



Cuadernos de Pensamiento N° 32
Número monográfico sobre Karol Wojtyła/san Juan Pablo II
en el centenario de su nacimiento. Volumen 1.

Año: 2019

DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.55>



El personalismo de Karol Wojtyła como Personalismo Integral. Un análisis filosófico y una propuesta

Wojtyła's personalism as Integral Personalism. A philosophical analysis and a proposal

JUAN MANUEL BURGOS

Universidad CEU San Pablo

RESUMEN: La filosofía de Karol Wojtyła es un personalismo original fruto de fuentes tomistas, fenomenológicas y kantianas que se encuentra desarrollado principalmente en *Persona y acción*. Esta propuesta es estrictamente personalista, pero no encaja adecuadamente en ninguna de las corrientes principales de esta filosofía: angloamericana, comunitaria, dialógica, fenomenológica y tomista. Esta es la razón, a nuestro juicio, por la que su obra ha sido poco estudiada y trabajada. Para evitar este problema el autor propone crear una corriente personalista nueva, el Personalismo Integral, cuyo núcleo esencial estaría formado por la antropología de Karol Wojtyła y la teoría del personalismo de Juan Manuel Burgos. El presente artículo expone algunos rasgos esenciales del Personalismo Integral y trata de justificar la originalidad de esta propuesta en relación, particularmente, con el personalismo tomista de Jacques Maritain.

PALABRAS CLAVE: personalismo, personalismo integral, antropología, Wojtyła, Maritain, Burgos

ABSTRACT: The philosophy of Karol Wojtyła is an original personalism fruit of Thomistic, phenomenological and Kantian sources that is mainly developed in *Person and action*. His proposal is strictly personalist, but does not fit properly into any of the main personalist trends: Anglo-American, communitarian, dialogic, phenomenological and Thomistic. This is the reason why his work has been little studied. To avoid this problem, the author proposes to create a new personalist current, Integral Personalism, whose essential core would be formed by the anthropology of Karol Wojtyła and the theory of personalism of Juan Manuel Burgos. This article exposes some essential features of Integral Personalism and tries to justify the originality of this proposal in relation, particularly, to the Thomistic personalism of Jacques Maritain.

KEYWORDS: personalism, integral personalism, philosophical anthropology, Wojtyła, Maritain, Burgos

Este texto pretende establecer cuál es el tipo de personalismo de Karol Wojtyła, pero, teniendo en cuenta que su pensamiento sufrió una evolución importante, consideramos que la mejor introducción a su filosofía es un breve recorrido por su itinerario intelectual.

1. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE KAROL WOJTYŁA

Wojtyła comenzó su itinerario intelectual como un estudiante de filología polaca, interesado por el mundo del teatro y la poesía, en la universidad Jagellonica de Cracovia¹. Fue su decisión de hacerse sacerdote la que le introdujo en el mundo de la filosofía y, de acuerdo con los planes de

¹ Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1982; J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014; J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007; R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002; S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2016; G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999. Una primera versión de las ideas de este artículo ha sido publicada en *Wojtyła's Per-*

estudio de la época, recibió una formación sólidamente tomista que culminó en 1948, con la redacción de una tesis sobre el concepto de fe en San Juan de la Cruz dirigida por el eminente tomista Garrigou Lagrange en el Angelicum de Roma².

La vuelta a Polonia, sin embargo, trajo novedades importantes cuando se le propuso la posibilidad de realizar su trabajo de habilitación sobre la obra de Max Scheler, y, más en concreto, sobre el valor de su ética para la ética cristiana. Más allá de los resultados concretos que alcanzó, esta investigación fue decisiva porque modificó su itinerario intelectual como él mismo afirmó en diferentes oportunidades: “Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación [la tesis sobre Scheler]. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales”³.

Scheler, en efecto, introdujo a Wojtyła en el movimiento filosófico de la fenomenología y, a través de él, en toda la corriente del pensamiento moderno. Y el contacto profundo con esta filosofía le permitió advertir que encerraba propuestas teóricas de una gran relevancia que merecían ser atendidas: la reivindicación de la subjetividad, de la autonomía, la visión profunda de la conciencia, etc. Wojtyła ya había notado algunas carencias del tomismo en ese sentido por su orientación objetivista, pero, el estudio en profundidad de la fenomenología y de sus raíces (especialmente de Kant y Hume) le permitió darse cuenta de que la filosofía moderna proporcionaba indicaciones importantes para resolver esas deficiencias, por lo que no podía despacharse —como hacía cierta neoescolástica— con un simple rechazo colectivo al entenderla como el derivado erróneo de un *cogito* tendencialmente idealista

sonalism as Integral Personalism. The future of an Intellectual Project, “Questiones Disputatae”, vol 9. N. 2 (2019), pp. 91-111.

² K. WOJTYŁA, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* (1948). Versión esp.: *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979, trad. e int. de A. Huerga.

³ JUAN PABLO II, *Don y misterio*, cit., 110. Cf. también K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005, 168.

desde su origen. Wojtyła siempre consideró que la filosofía moderna, al partir de un sujeto desarraigado del ser, tenía premisas equivocadas y problemáticas, pero esto no le impidió reconocer que un número significativo de sus tesis antropológicas presentaba aspectos atendibles, hasta el punto de que, de alguna manera, reflejaban más exactamente qué o, mejor, *quién* era la persona, ya que hablaban de ella desde el interior, desde el yo personal y no de una exterioridad asimilable al mundo de la naturaleza.

Este fue el gran descubrimiento que realizó a través de la tesis de Scheler y que influyó de manera gradual pero decisiva en su pensamiento⁴. Inicialmente, afectó a sus estudios de ética, pues, en aquel momento era profesor de esta materia en la Universidad de Lublin y sus investigaciones se enderezaron hacia la creación de una ética personalista que buscaba renovar la ética tomista a partir de Scheler y, en parte, también de Kant. Algunos de los puntos que Wojtyła desarrolló, y que dieron lugar a la denominada Escuela de Ética de Lublin⁵, fueron: la autonomía relativa de la ética en relación a la antropología, la asunción de la experiencia moral como punto de partida de la ética, la elaboración de la norma personalista⁶, el estudio de la relación entre voluntad y razón práctica, las repercusiones de la subjetividad en la ética, la importancia de los modelos, el perfeccionismo, etc⁷. Los resultados fueron satisfactorios, pero, cuanto más profundizaba en este camino, más patente resultaba que la ética requería una reflexión antropológica previa e ineludible. Era sencillamente imposible desarrollar una ética de corte personalista integrada por elementos tomistas y fenomenológicos si no se disponía de un sólido concepto de persona de las mismas características. Era como intentar construir un edificio sobre cimientos móviles; la tarea estaba condenada al fracaso. Sólo cuando se dispusiera de un concepto de persona que

⁴ La tesis fue publicada en 1954 con el título *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*. Está publicada en español con el título: *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, trad. de G. Haya.

⁵ Cf. J. M. PALACIOS, *La Escuela ética de Lublin y Cracovia*, "Sillar" (1982), pp. 55-66.

⁶ Cf. U. FERRER, *La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, cit., pp. 57-69.

⁷ Estos estudios están recogidos en español en K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* (7ª ed.) (Madrid: Palabra, 2010) y en K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin I y II*, Palabra, Madrid 2014.

hubiese logrado esa integración, sería posible desarrollar una ética de características similares.

