

La eticidad del acto humano según K. Wojtyla: En el cruce entre la fenomenología personalista y la metafísica de la persona

*The Ethicity of the Human Act, According to K. Wojtyla: At the Crossroads
between Personalistic Phenomenology and the Metaphysics of the Person*

JOSÉ M^a MADRONA
Doctor en Filosofía
Catedrático Filosofía IES
ISCCRR San Fulgencio (Murcia)
josemariamadrone@hotmail.com

RESUMEN

La principal preocupación intelectual de K. Wojtyla fue siempre de tipo ético. Precisamente para fundamentar la eticidad del acto humano inició sus estudios sobre Scheler. Pero no sólo este autor, sino la fenomenología en su conjunto, se mostrarán insuficientes para su propósito. Por eso, acudirá de nuevo a la metafísica. Y, al final del proceso, resultarán enriquecidas tanto la fenomenología como la metafísica misma.

Palabras clave: Wojtyla, Scheler, acto humano, ética, fenomenología, metafísica

ABSTRACT

The main intellectual care of K. Wojtyla is always ethical. He starts his studies with Scheler in order precisely to find a foundation for the ethicity of the human act. But not just this author, but phenomenology as a whole, were not sufficient for his purpose. For this reason, he turns again to metaphysics. And, in the end, both phenomenology and metaphysics both gained.

Keywords: Wojtyla, Scheler, human act, ethics, phenomenology, metaphysics

1. Introducción

1.1. *Hipótesis de trabajo*

Comienzo en estas páginas una investigación cuyo objetivo propongo de momento a manera de hipótesis: se trataría de analizar hasta qué punto Karol Wojtyła ha contribuido a incorporar la riqueza de las aportaciones fenomenológicas a una ciencia de la acción moral que reconoce en la metafísica del ser su fundamento y marco de desarrollo. El modo como Wojtyła asumía inicialmente esta aspiración, supuesto que al menos implícitamente la asumiera, lo englobaba en los movimientos de las corrientes llamadas personalistas, por las que no ocultaba una sincera simpatía y de las que tomaba en préstamo indudables parámetros diferenciales.

En efecto, en los comienzos de su tarea como intelectual, Wojtyła adopta una perspectiva fenomenológica mediante la que pretende sacar a la luz las posibilidades que ofrece la experiencia del obrar humano para la comprensión del hombre. Pero, al situar la base de tal comprensión en la unidad expresada por el hecho “el hombre actúa”, la irá viendo disolverse, pues no descubre ningún modo de tematizar fenomenológicamente, en un lugar localizable, el encuentro entre el sujeto y el acto: con lo que este segundo no resulta concebible como producto de la eficacia práctica de su sujeto.

Según me parece entender, se trata de una pérdida interna en la estructura antropológica del acto, que lleva consigo, en opinión de Wojtyła, una consecuencia pareja de índole ética, que constituía, al fin y al cabo, el interés último de su especulación.¹ La mera experiencia fenomenológica no alcanzaba ni podía alcanzar una *comprensión* en sentido propio; por tal motivo, parecía oportuno superar los confines de la presentación fenomenológica, desbordar esa misma experiencia, constituyendo lo que, en un principio, he llamado “transfenomenología”. En este momento, si mi interpretación no es del todo errada, la metafísica del ser habría de venir en su

¹ Se trata de algo puesto de relieve por prácticamente todos los que han estudiado sus escritos. Valga, como botón de muestra, el testimonio de su principal biógrafo: «Reconstructing the foundations of the moral life—that was the problem, posed by his earlier intellectual training and amplified by his pastoral experience, that Karol Wojtyła now brought to his postdoctoral philosophical work». WEIGEL, George: *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II (with a new Afterword and Highlights of Jubilee 2000)*. New York: Cliff Street Books Paperback, 2001 (1st ed. 1999), p. 126 (tr. cast.: *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Traducción de Patricia Antón; Jofre Homedes; Elvira Heredia. Barcelona: Plaza & Janés, 1999, p. 181).

Algo muy similar afirma Buttiglione, uno de los mejores especialistas en el pensamiento de Wojtyła, pero referido a un momento posterior de la biografía intelectual wojtyliana, el de la “relectura” de Tomás de Aquino: «La lectura de Santo Tomás que Wojtyła propone tiene como punto de partida esencial la ética de Santo Tomás y su antropología. Naturalmente, esto depende del interés sobre todo ético que guía a nuestro autor». BUTTIGLIONE, Rocco: *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro, 1992, p. 89. Más adelante aportaré nuevos testimonios en la misma línea.

auxilio, saliendo del reducto donde tendía a recluirla su divorcio con las aspiraciones de ciertos personalismos.

La verificación rigurosa de semejante hipótesis no carece de dificultades. En particular, y recorriendo los hitos que marca la cronología, la inspección de la ruta que siguen los recursos fenomenológicos operantes en la obra de Wojtyła reclama un estudio de la fenomenología, percibida no solo como método, sino también en su aspiración a transformarse en sistema. Conviene, pues, remontarse a su formulación inaugural, so pena de edificar sobre injertos posteriores, no siempre aceptables como fieles al programa fenomenológico-wojtyliano. Y esto, de nuevo si no yerro, rastreando un marco de crítica más amplio que el de la mirada un tanto reducida que el mismo Wojtyła ofrecía en aquellos momentos y que se circunscribía metodológicamente —sobre todo, aunque no de forma exclusiva— a Max Scheler.

1.2. Esbozo programático

1.2.1. El punto de partida

Estimo innegable que en la obra de Wojtyła —muy particularmente en sus primeros años— se advierte una mayor dedicación a la fenomenología de inspiración personalista y una más modesta referencia a la línea metafísica. Es, sin duda, un problema para mi propósito. Pero no insalvable. Considero que no impide llevar a cabo, al hilo de la valoración del esquema fenomenológico, una modalidad de análisis que apunte a los *implícitos* metafísicos.

En cualquier caso, la elaboración lógica de tal proyecto exige, antes que nada, dibujar el marco general de incardinación del conjunto. Pretendo hacerlo en conformidad con un esquema habitualmente aceptado por los analistas de orientación personalista y que podría resumirse así: de la fenomenología a la metafísica a través de una elevación “transfenomenológica”, que lleva consigo, como también veremos, al menos *in nuce*, una correspondiente elevación o enriquecimiento de la metafísica.² Semejante “transfenomenología” se constituye como estricta zona de cruce, en respuesta al título de mi estudio, y a ella, al cabo, se reducen las fuentes wojtylianas,

² Explica de nuevo Buttiglione: «En estas notas hemos intentando ilustrar el modo en el que en el pensamiento de Wojtyła se presenta la necesidad de *retornar a los principios fundamentales de la antropología y de la ética de Santo Tomás*». BUTTIGLIONE, ROCCO: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 99.

Las cursivas son del propio Buttiglione, que poco más adelante concluye: «La fenomenología scheleriana (cogregada en el sentido indicado por Wojtyła) permite desarrollar a partir de la experiencia de la persona una reflexión que termina reencontrando y confirmando la ontología tomista de la persona.

Esta es la tarea que Wojtyła se esforzará en llevar a cabo en sus obras principales, que serán un intento de filosofar a partir de la experiencia con el método fenomenológico y en la luz de Santo Tomás de Aquino». BUTTIGLIONE, ROCCO: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 101.

de modo que la aspiración metafísica queda en Wojtyła más bien como programa que como desarrollo riguroso y cabal.

En esta parte inicial de mi proyecto germinan dos motivos inéditos, que posteriormente tendrán que ser cosechados ya en su despliegue: la presentación wojtyliana de la objetividad y el objetivismo, y la ubicación de “tono” metafísico dentro de la tipología propuesta por Reale: paradigmas ontológico, henológico o personalista.³

El artículo que aquí despliego concluye con un planteamiento de tipo lógico-genético, que activa a su vez indagaciones sucesivas: todo el interés de Wojtyła —tanto el antropológico como el metafísico implícito— se subordina al anhelo ético, reflejado en el título que encabeza mi estudio.⁴

1.2.2. Posterior desarrollo

Teniendo a la vista semejante elemento organizativo —al que, con Wojtyła, denominó “*test ético*”—, trataré de averiguar si la fenomenología permite una eticidad práctico-normativa. Es la misma prueba a que habrá de someterse la metafísica y que pide para una y otra la facultad de sostener el “objeto” ético: un objeto que, por la metodología de Wojtyła, concurre con el momento subjetivo de la acción. La fenomenología quedará a distancia del objeto por la misma razón que permanece apartada del sujeto: no los aborda en la experiencia trascendente e integral de la estructura “el hombre actúa”.

Weigel, por su parte, citando al propio Wojtyła, resume: «As a confessor, a teacher, a writer, and a man with a wide range of human contacts, he also brought a “natural phenomenologist’s” intuition to his analysis of Scheler. The net result would be what Wojtyła would call, years later, a way of doing philosophy that “synthesized both approaches”: the metaphysical realism of Aristotle and Thomas Aquinas and the sensitivity to human experience of Max Scheler’s phenomenology». WEIGEL, George: *Witness to Hope*, cit., p. 128.

Algo parecido expone Reale: «Le preferenze di Wojtyła sono ben chiare: egli ama profondamente Aristotele e Tommaso [...]».

La sua posizione personale, come subito vedremo, consiste nell’accettazione del metodo proprio della fenomenologia realistica per giungere a sbocchi metafisici aristotelico-tomistici». REALE, Giovanni: “Saggio introduttivo”; in WOJTYŁA, Karol: *Persona e atto*. Testo polaco a fronte. Saggio introduttivo di Giovanni Reale. Saggio integrativo di Tadeusz Styczeń. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di Giuseppe Girgenti e Patrycja Mikulska. 2 edizione. Milano: Bompiani Testi a fronte, 2005 [1 ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979], pp. 8-9.

