

# MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y PERSONALISMO FILOSÓFICO EN ALGUNOS ESCRITOS PREPONTIFICALES DE KAROL WOJTYLA

GRAZIANO BORGONOVO

## 1. EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA EN LA ÉTICA

Nos ocuparemos, en esta breve contribución, más que del análisis de la primera parte de *Persona y Acción*, de dos trabajos que a nuestro juicio son fundamentales para la comprensión del pensamiento wojtyliano y de su metodología, *El problema de la experiencia en la ética* y *El problema de la teoría de la moralidad*, aparecidos en su edición original polaca en 1969<sup>1</sup>. Pero desde el momento en que deberían haber constituido, si bien de forma ciertamente más embrionaria, el objeto de las lecciones para el curso de Ética en la Universidad Católica de Lublín del año académico 1958/59 (lecciones que no pudieron tener lugar como estaba previsto a causa del nombramiento episcopal del profesor Wojtyla, el 4 de julio de 1958), parece oportuno considerarlos como expresión sintética de indagaciones analíticas y de reflexiones plurianuales realizadas en el campo de la filosofía moral.

La ética está hoy en estado de disgregación: definir su propio estatuto se ha convertido en algo extremadamente problemático. Carnap, Reichenbach y de forma más general, todo el grupo de neopositivistas lógicos, niegan directamente la posibilidad de su existencia como ciencia. Con la aplicación del método descriptivo, es posible construir como máximo una psicología de la moralidad y una sociología de la moralidad, una como reflejo del psiquismo del sujeto humano, otra como consecuencia de las relaciones sociales. En el nivel del sentido común, paralelamente, existe una alergia análoga a la asunción de una perspectiva de consideraciones morales *qua talis*, y se tiende a su sustitución por una consideración de tipo psicológico: al «bien» le sustituye el «bienestar».

1. «Problem doświadczenia w wtyce», *Roczniki Filozoficzne* 17 (1969) 2, pp. 2-24 (tr. it. en: K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO, Bolonia 1980, pp. 15-35); «Problem teorii moralności», en: AA.VV., *W nurcie zagadnień posoborowych*, Akademia Teologii Katolickiej, Varsovia 1969, pp. 217-242 (tr. inglesa: «The problem of theory of morality», en: AA.VV., *Theory of being to understand reality*, TN-KUL, Lublin 1980, pp. 161-191).

Contrariamente, «la respuesta al interrogante sobre el bien y sobre el mal moral no sólo en el orden descriptivo, sino precisamente en el normativo, es una de las necesidades primarias del hombre»<sup>2</sup>, que permanece y emerge, a pesar de todas las posibles dificultades y censuras. La psicología de la moralidad y la sociología de la moralidad —afirma todavía Wojtyła— «parece que se ocupan de la moralidad sólo *per accidens*, cabe decir, sólo a través de aquellos hechos que les conciernen específicamente (...). Sin embargo, la especificidad de la moralidad misma debe ser individuada»<sup>3</sup>. El método deductivo, típico del apriorismo racionalista, por el cual es posible una lógica de las normas, es, por su parte, igualmente criticado por Wojtyła, en cuanto que no plantea la cuestión en torno a la normatividad de las mismas normas, en torno a su consistencia ética.

Problema fundamental es, pues, mantener homogénea la ética e individuar, sobre todo, el punto de partida de su constitución: «el postulado de la homogeneización se reduce al considerar justo aquello que es esencial para la moralidad y nada más. Sostenemos que esta percepción sucede en primer lugar ya *en la experiencia* y no sólo en la abstracción o en la reflexión. El punto de partida de la ética es, pues, la experiencia de la moralidad (...). El método propio de la ética será el reductivo»<sup>4</sup>. Tematizar la noción de «experiencia» es, sin más, indispensable, vista la polivalencia conceptual que el término ha conquistado en los diversos sistemas filosóficos. «La experiencia no se limita a la observación de contenidos puramente sensibles, sino que comprende la estructura y el contenido de tales observaciones»<sup>5</sup>. Esto permite sobrepasar el umbral de la fenomenología, ahora destituida de legitimidad en cuanto que no está antropológicamente fundada: «no puede ser una experiencia puramente sensible para la razón el hecho de que el hombre no sea un ser “puramente sensible”. En el sentido del conocimiento está contenida, como momento esencial y constitutivo, una peculiar necesidad de aspirar a la verdad»<sup>6</sup>.

Sentido del conocimiento, como sentido (*feeling*) de una particular relación, de contacto o de unión, que se establece entre el observador y lo que objetivamente existe según su propia naturaleza, y sentido de la realidad, como sentido (*feeling*) de que algo realmente existe, independientemente del sujeto cognoscente, son los dos grandes elementos-aspectos originariamente dados, en correlación recíproca, en

2. K. WOJTYŁA, «Il problema dell'esperienza nell'etica», en: id., *I fondamenti dell'ordine etico*, cit., p. 18. (De ahora en adelante se utilizara la sigla FOE).

3. FOE, pp. 19-20.

4. FOE, pp. 20-21.

5. FOE, p. 24.

6. FOE, p. 25

la experiencia. Si el axioma idealista, *esse est percipi*, fuese verdadero, sería incomprensible o, por lo menos, injustificado, el dato experiencial de la tensión del conocimiento de la verdad (que es también, inversamente, la verdad del conocimiento mismo). Aunque Wojtyla no precise, en estas consideraciones de carácter gnoseológico, qué entienda exactamente por «verdad», está claro su intención realista y, sobre todo, su respeto por cada uno de los polos del conjunto cognosciente-conocido: «el conocimiento no crea en modo alguno “la realidad” (es decir, él mismo no crea su contenido); se crea en el ámbito de los contenidos diversos que le son propios, gracias a varios *esse*, es decir, gracias a una realidad muy rica y compleja (...). Así pues, en la experiencia ya aparece la dinámica intelectual y la estructura del conocimiento humano. Toda experiencia es también una cierta comprensión originaria»<sup>7</sup>.

