

Pedro García Casas

## Un nuevo concepto de ‘persona’ en la filosofía wojtyliana desde el análisis fenomenológico y metafísico en *Persona y acción*

Es en *Persona y acción*<sup>1</sup> donde Wojtyła pretende refundar la antropología realista a la luz del pensamiento moderno, especialmente a través de todo lo que ha supuesto para él el conocimiento de la fenomenología y la filosofía personalista. Wojtyła es consciente de que asumir sin más los presupuestos modernos sin una base realista fácilmente puede conducir al idealismo, como la historia de la filosofía ha demostrado de forma reiterada y desde luego las consecuencias a nivel práctico podrían ser muy perniciosas. Para ello, el autor realiza una completa reconstrucción de los conceptos antropológicos a partir de la filosofía tomista añadiéndole todo lo que se refiere al conocimiento del yo y de la subjetividad, desde una perspectiva personalista. Por ello, se puede afirmar que para Wojtyła la antropología se construye desde el sujeto, no desde los principios metafísicos.

Conviene señalar que hay muchas teorías e interpretaciones e incluso controversias sobre el pensamiento wojtyliano en *Persona y acción*<sup>2</sup> y sobre Karol Wojtyła como filósofo. Es evidente que no ha habi-

---

Fr. Pedro García Casas — University of Murcia, Spain  
e-mail: pedro.garciac@um.es • ORCID: 0000-0002-7353-6071

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2014).

<sup>2</sup> R. Guerra, *Volver a la persona* (Madrid: Caparrós, 2002), 261–312.

do un acuerdo homogéneo debido a la originalidad que supone el método filosófico de Wojtyła tomando de una u otra corriente e incluso queriendo integrar varias. Esto ha llevado a que se le catalogue como tomista, fenomenólogo y/o personalista. A nuestro juicio nos parece que el debate fue (ya que ha dejado de ser tan fuerte candente como al inicio) demasiado dilatado, a veces forzado y en otras ocasiones desproporcionado. Queriendo ser lo más fieles a Wojtyła traemos aquí sus mismas palabras sobre su obra al final de la misma:

Este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir una concepción metafísica de la persona. Con todo, el hombre que se manifiesta como persona de la manera que hemos intentado mostrar en los análisis realizados hasta aquí parece que confirma suficientemente que su “status” ontológico no sobrepasa las fronteras de la contingencia: *esse contingens*.<sup>3</sup>

Wojtyła no tiene *in mente* el pertenecer tanto a una escuela (u otra) sino el descubrir la verdad del hombre. El poder iluminar su propia experiencia personal desde la inteligencia y desde ahí acercarse al hombre de todos los tiempos. Para este gran cometido se vale de todo lo que le ayuda, se vale del tomismo como sustento ontológico y metafísico, se vale de la fenomenología para adentrarse en la interioridad y subjetividad del hombre, en todo lo que hay de irreductible en él y se vale del personalismo para remarcar la excelencia y preeminencia de la persona.

### **El método wojtyliano en *Persona y acción***

Para entender la originalidad que supone el concepto de persona que nos ofrece el autor primeramente hay que detenerse en su propio

---

<sup>3</sup> Wojtyła, *Persona y acción*, 425.

método ya que es por medio de este como llega al otro. El mismo Wojtyła expone su propio método en *Persona y acción* ofreciendo una ayuda al lector para que tenga las claves adecuadas y pueda comprender la originalidad de su pensamiento. Es un método que en ciernes se encontraba ya en *Amor y responsabilidad*,<sup>4</sup> pero que ahora ha sido madurado y lo expone sistemáticamente.

Si el estudio ofrecido en *Persona y acción* nace de la “necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir básicamente como *experiencia del hombre*,”<sup>5</sup> la experiencia, la podemos definir, *grosso modo*, como el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo, mientras que la *comprensión* viene a ser la consolidación cognoscitiva de dicha experiencia, es decir, la elevación a conocimiento expreso de la experiencia que toda persona acumula. Wojtyła entiende la experiencia como una carga cognoscitiva que posee simultáneamente dos dimensiones, una que es objetiva y externa, y otra, que es subjetiva y autorreferencial:

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.<sup>6</sup>

La experiencia se refiere ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo, estableciendo de este modo un contacto cognoscitivo consigo. Es un contacto que tiene de continuo consigo mismo, de tal modo que la experiencia de *sí mismo* perdura de alguna manera en el tiempo. Podemos tener momentos de mayor o menor nitidez, pero todos estos momentos constituyen el conjunto particular de experiencias de ese hombre que soy yo, el que actúa. La expe-

---

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad* (Madrid: Razón y Fe, 1978).

<sup>5</sup> Wojtyła, *Persona y acción*, 31.

<sup>6</sup> *Ibid.*

riencia está constituida de muchas experiencias resultando ser ésta como la suma de todas ellas, o mejor dicho el resultado de las mismas.<sup>7</sup>

Para Wojtyła, un planteamiento puramente fenoménico no admitiría la existencia de esta unidad formada a partir de muchas experiencias, ya que este planteamiento ve en cada experiencia individual únicamente un conjunto de impresiones o de emociones que posteriormente son ordenadas por el entendimiento. Aunque es cierto que cada experiencia es única e irrepetible, “existe algo que podemos llamar experiencia del hombre,”<sup>8</sup> la cual se fundamenta en la continuidad de los datos empíricos. “El objeto de tal experiencia no es solo un fenómeno sensible transitorio, sino también el propio hombre que se revela en todas las experiencias y que, a la vez, está en cada una de ellas.”<sup>9</sup> Asimismo, la experiencia del hombre, el hombre que es cada uno, perdura en tanto que se mantiene el contacto cognitivo directo del que yo soy, por un lado, sujeto y, por otro, objeto.

Haciendo una síntesis, y explicando la relación que existe entre experiencia y comprensión, se puede decir que “la comprensión de sí mismo se compone de muchas comprensiones, de manera parecida a como la experiencia se compone de muchas experiencias. Parece que cada experiencia sea también una cierta comprensión.”<sup>10</sup> En este sentido, queda patente la inseparable conexión entre experiencia y comprensión, al mismo tiempo que ambas se enriquecen y se constituyen en el cúmulo de muchas experiencias y comprensiones obtenidas a lo largo de la existencia.

1. *La experiencia como base del conocimiento sobre el hombre.* Siguiendo con el análisis de la experiencia, Wojtyła va dando pequeños pasos progresivos para ir explicando su método, es consciente de la di-

---

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, 32.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

ficultad que entraña su exposición a nivel pedagógico y por ello irá repitiendo las ideas nucleares a la vez que enriquece éstas con nuevas aportaciones. Ahora, explicando que todo lo anterior se refería a un “único hombre, a mí mismo,” dirá que aparte de uno mismo, también los otros hombres son objeto de la experiencia, ya que esta “se compone de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de todos los demás hombres que se encuentran en situación de objetos de experiencia respecto al sujeto . . . en directa relación cognoscitiva con él.”<sup>11</sup>

La experiencia de un hombre en particular no puede alcanzar la experiencia de todos los hombres, es algo imposible, porque siempre se limita a un cierto número de hombres, que puede ser mayor o menor dependiendo de cada individuo. Por ello, el aspecto cuantitativo juega un papel importante en la experiencia del hombre, ya que obviamente, cuanto mayor sea el número de hombres que integran la experiencia de una persona, mayor y más rica es dicha experiencia.

