



## La filosofía personalista de Karol Wojtyła

Juan Manuel Burgos

Publicado en "Notes et documents", 6 (2006), pp. 53-64; en esta revista, por error, el artículo aparece sin citas

### 1. Formación y evolución en el pensamiento de Karol Wojtyła

El primer encuentro de Karol Wojtyła con la filosofía fue singularmente duro y estuvo causado por su decisión de ser sacerdote<sup>1</sup>. Hasta ese momento se había movido casi exclusivamente en el terreno del pensamiento simbólico y literario, como correspondía a un poeta y estudiante de filología polaca que aspiraba a dedicarse al mundo del teatro. Pero los estudios sacerdotales imponían un bienio filosófico, y Karol Wojtyła se encontró frente a frente y sin mediaciones con una versión de la metafísica tomista abstracta, compleja y llena de fórmulas escolásticas. El impacto inicial fue muy arduo, pero después de una dura lucha intelectual por *comprender*, su valoración final fue muy positiva: "Cuando aprobé el examen, dije al examinador que, a mi juicio, la nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de metafísica era más preciosa que la nota obtenida. Y no exageraba. Aquello que la intuición y la sensibilidad me habían enseñado del mundo hasta entonces, había quedado sólidamente corroborado"<sup>2</sup>. A partir de ese momento, intuición, sensibilidad y análisis filosófico irían para siempre unidos en la mente plural de Wojtyła.

La tradición eclesiástica del momento le condujo durante un buen número de años por la vía exclusiva del tomismo, y el punto álgido de este camino lo podemos situar en 1948, cuando contaba 28 años, fecha en la que finaliza en el Angelicum (Roma) la tesis doctoral en teología sobre *La fe en S. Juan de la Cruz*, bajo la dirección de Garrigou Lagrange<sup>3</sup>. Ya entonces, de todos modos, comenzaron a emerger algunos rasgos propios de su peculiar visión intelectual. Ante todo, encontramos su primera toma de contacto con un tema que sería central en todo su filosofía posterior: la experiencia y la vivencia subjetiva. Y también resulta significativa la discusión que al parecer mantuvo con Garrigou-Lagrange por su rechazo a considerar a Dios como objeto.

Para una variación significativa en la orientación de su pensamiento filosófico hay que esperar, de todos modos, a su tesis filosófica sobre Max Scheler: *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler* (1954)<sup>4</sup>. Este momento fue central en su evolución intelectual y él mismo lo ha reconocido en diversas ocasiones: "Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre

<sup>1</sup> Prescindo de una introducción biográfica por no considerarla necesaria y remito en este punto a alguna de las numerosas biografías existentes, entre la que destaca la de G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999. Para nuestra perspectiva, de todos modos, el trabajo fundamental es el realizado por R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1982. También es muy útil la reciente obra coordinada por J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, que contiene una selección de los textos presentados en el Congreso Internacional sobre la filosofía de Karol Wojtyła organizado por la Asociación Española de Personalismo (Madrid, 16-18.II.2006).

<sup>2</sup> A. FROSSARD, *No tengáis miedo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1982, p. 16.

<sup>3</sup> K. WOJTYLA, *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.

<sup>4</sup> Está publicada en español con el título: *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, trad. de G. Haya.

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”.<sup>5</sup>

Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyła descubrió un panorama nuevo al que no había tenido acceso en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea en una versión especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler. El interés de esta vía radicaba en su posibilidad de integración con el pensamiento cristiano tradicional y, en particular, con el tomista, que era el que en aquel momento el joven Wojtyła profesaba. De hecho, el objetivo de su tesis consistía en intentar determinar la validez de la teoría scheleriana para la ética cristiana. Su conclusión fue la siguiente. El esquema de Scheler, en cuanto tal, como estructura, era incompatible con la ética cristiana, entre otras cosas por su concepción actualista de la persona y por su emocionalismo, pero Scheler utilizaba un método –el fenomenológico– que parecía particularmente útil y productivo; además, proponía temas novedosos muy aprovechables para renovar la ética: la importancia de los modelos, el recurso a la experiencia moral, etc.<sup>6</sup>

Este momento es central en el pensamiento de Wojtyła, puesto que accede al conocimiento profundo de la tradición fenomenológica que constituye, junto con el tomismo, el soporte central de su filosofía. En adelante, iniciará una andadura original y en solitario que le conducirá, a través de un largo proceso de maduración, a su posición definitiva: una fusión orgánica de ambas desde una perspectiva personalista que tiene, a su vez, dos fuentes diversas. La primera es la experiencia personal (uno de los elementos recurrentes de su pensamiento). “Mi concepto de persona, ‘única’ en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura”<sup>7</sup>. La segunda es la filosófica: el personalismo recibido a través de Mounier, Maritain y otros.

Elaborar una visión personal le llevará tiempo y, por eso, puede advertirse con facilidad una evolución en su filosofía que le conduce paulatinamente desde un tomismo más bien clásico, a la formulación de un pensamiento original y sintético, que toma elementos de sus dos fuentes fundamentales, pero sin reducirse ni identificarse con ninguna de ellas.

Un ejemplo puede bastar como muestra de esta evolución: su posición sobre el método fenomenológico<sup>8</sup>. Su primer contacto con este método se produjo al realizar la tesis sobre Scheler. Pero entonces, recordemos, estaba plenamente imbuido de un tomismo clásico que le llevó a la siguiente valoración: “el papel de este método es secundario y meramente auxiliar”<sup>9</sup>. Y, desde una posición tomista clásica parece difícil, en efecto, otro tipo de conclusión. Sólo es posible asumirlo como una especie de exploración externa y superficial de la realidad capaz de aportar algunos datos nuevos que, posteriormente, deben ser anclados e integrados en la estructura metafísica, que es la esencial. Pero años más tarde, en sus escritos de madurez, el planteamiento es muy diferente. En concreto, en un texto de 1978, afirma: “Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra los fenómenos”, sino que sirve “para la comprensión transfenómica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano

---

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, p. 110. Cfr. también K. WOJTYLA, *El hombre y su destino* (4ª ed., a cargo de J.M. Burgos y A. Burgos), Palabra, Madrid 2005, p. 168.