La experiencia moral en sentido objetivo (experiencia de la moralidad), aun siendo de segundo grado, en cuanto que supone la experiencia moral en sentido funcional, está intrínsecamente conectada con aquélla y puede, en consecuencia, ser enumerada entre los datos inmediatamente percibidos en el horizonte intencional. Si entonces «la experiencia moral contiene en sí una doble participación del hombre: en cuanto artífice y en cuanto testimonio»<sup>8</sup> de un acto moral, sea bajo el perfil personal o sea bajo el perfil social, es indudable, por otro lado, que es sólo la moralidad «la que decide el carácter moral de un determinado acto»<sup>9</sup>. Que después entre moralidad y humanidad se dé un vínculo necesario, una unión entre esencias, viene confirmado, positivamente, por el proceso inductivo (asumido por Wojtyla en la acepción aristotélica de la *epagoghè* y no en la positivista, por ejemplo, de Stuart Mill) y, negativamente, por la consideración de que «la negación de un estrecho vínculo entre la experiencia de la moralidad y la experiencia del hombre provocaría directamente

7. FOE, p. 26.

8. FOE, p. 28.

9. FOE, p. 29. En una primera lectura, esta afirmación podría sonar como una tautología. El mismo Wojtyla se apresura a observar que, en cuanto la moralidad se experimenta en los actos morales, la distinción entre «experiencia moral en sentido funcional» (o experiencia moral *simpliciter*) y «experiencia moral en sentido objetivo» (o experiencia de la moralidad) no tendría razones para subsistir. Es oportuno pronunciarse en favor de tal distinción, sin embargo, para subrayar el carácter objetivo de la moralidad, que su ser no es debido ni a abstracciones intelectuales ni a experimentos técnico-científicos. El «experimento», entendido como creación artificial en condiciones ideales para verificar un cierto hecho, «no tiene y no puede tener sentido alguno en la ética» (FOE, p. 30, nota 10). Por tanto, la moralidad es, al contrario, la medida intrínseca del acto moral, el cual depende de una libre causalidad. La sucesiva connotación (directamente «unión entre esencias») que Wojtyla establece entre moralidad y humanidad, ilumina, retrospectivamente, el valor, el significado y la oportunidad misma de distinguir «acto moral» y «experiencia de la moralidad».

la negación de la especificidad del contenido de la moralidad y, en consecuencia, de su mismo verificarse, es decir, de su acto, como objeto propio de la experiencia de la moralidad»<sup>10</sup>.

Ética y antropología están entonces estrechamente conectadas, pero para que la primera no se resuelva en la segunda es necesario considerar que «el punto de partida de la ética tenemos que verlo en la experiencia del hombre referida a la moralidad y no referida al hombre»<sup>11</sup>. En la consideración ética, la integridad de la persona humana gravita en torno a su centro específico, que está concretado por Wojtyła en la experiencia de la moralidad.

## 2. EL PROBLEMA DE LA TEORÍA DE LA MORALIDAD

La perspectiva de la investigación wojtyliana no se identifica, por tanto, con la de la fenomenología de los valores (scheleriana, por ejemplo), por su distinta determinación del contenido de la experiencia moral en sentido objetivo, y por su distinta metodología y situación de la ética. Que la experiencia de la moralidad deba explicarse y enriquecerse de contenido se prueba en el hecho, también experiencial, de que se plantean cuestiones dirigidas a la misma moralidad, indicadoras de la imperfección y relatividad del conocimiento inmediato. ¿Qué (*what*) es moralmente bueno y qué es moralmente malo en los actos humanos? ¿Por qué (*why*) se tienen, en general, deberes que realizar? Si la pregunta de tipo *what?* expresa la necesidad de clarificación, la del tipo *why?* testimonia la necesidad de una explicación última (podemos servirnos del recurso dialéctico *verstehen-erklären*, de tintes diltherianos).

Dos disciplinas diferentes, en cuanto no relacionadas, adquieren entonces ciudadanía en el ámbito de la filosofía moral: la teoría de la moralidad, que tiene como tarea específica la caracterización de la experiencia y que se constituye como saber de tipo descriptivo-fenomenológico, y la ética *strictu sensu*, que se propone mostrar las estructuras fundamentales del sujeto, consideradas dinámicamente en la acción. La teoría de la moralidad nos conduce hacia una axiología, la ética en dirección a la antropología filosófica. «Por otra parte —como escribe T. Styczen—, Wojtyła está igualmente convencido de que

10. *FOE*, p. 31, nota 12.

11. *FOE*, p. 32. Sobre el tema de la experiencia y de la teoría de la moralidad en Wojtyła resulta interesante el artículo de R. MODRAS, «The Moral Philosophy of Pope John Paul II», *Theological Studies* 41 (1980) 4, pp. 683-697, así como la intervención de J. M. PALACIOS, «Karol Wojtyła et le problème de l'expérience en éthique», en el *Premier colloque international de la pensée chrétienne: K. Wojtyła philosophe, théologien, poète*, Roma 23/25 septiembre 1983.

sólo una explicación última, sólo una “comprensión integral” del sujeto dado puede facilitar su “visión” y su correcta y adecuada descripción. Este recíproco condicionamiento dialéctico de la “descripción” y de la “explicación” lleva al Autor a considerar la relación entre la teoría de la moralidad y la ética: ¿son éstas dos disciplinas objetivamente diferentes, aunque estrechamente unidas, o bien son dos categorías, mutuamente condicionadas, para construir metodológicamente una teoría sobre el mismo sujeto: la moralidad?»<sup>12</sup>.

Llegados a este punto se hace indispensable adentrarse en el núcleo de la cuestión y seguir a Wojtyla a lo largo de sus argumentaciones. «Cuando buscamos el contenido de la moralidad que nos viene dada en la experiencia, intentamos objetivar aquello en lo que consiste la estructura esencial del acto moral (...). La relación entre el valor moral, disociado en «bien» y «mal», y la norma de la moralidad, constituye la estructura esencial de cada acto moral»<sup>13</sup>. Si este es el planteamiento formal del problema, su solución da pie a la tesis por la cual no son los valores morales los que están en la raíz de las normas, sino, por el contrario, las normas (que se caracterizarán, como veremos, en sentido personalista) son la fuente de los valores morales y de su disociación en «bien» y «mal»: «la aproximación dinámica al bien y mal, como valores morales contrarios, exige la investigación de la dinámica de las normas éticas o normas de la moralidad, junto con la dinámica de los actos humanos»<sup>14</sup>.