2. *El “yo” y el “hombre” en el ámbito de la experiencia.* Para Wojtyła hay una distinción entre ambos tipos de experiencia, por ejemplo, la que el hombre tiene de sí mismo—que supone la captación directa de la subjetividad—y la experiencia que el hombre tiene de los demás hombres, teniendo esta una dimensión más objetiva y externa, sin dejar por ello de ser experiencia. “Se trata de dos experiencias distintas y diferentes, pero no irreducibles entre sí.”<sup>12</sup> Entre ambas, existen continuidades que permiten que se integren configurando una estructura compleja pero unitaria al mismo tiempo.

Algo fundamental de ambas experiencias, es el hecho de que se dan simultáneamente: “El hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo.” De este modo, la persona no se experimenta a sí misma solo desde

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 34.

dentro, como vivencia, sino también como algo objetivo. Como cosa en el mundo:

Yo no soy para mí mismo tan solo una “interioridad,” sino también una “exterioridad,” ya que soy objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura “exterioridad,” sino que tiene también su propia interioridad, que conozco a pesar de que no sea para mí objeto de experiencia directa: conozco la interioridad de los hombres en general y, en ocasiones, conozco mucho de algunos hombres en particular.<sup>13</sup>

Vemos claramente cómo en Wojtyła la estructura fundamental de la experiencia está formada por “la experiencia del yo” y la “experiencia del hombre,” que se interconectan entre sí de diversos modos. Aquí se añade una complicación más, que es el lugar que ocupa la experiencia durante el sueño, o en los tipos específicos de experiencia: la moral, la estética, etc. Sin embargo, Wojtyła no se detiene demasiado en estos aspectos complejos y difíciles de articular. A él le basta con fijar su concepto central de experiencia, que como hemos visto, consiste en la *integración de subjetividad y objetividad*. Todo lo demás, afirma, el mismo hombre (una visión quizá muy confiada y optimista) logra integrarlo y unificarlo sin demasiadas dificultades.

3. *Experiencia y comprensión*. Siguiendo con la exposición del método wojtyliano, digamos que la experiencia da paso a la *comprensión*, que no es sino la formulación cognitiva de estas vivencias. La palabra que utiliza Wojtyła para explicar este proceso es *consolidación*. Dicha consolidación no es un *a priori* cognoscitivo; en este caso, no es la inteligencia la que construye la realidad (aquí vemos una referencia

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 37.

clara a Kant, del cual se desmarca claramente<sup>14</sup>), pero sí interviene en la consolidación o formación de los objetos intelectuales a partir de las experiencias vividas. Esta consolidación permite además la comparación entre la experiencia del sujeto y la de los demás hombres ya que ambos comparten la posesión de un *eidós*, esencia o “identidad cualitativa” como unidad de sentido. Concretando más, digamos que la comprensión se realiza a través de un proceso que consta de dos momentos fundamentales: *la inducción y la reducción*.

*El conocimiento de la persona se fundamenta  
en la experiencia del hombre*

La experiencia en Wojtyła, no se puede entender de manera puramente fenoménica, como lo hace el pensamiento empirista. “Reducir el ámbito de la experiencia tan solo a la función y al contenido de los sentidos genera profundas contradicciones y equívocos.”<sup>15</sup> No es posible admitir que los datos de la experiencia directa sean únicamente un conjunto poco definido de cualidades sensibles que están en el hombre (o que son del mismo hombre) “y que, en cambio, no lo sea el hombre mismo; que no lo sea el hombre y su actuar consciente, o sea, la acción.”<sup>16</sup>

El punto correcto de partida, para Wojtyła, es el hecho de que “el hombre actúa,” esto es, un dato de la experiencia fenomenológica. Aclaremos que, desde un punto de vista fenomenológico, la experiencia es la fuente y la base de cualquier conocimiento sobre el objeto, lo cual no implica que exista un solo tipo de experiencia, y que esta experiencia sea la percepción que se da a través de los sentidos externos o inter-

---

<sup>14</sup> Cfr. P. García Casas, “Wojtylian Critique of Kantian Morality and Proposal of the Unconditional Personalistic Norm,” *Studia Gilsoniana* 6, no. 4 (October–December 2017): 609–631.

<sup>15</sup> Wojtyła, *Persona y acción*, 38.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 39.

nos, como afirman con frecuencia los empiristas modernos. Para los fenomenólogos, la “experiencia directa” es cualquier acto de conocimiento, en el que el objeto se da a sí mismo, de manera originaria, o en palabras de Husserl “corpóreamente autopresente” (*leibhaftselbstgegeben*).

El punto de partida es el hecho “el hombre actúa,” que es un dato de la experiencia fenomenológica. Por ello, si tenemos en cuenta la experiencia “el hombre actúa” de todos los hombres que podamos, obtendremos consecuentemente un inabarcable número de hechos y, por ende, una “enorme riqueza experimental.”<sup>17</sup>

Una gran aportación que hace Wojtyła a la teoría del conocimiento, es la de establecer la conexión entre experiencia y la inmediatez en el propio conocimiento, esto es, la relación directa del cognoscente con el objeto. Para él resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Wojtyła sostiene que el acto intelectual al menos colabora en la autoaprehensión directa del sujeto. Dicha inmediatez “como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen.”<sup>18</sup>

La tesis wojtyliana al respecto, es dejar claro que no se puede aceptar la idea de que la experiencia se limite a la pura “superficie,” es decir, al conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles y que presentados al entendimiento este haría de ellos su propio objeto, al que denominaría “acción.” Sino que más bien, hay que afirmar que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, gracias a la cual establece una relación con el objeto. Dicha relación es también directa, aunque de manera diversa.

1. *La acción como momento privilegiado de profundización en la persona.* La propuesta wojtyliana es totalmente contraria al fenomenis-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>18</sup> *Ibid.*

mo, siendo más cercana a la propia de la fenomenología, en la medida en que acentúa ante todo la unidad del acto de conocimiento humano. Esta es la razón de su tesis: “sostenemos que *la acción es un momento particular en la aprehensión—o sea, en la experiencia—de la persona.*”<sup>19</sup> A lo que se está refiriendo Wojtyła es a una visión intelectual, que se fundamenta sobre el hecho “el hombre actúa” en todas sus innumerables modalidades. De aquí la gran novedad del enfoque del autor al afirmar que no se trata del estudio de la acción basado en la persona, sino que es “un *estudio de la acción que presupone a la persona*, o sea, un estudio de la persona a través de la acción.”<sup>20</sup> La acción se convierte, de este modo, en el momento privilegiado donde se revela la persona, y de esta forma, nos permite analizar adecuadamente su esencia y comprenderla de la forma más completa posible. En síntesis, que el hombre es persona se descubre porque realiza acciones y tiene experiencia de ellas.