<sup>6</sup> Cfr. K. WOJTYLA, *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., pp. 216-129.

<sup>7</sup> A. FROSSARD, *No tengáis miedo*, cit., p. 16.

<sup>8</sup> Sobre este tema cfr. el certero estudio de R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

<sup>9</sup> K. WOJTYLA, *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 218.

en toda la complejidad del *compositum humanum*”<sup>10</sup>. Es decir, el método ya no es un paseo por la superficie fenoménica de la realidad, es *el modo de acceso a la realidad* y, por tanto, tiene necesariamente un alcance trans-fenoménico. Entre estas dos expresiones han pasado 24 años, tiempo en el que Wojtyła ha profundizado y radicalizado su comprensión del método fenomenológico transformándolo en la puerta de entrada a *toda* la realidad: la superficial –si es que puede hablarse así– y la profunda. Lo cual, al fin y al cabo, no es más que la versión filosófica acabada de una de sus primeras convicciones personales e intelectuales: la radicalidad de la experiencia como fuente de la filosofía.

En resumen, la posición filosófica de Wojtyła es un personalismo forjado de una raíz fenomenológica y otra tomista al que accede, en su forma madura, a través de un largo período de reflexión. A continuación expondremos los contenidos principales de su personalismo siguiendo un orden cronológico puesto que, además de facilitar la comprensión de su itinerario intelectual, guarda una unidad temática bastante consistente. Las áreas-períodos en las que vamos a agrupar su pensamiento son cuatro: 1) la ética; 2) el amor humano; 3) la antropología y 4) la frustrada transición hacia una filosofía interpersonal y social<sup>11</sup>.

## 2. La Escuela ética de Lublin

Wojtyła comenzó por la ética<sup>12</sup>. Partía, sobre todo, de su posición tomista, pero la respuesta que ésta daba a muchas cuestiones intelectuales y existenciales que se planteaba personalmente o a través de las personas que le rodeaban, le resultaba insatisfactoria. Debía existir alguna dificultad importante; algún punto no debía estar bien planteado o resuelto. Por otra parte, Scheler le había mostrado, precisamente en la ética, que existía otro camino dentro del realismo; que la ética podía evolucionar sin traicionar los principios de la filosofía clásica y del cristianismo, pero también sin ligarse a unas posiciones que, en la medida en que no evolucionaban, se solidificaban y se hacían obsoletas, perdiendo el agarre en la vida. Este es el origen de lo que posteriormente se ha denominado escuela ética de Lublin. Su objetivo era refundar las bases de la ética clásica mediante la perspectiva fenomenológica y, junto con Wojtyła, se puede mencionar fundamentalmente a T. Styzcen, su discípulo predilecto, sucesor en la cátedra y estrecho colaborador, hasta el punto de que le enviaba sus textos y borradores para que los comentase.

Wojtyła no elaboró un texto sintético con los resultados intelectuales de su grupo de investigación<sup>13</sup>. Podemos señalar, de todos modos, tres áreas de trabajo principales. La primera es el análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro autores de referencia en este terreno: *Tomás de Aquino, Kant, Hume y Scheler*. En estos estudios, muy

<sup>10</sup> K. WOJTYŁA, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su destino*, cit., p. 38. Parece, por tanto, poco atinado sostener que “uno no puede encontrar ningún cambio significativo en su pensamiento durante el medio siglo de su carrera intelectual” (J. KUPCZAK, *Destined for liberty. The human person in the philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*, Catholic University of America Press, Washington 2000, pp. 46-47).

<sup>11</sup> Existe también un Wojtyła teólogo, cuya contribución más importante es la obra *Varón y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid, y que se corresponde con la primera serie de Catequesis de Juan Pablo II. Este texto no lo consideramos en el presente artículo –limitado a su filosofía– y también dejamos de lado los desarrollos de su pensamiento filosófico que se pueden encontrar en algunas Encíclicas (*Familiaris consortio, Laborem exercens*, etc.).

<sup>12</sup> La lista de los cursos que Wojtyła impartió en la Universidad Católica de Lublin desde 1954 a 1961 se encuentra en G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II*, cit. p. 175.

<sup>13</sup> La versión española de sus estudios más importantes se encuentra en K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (6ª ed. a cargo de J. M. Burgos y A. Burgos), Palabra, Madrid 2006. Sobre el tema cfr. J. M. PALACIOS, *La Escuela ética de Lublin y Cracovia*, “Sillar” (1982), pp. 55-66.

analíticos y detallados, Wojtyła va delimitando su territorio, estableciendo paralelismos y distancias, descubriendo problemas y vislumbrando soluciones y nuevas perspectivas. Su técnica consiste, generalmente, en análisis muy precisos, profundos y detallados en los que suele prescindir del aparato crítico. Da por supuesto que el lector entiende de lo que se está hablando y asimismo da por descontado que no tiene que demostrar a ningún colega su conocimiento de los autores de los que trata. Se centra en las ideas y salvo en raras ocasiones casi se podría decir que desprecia las citas.

No podemos entrar en el detalle de estos estudios, pero me parece muy interesante señalar su observación central a la ética tomista, formulada con precisión en un texto de 1961, *El personalismo tomista*. Manteniendo, como de costumbre, su adhesión general a los principios del Aquinate, indica, sin embargo, que “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. (...) Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”<sup>14</sup>.