Para dilucidar su teoría, Wojtyla utiliza el ejemplo de la culpa: «en la experiencia de la culpa está siempre la causalidad del *yo* personal. Si la objetivación del valor moral debe ser congruente con la experiencia, no se puede separar este valor del acto, y, más precisamente todavía, de la causalidad consciente de la persona. Esto es esencial para definir el valor moral en todo su realismo. El valor moral no aparece “al margen” del acto humano, como un subproducto de este acto. La experiencia prueba que este valor se realiza «en el acto», dentro de la estructura dinámica que el acto posee como acto de la persona»<sup>15</sup>. El bien moral es algo por medio de lo que el hombre en cuanto tal se hace bueno y el mal moral algo por medio de lo que el hombre en cuanto tal se hace malo»<sup>16</sup>.

12. T. STYCZEN, Introducción a: K. WOJTYLA, «The problem of the theory of morality», en: AA.VV., *Theory of being to understand reality*, TN-KUL, Lublin, 1980, p. 162 (en adelante, *Theory*).

13. *Theory*, pp. 168-169.

14. *Theory*, p. 170.

15. *Theory*, p. 171.

16. Al llegar a este punto Wojtyla desarrolla una reflexión sobre la relación sentido común-saber científico, que vale la pena reproducir dada su plausibilidad: «Esta explicación

El significado de la expresión «hombre en cuanto hombre» aparece en toda su riqueza con el resurgir del concepto de «persona» que lo prolonga: no es posible interpretar ni el valor moral o la moralidad sin el hombre ni, viceversa, el hombre en cuanto tal sin moralidad, por el hecho de que la humanidad de la persona «es la única clave para comprender estos valores y la única base para su explicación»<sup>17</sup>. Todo esto ha sido llamado por Wojtyła «norma personalista», cuya posibilidad de interpretación teleológica está en relación a un eventual cotejo teleológico presente en la moralidad misma.

La tradición filosófica clásica ha afirmado, desde el punto de vista de una teoría de la acción, que *omne agens agit propter finem*; desde el punto de vista de una teoría de la moralidad, la experiencia provee una indicación análoga: «el hombre no sólo quiere el bien, sino que también quiere ser bueno. El núcleo de la moralidad consiste en el hecho de que él quiera o no quiera (...). Cuando quiere ser bueno, lo subjetivo se carga de valor. Esto no es sólo tensión hacia el valor como objeto, sino también objetivación del sujeto particular que produce el valor. En este sentido podemos aceptar una peculiar teología de la moralidad»<sup>18</sup>.

Si se mantiene definitivamente que la propiedad esencial específica de la moralidad reside en la experiencia del tipo «quiero o no quiero ser bueno», una nueva dinámica, unida estrechamente a éste, consistente al sujeto de la acción experimentar en sí la realización o no del valor moral: es la dinámica de la obligación (o deber), que se sitúa como camino necesario para la voluntad, como su dirección. En el terreno de la teoría de la moralidad, es posible por tanto, para Wojtyła, conciliar dialécticamente aquellos factores que, sobre todo desde fines del siglo XVIII en adelante, han estado contrapuestos frontalmente hasta la desesperación, por una parte la ética de los puros valores y, por la otra, la ética del puro deber. La fórmula en la cual se sintetiza esta posibilidad y que se impone como reconocimiento a la experiencia, dice: «si tu quieres ser bueno, debes actuar de tal modo, o si no, no debes actuar de tal modo»<sup>19</sup>.

«En la base de la experiencia del deber, se puede distinguir la potencialidad de la libertad, desde el momento en que un ser privado de

es, hasta un cierto punto, el contenido de un saber pre-científico. De hecho, no de otra manera son concebidos general y correctamente el bien moral y el mal moral. El método científico no cambia en realidad este contenido, sólo ayuda a autentificarlo y define desde más cerca la base de esta verificación» (*Theory*, p. 177).

17. *Theory*, p. 177.

18. *Theory*, pp. 179-180. Cfr. igualmente K. WOJTYŁA, «The transcendence of the person in action and man's self-teleology», en *Analecta Husserliana* 9 (1979) 1, pp. 203-212.

19. *Theory*, p. 182.

libertad sería incapaz de experimentar el deber»<sup>20</sup>: la teoría de la moralidad muestra así sus implicaciones antropológicas, en el sentido de que «el principio de la libertad de conciencia, reconocido en diferentes niveles de la vida social, es la expresión de la trascendencia de la persona a través de la moralidad»<sup>21</sup>. El método reductivo del cual se sirve la ética, lejos de deducir el deber del ser, muestra el ser del hombre a través del deber. La teoría de la moralidad, que penetra, explorándola, en la experiencia humana de la moralidad, constituye la premisa fenomenológica indispensable<sup>22</sup>.

### 3. EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICA Y ESTRUCTURA METAFÍSICA DEL HOMBRE EN *PERSONA Y ACCIÓN*

#### 3.1. *Método reductivo y método inductivo*

A partir de las precedentes consideraciones resulta evidente cómo la experiencia del hombre referida a la moralidad es el punto de partida empírico para la construcción del edificio ético que, en sus fundamentos ontológicos, se reclama a la estructura metafísica del ser, concretada en la orientación personalista (metafísica del ser-persona). Sin embargo, desde el momento en que en el horizonte cognoscitivo del hombre se da también una experiencia integral y globalizadora de sí mismo, del mundo y de otro hombre, como referida a sí mismo, es indispensable, situándose en el punto de vista de una fundamentación fenomenológica de la antropología, no presuponer la persona al acto como en el proceder típicamente ético, sino individuar a la persona a través del acto. Wojtyla no pretende demostrar en *Persona y Acción* que el hombre es, estructuralmente, persona; quiere mostrar, por el contrario, el modo en que el hombre, en la acción, es persona.

La no-contradicción de este planteamiento viene asegurada por la experiencia misma: «la interpretación del hecho “el hombre obra” en esta conjunción dinámica “persona-acto”, encuentra plena confirmación en la experiencia. La experiencia no se opone en modo alguno a esta interpretación cuando objetivamos el hecho “el hombre obra”

20. R. MODRAS, «The Moral Philosophy of Pope John Paul II», *cit.*, pp. 691-692. En tal afirmación resuena la postura kantiana.

21. *Theory*, p. 186. Este concepto está ampliamente desarrollado sobre todo en *Persona y Acción*.