³ Se trata del *Saggio introduttivo* a la edición bilingüe de *Persona e atto*, a la que acabo de referirme.

⁴ Oigamos de nuevo a Weigel, en referencia a uno de los períodos de mayor actividad académica de Wojtyła, durante su ejercicio docente en la Universidad Católica de Lublín (*Katolicki Uniwersytet Lubelski* o KUL): «Convinced that a crisis in modernity’s understanding of the human person lay at the root of the century’s distress, the KUL philosophers began to sketch out a philosophical initiative that would link together three large sets of questions: *metaphysics* (a general theory of reality, a way of explaining things-as-they-are) and *anthropology* (the nature and destiny of the human person) would meet in *ethics* (the question, “What *ought* we do?”)». WEIGEL, George: *Witness to Hope*, cit., p. 132. Como es bien sabido, el lazo estructural entre estas “series de cuestiones” se mantendrá a lo largo de toda la biografía de Wojtyła, también después de ser elegido papa.

Ésta, que propongo como tesis de Wojtyła, se irá desgranando conforme esclarezca el alcance fenomenológico de la experiencia, que no se identifica con la experiencia nominalista del empirismo, pero tampoco será la experiencia wojtyliana, que denominaré “en el nudo”. El mérito de Wojtyła radica en trascender, en la misma exposición del programa, la experiencia diseñada como fenomenológica. Sobre el canon de Scheler, ésta se perfila ajustada a la “premisa emocionalista”, que es precisamente la causa de su insuficiencia. Pero la exposición apunta por doquier a un sustrato más amplio, que afecta con mayor hondura a la fenomenología: la experiencia como un darse en “posición intencional”. De ahí que, antes incluso de abordar la temática de *Amor y responsabilidad*, estime conveniente analizar la segunda fuente de limitación, buscándola en el fundador del movimiento, Husserl, y mostrándola retenida en el reformador, Heidegger, que de este modo se convierten también en objeto de estudios posteriores.

En efecto, aunque en Husserl no encontramos la reducción emocionalista, la ética normativa perseguida por Wojtyła tropieza en él con la rémora intencional de la forma como *τέλος* “en suspensión”, que arrastra el ya fundamental esquema fenomenológico intención-cumplimiento. Y, cuando Heidegger pretenda rebasarlo mediante la crítica de la reducción y la intencionalidad, la insuficiencia volverá a producirse en el estrato más hondo de la dialéctica irresuelta entre hecho/esencia, que en el existencialismo impedirá de un nuevo modo el objeto y, con él, la definición de un sujeto verdaderamente autor-agente.

La triple fractura reclama una revisión del concepto fenomenológico de experiencia como “intuición originalmente dativa”, en busca de una nueva sede, que se aislará en un movimiento ascensional. Al emplazarla en los momentos ejecutivos, Heidegger condujo la intencionalidad hasta el umbral de “lo práctico”. Ahora, el predominio en la génesis de la *comprensión*, que es la denominación que adquiere el conocer en el clima de lo fáctico, lo detenta la ejecutividad, entendida como “estar-en-trato-con”. Y esto parece ubicar la noción de verdad en el punto de máxima coincidencia con la experiencia que el sujeto tiene de su autoría eficiente sobre el acto, algo similar a la experiencia “en el nudo” de Wojtyła.

Se trata, pues, de elevarse, desde la noción de verdad vigente en Wojtyła, hasta su terminación en el acto práctico “normable” de un agente eficaz. Al intentarlo, aplicando su “test” ético, Wojtyła advierte cada vez más claras disonancias y podemos comprobar que su experiencia “el hombre actúa” no coincide con la heideggeriana explicitación “repetida” de la significatividad en que vive todo ser humano.⁵ Descu-

⁵ Al distinguir la ejecutividad de la vida de la de la filosofía, se apela a un acceso, o forma evidente de tener el objeto, que no es la impropia de la vida facticia, pudiéndose expresar, recurriendo a una expresión de Rickert, como cierto modo de “repetición”: «Categories of life become visible when the taken-for-granted intelligibility in which life moves (Heidegger calls it *Diesigkeit*) collapses and I can “decide” to come to terms with myself explicitly, “ca-

brimos además que tal coincidencia resulta imposible, porque no se produce la salida desde el orden de las *significatividades* hasta el ámbito propio del “objeto”.

El que he llamado “objeto suficiente” de Wojtyla, reclama, en efecto, un conocimiento no desmentido por la ausencia de la compleción final de ser dado en experiencia saturadora. Y la razón es que Wojtyla no ha optado por la experiencia de segunda instancia como cumplimiento, originado por el espaldarazo que ofrece la vivencia, entendida como saturación. A fin de cuentas, Wojtyla se lo juega todo en el campo de la verdad, confirmado por el “test” antropológico una vez que el sujeto se eleva a agente, gracias a una objetividad que libera los propios materiales intencionales de su encierro en la intencionalidad.⁶

En ese punto pretendo enlazar con los contenidos de las dos obras mayores de Wojtyla: *Amor y responsabilidad* y *Persona y acción*. Hasta llegar a ellas, las críticas y llamadas de atención de Wojtyla solicitarán del lector una especie de acto de fe en que tal es la dirección del pensamiento wojtyliano, a la espera de ver confirmadas, allí donde tiene especialmente su sede la *pars construens* de su pensamiento, cada una de lo que hasta entonces han sido tan solo alusiones programáticas.

1.2.3. La trama crítica

Entonces será el momento de comprobar *in actu exercito* lo que dan de sí las aspiraciones que Wojtyla declara frustradas en un desarrollo moral que se sustentara sólo en la fenomenología. Y esto, en varios pasos.

a) El primero consiste en explicitar —en el terreno moral restringido del amor humano, en *Amor y responsabilidad*— lo que luego podrá generalizarse a toda eticidad en su conjunto: que la experiencia base ha de ser tal que permita la elevación de la *vida* a *virtud*, trasunto de la superación de la intención por el objeto; ya que el fenomenológico “transmentar lo vivido” no basta para hacerse con el objeto.

b) A continuación, ya en el terreno de la fundamentación antropológica, comprobaremos que la verdad, rescatada por y para la experiencia-base “en el nudo” —que Wojtyla llama “irreductible”—, genera la auténtica superación de la dependencia del contenido, en vano intentada por Heidegger. Lo cual encierra la propia norma

tegorially.” Such categorial interpretation is, according to Heidegger, a specific kind of *repetition* of that movement of understanding locatable in life itself». GALT CROWELL, S.: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 2001, p. 146.

⁶ Al respecto, sostiene Weigel: «Phenomenology, he argued, was an important instrument for probing various dimensions of the human experience. Phenomenology would drift off into various forms of solipsism, however, unless it were grounded in a general theory of things-as-they-are that was resolutely realistic and that could defend the capacity of human beings to get at the truth of things». WEIGEL, George: *Witness to Hope*, cit., p. 129.

de superación del sujeto —ya no por vía ideal, sino operativa— como trascendencia, por la verdad, dada *personalmente* en toda elección o decisión *agente* (*Persona y acción*).

La comprensión *more phenomenologico* que surgirá al cubrir con desarrollos concretos las alusiones de los pasos recién apuntados, nos pondrá en condiciones de incorporar el interés metafísico a nuestro estudio. Al comprobar que tanto la fenomenología como la metafísica del ser coinciden en su intento de superar el mero objeto, la “posición” en que queda Wojtyła reclama un previo discernimiento del modo como se entiende en cada caso esa superación.

Nos encontramos, entonces, con un tratamiento diverso de la trascendencia. A la fenomenología subyace la distinción de intención y objeto; en la intencionalidad de cuño tomasiano, el objeto es directamente intencional. Esa identificación de objeto y acto resulta coherente con la experiencia wojtyliana “en el nudo”, al tiempo que se sustrae al posterior objetivismo tardomedieval, de cuya tradición bebe la fenomenología. Cada una de las intencionalidades aborda de distinto modo lo que está en el núcleo del “test” ético de Wojtyła: la perfectividad propia de la ética.

La intencionalidad fenomenológica, en cuanto genera la estructura intención-cumplimiento, no admite otra perfección en el conocimiento que la que *idealmente* aporta una resolución intuitiva final, esto es, un acto sin objeto. De ella dista la de Tomás de Aquino tanto cuanto la objetividad wojtyliana: esto es, tanto cuanto se separa un objeto *diferido* de un objeto *suficiente* por su *τέλος* formal interno, sin necesidad de remitir a la plenitud intuitiva en el *τέλος* final ideal del esquema intención-cumplimiento.

Ambos señalan el “más allá” del objeto, pero son diferentes en virtud de la vía de la superación que cada uno utiliza. Y la fenomenología proseguirá la tradición de la ontología del objeto *en general*, a la que no escapa el propio Heidegger, porque, en su reacción contra el nominalismo, no se moverá en el orden del objeto *referente*, sino en el del noema significativo u objeto *mentado*.

1.2.4. A modo de conclusión

El último tramo de mi indagación extraerá las consecuencias, para la eticidad, de todo lo estudiado hasta entonces. El predominio de la mención y lo mentado instala la fenomenología en una “lógica del sentido”, que responde a una ontología del *verum* y no del *ens*. De este modo, transcendida la posición intencional, le impide tematizar la autodeterminación como momento definitorio del acto. Al valorar su superioridad sobre el paradigma nominalista, Wojtyła no desdeña el empleo de semejante lógica, porque el *verum* es del *ens*. Pero espero ilustrar, por medio de

paradojas, algunas de las insuficiencias que el confinamiento en el objeto-sentido provoca para la determinación de la eticidad. Pienso que, al hacerlo, no incurriré en infidelidad al autor estudiado, sobre todo si se tienen en cuenta y se actualizan sus críticas a la autenticidad como versión “de sentido” de la verdad y al amor “significativo” como techo fenomenológico en el camino hacia la virtud.

