



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Guerra López, Rodrigo

Personalismo y nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la Modernidad en la filosofía de Karol Wojtyla

Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, núm. 5, enero, 2013, pp. 37-68

Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639454004>

- ▶ 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

PERSONALISMO Y NUEVA RACIONALIDAD. LA INTERPRETACIÓN TRANSPOLÍTICA DE LA MODERNIDAD EN LA FILOSOFÍA DE KAROL WOJTYŁA

Rodrigo Guerra López

Centro de Investigación Social Avanzada

rodrigo.guerra@cisav.org

Resumen

La figura de Juan Pablo II ha conmovido a nuestra sociedad por su carisma personal y su trascendencia social. Sin embargo, su pensamiento filosófico sigue aún desconocido en muchos ambientes. La complejidad de sus obras filosóficas y la novedad de sus fuentes de inspiración suelen desconcertar a muchos, tanto en los ámbitos liberales como en los conservadores. En la presente exposición buscaremos mostrar que el personalismo y la fenomenología desarrolladas por Karol Wojtyła-Juan Pablo II, permiten una lectura transpolítica de la realidad en general y de la Modernidad en particular que colabora a trascender los fáciles diagnósticos basados en la lógica del poder, y ofrecen una interesante perspectiva para comprender la crisis de la Modernidad y algunos de sus frutos.

Palabras clave: Modernidad, personalismo, racionalidad, transpolítica, Wojtyła.

Recibido: 03/06/2011 • Aceptado: 06/10/2012

Open Insight • Volumen IV • Nº 5 (enero 2013) • pp. 37–68 • ISSN: 2007-2406

PERSONALISM AND NEW RATIONALITY. THE TRANSPOLITIC INTERPRETATION OF MODERNITY IN THE PHILOSOPHY OF KAROL WOJTYŁA

Abstract

The figure of John Paul II has moved our society for both its personal charisma and social transcendence. Nevertheless, his philosophical thinking remains unknown in many circles. The complexity of his philosophical works and the novelty of its sources of inspiration puzzle many people in liberal and conservative environments. The present exposition tries to show that both Personalism and Phenomenology developed by Karol Wojtyła-John Paul II, make possible a transpolitical reading of Modernity and reality in general, and collaborates with the transcendence of the easy diagnosis based on the logic of power, and offer an interesting perspective in order to understand the crisis of Modernity.

Keywords: Modernity, Personalism, Rationality, Transpolitics, Wojtyła.

Introducción

A continuación ofrecemos algunos materiales que permitan introducirnos al modo en el que Karol Wojtyła comprendía la crisis de la Modernidad y las posibilidades de su rehabilitación. Procederemos ofreciendo en primer lugar una presentación del carácter “político” que una parte importante de la Modernidad ha adquirido al momento de intentar autointerpretarse. En los primeros apartados, las reflexiones son de orden personal por parte de quien aquí escribe, y sólo tienen un carácter propedéutico para enfatizar que la filosofía de Karol Wojtyła trasciende de modo originalísimo este tipo de interpretación política al momento de optar por una fundamentación fenomenológica de una antropología y una ética personalistas. En las secciones subsiguientes intentamos ofrecer, como de golpe, algunos de los rasgos más característicos del pensamiento wotylianiano con el fin de que nos sintamos invitados a considerar la posibilidad de que la filosofía de este importante autor polaco ofrece bases para una nueva racionalidad profundamente moderna y simultanea y radicalmente reformada.

1. La Modernidad como redditio

Pensar la Modernidad es, en cierto sentido, realizar una dimensión fundamental de su vocación. En efecto, la Modernidad es el momento en que el pensamiento de la propia historia adquiere un estatuto central al interior de la reflexión filosófica. No queremos decir con esto que sólo en la Modernidad haya existido la meditación filosófica sobre la historia. Lo que deseamos anotar de inicio es que, precisamente, durante la Modernidad toda una época se tornó objeto del filosofar y el filosofar mismo intentó redefinir su naturaleza en función de este esfuerzo. Hegel afirmaba sobre este asunto algo que continúa siendo provocador: “cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y, también, *la filosofía* es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (Hegel, 1986: p.34).

Este solo hecho nos muestra que la Modernidad —más allá de controversias interpretativas, por otro lado, perfectamente entendibles, dada la complejidad de los temas involucrados— es un esfuerzo reflexivo por antonomasia, es una *reditio completa* que se realiza no a título únicamente personal —como al indagar la naturaleza del alma—, sino que se realiza desde la conciencia que busca entender el momento epocal en el que el propio pensamiento se despliega. De este modo, la Modernidad ha sido una novedad: ya nada será igual luego de que la razón reflexione sobre su propia situación histórica y reconozca que en ello yace parte del misterio sobre el ser.

La Modernidad ha sido un momento especial —asombroso en muchos aspectos— que ha permitido que el ser humano se interrogué sobre sí mismo, sobre su puesto en el cosmos y sobre su papel en el contexto de la historia. Una manera en la que podemos comenzar a constatar esto es verificar en nosotros mismos y en nuestros contemporáneos que cuando se miran con asombro las indagaciones de Platón o de Agustín de Hipona sobre la verdad, sobre la mente y eventualmente, sobre Dios, uno no puede dejar de sentir una peculiar llamada interior por parte de estos autores, ya que ellos son algunos de los primeros que colocan todas estas cuestiones bajo una perspectiva no meramente cosmológica sino privilegiando una *vía interior* que permitirá descubrir en cierto sentido el marco general sobre el que se desarrollará una parte importante del pensamiento posterior (Menn, 2002). Esta mirada, fundamentalmente antropológica y reivindicadora de la subjetividad, eclosionará de un modo especial en el corazón de lo que hoy llamamos “Modernidad”. Dicho de otro modo, si bien es cierto que Platón y Agustín siempre han conmovido a los hombres de todas las épocas, sus reflexiones poseen una particular reverberación en la nuestra como si fuesen ellos profetas de un aspecto central de aquello que habría de venir.

2. La Modernidad como violencia

Por otra parte, y no sin dolor, pensar la Modernidad en nuestros días no puede sino pasar también por el reconocimiento de algunas de las

criaturas más terribles y violentas que la humanidad ha logrado producir en su historia. La Modernidad es reconocida como un tiempo de sacrificio de vidas inocentes que en nombre de la funcionalidad del poder resultan prescindibles, sustituibles, instanciables. Tanto en el mundo de las derechas como en el de las izquierdas políticas encontramos los mismos saldos: millones de personas muertas, aplastadas en su dignidad por un poder enloquecido que no parece capaz de reconocer un límite a su acción autoreferencial. La Modernidad es, desde este ángulo, el momento en que el pensamiento se ha visto obligado a reformularse críticamente desde el sufrimiento, desde la contradicción que implican los esfuerzos de homogeneización que suprimen la existencia individual, desde el fracaso de su propio proyecto racional que pretende una y otra vez reformularse desde sí (Adorno, 1989; Habermas, 1989).

No deja de ser impresionante que, a una escala pequeña, cuando un simple ciudadano interactúa con un “político” y percibe que las dádivas del poder gotean como agua en medio del desierto, o cuando la represión arrasa y en nombre del “orden” se suprime la voz y eventualmente la vida de los más débiles, marginados y olvidados de la historia, todas las personas, aún cuando no cuenten con categorías filosóficas sofisticadas, perciben con repugnancia la traición de un ideal, la corrupción de las más queridas aspiraciones de la condición humana, que se tornan aparentemente vanas ante la lógica del poder que, basado en una racionalidad instrumental, subordina todo al Todo que resuelve y disuelve la realidad y su valor en el puro interés y en la sola utilidad.