22. Ciertamente con esto no se quiere afirmar que exista una teoría precedente a la fenomenología. Se intenta indicar solamente que la fenomenología, conduciendo hacia una comprensión última del sentido del ser (aunque, con su sola fuerza, no podrá jamás alcanzarlo), supera el mero plano descriptivo y se impone la caracterización, intencionalmente explicativa, de la experiencia (aquello que Wojtyla llama «teoría de la moralidad»).

como “acto de la persona”<sup>23</sup>. Con esto queda sin fundamento la concepción fenomenológica de la experiencia. Tal posición, en la cual el hombre se limitaría a conferir una forma inteligible (ordenadora) al cúmulo de contenidos sensibles dados por la percepción como material de la experiencia, no es adecuada porque no justifica la doble dirección en la cual toda experiencia humana real se desenvuelve. Experimentar cualquier tipo de evento «externo» es también un experimentarse experimentante del evento externo; o, dicho según las palabras textuales de Wojtyła: «la experiencia de toda cosa situada fuera del hombre se asocia siempre a su propia experiencia y no experimenta jamás nada fuera de sí mismo sin experimentarse, en cierta manera, también a sí mismo»<sup>24</sup>. Para el hombre, consiguientemente, toda experiencia es también una cierta comprensión originaria de sí.

Y parece ser justamente la distinción y la problemática de la relación entre los dos aspectos de la experiencia del hombre, exterior (percepción de la realidad) y aquel interior (conciencia de sí), la raíz de la oposición histórica entre «filosofía del ser» y «filosofía de la conciencia». Wojtyła, por su parte, queriendo comprender e interpretar a la persona agente sobre la base del dato experiencial «el hombre obra», afirma que «cualquier absolutización de uno de los dos aspectos de la experiencia del hombre debe ceder el puesto a la exigencia de su recíproca relativización» porque, si es verdad que el acto «es un particular momento de la manifestación de la persona, entonces está claro que no se trata sólo del acto como contenido constituido en la conciencia, sino también de aquella realidad dinámica que simultáneamente revela a la persona como su sujeto operativo», permaneciendo indudable al mismo tiempo que acto revelador y persona revelada «se manifiestan siempre por medio de la conciencia»<sup>25</sup>.

Lo que Wojtyła quiere superar es, entonces, la clásica antinomia entre concepción objetivista y concepción subjetivista del hombre, cuya permanencia no admite un acceso a la antropología desde el punto de vista de la subjetividad humana, dinámicamente considerada en la acción. «Estoy convencido —escribe en *Subjectivity and the Irreducible in Man*— que esta línea de demarcación entre las concepciones subjetivistas (o idealistas) y las concepciones objetivistas (o realistas) en la antropología y en la ética *debe venir a menos* y efectivamente así sucede en la *experiencia humana*. En realidad esta experiencia nos libera de

23. K. WOJTYŁA, *Persona e Atto*, introducción de A. Rigobello, tr. it. de S. Morawski, R. Panzone y R. Liotta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 29 (de ahora en adelante, indicado con la sigla PA).

24. PA, p. 21.

25. PA, p. 38-39.



la conciencia pura, entendida como un sujeto concebido y presupuesto “a priori”, y nos introduce en la entera concreción de la existencia del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente»<sup>26</sup>. Clarificar el contenido de la experiencia, por medio de una dialéctica comprensión-explicación, es la tarea imprescindible que un análisis de tipo fenomenológico comporta intrínsecamente. La inducción, entendida por Wojtyla en el sentido de la tradición aristotélico-tomista, permite así ganar una primera simplificación de la complejidad de la experiencia y su comprensión unitaria: los múltiples y variados hechos en ella presentes vienen considerados en su «sustancial identidad cualitativa» y en su «unidad de significado»<sup>27</sup>. Entonces podemos afirmar sin más que contrariamente a la concepción de los modernos positivista para los cuales la inducción es ya una forma argumentativa (y, por tanto, un proceso de demostración), en la perspectiva wojtyliana el método inductivo es aquél que «consiente en mantener la reflexión en el plano de la experiencia, en la cual se manifiesta la unidad real del ser personal»<sup>28</sup>. La conexión persona-acto, por ejemplo, se concreta en toda dinámica operativa (sintetizable en la estructura «el hombre obra») justamente gracias al proceso inductivo.

De la comprensión sintética, entonces, emerge la necesidad de la explicación analítica del rico dato experiencial (ya hemos advertido la dialéctica *verstehen-erklären*). Es la función de aquello que Wojtyla, amparándose tanto en la metafísica clásico-medieval como en la fenomenología husserliana, define como «método reductivo». A primera vista, en realidad, parecería que el significado fenomenológico del término «reducción» deba ser excluido. De hecho, se dice en el texto que «no se trata de una reducción entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimental (...). *Reducir* significa “reconducir”: remitir a las razones y a los fundamentos adecuados, es decir, explicar, clarificar, interpretar»<sup>29</sup>. Pero considerando, y con razón, que el acceso a los fundamentos últimos es dinámicamente posible sólo a través de la posibilidad de la experiencia (ésta es precisamente la originalidad de Wojtyla respecto al tomismo clásico), concluiremos no sólo que la reducción fenomenológica y la reducción metafísica no se excluyen mutuamente, sino también que, en su integración, está sintéticamente contenido todo el significado de la novedad metodológica wojtyliana. Como explica lúcidamente A. Rigobello, son

26. K. WOJTYLA, «Subjectivity and the Irreducible in Man», *Analecta Husserliana* 7 (1978) 1, p. 108.

27. *PA*, p. 33-34.

28. M. SÉRRETTI, «La coscienza in Karol Wojtyla», *Sapienza* 36 (1983) 2, p. 192.

29. *PA*, pp. 35-36.

éstos dos «momentos sucesivos de un único proceso: es menester reducir en el sentido fenomenológico para remitirse a la experiencia originaria; es menester recurrir a la reducción (*re-ductio*) en sentido clásico para clarificar el dato de la experiencia, interpretar la complejidad, revelar la unidad interna»<sup>30</sup>.