Mi intento final es poner a prueba la capacidad ética de ambos edificios a partir de la noción de trascendencia, que, si no yerro, ha sido el trampolín mediante el que Wojtyla remonta la posición intencional por la verdad y que Heidegger acoge desde la intencionalidad, entendida más bien como transitar que como inmanencia objetiva. Heidegger hereda, así, la trascendencia fenomenológica de la esencia respecto del ente, que, en esa medida no la *es*; y, como veremos que parece sugerir Muralt,⁷ sustituye la identidad sustancial por la relación.

La diferencia en el tratamiento de la trascendencia habrá quedado señalada, en una etapa anterior, de la mano de Caffarra:⁸ su pericia en el desarrollo de una ética con fundamento metafísico nos ayudará a advertir un punto que considero clave. A saber, que la fenomenología trascendental abre una fisura por la que los actos categoriales no logran cambiar una opción fundamental, que, *more luterano*, reside allende el obrar concreto, como marco trascendental definitorio, al estilo del horizonte scheleriano anunciado por el preferir, antecedente a su vez del anuncio formal heideggeriano.

Se trata, entonces, de articular el fundamento metafísico que subyace a una y otra concepción de la trascendencia. En el fondo, se ha invertido el régimen tomista de analogía/univocidad. Como ha visto, entre otros, Fabro,⁹ Tomás de Aquino adopta el modelo unívoco en la participación predicamental, asegurando así con firmeza la predicación esencial desde el punto de vista lógico-metafísico. Esta predicación se pierde a causa de la inversión que traslada la univocidad al campo trascendental del ser, como nos parece detectar a partir del diverso tratamiento del no-ser que realizan Tomás de Aquino, por una parte, y Eckhart y sus seguidores, por otra.

De este modo, la semejanza inicial entre ambos enfoques se corrige en función del compromiso ontológico divergente en torno al verdadero cumplimiento del par-

⁷ Me refiero en particular a MURALT, André de : *L'idée de la phénoménologie : L'exemplarisme husserlien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. Y, sobre todo, a IDEM : *La Métaphysique du Phénomène*. Paris : Vrin, 1985.

⁸ Cf. CAFFARRA, Carlo: *Etica generale della sessualità*. Milano: Ares, 1992.

⁹ Cf. ahora, Fabro, Cornelio: *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Libreria editrice della pontificia Università Lateranense, 1969. *La nozione metafisica di partecipazione*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.

menidismo, presente tal vez de forma implícita en la metafísica del don.¹⁰ El “test” antropológico recoge el testigo del ético como patrón de comprobación.

Esclarecido lo cual, inicio propiamente el primer tramo de la larga andadura.

2. Dificultades del “cruce” a que alude el título

2.1. Polivalencia del término “personalismo”

Es complejo el campo de lo que se ha dado en llamar personalismo. La etiqueta no resulta universalmente reconocida fuera de cierta tradición de pensamiento, y, la mayor parte de las veces, tampoco es del todo asumida por los autores que en ella se han visto englobados. Su misma difusa delimitación hace que el personalismo contemporáneo se resista a un tratamiento unívoco.

¹⁰ Sintetizando y tal vez simplificando, Fabro defiende a menudo que «l’ardimento del pensiero di Parmenide, non ha avuto seguito e la cui risposta a nostro avviso si trova soltanto nella metafisica tomistica della partecipazione...» (FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, p. 99). Por el contrario, «dungi dal tornare a Parmenide, com’egli pretende, Heidegger fa ritorno al nominalismo di Protagora», por cuanto el *esse* sustantivo «lo intende come “presentarsi puro”, che non si rapporta quindi nè all’atto dell’essenza aristotelica, nè all’*esse* tomistico» (*ib.*, p. 166). Ese nominalismo procede del intento de superar la obra de toda la metafísica occidental consistente en «aver ridotto l’*esse* alla “entità dell’ente” cioè alla *essentia, substantia...*» (*ib.*, p. 162) mediante una recuperación fenomenológica del ser como «atto di presenza dell’essente all’uomo e non atto di essere dell’essente: la “presenza del presente” è forma e contenuto, verità e atto del suo darsi» (*ib.*, p. 61). Esa ausencia —que ejercerá como *mediante* de la recuperación del ser como *nada*— funda, desde la angustia, una modalidad de experiencia con carácter transcendental fundante, que ya no es la tomista «sperienza del fatto di essere (*existentia*) od anche dell’atto di essere ma nel senso di essere in atto dell’essenza alla quale l’essere (ch’è poi l’*existentia*) resta subordinata. Perciò la verità dell’essere è posta nella conoscenza dell’universale» (*ib.*, pp. 62 s.).

Hablábamos antes de que en la fenomenología la esencia permanece transcendente al ente. Ahora, junto con las consecuencias nominalistas de tal actitud, descubrimos en Heidegger un esencialismo de nuevo cuño por el que no considera, ni seguramente admite, el papel limitativo (*per accidens*) de la esencia. Es más, el “ser del ente *mediante* la nada”, ese ser como *topos* referencial accesible en la nada de contenido por el rebasamiento de lo ente —pues «la nada es el “mediante” entre ser y ente [...] y es la “nada” la que, a su modo, (¿de qué modo?) constituye al hombre como posibilidad de ser» (*ib.*, p. 61)—, choca frontalmente con el ser al que «nada le es exterior salvo el no-ser» del *De potentia* de Sto. Tomás. Es en este punto en el que puede, hablarse, no solo del parmenidismo del santo («l’*esse* è veramente il principio “mediante transcendente” che fonda ed esige la causalità totale intensiva di Dio rispetto alla creatura; qui si potrebbe spiegare, mi sembra, il rapporto stretto che si rileva nei testi tomistici fra la causa formale e Dio stesso ove, con altissimo ardimento “parmenideo”, forma, *esse* e Dio son messi nel rapporto di appartenenza intima essenziale» (*Ib.*, pp. 441s.), sino también de la incapacidad de Heidegger para acoger metafísicamente la unidad causal de la creación: «l’unità dell’*esse per essentiam* richiama l’unità dell’*agens per essentiam* la quale si esprime ed attua in forma di totale e indivisibile presenza fondante, ch’è perciò presenza fondante come causa producente in non una mera “presenza del presente”» (*Ib.*, p. 444).

Ciertamente, la creación es prototipo del don y principio regulador de toda metafísica del don. Por eso argumentaremos en otra contribución que el dar personal *sin pérdida* —que hallamos en el pensamiento de Wojtyła— procederá de una excedencia de actualidad, que descubriremos fundamentada en la metafísica del ser, en Fabro, Cardona y Melendo.

Dentro del personalismo de hechura fenomenológica cabría distinguir una variante *cristiana*, que se remontaría, al menos terminológicamente, a los *Discursos* de Schleiermacher de 1799: en ellos se registra por primera vez la voz “Personalismo”,¹¹ que encontramos en América en 1863 y es divulgada en Francia con la publicación en 1903 de *Le Personalisme*, de Renouvier, siempre en el contexto de estudios sobre religión. El terreno francés está abonado por el anticipo de fenomenología en Maine de Biran y Blondel, a los que se suman las grandes figuras del espiritualismo francés, como Le Senne, Lavelle o Nédoncelle. El personalismo americano recibe un fuerte impulso con la escuela de Boston, alentada por Parker Bowne,¹² influido en Alemania por Lotze,¹³ uno de los inspiradores de Husserl. En esta tendencia cabría englobar la fenomenología realista de origen husserliano: von Hildebrand, Stein, Ingarden y, según von Balthasar, el Scheler medio.¹⁴

Por otra parte, se da una variante *hermenéutica*, que arranca con Heidegger, atraviesa los personalismos *trascendentales* (Fichte, Coreth, Rahner) y desemboca en los personalismos *narrativos* de fuente francesa (Blanchot, Levinas, Ricoeur, Marion...), que ofrecen nuevas modalidades, con aportaciones existencialistas (de Kierkegaard, Marcel...), deconstructivistas y otras, y protagonizan un renacimiento del neoplatonismo en Francia (Marion, Derrida, Levinas, M. Henry).¹⁵

¹¹ KNUDSON, A. C.: *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion* (New York: Abingdon, 1927), 17. Cita tomada de SCHMIESING, Kevin: “A History of Personalism”; se encuentra en http://www.acton.org/files/history_personalism.pdf, (23-05-2010).

¹² Los discípulos de Bowne extenderán el personalismo por el país, principalmente con la fundación de *The Personalist*.

¹³ Cf. LOTZE, H.: *Microcosmus: An Essay Concerning Man and His Relation to the World*, trans. by Elizabeth Hamilton and E. E. Constance Jones. New York: Scribner and Welford, 1886, p. 25. Me sigo basando en Kevin Schmiesing: “A History of Personalism”, cit. (23-05-08).

¹⁴ Cfr. VON BALTHASAR, Hans Urs: *Solo el amor digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 38 ss.

¹⁵ Cf. RAMÍREZ, C. y ESCOBAR, S.: “Diálogo, verdad y comunicación; los neoplatonismos ‘ocultos’”; en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 259-270; SCHMUTZ, J.: “Escaping the Aristotelian Bond: the Critique of Metaphysics in Twentieth-Century French Philosophy”; in *Dionysius* 17 (1999), pp. 169-200; NARBONNE, J. M.: “‘Henôsis’ et ‘Ereignis’: Remarques sur une interprétation heideggerienne de l’Un plotinien”; dans *Les Études philosophiques*, (1999), p. 108-121; SCHÜRMAN, R.: “L’hénologie comme dépassement de la métaphysique”; dans *Les Études philosophiques*, (1982), p. 331-350. Pero, sobre todo, véanse las aportaciones específicas de Hankey: HANKEY, W. J.: *Cent ans de néoplatonisme en France: une brève histoire philosophique*, publié avec Levinas et L’héritage Grec, par J. M. Narbonne, Librairie Philosophique J. Vrin/Les Presses de l’Université Laval, 2004; HANKEY, W. J.: “Neoplatonism and Contemporary French Philosophy”; in *Dionysius* 23 (2005), pp. 161-190; HANKEY, W. J.: “Le Rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d’échapper à l’onto-théologie”, in *Actes du XXVIIe Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, 2 vols., Paris/Québec, Vrin/Presses de l’Université Laval, 2000, pp. 36-45; HANKEY, W. J.: “Neoplatonism and Contemporary Constructions and Deconstructions of Modern Subjectivity”, in *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, pp. 250-278; HANKEY, W. J.: “The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena”, en *Hermathena*, 165 (Winter, 1998): 9-70; HANKEY, W. J.: “Le Rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d’échapper à l’onto-théologie”, en Narbonne, J. M. (éd.) *Actes du XXVIIe Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, pp. 36-43.