Un primer paso en esa dirección lo constituyó *Amor y responsabilidad* (1960)⁸. El libro constituyó un novedoso ensayo de ética sexual fundado en una adecuada visión de las relaciones entre la persona masculina y la persona femenina. En esta obra, Wojtyła escribe ya desde su mundo conceptual propio y personal: un personalismo ontológico que ha asumido los conceptos modernos de sujeto, subjetividad, consciencia, autodeterminación, persona como fin en sí mismo, etc. Y, sobre esta propuesta, elabora puntos originales: la norma personalista, la prohibición moral de la instrumentalización sexual de la persona, la sexualidad como donación, etc. Pero, a pesar de estos avances (reflejados en el éxito del libro), el problema de fondo persistía: los conceptos antropológicos fundamentales apenas estaban delineados. Wojtyła se apoyaba en ellos para mostrar su visión renovadora de la sexualidad pero no los explicitaba ni los desarrollaba. De hecho, este fue uno de los puntos que se debatió en la Universidad Católica de Lublin con motivo de su publicación. Algunos profesores solicitaron una fundamentación antropológica más sólida de las perspectivas éticas que allí se planteaban. Y este parece que fue el empujón definitivo que impulsó a Karol Wojtyła hacia la antropología de una manera sistemática.

2. EL PROYECTO DE *PERSONA Y ACCIÓN*

*Persona y acción*⁹ se publicó por primera vez en 1969, y es el resultado acabado de la reflexión que hemos ido describiendo. La ética personalista necesitaba una antropología personalista, y *Persona y acción* fue la respuesta de Karol Wojtyła a ese formidable reto. Una respuesta genial y original tanto en la concepción como en la ejecución. Comencemos por la concepción.

La concepción pretende nada menos que refundar la antropología realista a la luz del pensamiento moderno y, en concreto, de la fenomenología desde

⁸ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009 (2ª ed.).

⁹ K. WOJTYLA, *Persona y acción* (ed. de J. M. Burgos y R. Mora; trad. De R. Mora), Palabra, Madrid 2012. Es la única traducción directa del polaco al español de esta obra.

una clave personalista. Como ya dijimos, Wojtyła se había formado en el tomismo, y había asumido de esta filosofía muchos de sus presupuestos, en particular, su realismo; pero, con el paso del tiempo, se fue dando cuenta que, simplemente, no era posible elaborar una antropología moderna usando los conceptos técnicos del sistema aristotélico-tomista (sustancia y accidentes, potencia y acto, la naturaleza hilemórfica, etc.) Tales conceptos, empleados como fundamento estructural de la antropología, impedían integrar de manera satisfactoria las novedades que deseaba incorporar: subjetividad, autoconciencia, autoreferencialidad, yo, etc. Al mismo tiempo, era igualmente consciente de que tampoco podía asumir, sin más, los presupuestos modernos, ya que ello conducía al idealismo. Su respuesta a este complejísimo problema fue tan audaz como arriesgada: *la completa reconstrucción de los conceptos antropológicos básicos* a partir de elementos tradicionales y modernos generando de este modo una *nueva antropología de corte personalista*. Su punto de partida lo constituyen los *presupuestos* realistas básicos y parte sustantiva de sus contenidos, pero no la estructura conceptual aristotélico-tomista. Y, sobre esos presupuestos, integra las aportaciones modernas desactivando su componente idealista¹⁰. En cada caso, el procedimiento se adapta a las características específicas del concepto en cuestión: conciencia, acción, libertad, potencia, facultad, etc.¹¹

Es fácil intuir la complejidad y riesgo de la operación puesta en marcha en *Persona y acción*. Pero, a nuestro juicio, Wojtyła fue capaz de llevar a término su propósito ejecutado mediante una premisa metodológica muy

¹⁰ “Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia”. Por eso, “se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit, 53).

¹¹ “This presentation of the problem, completely new in relation to traditional philosophy (and by traditional philosophy we understand here the pre-Cartesian philosophy and above all the heritage of Aristotle and, among the Catholic schools of thought, of St. Thomas Aquinas) has provoked me to undertake an attempt at reinterpreting certain formulations proper to this whole philosophy” (K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, trans. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: D. Reidel Pub. Co, 1979), “Introduction”, XIII).

precisa: *la apuesta por una antropología ontológica* que no es ni metafísica ni fenomenología, pero toma elementos de ambas. Me detendré ahora en un caso concreto para que se entienda mejor el significado de estas afirmaciones. Cuando Wojtyła se plantea qué concepto de acción va a utilizar, toma como referencia primera, como siempre hace, la filosofía tomista, y se plantea, como parece lógico y natural, si debe utilizar el concepto tradicional de acto para fundar su noción de acción humana. Pasa entonces a analizar con detalle las nociones de acto/potencia, y advierte que reflejan muy adecuadamente el dinamismo de lo real. Hasta aquí todo parece conducir hacia el procedimiento tradicional de fundar la acción humana en el concepto de acto, pero Wojtyła no se detiene aquí. Su análisis prosigue y le lleva a concluir que, a pesar de estas premisas positivas, estos conceptos no son adecuados para describir el dinamismo del sujeto, ya que *no tienen en cuenta al yo*, autor de la acción. El acto y la potencia *son conceptos impersonales* que no pueden reflejar lo específico de la acción humana: su causación por un yo capaz de autodeterminación. En consecuencia, decide no emplearlos, y los sustituye por un novedoso concepto de acción, al que describe como *actus personae*, y que consiste en una reelaboración personalista del clásico *actus humanus* mediante la integración explícita del sujeto autoconsciente¹².

Nos parece que el ejemplo muestra con claridad *los tres pasos habituales de su metodología filosófica*: 1) parte de lo tradicional (acto/potencia); 2) incorpora lo moderno (acción causada por el yo-sujeto) y 3) genera un nuevo concepto integrando ambos elementos: el *actus personae*. Se trata de un procedimiento que va a emplear de modo muy similar en los conceptos básicos de esta obra: *suppositum* subjetivo frente a sustancia¹³, voluntad-libertad

¹² Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 61-66 y ss.

¹³ De hecho, Wojtyła, parece optar finalmente por el “yo” en vez del *suppositum*: “el término *suppositum* nos sirve para significar de modo enteramente objetivo al sujeto, abstrayendo de su aspecto vivencial y, en particular, de esa experiencia de la subjetividad en la que un sujeto es dado a sí mismo como su propio ‘yo’. El término *suppositum* abstrae, por tanto, del aspecto de la conciencia gracias al cual un hombre concreto —objeto que es sujeto— se vivencia como sujeto, al experimentar vitalmente su propia subjetividad; y esa vivencia le proporciona los fundamentos para definirse a sí mismo con ayuda del pronombre ‘yo’. [...]. Nótese que el término ‘yo’ tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, porque el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida con la objetividad óptica, mien-

frente a *appetitus*, conciencia, naturaleza, etc. El resultado global es la elaboración de una antropología personalista ontológica nueva bastante completa que no es ni metafísica ni fenomenología.

La afirmación de que Wojtyła no hace metafísica puede resultar sorprendente o incluso chocante, y requiere alguna aclaración. Ante todo, advertimos que no pretendemos decir que Wojtyła no elabore una filosofía de alcance metafísico en el sentido de que busque determinar verdades absolutas y estables (dentro de las limitaciones del saber humano). Lo que queremos decir es que Wojtyła no usa las categorías centrales de la metafísica del ser exceptuando las de esencia y acto de ser. Esto, es, simplemente, un hecho, fácilmente constatable mediante la lectura de los textos de *Persona y acción* en los que vanamente se buscará análisis sobre los aspectos materiales y formales de la realidad, o sobre la estructuración de las causas aristotélicas en la acción humana, por poner dos ejemplos. Wojtyła no realiza, de hecho, este tipo de análisis y lo manifiesta expresamente. “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”¹⁴. Y, a la luz de lo dicho hasta ahora es fácil entender sus razones. La metafísica del ser se expresa *categorialmente* a través de conceptos que Wojtyła quiere evitar porque le impiden alcanzar uno de sus objetivos principales: elaborar una antropología que incorpore la subjetividad. Esos conceptos han servido bien a la causa de la filosofía, pero son difícilmente compatibles con los descubrimientos del pensamiento moderno sobre la subjetividad e interioridad personal. No obstante, una vez que la metafísica supera el plano categorial, la cosa cambia. Wojtyła no tiene inconveniente en asumir la perspectiva metafísica en su estrato más radical (esencia/acto de ser) aunque él no aborde apenas esta cuestión puesto que su interés reside en la antropología.