### 3.2. *Características de la conciencia y del conocimiento*

Al intentar desarrollar este epígrafe, nuestro Autor se ocupa, en la primera parte de su estudio, del análisis de la conciencia y de la causalidad eficiente de la persona. Si bien es propiamente en la operatividad donde la acción consciente se constituye (concepto escolástico de *actus humanus*), también en la experiencia del hombre está presente una «conciencia de la acción» que precede, acompaña y sigue a la misma «acción consciente». El ámbito de reflexión wojtyliana sobre el tema de la conciencia se inscribe precisamente en esta referencia experiencial: «intentamos centrar nuestras últimas consideraciones sobre la conciencia de la acción, y por consiguiente, sobre la conciencia de la persona agente. Sólo así pretendemos ocuparnos de la conciencia en cuanto tal (...). No es nuestra intención aquí ocuparnos de la conciencia en abstracto sino en íntima unión con la dinámica y la operatividad, así como en la realidad y en la experiencia humana la conciencia de la acción está estrechamente conectada a la acción consciente»<sup>31</sup>. En el mismo momento en el cual rechaza el concepto de «conciencia pura», en cuanto hipostatización abstracta de un dato, Wojtyła está contemporáneamente a salvo del peligro de caer en el idealismo trascendental. Es, por tanto, indudable que, remontándose a la fenomenología, «se limita a lo que viene considerándose como el primer Husserl, aquel de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) al cual se remiten también Scheler (...) y el gran filósofo polaco Roman Ingarden»<sup>32</sup>.

30. A. RIGOBELLO, Introducción a *Persona e Atto*, cit., p. 7.

31. *PA*, p. 49-50.

32. E. LÉVINAS, «Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyła», *Communio* 9 (1980) 54, p. 101. Parece entonces que también las reflexiones del último Husserl, recogidas en la *Crisis de las ciencias europeas* y centradas en torno al concepto de «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*), han sido tomadas en consideración por Wojtyła, si bien en todo momento con independencia de juicio. Por lo que respecta a Husserl se limita aquí a plantear el problema (sin adentrarse, obviamente, en la interpretación de su pensamiento) de si efectivamente había o no tenido una recaída en el idealismo trascendental (en las *Ideas* y, sobre todo, en las *Meditaciones Cartesianas*). Con este propósito sería fundamental indagar en el significado de la «constitución» del mundo por parte de la conciencia. Si «constituir» es «crear», el idealismo está en duda; si por el contrario es «revelar», el realismo es todavía posible.

Wojtyla pretende explicar en positivo lo que estaba implícito y velado en Sto. Tomás, en cuanto contenido, por un lado, en la racionalidad, y por otro, en la voluntad (*appetitus rationalis*): se trata de «sacar de los paréntesis», evidenciándolo, el asunto de la conciencia, esencial para el constituirse de una dinámica totalmente humana.

Por mucho que pueda decirse, en términos generales, que la función de la conciencia es cognoscitiva, no pertenece a los actos de la conciencia, según nuestro Autor, la estructura de la intencionalidad, entendida como un activo volverse hacia el objeto: «a diferencia de la fenomenología clásica, entendemos que la razón de ser cognoscitiva de la conciencia, y no de los actos propios de ella, no consiste en una visión más profunda del objeto, en la objetivación que hace comprender o constituir al objeto»<sup>33</sup>. La eficacia de la comprensión activa (donde «comprender no es otra cosa que aferrar intelectualmente el significado de las cosas o de las relaciones entre las cosas»<sup>34</sup>) es por el contrario lo específico de la potencia cognoscitiva (conocimiento, *vis cognoscendi*), frente a la cual la conciencia se delinea como momento derivado, condicionado, como «comprensión de lo que ya ha sido comprendido»<sup>35</sup>. No es posible, por tanto, entender la conciencia como sujeto sustancial de actos y, en particular, de actos intencionales, no constituyendo ésta ningún fundamento óntico precedentemente dado a la experiencia.

El objeto, por otro lado, aunque intencionado no por obra de la conciencia, se forma también en la conciencia. Experimentalmente, ésta en ocasiones adviene y emerge del acto cognoscitivo, como reflejo de la realidad objetiva en el sujeto cognoscente: es una función reproductivo-memorativa, por la cual se tiene un primer nivel de subjetivización de lo objetivo. La diferencia y la distancia, si bien en recíproca conexión, entre actos cognoscitivos intencionales y actos concientes no-intencionales está marcada cualquiera que sea el su-

33. *PA*, p. 52. Dado el uso wojtyliano de términos fenomenológicos con significado y carga diversos respecto a la original tradición fenomenológica husserliana, es oportuno presentar, esquemáticamente, una breve *explicatio terminorum*. La *conciencia*, en primer lugar. Ésta no tiene carácter intencional sino que más bien es siempre conocimiento de algo. Wojtyla pretende justamente explicar porqué (*qua ratione*) y en qué modo (*quo modo*) la conciencia, en el todo dinámico persona-acto, es siempre conciencia (reflexiva) de algo. El concepto de *intencionalidad* es entendido como un activo volverse hacia el objeto, propio de la potencia cognoscitiva (conocimiento). Sólo los actos del saber tienen un significado propiamente consistente; la expresión «actos de la conciencia» es por el contrario metafórica. Finalmente, es evidente que el concepto mismo de *acto* tiene en Wojtyla un calibre metafísico-clásico sobre todo: acto es la actualización de la potencialidad personal (frente a la cual se encuentran, contrariamente, las «activaciones» pasivas).

34. *PA*, p. 56.

35. *PA*, p. 53.

jeto mismo del acto de ser intencionado. De hecho, el autoconocimiento (conocimiento intencional de sí) objetiva cognoscitivamente a la persona y a sus acciones, la autoconciencia (conocimiento no intencional de sí) permite interiorizar el *yo* objetivado del conocimiento intencional y vivir, en consecuencia, el acto de la objetivación como acto propio (experiencia vivida de sí por medio del acto).

Estas sutiles distinciones permiten, de raíz, eliminar —según la perspicaz relevancia que le otorga R. Buttiglione— «el equívoco idealista por el cual la conciencia se refleja indefinidamente a sí misma y a su propio obrar, anulando de este modo el objeto real del conocimiento. La conciencia, de hecho, lejos de constituir al objeto en el propio proceso de autoreflexión, refleja el autoconocimiento que a su vez tiene como contenido suyo al *yo* considerado como objeto»<sup>36</sup>. A través de la experiencia vivida por la propia subjetividad, el yo-conciencia se constituye como dimensión esencial de un sujeto realmente existente, de un hombre-persona: «la conciencia, unida al existir y al obrar del concreto hombre-persona, no sólo no absorbe en sí ni ofusca a este ser, a esta realidad dinámica, sino más bien al contrario, lo desvela «hacia el interior», y gracias a ello, precisamente, lo desvela en su específica individualidad y en la más irrepetible concreción. La función reflexiva de la conciencia consiste en tal desvelamiento»<sup>37</sup>. Y si es cierto que con motivo del acto adviene, en la conciencia, la percepción del valor moral concretado con él (es cuanto ha mostrado la lección scheleriana), es también innegable que, en la conciencia, la persona viene experimentada como causa eficiente del acto mismo.