Otro gran tema de Wojtyła es la *justificación de la ética* frente a sus múltiples enemigos: el hedonismo, el positivismo, o, en otro sentido, el apriorismo kantiano. A. Ayer, por ejemplo, sostiene que la ética se reduce a la emoción y no implica ningún contenido intelectual. El problema de Kant es el contrario: un rotundo y nítido formalismo moral sin contenidos. Para superar estas objeciones, Wojtyła recurre con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral<sup>15</sup>. La ética, explica, no surge de ninguna estructura externa al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber, pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica, sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee –en cada acción ética concreta- de que debe hacer el bien y debe evitar el mal.

Con este golpe de mano, Wojtyła supera graves inconvenientes en la fundamentación y formulación de la ética. Ante todo, y de forma radical, las objeciones de cualquier tipo de positivismo. Si éste pretende construirse sólo sobre lo dado, sobre los hechos, Wojtyła le ofrece justamente un “hecho”, pero humano, la experiencia de la moral. A partir de ahí, ya no hay nada que justificar, lo que hay que hacer es *explicar* la realidad, pues la moral se justifica por sí misma en la medida en que existe. Supera también los problemas que plantea el modo tomista de relacionar ética y metafísica. La comprensión tomista de lo real presenta un esquema de pensamiento en cascada que comienza por la metafísica. La ciencia del ente en cuanto ente genera las reglas comunes a todos los seres, que después se despliegan analógicamente adaptándose a la diversidad de cada uno de los órdenes. Pero este planteamiento, expresado en otros términos, significa que la ética depende de la metafísica. Ésta dicta las normas generales y la ética las aplica. Wojtyła no acepta este planteamiento y lo

<sup>14</sup> K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 311-312.

<sup>15</sup> Especialmente brillante e iluminador es el artículo, ya algo tardío, *El problema de la experiencia en la ética* (1969), en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 321-352. Previamente había escrito *El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler* (1957), en *ibid*, pp. 185-219. Una concepción similar de la experiencia moral se encuentra en Maritain (cfr. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* y *Court traité de l'existence et de l'existant*, ambos en *Oeuvres complètes*, vol. IX), pero en Wojtyła está mucho más desarrollada.

justifica precisamente mediante el recurso a la experiencia moral. Si la ética es, fundamentalmente, reflexión sobre esta experiencia, es también al mismo tiempo e inevitablemente autónoma (lo cual no debe traducirse por totalmente independiente), puesto que no necesita de otra ciencia para acceder a su punto de partida. Esta es otra de las grandes propuestas teóricas de la ética de Lublin.

Wojtyla estuvo siempre muy interesado por la metaética y se propuso incluso elaborar un texto sistemático sobre estas cuestiones en colaboración con Styzcen. Pero tal texto nunca llegó a lograr una forma definitiva y sólo se ha publicado en forma de borrador con el título de *El hombre y la responsabilidad* y el aclarativo subtítulo de *Estudio sobre el tema de la concepción y de la metodología ética*<sup>16</sup>. Wojtyla aborda aquí, desde una perspectiva ya muy madura, los temas centrales en la estructuración de la ética como ciencia: la moralidad, el carácter práctico de la ética, el carácter normativo, la norma personalista, etc. Se trata de un estudio riquísimo en perspectivas y en novedades, pero formulado de modo incompleto. Consideraremos sólo un punto a modo de ejemplo.

Para determinar la esencia de la ciencia ética, Wojtyla acude primero a la ética clásica y la presenta como una ciencia práctica que propone la realización del bien a través del primer principio práctico: *bonum est faciendum*. Pero, asumiendo este esquema, como es habitual en él, da un paso más y propone una visión más amplia en la que incluye elementos procedentes de la filosofía moderna por dos motivos: 1) considera necesario la ampliación de los rasgos del hecho moral; 2) piensa que hay que plantearse la aparición de una nueva pregunta *previa* al primer principio: “¿Qué es lo bueno y qué es lo malo y por qué?”. De estas premisas, argumenta Wojtyla, surge una nueva concepción de la ética que se convierte en una ciencia normativa y sólo indirectamente práctica. Este planteamiento, que considera “una revolución”, se caracteriza por dar una nueva consistencia a la premisa menor del silogismo práctico, “x es bueno”, frente a la perspectiva clásica, que se centra en “haz x”. Un producto secundario, continúa, sería la aparición de la “praxeología” como ciencia que no sólo busca que se realicen las cosas sino *entender* el modo en el que se realizan<sup>17</sup>. Como se ve, la argumentación es sólida, densa, poderosa y... fragmentaria. El libro en el que debían exponerse sólo alcanzó forma de borrador, pero las ideas están ahí, esperando ser desarrolladas y completadas, algo que, por lo que conozco, todavía no se ha hecho de forma suficientemente profunda.

Decía que había un tercer tema central en los análisis éticos de Wojtyla: se trata de su intento de *conexión de la ética con la vida personal*. Wojtyla entiende que la ética no puede reducirse a un conjunto de normas que obliguen desde una perspectiva heterónoma, debe implicar al sujeto<sup>18</sup>. Ya hemos mencionado en parte este punto, pero Wojtyla lo trata explícitamente en temas como el “perfectivismo” (cómo las acciones éticas influyen en la persona), analizando la estructura ética de la imitación de modelos (siguiendo en esto a Scheler) o profundizando en la estructura del acto ético<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> K. WOJTYLA, *El hombre y la responsabilidad*, en *El hombre y su destino*, cit., pp. 219-295. El borrador de este texto lo envió Wojtyla a Styzcen en 1972 y se publicó por primera vez en polaco en 1991. La impresión que se tiene es que Wojtyla intentaba exponer de manera unificada muchas adquisiciones de la ética de Lublin. Si hubiese llegado a puerto quizás hoy tendríamos un *Persona y acción* ético.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 268-271.

