

El *a priori* de la persona. Aproximación fenomenológico-hermenéutica a la persona desde el pensamiento de Karol Wojtyła

*The a priori of the Person.
Phenomenological-hermeneutical approach to the
Person from the thought of Karol Wojtyła*

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA*

Resumen: En este trabajo nos planteamos la recuperación de la persona en la filosofía de Karol Wojtyła, para argumentar, desde una mirada fenomenológico-hermenéutica, que existen razones que permiten afirmar el carácter de *filosofía primera* de esta *vuelta a la persona*, apelando a lo irreductible en el ser humano.

Palabras clave: ciencia originaria, personalismo, fenomenología hermenéutica, metafísica y persona.

Abstract: In this work we consider the recovery of the person in the philosophy of Karol Wojtyła, to argue, from a hermeneutical-phenomenological perspective, that there are reasons that allow us to affirm the character of the *prima philosophia* of this *return to the person*, appealing to the irreducible in the human being.

Keywords: original science, personalism, hermeneutic phenomenology, metaphysics and person

Recibido: 20/09/2021

Aceptado: 6/04/2022

* Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras; Universidad Anáhuac México. E-mail: ricardo.rivasg@anahuac.mx

“Volver a la persona”: aproximación fenomenológico-hermenéutica

Desde el siglo pasado se ha proclamado en el ambiente filosófico la crisis del humanismo¹ y su impacto ha sido manifiesto en múltiples y desconcertantes fenómenos culturales; Esto puede ser atribuido en gran parte a un ‘olvido del ser’. Nos proponemos llevar a cabo en este trabajo un análisis de la constitución de nuestra experiencia de la realidad y de nuestra comprensión de ella para llegar a ese punto irrebasmable y desde el cual sea posible sentar las bases para cualquier proyecto de tematización ulterior, ya sea de una filosofía moral, una filosofía de los valores, de la sociedad o cualquier otro saber que haya quedado en entredicho por tal crisis del humanismo. Como punto de partida queremos recuperar la célebre consigna programática de la fenomenología, pero matizada de acuerdo con el objetivo de este trabajo, a saber: “hay que volver a las cosas mismas”. Este *dictum* tuvo una doble intención; la primera fue desandar el camino andado, es decir, desmontar, desensamblar, “deconstruir” y reducir, para llegar a ese punto irreductible desde el cual fuese posible emprender un camino de vuelta –aquí la segunda–, para que desde dicho “reducto irreductible” sea posible una reconstrucción y fundamentación del saber acerca de la realidad². En este caso, la *cosa misma* a la que nos referiremos no es ninguna entidad impersonal, abstracta y fría, ninguna conciencia ni sujeto trascendental, sino la experiencia originaria del ser de la persona que se da en cada caso. Así pues, la tarea es llevar a cabo un “retorno a la persona misma”³, como recuperación del sentido del ser olvidado. Se trata de trazar una concepción de la persona que recupere sus dimensiones propiamente humanas, pero –y esa también es la propuesta de este ensayo– reconociendo en ellas un carácter irreductible e irrebasmable, en tanto que más allá de tales dimensiones no es posible seguir transitando.

Paul Ricoeur en 1983 afirmaba de manera categórica: “Vuelve la persona (...). Si la persona vuelve, es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir: un candidato mejor que las otras entidades

¹ Cfr. R. M. RIVAS GARCÍA, “De la muerte del hombre a los trazos de un humanismo en clave “negativa”, una mirada entre Foucault y Adorno”, *En-Claves del Pensamiento*, 24, XII, (2018), pp. 106-135. R. M. RIVAS GARCÍA, “La crisis del humanismo: una revisión y rehabilitación de los supuestos del humanismo cristiano ante los desafíos del antihumanismo contemporáneo”, *Franciscanum* 172, LXI (2019), pp. 1-27.

² Cfr. B. WALDENFELS, “Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl”, en *Areté. Revista de filosofía*, 2, XXIX (2017), pp. 409-426.

³ Cfr. R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

que han sido objeto de las fermentas culturales evocadas anteriormente. En relación a ‘conciencia’, ‘sujeto’, ‘yo’, la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado. [...] He aquí por qué prefiero decir persona y no conciencia, sujeto, yo”⁴. Asumiendo esta acotación de Ricoeur, la persona es, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen, por diferentes razones, ni el término conciencia –pura–, ni sujeto –trascendental–, ni yo –insolidario–⁵.

Inspirándonos en este “volver *de* la persona” al que hace referencia Ricoeur, que a su vez pone de manifiesto la relevancia filosófica que ha cobrado el tema en los últimos años, nos proponemos en las siguientes líneas llevar a cabo una aproximación fenomenológico-hermenéutica de la persona, como un “volver *a* la persona”, a partir de las aportaciones filosóficas de Karol Wojtyła, para esbozar las posibilidades de una filosofía primera en el marco del pensamiento postmetafísico⁶, y también como una aportación humanista renovada. La preposición ‘*de*’ indica que la persona es quien está regresando, mientras que la preposición ‘*a*’ significa que, aunque la persona regrese, en parte se debe a que la filosofía está volviendo su mirada hacia ella, de allí que no sea una cuestión tangencial que su problematización la estemos relacionando con las pretensiones de la filosofía primera.

El volver a la persona en Wojtyła como esbozo de una filosofía primera

En primer lugar, podemos señalar que, con la herencia fenomenológica que se pone en evidencia, Wojtyła considera la existencia de algo “irreductible” en el hombre, como aquello que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, lo que constituye la originalidad plena del

⁴ P. RICOEUR, *Muere el personalismo, vuelve la persona*, en *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid 1990, pp. 98-99.

⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Aproximaciones a la persona*, en *Amor y justicia*, cit., p. 106.

⁶ Juan Manuel Burgos hace una clasificación muy ilustrativa sobre los posibles sentidos del término “metafísica”, entendiéndose como: a) sabiduría, saber global o cosmovisión; b) como filosofía primera, en el sentido de analizar la estructura íntima del ente o como saber epistemológicamente último (es el sentido que el presente escrito sigue, con las debidas acotaciones); c) filosofía capaz de generar sentido (acepción que también compartimos en el presente trabajo); y d) como metafísica del ser. Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y Metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021, pp. 13-34. Cabe decir que esta obra de Burgos quiere tomar distancia crítica de la concepción metafísica y substancial de la persona inspirada en la tradición aristotélica, que ha conducido a una noción impersonal, abstracta y objetivista del ser humano. Por esa razón tomamos prestado el término de J. Habermas, para situar esta propuesta en el marco postmetafísico de la filosofía contemporánea. Puede verse al respecto: R. M. RIVAS GARCÍA, “¿Superación de la metafísica? Una introducción problemática al ‘pensamiento posmetafísico’ de Habermas y Apel”, *Efemérides Mexicana*, Vol. 28, Núm. 83 (2010), pp. 296-335.

hombre en el mundo, a lo cual puede llegarse por un proceso reductivo –o reflexivo–, pero que constituye precisamente el suelo irrebalsable de toda posible reducción ulterior⁷. En este ensayo analizaremos lo *irreductible* apuntando a estructuras esenciales que se identifican con lo que se ha dado en llamar “evidencias paradigmáticas”. Recuperando este concepto del filósofo alemán Karl-Otto Apel, quien entiende por evidencias paradigmáticas aquellas formulaciones o enunciados que no pueden ser puestos en duda sin caer en una contradicción con lo afirmado –sin caer en una autocontradicción performativa–; también se pueden considerar como tales aquellos enunciados que no pueden ser inferidos o fundados deductivamente, sin presuponerse ya a sí mismos⁸. Como los primeros principios de la tradición escolástica, las evidencias paradigmáticas son presupuestos de carácter axiomático, que sin problema cumplirían con los requisitos formales de la primera evidencia o del axioma primero, a saber: *trascendentalidad* (en sentido moderno), en cuanto que su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento; *necesidad psicológica*, en cuanto que es imposible equivocarse acerca de ellas o negarlas sin contradecirse. Un tercer requisito formal, al menos en la versión aristotélica, es su *necesidad ontológico-trascendental* (en sentido “objetivista-realista”, como fundamento ontológico). Por la propia naturaleza de aquello *irreductible* en el hombre –de estas evidencias paradigmáticas–, el tercer requisito no se cumple, puesto que tales evidencias no pueden ser afirmadas como leyes “necesarias” de todo lo que es, “de lo que es en tanto que algo que es”⁹. Lo irreductible en el hombre no puede –y no pretende– fundar el ser de las cosas, para no caer en las arenas movedizas del subjetivismo o del idealismo trascendental. Sin embargo, esto no quiere decir que Wojtyła no tome en cuenta la realidad de la subjetividad con que la fenomenología le puso en contacto, con tal de permitirse un conocimiento integral del ser humano como *persona*. Ahora bien, las evidencias paradigmáticas a las que nos referimos aquí no son puramente lógicas ni abstractas, puesto que al pertenecer al ámbito de nuestra facticidad constituyente –como lo señaló la fenomenología hermenéutica– son preteóricas, precategóricas y prejudicativas. No

⁷ Cfr. K. WOJTYŁA, “La subjetividad y lo irreductible del hombre” en *El hombre y su sentido*, Palabra, Madrid 2005, pp. 25-39.

⁸ Karl Otto Apel tematizó la noción de “evidencia paradigmática” con el objetivo de elaborar la fundamentación semiótico-trascendental del proyecto filosófico de una racionalidad dialógica que derivara a su vez en una ética discursiva. Cfr. K.-O. APEL, “Falibilismo, Teoría consensual de la verdad y Fundamentación última”, en K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona 1991, pp. 37-145. Cfr. K.-O. APEL, “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, en *Estudios filosóficos*, n. 102, vol. XXXVI, 1987, pp. 251-300.

⁹ Cfr. *Met IV*, 3, 1005b 11-18.

obstante, son irrecusables. Son un “a priori fáctico” –por paradójico que suene– porque son pragmáticas en tanto que se vivencian y, sin embargo, están presupuestas en cualquier acto de experiencia, en cualquier juicio o enunciado y, a la vez, son su condición de posibilidad. En tanto que son ineludibles tienen un carácter trascendental o –siguiendo a Habermas– “cuasi trascendental”, puesto que son condiciones de posibilidad para cualquier cosa que se derive de ellas o se apoye en ellas, aunque no tienen pretensiones de ultimidad metafísica. Estas evidencias paradigmáticas tienen como objetivo, como lo expresaba Heidegger en *Ser y tiempo*, “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal y como se muestra desde sí mismo”¹⁰. Visto así, ellas cumplen también con ese otro requisito del axioma primero, que es el ser *principio de inteligibilidad y de sentido* de todo cuanto es.