El momento emotivo-subjetivo y el momento valorativo-objetivo aparecen, gracias a la doble función de la conciencia, dialécticamente

36. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milán 1982, p. 156. En el curso de la discusión sobre la problemática de *Person y Acto*, sostenida en la Universidad Católica de Lublín el 16 de diciembre de 1970, Stanislaw Grygiel, analizando la concepción wojtyliana de la conciencia y del conocimiento, señaló el peligro de un juego *in infinitum* entre la función reflexiva de la primera y la función objetivante de la segunda: «la autoconciencia objetiviza cognitivamente lo que la conciencia ya ha manifestado y transformado en experiencia y lo que ésta misma precedentemente ha consignado a la conciencia. Sucesivamente la conciencia refleja y experimenta lo que la autoconciencia ha objetivado. Sucede más o menos como si se hubiesen puesto dos espejos uno frente a otro. Para evitar esas consecuencias quién sabe si no se podría atribuir también a la conciencia la capacidad de cumplir actos intencionales. Entonces el autoconocimiento sería la antorcha de la autoconciencia y la autoconciencia no sólo reflejaría de manera pasiva sino que también constituiría el sentido de los objetos; lo que no indica necesariamente su creación» (S. Grygiel, «L'ermeneutica dell'azione de il nuovo modello di coscienza» en: AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyła*, CSEO, Bologna 1983, pp. 118-119). Parece entonces que Grygiel no acepta la caracterización no-intencional atribuida por Wojtyła a los actos de la conciencia, manteniéndose así en línea más directa con la original tradición fenomenológica husserliana.

37. *PA*, p. 68.

relacionados: «la conciencia, gracias a la función reflexiva estrechamente conectada con el autoconocimiento, nos da a conocer objetivamente el bien y el mal, de los cuales somos en un acto dado los agentes; al mismo tiempo nos permite vivirlas interiormente con la operatividad, y en ello se expresa la reflexividad de la conciencia»<sup>38</sup>.

En el artículo *The International Act and the Human Act, that is, Act and Experience*, donde está desarrollado críticamente el mismo problema, Wojtyła afirma una postura análoga: «el acto de la conciencia es el punto clave de la entera experiencia de la moralidad. La realidad del bien y del mal como valores morales y además *la realidad dinámica de la persona que llamamos acto* se manifiesta y queda al descubierto *en el acto de la conciencia*. Estas realidades vienen manifestadas y refiguradas recíprocamente, una a través de la otra»<sup>39</sup>. La experiencia que el hombre tiene de sí y la experiencia que tiene de la moralidad no pueden estar totalmente separadas: de hecho, la persona viene revelada, más todavía que por el acto como tal, por el valor moral del acto mismo, reconocido, en la conciencia, como efecto de la causalidad operativa de la persona.

### 3.3. *La dinámica humana operativa. El hombre como «suppositum»*

El hombre experimenta en sí mismo la causalidad de sus propios actos. Desde el momento en que «ser causa quiere decir producir el nacimiento y la existencia de un efecto, su *fieri* y su *esse*»<sup>40</sup>, en la experiencia vivida de la operatividad está fenomenológicamente percibida la trascendencia de la persona respecto del acto. En ésta, el hombre se vive interiormente a sí mismo como agente, como *yo* activo y, en consecuencia, experimenta el acto mismo como si de una acción propia se tratara, generada por su eficacia productiva (experiencia vivida por la primera estructura dinámica fundamental: «el hombre obra»). Todo esto no sucede mientras que en el sujeto humano no se dé actividad sino activación, definida por Wojtyła como una dinamización pasiva, en la cual el hombre no se percibe a sí mismo como agente operativo, sino como «subjetividad» (experiencia vivida por la segunda estructura dinámica fundamental: «algo acaece en el hombre»). Según las palabras textuales de Wojtyła «el hombre se vive interiormente a sí mismo como sujeto, cuando algo acaece en él. Por el contrario, cuando el

38. *PA*, p. 71.

39. K. WOJTYLA, «The Intentional Act and Human Acta, that is, Act and Experience», *Analecta Husserliana* 5 (1976) 1, p. 276.

40. *PA*, p. 93.

hombre obra se vive interiormente a sí mismo como agente (...). La *subjetividad* se presenta estructuralmente conectada con cuanto acaece en el hombre, mientras la *operatividad* está estructuralmente ligada a la acción del hombre»<sup>41</sup>. Esto en el plano estrictamente fenomenológico. Pero si es cierto que «las estructuras “el hombre obra” y “algo acaece en el hombre” interseccionan el campo fenomenológico de la experiencia» y parecen desmembrar al hombre en dos mundos contrapuestos e irreductibles, es también verdad que «en el campo metafísico éstos se conjugan y se unen. El hombre-persona constituye su síntesis, y definimos como *suppositum* al sujeto último de tal síntesis»<sup>42</sup>.

Para comprender cómo la antropología filosófica de Karol Wojtyła está sólidamente fundada en la concepción metafísica clásica de la persona expuesta por Sto. Tomás de Aquino y cómo, al mismo tiempo, contribuye a enriquecerla en sentido dinámico-experiencial, es indispensable detenerse sobre la noción de *suppositum* y establecer, además en qué sentido el *suppositum* puede llamarse sujeto y en qué sentido el hombre puede llamarse *suppositum*. Mientras en la metafísica tomista tradicional tal concepto ha designado la trans-actualidad y la trans-fenomenalidad del ser personal, caracterizado en términos objetivistas prescindiendo del *Erlebnis*, es decir, «de la experiencia vivida de la subjetividad en la cual el sujeto se da a sí como “yo”»<sup>43</sup>, en la perspectiva marcadamente personalista y existencial de nuestro Autor el *suppositum* emerge como el fundamento metafísico de la unidad del obrar y del acaecer, estructuras originarias de la dinámica humana. En el sujeto óntico (*suppositum*) tienen sus raíces tanto el «acaecer» de la subjetividad (fenomenológica) como el «obrar» de la operatividad. Por eso «el *suppositum* no es un sustrato estático, sino el primer y fundamental plano de dinamización del ser que es el sujeto personal: es dinamización por medio del *esse*, por medio de la existencia. A éste finalmente conviene referir todo devenir, todo *fieri*, que se tiene en el ámbito del sujeto “hombre” ya existente»<sup>44</sup>.