2. *La moralidad, cualidad propia de las acciones humanas.* A la luz de lo anterior podemos comprender mejor la tesis de que las acciones poseen valor moral, pueden ser moralmente buenas o moralmente malas. La moralidad no es para la acción algo accidental, un mero accidente ontológico, sino que constituye su propiedad intrínseca. Aquí radica la diferencia entre las acciones de la persona y la de otros agentes distintos a ella. Por lo que “solamente tienen significado moral las actividades cuyo agente es una persona.”<sup>21</sup>

Se establece así una estrecha relación entre moral (ética) y acción. Ciertamente no es el objeto del autor estudiar los valores morales en sí mismos, sino que le importa ante todo el hecho mismo de su constitución en acciones, su dinámico *fieri*. Es aquí donde la persona se re-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 42. Este planteamiento coincide con el que expresó M. Blondel en su obra clásica *L'action* (Paris 1937).

<sup>21</sup> Wojtyła, *Persona y acción*, 43.

vela de manera más profunda. Igualmente, desde este aspecto, dinámico-existencial, de la moralidad, podemos conocer mejor al hombre en cuanto persona.

Más aún, la moralidad en el estudio de la acción tiene una relevancia nuclear para Wojtyła, ya que los valores morales, bien y mal, no solo determinan la propiedad interior de los actos humanos, sino que re-verten sobre el hombre haciéndole llegar a ser él mismo bueno o malo en cuanto persona *a través de sus actos* moralmente buenos o moralmente malos.<sup>22</sup> Este punto es de gran importancia para comprender que la acción tiene un carácter perfectivo y a través de ella la persona puede llegar a ser mejor o, por el contrario, puede degradarse.

Wojtyła no pretende tanto respetar la tradicional relación entre antropología y ética cuanto expresar la unidad objetiva del conjunto de experiencias formado por la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad. Se trata, así, de una condición previa para contemplar a la persona y comprenderla ulteriormente.

### *Etapas de la comprensión y líneas de interpretación*

1. *El uso y el sentido de la intuición en Wojtyła.* La intuición como concepto proviene de *intueor* significando “ver de modo inmediato,” designa en general la visión directa e inmediata de una verdad. La intuición supone un tipo de conocimiento del que la filosofía se ha ocupado de diversas formas a lo largo de la historia. Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo (*noesis*) como el discursivo (*dia-onia*), aunque Platón optó por el primero considerando el discursivo como auxiliar; más acertado estuvo Aristóteles, que intentó lograr un equilibrio entre ambos.

La intuición la podemos considerar como algo sensible e inteligible, sin embargo, tanto Platón como Aristóteles se referirán a ella desde

---

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 44.

su aspecto inteligible. Más tarde en la escolástica clásica se examinó la intuición junto con el problema de la abstracción. De este modo la *intuitio* es una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa misma.

En la filosofía moderna se ha tendido a distinguir entre la intuición y el discurso. Para Descartes existen dos operaciones naturales de la mente, la intuición que es un acto único y simple de conocimiento, frente a la deducción, que implica cierto movimiento de nuestro espíritu en el proceso de efectuar la inferencia de una cosa a partir de la otra. En la intuición sensible tenemos una visión directa en el plano de la sensibilidad de algo inmediato, siendo real; la segunda es la propiamente filosófica, dirigiéndose a lo ideal, capta las esencias, las relaciones, los objetos ideales, “pero los capta a través de la intuición sensible sin que por ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible.”<sup>23</sup>

2. *La inducción como captación de la unidad de significado.* Para Wojtyła entre la gran multiplicidad de acciones que se dan en el hombre, las más importantes son aquellas en las que “el hombre actúa,” ya que en ellas se realiza el descubrimiento específico de la persona a través de la acción. Ahora bien, es tarea de la inducción el captar a partir de la gran multiplicidad y complejidad de hechos su “sustancial identidad cualitativa.”<sup>24</sup>

La experiencia muestra múltiples hechos en los que se dan conjuntamente la persona y la acción; es gracias a la inducción como se llega a la “constatación de que en cada uno de los casos ‘el hombre actúa’ se encuentra una revelación ‘persona-acción’ del ‘mismo tipo’, que es el mismo tipo de persona que se manifiesta a través de la acción. Iden-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 47.

tividad cualitativa que equivale a una identidad de significado.”<sup>25</sup> Alcanzar la unidad en la multiplicidad de experiencias es obra de la inducción, ya que la experiencia en sí misma nos deja una diversidad de casos, mientras que es el entendimiento el que capta por medio de la inducción la unidad de significado en todos ellos. Mediante la inducción, de tipo aristotélico,<sup>26</sup> el hombre consolida esas experiencias en las que busca lograr una unidad de significado; encuadra los conocimientos en su especie, pero teniendo cuidado de no perder la dimensión subjetiva del conocimiento ni la riqueza de los detalles.

3. *La reducción como “exploración”<sup>27</sup> de la experiencia.* Para Wojtyła, la reducción no es entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimentado, sino que más bien lo que hace es extraer las consecuencias de lo dado en la experiencia:

[L]a explotación de la experiencia debe ser un proceso cognitivo, en el que se realiza de manera estable y homogénea el desarrollo de la visión originaria de la persona en la acción y a través de la acción . . . *Reducere* equivale a “extraer” desde los argumentos o principios adecuados o, de otro modo, explicar clarificar, interpretar.<sup>28</sup>

Cuando se explica se avanza tras el objeto que nos es dado en la experiencia, y precisamente tal y como nos es dado, con toda su riqueza, variedad y complejidad de la experiencia abriéndose ante nosotros. Si la inducción lo que hace es acopiar los materiales y captar su sentido, en cambio la reducción intenta explicar, aclarar e interpretar tanto el *ei-dos* como su relación con las experiencias individuales. La misión de la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Distanciándose de como la entiende, por ejemplo, J. S. Mill, para quien la inducción es una forma metodológica de la ciencia experiencia experimental a través de los célebres cánones de las semejanzas, diferencias y variaciones concomitantes. Cfr. *ibid.*

<sup>27</sup> El término polaco es “eksploatacja,” cuyo significado literal es el de “explotación,” en el sentido de extraer todas las riquezas de algo.

<sup>28</sup> Wojtyła, *Persona y acción*, 49s.

reducción es así la intelección más perfecta posible de la experiencia; su misión consiste en expresar y explicitar esa inteligibilidad, llegando a lo más hondo posible, a la esencia del hombre.