Debido al llamado “giro lingüístico” dado en la filosofía desde inicios del siglo pasado, la pregunta central de la filosofía primera no ha apuntado ni al ser ni al conocer, sino a las condiciones de posibilidad de que nuestras palabras nos den cuenta del mundo. Antes de saber del ser o de problematizar acerca del conocer tenemos que garantizar que las palabras (materia del lenguaje y del conocimiento) digan efectivamente algo. Así, el análisis del lenguaje ocupa el centro de atención de la filosofía primera. Sin embargo, el lenguaje nos revela a su vez un ámbito anterior que está presupuesto, a saber: el “mundo de la vida”, no como entidad física, sino como horizonte de nuestra facticidad en el que no hay distinción entre sujeto y objeto, en donde ‘yo’ y ‘mundo’ constituyen una misma realidad. El mundo de la vida es el plexo de vivencias y experiencias que está presupuesto en cualquier otra posible experiencia y que hace que cualquier tematización o conceptualización sea acto segundo¹¹.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Trotta, Madrid 2001, p. 54 (§7).

¹¹ El proyecto de Heidegger está fuertemente influenciado por la idea husserliana de hacer de la filosofía (léase: fenomenología) una *ciencia originaria* que sirva de subsuelo para superar el relativismo y el carácter fragmentario de las ciencias y al mismo tiempo sirva de punto de partida desde el cual se asienten todos los demás posibles saberes. Heidegger comparte la idea husserliana de recuperar la tarea de saber previo y originario de la filosofía. La ciencia originaria sería ontológica, mientras que los demás saberes estarán en el plano óptico. En la introducción de *Ser y tiempo* esboza la cuestión: “Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas”. (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 7). El problema del que se ocupará la ciencia originaria será “el fenómeno de la vida”. Como señala Ramón Rodríguez: “Su tema es la determinación de la idea de filosofía, labor que Heidegger realiza en tres pasos: 1) filosofía es ciencia; 2) su cientificidad está esencialmente ligada a su carácter originario, es una *Urwissenschaft*; 3) ser originaria consiste en ser pre-teórica (*vorthoretische Wissenschaft*); es en este tercer momento donde la fenomenología juega el papel decisivo”. (R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica*

Nos proponemos ahora, de la mano de Wojtyła, sostener que la evidencia paradigmática por antonomasia –desde la cual las otras cobran su sentido– es el *factum* de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, ello precisamente es lo que constituye ser persona¹². Lo consideramos un *a priori*, no porque sea un conocimiento independiente de la experiencia, sino porque por medio de un proceso que bien podríamos llamar “trascendental” o “cuasi-trascendental” se llega reflexivamente al punto irrebalsable de la propia experiencia de *existir como persona*. Este proceso mediante el cual llegamos a tal evidencia nos confirma el peculiar modo de ser que solo tiene un particular tipo de ente: aquel que existe como persona, con toda su complejidad y unidad. La experiencia del existir como persona no es el reducto solo del *cogito*, o de la conciencia pura, sino es la experiencia de la persona como sí mismo, como el horizonte de sus operaciones somáticas y psíquicas. Conciencia, sujeto, yo, como decía Ricoeur, los consideramos no como equivalentes a la persona, porque no se pueden considerar hipostasiados y alejados de la concreción del tejido de vivencias y experiencias que solo la persona en su unidad es y posee. Eso no obsta para afirmar que la persona es conciencia, es subjetividad y es subsistencia independiente en su ser, y junto con la corporalidad, dan testimonio de su carácter unitario¹³.

de la fenomenología, Tecnos, Madrid 1997, p. 22). Para los propósitos de este trabajo, la conclusión provisional que podemos retener es la siguiente: el *a priori precategoryal* que está supuesto en cualquier tematización es *la vida*, no en el ambiguo sentido que le daban los “filósofos vitalistas”, sino como el entramado de vivencias y experiencias que preceden y condicionan la manera en la que nos relacionamos con el mundo y con nosotros mismos. Cualquier cosa experimentada, el fenómeno que se presenta a la conciencia, es *algo vivido y experimentado*, y no una cosa inerte, ajena y exterior a nosotros. *Ibid.*, pp. 24-25. Cfr. J. A. ESCUDERO, “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana”, en *Studia Heideggeriana*, vol. III, 2014, [En línea], recuperado de <https://www.teseopress.com/studiaheideggerianaiii/chapter/heidegger-y-la-apropiacion-critica-de-la-fenomenologia-4/>. Jürgen Habermas en su monumental obra plantea la consideración del mundo de la vida como el trasfondo de experiencias y vivencias “prerreflexivas” a partir del cual se dota de sentido a todo acto de habla. (Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II: “Crítica de la razón funcionalista”, Taurus, Madrid 1992, pp. 161-280. Esta idea coincidirá, a nuestro modo de ver, con la *experiencia* en sentido fenomenológico, como vivencia, como método propio para hacer del *saber sobre la persona* una filosofía primera o, también, una *ciencia originaria*.

¹² Las ideas que desarrollaremos están en parte inspiradas en un escrito de 2009 de Juan Manuel Burgos, pero que nosotros abordaremos desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica. (Cfr. J. M. BURGOS, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre según Karol Wojtyła”, *PERSONA. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, No. 12, año IV, 2009, pp. 33-41. También aparece en J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Fundación Emanuel Mounier, Madrid 2011, pp. 55-69).

¹³ Cfr. E. MOUNIER, *Obras Completas*, Tomo I, Sígueme, Salamanca 1992, p. 625. Las aportaciones de diferentes filósofos contemporáneos han dado más forma y cuerpo a esa *vuelta a la persona* integrando otras dimensiones que escapaban a los presupuestos mounierianos y que van más allá de la clásica noción boeciana. Cfr. J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2015; también J. M. BURGOS, J. L. CAÑAS, U. FERRER (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Promesa, San José, C. R. 2008.