Algo paralelo sucede con la fenomenología. Wojtyła la conoce muy a fondo y se inspira ampliamente en ella pero no es un fenomenólogo: no usa la *epoché*,

tras que *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa” (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 88).

¹⁴ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 425.

punto de partida, a nuestro juicio, inevitable en cualquier fenomenólogo, independientemente de si se entiende de modo metodológico o trascendental¹⁵; no le convence el método de la intuición de las esencias sino que apuesta por una inducción de origen aristotélico; no es partidario de ningún tipo de concepción *a priori* sino de limitarse a indagar en la experiencia (un concepto rechazado expresamente por Husserl en algunas de sus obras)¹⁶; opta por una perspectiva ontológica distante de la fenomenología, etc¹⁷.

Wojtyla, en definitiva, es un pensador original que hunde sus raíces en el tomismo y en la fenomenología, pero que es capaz, a partir de esas bases, de construir algo nuevo, sólido y equilibrado: una antropología personalista ontológica de fundamentos tomistas y fenomenológicos.

3. ALGUNAS CATEGORÍAS CLAVE DE *PERSONA Y ACCIÓN*

Para comprender con más profundidad las características de la antropología personalista wojtyliana expondremos brevemente algunas de las categorías clave de *Persona y acción*. Esto nos proporcionará además datos añadidos para valorar su personalismo.

3.1. *Experiencia*

La primera categoría que queremos mencionar, central en toda su obra, es la de *experiencia*¹⁸. Para Wojtyla el contacto humano con la rea-

¹⁵ Por eso, Seifert, propone una ruptura de la *epoche*. Cf. J. SEIFERT, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008 (tr. de R. Rovira).

¹⁶ En la fenomenología, “sustituimos el concepto de experiencia por el más general de intuición, y por ende rechazamos la identificación entre ciencia en general y ciencia empírica” (E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993, tr. de J. Gaos, § 20, 50)

¹⁷ Este análisis adquiere matices diferentes, más moderados si se refiere a la fenomenología realista (Scheler, Von Hildebrand, Seifert), y más radicales en relación a Husserl. Sobre este último, cf. J. M. BURGOS, *Wojtyla y Husserl: una comparación metodológica*, «Acta philosophica», 2-23 (2014), 263-288.

¹⁸ El tema también se aborda en la ética. Cf., por ejemplo, K. WOJTYLA, *El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler*, en K. WOJTYLA, *Mi*

lidad se produce a través de una experiencia que es, en primer lugar, objetiva y subjetiva de modo simultáneo; y, en segundo lugar, se produce a través de la unión conjunta de inteligencia y sentidos. El primer rasgo lo ha expresado en el texto inicial de *Persona y acción* que determina el rumbo de toda la obra: “La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre, afirma, siempre está asociada con 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”¹⁹. Y el segundo apunta al hecho de que, para Wojtyła, el conocimiento no comienza únicamente por los sentidos, sino por los sentidos y la inteligencia de manera conjunta y unitaria. “Resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Debemos advertir, en cambio, que el acto intelectual, al menos, colabora en la captación directa del objeto. (...) No se puede aceptar que cuando se aprehende este hecho (la persona actúa), la experiencia se limite a la pura superficie y que, el entendimiento, por así decir, espero estos contenidos para ‘hacer’ con ellos su propio objeto al que denomina ‘acción’ o ‘persona y acción’”²⁰.

No podemos detenernos en las consecuencias de estas afirmaciones²¹ pero es fácil advertir que implican una diferenciación significativa de la epistemología tomista que, siguiendo a Aristóteles, considera que el conocimiento comienza por los sentidos y que la inteligencia tiene como objeto propio el universal, no la realidad singular²².

visión del hombre, cit., 185-219 y *El problema de la experiencia en la ética*, cit., en *ibid.*, 321-352.

¹⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., 31.

²⁰ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., 40.

²¹ Se puede encontrar alguna indicación más en el punto 5.3.

²² “Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuativis: unde species intelligibiles nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit” (*S. Th.*, I, q. 14, a. 12, ad 1). Una comparación detallada de estas dos posiciones en J. M. BURGOS, *La gnoseología de K. Wojtyła y la gnoseología tomista: una comparación*, “Pensamiento”, vol. 71 (2015), n. 267, 703-731.

3.2 Conciencia y autoconciencia

Si pasamos ahora a la noción de *conciencia*, tenemos que, para Wojtyla, la filosofía tradicional solo ha tomado en consideración la conciencia *como conciencia de la acción*, es decir, como acción consciente, como darse cuenta. Pero esta es una perspectiva limitada. La conciencia, en la perspectiva moderna, es más profunda: es la vivencia de sí como sujeto. Y es ineludible asumir esta perspectiva para poder describir al hombre como sujeto, es decir, como persona. Por eso, siguiendo el camino metodológico ya apuntado, Wojtyla procede a integrar ambas, es decir parte de la visión tradicional de la conciencia como “darse cuenta” y la fusiona con la visión moderna de conciencia, es decir, con la conciencia entendida como subjetividad o autoconciencia²³. Pero, plenamente consciente de que puede tratarse de una operación comprometida pone mucha atención en desactivar la espoleta idealista de la conciencia moderna y evitar así que se transforme en una conciencia autofundante. Por ello, asigna toda la función cognoscitiva al conocimiento y toda la función autorreferencial a la conciencia. En otros términos, *la conciencia wojtyliana no conoce*; por tanto, no es intencional, y, por tanto, su capacidad idealista de “fundar” el conocimiento y con ello el mundo es nula.

3.3 Libertad como autodeterminación

Wojtyla también posee una concepción original de *libertad* que se funda en la noción de trascendencia entendida como la capacidad del hombre de separarse de su acción o de distanciarse de ella. Una cualidad que tiene su fundamento en que el hombre (a diferencia de los animales) puede realizar su acción siendo su causa originaria y, por eso mismo, distinguiéndose de ella. Esta trascendencia tiene dos dimensiones: la horizontal, que se identifica con la elección, que la filosofía tradicional ha tratado con cierto detalle, y la autorreferencial o vertical, que consiste en la autodeterminación, que no es sólo una dimensión fundamental de la libertad sino la *principal*. La persona es libre, fundamentalmente, porque puede autodeterminarse, es decir, construir-

²³ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit, 84 ss: “La doble función de la conciencia y la vivencia de la propia subjetividad”.

se (limitadamente) a partir de sus propias decisiones. Ser libre es, ante todo, poder decidir acerca de sí mismo, lo cual, a su vez, es factible, porque la persona, estructuralmente, se caracteriza por el autodomínio y la autoposeción. “Persona es quien se posee a sí mismo”²⁴.

El peso de este rasgo en la antropología wojtylina solo puede captarse de modo radical si se entiende que, al definir de este modo a la libertad, Wojtyła está simultáneamente *definiendo* a la persona²⁵. Para él, en efecto, disponer de la estructura de autodeterminación y ser persona, son conceptos prácticamente equivalentes. Solo la persona posee esa estructura por lo que *poseer esa estructura es ser persona*. Ningún otro ser del mundo dispone de ella. Esto permite entender un poco más su afirmación de que “la acción revela a la persona”. La revela o la desvela en el sentido de que es el proceso de autodeterminación —que sólo se da en la acción— el que nos muestra quién es el sujeto-persona.