A todos los anteriores habría que sumar, por un lado, el personalismo dialógico de Buber y, por otro, el representante más emblemático y tal vez más independiente del entero movimiento, Mounier.¹⁶

En ningún caso se trata de tipos puros, y esto añade nueva complejidad a la que supone la falta de distancia histórica de fórmulas que se están desplegando ante nuestros ojos. De estas, solo algunas aspiran a cuajar en proyectos sistemáticos.¹⁷

2.2. Opción metodológica por la disposición “a priori” más favorable

No está el título de mi proyecto exento de problemas. Que Wojtyla represente la corriente personalista de índole fenomenológica parece discutible. Esto se debe, en parte, a su esfuerzo por tender un puente entre fenomenología y metafísica, cuyo grado de éxito pretendo valorar. La sospecha de que el puente no es factible sin menoscabo de uno de los polos, inclinaría a una espontánea acusación de eclecticismo. Pero nuestro análisis no debe ceder a pesimismo *a priori* ni a euforias prematuras. De ahí la intención de no ocultar las objeciones, sino, más bien, de afrontarlas cuanto antes y de manera directa. Con la historia de las ideas en la mano, la más favorable disposición para el cruce entre personalismo contemporáneo y metafísica parece presentarse allí donde el personalismo sea fenomenológico y la fenomenología sea metafísica. Así las cosas, las dificultades inherentes a la tarea del cruce resultarían manifiestas si tal unión se comprobara incierta o inviable incluso en la situación más ventajosa.

En pro de esa disposición favorable, nuestra tesis se ceñirá al personalismo de cuño fenomenológico, con la delimitación y opción teórica que supone hablar de “fenomenología personalista”. Manteniendo fija esta variable, aplicaremos el análisis al segundo miembro de la disposición, abordando las posibles dificultades inherentes a su cumplimiento. Se trata, pues, antes que nada, de esclarecer la viabilidad de una fenomenología metafísica, o de una metafísica fenomenológica. Para lograrlo de manera del todo legítima, el caso particular de Wojtyla —abordado en estos trabajos— sería sólo un punto de partida, que reclamaría una posterior generalización, a la que de momento no puedo ni pretendo atender.

Ahora bien, según he apuntado, metafísica y fenomenología no son, por sí mismas, objeto de la solicitud especulativa primordial de Wojtyla. El artículo “La na-

¹⁶ Entre lo mucho que se ha escrito sobre él, me permito indicar, como mero punto de referencia, DÍAZ, Carlos: *Emmanuel Mounier: Un testimonio luminoso*. Madrid: Palabra, 2000.

¹⁷ Para una presentación histórica que se extiende hasta el personalismo polaco, cf. BURGOS, Juan M.: *El personalismo*. Madrid: Palabra, 2003.

turalidad humana como fundamento de la formación ética” manifiesta la prioridad de los intereses éticos, como muestra el empleo del principio *operari sequitur esse*, respecto al que comenta escuetamente:

En la acción están englobados [...] los dos aspectos contenidos en el ser. La acción en cuanto acción es, en cierto sentido, una prolongación de la existencia, una continuación de la existencia. La acción, en cuanto determinado contenido que se realiza a través de la acción misma, es una especie de manifestación, de expresión, de la esencia de ese ente.¹⁸

Pero no se tratará de profundizar en el *operari* desde el *esse*, sino más bien de lo contrario e, incluso esto, no como pulcro análisis metafísico. Las impropiedades de Wojtyla, atribuibles al carácter divulgativo del texto y reflejadas también en la terminología de cuño escolástico-formalista, son pasadas por alto por R. Guerra, condecorador de los avances que han seguido, entre otros, a la obra de Fabro y, en general, al renacer de la filosofía de Tomás de Aquino en los últimos tiempos.¹⁹ Con todo, acierta Guerra en su definición del empleo metodológico wojtyliano de las premisas tomistas, mejor o peor esclarecidas:²⁰

El Aquinate no realizó una reflexión temática [del todo explícita] sobre la importancia de utilizar el principio de dependencia del obrar respecto del ser como método para explorar, desde la experiencia del obrar, la naturaleza de un ente. En este punto Wojtyla es original [o pretende serlo], al comenzar a insinuar que el obrar revela al ente en su ser y en su esencia.²¹

¹⁸ WOJTYLA, Karol: “La naturaleza humana como fundamento de la formación ética” (1959). Artículo recogido en WOJTYLA, Karol: *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 1977, p. 283.

Como en otros momentos, modifico levemente la versión castellana, cuando estimo que eso permite comprenderla mejor; expondré de forma expresa ese cambio sólo cuando afecte de manera sustancial al contenido: es decir, cuando la rectificación no sea meramente de estilo o tipográfica.

En concreto, la versión italiana de la que traduce Pilar Ferrer, trae, para este pasaje: «Nell’azione sono contenuti quindi gli stessi due aspetti contenuti nell’essere. L’azione in quanto azione è, in un certo senso, un prolungamento dell’esistenza, una continuazione dell’esistenza. L’azione, in quanto determinato contenuto che si realizza attraverso l’azione stessa, è una sorta di estrinsecazione, di espressione dell’essenza di questo ente» (WOJTYLA, Karol: “La natura umana come fondamento della formazione etica”, en *I fondamenti dell’ordine etico*, CSEO, Bologna, 1980, p. 127)

¹⁹ No es Wojtyla, sino Guerra quien, al exponerlo, pone al día la anterior afirmación, apuntando que «el acto fundante (*esse*) es, de esta manera, una perfección “difusiva”, o recoge el principio de que “todo agente obra por la forma, por la que es en acto”». GUERRA LÓPEZ, Rodrigo: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós, 2002, p. 133.

²⁰ Acierta, sobre todo, si se interpreta Wojtyla desde la posición de bastantes de los personalistas más radicales y *anti-metafísicos*. Aunque muchos otros seguidores de Tomás de Aquino (más que los “tomistas de escuela”) no estarían de acuerdo con sus afirmaciones. Nosotros optamos por atenernos a la probable visión que, sobre todo el primer Wojtyla, tuvo de Tomás de Aquino, al menos como lo muestran sus expositores. Estimo esta aclaración imprescindible para medir el alcance de cuanto sostengo en las páginas iniciales de mi investigación.

²¹ GUERRA LÓPEZ, Rodrigo: *Volver a la persona*, cit., p. 134. Las anotaciones recogidas entre corchetes [...] enlazan con lo que afirmo en la nota anterior e indican mis objeciones a la exactitud del enunciado de Guerra. En Tomás de Aquino sí que hay un paso claro desde el obrar (y, más en general, desde los accidentes) a la esencia y el ser de cada ente. Obviamente, no lo plantea como una tarea *fenomenológica*, entendida ésta en el sentido que le otorga la corriente de filosofía contemporánea a nosotros. Pero basta leer con detalle algunos de los análisis que Tomás de Aquino realiza sobre las emociones para advertir la finura y la riqueza de su conocimiento de la subjetividad,

Con esto queda expuesto el programa de *Persona y acción*. Un programa que parece exigir el “más allá de la metafísica”, en cuanto esta se detiene prematuramente a las puertas del sujeto. De nuevo Guerra nos sirve de guía, citando ahora el segundo de los dos artículos críticos sobre los límites de la metafísica aparecidos en *Znak* en 1959 y 1961:

La concepción de la persona que encontramos en Tomás de Aquino es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la consciencia y de la autoconsciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto [...]. En Tomás de Aquino vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona.²²

Nada más inmediato que apelar en este momento a la vertiente fenomenológica del pensamiento de Wojtyła. Una básica cautela pide, sin embargo, que no nos abandonemos sin más a la imagen típica del Wojtyła personalista-fenomenológico.²³ Ciertamente que su interés eminentemente práctico permite aplicarle algunos rasgos con

aunque, en efecto, esta no sea explícita y suficientemente tematizada como objeto de indagación fenomenológica. Cf., a este respecto, MELENDO, T. – MARTÍ, G., *Elogio de la afectividad*, EUNSA, Madrid, 2009. Los añadidos entre corchetes son míos; su sentido quedará más claro a la luz de lo expuesto en las dos notas anteriores y conforme vaya avanzando en mi exposición.

²² WOJTYŁA, Karol: “Personalismo tomista” (1961). Artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., pp. 311-312.