En la perspectiva de esta evidencia paradigmática como “lo irreducible del hombre”, consideramos como la clave de bóveda lo que J. M. Burgos formulará como “experiencia integral”, pues es la experiencia el condimento que ayuda a integrar todos los elementos que se expondrán aquí. Ahora bien, esta experiencia integral –que para la fenomenología hermenéutica sería el equivalente al “mundo de la vida”–, está implícita en el mismo análisis de las demás evidencias paradigmáticas. Sin pretender simplificar demasiado, la experiencia integral nos remite al dinamismo que hay en todo proceso mediante el cual nos relacionamos con la realidad, incluida nuestra propia realidad ontológica, pues en todo acto de experimentar se da una cuádruple relación: 1) hay un saber de los objetos experimentados; 2) tenemos un saber del proceso mismo de experimentar; 3) estamos en condiciones de saber sobre las facultades que me permiten relacionarme con dichos objetos –inteligencia, sentidos–, y 4) lo fundamental de todo esto, me *aprehando a mí* como quien experimenta y como unidad integral en la que se dan tanto las facultades, la apropiación del objeto, como el acto mismo del experimentar. Martin Buber aporta una idea esclarecedora al respecto cuando habla del método más adecuado para toda antropología filosófica: “el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*) concreto. (...) No basta con que coloque su yo como *objeto* del conocimiento. Solo puede conocer la *totalidad* de la persona y, por ella, la totalidad del *hombre*, si no deja fuera su *subjetividad* ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendría que ejercitar ese acto de adiestramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir mientras vive realmente”¹⁴. La aportación que ofrece Wojtyla al respecto se enuncia de la siguiente manera: “La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo”¹⁵. Como apunta Burgos: “El mundo objetivo y el mundo sub-

¹⁴ M. BUBBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1979, pp. 20-21.

¹⁵ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 31. Cabe señalar que el concepto de experiencia integral no es propuesto por Wojtyla, pues apenas ofreció unas intuiciones sobre esta categoría filosófica, sino que deriva de las investigaciones de Burgos y sus propias aportaciones a la filosofía personalista. Un análisis meticuloso del tema puede verse en J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Una metodología para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015; en una versión más didáctica y contextualizada en el debate sobre las aporías de la posmodernidad: J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2018, pp. 45-88; J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?*, cit., pp. 125-137.

jetivo son distintos, pero, en la realidad de la experiencia humana, del contacto habitual del hombre con el mundo no se dan separados, sino simultáneamente; es más, no existen de manera independiente. No existe ninguna constatación o vivencia de la realidad externa al hombre en la que él mismo no esté presente de un modo u otro. (...) Es una *persona* que al experimentar el mundo exterior se experimenta a sí misma”¹⁶. Eso pone de manifiesto que la experiencia integral es el camino (método) para llegar al *factum* de ser persona. Y a partir de la experiencia del *ser persona* como *primum*, como *a priori*, se desprenden tres implicaciones que analizaremos a continuación, también a modo de evidencias paradigmáticas, las cuales a su vez permitirán confirmar la anterioridad de dicha experiencia originaria. Estas implicaciones son: 1) la subjetividad personal, 2) la experiencia moral y 3) la autodeterminación.

1) La subjetividad personal

Sobre la primera implicación de la evidencia paradigmática, resume Wojtyła: “Subjetividad es en un cierto sentido sinónimo de todo lo irreductible en el hombre”. Nos dice en ese texto de 1978: “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”¹⁷. Y más adelante afirmará en ese mismo escrito: “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 defi-

¹⁶ J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, cit., pp. 50-51.

¹⁷ K. WOJTYŁA, *La subjetividad y lo irreductible del hombre*, cit., pp. 25-26.

nida como *detenerse en lo irreductible*. 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 personalista¹⁸.

Desde nuestro punto de vista no hay manera de escapar a esta evidencia. Es algo que no podría refutar ni el más corrosivo de los filósofos o de los críticos de la cultura sin caer en autocontradicción. Ninguno de nosotros puede considerarse inmune a esta evidencia de reconocerse a sí mismo como un *alguien* que se experimenta existiendo, con una subjetividad característica. Nadie se experimenta a sí mismo como animal o como mueble (es autocontradictorio, porque se estaría *experimentando* a sí, lo cual manifiesta la misma subjetividad puesta en juego), y si así sucediera, esperaría que se aceptara esa autoexperiencia. Esto confirma su carácter de punto de partida, premisa, condición de posibilidad y hasta supuesto cuasi-trascendental. Más allá del anterior tono dramático, Wojtyła expresa: “Irreductible significa todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y por lo que todo hombre es como el testimonio evidente de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona”¹⁹. La experiencia de la subjetividad personal en la cual nos captamos existiendo de manera real y concreta no solo es irreductible, sino ineludible e irrebasable. Y es condición de posibilidad para nuestra relación con el mundo y con los demás; es el presupuesto cuasi-trascendental para cualquier saber sobre el hombre, sobre los valores, el mundo, la sociedad, la cultura y sobre cualquier otro saber.