3.4 Autorrealización

La *autorrealización*, por su parte, es el despliegue de la autodeterminación orientado hacia la plenitud o cumplimiento de la persona. La capacidad de autodeterminación es estructural, pero su ejercicio puede ser positivo o negativo. Hablar de autorrealización, por tanto, es hablar de ética, aunque no siempre de modo directo. Y, para hablar de ética, hay que hablar de verdad. En definitiva, la autorrealización consiste en la autodeterminación de acuerdo con la verdad sobre la persona manifestada por la inteligencia a través de la conciencia moral²⁶. Pero la conciencia moral no muestra la verdad como

²⁴ “Persona es quien se posee a sí mismo y a la vez es poseído solo y exclusivamente por sí mismo (En otro orden y en cuanto criatura, la persona es poseída por Dios; no obstante, esta relación de ninguna manera elimina ni difumina la intrínseca relación de auto posesión o de ‘autopertenencia’ que es esencial en la persona)” (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 168).

²⁵ “En la autodeterminación, la voluntad aparece ante todo como una propiedad de la persona y solo secundariamente como una facultad” (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 170). Cf. B. WILKINSON, *La autodeterminación en Karol Wojtyła*, TFM, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2019.

²⁶ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit, 206-212: “La ‘verdad sobre el bien’ como funda-

algo meramente externo sino que revela la vinculación interna de la persona con ella, constituyéndose así en fuente normativa. Este es el origen —no heterónomo— del sentimiento del deber concebido como llamada a la autorrealización sobre la base de la propia captación de la verdad. Y también es el origen de la responsabilidad, que no es otra cosa que la *respuesta* activa —no mera tendencia— del hombre ante el valor gracias a la autodeterminación. Wojtyła entrelaza así de manera compleja pero brillante un rico plexo de nociones que, de manera conjunta, explican la acción humana en cuanto trascendente: autodeterminación, realización, responsabilidad, deber, verdad, conciencia moral y felicidad.

3.5 Participación

Apuntamos, por último, la noción de *participación*, que Wojtyła desarrolla para entender la acción humana en el contexto social con un sentido muy preciso. No se refiere al simple hecho de realizar acciones con los demás, sino a la capacidad de autorrealizarse a través de la acción junto con los otros. “La participación significa, pues una propiedad de la persona, *una propiedad interior* y homogénea, que hace que la persona, cuando existe y actúa ‘junto con otras’, existe y actúa como persona. Por lo que respecta al actuar en sí, la participación en cuanto característica de la persona hace que, ‘al actuar junto con otros’, la persona realice una acción y se realice en ella”²⁷. Por eso, *no toda acción con otros es participación*. Solo la que conduce a la realización de la persona, lo que solo es posible si implica su subjetividad. Wojtyła aquí tiene en mente dos posibles errores. Concebir una construcción social en la que la subjetividad del sujeto no es afectada, lo que conduce a una idea de bien común abstracta que puede no significar nada

mento de la decisión y de la trascendencia de la persona en la acción”. Cf. G. M. PALAU, *La autorrealización según el personalismo de K. Wojtyła*, EDUCA, Buenos Aires 2007.

²⁷ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 387. Cf. C. SÁNCHEZ GARCÍA, *La participación según Karol Wojtyła, cualidad del ser humano para construir la comunidad en el ámbito postmoderno*, Tesis doctoral, Universidad Anahuac, México 2015 y J. M. BURGOS, *El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad*, “Horyzonty Polityki”, vol. 7 (19), 2016, 11-33.

para las personas. Y la posibilidad, también real, de relaciones interpersonales que afecten negativamente a la persona o, en terminología marxista, que la alienen²⁸. En otros términos, la relación interpersonal o social es participativa cuando genera bienestar social y autorrealización personal y alienante en caso contrario.

4. ¿QUÉ PERSONALISMO?

Expuestos ya algunos rasgos del personalismo de Karol Wojtyła de modo somero pero suficiente para nuestro objetivo es el turno de preguntarse. ¿De qué tipo de personalismo estamos hablando? La pregunta tiene sentido por porque si bien el personalismo es una filosofía unitaria, al mismo tiempo está marcada por la diversidad. Hay diversos tipos de personalismo y lo que pretendemos establecer es en cuál de ellos se puede integrar su obra. Para dilucidarlo, comenzaremos presentando brevemente las principales corrientes de personalismo²⁹:

1) *Personalismo angloamericano*. Históricamente fue la primera propuesta personalista sistemática. Su principal representante es Borden Parker Bowne

²⁸ K. WOJTYŁA. *¿Participación o alineación?*, en K. Wojtyła, *El hombre y su destino*, cit., 111-131.

²⁹ Para una presentación actualizada, se puede consultar J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2013, J. O. Bengtsson, *The worldview of personalism. Origins and early development*, Oxford University Press Oxford 2006 y J. N. Mortensen, *The Common Good. An introduction to personalism* (Wilmington: Vernon Press, 2017). Cf. también E. MOUNIER, *El personalismo*, PPC, Madrid 2004; B. MONDIN, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, vol. 2, ESD, Bologna 2002: *Le antropologie personaliste*, pp. 514-660; Th. R. ROURKE y R. A. CHAZARRETA, *A Theory of personalism*, Lexington Books, Lanham (USA) 2007; C. BARTNIK, *Personalism*, KUL, Lublin 1996; *Studies in personalist system*, KUL, Lublin 2006; A. DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Pedagógicas, Madrid 1985; A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1978; Personalmente rechazamos las concepciones excesivamente generalistas del personalismo en las que se incluye cualquier teoría en la que se detecte una cierta defensa de la dignidad de la persona humana como la de T. O. BUFORD, "Personalism," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/personal/>

y su rasgo más característico es el idealismo: solo existen personas humanas y la Persona divina³⁰.

2) *Personalismo fenomenológico*. Esta corriente comprende los filósofos que siguieron al primer Husserl y elaboraron una fenomenología realista fundada en la persona como Max Scheler y Dietrich von Hildebrand, entre otros.

3) *Personalismo comunitario*. Esta corriente sigue los postulados y actitudes de Emmanuel Mounier. Se caracteriza por un énfasis en la acción y la transformación social y está menos interesada en los aspectos académicos y filosóficos del personalismo³¹.

4) *Personalismo dialógico*. Los filósofos del diálogo enfatizan la interpersonalidad, y su filósofo más emblemático es Martin Buber³².

5) *Personalismo tomista o personalismo ontológico clásico*. Es la versión personalista que se funda en el tomismo. Maritain es su principal representante.

La pregunta pertinente ahora es: ¿Pertenece Karol Wojtyla a alguna de estas corrientes personalistas?

1) *Personalismo angloamericano*. Este tipo de personalismo es idealista, lo cual imposibilita que Karol Wojtyla se pueda asociar a esta corriente dado su acentuado realismo. Sin duda coinciden en algunos rasgos propios del personalismo pero su posible pertenencia a esta corriente está descartada³³.

2) *Personalismo fenomenológico*. El caso del personalismo fenomenológico o fenomenología realista es más complejo ya que Wojtyla siguió muy de cerca a Scheler. Pero esa cercanía no supone identidad. Wojtyla adopta una perspectiva *ontológica* que es difícil de conciliar con la feno-

³⁰ Cf. B. P BOWNE, *Personalism*, The Riverside Press, Cambridge 1908 y B. GACKA, *American Personalism*, Oficyna Wydawnicza "Czas", Lublin 1995.

³¹ Cf. E. MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002.

³² Cf. M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1993. Un análisis de los puntos esenciales de su obra en P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid 1988, 211-231.

³³ Cf. J. M. BURGOS, *Angloamerican and european personalism: A dialogue on idealism and realism*, American Catholic Philosophical Quarterly, vol. 93, n. 3, 483-495.

menología, lo que le lleva, por ejemplo, a criticar el actualismo scheleriano y su concepción de la persona. “Scheler niega el ser de la persona como ser sustancial que actúa y sustituye el ser mediante una suma de actos, es decir, de experiencias co-experimentadas en la experiencia de la unidad personal”³⁴. También aparecen diferencias notables en la epistemología. Wojtyła, por ejemplo, nunca usa la *epojé* y rechaza todo tipo de perspectiva *a priori*.