A continuación, en lo que respecta a la determinación de las potencialidades que regulan las distintas dinámicas, Wojtyła procede siguiendo de nuevo «la *fundamental intuición de la persona*, tal como ésta se revela en el acto y a través del acto»<sup>45</sup>. Tal procedimiento es plenamente legítimo y está justificado desde el momento en que las diversas potencialidades tienen su «lugar» específico en el reflejo de la conciencia y en

41. *PA*, p. 97.

42. *PA*, p. 100.

43. *PA*, p. 66.

44. *PA*, p. 123.

45. *PA*, p. 114.

la experiencia vivida del yo consciente que permite la identificación. Está claro que «la intención de Wojtyła estriba en llegar, por así decirlo, a las proximidades inmediatas de la potencialidad a través del análisis de dinámicas y mostrando como la referencia al nivel ontológico de la cuestión simplifica la misma problemática fenomenológica»<sup>46</sup>.

Tres son, por tanto, las dinámicas que se sobreentienden al devenir (*fieri*) del hombre: la somático-vegetativa, la psico-emotiva y la moral (dinámica de la personalidad libre). Mientras las dos primeras se caracterizan por una cierta pasividad, «propia de todo aquello que en el hombre únicamente acaece, en el cual distinguimos la causación de la naturaleza misma, pero no la operatividad consciente en la que está implícita la causación de la persona»<sup>47</sup>, en la dinámica moral aparece la espiritualidad del hombre, su libertad, su no resolverse en un modelo de comprensión determinista. En la acción consciente (es decir en los actos) existe la participación real de la libertad que se manifiesta en la experiencia vivida por el «*puedo pero no me veo obligado*». La voluntad pues, en el planteamiento wojtyliano, no es otra cosa que el correlato potencial de la dinámica en el *suppositum* humano: «entre “puedo” y “no me veo obligado” se forma el “quiero” humano, y ello constituye la dinamización propia de la voluntad»<sup>48</sup>.

De todo cuanto se ha dicho resulta evidente, en definitiva, que «en el acto *de la* persona se recoge aquella experiencia peculiar por la cual en el obrar consciente está en juego el querer y la libertad del hombre y, en última instancia, su responsabilidad moral. En el libre y responsable realizarse del querer humano se reconoce más claramente el modo personal de generar la acción, la dinámica consciente de la persona como causa de sus actos»<sup>49</sup>. Tal dimensión del obrar humano es calificada por Wojtyła como «transitiva» (*transiens*), en contraposición a aquella relación «intransitiva» (*non-transiens*) que, en el todo dinámico persona-acto, se instaura entre el obrar consciente del hombre y el sujeto agente mismo (experiencia vivida por la autodeterminación)<sup>50</sup>.

46. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, cit., p. 165.

47. *PA*, pp. 124-125. Por tanto, entre la dinámica somático-vegetativa y la dinámica psico-emotiva existe, si así puede llamarse, un grado diverso de pasividad y la acción consciente de la operatividad humana realiza con ellas una aproximación distinta. Mientras «el organismo humano se forma casi exclusivamente solo» y «el hombre crea únicamente las condiciones para su desarrollo, de manera distinta a como sucede en la esfera psico-emotiva, que por sí sola ofrece las condiciones y provee del material para el propio desarrollo, y cuya formación depende en esencial medida del hombre» (*PA*, p. 125).

48. *PA*, pp. 126-127.

49. C. ESPOSITO, «L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła», en: *AA.VV.*, *La filosofia di Karol Wojtyła*, cit., p. 30.

50. Wojtyła desarrolla tales conceptos sobre todo en «Teoria e prassi nella filosofia della persona umana», *Sapienza* 29 (1976) 4, pp. 380-381 y en «Il problema del costituirsi della

#### 4. CONCLUSIÓN

A partir de los análisis que hemos venido desarrollando hasta ahora, queda claro que la fenomenología wojtyliana no puede entenderse como un sistema trascendental de comprensión, como un horizonte filosófico estructurado y completado en sí mismo. Ésta consiste más bien en un método de conocimiento filosófico, al servicio de una comprensión trans-fenomenológica. Un recorrido extremadamente sintético y lúcido en el que Wojtyła afirma tal postura y en el cual, igualmente, se encierra el núcleo de toda su reflexión, y es el siguiente: «el método fenomenológico al servicio de un conocimiento trans-fenomenológico, *hace posible comprender* (...), por medio de un desvelamiento y, del modo más profundo, a través del análisis de la experiencia vivida, *quién realmente sea el sujeto que experimenta*»<sup>51</sup>.

Para calibrar correctamente y definir el pensamiento de Wojtyła, es indispensable tener presente que la óptica en que se sitúa y que, con sus minuciosas y pacientes indagaciones analíticas, contribuye a fundar racionalmente, es aquella personalista: aquella del sujeto humano dinámicamente considerado en la acción. Dilucidar, dinámicamente, la naturaleza real, es el objetivo último, metafísico (y por ello traspasando la experiencia sensible), en el cual se origina la superación misma de la fenomenología entendida como sistema de estructuras inmanentes de la experiencia de la conciencia. La voluntad de «ir a las cosas mismas» obliga a la fenomenología a pronunciarse sobre el estatuto ontológico del objeto hacia el cual ésta tiende intencionalmente.

Por este motivo Wojtyła no se adhiere a las interpretaciones inmediatamente realistas de la fenomenología: el «realismo fenomenológico», de hecho, no es en sí una postura estable y definitiva: abandonado a sí mismo, como por ejemplo en Scheler, rebosa más bien en esteticismo emocional. Si el mérito de la fenomenología (respecto, por ejemplo, al criticismo Kantiano) es el de haber aceptado el acceso a la experiencia, entendida como el darse del objeto en el horizonte de la facultad cognoscitiva, tal objeto, sin embargo, no aparece jamás en la percepción emocional como esencialmente connotado (es decir, en su connotación esencial). Para nuestro Autor, sólo el proceso inductivo y la metafísica permiten alcanzar la «forma sustancial», la caracterización ontológica de la realidad intencional.

cultura attraverso la "praxis" umana», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 69 (1977) 3, pp. 516-519.