Ahora bien, de acuerdo con Wojtyła, el hombre se reconoce como persona en la acción. Entiende la acción como la actividad consciente del hombre y ninguna otra actividad merece este nombre²⁰. En la experiencia integral la persona aparece como un todo dinámico. La condición de lo real concreto es siempre *operar* aun cuando en ocasiones lo haga en mayor o menor grado –recordemos la relación entre ser y obrar, así como la noción de naturaleza entendida como principio de operación de la esencia, de la metafísica clásica–. Por ello, para Wojtyła la acción es un momento particular de la experiencia de la persona. Dicho de otro modo, tenemos que reconocer que en la experiencia del hombre se da un momento particular en el que aparece su contenido experiencial pleno. Este momento se

¹⁸ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, Palabra, Madrid 2014, p. 61.

da en la experiencia “el hombre actúa”²¹. Este *factum* permite comprender a la acción como “acción de la persona”, y es solo así que todo el contenido de la experiencia nos revela aquel hecho con la evidencia que le es propia²².

En su tesis de habilitación de 1954 Wojtyla puntualizaba sobre la unidad que existe entre la persona y su actividad consciente, y cómo en ella se revela la persona como un todo unitario: “La experiencia –en cuanto accesible en la intuición fenomenológica– nos dice en primer lugar que el hombre es una unidad. [...] La unidad de la persona adquiere su manifestación más completa en la acción, es decir, a través de la trascendencia [...]; el que se posee a sí mismo es, simultáneamente, el que, según el principio de autodeterminación, es poseído por sí mismo; según este mismo principio, al tiempo que gobierna, es gobernado por sí mismo. [...] Esta complejidad se revela claramente en el planteamiento fenomenológico; pero lo más notable al respecto es su estructura, que se manifiesta en primer lugar como unidad orgánica específica y no como una diversidad carente de integración. [...] La unidad de la persona en acción se manifiesta y establece de hecho por obra de la naturaleza espiritual del hombre. [...] La experiencia en que nos basamos y los análisis llevados a cabo nos llevan a la conclusión de que es este elemento el que constituye la unidad del hombre. Por ello, la trascendencia de la persona en la acción, entendida en sentido fenomenológico, parece conducir a una concepción ontológica del hombre en la cual la unidad de su ser está determinada por el espíritu”²³.

Reconoce en la acción humana una perfección de un tipo y orden que permite una mayor inteligibilidad y comprensión del ser de donde brota. Gracias a la acción, el *factum* “el hombre actúa” se muestra con “una evidencia que le es propia”. La evidencia, en primer lugar, indica la propiedad esencial del objeto de revelarse o manifestarse y constituye su rasgo cognoscitivo característico²⁴. En segundo lugar, la evidencia significa que la comprensión del hecho “el hombre actúa” encuentra su confirmación plena en el contenido de la experiencia. Desde otro ángulo, el enunciado “el hombre actúa” es una evidencia porque es un enunciado autopformativo. La comprensión del *factum* que se expresa en el enunciado “el hombre actúa” se dará en la experiencia y no puede ser negado sin caer en contradicción²⁵. Wojtyla sostendrá que su estudio no será de la acción

²¹ *Ibid.*, p. 112.

²² *Ibid.*, p. 41.

²³ K. WOJTYLA, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, p. 214.

²⁴ K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, cit., p. 41.

²⁵ *Ibid.* Para Wojtyla la evidencia no depende de la conciencia, sino que es una propiedad de la revelabilidad o manifestabilidad intrínseca del objeto, la cual se da, a final de cuentas,

que presupone a la persona, sino un “*estudio de la acción que revela a la persona*”, o sea, un estudio de la persona a través de la acción. Pues la naturaleza de la correlación que emerge en la experiencia, en el hecho ‘el hombre actúa’, es que la acción constituye un momento privilegiado de revelación de la persona, que nos permite analizar muy adecuadamente su esencia y comprenderla de la manera más completa. Experimentamos que el hombre es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones”²⁶. En la acción, dado que es actividad consciente del hombre, se revela la subjetividad personal y se hace presente en la vivencia o experiencia interior, lo cual no puede ser puesto en tela de juicio.

2) *La experiencia moral*

La segunda implicación de la evidencia irrebasable de ser persona es también reflexiva y existencial, nos referimos a la irreductibilidad de la experiencia interna de la moralidad. Es sabido que en un momento de su carrera filosófica Wojtyła se centró en el tema de una posible fundamentación filosófica de la moralidad humana, es decir, en el campo de la metaética, pero también es cierto, como su magisterio lo puso de manifiesto, que siempre le preocupó el problema de las condiciones prácticas necesarias para que las personas puedan existir de acuerdo con las exigencias de su dignidad.

Al respecto hay que decir que en coherencia con el reconocimiento de la subjetividad personal no puede menos que fincar la vida moral del hombre en lo que él llama “*experiencia moral*”. Esta es un hecho real y originario, es la experiencia que todo sujeto posee de que en cada acción moral concreta tiene el deber de hacer el bien y evitar el mal. En este punto nuestro autor no se aparta de la tradición escolástica que establece como primer principio de la razón práctica la proposición: “*haz el bien y evita el mal*”. Tal principio no es el resultado de ninguna presión o estructura externa a la persona, ni de la interiorización inconsciente de prescripciones sociales o religiosas. Sino que es una experiencia común y propia del ser humano e irreductible a cualquier categoría filosófica. Nuestros juicios y acciones morales se reducen a este principio pero él no se reduce a nada, sino que es una intuición o una experiencia interior originaria. Hay en todo ser humano esta experiencia. Pensemos,

en una experiencia *en* la persona y *de* la persona misma. Por ello se entiende que dedique la introducción de *Persona y Acción* al análisis del conocimiento para dejar clara su posición al respecto. De las intuiciones que aparecen en dicha introducción es de donde se deriva el método de la experiencia integral. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, cit., pp. 61-109.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