4. *El proceso de comprensión: inducción y reducción.* La relación de estos elementos puede resultar a primera vista paradójica, ya que se conectan mediante un proceso simultáneo de inmanencia y trascendencia. La reducción, no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar de ser trascendente respecto a ella, aunque de forma distinta a como lo es la inducción. Digamos que la comprensión es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre: por ello, en esta se encuentra todo, ya que no es un hecho sensible y superficial, sino que la experiencia nos da la realidad en toda su profundidad, por lo que nunca se debería salir de ella. Aunque, en cierta manera, paradójicamente, no queda más remedio que “salir” de la experiencia para interpretarla o aclararla. No se puede identificar *comprender* o *experimentar* ya que la comprensión está fuera de la experiencia, en este sentido, la trasciende. No obstante, inmediatamente hay que señalar que, aunque se “sale” de la experiencia, lo hace para analizar la misma y para retornar a la misma experiencia, para conocerla mejor y con más profundidad. Esto es lo que hace ver cómo la inducción al igual que la reducción son, al mismo tiempo, inmanentes y trascendentes a la vivencia experimental.

#### **Trascendencia de la persona en la acción: estructura personal de la autodeterminación**

Wojtyła en un intento de caracterizar la dinámica integral de la voluntad hace hincapié en varios puntos, a saber, la referencia al propio “yo” como elemento esencial de la autodeterminación; la objetivación del sujeto como algo más esencial que la intencionalidad de cada volición; la diferencia entre las vivencias “yo quiero” y “me apetece;” la vi-

vencia “yo quiero” como fundamento de la revelación de la trascendencia de la persona en la acción; la dirección de la voluntad mediante la función objetivante del conocimiento; la dialéctica de la objetivación y subjetivación como característica de la dinámica integral de la voluntad y finalmente el “actus internus” como principio de exteriorización de la persona.

Primariamente, trata el tema de la voluntad como fundamento de la trascendencia de la persona en la acción, lo que significa que la voluntad es un momento en el que se revela la estructura íntima de la persona, que se posee y se adueña de sí misma. Es precisamente en dicha estructura en la que se funda la dignidad de la persona y de su libertad: este acto de la voluntad mediante el cual se actualiza su dinamismo más propio realizándose a sí misma no puede ser delegado. Aquí encontramos lo que diferencia a la persona de todo otro ente no personal.

Antes de seguir ahondando en la voluntad (como facultad de la autodeterminación de la persona) Wojtyła hace una aclaración sobre lo que él entiende por trascendencia de la persona; etimológicamente significa franquear algún lugar o frontera (*trans-cendere*). Distingue entre una trascendencia horizontal y otra vertical. La horizontal sería la intencionalidad, es decir, el hecho de franquear los límites del sujeto hacia el objeto. Esta no es la que más le importa a Wojtyła sino que se centra más en la trascendencia vertical:

Se trata de una trascendencia que existe gracias a la autodeterminación, trascendencia por el mismo hecho de la libertad, de ser libre en acto, y no únicamente porque la volición se encuentre dirigida intencionalmente hacia su objeto propio, el valor o finalidad.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 185. Explica Wojtyła a pie de página que no se trata de la trascendencia hacia cualquier cosa, sino de una trascendencia en cuyo marco el sujeto se confirma franqueándose a sí mismo.

Para Wojtyła el concepto de autodeterminación es esencial para entender el modo como se produce la objetivación de la persona como su más íntima subjetivación. Mediante la autodeterminación se diferencian las voliciones que se suceden en el hombre del acto de su voluntad, y es este, el acto de la voluntad, el que engloba la totalidad de la estructura de la persona manifestando su trascendencia en la acción. En la autodeterminación, convergen y se integran en la persona todos los dinamisismos que acontecen en el hombre y todas las activaciones a que está sujeto; dicha integración se produce a nivel personal, lo que significa que el elemento fundamental para la integración de las diferentes activaciones, *es el yo mismo*. El yo se autodetermina por medio de dicha integración.

En este sentido, es en la experiencia de la elección donde la relación entre la voluntad y el objeto intencional aparece de un modo más claro. Así, el acto de la voluntad es la respuesta de la persona a la llamada de los valores, dicha respuesta presupone un autodomínio de la persona junto con la capacidad de elección por ella misma. Es en el valor donde la persona descubre una verdad que debe ser realizada; dicho imperativo: “debe ser realizada,” nos hace comprender que la verdad es constitutiva del acto de la voluntad y nunca ajena a ella. Digamos que en aquello que la persona quiere no solo reconoce la atracción de un bien, sino que de igual modo juzga la presencia de un valor que debe ser realizado. En este sentido, el conocimiento de la verdad respecto de los objetos hacia los que se dirige la voluntad forma parte de la experiencia del valor mismo.

En consecuencia es en la realización de un acto libre donde la persona se realiza a sí misma (autorrealización). Cada persona, desde esta premisa, es tal como se ha hecho a sí misma mediante sus acciones. En concreto las acciones (que pueden ser buenas o malas) hacen bueno o malo al hombre que las realiza debido a que su valor moral permanece inmanente a la persona. Se trata de la dimensión inmanente de las

acciones, es decir, lo que yo hago permanece, queda en mí mismo y esto es así porque la persona es trascendente a la acción.

Wojtyła se distancia de la visión empirista para la que la experiencia es un manajo de acciones (*bundle of acts*, según Hume) en las que el yo se disuelve. Para Wojtyła las acciones tienen un agente y ese agente no es solo un punto de unidad o de conexión entre las acciones, al modo de Scheler, sino que la persona se hace a sí misma con sus acciones, las cuales hacen crecer a la persona: “autorrealización.” También debemos advertir que a través de la acción el hombre puede decrecer, deshumanizarse a sí mismo en la medida en que sus acciones son malas. Este punto lo consideramos esencial ya que el hombre puede también “no autorrealizarse.” Wojtyła lo explica en los siguientes términos:

[L]os valores morales son tan esenciales para la persona que su verdadera *realización* se realiza no tanto mediante la acción, sino mediante la *bondad moral* de la *acción*. El mal moral, en cambio, supone su no-realización, aunque la persona realice una acción. Cuando realiza una acción, también se realiza en ella ontológicamente. La más profunda realidad de la moral se puede ver como realización de sí mismo en el bien, la realización de sí mismo en el mal es, en cambio, una no-realización.<sup>30</sup>

Para Wojtyła la realización de la persona se encuentra unida al reconocimiento de la verdad respecto del bien y a su realización en la acción, en contra, la no realización se da por medio de la desaprobación teórica y práctica de la verdad. En este sentido afirma:

Elegir no significa solamente dirigirse hacia un valor relegando otros . . . Elegir significa ante todo decidir sobre los objetos que se presentan a la voluntad en el orden intencional basándose en alguna verdad. Es imposible comprender el dinamismo de la elección sin reconducir el dinamismo propio de la voluntad a la verdad como principio de la volición. Ese principio es algo que

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 229.

se encuentra inserto en el interior de la voluntad y constituye la esencia de la elección.<sup>31</sup>

Así pues, Wojtyła hace depender la acción de los valores transcendentales: lo verdadero, lo bello y lo bueno, los cuales por medio del sentimiento del deber aparecen como criterio interior de apreciación de la experiencia, exigido por la lealtad que la persona debe a su propia realización, antes que como un homenaje extrínseco prestado a una ley de la naturaleza, que no sería ley de la realización de la personalidad consciente de sí misma y que puede en determinadas circunstancias encontrarse en contradicción con la realización propia.