<sup>18</sup> En este punto conecta con los planteamientos éticos que se han propuesto una transición de la ética de la tercera persona (centrada en el “se debe”) a una ética de la primera persona.

<sup>19</sup> Un importante estudio en este sentido es *El problema de la voluntad en el análisis del acto ético* (1957), en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 153-183.

### 3. Amor y responsabilidad (1960)

El segundo tema importante que abordó durante sus primeros años de filósofo fue el del amor humano, una cuestión que nunca abandonaría. También aquí el punto de partida no fue un problema académico sino, como explica con sencillez en *Cruzando el umbral de la esperanza*, el fruto de una necesidad y de una experiencia. “En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (...). De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*”<sup>20</sup>.

A propósito de este comentario puede ser interesante precisar una cuestión. El origen experiencial de los temas que se plantea, y su tendencia a escribir sin citar demasiado, ha hecho pensar a algunos filósofos que no es un autor técnico. Pero nada más alejado de la verdad. Wojtyła es tremendamente técnico. Cada una de las frases que escribe está pensada y repensada mil veces, y confrontada tanto con los clásicos (Tomás de Aquino, Kant, Hume, Scheler) como con los contemporáneos. Lo que ocurre es que su texto presenta la conclusión, no la elaboración definitiva ni las formulaciones previas ni los comentarios. Es esencialista, va a lo nuclear, no le gusta perderse en el comentario. Le interesa el resultado. Esa mentalidad –favorecida quizá por la falta de tiempo- es la que dota a sus escritos de una densidad prodigiosa similar a una luz cegadora. Y si se decide entrar en su mundo, hay que resignarse a avanzar lentamente para asimilar sus tesis en profundidad y no resbalar frívolamente por la superficie. Sí es cierto, sin embargo, que no es un autor que disfrute con la erudición y raramente encontraremos en sus escritos un despliegue de referencias al gusto del mundo académico.

Pero volvamos a *Amor y responsabilidad*, un libro muy importante (sólo existe otro texto de filosofía escrito y diseñado enteramente por Karol Wojtyła, *Persona y acción*) y original<sup>21</sup>. Temáticamente consiste en una reflexión sobre la estructura del amor humano en la que se intenta conjugar tomismo y fenomenología. El tomismo es su perspectiva de base, la fenomenología proporciona el tono y la temática, la perspectiva. Se encuentra aquí ya *in nuce* lo que desarrollaría de una manera sistemática y programática en *Persona y acción*. Apuntaremos ahora algunas perspectivas específicas.

Ante todo, el punto de partida: la persona. Los estudios sobre la castidad en la ética cristiana habían estado generalmente condicionados por su perspectiva negativa y casuística<sup>22</sup>. La castidad mostraba aquello que *no* se debía hacer y la casuística daba los detalles. Pero este planteamiento, para Wojtyła, era insuficiente. Estaba centrado en el objeto: la sexualidad, la acción sexual, y olvidaba al sujeto. Las acciones quedaban así sin referencia y se convertían en entidades autónomas que se justificaban a sí mismas, pero que eran incapaces de motivar a la persona que las veía como algo ajeno y cosificado. Consecuentemente, se rechazaban: ¿por qué cumplir acciones regidas por leyes extrañas y ajenas a las propias vivencias?, ¿por sumisión a una ley externa?, ¿por obediencia irracional a la Iglesia?

Wojtyła era lúcidamente consciente de que este problema sólo se podía superar con un replanteamiento global de la perspectiva ética. El acceso-directo a una sexualidad objetivada y objetivante la transformaba automáticamente en una entidad extraña, con el agravante de que

<sup>20</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 198.

<sup>21</sup> La mejor edición en español es la de Plaza y Janés, Barcelona 1996, trad. de D. Szmídt y J. González.

<sup>22</sup> Cfr. K. WOJTYLA, *La experiencia religiosa de la pureza* (1953), en *El don del amor. Escritos sobre la familia* (5ª ed. a cargo de J. M. Burgos y A. Burgos), Palabra, Madrid 2006, pp. 69-81. Este volumen recoge todos sus escritos significativos sobre la familia previos al pontificado.

los criterios morales que esa perspectiva generaba eran casi siempre negativos y contrarios a las tendencias del sujeto, lo cual los hacía aún más odiosos. Wojtyla entendía, por el contrario, que la moral sexual solo podría ser acogida por los hombres si la encontraban en su propio interior como un principio positivo, estimulante e integrador, no como un mero freno externo a sus tendencias. Su solución, muy original en su momento, consistió en integrar la sexualidad en la perspectiva global de las relaciones interpersonales entre el hombre y la mujer<sup>23</sup>.

Planteadas las cosas de este modo, la sexualidad deja de ser automáticamente un mero impulso biológico para convertirse en una tendencia que relaciona a dos personas: el hombre y la mujer. Ese es el marco adecuado para entender las relaciones sexuales: la complementariedad personal entre el hombre y la mujer, no el instinto de procreación o el deseo de satisfacer impulsos sexuales. Quedaba ahora por determinar las características de esta relación, y Wojtyla lo resuelve mediante la elaboración de lo que denomina “norma personalista”. El hedonismo utilitarista, una de las corrientes éticas más extendidas, admite que el hombre y la mujer pueden “usarse” recíprocamente si esto les proporciona placer sexual. Pero para Wojtyla esta postura es degradante y destructiva. Apela al principio kantiano de no instrumentalización del sujeto pero, en un golpe de genio, eleva y transforma este imperativo negativo en una regla positiva de clara inspiración cristiana: la norma personalista, que sostiene que “la persona es un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”<sup>24</sup>.