por ejemplo, que sobre la experiencia del bien quizá pueda haber discrepancias (en términos relativistas), pero sobre la experiencia del mal es evidente que habrá un punto en donde, aun si la vida fuese una desgracia, la experiencia moral puede reducirse fenomenológicamente a la reflexión sobre el mal que ya no se quiere padecer, que se quiere evitar, que no debería ser, o al que se le debería contraponer otra experiencia antagónica (el bien). Nadie en su sano juicio puede sustraerse a esa experiencia moral del bien y/o del mal. Puede que haya diferencias en las concepciones de la vida buena, pero en cualquiera de ellas se presupone inevitablemente una experiencia de cierto bien apetecible y factible (o de cierto mal evitable). Pese a lo anterior, Wojtyła reconoce que el primer principio de la ética tradicional reclama responder una pregunta previa, precisamente para adquirir el carácter de norma universal y que logre tener efectivamente exigencia moral. La pregunta determinante para el significado ético de toda la esfera práctica es “¿qué es moralmente bueno y qué es moralmente malo y por qué?”²⁷; solo a partir de la respuesta a esa pregunta previa es posible saber qué es conveniente hacer y qué evitar. Y aquí, el criterio no puede ser otro que el hombre mismo en su carácter de persona, lo que nos remite nuevamente a la evidencia de la subjetividad personal.

De aquí se sigue la formulación de la persona como criterio moral, la medida del bien y del mal, criterio resumido en la “norma personalista de la acción”. Nos dice Wojtyła: “todo el obrar del hombre en cualquier campo debe ser adecuado a la relación con la persona, que es fundamental en el obrar humano”²⁸. O también: “La persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”²⁹. Esto tiene una clara relación con la acción en cuanto que a través de ella se manifiesta la esencia humana. Además, las acciones propiamente humanas –*actus humanus*, a diferencia del *actus homini*–³⁰, es decir, las que implican conciencia y voluntad libre, tienen como último término a la persona misma; tienen como último fin el perfeccionamiento o degradación de la humanidad, ya sea en la propia persona o en la persona de

²⁷ K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad*, en *El hombre y su destino*, cit., p. 270. (*quid sit bonum et malum*).

²⁸ K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad*, cit., p. 291.

²⁹ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2011, pp. 27-28.

³⁰ En este punto Wojtyła está partiendo de la distinción que se hacen la filosofía y la ética clásicas sobre el acto humano (*actus humanus*, aquel que es producto de la actividad consciente, voluntaria y libre en el ser humano y además está dirigido a un sentido dotado de valor moral) y el acto del hombre (*actus homini*, aquel que no es deliberado, intencional, sino mecánico, como aquellas acciones que dependen de nuestra estructura fisiológica). K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, cit., p. 61.

los demás. Por ello, la persona y solo la persona es un fin en sí mismo. Nos dice: “El obrar del hombre en último análisis no es ante todo la realización del mundo, sino *la realización de sí*, de la humanidad, de la persona”³¹. Pero persona no solo es el individuo aislado que realiza una acción, persona es todo ser humano y ello compromete a que dicha norma sea aplicada y resguardada en las relaciones interpersonales: “el obrar humano (...) se realiza sobre todo en las relaciones interpersonales. (...) En los propios actos todo hombre contribuye, en primer lugar, a la realización del mundo de las personas en un sentido positivo o negativo. El hecho de que el obrar humano sea un notable co-obrar (obrar junto con otros) contribuye aún más a poner de relieve la norma personalista”³².

De la misma manera, en relación con las implicaciones de la evidencia paradigmática, podemos decir que no es posible impugnar este principio. Aun si lo quisiéramos hacer, la expresión: “yo quiero ser tratado como medio”, o “yo quiero tratar a los demás como medio”, implica dos cuestiones: primero, la experiencia de sí mismo o la subjetividad personal, y segundo, una voluntad y una decisión que tiene como término la propia persona, por la cual se considera implícitamente fin en sí misma. Ahora bien, es fácil inferir que la reflexión de Wojtyła en torno a este tema se presenta, sí como tarea de fundamentar la ética, pero principalmente como rechazo contra la instrumentalización y cosificación de las personas, tal y como la experiencia del siglo XX lo podía confirmar.

En su obra *Amor y responsabilidad*, cuando analiza y propone las razones para fundamentar la norma personalista de la acción, hace un paréntesis sobre el significado del verbo “usar” en sentido instrumental, como empleo de algún objeto a modo de medio respecto de un fin. La pregunta que se deriva de tal análisis es la siguiente: ¿es válido usar a la persona como un medio? Mientras que en Kant hay ocasiones en que la persona es usada como medio –v.g. la educación, el trabajo, etc.–, para Wojtyła la respuesta siempre será negativa y la razón se encuentra en que la libertad como capacidad de autodeterminación y autofinalidad muestra que el propio ser personal exige ser considerado siempre como fin: “La persona no puede ser para otra solo un medio. La misma naturaleza de la persona, lo que ella es, lo excluye. En su interioridad descubrimos su doble carácter de sujeto que, al mismo tiempo que piensa, puede determinarse por sí mismo. En consecuencia, toda persona es, por su misma naturaleza, capaz de definir sus fines. Al tratarla únicamente como

³¹ K. WOJTYŁA, *El hombre y la responsabilidad*, cit., p. 291.

³² *Ibid.*, p. 291.

un medio se comete un atentado contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural”³³.