Una mención especial merece el tema de la conciencia moral, ya que no solo se da una dimensión ética de la realización de sí mismo mediante la acción, sino que la conciencia moral es el juicio antecedente y consiguiente a la acción en el que se revela la total dependencia de las acciones respecto a la verdad, el bien y la belleza. La conciencia moral en cuanto norma de las acciones es la condición para que en ellas se realice la persona:

Solo en la persona tiene lugar aquella realización que responde ontológicamente a la estructura misma de la persona. La persona se realiza a sí misma mediante su acción; alcanza su plenitud propia como persona y también esa forma que es a la vez la propia de la autoposesión y del autodomínio. La persona a través de la acción se realiza a sí misma como “alguien” y se revela también como “alguien.” En paralelo a esta realización . . . va la realización de sí mismo en sentido axiológico y ético, realización a través de los valores morales. La realización o no no-realización depende directamente de la conciencia moral, de su juicio.<sup>32</sup>

La verdad de la conciencia moral es el fundamento de la trascendencia y de la realización de la persona en la acción, ya que la conciencia moral entendida en su conjunto es un esfuerzo absolutamente pecu-

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 234.

liar de la persona dirigido a captar la verdad en el campo de los valores, principalmente los valores morales. Se trata principalmente de la búsqueda e investigación de esa verdad antes de que llegue a ser certeza o juicio. La conciencia asegura a los juicios de la conciencia moral la vivencia subjetiva de la verdad. Afirma Wojtyła que el esfuerzo de la conciencia moral como tarea del intelecto que tiende a la verdad en el terreno de los valores se encuentra ligado estrictamente con la particular estructura de la voluntad como autodeterminación, y a la vez con la estructura de la persona.<sup>33</sup>

Wojtyła remarca la unión entre verdad y deber como fundamento de la fuerza normativa de dicha conciencia moral:

En la conciencia moral se realiza una particular conexión entre la verdad y el deber que se muestra como la fuerza normativa de la verdad. La persona humana, en cada una de sus acciones, es testigo ocular del paso del “es” al “debe”: de “x es verdaderamente bueno” a “debo hacer x.”<sup>34</sup>

El deber es expresión de la llamada a la realización de sí. En este sentido dice Wojtyła:

La verdad está íntimamente ligada con el deber. No se trata exclusivamente de la verdad objetiva de las normas *in abstracto*, sino también de la vivencia de la verdad, que se expresa en el convencimiento, o en la certeza subjetiva, de que esta o aquella norma indica un verdadero bien. Cuanto más profundo es este convencimiento, tanto más fuerte es la obligación o el deber que genera.<sup>35</sup>

En Wojtyła, a diferencia de Scheler, hablamos de un deber normativo,<sup>36</sup> el deber *es mi deber*, que se distingue del axiomático (no es normativo). Entre uno y otro hay un paso intermedio: el principio de la

---

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, 238.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 243.

<sup>36</sup> Cfr. P. García Casas, “Wojtyła’s Normative Ethic vs. Scheler’s Emotionalization of the A Priori,” *Studia Gilsoniana* 8, no. 3 (July–September 2019): 569–592.

sindéresis. Según este principio, el bien es algo que debo hacer, pues antes de traducirse en un acto imperativo de la voluntad o de confrontarse con resistencia externa alguna, se me presenta el deber como algo a realizar yo (*bonum est faciendum mihi*).

Hay tres puntos muy originales que Wojtyła esboza en este apartado. Por un lado, el paso del valor al deber; por otro, la vocación del hombre a realizarse en las acciones, y finalmente, trata el drama de valor y del deber como signo de la trascendencia de la persona:

El deber—ya sea como elemento de la vocación global del hombre o como contenido concreto de una acción particular—parece decir mucho en lo que respecta a la trascendencia de la persona. Mediante él, por una parte, se manifiesta la realidad de esta trascendencia, y por otra, en cambio, se manifiestan sus límites, que no son menos reales, en particular los límites de la realidad en cuyo marco debe realizarse el hombre en sí mismo . . . La persona se abre en él hacia los valores y mantiene a la vez en relación con ellos la medida de la trascendencia que condiciona la acción, porque permite distinguir el actuar de aquello que “únicamente sucede en el sujeto-hombre.”<sup>37</sup>

Las obligaciones y los valores son el trasfondo sobre el que acontece el drama de la vida de las personas, por ello, la realización de la persona no puede estar unida solo al conocimiento de los valores ni al acto intencional mediante el que la persona se dirige a los valores. La persona se realiza, y muestra incluso su propia trascendencia de la manera más eficaz, por esta modificación particular de la intencionalidad y de la autodeterminación que es la aceptación de las obligaciones que le incumben según la verdad.

Esta obligación basada en la verdad introduce un nuevo tema que es la responsabilidad. En este sentido, se afirma que la persona es responsable no tanto de lo que hace o no hace, sino de la *fidelidad o infidelidad* a lo que está obligada a hacer. Para Wojtyła existe una con-

---

<sup>37</sup> Wojtyła, *Persona y acción*, 249.

xión de la *responsabilidad* con la *operatividad* mediante el deber, al mismo tiempo que una correspondencia entre los valores y la responsabilidad. Ya que por un lado se trata de responder a los valores, de estar abierto a la sollicitación del valor, y por otra parte se trata de la respuesta dada por la acción a la verdad. Por lo que desde la responsabilidad es preciso que se responda al valor y que se tienda hacia él de una forma conforme a su verdad y a la de la persona. En síntesis, la persona es el sujeto que es responsable, aunque al mismo tiempo es también el objeto de la responsabilidad y el sujeto ante el que se es responsable. La persona, y aquí radica una idea esencial, es responsable ante ella misma de su propia realización.<sup>38</sup>

Seguidamente al tema de la responsabilidad y como consecuencia suya, Wojtyła se detiene a analizar la felicidad y la trascendencia de la persona en la acción. Digamos que la persona en la medida en que se realiza en la acción encuentra su felicidad, la cual no es sino *la realización de la libertad por medio de la verdad*. La verdad y la libertad son fuente de la felicidad de la persona. Por ello, cabe señalar que la conexión entre la felicidad, la verdad y la libertad hacen que la felicidad tenga una estructura estrictamente personal y que, por ello, solo se pueda hablar de felicidad en relación a la persona (una felicidad que es totalmente irreductible al placer).