3. La Modernidad como racionalidad definida en términos de poder

La Modernidad es así una peculiar *coincidentia oppositorum*. Los más nobles anhelos de nuestra humanidad conviven con algunas de sus peores realizaciones. Mirar de golpe esta amalgama de tendencias intelectuales y fuerzas culturales no es sencillo. Sin embargo, de su contemplación intuitiva emerge una experiencia: en la Modernidad

encontramos no sólo un desafío a la inteligencia sino un reto a nuestra libertad.

En efecto, ante la Modernidad es preciso tomar postura, y la postura no es meramente especulativa. Al contrario, ella ofrece unos trazos esenciales cargados de demandas sobre las cuales es imposible permanecer indiferentes en términos prácticos: las ideas que se discuten, los razonamientos que se ofrecen, los sistemas conceptuales que se construyen apenas son una parte del tinglado que la Modernidad posee para que en su gran escenario aparezca el mundo de vida, con todos sus desafíos y exigencias en el orden de la acción.

Si la Modernidad ha sido concebida más de una vez como una época de racionalismo extremo en el que el peso de los conceptos ha ocupado el espacio más importante, esto no debe oscurecer la conciencia respecto de que los cuestionamientos centrales que esta edad ha hecho al ser humano son de orden práctico. Más aún, la razón práctica es, en cierto sentido, el gran tema de la Modernidad. Ya Vico había mirado con gran agudeza que en esta época la verdad ha adquirido un nuevo rostro: *verum et factum convertuntur*: la verdad y el hecho son convertibles. Esta intuición no es solitaria. Ahí están Francis Bacon, quien anunció que el saber es poder, y Fichte, quien señaló que en el principio era la acción –porque en el fondo del yo trascendental no se encuentra algo estático sino la propia autoposición del yo que se construye a cada instante–. Esta sutil idea fichtiana impulsará a Hegel a afirmar que la esencia del espíritu absoluto es libertad.

De esta manera, Hegel fungirá como matriz inevitable para las corrientes más o menos hegemónicas posteriores que, aunque enfrentadas, reconocen que la historia y la racionalidad principalmente avanzan cuando la razón vuelta acción logra transformar la realidad. Ya por vía de las diversas modalidades de marxismo, ya por el aparentemente triunfante pensamiento neoliberal, y aún a través de quienes, buscando una ruptura con la Modernidad, reformulan desde Nietzsche la noción de voluntad de poder, Hegel seguirá campeando y definiendo el debate de nuestro tiempo, aún cuando algunos consideran que habría que declararlo muerto.

4. Una lectura política de la Modernidad

Estoy consciente de que argumentar de modo satisfactorio estos últimos asertos exigiría una labor que por mucho nos rebasa en este momento (Borghesi, 1996; De Lubac, 1989). Sin embargo, a reserva de discutir y analizar con mayor detalle esta hipótesis, vale la pena al menos reconocer de modo provisional que la hegemonía de una racionalidad que exalta la acción y el poder subyace en una gran cantidad de realidades intelectuales, culturales y sociales de nuestro mundo actual dando lugar a diversos vástagos entre los cuales destaca la lectura política de la Modernidad.

Esta expresión pretende individuar un complejo fenómeno hermenéutico que se ha extendido en diversas especies y grados no sólo en quienes se reconocen a sí mismos como “modernos” sino aún en quienes pretender ser “anti-modernos”.

En efecto, por una parte están quienes realizan una valoración fundamentalmente positiva de la Modernidad, tanto en sus premisas básicas como en sus realizaciones sociales. Sus disfunciones son consideradas elementos accidentales dentro de una corriente principal que busca la reivindicación de la libertad, la autonomía, la subjetividad, la justicia y la promoción explícita o al menos implícita de la idea de progreso indefinido. Este último elemento está como verificado a través de las contundentes realizaciones sociales y hasta políticas que la Modernidad ha generado y que pueden servir de modelo y paradigma general a imitar. En su momento, esto se exemplificaba a través de la eficacia de los modelos revolucionarios que muestran su verdad en la transformación estructural de la sociedad, mientras que hoy una inmensa cantidad de personas lo hacen exhibiendo las bondades prácticas de la democracia liberal estadounidense.

A su vez, por otra parte, se encuentran quienes se horrorizan ante los abusos del poder y la destrucción del orden del mundo y tienden a asumir de modo tácito o explícito una actitud aparentemente contraria a la de la Modernidad misma: acusando al racionalismo de subjetivista y apelando a las instituciones tradicionales como referentes normativos para la vida (la familia tradicional, la sociedad tradicional, los valores tradicionales, etc.). En esta cosmovisión, las

grandes transformaciones que acontecen en la actualidad perturban un orden de valores que ofrece certidumbre y orientación moral a la vida. Por ende, es preciso mirar la realidad fundamentalmente como una lucha de poder entre quienes desean el derrumbe de la sociedad y sus referentes y quienes buscan salvarla restaurando el orden. Lo interesante en este caso es que los esfuerzos por restaurar el orden son vehiculados en muchas ocasiones por iniciativas animadas por la “efectividad neoliberal” que parte de diagnósticos en dónde lo importante es que las cosas sucedan, que la acción defina el destino del mundo, que el poder muestre quién es el real vencedor.

En una palabra, ambas posiciones realizan lecturas políticas de la Modernidad. ¿Qué queremos decir con esto? Que la propia Modernidad ha generado dentro de sí un criterio hermenéutico que tanto defensores como detractores continuamente utilizan para autointerpretarse: la identificación de la verdad con el poder, o mejor aún, la subordinación y subsunción de la verdad al poder. En efecto, en ambos mundos –y no sólo en el que se autocalifica como “moderno”–, la verdad de una idea tiende a definirse principalmente por su triunfo social y político. Vulgarizando un poco esto, podríamos decir que expresiones como “te gané”, “te venci” significan “yo tenía razón”, “ésta es la verdad”.

Nuevamente, aquí nos encontramos con Hegel. Este filósofo alemán es el autor que sin duda ha desarrollado más la idea de que la verdad es poseída principalmente por parte de quienes triunfan en la historia. Sin embargo, la voluntad de poder nietzscheana converge también en este mismo torrente por lo que podemos sospechar que, en el fondo, varias de las rupturas postmodernas no lo son tanto y deben, en muchas ocasiones, ser interpretadas como versiones *tardomodernas* de una problemática aún irresuelta.

5. Hacia una nueva racionalidad

Al llegar a este punto de la argumentación es preciso que nos detengamos y nos preguntemos: ¿por qué el poder ha adquirido en nuestra conciencia un papel tan significativo? ¿Por qué las relaciones más

elementales, en el seno familiar, en las pequeñas comunidades y aún los más grandes eventos de la historia tienden a ser interpretados desde la lógica del poder? ¿Por qué nosotros mismos podemos llegar a sorprendernos pensando y actuando guiados por una interpretación fundamentalmente política de la realidad, aún cuando tal vez no hayamos leído a Hegel?

En mi opinión, estas preguntas encuentran su respuesta cuando descubrimos que la racionalidad desde hace algunos siglos está alterada y distorsionada por un criterio instrumental que afecta otras dimensiones de la racionalidad que merecerían también tener un lugar en nuestra vida. Antes que un conjunto de autores más o menos célebres o un prolongado debate conceptual, el proyecto moderno es un fenómeno cultural en el que la razón ha desarrollado una modalidad de realización principalmente política que impide mirar los aspectos meta-utilitarios de la realidad (Horkheimer & Adorno, 1969; Buttiglione, 1978).

Lo que deseamos anotar es que existe una dimensión de lo real que no es tasable en términos de eficiencia, de productividad, de éxito práctico. Esta dimensión no está oculta detrás del mundo sino que constituye la estructura fundamental suya. Esta dimensión, por otra parte, no es cuantificable como las realidades extensas y que pueden caracterizarse por su peso, su tamaño o su función. Al contrario, esta dimensión es fundamentalmente cualitativa y permite que los hombres vivenciemos de modo concreto experiencias de valor que permiten que mi razón encuentre un destino más allá de la finitud y precariedad de nuestro propio límite mental.