²³ Según G. Kalinowski, en buena medida la difusión de esa imagen se debe a la defectuosa traducción americana de *Osoba i Czyn* (O&C), *The Acting Person* (TAP, 1979). En su artículo “La Pensée Philosophique de Karol Wojtyła et la Faculté de Philosophie de l’Université Catholique de Lublin” (en *Aletheia, an International Journey of Philosophy*, vol. IV [1988], pp. 198-216) puede verse un análisis comparativo de infidelidades en la versión (p. 202), algunas de las cuales difuminan un conocimiento de la metafísica del ser mayor que el traslucido en el artículo de *Znak*: «alors que, dans *Osoba i Czyn*, le cardinal Wojtyła fait sienne la théorie de Thomas d’Aquin selon laquelle l’existence (*esse*) diffère réellement de l’essence, la phrase correspondante manque à la p. 73 (TAP) et la phrase de la p. 101 (O&C) constatant que l’existence (*esse*) est l’acte premier de tout être est traduite, à la même page 73 (TAP): “Coming into existence may, indeed, be seen as the first act of every thing” (Ib.). Una expresión que «seule une personne ne connaissant pas ou ne comprenant pas la philosophie de l’être de l’Aquinat [...] a pu l’écrire; comme on ne peut pas supposer que le cardinal Wojtyła, qui la connaissait et la comprenait en 1969, l’ignorait ou ne la comprenait plus en 1979 (même s’il n’y adhérerait plus à cette date), force est d’admettre que sont responsables de la mauvaise traduction soit A. Potocki, soit A. T. Tymieniecka sinon les deux» (Ib., p. 203).

que se identifican los personalistas,²⁴ asumidos también por él.²⁵ Ciertamente, también, que «gran parte de la tradición filosófica personalista y donal [...] encuentra en Wojtyła una manera de expresión particular».²⁶ Pero esto no puede distraer de las exigencias de un “más allá de la fenomenología”, demandado por Wojtyła, si no cuando expone un programa, sí claramente cuando prueba el sabor de su limitación en la aplicación ética:

En la interpretación de la experiencia ética, no basta una fenomenología de la voluntad, aun cuando sea conforme a la experiencia [...]. Puede ayudar, colateralmente, a vencer ciertas concepciones erradas de la voluntad que se basen en una inadecuada relación con los hechos empíricos, pero no puede servir como medio para una interpretación de la experiencia ética que permita fundamentar en ella la ética como ciencia normativa.²⁷

En Wojtyła, la preocupación ética es en todo momento el motor de los recursos a la fenomenología y a la metafísica, así como el criterio de su justificación. Sintetizando:

a) No hay, pues, más compromiso de Wojtyła con la fenomenología que el sostenido por la utilidad de su empleo. Y es aquí particularmente valioso que sus obje-

²⁴ Sobre todo si se trata del personalismo que Burgos describe como filosofía realista en BURGOS, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2003, pp. 170 ss. Aunque justo entonces parece que Wojtyła podría alinearse más bien con las filosofías de la persona que con el personalismo mismo (cf. COLL, J. M., “Karol Wojtyła, entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico”, en BURGOS, J. M. (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid, 2007, pp. 211-220).

El veredicto de Burgos es inequívoco y, en mi opinión, excesivo: «Creo que no habría especiales dificultades en permanecer dentro del sistema tomista y tomar *alguno* de los cambios que Wojtyła propone en *Persona y acción*. Pero la cuestión cambia significativamente si se quiere asumirllos *todos*, porque las modificaciones que Wojtyła ha introducido son tantas y tan sustantivas que su articulación colectiva y orgánica resulta imposible en el marco del sistema tomista. Es necesario adoptar un nuevo paradigma intelectual. Tomás de Aquino no escribió una filosofía fenomenológico-personalista basada en la experiencia y atenta a la subjetividad, sino *otra* filosofía más objetivista, analítica (no introspectiva), de tintes logicistas en ocasiones, intelectualista y metafísica». Y añade: «Wojtyła, por el contrario, no dedica prácticamente ninguna atención *directa* a la metafísica, por más que a la edición italiana de sus artículos se le haya dado el nombre de *Metafísica de la persona* (a cura de G. Reale y T. Styczen)» (BURGOS, J. M. (ed.), *La filosofía de Karol Wojtyła*, cit.).

Repito que no concuerdo plenamente con las apreciaciones de Burgos; muchas más matizadas y correctas me parecen, por ejemplo, las de Buttiglione, que citaré más adelante. En cualquier caso, importa considerar el asunto en los términos que el propio Wojtyła plantea, obviando otras observaciones suyas de oscilaciones acomodaticias, según sus destinatarios. Concedemos que las aportaciones de Wojtyła se mueven no pocas veces en la imprecisión de quien tantea una síntesis, pero nosotros hemos de esforzarnos por aclarar lo que, *en la cosa misma*, es susceptible de ello: qué factores *esenciales* —si los hay— hacen o no imposible la articulación orgánica del tratamiento fenomenológico en un marco metafísico.

²⁵ «El personalismo no es tanto una teoría particular de la persona o una ciencia teórica sobre la persona. Posee un amplio significado práctico y ético: se trata de la persona como sujeto y objeto de la acción, como sujeto de derechos, etc.» (WOJTYLA, Karol: “El personalismo tomista”, en WOJTYLA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., p. 304).

²⁶ GUERRA LÓPEZ, Rodrigo: *Volver a la persona*, cit., p. 141.

²⁷ WOJTYLA, Karol: “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético” (1957), artículo recogido en WOJTYLA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., pág. 183.

ciones a la fenomenología no sean atribuibles a un afecto pastoral por la metafísica tomista. Vienen sustentadas por la constatación de su incapacidad para satisfacer las exigencias de una ética normativa. En el tratamiento formal de esta experiencia, Max Scheler y la ética cristiana no marca sino el principio de lo que llegará a su madurez teórica en *Persona y acción*, y se encuentra ya implícito en *Amor y responsabilidad*.²⁸

b) Ni hay en Wojtyła un compromiso concreto con la metafísica. La fundamentación de la ética es también ahora el móvil de su investigación.²⁹

Precisamente por eso, por carecer de prejuicios “pastoralistas” añadidos a la búsqueda de la verdad,³⁰ en el pensamiento maduro de Wojtyła “salen ganando” tanto la fenomenología como la metafísica, aunque sobre todo esta segunda no alcance de la mano de Wojtyła un suficiente desarrollo. Por eso, anticipándonos ampliamente a lo que serán adquisiciones posteriores, como conclusión del presente epígrafe merece la pena transcribir el mesurado juicio de Buttiglione, al que ya antes aludí:

Partir de la fenomenología de la experiencia moral e injertar la reflexión metafísica sobre los materiales y los problemas que esta experiencia pone en evidencia y que por su interna dinámica ha de dejar irresolutos, permite llegar al problema del ser a partir del problema del hombre y mediante el problema del bien. Por lo demás, esto respeta la dinámica de la investigación humana, que no puede plantear el problema del hombre sin plantear al mismo tiempo el problema del ser en general, porque, en el hombre, la naturaleza problemática que es de por sí inherente al ser alcanza a la conciencia de sí. En este itinerario el tomismo se encuentra purificado y ampliado: purificado de los aspectos contingentes de la mentalidad de su tiempo, del que es tributario, y ampliado, en el sentido en que se añade al tomismo esencial de la tradición lo que podríamos llamar un tomismo existencial, que puede ciertamente fundarse en la estructura teórica de Santo Tomás, pero que la tradición tomista no desarrolló. De este modo, se manifiesta el carácter eminentemente creativo del retorno a las fuentes y de la fidelidad a la

²⁸ La existencia de un manuscrito de *Persona y acción* se remonta a prácticamente los tiempos de la publicación de *Amor y responsabilidad* (1960). Styczen refiere, en efecto, que, en tiempo de las tertulias de los jueves, organizadas a partir de la visita de Wojtyła a Ingarden con motivo de la rehabilitación académica de éste último en 1956, «Karol Wojtyła was already the author of the manuscript *Osoba i Czyn*» (Cf. STYCZEN, T., “Reply to Kalinowski: By Way or an Addendum to the Addenda”, en *Aletheia, an International Journey of Philosophy*, vol. IV (1988), p. 224, n. 1). Puede que Tymieniecka se base en este dato al fechar como posteriores a *Persona y acción* los contactos de Wojtyła con Ingarden, en su *Introducción* a la edición anglo-americana de la obra (cf. WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*, EDICA, Madrid, 1980, p. XVI). Sea como fuere, nosotros trataremos siempre en este estudio a *Persona y acción* como obra posterior, dada la elaboración de que es susceptible un material a lo largo de nueve años (1969 es la fecha de la primera edición de *Persona y acción*).

²⁹ «His principal interest in traditional metaphysics is, of course, in the role that it can play in the analysis of the moral act». (SCHMITZ, K. L.: *At the Centre of the Human Drama*. Washington: The Catholic University of America Press, 1993, p. 127, n. 15).

³⁰ Resultan pertinentes, a los efectos, los juicios de Pieper: «Fruchtbar für die Praxis ist die theoria nur, solange sie sich nicht darum sorgt, es zu sein —wie der ans Licht steigende Orpheus alles verlor, als er sich umblickte nach dem Erfolg». PIEPER, Josef: *Was heißt akademisch?: oder der Funktionär und der Sophist*. München: Kösel-Verlag, 1952, S. 75.

Lo son, asimismo, las palabras de Gilson: «Philosophy becomes impure as soon as it is prompted by any other motive than the will to know things exactly as they are and, in knowing truth, to give it an adequate expression». GILSON, Étienne: *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas*. Milwaukee: Marquette University Press, 1951, p. 28.

tradición, que es guía para el descubrimiento y para la valoración de las innovaciones exigidas por el clima espiritual de nuestro tiempo.³¹

3. El “cruce” abordado desde el método

3.1. De la fenomenología a la transfenomenología

En su introducción a la edición bilingüe polaco-italiana sobre el texto crítico definitivo de *Persona y acción*,³² G. Reale clasifica la fenomenología, entendida como investigación de las condiciones de las estructuras más generales y básicas de la manifestación del singular, según las dos vías seguidas en tal tarea:

—La orientación idealista-transcendental («las estructuras del fenómeno son puestas por la conciencia... en la que se resuelven las cosas mismas»). Esta línea nos parece proceder del Husserl de Ideas I, si bien ya se halla anunciada en la Investigación VI, y es profundizada por Heidegger y Levinas, pese a las críticas de ambos al giro de Ideas I.