3) *Personalismo comunitario*. El personalismo comunitario tiene como pensador de referencia a Mounier, lo cual aleja también a Wojtyła de esta corriente porque, en su obra escrita no encontramos *ninguna cita directa* de este autor. Evidentemente, no se trata de una cuestión numérica, aunque sea relevante. Lo principal es que Wojtyła, que conoce a Mounier, intenta y logra elaborar una antropología *diferente* de la mounieriana, mucho más consistente y con raíces tomistas.

4) *Personalismo dialógico*. El personalismo dialógico (Buber, Ebner, Lévinas, Guardini) ha insistido fuertemente en la importancia de la interpersonalidad, punto clave en todo personalismo y, por lo tanto, también en el de Wojtyła. Sin embargo, muchos de los personalistas dialógicos dan tanto peso a la relación que parecen sugerir un cierto tipo de “relacionalismo” en el que la persona se constituiría a través de la relación. Pero Wojtyła, rechaza este punto. Sin que ello quite importancia a la relación tiene claro que existe una *prioridad ontológica de la persona sobre relación*. “En la discusión que se publicó en ‘Analecta Cracoviensia’ (...) se presentó una contrapropuesta a *Persona y acción* tanto en su contenido como en el método. Según el planteamiento de esta contrapropuesta, el conocimiento fundamental del hombre en cuanto persona es lo que emerge en su relación con otras personas. El autor aprecia el valor de este tipo de conocimiento, sin embargo, después de repensar los contraargumentos sigue manteniendo la posición de que el conocimiento básico del sujeto en sí mismo (de la persona mediante la acción) abre un camino para comprender en profundidad la intersubjetividad humana. Sin categorías como la ‘auto-posesión’ y ‘auto-dominio’ nunca llegare-

³⁴ K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 208.

mos a comprender a la persona en su relación con otras personas en la medida adecuada”³⁵.

5) *Personalismo tomista o personalismo ontológico clásico*. Esta es, quizá, la corriente que podría considerarse más cercana a la posición de Wojtyla, por consistir en un tomismo abierto que considera adecuado integrar elementos personalistas así como algunos modernos. El representante por excelencia de esta corriente es, sin duda, Maritain puesto que su posición filosófica madura fue exactamente esta³⁶: un pensador tomista que procuró integrar en el tomismo elementos renovadores de tipo experiencial, existencial y personal, pero que siempre se consideró tomista porque creía que el tomismo ofrecía la mejor explicación sobre la realidad. Ahora bien, lo que ocurre es que *Wojtyla no es un pensador tomista*, en el sentido estricto de este término, y, por eso, tampoco puede incluirse en esta corriente personalista. Como se trata de un punto clave de nuestra argumentación, profundizaremos en este aspecto.

5. KAROL WOJTYLA VS. JACQUES MARITAIN: PERSONALISMO INTEGRAL VS. PERSONALISMO TOMISTA

Es bien sabido que Maritain fue uno de los principales neotomistas del siglo XX y que desarrolló un nuevo enfoque tomista con un sabor personalista. Después de un complejo proceso intelectual, Maritain estabilizó su pensamiento en un tomismo abierto a las ideas filosóficas del siglo XX. Maritain creía que la esencia nuclear del tomismo era "trascendental", es decir, independiente del período y época. Pero, eso no era óbice para que el tomismo tuviera que adaptarse y renovarse a la luz de las tendencias filosóficas y las

³⁵ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., nota 2, 387. Un tratamiento bastante completo de la cuestión se encuentra en la parte IV de J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, cit.: “Sujeto y comunidad: la estructura de la relación interpersonal”, con intervenciones de K. Guzowski, J. M. Coll, C. Ortiz de Landázuri y J. Urabayen. Cf. también S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyla*, Edicep, Valencia 2016.

³⁶ Sobre la evolución del pensamiento de Maritain. Cf. J. M. BURGOS, *Para comprender a Jacques Maritain. Un análisis histórico-crítico*, Mounier, Salamanca 2006.

ideas de cada período. Por eso, trabajó intensamente para renovar el tomismo con temas personalistas como la subjetividad, un uso más profundo del concepto de persona, una nueva comprensión de la moral basada en la experiencia³⁷, una visión más existencialista de la antigua metafísica, una visión de la ley natural menos legalista y estática³⁸, una concepción nueva y moderna del bien común³⁹, una visión personalista de la relación entre la persona y la sociedad, etc.

Pero Maritain siempre siguió siendo un tomista. Siempre pensó que la filosofía de Tomás de Aquino no tenía necesidad de modificar sus fundamentos, sus principales pilares y conceptos básicos. Por lo tanto, tampoco sorprende que su opinión sobre el personalismo como corriente filosófica fuera tibia. “No habría nada más falso que hablar del ‘personalismo’ como de *una* escuela o de *una* doctrina. Es un fenómeno de reacción contra dos errores opuestos y es inevitablemente un fenómeno complejo. No hay una doctrina personalista, sino aspiraciones personalistas y una buena docena de doctrinas personalistas que tal vez no tienen en común más que el nombre de persona, y de las que algunas tienden en mayor o menor grado hacia uno de los errores contrarios entre los cuales se colocan. Hay personalismos de carácter nietzscheano y personalismos de carácter proudhoniano, personalismos que tienden hacia la dictadura y personalismos que tienden hacia la anarquía. Una de las grandes preocupaciones del personalismo tomista consiste en evitar uno y otro exceso”⁴⁰.

Ahora bien, esta no es la opinión de Karol Wojtyła. Para él, el personalismo es una corriente con personalidad propia en la que, desde luego, Nietzsche no tiene ningún tipo de cabida. ¿Cómo podría formar parte de ella el fundador de la doctrina del superhombre? Se entienden estas afirmaciones en Maritain porque, para él, el personalismo es un complemento de su filoso-

³⁷ Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Œuvres complètes, Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain con la colaboración de Editions Universitaires Fribourg (Suisse) y Editions Saint Paul (Paris), vol. IX, 1951.

³⁸ Cf. J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Editions Universitaires, Collection Prémices, Fribourg (Suisse) 1986.

³⁹ Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Œuvres complètes, cit., vol. IX.

⁴⁰ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Œuvres complètes, cit, vol. IX, 170.

fía, pero no el centro. Su fundamento decisivo está en Tomás de Aquino y por eso no le resulta imprescindible un personalismo sólido. Pero no este es el caso de Wojtyla para quien Tomás de Aquino es un apoyo importante pero no el fundamento último. Es un punto de partida, pero no el de llegada porque entiende que hay que ir más allá, lo cual solo es posible si se genera un *nuevo paradigma filosófico*.

Ejemplifiquemos estas consideraciones con una cuestión decisiva: la subjetividad. Wojtyla observa una carencia en el tomismo en este punto por lo que afirma: “la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas”⁴¹.

El texto es muy iluminador y la posición que se adopte ante él (y otras afirmaciones similares) genera tres posibles relaciones entre tomismo y personalismo. 1) El tomismo tradicional afirmarían que esta tesis no es cierta o que no resulta relevante para la antropología por lo que la estructura tomista tradicional sigue siendo válida; 2) El personalismo tomista o el tomismo personalista considera que esta tesis es cierta pero que cabe resolverla dentro del tomismo, ampliando y flexibilizando sus estructuras, pero sin cambiarlas; 3) la tercera posición (Wojtyla) sostiene que esta tesis es cierta pero que no es posible resolverla dentro de las categorías tomistas (aristotélicas) tradicionales porque son incapaces de albergar la subjetividad humana. Por eso hay que construir categorías *nuevas* que definan un nuevo paradigma antropológico de tipo personalista. Eso sí, esas categorías deben mantener un carácter ontológico o realista, es decir, deben mantener algunos de los rasgos clave que aseguraban las categorías aristotélicas como, por ejemplo, la subsistencia o substancialidad del ser personal. Esta es la posición de Wojtyla, lo que significa, en definitiva, que Wojtyla admi-

⁴¹ K. WOJTYLA, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre*, cit., 311-312.

ra a Tomás, pero no es tomista ni un personalista tomista. ¿Qué es entonces si tampoco se le puede encuadrar en ninguna de las otras corrientes personalistas?