Lo que deseamos apuntar es que, cuando afirmamos que en la Modernidad nuestra razón se encuentra como afectada, la afectación puede pedagógicamente corregirse cuando se descubre que el horizonte de lo racional no está definido por la propia razón sino por el dato más último y radical que la razón puede llegar a alcanzar.

La razón –desde la Antigüedad– ha sido identificada como la apertura cognoscitiva a la verdad sobre el mundo. La razón es *lógos*, es decir, capacidad de acoger lo inteligible al modo de lo inteligible. Cuando al inicio de su *Metafísica*, Aristóteles afirmó que el hombre por naturaleza siempre desea saber, no hizo otra cosa más que apelar

a una experiencia profunda, no meramente general sino realmente universal, que no ve su cumplimiento con el descubrimiento de cualquier verdad, sino que logra su más radical alcance –su alcance metafísico–, en el momento en el que converge el propio esfuerzo de penetración metaempírico con la donatividad máxima que un fenómeno puede alcanzar.

Dicho de otro modo: la razón puede lograr una “interpretación transpolítica” sobre el significado del mundo y de la historia al momento en que su horizonte es ampliado por la acogida de la totalidad de los factores de lo real, es decir, cuando la racionalidad redefine y redescubre su vocación suprautilitaria y se abre a la posibilidad de la última posibilidad.

Así las cosas, una nueva racionalidad queda inaugurada no por cualquier “novedad” que se nos ocurra, sino por la ampliación de la razón a un horizonte capaz de acoger lo imprevisible, lo irreducible, lo saturado, lo sorprendente, lo donal.

En nuestra opinión, colaborar a redefinir una racionalidad de este tipo ha sido un mérito de Karol Wojtyła y de la atmósfera intelectual de la que él breva, de quienes por diversas vías convergen en el redescubrimiento de una metodología transpolítica en la época contemporánea, y de los discípulos que en diversas direcciones continúan sus esfuerzos.

6. Karol Wojtyła: a la búsqueda de un método para reaprender a pensar

El itinerario intelectual de Karol Wojtyła es complejo y por el momento no podemos presentarlo aquí (Buttiglione, 1998; Guerra, 2002). Para comprender a cabalidad este itinerario, se requiere de una cierta familiaridad con su biografía personal, cosa que también exige un peculiar esfuerzo, ya que no todas las obras dedicadas a narrar su vida colaboran de igual modo a percibir los aspectos fundamentales que permiten explicar ciertas tomas de postura en el orden intelectual (Weigel, 1999; Ricardi, 2011). Sin embargo, no podríamos avanzar en nuestro cometido sin explicar que el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła se encuentra marcado desde sus

inicios por la búsqueda de un método adecuado para acercarse a la realidad. Este método fue gradualmente descubierto a partir de diversos encuentros personales e intelectuales que, de un modo o de otro, fueron modelando sus propias convicciones.

Por una parte, Wojtyła inició sus estudios filosóficos utilizando libros que en parte reflejaban el pensamiento de la escuela de Lovaina, es decir, de un tomismo que buscaba convergencias –y no sólo divergencias– con la filosofía de Kant (Wais, 1926). Si bien es cierto que Wojtyła nunca militó en las filas de esta escuela, algunos de sus temas y problemas los veremos reflejados claramente en sus obras. Asimismo, y casi sin darse cuenta, al momento en que Wojtyła incursionaba en el teatro, se iniciaba de la mano de su maestro Mieczyslaw Klotarczyk en algunos de los temas y enfoques que posteriormente él identificará como propios de la fenomenología. Esto sucedía debido a que Klotarczyk seguía el pensamiento de Juliusz Osterwa (Buttiglione, 1998: p.423, n.3), quien en parte bebe del pensamiento de Rudolf Otto, quien, a su vez, sostiene la necesidad de apreciar lo trascendente no sólo a través de la moral o de la experiencia de lo bello y de lo sublime, sino a través de la experiencia de lo santo y de lo sagrado, categorías de valor que son específicas del fenómeno religioso (Otto, 1965).

Dicho de otro modo, Klotarczyk recupera, a través de Osterwa y de Otto, la importancia que posee reconocer la especificidad de los datos experienciales en su propio ámbito sin confundirlos o mezclarlos con otros datos anexos o similares. Esta idea lo impulsa a comprender el drama como la dimensión más importante de la vida, más aún, como el medio para transmitir la verdad acerca de la vida. Sin embargo, de modo mucho más explícito, la necesidad de un nuevo método que aprecie lo irreducible aparece para Wojtyła en el momento de elaborar su tesis de doctorado en teología, cuando se ve en la necesidad de expresar de manera objetiva la experiencia subjetiva de la fe tal y como es vivida y analizada por San Juan de la Cruz. En esta obra, Wojtyła aprecia enormemente los datos experienciales que el santo va ofreciendo en sus escritos. Sin embargo, no se detiene en la mera narración o recuento de estos datos sino que su pretensión busca encontrar dentro de ellos algo más:

Mi intención es abordar el estudio de la fe en la obra del Doctor Místico, procurando precisar su meollo y su contorno. Existe una monografía sobre el tema concreto, la del P. Labourdette, pero lo que este autor pone de relieve es el conocimiento místico. Por tanto, ve la fe en su dimensión funcional, interviniendo en la contemplación. Mi propósito apunta, más bien, a la fe en sí, o sea, a su dimensión ontológica (Wojtyła, 1979: p.16).

Cuando Wojtyła utiliza la palabra “ontología”, sin duda alguna piensa en Tomás de Aquino. Wojtyła se ha familiarizado con autores como Etienne Gilson, Jacques Maritain y, posteriormente, Joseph De Finance, quienes le permitirán tener una aproximación existencial al pensamiento del Aquinate. Sin embargo, su simpatía por la ontología de Tomás de Aquino es más especulativa que histórica. Esto quiere decir que, al estudiar a Tomás y a los tomistas, Wojtyła nunca se situará dentro de una actitud de repetición o seguimiento memorístico de un canon de ortodoxia filosófica más o menos estricto. Al contrario, Wojtyła aprenderá principalmente de Tomás de Aquino la necesidad de pensar por él mismo la realidad apreciando que la verdad se puede encontrar en todo y en todos. Muchos años después, como pontífice, él citará al Angélico doctor para sostener precisamente esta actitud: “toda verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo”.

¿Qué ayudó a Wojtyła a no ser un mero repetidor, un mero epígono, sino a incursionar por él mismo en el arduo escenario de la realidad? Parte de la respuesta a esta cuestión la podemos encontrar en su tesis de doctorado en filosofía. En ella será evidente que Wojtyła descubrió que el esfuerzo intelectual personal y riguroso por comprender el significado de la experiencia apreciándolo en sus elementos irreductibles tiene un nombre preciso en la historia de la filosofía contemporánea: fenomenología.

En efecto, Wojtyła escribe su segunda tesis doctoral sobre el pensamiento ético de Max Scheler, uno de los más importantes fenomenólogos de la primera generación. En esta investigación, nuestro autor sostiene que Scheler tiene el mérito de descubrir la especificidad de la experiencia en general y de la experiencia que está al

origen de la ética en particular. Wojtyła explica que, para Scheler, la experiencia que utilizan las ciencias exactas las obliga a aplicar un método empírico-inductivo que resulta inútil para determinar qué es bueno o qué es malo. Lo bueno y lo malo han de ser datos *a priori*. Sin embargo, este apriorismo no significa ruptura con la experiencia sino simplemente que la experiencia de las ciencias exactas necesita ser ampliada. El objeto de la ética no es la formalidad kantiana, sino los hechos materiales, los valores objetivos que son objeto de una experiencia singular, la experiencia fenomenológica. Es esta experiencia la que nos permite captar el valor de manera inmediata e intuitiva proporcionando un *a priori material*, es decir, una realidad objetiva cuya constitución no depende de la experiencia aunque se presente en ella.