La trascendencia vertical, idea central en el pensamiento wojtyliano, sobrepasa la subjetividad hacia el interior más que hacia el exterior, dirigiéndose hacia el núcleo irreductible del hombre. Es en la acción donde el hombre muestra que es alguien y no algo por su capacidad de dominio y de posesión de sí, lo cual le permite tener la experiencia de sí mismo como ser libre. Dicha experiencia de la libertad es la que nos lleva a admitir la causalidad eficiente del hombre sobre la acción y por tanto su responsabilidad para con ella. Asimismo, la libertad

---

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, 182.

reposa en la relación de la persona con la verdad haciendo que ella no esté determinada por las circunstancias. Digamos que es la relación de la libertad con la verdad lo que constituye el factor decisivo de la trascendencia de la persona en su acción. Todo este proceso, se hace evidente por medio del método fenomenológico que nos lleva a reconocer que el hombre es esencialmente espíritu.

Wojtyła parte del hecho de que el hombre es una persona, luego explica cómo esta se trasciende en la acción y de ahí llega a la espiritualidad de la persona. En este sentido, la afirmación estriba en *reconocer que la naturaleza espiritual del hombre no es otra cosa que la persona y que no puede ser pensada sino en conexión con el ser personal.*

Primero conocemos que el hombre es persona: se nos revela su espiritualidad bajo la forma de la trascendencia de la persona en el actuar; y solo posteriormente podemos alcanzar la comprensión del ser espiritual. Esto último se realiza mediante una cierta abstracción. Pero al abstraer no podemos olvidar que la forma propia de existencia de ese ser es la forma de una persona. Y, así como no podemos separar la persona de la espiritualidad, *no podemos separar la espiritualidad de la persona.*<sup>39</sup>

Puntualicemos que es el análisis fenomenológico lo que lleva a Wojtyła a mostrar la complejidad de la persona, así como también su carácter profundamente unitario. De esta manera la trascendencia de la persona en la acción, entendida fenomenológicamente, conduce a una concepción ontológica del hombre en la que es el elemento espiritual es el que *determina la unidad de su ser.* Sin embargo, no podemos obviar que es solo el análisis metafísico el que puede desarrollar de modo adecuado un discurso sobre el alma, aunque nos valgamos de la fenomenología como instrumento de gran utilidad para dinamizar y animar el análisis metafísico haciéndolo más comprensible existencialmente hablando.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 266.

## La integración de la persona en la acción

No se puede comprender la totalidad dinámica de la persona y su acción, si no nos situamos desde el punto de vista de la trascendencia de la persona. Asimismo, no es suficiente con quedarnos en esta trascendencia, es necesario, al mismo tiempo, explorar todos los dinamis-mos que acontecen y la manera en la que se integran en la totalidad di-námica de la persona y su acción. Este es el momento de la integración que es complementario al momento de su trascendencia, ya que sin la integración la trascendencia quedaría privada del soporte que necesita en la existencia concreta.

Es sabido que en el dominio de uno mismo hay un elemento ac-tivo, según el cual la persona es el sujeto que domina, y al mismo tiem-po un elemento pasivo por el que la persona es sometida a dicho domi-nio. En este sentido, en la integración de la persona en la acción el lado pasivo es el que queda sometido al lado activo. Ciertamente esta inte-gración puede no darse, y entonces, por el contrario, nos encontraría-mos con una desintegración de la personalidad, la cual es debida a una disociación de los mecanismos de dominio y de posesión de sí con los que cuenta la persona.

En este sentido, constatamos que trascendencia e integración son dos aspectos de la totalidad dinámica de la persona/acción y solo se rea-lizan en la relación recíproca, aunque por comodidad de estudio sea po-sible analizarlos separadamente como hace Wojtyła.

En el estudio de la integración de la persona en la acción el autor aborda la unidad psico-somática de la persona. Erróneamente se ha en-tendido a veces unidad como una simple adición de elementos de natu-raleza diferente, siendo tratado cada uno por las diferentes ciencias em-píricas que se ocupan del hombre. En cambio, la afirmación de Wojtyła alude a que dichos elementos solo adquieren plena significación cuando son unidos en *un todo orgánico* que es comprendido a partir del análisis

fenomenológico de la experiencia del obrar humano. Por ello, solo a la luz de la unidad persona-acción puede ser adecuadamente comprendida, en una recíproca relación, la complejidad psicósomática del hombre. De no ser así, los datos de las diversas ciencias que se ocupan del hombre pierden gran parte de su significado e incluso en el extremo pueden volverse contra el mismo hombre.

De los diversos dinamismos que se integran en la persona, el problema más importante es el de la dependencia de lo psíquico en relación al cuerpo. A este propósito, podemos advertir que el cuerpo humano posee una interioridad y exterioridad particulares. Por un lado, la exterioridad es perceptible en la forma del cuerpo, en la fluidez de sus movimientos, y en la armonía de sus miembros. Por otro lado, la interioridad del cuerpo hace referencia al conjunto de funciones de sus órganos que fácilmente se sustraen a la toma de conciencia, pero que, a la vez, condicionan notablemente todas las actividades. Ahondando en este análisis podemos advertir dos interioridades en el cuerpo, una es la que se encuentra sometida a la interioridad de la persona que dispone de él en el proceso de dominio de sí, y la otra tiene una interioridad estrictamente corporal: la del organismo.

Para Wojtyła es precisamente en el interior de la estructura personal del hombre e intrínsecamente unido a ella donde se da una infraestructura corporal que es dinamizada según las leyes propias de la naturaleza y no según las del orden personalista. Por ello, la integración de la persona se realiza cuando la subjetividad corporal y la subjetividad trascendente de la persona se encuentran y cooperan. En suma, en las dos formas de subjetividad se supone la integridad corporal y su docilidad de la primera a dejarse llevar por la subjetividad trascendente por medio de las estructuras de dominio de sí de la persona humana. Este hábito de la integración de la persona es una virtud.<sup>40</sup> Una virtud

---

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, 309s.

que una vez consolidada puede llegar a convertirse en el hombre en una especie de segunda naturaleza.

Afirma Wojtyła que en los instintos es donde los dinamismos del cuerpo encuentran su primera síntesis. Conviene aclarar que no es lo mismo instinto que impulso. Digamos que toda la activación del cuerpo tiene un carácter instintivo, en cambio no toda reacción tiene forzosamente carácter impulsivo. Los instintos nos indican el encadenamiento de una serie de activaciones en orden a un fin natural. No pasa igual con los impulsos.

En el impulso de conservación, por ejemplo, se da una integración dinámica de las diversas activaciones en orden a un fin concreto. Dicha integración dinámica acontece en el cuerpo, pero al mismo tiempo se da en la existencia y en la experiencia global de la persona:

El impulso de autoconservación es como una exigencia de la existencia, la necesidad subjetiva de existir, inscrita en el conjunto de la estructura dinámica del hombre. Lo utilizan todos los dinamismos somáticos que aseguran la vida vegetativa; se utiliza en el caso de la percepción emotiva de protección que surge cuando la vida vegetativa, y con ella toda la existencia física del hombre (existencia en el “cuerpo”), se encuentra en peligro.<sup>41</sup>

Asimismo, el impulso sexual da a conocer una verdad metafísica fundamental que hace referencia a la estructura de la persona. Mediante este impulso la persona tiene la experiencia y el descubrimiento del valor propio del encuentro con otra persona, permaneciendo en ella y haciendo que esta relación sea fecunda. En palabras de Wojtyła podemos afirmar que “el impulso sexual se apoya en la inclinación de estar con otro ser humano basándose en la profunda semejanza, y, a la vez, en la diversidad que resulta de la diferencia de sexos. Esta inclinación natural

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 315.

constituye el fundamento del matrimonio y, mediante la convivencia matrimonial, el de la familia.”<sup>42</sup>

El dinamismo propio del hombre demanda que el significado del impulso sea vivido subjetivamente y realizado libremente. Para comprender cómo se da este proceso debemos adentrarnos en el análisis que hace Wojtyła de la integración del psiquismo en la persona.