Entonces, la autoteleología, la capacidad de autofinalización de la persona o la capacidad de determinar sus propios fines al momento de actuar muestra que ella posee en sí misma una perfección adecuada y proporcional a este dinamismo. En la línea de lo expuesto en el apartado anterior, podemos decir que otro de los caminos para llegar al *factum* del *ser personal* es la reflexión sobre el acto libre, el *actus humanus*, también como el acto moral por excelencia. Del reconocimiento de la persona como fin en sí misma estamos en condiciones de reconocer esta capacidad de autodeterminación en el actuar libre. Hay una relación proporcional y adecuada entre autodeterminación en la acción y ser fin en sí mismo casi como la relación entre el efecto y la causa. La realidad de los actos voluntarios, conscientes y libres nos revelan a la persona en su capacidad de autodeterminación, puesto que es imposible que un ente que no posea la condición de fin en sí mismo, con conciencia y voluntad libre, pueda desplegar el dinamismo de la configuración de su propio ser. Ello tiene una enorme implicación moral, pues cuando alguien trata a una persona como medio violenta no solo su libertad, sino el núcleo mismo de su ser personal, su modo más propio de ser. Por ello nos recordará: “(...) jamás está permitido tratar a la persona como un medio. Este principio posee un alcance absolutamente universal. Nadie tiene derecho a servirse de una persona, de usar de ella como de un medio, ni siquiera Dios su Creador”³⁴. Como podemos ver, el auténtico reconocimiento de su condición como persona supone considerarla como fin. Esta evidencia es un componente constitutivo de la moralidad natural que desde ese momento asume un carácter específicamente personalista. Es la traducción del imperativo categórico kantiano en clave personalista³⁵, que viene a complementar el primer principio de la razón práctica de la filosofía clásica. Y este nuevo principio es ineludible si es que uno espera vivir con dignidad, con la dignidad que le corresponde en tanto que persona.

³³ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2011, p. 34.

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

³⁵ “Es conveniente añadir aquí que, hacia el final del siglo XVIII, Kant formuló este principio elemental del orden moral en el imperativo: ‘Obra de tal manera que nunca trates a otra persona sencillamente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción’. A la luz de tales consideraciones, este principio no tendría que ser formulado a la manera de Kant, sino más bien como sigue: ‘Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin’. Así formulado, este principio se encuentra en la base de toda libertad bien entendida, en particular de la libertad de conciencia”. (K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 35-36).

De aquí se sigue que el carácter de fin que posee la persona no es solo un descubrimiento sobre su ser y naturaleza, sino también sobre las exigencias morales que de ella se desprenden, sobre el deber moral que de ella emana. La experiencia que la persona tiene de sí y de las demás implica un conjunto de exigencias morales cuyo contenido puede fundamentar la vida ética en general. La experiencia de la persona se convierte, así, en el encuentro con el parámetro moral por antonomasia, con la medida del bien y del mal, el ser personal que acontece como un bien sagrado –improfanable– que es preciso afirmar en sí, máximo valor a partir del cual todos los demás valores cobran sentido, la persona se constituye como fuente de todo valor. Lo experimenta en sí y desde sí es capaz de experimentarlo y reconocerlo en cualquier otra persona: ella posee valor absoluto porque se sabe capaz de amar y de ser amada absolutamente, no contingentemente³⁶. Se experimenta como un ser supremamente precioso para alguien. Por tanto, la experiencia de la persona tiene alcance de imperativo moral: el ser personal implica un deber ser. La persona reclama por su propia naturaleza ser afirmada en sí misma a través de nuestra acción consciente, voluntaria y libre, es decir, en nuestra acción moral, lo cual queda confirmado también de manera reflexiva con la reversibilidad de la norma o la regla de oro: “Yo no debo tratar a las personas como medios porque no quiero ser tratado del mismo modo”; pero también expresada de la siguiente manera: “soy persona, luego soy valioso; por tanto, tú eres valioso porque eres también persona”.

3) *Libertad, autodeterminación y autofinalidad*

La tercera implicación es la autodeterminación o la libertad, que está supuesta tanto en la evidencia de la subjetividad personal como en la experiencia moral que hemos anotado. Sostiene Wojtyła que existe en el ser humano una estructura personal en la cual el hombre se encuentra con el propio yo como aquel que se posee y tiene dominio de sí: “La estructura dinámica de la autodeterminación habla al hombre de lo que le es donado y al mismo tiempo confiado como tarea. Precisamente de este modo el hombre se revela a sí mismo en sus actos, en las decisiones interiores de la conciencia: se revela a sí mismo como aquel que continuamente se es dado a sí mismo como tarea, que debe confirmar, verificar y en cierto sentido ‘conquistar’ la estructura dinámica del propio yo que le es dada como ‘autoposesión’ y ‘autodominio’”³⁷. La libertad es la capacidad de au-

³⁶ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996, p. 179.

³⁷ K. WOJTYŁA, *La subjetividad y lo irreductible del hombre*, cit., p. 35.

todeterminarse bajo la condición de que la persona se sepa, se posea y se domine a sí misma. En otras palabras, derivado de la experiencia de existir como persona se reconoce la libertad como apertura e indeterminación, pero también como autodeterminación en ella. Es la capacidad y, desde luego, la responsabilidad de hacerse cargo de la propia existencia. La libertad, en este sentido, es un constitutivo de la subjetividad personal.