—La orientación realista, que dirige sus análisis al desarrollo de la teoría objetiva de los valores. Estaría representada por el Scheler intermedio, al que seguirían otros autores, como Stein, Hildebrand y Seifert.

Dejando a un lado la debilidad de las correspondencias, sobre todo por cuanto no remonta la segunda orientación al Husserl de las *Investigaciones*, punto de referencia de la escuela realista de Gotinga, la clasificación nos parece sostenible. Incluso se muestra inicialmente aplicable, pero con reservas, al pensamiento de Wojtyla. Aplicable en cuanto que no cabe dudar de su compromiso con la fenomenología realista.³³ Pero con reservas, en la medida en que acude a la fenomenología para corregir los defectos que ha encontrado en el mismo Scheler, de quien recibe inspiración.

³¹ BUTTIGLIONE, ROCCO: *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., p. 92. En la misma línea se mueve el texto siguiente: «En esta perspectiva aparece con claridad cuán importante puede ser el preguntarse si las categorías fundamentales de la metafísica tomista pueden ser recobradas a partir de una reflexión sobre la experiencia ética de la persona llevada a cabo con el método fenomenológico. Si esto fuese posible entonces se recuperaría la exacta y tradicional posición antropológico-filosófica cristiana, liberándola, no obstante, de aquellos elementos que la ponían en oposición con la ciencia moderna y daría, por fin, una solución definitiva al famoso “caso de Galileo”, que tan profundamente ha turbado la conciencia católica en la época moderna». BUTTIGLIONE, ROCCO: *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., p. 91.

³² WOJTYLA, KAROL: *Persona e atto*, cit.

³³ Los testimonios del propio Wojtyla, que destacan su inclinación preferencial por la fenomenología realista, encuentran una expresión notable en la intervención para el VI Congreso filosófico internacional de Arezzo (1976), publicada posteriormente, en 1988: «Es necesario aquí recordar, sobre todo, a Max Scheler [...]. El punto de vista de Scheler lo desarrolló luego Hartmann, mientras von Hildebrand y otros lo han asimilado creativamente en la ética cristiana y lo han enraizado en el espíritu del realismo [...]. En Polonia ha sido Roman Ingarden

En efecto, Scheler recuperó el carácter empírico en la ética, perdido ya en Kant, cuyos presupuestos gnoseológicos le impiden aceptar una construcción de la ética desde la experiencia. Wojtyła retomará su iniciativa, pero desligándola de la consecuencia que provocan en Scheler sus premisas emocionalistas: perder, esta vez, el carácter normativo de la ética. Merecki limita la reacción de Wojtyła al emocionalismo de Scheler y salva el método fenomenológico, cuyos recursos Scheler no supo agotar, aunque sí ofrecieron a Wojtyła el fundamento «para descubrir la normatividad dentro de la experiencia del hombre».³⁴

Lo notable del caso es que, siguiendo a Merecki, los recursos empleados para el logro sintético de una ética normativa y simultáneamente experimental («una ética material de los valores [...], que al mismo tiempo es una ética normativa»)³⁵ proporcionarán la base de una metafísica personalista. Por tanto, la resolución del problema moral será antropológica, y la de la cuestión antropológica será metafísica, en un encadenamiento que puede trazarse así:

a) La simple presentación emocional del valor no justifica actitudes prácticas normadas, porque la normatividad se cifra en la verdad.

b) Si «el valor me obliga, pero sólo cuando y en cuanto lo reconozco como verdadero»,³⁶ es porque «el deber moral se revela como una manifestación experimental de la dependencia de la persona respecto de la verdad [...]. El hombre en cuanto persona es un ser libre, no depende de los objetos de sus actos intencionales, como los animales».³⁷

Así pues, la recuperación normativa (a) exige un replanteamiento de la relación personal del agente con su acto (b). Y esto requiere reconocer un techo más alto que la intencionalidad “presentativa”:

Wojtyła está plenamente de acuerdo con la idea del acto intencional, pero al mismo tiempo está convencido de que en el campo de la ética el acto de la persona no puede limitarse al acto intencional [...]. Lo que falta a la ética de Scheler es precisamente un análisis adecuado de la operatividad de la persona. El hombre, en efecto, se manifiesta como sujeto personal sobre todo en cuanto causa de sus propias acciones.³⁸

el que ha reelaborado la ética en el sentido de la fenomenología». WOJTYŁA, Karol: “La autoteología del hombre y la trascendencia de la persona en el acto” (1976), artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 1998, pp. 137 s., n. 8.

³⁴ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes de la filosofía de K. Wojtyła”, en J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de K. Wojtyła*, Palabra, Madrid, 2007, p. 22.

³⁵ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes...”, cit., p. 22.

³⁶ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes...”, cit., p. 21.

³⁷ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes...”, cit., p. 22.

³⁸ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes...”, cit., p. 20.

Si corregimos aquí a Merecki, poniendo cautelarmente en duda el alcance de ese acuerdo con la idea del acto intencional, no parecerá tan claro que en Wojtyla se salve el método fenomenológico y que su reacción afecte solamente a Scheler, a causa de su emocionalismo.

Con todo, Merecki nos ha guiado hasta la primera resolución, la de la ética en la antropología. Pero habría que añadir un nuevo paso. Esta antropología, de la que pende el alcance normativo de la ética, está reclamando un rango metafísico que deriva de la recuperación de la experiencia, ya incoada, y, de nuevo, de la fenomenología. Me parece justificada la extensión de la cita:

Wojtyla sostiene que el método fenomenológico resulta especialmente adecuado para revelar cómo el hombre es persona. Este es precisamente el aspecto que permanecía a la sombra en la metafísica de santo Tomás. Así nace el postulado de Wojtyla para conjugar la metafísica con la fenomenología, realizado después en *Persona y acción*. Este planteamiento de la metafísica a partir de la experiencia del hombre lleva a Wojtyla a las mismas categorías metafísicas presentes en la filosofía aristotélico-tomista, pero les da un colorido diverso. En efecto, una cosa es decir que todo acto realiza una potencialidad ínsita en el ser y otra cosa es describir el paso de la potencia al acto partiendo de la propia experiencia. Esto resulta posible porque en todo acto el hombre vive en sí mismo este paso: sabemos qué quiere decir “realizar una potencia” porque lo vivimos desde dentro. Lo mismo se podría decir a propósito del concepto de “causa”. Desde fuera vemos sólo una sucesión de acontecimientos; qué significa “ser causa” lo sabemos por nuestra experiencia interna, porque en ella vivimos la causa eficiente de nuestras acciones. Así empleada, la fenomenología no es autosuficiente, sino que se convierte en una especie de transfenomenología que, a partir de lo que nos es dado, conduce inmediatamente al umbral de las realidades que superan el mero dato empírico y al mismo tiempo lo explican ulteriormente.³⁹

Según Merecki, la vena metafísica de Wojtyla se nos ofrece en primera instancia como transfenomenología. En segunda, si bien ya no desarrollada en estudio específico alguno, como respuesta *more heideggeriano* a la pregunta sobre el ser del hombre:

Al plantear la pregunta sobre el ser, el hombre parte de su experiencia y formula una pregunta que se refiere sobre todo a su ser. Para responder a esta pregunta no puede, sin embargo, no hacerse la pregunta sobre el ser como tal, es decir, la pregunta metafísica.⁴⁰

3.2. ¿De la transfenomenología a la metafísica?

La transfenomenología será una especie de paso previo y preparatorio. Los textos que confirman la noción y función de lo transfenomenológico son frecuentes en Wojtyla. El segundo paso resulta más aventurado. Nos retrotrae a las versiones

³⁹ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes...”, cit., pp. 20-21.

⁴⁰ MERECKI, Jaroslaw: “Las fuentes...”, cit., p. 23.

arriba vistas. Los desarrollos metafísicos propuestos, pongo por caso, desde la perspectiva de Maréchal (Coreth⁴¹ o Rahner)⁴² y, entre nosotros, por Gómez-Caffarena,⁴³ siguen la versión transcendental, en el que se ha llamado realismo transcendental.

Pero, tratándose de Wojtyła, no parece que estemos ante un pensamiento transcendental. Aquellos temas fenomenológicos concretos sobre los que volveremos frecuentemente en este trabajo y con los que, según vimos, Wojtyła corrige a Scheler, no se emplean contra su realismo. Al fin y al cabo, la orientación alternativa que apunta Reale brotó de una base metodológica común a ambas y no recibe el impulso transcendental hasta que se implica en cuestiones metafísicas: es decir, cuando rebasa el quehacer descriptivo de los fenómenos reducidos a su esencia y se cuestiona sobre el estatuto ontológico de esos fenómenos. Ahora bien, este mismo hecho torna problemática la posible vocación metafísica de la fenomenología: para quien aspira a utilizar la fenomenología como herramienta metódica en una investigación metafísica realista, las dificultades residirán en la paradoja de que la herramienta parece abandonar el realismo en el momento mismo en que se aplica a la dimensión metafísica.

Da la impresión de que esta dificultad afecta sólo al segundo paso y quedaría en suspenso si en Wojtyła no hubiera más que transfenomenología. Pero, en el prefacio a la edición inglesa de *Persona y acción*, en *Analecta husserliana*, el propio Wojtyła se declara «deudor de los sistemas de la metafísica, de la antropología y la ética aristotélico-tomista, por una parte, y, por otra, de la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Scheler y, a través de la crítica de Scheler, también de Kant».⁴⁴ La paradoja, entonces, se formula de nuevo: ¿puede una metafísica realista coaligarse, para un objetivo común, con una metodología que, en el intento de hacer metafísica, ha desembocado en el idealismo?