A diferencia de la Escolástica, psique no es entendida aquí como alma en sentido metafísico, lo que supone una gran novedad al pensamiento. Para Wojtyła el psiquismo es todo el conjunto de los *elementos irreducibles al cuerpo*. Estos elementos (a diferencia de la interioridad del cuerpo: constituida por los procesos vegetativos internos del organismo) de la actividad psíquica se reflejan en la conciencia.

Así entendido, el psiquismo tiene su primera manifestación en la emotividad, de la cual advierte nuestro autor de antemano que “la emoción por esencia no se puede reducir sin más a una reacción ni la emotividad, a reactividad sin más. La emoción no es una reacción somática, es un hecho psíquico esencialmente distinto y cualitativamente distinto de una simple reacción del cuerpo.”<sup>43</sup>

Wojtyła, que ha estudiado bien la ética de los valores de Max Scheler, ve cómo por medio de la emotividad la persona siente los valores de modo espontáneo e intuitivo. Por lo que desde el análisis de la emotividad se puede llegar a una mejor comprensión de la trascendencia de la persona en la acción, que queda afirmada tanto en el trascender como en el integrar la emotividad. De igual modo, analiza la relación existente entre la emotividad y la sensibilidad que unen entre sí el elemento corporal y el espiritual.

Para Wojtyła en el hombre hay tres sentimientos diferentes: el de *su propio cuerpo*, el de *su propio yo* y el sentimiento de *ser en el mun-*

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 316.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 326.

*do*. Todos estos sentimientos quedan integrados en la experiencia de ser en el mundo. Asimismo, existen sentimientos que reflejan los principales valores espirituales. Por ello, en torno al sentimiento puede cristalizar una experiencia del valor, que para ser auténtica se precisa que la capacidad sensible se dirija hacia los valores verdaderos, a saber, que esté integrada por la veracidad del valor. Y aquí vemos nuevamente la diferencia con Scheler, ya que para Wojtyła la autenticidad subjetiva del sentimiento no es por sí sola suficiente, se requiere que al mismo tiempo se dé la verdad objetiva del término hacia el que se dirige, lo cual solo puede ser garantizado por medio del juicio de razón.

En suma, lo que cabe resaltar, es que las emociones pueden cristalizar en estados afectivos y hábitos interiores, en la medida en que estos son determinados por la voluntad y toda la energía psíquica de la persona queda bajo el control de esta. En el lado opuesto, cuando esto sucede sin intervención de la voluntad la conciencia queda dominada por las emociones, dando cabida al “triumfo” del subjetivismo de la emoción. El hecho de que tanto la voluntad como la emoción y los dinamismos del cuerpo estén orientados a los mismos valores proporciona la base objetiva para la integración de la persona. Es decir, en el hecho de que el hombre en su totalidad esté dirigido hacia el bien se funda el papel directivo de la razón y de la voluntad en la ética. Para esta última (la voluntad) las dificultades provienen sobre todo de la emotividad, ya que la emoción señala un valor pero no dirige hacia él ni al intelecto ni a la voluntad.

Cabe señalar que la emoción da vida influyendo en las facultades cognoscitivas. Aunque hay que advertir que en los estados emotivos se produce el riesgo de que la fascinación de la posesión emotiva y del valor impidan un juicio de la razón sobre su verdad y que el valor se viva fuera de la verdad. Esta es la razón de la gran importancia que tiene la tarea de la educación y en particular de la ascética y de las virtudes morales, que completan la emoción integrándola en la persona.

En esta parte de la integración de la persona en la acción acaba Wojtyła haciendo un estudio sobre la relación alma-cuerpo. La conclusión a la que llega nos parece muy interesante traerla aquí en sus propios términos:

La integración—como aspecto complementario respecto a la trascendencia de la persona en la acción—nos dice que la relación del alma con el cuerpo sobrepasa todos los límites que encontramos en la experiencia, que es más profunda y fundamental que ellas. Y quizá en esto consiste, aunque indirectamente, la verificación de la siguiente afirmación: tanto la realidad misma del alma como la de su relación con el cuerpo únicamente pueden ser expresadas correctamente en categorías metafísicas.<sup>44</sup>

### Conclusión

Terminamos haciendo mención a un artículo del autor titulado: *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*.<sup>45</sup> Es un estudio en el que de modo más maduro y sosegado ahonda en las grandes ideas aportadas en *Persona y acción*. Aunque no se desligue de la obra en el espacio y en el tiempo pensamos que es un artículo que interpreta, sintetiza y complementa la visión de la persona que Wojtyła delinea en su gran obra.

Wojtyła expresa el convencimiento, ahora más contundente, de que la línea de demarcación entre la aproximación subjetiva y la objetiva en la antropología y en la 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 fundamentado “a priori” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente . . . No podemos ya, desde este momento, ocuparnos del hombre solamente como ser objetivo, sino que debemos ocuparnos de él como sujeto en la di-

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 372.

<sup>45</sup> K. Wojtyła, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre,” *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 2005), 26s.

mención en la que es la conciencia la que determina esta subjetividad del hombre específicamente humana. Parece que esto sea precisamente la subjetividad personal.<sup>46</sup>

Lo que Wojtyła quiere abordar es lo *irreductible en el hombre*, es decir, aquello que es originaria y fundamentalmente humano. Para Aristóteles la antropología se fundaba en la definición *anthropos zoon no-etikón*, definición que a juicio de Wojtyła excluye la posibilidad de manifestar lo que es lo irreductible en el hombre. La definición aristotélica contiene la convicción de la reducción del hombre al mundo, se trata pues de una definición cosmológica donde no cabe la subjetividad. Incorporando la vertiente cósmica a la visión subjetiva que propone Wojtyła, traemos aquí sus mismas palabras:

En la tradición filosófica y científica, que nace de la definición *homo-animal rationale*, el hombre era sobre todo un objeto, uno de los objetos del mundo, al cual de modo visible y físico pertenece. Una objetividad así entendida estaba vinculada al presupuesto general de la *reductibilidad del hombre*. La subjetividad, en cambio, es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie. *Subjetividad* es en un cierto sentido *sinónimo de todo lo irreductible en el hombre*.<sup>47</sup>

Especifica nuestro autor que en esta diferencia de perspectivas (objetiva y subjetiva) no hay que ver ninguna contraposición, sino más bien dos modos de consideración del hombre, por un lado, como objeto y por otro como sujeto (sin olvidar que la subjetividad de la persona también es algo objetivo).