De este modo, Wojtyła reconocerá que el método fenomenológico permite reconocer el valor en la experiencia vivida a diferencia de otro tipo de métodos experimentales basados en la mera observación de cosas.

Más aún, para Scheler —dirá Wojtyła—, la razón no descubre el valor ni traduce su particular esencia. La actuación de la razón será posterior a la de la emoción en la que se manifiesta la esencia axiológica. Asimismo, la “cosa” y el “valor” son dos elementos diversos e irreductibles. Las cosas están sometidas a cambios, los valores no. Esto está asociado en el fondo al “primado de las emociones respecto de la razón” (Wojtyła, 1982: p.18), ya que el conocimiento emocional del valor precede, según Scheler, al conocimiento intelectual de la cosa. De esta manera “la axiología precede, pues, a la ontología; la ética se vincula a la axiología y, por tanto, no a la ontología” (Wojtyła, 1982: p.18).

El impacto de esta tesis scheleriana, purificada de sus ingredientes emocionalistas, tendrá una repercusión en diversos planos al interior del pensamiento posterior de Wojtyła: en primer lugar los tópicos éticos y ético-antropológicos serán el tema constante de la filosofía wojtyiana; en segundo lugar la interpretación del pensamiento de Santo Tomás realizada por Wojtyła se dará desde una perspectiva ética que hace decir a Buttiglione que en cierto sentido “es una lectura que parte del *Comentario a la Etica* o, mejor aún, de los tratados *De Homine*

y *De Beatitudine*, sin olvidar, empero, que la ética de Santo Tomás recurre continuamente a su metafísica” (Buttiglione, 1998: p.104); y, en tercer lugar, el propio Wojtyła reconocerá que “la moral, como propiedad intrínseca” de los actos conduce a la esencia dinámica de la persona “de un modo más directo” que la propia acción considerada en solitario: la persona emerge en los valores “aún con mayor plenitud que a través del acto ‘puro’” (Wojtyła, 1999: pp.55-57). De este modo parece insinuarse que los valores morales proveen de un cierto grado de inteligibilidad a la dimensión dinámica de la persona que permite descubrirla de una manera más plena.

Con el transcurso de los años, Wojtyła madurará poco a poco sus propias intuiciones metodológicas en las que la primacía de la experiencia le permitirá apreciar con una nueva mirada la acción humana como camino para el desarrollo de la estructura de la persona. Sin dudas, esta perspectiva tendrá un primer momento de eclosión en el libro *Amor y responsabilidad* en el que Wojtyła hace una aguda investigación sobre la sexualidad humana y su moralidad y, posteriormente, en *Persona y acto*, libro originalísimo en el que su pensamiento adquiere una fisonomía que lo distinguirá de muchos otros autores y escuelas.

Wojtyła reconoce en esta última obra que, en la experiencia, la persona aparece como un todo dinámico, no estático. La condición de lo real concreto es siempre operar aún cuando en ocasiones lo haga en mayor o menor grado. Por ello, es que Wojtyła afirma que el acto es un momento particular de la experiencia de la persona (Wojtyła, 1999: p.51). Dicho de otro modo, tenemos que reconocer que en la experiencia del hombre existe un momento particular en el que aparece su contenido experiencial pleno. Este momento se da en la experiencia “el hombre actúa”. Es este hecho el que permite comprender a la acción como “acto de la persona”: “y es solo así que todo el contenido de la experiencia nos revela aquel hecho con la evidencia que le es propia” (Wojtyła, 1999: p.51). Esta expresión indica que Wojtyła reconoce en la acción humana una perfección de un tipo y orden que permite una mayor luminosidad o inteligibilidad del sujeto de donde brota. Gracias a la acción, el hecho “el hombre actúa”, se muestra con “la evidencia que le es propia”.

Es interesante observar que, para Wojtyła, la evidencia en primer lugar indica la propiedad esencial del objeto de revelarse o manifestarse y constituye su rasgo cognoscitivo característico (Wojtyła, 1999: p.51). En segundo término, la evidencia significa que la comprensión del hecho “el hombre actúa” encuentra su confirmación plena en el contenido de la experiencia (Wojtyła, 1999: p.51). Con estas dos afirmaciones, Wojtyła se sitúa muy cerca de la noción de evidencia husseriana.

Sin embargo, gracias a la afirmación de Wojtyła que coloca a la evidencia como propiedad del objeto, como su “revelabilidad o manifestabilidad intrínseca”, podemos decir que para él es preciso distinguir entre la vivencia que capta la evidencia y la propiedad por la cual lo verdadero determina en la persona esta vivencia, es decir, la evidencia objetiva (Barbedette, 1976: pp.61-71; Millán-Puelles, 1981: pp.482-489). Más aún, para Wojtyła, al ser la experiencia un lugar de evidencias, es en ella donde debe verificarse la comprensión. Nuestro autor considera necesario controlar lo que comprende contrastándolo continuamente con el dato ofrecido en la experiencia.

Ahora bien, cuando afirmamos que la acción es un momento particular de la experiencia de la persona, nos aproximamos máximamente a los hechos. La interpretación del hecho “el hombre actúa” encontrará su confirmación, pues, en la experiencia. Sin embargo, en *Persona y acto* no se estudia la acción suponiendo su sujeto, sino precisamente dejándole a la acción que sea quien diga en qué consiste el sujeto que la origina. Por eso Wojtyła sostendrá que el suyo no es un estudio “del acto que presupone a la persona” sino un “estudio del acto que revela a la persona; un estudio de la persona a través del acto” porque tal es la correlación que se encuentra al interior de la experiencia, en el hecho “el hombre actúa”: “el acto constituye el momento particular en el que la persona se revela. Esto permite analizar en la manera más adecuada la esencia de la persona y comprenderla en el modo más completo” (Wojtyła, 1999: p.53).

¿Qué significa que en este estudio el acto no presupone a la persona? Simplemente que el conocimiento de la persona no está supuesto o conocido previamente, sino que se espera auténticamente develar la consistencia de la persona a través de la acción. Por ello,

no sería válido interpretar que Wojtyła rechaza que la persona esté ontológicamente presupuesta en la acción. Sería una inconsistencia y una falta de fidelidad a la experiencia afirmar que en el orden del ser no existe dependencia entre acción y persona, o que de esto no haya un dato mínimo desde la experiencia más fundamental. Lo que Wojtyła desea lograr es esclarecer cognoscitivamente la esencia de la persona a través de la acción. Más aún, la acción no oculta el ser de la persona sino que precisamente lo anuncia. Desde la primera captación de la experiencia “el hombre actúa” son dos elementos los que se encuentran conjugados, no uno. Por ello, cuando se afirma que la persona no está presupuesta, la “presuposición” referida es epistemológica, no ontológica. No hay en Wojtyła una teoría sobre el hombre “pre-supuesta” aún cuando evidentemente se reconoce desde la percepción inicial que la persona y el acto se ofrecen en unidad. Es el aparecer de la acción el que revela gradualmente el ser del sujeto a partir de la experiencia “el hombre actúa.”

Las realidades fenoménicas son, y son porque hay un sustrato que es y del cual dependen en su ser. La implicación de la persona en la acción se fundamenta en la subordinación *a parte rei* de estos dos elementos. Esta subordinación es de tipo real pero no debe entenderse al modo como lo hacen dos planos heterogéneos superpuestos. Si así fuera, la acción como aparecer podría ser conocida con entera independencia de la persona. La subordinación referida es una subordinación real intrínseca basada en la articulación del aparecer al interior del ser. De esta manera, es posible entender que toda la persona se encuentra implicada en su acción y no sólo algunas de sus facultades.