Y una nueva fuente de problemas: ¿qué metafísica?, ¿la que responde al término tal como lo emplea Wojtyła? Porque aquí confluye la problemática histórica que el propio Reale plantea, en relación con la determinación última de la diversas “metafísicas”:

Se piensa en general que la *metafísica* coincide con la *ontología* y que la definición que de ella da Aristóteles, “ciencia del ser [essere] en cuanto ser”, es absolutamente paradigmática. Pero no es así: la ontología no es *la* metafísica, sino *una* metafísica específica.⁴⁵

⁴¹ CORETH, E.: *Metafísica*: Ariel, Barcelona, 1964.

⁴² RAHNER, Karol: *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963.

⁴³ GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica trascendental*. Revista de occidente, Madrid, 1970; *Metafísica fundamental*, Cristianidad, Madrid, 1983.

⁴⁴ WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. XII.

⁴⁵ REALE, Giovanni: “Saggio introduttivo”, cit., p. 15. Conviene recordar que los filósofos italianos sólo suelen distinguir entre *essere* (ser) y *essente* (ente) cuando se refieren a Tomás de Aquino o a Heidegger. En los restantes

En este sentido, el comienzo no estaría en los estudios aristotélicos del ente, sino más bien en las filosofías del “uno”.⁴⁶

De los estudios contemporáneos se desprende cada vez más claramente que el paradigma metafísico de base, del que nace y en torno al que se desarrolla el pensamiento griego, es el *henológico*, esto es, el de la metafísica del *uno*, junto al que se ha situado el *ontológico*, esto es, el de la metafísica del *ser* [*essere*]. Este segundo alcanza su vértice con Aristóteles [...].⁴⁷

El cristianismo recoge de diversos modos ambas orientaciones:

La filosofía cristiana asumió ambos paradigmas: los Padres de la Iglesia intentaron una mediación, manteniendo la superioridad del Uno sobre el Ser [*essere*]; los escolásticos dieron preeminencia casi absoluta a la metafísica del ser [*essere*].

Con todo, precisamente en el ámbito del pensamiento cristiano nace, en mi opinión, un tercer paradigma, el de la metafísica de la persona [...]. A mi parecer, este libro de Wojtyla [*Persona y acción*] se impone como un ejemplo emblemático de “metafísica de la persona”.⁴⁸

Al margen de que resulte más o menos oportuno incardinar a Wojtyla en el tercer paradigma, compete a nuestro trabajo discernir y valorar las constantes transfenomenológicas en su obra. Y esto lleva consigo emplazar las referencias y determinar el alcance de sus requerimientos a la fenomenología, así como la coherencia interna de tales exigencias. Por ejemplo, cuando en *Amor y responsabilidad* Wojtyla rechaza el subjetivismo del valor en la moral conyugal, apela al amor-virtud, entendido como:

[...] amor en el sentido integralmente objetivo y no sólo en el sentido psicológico y subjetivo del término. La dificultad que hallamos a la hora de explicar el principio de la monogamia y la insolubilidad procede de que muchas veces el “amor” no se entiende según la segunda acepción. En tal caso, el amor no es el verdadero, sino el vivido.⁴⁹

Ahora bien, ese amor-virtud, que se ajusta al requisito de verdad por el que —al decir de Merecki— Scheler es superado, se emplaza en una objetividad donde la verdad se opone a la vivencia, con el consiguiente peligro para el momento fenomenológico de la experiencia, aportación final de la premisa scheleriana. Al parecer,

casos, como también a menudo ocurre en castellano, *essere* puede significar tanto ser como ente. A su vez, Reale, profundo conocedor de toda la historia de la filosofía, muestra una clara preferencia por la filosofía griega y, en ella, por Aristóteles y, más aún, por Platón.

⁴⁶ «Va sempre più emergendo dagli studi contemporanei che il paradigma metafisico di base da cui è nato e attorno a cui si è sviluppato il pensiero greco è quello *henologico*, ossia quello della metafisica dell'uno, al quale si è affiancato quello *ontologico*, ossia quello della metafisica dell'essere. Questo secondo ha raggiunto i suoi vertici con Aristotele, ma in Grecia non si è sviluppato, ed è rinato solo con gli Arabi e con la Scolastica e poi sotto varie forme in epoca moderna. In Grecia ben si può dire che sia rimasto predominante quello *henologico*». REALE, Giovanni: “Saggio introduttivo”, cit., pp. 15-16.

⁴⁷ REALE, Giovanni: “Saggio introduttivo”, cit., p. 17.

⁴⁸ REALE, Giovanni: “Saggio introduttivo”, cit., pp. 17 e 18.

⁴⁹ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona, 1996, p. 256.

aquello por lo que Scheler resulta insuficiente (la verdad) invalida aquello por lo que es aceptado (la experiencia).

Es preciso, pues, someter a juicio la aspiración metafísica de Wojtyła. Sin embargo, conservamos de él escasos desarrollos metafísicos explícitos: fundamentalmente, en las *Lecciones lublinesas*, en particular las del curso 1955-1956, sobre “el bien y el valor”. Y, lo que resulta más significativo, todos ellos operan en un contexto de exposición histórica. Habrá, entonces, que apelar a las propias obras de Wojtyła a la hora de decidir si subyace a su pensamiento una henología o una ontología, o si la relevancia de la verdad en su fundamentación moral y antropológica manifiesta en él la variante *aletheiológica* de la henología, típica del pensamiento fenomenológico, principalmente de Heidegger.

Podría ocurrir que, al término, lo metafísico en Wojtyła no fuera sino la transfenomenología aludida. En tal caso, lo metafísico y lo fenomenológico resultarían inseparables en su ejercicio, imposible de analizar mediante la reducción de uno de ellos al otro como básico o conductor, por guardar la relación indisoluble de método a contenido.

El trabajo filosófico se ejercita en un campo unitario, conjuntamente constituido por el contenido ontológico y el método fenomenológico. Ambos no se mantienen indiferentes entre sí, sino que se definen en su recíproco remitirse. En efecto, por la misma naturaleza dinámica del hombre, la base óptica no puede alcanzarse mediante un análisis metafísico de tipo “cosmológico”, en que no se dé razón del *proprium* personal del hombre, de lo que tenemos experiencia vivenciada como sujetos. Por otra parte, el método mismo fenomenológico no puede limitarse a una descripción de hechos vividos por el yo, sino que debe considerarlos como momentos y factores de la realización dinámica del ser humano mismo, por lo que, finalmente, debe abrirse al nivel metafísico. Un nivel este que, reconquistado por medio del análisis fenomenológico, deviene más directa y ampliamente comprensible, además de fundar de manera más evidente el mismo procedimiento metódico.⁵⁰

Es justo en esta dirección unificadora, en el instante mismo en que la subjetividad pretende ser fundamentada, cuando la metafísica se presenta transfenomenal. Así, el concepto de *suppositum*:

[...] sirve para afirmar la subjetividad del hombre en sentido metafísico. Cuando decimos metafísico intentamos decir no tanto “extrafenoménico” cuanto “transfenoménico”. En efecto, a través de los “fenómenos” que concurren en la experiencia para formar la totalidad del hombre como aquel que existe y actúa, nosotros vislumbramos [...] el sujeto de este existir y de este obrar.⁵¹

⁵⁰ ESPOSITO, C.: “Fenomenologia e ontologia nella prospettiva antropologica di Karol Wojtyła”, en A.A. V.V., *Karol Wojtyła e il pensiero europeo contemporaneo*. Bologna: CSEO, 1984, pp. 29-30.

⁵¹ WOJTYŁA, Karol: “La persona: sujeto y comunidad” (1976), artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., p. 49.

Paradójicamente, en el esfuerzo antropológico de Wojtyła en torno a la subjetividad humana, la metafísica, que en la cimentación de la ética normativa se presentaba como *aletheiología*, ofrece el rostro ontológico, más allá de la cuestión de la verdad del bien, en apariencia trasunto realista del sentido del ser heideggeriano. Eso sucederá, no obstante, en modo depurativo, tanto respecto de la metafísica del ser como de la fenomenología de la conciencia:

La filosofía de la conciencia parece sugerir que sólo ella es la verdadera descubridora del sujeto humano. La filosofía del ser está pronta a demostrar exactamente lo contrario [...]. Se advierte la necesidad de encontrar un justo límite.⁵²

Hasta bien avanzado nuestro estudio, con las lecciones de Lublín en la mano, no comprobaremos lo asimétrico de esta depuración y la efectiva alineación de Wojtyła con la metafísica del ser.

3.3. La doble depuración de fenomenología y metafísica

En la aplicación de un método que va fraguándose al tiempo que se aplica y se descubre en su andadura, tanto la fenomenología como la metafísica recibirán un matiz personal de mano de Wojtyła.

a) Por un lado, la depuración fenomenológica tiende a corregir el devenir de la escuela:

¿Qué ha sucedido en la fenomenología husserliana (pienso en el Husserl de *Ideas*)? La forma experiencial, como “vivencia” de la conciencia, determinaba en definitiva no sólo el horizonte perceptivo de la daitud fenomenológica, sino la misma constitución ontológica del dato de la experiencia, en una absoluta identidad de modalidad perceptiva en el yo y de contenido percibido. Mientras que para Wojtyła, en la “experiencia del hombre” no se produce una reducción del contenido experiencial, es decir, en definitiva, del ser del dato al alcance y capacidad de nuestro vivirlo, sino que queda siempre una suerte de alteridad e irreductibilidad [...]. Y no sólo las cosas y los otros hombres [...] son irreducibles a mi aprehensión de ellos, sino incluso el más propio yo mismo, el núcleo vivido más íntimo a mí, no puede entenderse como producto de mi experiencia vivida. Sino como aquello de lo que tengo experiencia y que me constituye, no sólo subjetivamente, sino objetivamente, en sentido pleno y real.⁵³

Como veíamos ya en la cita anterior sobre el amor-virtud, el carácter irreductible de la experiencia del hombre no sólo la libera del confinamiento en la vivencia de conciencia.

⁵² WOJTYLA, Karol: “La persona...”, cit., p. 43.

