe 1969.
- ———: “The Intentional Act and the Human Act that is, Act and Experience”, *Analecta Husserliana*, 5 (1976), pp. 269-280.
- ———: “Subjectivity and the irreducible in Man”, *Analecta Husserliana*, 7 (1978), pp. 107-114.

- —: “The Transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teleology”, *Analecta Husserliana*, 8 (1979), pp. 203-212.
- —: “Person: Subject and Community”, *Review of Metaphysics*, 33 (1979), pp. 273-308.
- —: “The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action”, *Analecta Husserliana*, 10 (1981), pp. 125-130.
- —: *Persona y Acción*, Madrid: BAC 1982.
- —: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC 1982.
- —: “El personalismo tomista”, en: *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra 1998.
- —: “El acto intencional y el acto humano”, en: *El Hombre y su destino*, Madrid: Palabra 2003.
- ZUBIRI, X.: *Sobre el Hombre*, Madrid: Alianza 2007.