Wojtyła, en este sentido, radicaliza el proceder de lo más conocido *quoad nos* hasta llegar a lo más inteligible *quoad se*. El fenómeno es por el noúmeno. El noúmeno, a su vez, se manifiesta en el fenómeno. En nuestra opinión, esto indica que las estructuras ontológicas han de ser descubiertas por la inteligencia a partir de determinaciones fenomenológicas análogas. Si el ser se nos revela en su aparecer, las distintas formas de ser no pueden no tener una correspondencia en las formas de aparecer aún cuando éstas no las agoten del todo.

En cuanto a que esta posición no reduce el ser en el aparecer, sino que los distingue como lo manifestado de lo manifestante, podemos percibir una cierta dualidad de planos y afirmar formalmente que el método utilizado por Wojtyła es *fenómeno-lógico*. Asimismo, en cuanto que no entendemos al aparecer como algo extraño al ser, ni al ser como algo ajeno al aparecer podemos calificar auténticamente a este método de realista en sentido estricto, ya que toda la realidad se nos da de modo inmediato a través de él.

De esta manera, el método de Wojtyła es un método *fenomenológico-realista* en el que todo aparecer es fenoménico en su contenido e inteligible, en cuanto posee valor manifestativo. Si la palabra *fenomenología* no se prestara a confusiones múltiples debidas a su utilización histórica, podríamos denominar a este método simplemente como *fenómeno-lógico* ya que precisamente aprehende el *lógos* a través de aquello que se manifiesta. Es a causa de un cierto formalismo que desconecta las estrechas relaciones entre aparecer y ser, que en varias ocasiones se escinde la relación entre fenomenología y metafísica, separándolas como dos actividades diversas. A esta separación corresponden además distinciones inadecuadas entre descripción y comprensión en las que ambas operaciones de la inteligencia parecieran ser del todo heterogéneas. La continua insistencia de Wojtyła sobre la idea de que la experiencia comporta un modo de comprensión y que la comprensión se da en la experiencia, intenta ayudar a superar este formalismo. Sólo si el aparecer no fuese un modo de ser, si fuera algo totalmente otro respecto del ser, el método de Wojtyła se mantendría en los márgenes de la metafísica. Sin embargo, con lo visto aquí ya podemos entender que el método wojtyliano posee una comprensión de la fenomenología y la metafísica del todo diversa, mucho más implicada y sutil. Quienes distinguen excesivamente entre aparecer y ser, entre fenomenología (wojtyliana) y metafísica ponen las bases de un realismo mediato en el que las apariencias no nos ofrecen la realidad propia según su esencia.

Desde nuestro punto de vista, Wojtyła reconoce que sí existe diversidad de planos entre aparecer y ser, por lo que los contenidos fenoménicos (la acción incluida) son signos de los contenidos ontológicos. Sin embargo, nuevamente es preciso insistir en que la

noción de signo debe ser entendida adecuadamente para comprender esta relación. Cuando por signo se entienden realidades como las palabras concretas de un idioma, como las señales de tránsito, como los gestos que realizamos con las manos para indicar en cierto contexto cultural alegría o pena, podemos entender que éstos poseen una naturaleza indicativa. Sí remiten a otra realidad a la que apuntan, pero no por participar intrínsecamente de su naturaleza, sino de manera convencional y, como hemos dicho, indicativa. Ahora bien, una cosa es el signo como *indicio* y otra el signo como *ex-presión* de la cosa misma. Los signos como *ex-presión* son el efecto manifestativo de una realidad. Son esa misma realidad manifestándose no por un convencionalismo sino porque su misma naturaleza lo demanda. En este sentido, el aparecer es signo manifestativo del ser y, a su vez, la acción lo es de la persona. Los contenidos metafísicos se encuentran realmente dentro de los fenoménicos. Pero este “dentro” no posee un significado espacial sino gnoseológico-metafísico. Por ello la progresión en el conocimiento fenomenológico es de suyo una progresión metafísica. El fenómeno también es ser y contiene dentro de sí las estructuras que en el orden del ser son las más inteligibles y fundantes. No puede serlo de otro modo. Por eso nos parece sumamente importante, para el desarrollo de la filosofía como filosofía, que Wojtyła haya señalado que la vía por la que hay que proceder para descubrir qué es la persona sea precisamente la de la acción que revela a la persona y no viceversa. En la medida en que se reconoce que es el aparecer el que revela el ser, y que esta revelación se da porque, de hecho, el aparecer es; el realismo gnoseológico se hace posible y una nueva racionalidad que trasciende una aproximación meramente instrumental de la realidad emerge con gran fuerza.

7. Un método para trascender una interpretación política

Con lo expuesto hasta aquí, el tipo de racionalidad que aparece se encuentra claramente definida por la apertura irrestricta a cualquier dato, es decir, a cualquier dimensión de la experiencia que se manifieste ante nuestras capacidades cognoscitivas. Esta racionalidad no

niega las exigencias de la razón práctica sino que, al contrario, aprecia enormemente la acción y su capacidad para develar ante la razón el verdadero rostro del ser. Sin embargo, este tipo de racionalidad no está absorbida por la lógica del poder, sino que la trasciende apreciando metodológicamente que la acción es vía para la revelación de la persona, pero la persona, precisamente por esto, siempre será una realidad más grande que la acción.

Este punto es sumamente importante. Gracias a la apertura que ofrece el método fenomenológico, la razón es capaz de reconocer la sutil relación entre la acción y el ser del que brota la acción. Este reconocimiento coloca la base para una interpretación transpolítica de la realidad, ya que mira con especial atención que la realidad no se agota en su acción sino que la acción más bien exhibe la trascendencia y soberanía de su sujeto, es decir, que el sujeto de la acción, la persona, posee una riqueza ontológica inmensa e irreductible a cualquier consideración de índole práctica que se realice sobre ella. Este reconocimiento de la trascendencia e irreductibilidad de la persona en acción no sólo es un dato teórico, sino principalmente una exigencia ética que es preciso respetar para poder apreciar a nivel cognoscitivo la realidad tal y como es.

En otras palabras, es el reconocimiento de la persona como persona la que ayuda a la razón principalmente a descubrir que existe una dimensión ininstrumentalizable de la realidad que es preciso acoger y que, como regalo, posibilita que la misma razón se mantenga atenta, abierta, a la posibilidad de lo imprevisible.

8. Una nueva racionalidad de índole personalista

Cuando Karol Wojtyła escribe *Amor y responsabilidad* parece advertir precisamente esto. El libro, como hemos dicho, versa sobre moral sexual. Sin embargo, al inicio del mismo coloca un conjunto de premisas que nos pueden ayudar a comprender cómo el personalismo opera configurando un nuevo tipo de racionalidad.

Wojtyła agudamente reconoce que el camino del conocimiento comienza con una distinción inicial entre el *ser personal* y el *ser*

no-personal. Muchos autores se encuentran de hecho cerca de esta misma intuición.

Sin embargo, en el personalismo en general, y en el personalismo wojtyiano en particular, la reflexión especulativa sobre esta distinción fundamental es sólo un momento del camino de recuperación racional de la centralidad de la persona. El itinerario completo debe abrazar la liberación integral del hombre, la emancipación respecto de cualquier reducción de la persona a una de sus dimensiones. El personalismo, pues, reflexiona también sobre las condiciones prácticas que es preciso establecer para que las personas puedan existir de acuerdo con las exigencias de su dignidad. En este sentido, la reflexión de Wojtyła en *Amor y responsabilidad* es una suerte de protesta contra la instrumentalización y cosificación de las personas. Por ello, la originalidad del planteamiento metodológico de nuestro autor lo conducirá a crear una expresión normativa en cuya formulación, si bien utiliza palabras que recuerdan a otros autores, se destaca nuevamente su elaboración propia. Nos referimos a la explicitación de la “norma personalista de la acción”.