⁵³ ESPOSITO, C.: “Fenomenologia e ontologia nella prospettiva antropologica di Karol Wojtyła”, cit., pp. 30-31. Un planteamiento análogo es el realizado por MILLÁN-PUELLES, Antonio: en *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, uno de los libros más logrados de este autor. El paralelismo resulta más significativo por cuanto también Millán-Puelles inicia su formación filosófica en la fenomenología (más en particular, con Husserl) y avanza desde ella hasta la metafísica, con especial referencia a Tomás de Aquino.

b) Por otra parte, la depuración metafísica pretende salvar la antropología del cosmologismo. Lo irreductible manifiesto en la experiencia en tanto que esta pertenece al hombre, teje una noción de subjetividad que reclama nueva atención hacia aquello a lo que la metafísica del ser parecía otorgar un interés secundario. Es el tema del importante artículo de 1978, titulado “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”:

Se ha mantenido en filosofía una línea de división y oposición entre la aproximación al hombre de modo “objetivo”, que era, al mismo tiempo, también una aproximación ontológica (es decir, del hombre en cuanto ser) y la aproximación “subjetiva” que parecía inevitablemente llevarlo fuera de lo real en el hombre.⁵⁴

Esta división responde a la *desviación* metafísica que, iniciada con la definición aristotélica del hombre como animal racional, ha orientado el pensamiento hacia una comprensión que «podría ser definida como cosmológica», por cuanto ya la definición misma «contiene —al menos como evidencia primordial— la convicción de la reducción del hombre al mundo».⁵⁵

Wojtyla no niega la pervivencia paralela, a lo largo de la tradición metafísica, de una convicción de irreductibilidad que fundamenta, desde el inicio, la concepción del hombre como persona; pero reclama un primado de ese concepto, que tal vez justifique la nueva orientación metafísica, tercera en la relación de Reale. Desde la perspectiva del método, tal primacía se sustenta en un protagonismo del papel de la experiencia, una vez depurada de toda reducción:

La categoría de experiencia deberá encontrar el lugar propio en la antropología y en la ética, en más, deberá situarse hasta cierto punto en el centro de las distintas interpretaciones.⁵⁶

Ese protagonismo no implica una desconexión ontológica. Como consecuencia, en el contenido programático recogido años más tarde en este artículo, estaría ya presente el que fue, en *Amor y responsabilidad*, el combate central por la dilucidación de una subjetividad no infeccionada de subjetivismo.

Vinculándonos con esta interpretación, con la experiencia integral del hombre, no nos adscribimos a un subjetivismo, sino que, en cambio, garantizamos la subjetividad auténtica del hombre, es decir su subjetividad personal, en una interpretación realista de su ser.⁵⁷

⁵⁴ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad y lo irreductible en el hombre” (1978), artículo recogido en WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., p. 26.

⁵⁵ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad...” (1978), cit., pp. 28 y 27.

⁵⁶ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad...” (1978), cit., p. 32.

⁵⁷ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad...” (1978), cit., pp. 32 s.

La vía que se pretende inaugurar apunta, pues, a una experiencia del hombre «constituida no “en la conciencia”, sino “a través de la conciencia”». ⁵⁸ Una experiencia que, siendo de una subjetividad, es experiencia del sujeto que se experimenta a sí mismo. Fijarnos en ella equivale a detener el proceso reductivo

[...] 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. ⁵⁹

En él parece prevalecer la óptica scheleriana, pero no en sus desarrollos éticos, sino metafísicos. A saber, por ejemplo, cuando, en *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler pone de manifiesto «la íntima diferencia de esencia entre el amor al hombre [*humanitas*] y el amor acosmístico a la persona espiritual de todo (cualquier) prójimo en Dios, que apareció históricamente por primera vez en el Cristianismo». ⁶⁰ Y en él lo ético será de nuevo piedra de escándalo, en la medida en que el fervor personalista de Scheler resulta inseparable de un rechazo de la teleología, que el enfoque “cosmológico” parecía garantizar. En efecto, un pancosmismo de nuevo cuño vendrá sustentado por el acto sexual, como fuente de orden metafísico para un conocimiento en el que, en dicho acto, «se halla como vivencia la clave natural para *toda* unificación afectiva vital-cósmica», ⁶¹ siempre que no interfiera «la moral finalista del primitivo judaísmo», habida cuenta de que «el acto sexual en cuanto tal no pertenece a las llamadas acciones teleológicas, sino que representa una acción *expresiva*». ⁶²

Amor y responsabilidad será escenario de una escaramuza dialéctica entre la norma personalista y la ley natural, que llegará a su culmen en el tratamiento del matrimonio, del que Wojtyla resalta, además de su dimensión personalista, la institucional-“cosmológica”.

4. Conclusión y plan de los restantes artículos

La decisión final sobre la vía seguida por Wojtyla no es fácil. Tal vez a lo largo de esta investigación se perfilen matices que apunten en uno u otro sentido. El primado de la experiencia podría inclinar la balanza hacia un neogustinismo lindante con la primacía levinasiana del *dire* sobre lo *dit*, refractaria a la definición en el cam-

⁵⁸ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad...” (1978), cit., p. 33, n. 7.

⁵⁹ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad...” (1978), cit., p. 34.

⁶⁰ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Band 7, Francke Verlag, Bern und München, 1973, p. 108 (p. 151 de la edición castellana, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005, por la que citamos en adelante).

⁶¹ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., pp. 117-118 (trad. cast., p. 165).

⁶² SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., p. 118 (trad. cast., pp. 165 s.).

po antropológico. En tal caso, la demarcación henológica sería máxima y la lógica preponderante sería la de la verdad sobre el bien de *Persona y acción*, con inclinación hacia el momento dionisiano, difícilmente conciliable con la eficiencia autora de *Amor y responsabilidad*.

Un predominio de la causalidad por exigencias normativas, conferiría el puesto de honor a la demarcación ontológica, frecuente en las demandas metafísicas del Wojtyla-Papa, y a la recuperación, ya en las clases de Lublín, del par metafísico potencia-acto, sin deponer por eso el ánimo antropológico, pese a la desviación hacia el momento aristotélico. Una posible connivencia con la fórmula de Fabro, respaldaría la síntesis dionisiana-aristotélica en forma de predicación por participación.

Finalmente, si el recurso que satisface el requisito ético-normativo de tendencia ontológica colmara también la exigencia antropológica de diversidad y conquista experimental de un sujeto no encerrado en la definición, Wojtyla encajaría en la calificación de “metafísica personalista” propuesta por Reale, supuesto que se acepte esta vía.

En última instancia, la difícil decisión habría de superar la prueba de resistencia en su aplicación, que el mismo Wojtyla diseña al final del artículo de 1978:

Sin embargo, queda siempre una serie de interrogantes: ¿No se excluirán recíprocamente la comprensión “cosmológica” del hombre y la de tipo “personalista”? ¿Se encontrarán la reducción y la revelación de lo que es irreductible en el hombre y de qué modo? ¿De qué modo la filosofía del sujeto deberá mostrar la objetividad del hombre y su misma subjetividad personal?⁶³

El esbozo de Wojtyla recoge las líneas maestras de su producción, que serán también las del estudio que me propongo llevar a término. Y ese bosquejo se descubre, esta vez en negativo, en sus preocupaciones éticas, más allá incluso de su etapa académica e investigadora. En semejante sentido, no considero correcto despachar a la ligera parte del pensamiento de Wojtyla por el simple expediente de atribuirlo a Juan Pablo II; por tanto, acogeré como válido —aunque con cierta reserva y distinguiendo si y cuando lo estime conveniente— todo elemento puramente filosófico encontrado en cualquiera de sus escritos. De forma particular, en este momento, la jerarquización de las aportaciones aludidas en el siguiente texto:

Se configura la urgencia insustituible de un diálogo fecundo entre la metafísica y las ciencias del hombre [...]. La primera palabra sobre el hombre la ofrece la ciencia —la fenomenología antropológica precede a la antropología filosófica— como concreto punto de partida, pero la última palabra se reserva a la metafísica, que, al tiempo que recibe de las disciplinas científicas un dato de base más depurado, les ofrece un encuadre sintético e integrativo, abriéndolas a la perspectiva de los valores y los fines.⁶⁴

⁶³ WOJTYLA, Karol: “La subjetividad...” (1978), cit., p. 39.

⁶⁴ JUAN PABLO II: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II (1979), Libreria editrice vaticana, pp. 541-545.

Todavía nos interesa más otra declaración, que puede hacerse coincidir con los mismos hitos de sus aportaciones. Cuando Juan Pablo II afirma que «la crisis de la ética es el “test” más evidente de la crisis de la antropología, crisis debida a su vez al rechazo de un pensar verdaderamente metafísico»,⁶⁵ no podemos dejar de pensar en un proyecto especulativo iniciado bien pronto, como ya vimos, pero que las dos obras mayores de Wojtyla sólo han incoado. Al mismo tiempo, establece tres eslabones que marcan el ritmo de fondo de mi propio trabajo.

En él intentaré, en efecto, determinar los lugares donde se torna apremiante el “más allá”, recogido en el prefijo “trans”-(fenomenológico), arriba analizado. Y para una valoración de los esfuerzos por asumir la premisa metafísica junto a los logros de la fenomenología en una fundamentación ética normativa justificable, habrá que empezar por aplicar el “test” ético a la fenomenología. Seguirá una ampliación de esa prueba a las premisas que están determinando su resultado: se trata del “test” antropológico. Finalmente, habrá que remontarse a los motivos metafísicos que Wojtyla exige para la función ética, apenas planteados en este primer artículo, y la dilucidación de su cabida (histórica o *de facto* y teórica o *de iure*) en la fenomenología personalista, conforme al título general de la investigación.

⁶⁵ JUAN PABLO II: “Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale”, 10-IV-1986, nº 4.