Para Wojtyla, en definitiva, la moral sexual sólo puede entenderse en el marco de la relación interpersonal entre el hombre y la mujer regida por la ley del amor. De esa base sí que puede surgir una teoría de la sexualidad comprensible, justificable e incluso estimulante. Y esa es justamente la tarea que afronta *Amor y responsabilidad*. Baste decir aquí que Wojtyla – utilizando el método fenomenológico- recorre las etapas, modalidades y deformaciones del amor (concupiscencia, benevolencia, amistad, emoción, pudor, continencia, templanza, ternura, etc.) y sienta unas bases sólidas, aunque ampliables y mejorables, de una teoría personalista del amor sexual que debe confluir en el matrimonio como expresión plena de ese amor. Es de reseñar, por último, que su particular visión del matrimonio y de la familia – ahondada y reelaborada- acabaría teniendo ámbitos de aplicación tremendamente relevantes: la Constitución *Gaudium et spes*, en cuya elaboración Wojtyla influyó de manera significativa, y que, como es sabido, repensó la teoría cristiana del matrimonio, y las catequesis sobre el amor humano predicadas por Juan Pablo II al comienzo de su pontificado, que corresponden en realidad a un texto escrito antes de ser elegido Sumo Pontífice.

<sup>23</sup> El planteamiento es muy similar al que emplea Julián Marías, 10 años más tarde, en *Antropología metafísica* (1970).

<sup>24</sup> K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 53. Sobre el tema véase U. FERRER, *La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista*, en J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, cit.

## 4. Persona y acción (1969)

*Persona y acción* es sin duda su obra maestra y un escrito riquísimo que puede interpretarse desde dos puntos de vista<sup>25</sup>. El primero lo percibe como la deriva natural de sus investigaciones éticas que le fueron conduciendo poco a una convicción profunda: la ética necesitaba un poderoso sustrato antropológico. La cuestión en el fondo, era diáfana. No era posible elaborar una concepción potente de la moral, es decir, del bien *de la persona*, sin tener, simultáneamente, una concepción antropológica igualmente potente de la persona ya que ambas –aún manteniendo la originalidad epistemológica de la ética– se coimplican muy profundamente. Y esto significaba que el repensamiento de la ética que Wojtyła había comenzado sólo podía llevarse a cabo de manera radical a través de un repensamiento de la antropología. Si no, el proyecto quedaría inconcluso.

Pero hay también una segunda lectura posible de *Persona y acción* o bien, si se prefiere, una radicalización de esta primera<sup>26</sup>. Junto a la necesidad de construir una antropología potente y novedosa, en la mente de Wojtyła se afirmaba también cada vez con más fuerza la necesidad de unificar tomismo y fenomenología. Sólo de la fusión de ambas podía surgir la filosofía del futuro. ¿Y qué mejor oportunidad para afrontar ese proyecto que la búsqueda de una nueva fundamentación antropológica? De este modo, ambos proyectos se acabaron unificando. *Persona y acto*, por tanto y en definitiva, responde a un doble objetivo: solventar una necesidad de sus investigaciones éticas y fundir tomismo y fenomenología en una nueva formulación antropológica de cuño personalista. Wojtyła afrontó el tema con su característica radicalidad y profundidad que, por otro lado, era imprescindible pues no pretendía meramente innovar, sino refundar completamente la arquitectura de la antropología con sus correspondientes conceptos. Por eso, *Persona y acto* es una empresa titánica.

A continuación voy a exponer sintéticamente algunas de las novedades que aporta *Persona y acción*, por supuesto, sin ningún afán de exhaustividad.

1. Además de llevar al límite el método fenomenológico, *Persona y acto* presenta una novedad genética muy interesante. Contrariamente al esquema clásico, Wojtyła va a llegar a la persona a través de la acción, va a ser *la acción la que revele a la persona*, y no al revés. Esta perspectiva le será especialmente útil en su proyecto renovador porque le permitirá superar de un plumazo los esquemas clásicos de elaboración de conceptos así como exprimir las potencialidades del método fenomenológico<sup>27</sup>. El acceso a la persona a través de la acción, por ejemplo, rompe de partida con la estaticidad tendencial del tomismo que, primero, considera a la persona y, después, como algo importante pero secundario considera la acción. En Wojtyła, por el contrario, el autodinamismo del sujeto está presente desde el inicio.

<sup>25</sup> Ha existido un debate importante en torno al texto auténtico de *Persona y acción*. Se editó por primera vez en polaco en 1969 con el título de *Osoba i Czyn*. Más adelante, en 1979, fue publicada una edición inglesa preparada por Tymieniecka que se presentaba como texto definitivo y que apareció, traducida al inglés, con el título de *The Acting Person*, en el volumen X de Analecta Husserliana. Algunos denunciaron la existencia de modificaciones de importancia que lo acercaban a la fenomenología debido a la excesiva influencia de Tymieniecka y, a partir de aquí, la cuestión se vuelve intrincada porque ha habido muchas ediciones en diversas lenguas y dependiendo de originales diversos. El detalle de esta polémica puede seguirse en R. GUERRA, *Volver a la persona*, cit., pp. 198-203. Actualmente se considera definitiva la 3ª edición polaca publicada con el título: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994. Esta edición, junto a su traducción italiana se puede encontrar en *Persona e atto. Testo polacco a fronte*, Bompiani, Milan 2001. El texto italiano coincide completamente -salvo mínimas variaciones- con la edición publicada por la Libreria Editrice Vaticana en 1982 que es la que nosotros empleamos.

<sup>26</sup> Para un análisis más detallado de las tesis que se plantean en este apartado remito a J. M. BURGOS, *La antropología personalista de Persona y acción*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, cit.

<sup>27</sup> “Este planteamiento del problema, completamente nuevo en relación a la filosofía tradicional (y por filosofía tradicional se entiende aquí la filosofía pre-cartesiana y sobre todo la herencia de Aristóteles y, en la tradición del pensamiento católico, la de S. Tomás de Aquino), me ha impulsado a emprender un intento de reinterpretación de algunas formulaciones características de toda aquella filosofía” (*Persona e atto*, prefacio, cit., p. 13).