El argumento que funda esta norma comienza con una reflexión sobre el significado del verbo “usar” como empleo de algún objeto a modo de medio respecto de un fin.

La pregunta que surge entonces es: ¿es válido usar a la persona como un medio? Para Wojtyła, la razón de que no deba ser así se encuentra en que la libertad muestra que el propio ser personal demanda el ser considerado como fin:

La persona no debe ser meramente un medio respecto de un fin para otra persona. Esto está excluido por la misma naturaleza de la personalidad, por la que cualquier persona es. Los atributos que encontramos en el yo interno de una persona son aquellos por los que es un sujeto pensante y capaz de tomar decisiones. De modo que cada persona es, por naturaleza, capaz de determinar sus fines. Cualquiera que trata a una persona como el medio para un fin le hace violencia a la misma esencia del otro, a aquello que constituye su derecho natural (Wojtyła, 1993: pp.26-27).

La capacidad de autofinalización de la persona al momento de actuar denota que el sujeto posee en sí mismo una perfección adecuada y proporcional a este dinamismo. Por eso podemos decir que “una de las vías más simples para llegar a la intuición del ser-personal es la reflexión sobre el acto libre” (Caffarra, 1987: p.23). Joseph Rassam advertía algo similar cuando decía: “pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí” (Rassam, 1980: p.156).

Nosotros, siguiendo a Wojtyła, preferimos decir en este momento que la capacidad de autodeterminación de los fines en la acción propia de la persona revela a ésta como fin en sí misma. O al revés: gracias a que la persona es fin en sí misma es capaz de autodeterminarse en el actuar libre. La relación entre autodeterminación en la acción y ser fin en sí mismo es como la que existe entre lo manifestante y lo manifestado, entre el efecto y la causa. Es imposible que un ente que no posea la condición de fin en sí mismo pueda desplegar un dinamismo como la libertad. Por ello, cuando alguien trata a una persona como medio, lastima al otro no sólo en su libertad sino en su “misma esencia”, en su “derecho natural”, como dice Wojtyła: “este principio posee una validez universal. Nadie puede usar a una persona como medio respecto de un fin, ningún ser humano lo puede hacer, ni siquiera Dios su Creador” (Wojtyła, 1993: p.27). Por ello, cuando el ser humano participa en un esfuerzo junto con otros, es importante que su participación esté mediada por su aceptación libre y basada en las exigencias de su dignidad. De esta manera será real el reconocimiento de su condición de persona, es decir, de fin. Esta verdad elemental es un componente constitutivo de la moralidad natural que desde ese momento asume un perfil específicamente personalista:

No será irrelevante mencionar aquí que Immanuel Kant, a fines del siglo dieciocho, formuló este principio elemental del orden moral en el siguiente imperativo: actúa siempre de tal modo que la otra persona sea el fin y no meramente el instrumento de tu acción. A la luz del argumento precedente, este principio debe ser expuesto de una forma más bien diferente que la que Kant

dio, tal y como anotamos enseguida: siempre que una persona sea el objeto de tu actividad, recuerda que tú no puedes tratar a esa persona sólo como el medio para un fin, como un instrumento, sino que es necesario que tomes en cuenta el hecho de que él o ella tienen también, o al menos deberían tener, fines personales distintos. Este principio, así formulado, descansa en la base de todas las libertades humanas, propiamente entendidas, y especialmente de la libertad de conciencia (Wojtyła, 1993: pp.27-28).

De esta manera, Wojtyła logra mostrar que la condición de fin que posee la persona no es sólo un descubrimiento sobre el ser de la persona sino sobre el deber-ser que surge de ella. La experiencia de la persona implica una obligación moral primaria cuyo contenido fundamenta la vida ética en general. Wojtyła puntualizará esta idea afirmando que la norma personalista está a la base del mandamiento del amor.

El encuentro con las personas en la experiencia se convierte, así, en el encuentro con una realidad esencialmente moral. Para nuestro autor, entonces, la diferenciación inicial entre objetos y sujetos provoca que el saber originario sobre el mundo no verse fundamentalmente sobre el ser incualificado sino sobre el ser personal que acontece como un bien que es preciso afirmar en sí. Esta experiencia posee entonces una dimensión normativa, es decir, su contenido explícitamente obliga a la persona a cumplir un deber en conciencia. La verdad de la persona, pues, no se limita a afirmar que ella es un bien verdadero, sino que de ella brota una necesidad moral que constituye un deber reconocible en la experiencia.

Así, la persona no puede vivir la experiencia del encuentro con el otro como si fuese un dato éticamente neutro. La experiencia de la persona como persona conlleva siempre un valor y una obligación implícita: el ser personal implica un deber ser. La persona que conocemos reclama por su propia naturaleza ser afirmada en sí misma a través de nuestra acción. Este descubrimiento permite que Wojtyła hable con propiedad de la existencia de un auténtico principio o norma personalista de la acción.

Sin embargo, si proseguimos con el estudio de Wojtyła podemos descubrir algo más. La libertad y, en particular, la libertad ejercida como amor, como afirmación de la persona por sí misma, ilumina al propio yo haciéndolo consciente de su naturaleza y valor. Ésta no es la única vía para lograrlo, pero sí es un camino que posee una importancia especial. Esto está de acuerdo con los desarrollos realizados por Wojtyła en otras partes de su obra. Nos atrevemos a explicarlos de modo sintético de esta manera: si bien todo ente puede ser objeto de nuestras capacidades cognitivas, no todo ente se ofrece como objeto de igual modo. Existen entes cuya datidad está limitada a su exterioridad objetiva, es decir, a dar a conocer lo que son por sus características físicas solamente. Sin embargo, en el caso de la persona –ya sea la propia, ya sea la del otro– esto es diverso: la persona posee una exterioridad objetiva que constituye su corporeidad. Sin embargo, su datidad no se reduce a ésta, sino que además incluye la capacidad que posee para darse desde dentro, con dominio de su propio acto, a través de la libertad y el amor. La interioridad subjetiva puede ofrecerse como don y así volverse dato.

Dicho de otro modo, al entregarse al otro como don a través de un acto libre, la persona ofrece la mayor ofertividad o datidad que un fenómeno puede alcanzar. Es en el amor donde la verdad sobre el hombre se esclarece y adquiere su mayor luminosidad. Cuando la razón descubre este horizonte, se inaugura una nueva racionalidad, una nueva manera de comprender la apertura de la inteligencia a la totalidad de los factores de lo real en la que lo real se descubre en su significado último:

- a) A la luz del amor que se ofrece como dato, la realidad se articula de modo inmediato en un *ordo amoris* que ubica todos los bienes en función del bien que por vía de su efusividad intrínseca y voluntaria se presenta como el mayor de ellos. El amor en su sentido más radical no consiste en que la persona entregue un bien, sino, principalmente, en que ella misma se entregue con toda su perfección intrínseca como bien. Y esta perfección es para Wojtyła la mayor de todas las perfecciones. En esto sigue,

sin duda, a Tomás de Aquino quien afirmaba que la persona es “*id quod est perfectissimum in tota natura*”, lo más perfecto, —y bueno— de toda la naturaleza (Aquino, *Summa theologiae*: I, q.29, a.3, co.).