Conviene destacar que Wojtyła trasciende el concepto meramente existencialista (ya sea heideggeriano o sartreano, considerada como “posibilidad”) cuando se refiere a la libertad expresada y ejercida como amor, como afirmación de la persona por sí misma, que ilumina al propio yo haciéndolo consciente de su naturaleza y valor. Si bien todo ente puede ser objeto de nuestras capacidades cognitivas, no todo ente se ofrece como objeto de igual modo, como el modo propio en el que se nos da la persona, el modo en que experimentamos a la persona, en la propia como en la de los demás³⁸. Existen entes cuyo darse está limitado 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 diferente: la persona posee una exterioridad objetiva que constituye su corporeidad. Empero, su darse no se reduce a ella, 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 se ofrece libremente como don³⁹. Dicho de otro modo, al entregarse al otro como don a través de un acto libre, la persona ofrece la mayor ofertividad o capacidad de darse que un fenómeno puede alcanzar. Como escribió Ruiz de la Peña: “El sentido genitivo del ser (yo soy *de* mí) da paso a su sentido dativo (yo soy *para* ti)”⁴⁰. Es en el amor donde la verdad sobre el hombre se esclarece y adquiere su mayor luminosidad. 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. Y aquí encontramos el distanciamiento de la ética de nuestro autor del deontologismo y del retribucionismo, pues el amor hace que la norma personalista de la acción dé prioridad a la donación y a la gratuidad por encima de la reciprocidad y la reversibilidad de la regla de oro y de otros principios de justicia⁴¹.

³⁸ Cfr. R. GUERRA, “Personalismo y nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la modernidad en la filosofía de Karol Wojtyła”, *Open Insight*, Vol. IV, N° 5 (enero 2013), pp. 37-68.

³⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., p. 157.

⁴¹ Cfr. P. RICOEUR, *Amor y justicia*, cit., pp. 15-45.

Volvemos en este punto a la evidencia paradigmática, la cual se puede leer casi en un sentido sartreano: no hay escapatoria ante el hecho o el don y la tarea de hacerse cargo de la propia existencia. Y no hay posibilidad de escapar a tal autodeterminación, no es posible su negación, sin incurrir en una autocontradicción performativa. El *factum* irreductible de ser persona se confirma con la autodeterminación, con la libertad. Aun para quien diga: “no quiero autodeterminarme”, inevitablemente confirma esta evidencia de modo reflexivo, pues se está determinando mediante esa decisión de no autodeterminarse, y al mismo tiempo confirma la subjetividad personal. Cabe abrir un paréntesis para reflexionar que si la persona no desarrolla esta capacidad de autodeterminación, ya sea por impedimentos internos o externos a ella, será presa fácil de determinaciones arbitrarias de diversos factores como los que dicte la cultura dominante, la economía, la sociedad, la inercia y la monotonía de una vida sin autoposición ni autodomínio. Esto remarca el lugar que tienen la experiencia, la reflexividad y la responsabilidad, especialmente esta última pues está supuesta en las dos características mencionadas del *factum* del ser persona (experiencia moral y autodeterminación).

Conclusiones

El humanismo puede ser reformulado desde sus mismos supuestos ontológicos y epistemológicos gracias a los aportes personalistas que encontramos en Wojtyła que permiten “volver a la persona”. Este volver a la persona como filosofía primera significa que mediante el reconocimiento del valor de la subjetividad, mediante la autoexperiencia, podemos dimensionar los diferentes aspectos de la realidad con los que nos relacionamos. Recapitulando lo planteado en este ensayo, hemos llamado aquí “evidencia paradigmática” al *factum* irreductible de existir como persona, lo cual no se puede negar sin caer en autocontradicción. A partir de ello, la evidencia de la subjetividad personal, de la irrebasabilidad de la experiencia moral –con la explicitación de ella a través de la norma personalista de la acción y de la libertad como autodeterminación–, que no solo son categorías sino *facti*, podemos contar con un marco de justificación para la orientación de nuestra vida, abierta siempre a la trascendencia que solo es posibilitada por la misma acción y la libertad, pero que alcanza su sentido más pleno a través del amor. Por su carácter irreductible las consideramos como el suelo irrebasable sobre el cual parte nuestra comprensión de la realidad y nuestra acción en ella. Si los representantes del giro lingüístico sostenían que lo que llamamos realidad es un “mundo lingüísticamente constituido”, nosotros a manera de conclusión parafrasearíamos diciendo que el mundo es un

“mundo personalistamente constituido”, es el mundo del que tenemos noticia siempre a través de nuestra propia experiencia como personas. No se trata de recaer en la metafísica del sujeto constituyente. Pero es cierto que nuestra comprensión del mundo siempre estará mediada por nuestra experiencia como personas, o, mejor dicho, la comprensión del mundo presupone la autocomprensión de la persona, como ese *a priori* precategórico. Y la deriva que queremos destacar de todo ello es el alcance moral, pues esto permite dimensionar el sentido y valor de la persona, el significado de ser fin en sí misma. Ya en su pontificado, Wojtyła afirmaba en una entrevista que estábamos siendo testigos de un significativo retorno a la metafísica a través de una antropología integral⁴²; a esto nosotros agregamos que los aportes de la fenomenología y la hermenéutica también han sido sumamente valiosos al ponernos en contacto con la riqueza, con la profundidad y el valor de la persona. Un humanismo personalista es, a nuestro juicio, la respuesta para “salir del laberinto” del contexto posmoderno; volver a la persona es recuperarla y ubicarla en su justa dimensión como “la medida de todas las cosas”, no en sentido relativista, sino en cuanto al primado de su ser y valor incondicionado.

⁴² JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 56.