2. El concepto de experiencia es muy rico en Wojtyła, y un aspecto particularmente interesante es su empleo como instrumento metodológico para acercar, integrar y superar las posiciones enfrentadas del objetivismo (verdad sin sujeto) y de la filosofía de la conciencia (sujeto sin verdad). “La experiencia del hombre, con la característica separación, solo propia de él, del aspecto interior del exterior, parece estar en la raíz de la potente escisión de las dos principales corrientes del pensamiento filosófico, de la corriente objetiva y de la subjetiva, de la filosofía del ser y de la conciencia”. Y justamente por eso, “debe nacer la convicción de que cualquier absolutización de uno de los dos aspectos de la experiencia del hombre debe ceder el puesto a la exigencia de su recíproca relativización”<sup>28</sup>.

3. El proyecto de integración antropológico que supone *Persona y acto* incluye una transición del *actus humanus* tomista al acto de la persona, en el que se integran todas las dimensiones antropológicas del sujeto<sup>29</sup>.

4. La conciencia se extiende del mero conocimiento de las propias acciones (posición clásica) a la vivencia de tales acciones (modernidad). Una muestra más de su proyecto de integración entre clasicismo y modernidad en la estructura de la persona<sup>30</sup>.

5. Uno de las grandes contribuciones de *Persona y acción* es la tematización de la subjetividad. Wojtyła intenta formalizar intelectualmente su vívida percepción de la interioridad del sujeto, una cuestión que se retrotrae incluso a su primer encuentro con la filosofía en el que se enfrentaron su sensibilidad poético-literaria y el formalismo tomista. Aquí, la conciencia como autovivencia genera la vía para la elaboración temática de la subjetividad<sup>31</sup>, y esta, a su vez, despeja el camino para la consideración del yo como centro unificador del sujeto, todo ello, por supuesto, sin renunciar a la plataforma óptica realista que proporciona el tomismo.

6. La libertad no es sólo elección, sino autodeterminación de la persona a través de sus elecciones, lo cual resulta antropológicamente posible por la estructura de autodomínio y autoposición característica de la persona. Otra de las grandes aportaciones de la antropología wojtyliana<sup>32</sup>.

7. Cuerpo, psique, sentimientos. Son otros de los muchos temas –propios de la tradición personalista– que incorpora Wojtyła a la reflexión clásica. El hombre es un ser corporal (Marcel, Mounier, Marías), lo que significa que la estructura de la persona está mediada por el cuerpo; la tematización de la psique, por su parte, favorece la consideración activa de la corporalidad y elimina el riesgo de un dualismo fáctico (alma-cuerpo) al incorporar una dimensión intermedia que modula a ambas. La afectividad (en la línea de von Hildebrand y Scheler) se asume desde una perspectiva altamente positiva. No se trata simplemente de un mecanismo antropológico irredento que deban controlar las facultades superiores (inteligencia, voluntad) sino del modo en que el sujeto se vive a sí mismo<sup>33</sup>.

La novedad de *Persona y acción* con respecto a la filosofía tomista es evidente, lo cual ha planteado la cuestión de su filiación: ¿Es un texto tomista renovado?, ¿es un texto fenomenológico vuelto hacia lo clásico?, ¿o es algo distinto? El carácter no-tomista del texto

<sup>28</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 38 y, más en general, pp. 21 y ss.

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 45 y ss.

<sup>30</sup> La conciencia, para Wojtyła, no es sólo iluminación del acto sino “un aspecto esencial y constitutivo de toda la estructura dinámica de la persona” (K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 51).

<sup>31</sup> “La función fundamental de la conciencia consiste en formar la *experiencia vivida*, lo que permite al hombre experimentar de modo particular la propia subjetividad” (K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 64).

<sup>32</sup> El tema está ampliamente desarrollado en los caps. III y IV de *Persona y acto*, titulados respectivamente, “Estructura personal de la autodeterminación” y “Autodeterminación y realización”.

<sup>33</sup> Toda esta temática se desarrolla en la parte tercera de *Persona y acto*: “La integración de la persona en el acto”.

parece confirmado por la reacción general de indiferencia u hostilidad que ha recibido en esta tradición filosófica. En este sentido, sigue resultando paradigmática la discusión pública que se realizó en Polonia posteriormente a la publicación del texto<sup>34</sup>. Las críticas de los tomistas fueron duras y, posteriormente, esta tradición filosófica no se ha esforzado especialmente en estudiar y difundir sus escritos filosóficos. Los motivos, a mi parecer, son sencillos. A pesar de los muchos esfuerzos de conciliación que Wojtyła realizó con el tomismo (sus elogios a Tomás de Aquino son constantes a lo largo de su obra, fue el miembro nº 1 de la SITA, etc.), los pensadores tomistas nunca vieron su doctrina como realmente tomista. Y tenían razón. La novedad que Wojtyła impone a los conceptos del Aquinate, la torsión a la que les somete, es tan fuerte que resulta arduo admitir que se sigue dentro del mismo esquema de pensamiento<sup>35</sup>. ¿Cabe un auténtico tomismo no objetivista? Esta es la cuestión. Probablemente no, y, en la medida en que Wojtyła diseñaba una antropología atenta a la subjetividad<sup>36</sup>, en esa misma medida se separaba, quizá de manera insalvable, del tomismo.

La atención que le ha brindado la fenomenología tampoco ha sido excesiva, quizá, justamente, por sus persistentes intentos de adscribirse de un modo o de otro en la tradición tomista. Es conocido que Wojtyła publicó algunos artículos importantes, incluido la segunda y problemática versión de *Persona y acción* en “Analecta Husserliana”, pero el interés parece no haber continuado. No voy a explorar los motivos porque estimo – y espero estarlo mostrando – que el pensamiento de Wojtyła sólo se encuadra con claridad en la filosofía personalista, y es en este marco donde está siendo estudiado con más profundidad recientemente<sup>37</sup>.