- b) La realidad en su contingencia se advierte como algo que es pero que no es de modo necesario, por lo que puede descubrirse que sólo un acto libre de afirmación positiva de lo real puede explicar su consistencia última y el hecho de que en cada instante el ser se mantenga en el ser. Es como reformular la tercera vía tomista, reconociendo que detrás de la contingencia del mundo sólo puede existir un acto libre que de manera no-necesaria y sólo por amor haya creado todo *ex nihilo*. De este modo, el amor y no la necesidad, descifra el misterio del mundo.
- c) Gracias a la libertad, la realidad personal es descubierta como verdadero *Ereignis*, como acontecimiento, como lo imprevisible e inderivado que nos sorprende abriendo nuestra inteligencia de un modo *sui generis*: no sólo al estar dispuesta a acoger todo lo real en general, sino particularmente aquello que rebasa por su origen y naturaleza el propio límite mental. El dato de la libre entrega amorosa se transforma así en don inmerecido y gratuito que mantiene a la razón en su estupor y asombro iniciales. El amor, en este sentido, se torna *via cognitionis*, y abre a la razón tanto a la fría recurrencia de fenómenos mecánicos que bajo un patrón determinista gobiernan buena parte del mundo, como a la alegría que la realidad más fascinante, más inabarcable, más sorprendente y siempre interesante es el amor personal. Todo lo que los filósofos han dicho sobre el anhelo constitutivo de saber encuentra, de este modo, una feliz realización en el peculiar saber que brota del amor y a través del amor.

9. Una interpretación transpolítica de la Modernidad

Finalmente, con todos los elementos anotados, nos atrevemos a arriesgar una hipótesis: la filosofía de Karol Wojtyła nos ofrece las bases para lograr una interpretación transpolítica de la Modernidad, es decir, de nuestra propia situación y de sus controversias culturales e intelectuales.

Cuando uno mira con atención el modo como Wojtyła estudia a través de sus obras a los filósofos antiguos, medievales y modernos, uno se lleva una sorpresa que ya hemos insinuado líneas atrás: su interés más que histórico-crítico, más que filológico-hermenéutico, es especulativo, es filosófico.

Esto quiere decir que, al momento de revisar el pensamiento de autores como Tomás de Aquino, Hume, Kant o Max Scheler, encontramos en Wojtyła respeto profundo, análisis fenomenológico y asimilación crítica. En Wojtyła no existe una petulante ridiculización de nadie, una ausencia de evaluación fenomenológica (que no contrasta la posición de los autores con las exigencias de la realidad tal y como se devela en la experiencia) o una asimilación y descalificación automáticas. Wojtyła piensa a los autores desde dentro de ellos mismos y busca reconocer la verdad que existe siempre en toda síntesis intelectual.

El resultado de este esfuerzo será la elaboración de una original ética y una antropología personalista fenomenológicamente fundadas. Al mirar el perfil del pensamiento de Wojtyła se advierte con gran fuerza que, desde el punto de vista de los temas abordados, él es un autor moderno. Conciencia, subjetividad, libertad, experiencia, persona, dignidad, todos estos resultan conceptos que conforman una parte importante de la cosmovisión moderna. Sin embargo, desde el punto de vista de la argumentación, Wojtyła parece estar más cercano a los autores y a los enfoques que en el seno de la Modernidad han hecho crítica de los excesos racionalistas y han buscado compensar los problemas internos de la misma sin romper con ella. De este modo, no es difícil encontrar en el tratamiento que Wojtyła hace de temas como la libertad, el amor o la unidad de la persona puntos de encuentro con la tradición que transita por figuras como

el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*, Pascal, Kierkegaard, Scheler, Stein y Buber.

Asimismo, Wojtyła recupera para sí muchos de los elementos procedentes de la ontología de Tomás de Aquino. Sin embargo, esta recuperación no es ni de lejos un esfuerzo de mera repetición, sino que parece realizarse desde un conjunto de datos revelados en la experiencia que permiten encuadrar el objetivismo típico del tomismo al interior de una comprensión mucho más cercana a San Agustín, es decir, que privilegia la subjetividad, la presencia del alma ante sí misma, la revelación interior pero objetiva de la verdad, y el amor como perfección suprema y destino último del ser humano. Su manera de acoger la ontología tomista parece ser parte de un esfuerzo especulativo que tiene como fin darle una fundamentación metafísica a los temas que en el racionalismo más extremo se han quedado sin el delicado ajuste ontológico-agustiniano. Desde nuestro punto de vista, la asimilación crítica de la ontología tomista se realiza en Wojtyła para que la Modernidad se complete en los puntos críticos que la pueden acercar al realismo interiorista agustiniano. Uno de los textos que permiten percibir que Wojtyła no es un tomista u objetivista sin más, sino que busca rearticular la objetividad antigua y medieval con la subjetividad moderna, dando lugar a una posición que podría llamarse moderno-agustiniana, es el siguiente:

La antinomia subjetivismo-objetivismo y lo que se esconde detrás del idealismo-realismo creaban un clima poco propicio a los intentos que iban dirigidos a ocuparse de la subjetividad del hombre. Se temía que eso llevase inevitablemente al subjetivismo [...] Quien escribe esto 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 consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado “*a priori*” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, en la realidad del sujeto consciente (Wojtyła, 1998: pp.25-26).

Por textos como éste, y sin forzar las cosas, me parece que para Wojtyła la Modernidad, en sus claroscuros, es una modalidad de un agustinismo incompleto que requiere reconstruirse para corregir sus deficiencias y errores. Más aún, gracias a su énfasis en el hombre y en su conciencia la Modernidad pareciera poder interpretarse como un gran programa de investigación que permita reconocer los derechos de la subjetividad y que en el intento no los disuelva de modo arbitrario o los afirme de tal modo que la objetividad los aplaste.

Un brevísmo texto que siempre me ha parecido provocador y que puede darnos luz sobre la interpretación que Wojtyła posee de la Modernidad es el siguiente:

Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios. Y lo que Santo Tomás definía como *actus essendi* con el lenguaje de la *filosofía de la existencia*, la filosofía de la religión lo expresa con las categorías de la *experiencia antropológica*. A esta experiencia han contribuido mucho los *filósofos del diálogo*, como Martin Buber o el ya citado Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Santo Tomás, pero el camino pasa no tanto a través del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del “yo” y el “tú”. *Esta es la dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia* (Juan Pablo II, 1994: p.56).

Wojtyła escribió este texto en 1994. En él se aprecia claramente que está familiarizado tanto con el tomismo existencial, que reconoce en el acto de ser al acto fundante, como con la filosofía dialógica (particularmente cercana tanto a la fenomenología como al personalismo). Sin embargo, el modo como el texto se encuentra articulado muestra, por ejemplo, que el tema de la participación del acto de ser en la persona humana puede ser replanteado en su significado profundo –aunque tal vez con otros matices y lenguajes– desde un punto de vista antropológico-religioso que reconozca en la experiencia un conjunto de datos que remiten al ser humano a Dios. Lo que en la

Edad Media era tratado desde un punto de vista ontológico-clásico bajo categorías como “esencia”, “ser” o “sustancia”, Wojtyła lo busca replantear desde una aproximación antropológico-existencial.

Una maniobra así ¿es un mero cambio de lenguaje? Desde nuestro punto de vista la respuesta es negativa. Si bien el lenguaje varía, la aproximación a los temas clásicos de la ontología tomista desde una “antropología integral” es enriquecida y permite que la ontología alcance un nuevo horizonte. Me atrevo a decir esto mismo del siguiente modo: no es igual investigar qué es el acto de ser, la esencia o la sustancia desde una perspectiva que originariamente no toma en cuenta la distinción esencial entre cosas y personas que indagar cuáles son las nociones ontológicas fundamentales dejándose provocar por los datos que, provenientes de la subjetividad, se revelan en la experiencia y enriquecen la penetración estrictamente metafísica. El resultado de una exploración metafísica que parte de la experiencia humana elemental termina siendo diverso y dando lugar a una nueva comprensión. Miremos, para exemplificar, este texto:

Se nos presenta el hombre no solamente como ser definido por un género, sino como “yo” concreto, como sujeto que tiene la experiencia de sí. El ser subjetivo y la existencia que le es propia (*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí. Si lo tenemos en cuenta como tal, lo subjetivo nos revelará la estructura que lo constituye como un “yo” concreto. Revelar esta estructura del “yo” humano no deberá significar, por otra parte, considerarla idéntica con la reducción y con la definición del género del hombre; significa, en cambio, dar vida a aquel tipo de intervención metodológica que podría ser definida como *detenerse en lo irreducible*. Es decir, es necesario pararse en el proceso de reducción que nos conduce a una comprensión del hombre en el mundo (comprensión de tipo cosmológico), *para poder comprender al hombre en sí mismo*. Este segundo tipo de comprensión podría ser llamado personalista (Wojtyła, 1998: pp.33-34).