En cuanto a la clásica definición de Boecio sobre la persona: *rationalis naturae individua substantia*, Wojtyła dice se trata de una definición que expresa la individualidad del hombre en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual:

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, 29.

[Y] no todo lo específico de la subjetividad esencial del hombre como persona . . . la definición de Boecio define sobre todo el “terreno metafísico,” o sea, la dimensión del ser en que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condición para “el cultivo” de este terreno sobre la base metafísica.<sup>48</sup>

El estudio wojtyliano tiene en cuenta dos elementos esenciales, por un lado la experiencia como el elemento de la interpretación y por otro la necesidad de tener en cuenta lo “irreductible” en el hombre. En cuanto a la experiencia específicamente humana, afirma que se la desconoce en la metafísica de Aristóteles. *Agere y pati*, serían las categorías que más se acercan a la experiencia, pero no se pueden identificar con ella.

En la medida en que “*crece la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado.*”<sup>49</sup> Trata de mostrar a la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos y, en definitiva, de su subjetividad. La experiencia en este sentido adquiere tal importancia en Wojtyła que llega a afirmar que esta “debe encontrar el lugar propio en la antropología y en la ética, es más, deberá situarse hasta cierto punto en el centro de las distintas interpretaciones.”<sup>50</sup>

Para Wojtyła hablar de experiencia integral del hombre no le lleva a ningún tipo de subjetivismo, sino que por el contrario es la forma de garantizar la subjetividad auténtica del hombre, su subjetividad personal en una interpretación realista de su ser.

Por otro lado, tratando el tema de lo “irreductible” Wojtyła establece una conexión entre experiencia y conciencia, donde el hombre se presenta como “yo” concreto, como un sujeto que tiene experiencia de sí mismo. Por lo que el “ser subjetivo y la existencia que le es propia

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>50</sup> *Ibid.*

(*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí.”<sup>51</sup>

La experiencia del hombre va más allá de la reducción cosmológica y nos obliga a detenernos en todo aquello que le es irreductible, aquello en lo que todo hombre es único e irreplicable, lo que le hace ser persona-sujeto. En el estudio sobre el hombre, Wojtyła contundentemente afirma que:

[E]s necesario conferirle un peso mayor, que prevalezca en el pensamiento sobre el hombre, en la teoría y en la práctica. *Irreductible* significa también 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.<sup>52</sup>

La experiencia junto a los actos y sentimientos manifiestan su nexo más profundo con el propio “yo,” revelando al mismo tiempo toda la estructura personal de la autodeterminación, en la que el hombre se descubre a sí mismo como aquel que se posee y tiene dominio de sí, o que puede llegar a ello. Por esto es esencial para Wojtyła afirmar que es en la estructura de autoposesión y de autodominio es donde el hombre experimenta el hecho de ser persona y sujeto. Dicha *autoposesión* y *autodominio* como constituyentes de la subjetividad se experimentan a través del valor moral, del bien y del mal. Por lo que lo moral queda fuertemente enraizado en lo *humanum* (este punto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo).

Antes de finalizar este estudio Wojtyła quiere dejar claro qué entiende él por “irreductible,” y lo expresa de la siguiente forma:

*Lo irreductible* significa lo que por su naturaleza no puede sufrir reducción, que no puede ser “reducido,” sino solo mostrado: revelado. *Por su naturaleza la experiencia se opone a la reducción,* pero esto no significa que se escape de nuestro conocimiento. La

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, 34.

experiencia requiere solamente *ser conocida de modo diverso*, se puede decir con un método, *mediante un análisis que sea tal que revele y muestre su esencia*. El método fenómeno-lógico nos permite apoyarnos sobre la experiencia como algo *irreductible*.<sup>53</sup>

Wojtyła deja bien explícito que es el método fenomenológico lo que le permite captar no solo la estructura subjetiva de la experiencia en su naturaleza sino también su vínculo estructural con la subjetividad del hombre: “El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenomenica, y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*.”<sup>54</sup>

Para acabar, Wojtyła de cara a la reflexión ética y antropológica de nuestros días, reflexiona sobre la solidez de la conexión *entre la descripción personalista y la descripción metafísica*, lo sintetiza en tres preguntas: ¿Se excluyen la comprensión “cosmológica” del hombre y la de tipo “personalista”? ¿Se encuentran la reducción y la revelación de lo que es irreductible en el hombre y en qué forma? ¿De qué modo la filosofía del sujeto debe mostrar la objetividad del hombre y su misma subjetividad personal? “Estas son las preguntas que *hoy delimitan las perspectivas* del pensamiento sobre el hombre y la perspectiva de la antropología y de la ética contemporánea.”<sup>55</sup>

En nuestra opinión, aunque Wojtyła plantea dichos interrogantes como líneas a seguir, él mismo es el que ha sentado las bases dando un buen cimiento sobre el que poder seguir desarrollando este pensamiento.



---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 39.

**A New Concept of ‘Person’ in Wojtylian Philosophy:  
A Phenomenological and Metaphysical Analysis of *The Acting Person***

SUMMARY

This article discusses Karol Wojtyła’s study on the concept of “person” and its anthropological foundations. It refers to his great book: *The Acting Person*, in which Wojtyła approaches the reality of the person from the perspective of the person’s action. The article shows that, in his book, Wojtyła goes beyond classical Thomism by following the great intuitions of Personalism and Phenomenology and putting them at the service of an adequate anthropology that does justice to the reality of the person. Then it examines Wojtyła’s claims about: (1) the person as a source of validation of moral experience, (2) experience as a source of knowledge, (3) consciousness and the efficient causality of the person, (4) the transcendence of the person in action (self-determination), (5) the integration of the person in action, and finally (5) the person’s subjectivity and irreducibility. The article is aimed at delivering a framework to elaborate a meta-ethics that would contribute to the human person’s happiness and fulfillment.

KEYWORDS

Karol Wojtyła, person, personalism, action, phenomenology, anthropology, experience, transcendence, integration, subjectivity, irreducibility.

REFERENCES

- Blondel, Maurice. *L’action*, 2 vols. Paris: F. Alcan, 1937.
- García Casas, Pedro. “Wojtyła’s Normative Ethic vs. Scheler’s Emotionalization of the *A Priori*.” *Studia Gilsoniana* 8, no. 3 (July–September 2019): 569–592. DOI: 10.26385/SG.080322.
- García Casas, Pedro. “Wojtylian Critique of Kantian Morality and Proposal of the Unconditional Personalistic Norm.” *Studia Gilsoniana* 6, no. 4 (October–December 2017): 609–631.
- Guerra López, Rodrigo. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Prólogo de Josef Seifert. Madrid: Caparrós Editores, 2002.
- Wojtyła, Karol. *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*. Madrid: Razón y Fe, 1978.
- Wojtyła, Karol. *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Madrid: Palabra, 2005.
- Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2014.