Antes de terminar este apartado, cabe reseñar que Wojtyła publicó posteriormente a *Persona y acción* algunos estudios antropológicos novedosos en los que insistía en puntos especialmente significativos para él como lo irreductible en el hombre<sup>38</sup>, en el que reivindica la radical especificidad de lo personal, o la profundización en el concepto, sugerente pero poco explorado, de la autoteleología<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> El debate está recogido en “Analecta Cracoviense” 5/6 (1973-74). El resumen de la discusión lo elaboró Szostek. Un comentario en español se encuentra en R. GUERRA, *Volver a la persona*, cit., pp. 262 y ss.

<sup>35</sup> Franquet sostiene, por el contrario, que “la fenomenología no es para Wojtyła el enlace del pensamiento clásico con el moderno, sino que es el punto de partida metódico que una filosofía rigurosa no puede pasar por alto, aunque, claro está, sin el paso a la ontología, la fenomenología es insuficiente” (M. J. FRANQUET, *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyła*, Eunsa, Pamplona 1996, p. 129), es decir que, en el fondo, la fenomenología no habría dejado de ser exclusivamente un método para Wojtyła y, por lo tanto, no habría una novedad radical en *Persona y acto*. Contra esta perspectiva, en mi opinión, se encuentra tanto la misma evolución en la valoración del método por parte de Wojtyła como, sobre todo, la estructura conceptual de este texto que no es ni tomista (por planteamiento y temática) ni fenomenológico (por su radicación ontológica), sino un análisis trans-fenomenológico de la experiencia interna y externa de la persona arraigado en una estructura óntica de tipo tomista: justamente el personalismo de Wojtyła. Habría que investigar, por otro lado, si el análisis de Wojtyła desde los planteamientos de Polo (que es la perspectiva de Franquet) podría estar afectando a la conclusión a la que llega.

<sup>36</sup> No al subjetivismo, como remarcaría en multitud de ocasiones insistiendo, de forma gráfica, en que la persona es “un objeto que es sujeto”. El tema está tratado directamente en *Persona e atto*, cit., pp. 79-83: “subjetividad y subjetivismo”.

<sup>37</sup> Para una confirmación más detallada de esta tesis remito al cap. V de J. M. BURGOS, *El personalismo* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2003, en el que se definen numerosos rasgos propios de la filosofía personalista que cuadran perfectamente con la posición de Wojtyła. Por esta razón me parece distorsionador que a la edición italiana de sus escritos se le haya dado el título de *Metafisica della persona* (a cura di G. Reale y J. Styczen), Bompiani, Milan 2003. Si bien Wojtyła fue siempre partidario de la filosofía del ser, nunca se dedicó específicamente a la metafísica porque no le interesaba y la prueba más evidente es que no le dedicó ningún escrito. Le preocupaban otros temas: la antropología, la ética, la filosofía social, la relación hombre-mujer. ¿Por qué entonces describir su filosofía como una metafísica de la persona?

<sup>38</sup> K. WOJTYLA, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre* (1978), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 25-39.

<sup>39</sup> K. WOJTYLA, *Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre* (1976), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 133-151.

## 5. El camino truncado: la filosofía interpersonal y social

Uno de los puntos más criticados en relación a *Persona y acción* ha sido la escasa atención que dedica a las relaciones interpersonales, algo que resulta especialmente llamativo si se considera que estamos describiendo una línea de pensamiento personalista. Sólo se encuentran algunos elementos –y poco elaborados, algo que, por otra parte, el mismo Wojtyła reconoce– en el último capítulo del libro, titulado *Participación*. Este hecho ha suscitado un debate interesante y diversas interpretaciones<sup>40</sup>. Para algunos, como Coll, esto permitiría incluso borrar a Wojtyła de la lista de pensadores personalistas ya que este título sólo podría ser reivindicado por la línea más extrema del pensamiento dialógico<sup>41</sup>. Para otros, se trataría de un mero problema temporal: simplemente no le dio tiempo a tratar esta cuestión.

A mi juicio, afirmar que, para Wojtyła, la interpersonalidad no fue relevante es algo que carece de toda lógica. Recordemos, sin ir más lejos, que *Amor y responsabilidad*, su primera obra filosófica, es un estudio sobre el amor entendido como relación *interpersonal* entre el hombre y la mujer. La cuestión, por tanto, parece fuera de discusión. Lo que ocurre es que la potencia intelectual de *Amor y responsabilidad* no es comparable a la de *Persona y acción* y, en esta obra, sí que brilla por su ausencia un tratamiento sistemático de la interpersonalidad. ¿Por qué?

El asunto no es ningún misterio ya que el mismo Wojtyła lo explica. De hecho, una de las críticas que se le planteó en el debate polaco (por L. Kuc) fue justamente ésta. Su respuesta fue que advertía la magnitud de la observación pero que estimaba que la metodología de *Persona y acto* era correcta fundamentalmente porque existía una prioridad de la persona frente a la intersubjetividad, posición que reafirmó de manera explícita en la versión definitiva de este texto. Estas son sus palabras: “En la discusión publicada en “*Analecta Cracoviensia*” (...) se hizo una contrapropuesta sustancial y metodológica con respecto a *Persona y acto*. Según esta contrapropuesta el conocimiento fundamental del hombre como persona sería el que emerge de su relación con las otras personas. El autor, aún apreciando el valor de este tipo de conocimiento, después de haber reflexionado sobre las objeciones, mantiene de todos modos la opinión de que un sólido conocimiento del sujeto en sí mismo (de la persona a través del acto) abre el camino para una comprensión más profunda de la intersubjetividad humana. Sin categorías como las de ‘la autoposesión’ y ‘el autodomínio’, jamás podríamos entender en la adecuada proporción a la persona en su relación con las otras personas”<sup>42</sup>.