6. PERSONALISMO INTEGRAL

Wojtyla es simplemente Wojtyla. Mantiene una opinión personal, que ha expuesto y formalizado en *Persona y acción*. Esta es su respuesta ante esa pregunta. Y, añadiríamos, su *única* respuesta. Porque Wojtyla *no ha explicitado su opinión acerca del personalismo*. Ofrece una antropología personalista pero no explicita qué entiende por personalismo, cómo se sitúa su posición filosófica en relación con otras corrientes personalistas o cómo las entiende, etc. Hay un vacío notable de contextualización que, a nuestro juicio, ha repercutido negativamente en su obra situándola en una tierra de nadie. Al no ser estrictamente tomista ni fenomenólogo se entiende que ni los unos ni los otros le hayan dedicado mucha atención, Pero incluso los personalistas no pueden evitar cierta sensación de “lejanía” al no poder identificarlo dentro de ninguna corriente específica. ¿Hay algún tipo de solución a este problema?

Después de años investigando la obra de Wojtyla, he llegado a la conclusión de que el mejor y, probablemente, el único modo de resolver esta situación es crear *un nuevo tipo de personalismo* que siga su pensamiento. La antropología de Wojtyla es lo suficientemente poderosa y original para justificar esta decisión. Pero se requería otro elemento para poder dar este paso: una *teoría del personalismo* capaz de explicar qué es el personalismo, cuáles son sus corrientes principales y, dentro de ese marco, cuál es el lugar y papel de la antropología wojtyliana. He trabajado en esta dirección durante bastante tiempo y, hace unos años llegué a la conclusión de que era el momento de proponer una nueva corriente personalista: el Personalismo Integral cuyas bases son la antropología de Karol Wojtyla y mi teoría del personalismo.

En las páginas que quedan de este texto procuraré ofrecer algunos rasgos definitorios del Personalismo Integral que completen los rasgos antropológicos que ya se han descrito en el punto 3, puesto que, como ya hemos dicho, la antropología de esta propuesta, esencialmente, es la antropología wojtyliana. Estos rasgos de tipo estructural proceden de mi teoría del personalismo pero entiendo que

se articulan adecuadamente con la visión de Wojtyla y que juntos permiten generar esa nueva corriente a la que he denominado Personalismo Integral⁴². Espero y deseo que esta corriente pueda servir de cobertura a la filosofía de Wojtyla para que alcance una mayor contextualización y difusión⁴³.

6.1 Relevancia estructural de un concepto moderno de persona

Una de las características principales del Personalismo Integral es la centralidad estructural del concepto de persona en la arquitectura teórica de su antropología. Esta afirmación significa que la persona es (y debe ser) el concepto clave de la antropología y la ética, y la distingue de otras filosofías en las que el concepto de persona es relevante, pero no es el concepto central de la antropología filosófica. A estas últimas podríamos etiquetarlas como filosofías de la persona pero no como filosofías personalistas en el sentido del Personalismo Integral⁴⁴. También es importante enfatizar que el concepto de persona que emplea el Personalismo Integral conecta con el concepto teológico y medieval de persona pero está profundamente renovado teniendo en cuenta elementos importantes de la filosofía moderna como la subjetividad, la autoconciencia, la autodeterminación, etc.

⁴² La primera denominación del Personalismo Integral, Personal, fue la de Personalismo Ontológico Moderno. Cf. J. M. BURGOS, “El personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica” and “II. Claves antropológicas”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, 1 (2015), 9-27 y 2 (2015), 9-31.

⁴³ Lógicamente, esta propuesta no debe verse como un intento de apropiación de la filosofía wojtyliana. Sus textos son públicos y al alcance de todos. Es una propuesta que surge de muchos años de estudio del personalismo, de la obra de Wojtyla y de reflexión ante sus grandes posibilidades y su escasa utilización. Pero no hay ninguna pretensión –que sería absurda y abusiva– de que cualquier estudio de Wojtyla deba pasar por el Personalismo Integral. Es, sin más, una propuesta filosófica.

⁴⁴ Para el Personalismo Integral, toda filosofía personalista debe cumplir este rasgo, pero algunos personalistas tienen una visión mucho más amplia del personalismo. Podría suceder, por tanto, que lo que es una filosofía personalista para ellos sea solo una filosofía de la persona para el Personalismo Integral. Un caso que podría ejemplificar esta posición es el de Robert Spaemann, filósofo que ha escrito brillantemente sobre la persona (R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Eunsa, Pamplona 2000), pero que, a nuestro entender, no puede considerarse personalista.

6.2 *Pensar desde la persona: categorías personalistas*

Para los griegos, el hombre era una cosa en el mundo de la naturaleza, ciertamente especial, pero, aun así, era algo “natural”, una parte del cosmos. En la cultura occidental, sin embargo, y bajo la influencia del cristianismo, las personas emergieron del mundo de la naturaleza como algo radicalmente diferente. Esta innovación radical, que establece una brecha insalvable entre las personas y otros seres, tuvo importantes consecuencias filosóficas que la filosofía clásica (incluida la filosofía medieval) no tuvo en cuenta suficientemente, ya que dependía excesivamente de los postulados de la metafísica griega. Y, según estos postulados, el primer y principal concepto es el ente, y los otros se alcanzan por la aplicación de la analogía, de tal modo que los minerales, las plantas, los animales y finalmente los seres humanos son *un tipo específico* de entes⁴⁵. Pero comprender a las personas a partir de la noción más general de ente es un camino demasiado largo y tortuoso. Y sucede que las personas terminan siendo entendidas a través de categorías generales y abstractas, que no hacen justicia a algunas de sus características más singulares, como la subjetividad, la intimidad, la relacionalidad, etc.

Para resolver este problema, el Personalismo Integral considera necesario cambiar el procedimiento de análisis filosófico, comenzando por un análisis directo de la persona que, sin interferencia conceptual de otros contextos, conduzca hacia categorías específicamente personalistas⁴⁶, a saber, categorías *exclusivas* para la persona humana que reflejen adecuadamente los rasgos que caracterizan a las personas como un tipo único de ser.

⁴⁵ Cf. J. M. BURGOS, *Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo*, “Diálogo filosófico” 68 (2007), 251-268.

⁴⁶ Este problema ya fue advertido, entre otros, por Heidegger. “Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*. [...] Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido)” (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid 2013, 65-66).

Este procedimiento tiene consecuencias de gran calado pues conduce, si se aplica de modo coherente, a revisar numerosas nociones como, por ejemplo, la de *causalidad*. En concreto, y sin entrar en un análisis de detalle que no es posible en estas páginas, cabe indicar que la posibilidad de aplicar la estructuración aristotélica de las cuatro causas a la acción de la persona resulta artificial, como ya indicó Zubiri, puesto que la configuración de las cuatro causas surge, en última instancia, del análisis del movimiento local, una realidad “natural”. “La célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada sobre las realidades ‘naturales’. La teoría aristotélica de la casualidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver junto a ella debe introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. [...] La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos sino a lo sumo análogos”⁴⁷.

En esa misma dirección plantea problemas la posibilidad de aplicar el concepto de causa a la libertad, punto señalado por Wojtyła. O, siendo más precisos. El concepto de causa juega un papel muy relevante en la explicación de la libertad puesto que muestra con claridad que la acción humana surge de la libertad; ahora bien, se trata de un tipo de causalidad *muy especial*, porque no procede de ningún efecto sino que es, por decirlo de algún modo, incausada, es decir, principio y origen radical. Y, en ese sentido, se separa de la concepción tradicional de causa que genera una cadena interminable y determinista⁴⁸.