51. K. WOJTYŁA, «Subjectivity and the Irreducible in Man», *Analecta Husserliana* 7 (1978) 1, p. 113.



Si lo apenas trazado constituye el cuadro último de referencia, conviene subrayar con fuerza que Wojtyla ha alcanzado la esencia metafísica del hombre valiéndose justamente en esta vía fenomenológica preliminar y así se ha apropiado críticamente del postulado mismo del pensamiento moderno post-cartesiano, que ha instituido la evidencia de la conciencia como punto de partida para la construcción del edificio filosófico. También aquí, sin embargo, ha aportado una verificación a este concepto de «conciencia», liberándolo de toda desviación racionalista o idealista más o menos latente (en este sentido pueden sin más descubrirse ecos pascalianos).

En la experiencia, la «conciencia de ser sujeto» viene dada en estrecha conexión con el «sujeto situado de la conciencia», es decir, con el concreto hombre-persona, dentro del cual solamente puede originarse la cuestión sobre la inteligibilidad del ser en general: el sujeto consciente, de hecho, lejos de constituir un punto de partida absoluto, es también un ente entre los entes, al cual ha sido confiado el don del ser. Por este motivo la fenomenología que más ha interesado a Karol Wojtyla ha sido la fenomenología de la conciencia moral, la fenomenología en función ética y no en función eidético-cognoscitiva.

Según la formulación de E. Lévinas hacer fenomenología significa sobre todo «advertir que el pensamiento que piensa lo que piensa, que la intencionalidad en el sentido de “conciencia de algo” (...), es también una intención en el sentido de un “querer llegar a algo y desde alguna parte”, un “prestar significado” que comporta todo un horizonte (...). Hacer fenomenología significa advertir que la intencionalidad-saber es también una intencionalidad-querer: pasar del pensamiento que piensa en todo lo que quería concluir, a un pensamiento que iba más allá de cuanto pensaba»<sup>52</sup>. A Scheler, Wojtyla le reprochará no haber considerado la causalidad operativa de la persona en el acto y haber pasado por alto sustancialmente el elemento del juicio (relación con la verdad normativa de la conciencia) y el elemento del deber (responsabilidad en las relaciones del valor percibido).

Si, por el contrario, la persona es causa eficiente del acto y si, en el acto, se realiza en cierto modo a sí misma, desde el momento en que puede ejercitar sus potencialidades naturales, el acto mismo puede entonces revelar dinámicamente la esencia de la persona. «Nuestra tesis fundamental —afirma Wojtyla en *Il problema del costituirse della cultura attraverso la “praxis” humana*— es que el obrar humano (*praxis*) nos permite entender al agente de modo más completo. Es decir,

52. E. LÉVINAS, «Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyla», *Communio* 9 (1980) 54, p. 102.

el acto muestra con mayor claridad al hombre como persona. Desde el punto de vista epistemológico un planteamiento de este género implica la convicción y la certeza sobre la prioridad del hombre-sujeto en relación a su acto, es decir, respecto a la *praxis*<sup>53</sup>. Dicha prioridad (que podríamos calificar como «metafísica») se confirma desde el punto de vista de la *praxis* misma: del hombre —podríamos por tanto concluir— se da también una prioridad en sentido «praxiológico», por la que la esencia y el valor específico de la *praxis* deben ser a él remitidas como a su propio fundamento<sup>54</sup>.

«Personalismo ético de base fenomenológica y de resultado metafísico»<sup>55</sup>; o bien: «personalismo existencial metafísicamente desplegado y fenomenológicamente descrito»<sup>56</sup>, pueden ser, en definitiva, las expresiones sintéticas más adecuadas para caracterizar la posición antropológica wojtyliana en su conjunto. Toda la obra de Wojtyła nace de una necesidad de síntesis, y de dicha síntesis supone, en cierto modo, un intento.

Si es verdad que en estos últimos decenios (periodo conciliar y, sobre todo, post-conciliar) la exigencia imprescindible de pensar la antropología y la ética cristianas ha conducido a una comprensión más lúcida del dato revelado y a la necesidad de desarrollar una adecuada conceptualidad, es verdad, por otra parte, que a menudo se ha respondido a esta tarea con el abandono *in toto* de la *philosophia perennis* y con la recepción acrítica de las provocaciones de modernas filosofías de la conciencia y de la praxis. Aunque, en términos generales, sea oportuno y culturalmente indispensable pensar *in proprio e in tempore*, y aunque el sistema de Sto. Tomás no pueda (obviamente) contemplar toda cuestión y toda perspectiva, permanece siempre esencial (para Wojtyła, y —pensamos— que con razón) el pronunciamiento metafísico, radicalmente presente en toda la tradición aristotélico-tomista.

Wojtyła en realidad propone «una recepción crítica de los modernos temas de la conciencia y de la praxis», pero una recepción «que implica la revisión de éstos en relación con la filosofía del ser, que debería desarrollarse y no estancarse»<sup>57</sup>. Por lo que respecta a la ética,

53. K. WOJTYŁA, «Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana», *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 69 (1977) 3, p. 516.

54. Sería muy interesante, a propósito de esto, verificar como la prioridad metafísica y praxiológica del hombre están presentes en la Encíclica pontificia *Laborem exercens*, sobre todo donde se habla del sentido subjetivo del trabajo.

55. A. RIGOBELLO, Introducción a: K WOJTYŁA, *L'uomo nel mondo*, Armando, Roma 1981, p. 15.

56. A. N. WOZNICKI, *A Christian Humanism: Karol Wojtyła's Existential Personalism*, Mariel Publications, New Britain 1980, p. 59.

57. R. BUTTIGLIONE, Introducción a: AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyła*, CSEO, Bologna 1983, p. 14.

una sólida teoría antropológica, metafísicamente fundamentada, es condición indispensable para su construcción y para su misma posibilidad. De no ser así, se corre siempre el peligro de no reconocer la especificidad del hecho moral y de resolverlo en una comprensión psicológica o sociológica (si no absolutamente patológica). *Persona y Acción*, la obra mayor de Karol Wojtyła, parece haber tenido precisamente esta connotación: en ella se elabora la antropología —si así se nos permite decirlo— fenomenológico-metafísica «necesaria para poder escribir de nuevo sobre ética»<sup>58</sup>.

58. M. SERRETTI, «La coscienza in Karol Wojtyła», *Sapienza* 36 (1983) 2, p. 191.