De esta manera, Wojtyła busca superar una comprensión meramente cosmológica –como la de Aristóteles– e introducir una comprensión personalista que respete la irreductibilidad de la persona humana a los entes no-personales. Desde el punto de vista de la interpretación de la Modernidad que esta perspectiva ofrece, me parece que es claro que Wojtyła busca lograr una nueva síntesis que reconstruya a la Modernidad desde su interior. Esta síntesis no es una mezcla artificiosa de corrientes filosóficas sino un fruto que demanda una interpretación analítica y diferenciada tanto de estas mismas corrientes y tendencias en el seno de la Modernidad como de las verdades incoadas en todos los autores, aún en los más adversos.

Ahora bien, la lectura que Wojtyła realiza de la Modernidad al identificar con claridad que el punto de discernimiento y síntesis es la persona humana, nos permite entonces decir que esta interpretación logra realmente alcanzar una valoración transpolítica de nuestro tiempo. Es a la luz de la persona humana, reconsiderada en su carácter subjetivo e irreductible, como podemos emitir un juicio que permita evidenciar la riqueza y la limitación del proyecto moderno. Por esta razón, la antropología y la ética de Karol Wojtyła se constituyen como una suerte de teoría crítica que posibilita una evaluación tanto de teorías como de realizaciones fácticas a la luz de las exigencias más últimas y constitutivas de la persona humana sin por ello renunciar justamente a la búsqueda de una vida personal y comunitaria más emancipada y reivindicadora de la centralidad de lo humano y de su racionalidad. En buena medida, esta antropología y esta ética han sido desplegadas como teoría crítica *in actu exercito* a través de la elaboración de una nueva síntesis de la doctrina social cristiana que Wojtyła desarrolló en su calidad de pontífice de la Iglesia católica. Por eso, una mirada atenta a esta doctrina no puede sino constatar que en ella se realiza siempre un fino ejercicio de discernimiento tanto de aspectos verdaderos y buenos, como de graves deficiencias al momento en que la Modernidad se vuelve contra la humanidad a la que pretendía servir.

10. A modo de conclusión

La interpretación transpolítica de la Modernidad incoada en el pensamiento de Karol Wojtyła:

- ...comporta una valoración analítica y diferenciada de ella que resulta crítica de los excesos racionalistas e ilustrados pero acogedora de las pretensiones humanistas –y por ende racionales– que el proyecto moderno porta dentro de sí.
- ...posee como criterio hermenéutico y directriz de acción la primacía e irreductibilidad de la persona humana y su dignidad.
- ...no cede a la presión de interpretar las diferencias y conflictos filosóficos y culturales en términos de mero juego de poder sino como dramas antropológicos que exigen una resolución *ab intrínseco*, desde dentro de su propia problemática.
- ...logra una comprensión transhistórica que da a sus conclusiones validez más allá del contexto social y la circunstancia particular. La interpretación implícita de la Modernidad realizada por Wojtyła permite alcanzar un ámbito de intelección “metafísica” pero en la que esta expresión debe ser entendida principalmente como “meta-antropología”, es decir, como aprehensión de significados meta-empíricos por vía de un *volver a la persona humana* y no sólo al ente en cuanto ente sin mayor diferenciación.

Estamos convencidos que el pensamiento de Karol Wojtyła posee un enorme potencial metodológico que nos permitirá en el futuro comprender mejor la condición humana, los desafíos de nuestra época y la naturaleza misma del filosofar.

Es de desear que muchos puedan continuar la aventura intelectual y práctica que él realizó a través de su vida y que desde ahora nos ayuda a reencontrar razones para la esperanza aún en medio de la contradicción, el dolor y el tedio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- WOJTYŁA, Karol (Juan Pablo II, Beato). 1979. *La fe en San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC. Trad. de A. Huerga.
- _____. 1979B. "Author's Preface to English/American Edition of *The Acting Person* in *Analecta Husserliana*" en *The Acting Person*. Dordrecht-Boston-London, D. Reidel Publishing Company. Trans. Andrzej Potocki. This definitive text of the work established in collaboration with the author by Anna-Teresa Tymieniecka
- _____. 1982. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid, BAC. Trad. de G. Haya.
- _____. 1993. *Love and Responsibility*. San Francisco, Ignatius Press.
- _____. 1994. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona, Plaza & Janés.
- _____. 1998. "La subjetividad y lo irreductible en el hombre" en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra.
- _____. 1998B. *Encíclica Fides et Ratio*. Madrid, BAC.
- _____. 1999. *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*. Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri. A cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. Gирgenti e Patrycja Mikulska.
- ADORNO, Theodor W. 1989. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- BARBEDETTE, D. 1976. *Critica o teoría del conocimiento*. México, Tradición. Trad. de S. Abascal.
- BORGHESI, Massimo. 1996. *L'età dello spirito in Hegel. Dal vangelo «Storico» al vangelo eterno*. Roma, Studium.
- BUTTIGLIONE, Rocco. 1978. *Dialettica e nostalgia*. Milano, Jaca Book.
- _____. 1998. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano, Mondadori.
- CAFFARRA, Carlo. 1987. *La sexualidad humana*. Madrid, Encuentro.
- DE Lubac, Henri. 1989. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fioré*, 2.vol. Madrid, Encuentro.
- DEL Noce, Augusto, 1992. *Il suicidio della Rivoluzione*. Milano, Rusconi.
- _____. 2007. *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*. Brescia, Morcelliana.
- GARCÍA de Haro, R. 1991. *La moral y la metafísica de la persona y de su obrar. A propósito del libro de C. Cardona, "Metafísica del bien y del mal"*, en *Anthropotes*, anno VII, n. 1.
- GUERRA, Rodrigo. 2002. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid, Caparrós.

- HABERMAS, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus.
- HAYA, Fernando. 1997. *El ser personal. De Santo Tomás de Aquino a la metafísica del don*. Pamplona, EUNSA.
- HEGEL, G.W.F. 1986. *Filosofía del derecho*. México, Juan Pablos Editor. Trad. de A. Mendoza.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno. 1969. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas (2.vol)*, Madrid, Alianza Universidad. Trad. de M. García Morente y J. Gaos.
- LEVINAS, Emmanuel. 1982. “Notas sobre el pensamiento filosófico del cardenal Wojtyła”, en *Communio*, año 4, n. II.
- _____. 1995. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Síguemes.
- _____. 1999. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- MENN, Stephen. 2002. *Descartes and Augustine*. Cambridge, Cambridge Univeristy Press.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio. 1981. *Fundamentos de filosofía*. Madrid, Rialp.
- OTTO, Rudolf. 1965. *Lo Santo*. Madrid, Revista de Occidente.
- RASSAM, J. 1980. *Introducción a la filosofía de Santo Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Rialp.
- RICCARDI, Andrea. 2011. *Giovanni Paolo II. La biografía*. Milano, San Paolo.
- STYCZEN, Tadeusz. 1997. “Karol Wojtyła: filósofo-moralista” en Karol Wojtyła. *Mi visión del hombre*. Madrid, Palabra.
- TOMÁS de Aquino. *Summa Theologiae*. Madrid, BAC.
- WAIS, Kasimierz, 1926. *Ontologia czyli Metafisica*. Lwow, Biblioteka Religijna.
- WEIGEL, George. 1999. *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*. New York, Cliff Street Books.
- WHITEHEAD, A.N. 1979. *Process and Reality*. New York, Free Press.