6.3 El Método de la experiencia integral

Wojtyła ha sido muy consciente de la importancia del tema metodológico y, sobre todo, epistemológico. Y así, en la "Introducción" a *Persona y acción*, presenta una nueva metodología del conocimiento cuyo objetivo es crear un

⁴⁷ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 2008, 238.

⁴⁸ Kant intuyó el problema: “No se pueden concebir sino dos especies de causalidad en relación a lo que ocurre; la causalidad siguiendo la *naturaleza* o la causalidad por la *libertad*” (I. KANT, *Crítica de la razón pura*, cit., 310). Y lo señala también B. P. Bowne, *Personalism*, The Riverside Press, Cambridge 1908: cap. IV: *Mechanical or volitional causality*.

nuevo camino que no conduzca al objetivismo ni al subjetivismo⁴⁹. Este camino, como ya hemos apuntado, se basa en un concepto integral de experiencia, lo que significa que contiene, simultáneamente, elementos objetivos y subjetivos. Los elementos objetivos provienen del conocimiento y la percepción del mundo externo al sujeto y los elementos subjetivos provienen de nuestro propio mundo íntimo de subjetividad, con el importante matiz de que, para Wojtyła, ambos elementos siempre están presentes simultáneamente en la experiencia. La propuesta wojtyliana también apunta que los sentidos y la inteligencia funcionan simultáneamente y que hay dos niveles diferentes de conocimiento primario: experiencia y comprensión. La experiencia es el momento vivencial y primero del proceso, mientras que la comprensión, que se produce a través de un complejo de inducción y reducción, consiste en lo que Wojtyła llama estabilización del objeto de experiencia cuyo objetivo es el de formar unidades de sentidos o *eidós*, similares a los conceptos en cierta forma, pero con una carga subjetiva y experiencial.

Es fácil intuir que esta propuesta posee una gran potencialidad y originalidad y, de hecho, siempre he considerado que se encontraba aquí la clave de una posible metodología específicamente personalista. Ocurre, sin embargo, que Wojtyła expone su propuesta en unas pocas páginas de *Persona y acción* por lo que se necesitaba desarrollar a fondo estas ideas si el Personalismo Integral quería usarla como su metodología de referencia. He procurado realizar esta tarea a través de diversos trabajos, y al resultado le he denominado el Método de la experiencia integral⁵⁰. Este Método asume las tesis de

⁴⁹ Cf. J. M. BURGOS, "The Method of Karol Wojtyła: A Way between Phenomenology, Personalism and Metaphysics," *Analecta Husserliana* 104 (2009): 107-29.

⁵⁰ Las obras centrales de referencia son J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo* (Madrid: Palabra, 2015); J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2019. Y, además de otros textos citados ya en este escrito, se pueden mencionar J. M. BURGOS, *El problema del principio del conocimiento en Husserl: experiencia vs. intuición de las esencias*, en M. ORIOL (ed.), *Filosofía de la inteligencia*, CEU Ediciones, Madrid 2011, 115-142, J. M. BURGOS, *Integral experience: a new proposal on the beginning of knowledge*, en J. Beauregard, S. Smith (eds.), *In the Sphere of the personal. New perspectives in the philosophy of person*, Vernon Press, Wilmington USA 2016; J. M. BURGOS *Experimental y comprender*, en M. Sánchez y A. Nachieli (coord.), *Metodologías y prácticas para la generación de experiencias significativas*, UPAEP, Puebla (México, 2019), 11-24; J. M. BURGOS, *La experiencia integral como epistemología*

Wojtyla y busca completarlas en dos sentidos. Por un lado, llena, por así decir, los huecos que existen en la propuesta wojtyliana, a saber, una comparación con la epistemología kantiana, empirista y fenomenológica, así como un análisis, y posterior rechazo de la teoría de la abstracción tomista que se busca substituir por un tipo de inducción de origen aristotélico pero que toma su punto de partida de la experiencia, noción no presente estrictamente en Aristóteles⁵¹. En un segundo momento, he trabajado la ampliación del Método de la Experiencia Integral al nivel filosófico, puesto que Wojtyla se centra sobre todo en el conocimiento espontáneo o primero del hombre corriente. En ese contexto he desarrollado la noción de *comprensión crítica*, que permitiría pasar del pensamiento espontáneo al científico o filosófico sin afirmar una ruptura de tipo cartesiano o husserliano y asumiendo, al mismo tiempo, que ese paso requiere un proceso de convalidación crítica del conocimiento. Por último, también se apunta una propuesta —quizá con algún rasgo posmoderno— sobre cómo entender y estructura la conexión entre los saberes científicos que encuentra su elemento nuclear en el denominado “átomo del saber”.

Con estos y otros elementos, que entendemos que se hayan en continuidad con la empresa wojtyliana, hemos postulado un método epistemológico que, aun estando en sus inicios, parece poseer mucha potencialidad como se demuestra por la atención que está recibiendo⁵².

primera, en P. GARCÍA CASAS, A. R. MIÑÓN (eds.), *La humildad del maestro. Un homenaje a Urbano Ferrer*, Encuentro, Madrid 2019, 626-638.

⁵¹ Cf. L. GROARKE, *An Aristotelian Account of Induction. Creating Something from Nothing*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2009.

⁵² Cf., por ejemplo, VV.AA., *Sobre La experiencia integral: un método para el personalismo de Juan Manuel Burgos*, Ideas y libros Ediciones, Madrid 2019. Introducción y respuesta del autor a los comentarios sobre el libro de J. Corral, J.C. Corvera, A. Esteve, U. Ferrer, S. García, L. Iglesias, J. Medina, D. Negro, A. Polaino y M. Rocha. La iniciativa de este debate corresponde a F. Fernández; J. SEIFERT, *Experiencia integral y método de la filosofía. Una contribución a un diálogo con Juan Manuel Burgos, en torno a su nuevo libro “La experiencia integral”*, Quién 4 (2016), 139-159 y J. M. BURGOS, *Respuesta a Josef Seifert sobre su valoración del método de la experiencia integral*, Quién 4 (2016), 161-179.

6.4 Personalismo Integral y metafísica

El último aspecto que queremos considerar es la relación del Personalismo Integral con la metafísica⁵³, pregunta que remite, en el fondo, a la posible condición de saber primero (o último) del personalismo. Históricamente, esa función le correspondió durante muchos siglos a la metafísica, concebida como el saber fundante, radical y primero sobre el que debían asentarse necesariamente el resto de saberes, por tanto, segundos o aplicados, pero la modernidad dio al traste con este planteamiento iniciando un proceso de destronamiento y deconstrucción del saber metafísico. Sin embargo, el planteamiento tradicional, basado en la metafísica del ser de Aristóteles y Tomás de Aquino, mantuvo un alto grado de vigencia en el marco de la tradición clásica, en el que puede integrarse, en cierta medida, buena parte del personalismo. Por eso, la cuestión inicial deriva necesariamente hacia otras más contextualizadas: ¿Cuál es la posición filosófica del personalismo en relación con la metafísica del ser? ¿Necesita de esa metafísica para afirmar verdades últimas sobre el hombre y hasta qué punto? ¿O, por el contrario, no la necesita?⁵⁴

Para precisar el problema y no generar equívocos, hemos diferenciado *cuatro posibles sentidos del término metafísica*: metafísica como saber global; metafísica como filosofía primera estructural o epistemológica; metafísica como filosofía capaz de proporcionar conocimientos absolutos y metafísica como metafísica del ser. Centrándonos sólo en la metafísica del ser, por motivos de espacio, estimamos que se deben distinguir con claridad dos ámbitos: el categorial, conformado por las categorías aristotélicas (sustancia y accidentes, potencia y acto, etc.) y el trascendental, constituido por el nivel del ser y los

⁵³ Estas ideas se encuentran desarrolladas en J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid (en prensa).

⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción y traducción de Tomás Calvo, Gredos, Madrid 2014; TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*; Á. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica. I. Ontología* (2ª ed.), Gredos, Madrid, 1967; J. MARÍAS, *Idea de la metafísica*, Editorial Columba, Madrid 1962; P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo, Madrid 2003; *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, Encuentro, Madrid 2009; A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafísica* (2ª ed.), LAS, Roma 2004.

trascendentales. El primero presenta, a nuestro juicio, notables incompatibilidades con la antropología personalista porque la universalidad categorial aristotélica no resulta adecuada para comprender al hombre, y, si se utiliza con este objetivo, el resultado es un oscurecimiento y deformación de lo específico humano⁵⁵. El ámbito trascendental es más elusivo. Si bien las nociones de esencia y acto de ser no presentan, en términos generales, dificultades para una antropología personalista, la noción de ser muestra cierta tendencia hacia la impersonalidad en los términos de la onto-teología, como acontece en la posición heideggeriana⁵⁶ y, quizás, en algunas versiones de la tomista⁵⁷. Por eso, nuestra propuesta es caminar hacia una metafísica *del ente o de lo real* en términos parecidos a los zubirianos⁵⁸, lo que no obsta para que, a nuestro juicio, la propuesta de Tomás de Aquino acerca de la composición esencia/acto de ser resulte fundamentalmente válida y pueda asumirse dentro del personalismo y, en particular, del Personalismo Integral. Pero, ya sea que se asuma la metafísica del ser u otra metafísica como la zubiriana, nos parece incuestionable que el personalismo nunca debe pasar *necesariamente* a través de categorías metafísicas. El personalismo se basta esencialmente a sí mismo para construir la antropología y, en esta medida, es filosofía primera porque tiene su propio punto de partida: la experiencia integral.

Este es el núcleo central de nuestra postura y cuenta a su favor con sólidas razones. En primer lugar, el análisis de la persona humana puede reali-

⁵⁵ Al respecto puede verse mi debate con John Crosby sobre el empleo del concepto de sustancia en el personalismo: J. M. BURGOS, *El yo como raíz ontológica de la persona. Reflexiones a partir de John F. Crosby*, "Quién" 6 (2017), 33-54; John F. CROSBY, *On solitude, subjectivity and substantiality. Response to Juan Manuel Burgos*, "Quién" 8 (2018), 7-19; J. M. BURGOS, *De la sustancia al yo como fundamento de la persona. Respuesta a John F. Crosby*, "Quién" 10 (2019), 27-44.

⁵⁶ "Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con *el ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente" (E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito* (5ª ed.), Sígueme, Salamanca 2002, p. 59 y, más en general, "La metafísica precede la ontología", 66-71). Cf. también E. LÉVINAS, *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid 2006.

⁵⁷ Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2016.

⁵⁸ Cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid 1994; X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

zarse de modo directo: la persona está ahí, para ser observada, analizada y estudiada. No hay ninguna necesidad de la metafísica para comenzar este análisis. Y tampoco se necesita para llegar a la esencia radical acerca de lo que constituye el hombre. Es más, sucede lo contrario. Si, entendemos por metafísica una categorización universal que se pueda aplicar a la realidad, esta categorización nunca será capaz de comprender *adecuadamente* qué es el ser humano. Esa es la función de la antropología. Por eso, la antropología, y, en particular, el personalismo entendido como una antropología construida a partir de la experiencia, es filosofía primera.

Ahora bien, que el personalismo sea filosofía primera no quiere decir que sea la *única* filosofía primera. Desde nuestra perspectiva, cualquier ciencia con capacidad de acceso directo a su tema, como le sucede, por ejemplo, a la ética a través de la experiencia moral, puede constituirse en una filosofía primera por las mismas razones que la antropología. Por eso, nuestra afirmación precisa y definitiva sobre esta cuestión sería la siguiente: *la antropología (al igual que la filosofía social, la ética o la estética) es una filosofía primera sectorial capaz de establecer verdades últimas y radicales sobre su tema*⁵⁹.

Ahora bien, si asentamos a la antropología como filosofía primera sectorial —como parece que debemos hacer—, ¿qué misión o papel corresponde a la metafísica del ser? Personalmente, tenemos muchas dudas acerca de la posible validez de *cualquier metafísica universalista*⁶⁰. Pero, a pesar de ello, consideramos que este tipo de análisis puede generar elementos de comprensión de la realidad y categorizaciones que pueden ser empleadas, debidamente transformadas y adaptadas, en los ámbitos personales generando iluminaciones significativas. Pero, insistimos, nunca serán categorías últimas a través de las que la antropología tenga que pasar necesariamente de modo que configuren su estructura conceptual. Más bien, al contrario, cuando se trate

⁵⁹ J. M. BURGOS, *La experiencia integral como epistemología primera*, en P. GARCÍA CASAS, A. R. MIÑÓN (eds.), *La humildad del maestro. Un homenaje a Urbano Ferrer*, Encuentro, Madrid 2019, 626-638.

⁶⁰ Comenzando por las racionalistas. Cf. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humane principia continentur*, Veronae, MDCCXXXVI, Typis Dionysii Ramanzini Bibliopolae apud S. Thoman,

de la persona humana, será la metafísica la que tenga que tener en cuenta los resultados de la antropología e incluirlos en su posible categorización del conjunto de lo real. Una reflexión que apunta otra posible valiosa aportación de la metafísica: *una visión global de lo existente*, que la antropología, por ser un saber sectorial no puede proporcionar y que, sin embargo, es importante para insertar al hombre en el cosmos.

7. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

A lo largo de estas páginas hemos presentado el personalismo de Karol Wojtyła, lo que nos ha permitido alcanzar dos conclusiones importantes. La primera es que se trata de un proyecto intelectual de gran envergadura y, al mismo tiempo, que es insuficientemente conocido, entre otras razones por la imposibilidad de encuadrarlo en alguna de las corrientes de personalismo. Esa situación es la que nos ha llevado a proponer una *nueva* corriente personalista capaz de albergar la posición de Wojtyła, para lo cual ha sido necesario desarrollar una teoría general del personalismo y una teoría particular de esta corriente a la que hemos denominado Personalismo Integral, sugiriendo, con este nombre, que recoge la esencia del proyecto de Wojtyła que busca la unión de la filosofía del ser y de la conciencia y una antropología que tenga en cuenta todos los aspectos centrales de la persona, en particular, la subjetividad y la afectividad, elementos infravalorados en la tradición clásica⁶¹.

El objetivo del Personalismo Integral es, en primer lugar, dar a conocer la filosofía wojtyliana y facilitar su estudio y profundización al generar un sistema mejor contextualizado filosóficamente. En segundo lugar, pretende potenciar una vía personalista de tipo ontológico -que incluye elementos modernos y alguno posmoderno- por su notable capacidad de dar una respuesta actual a los interrogantes contemporáneos y de sustentar su aplicación

⁶¹ D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1998 (3ª ed.).

en terrenos cercanos a la antropología. La acogida que está teniendo, por el momento, parece indicar que se trata de una propuesta acertada⁶².

⁶² Cf. E. BERMEO, *Acercamiento al concepto de naturaleza humana en J. M. Burgos*, *Quién*, 1 (2015), 97-115; *Aportaciones del Personalismo Ontológico Moderno a la bioética personalista*, Tesis Doctoral Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2019; J. BEAUREGARD, *Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John Macmurray*, "Journal of Cognition and Neuroethics" 3 (1) (2015): 13-37; *The modern ontological personalism of Juan Manuel Burgos in the public square. Towards a Personalist Neuroethics*, *Quien* 6 (2017), 7-31; J. SEIFERT, *Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, Introducción al personalismo*, 72 (2013), 165-183; K. MOLLINEDO, *Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos*, "Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo comunitario", n. 11, año IV, 2009, 54-61; R. ZAPIÉN, *La psicología integrativa personalista: hacia un nuevo paradigma de intervención clínica*, *Quien* 4 (2016), 113-135; M. L. DELGADO, *Coaching integral personalista: una propuesta basada en el personalismo integral*, TFM UDIMA, Madrid 2019.