Urabayen ha comparado la posición de Lévinas y Wojtyła en este punto, concluyendo que “Levinas y Wojtyła se alejan no sólo porque no toman como punto de partida la misma experiencia del hombre, sino porque ofrecen una imagen que es divergente y más concretamente porque plantean una apreciación de cómo se realiza la intersubjetividad que es netamente diferente en puntos esenciales”. (...) Pero, “a pesar de que para Levinas la base de la socialidad es la justicia y para Wojtyła es el amor, su mensaje final es similar, pues para el

<sup>40</sup> Un tratamiento bastante completo de la cuestión se encuentra en la parte IV de J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, 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.

<sup>41</sup> Cfr. J. M. COLL, *Karol Wojtyła, entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, cit.

<sup>42</sup> K. WOJTYLA, *Persona e atto*, cit., nota 76, pp. 306-307. Por tanto, la posición de Wojtyła es clara pero no parece que justifique en absoluto la posición de Coll. ¿Sólo es personalista quien se adscribe al personalismo dialógico, es decir, a una cierta primacía de la dialogicidad? Además, puestos a excluir –actitud que no parece necesaria puesto que se trata tan sólo de modalidades diversas de un mismo tipo de pensamiento– parece que, en todo caso, se debería excluir a la filosofía dialógica de la categoría de “personalismo” pues, como su mismo nombre indica, concede primacía a la *persona* frente a la estructura dialogal.

polaco el amor impone una responsabilidad por el otro (...). Y para Levinas la experiencia de la alteridad, lejos de producir alienación, hace que el yo sea más sí mismo”<sup>43</sup>. A mi juicio, esta es la posición precisa. Wojtyła, por así decir, llegar tarde a la relación interpersonal, pero no porque no la valore sino porque valora *más* a la persona individual. Por eso, se propuso ante todo definir sus rasgos esenciales con la profundidad suficiente.

Más adelante, y una vez elaborada esa antropología, estuvo ya en condiciones de afrontar la interpersonalidad, cuyos desarrollos más interesantes se encuentran expuestos en el importante artículo: *La persona: sujeto y comunidad*<sup>44</sup>. Wojtyła parte en este texto del dato de la persona-sujeto, y estudia cómo se constituye de modo más pleno a través de la relación interpersonal utilizando el arma metodológica que tanto resultado le dio en *Persona y acción*: la transición de la acción a la persona. Intenta estudiar en dos momentos cómo la acción interpersonal repercute en los sujetos y construye las realidades interpersonales. El primero lo constituye la relación Yo-tú, la dimensión interpersonal de la comunidad. Su idea básica es que el yo se constituye como sujeto (no como *suppositum*) a través del tú y, por eso, el tú no es sólo la expresión de una separación sino la constitución de una unidad. La versión negativa o enferma de esta relación es la alienación, concepto muy en boga en esos momentos por la influencia marxista, que analiza en otros lugares<sup>45</sup>. El segundo momento es la constitución del “nosotros” o dimensión social de la comunidad, que va más allá de la mera relación entre dos personas. Wojtyła entiende que existe, de algún modo, un sujeto colectivo diferente de los sujetos individuales, y para caracterizarlo realiza una nueva transferencia metodológica de los resultados de *Persona y acción*. Lo que busca, en este caso, es que ese “nosotros” no se convierta en una entidad opaca e inhumana y, para lograrlo, trasfiere la idea de subjetividad personal –que evitaba ese problema en la antropología individual- al “nosotros” colectivo, dotándole de una cierta interioridad, personalidad o subjetividad social. Esta idea la podremos encontrar muchos más tarde en documentos pontificios que reclaman, por ejemplo, el reconocimiento de la “subjetividad social” de la familia.

Esta es, sin embargo, su última gran aportación filosófica. Este escrito está publicado 2 años antes de su elección como Pontífice, que interrumpe su carrera filosófica. En este último periodo encontramos también artículos importantes sobre la familia entendida como “*communio personarum*”<sup>46</sup>, sobre la cultura<sup>47</sup>, etc., lo que refuerza nuestra tesis de que, Wojtyła, una vez sentados los fundamentos antropológicos y éticos, estaba desplazando su atención al tratamiento de la interpersonalidad y de la filosofía social<sup>48</sup>. Pero no hubo lugar para más. Aquí concluye la aventura filosófica de Karol Wojtyła. ■

<sup>43</sup> J. URABAYEN, *Emmanuel Levinas y Karol Wojtyła: el ser humano como ser intersubjetivo*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, cit.

<sup>44</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad* (1976), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 41-109.

<sup>45</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *¿Participación o alienación?* (1975) en *El hombre y su destino*, cit., pp. 111-131.

<sup>46</sup> K. WOJTYŁA, *La familia como *communio personarum*. Ensayo de interpretación teológica* (1974-1975), en *El don del amor*, cit., pp. 227-269. Como se ve por el título, esta contribución se sitúa ya más bien en un orden teológico.

<sup>47</sup> K. WOJTYŁA, *El problema del constituirse de la cultura a través de la ‘praxis’ humana*, en *El hombre y su destino*, cit., pp. 187-203.

<sup>48</sup> Para Buttiglione, Wojtyła se orientaba hacia “una filosofía de la praxis”. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit. pp. 336 y ss. Algunos trabajos que exploran estas últimas aportaciones son A. POLAINO, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła en el ámbito del trabajo* y D. MELÉ, *La empresa como comunidad de persona. El pensamiento de Karol Wojtyła contrastado con otras visiones de la empresa*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, cit.