

KAROL WOJTYLA, ENTRE LAS FILOSOFÍAS DE LA PERSONA Y EL PERSONALISMO DIALÓGICO¹



Josep M. Coll i d'Alemany*

Recibido: 5 de mayo de 2009

Aprobado: 30 de mayo de 2009

Resumen:

El presente artículo se inserta en el corazón mismo del debate contemporáneo sobre la constitución de la persona. El denominado personalismo dialógico o comunitario, liderado especialmente por E. Mounier, tiene "la convicción de que sólo en el diálogo amoroso, o en el amor dialógico del yo-tú, existen ambos como personas, alcanzan una existencia propiamente personal". Las filosofías de la persona, en cambio, en la línea neotomista de J. Maritain, y entre las que se encontraría la de K. Wojtyła, creen que la relación yo-tú, aunque muy importante, se sitúa no en la constitución original de la persona, sino "posteriormente", presuponiendo que la persona es anterior al hecho mismo de la relación yo-tú. Una distinción que parece sutil, pero que es decisiva para la comprensión del ser humano.

Palabras clave: filosofías de la persona, personalismo dialógico, relación interpersonal, personalismo comunitario, palabra, amor.

Abstract:

This article is inserted into the heart of contemporary debate on the constitution of the human being. The so-called dialogical or communitary personalism is particularly led by E. Mounier, and has the belief that only love in the dialogue or in the dialogical love between I-You, they both exist as human beings, they reach a personal existence". The philosophies of the person in J Maritain's neotomist line and among those, it would be found Karol Wojtyła, believe that the relationship between I-you, although is very important, it's not in the original constitution of the individual but, "it comes after that", assuming that the individual is before the fact itself in the I-you relation. A distinction which seems to be subtle but it's decisive for the understanding of the human being.

Key words: Philosophies of the person, Dialogical Personalism, interpersonal relationship, communitary personalism, word, love.

1. El presente trabajo hace parte de los estudios que el autor adelanta en torno a la filosofía de la relación interpersonal en la Facultad de Filosofía de Cataluña de la Universidad Ramón LLull de Barcelona.

* Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Facultad de Filosofía de Cataluña y del Instituto de Teología Fundamental de Sant Cugat (Barcelona). Autor de varias obras, entre las cuales destacamos: *Filosofía de la relación interpersonal*; *Synthesis Fidei*.

Contacto: jmcoll@jesuites.net

Cuando antes del Concilio Vaticano II mostré algún interés por el personalismo, la información que me dieron en Catalunya se limitó a los nombres de Maritain y Mounier. Por cierto, y dicho de paso, la colección de la revista “Esprit” era entonces difícil de consultar en Barcelona y en ningún caso pude encontrarla completa. Pocos años más tarde, la referencia se fue concretando en Mounier, Lacroix y Nédoncelle. A Jean Lacroix incluso pude conocerlo personalmente en unas jornadas de estudio celebradas en el monasterio de Montserrat. Esos tres nombres quedaron consagrados en el mundo universitario y en los ambientes cultos como los más genuinos representantes de esta corriente filosófica y casi como los únicos. Algún tiempo después, entre el 1965 y el 1971, tuve la fortuna de ampliar, primero en Austria y luego en Roma, este conocimiento inicial del personalismo y de encontrarme con una segunda tríada de grandes filósofos, los tres en lengua alemana, sin los cuales el personalismo dialógico resultaría inconcebible. Me refiero a Martin Buber, Ferdinand Ebner y Franz Rosenzweig. La lista de autores en lengua francesa pronto me vi inclinado a completarla con los nombres de Gabriel Marcel y de Nicolai Berdiaeff. A medida que fui leyendo la obra de Marcel, me pareció claro que no sólo era un existencialista cristiano, sino sobre todo un gran pensador personalista. Poco a poco fui descubriendo también que la intuición básica del personalismo era compartida casi desde sus inicios por algunos teólogos, en especial, entre los autores evangélicos, por todo el grupo de la llamada teología dialéctica: Kart Barth, Emil Brunner y Friedrich Gogarten, pero también Paul Tillich y Dietrich Bonhoeffer; y en el mundo de la teología católica, que descubre el personalismo un poco más tarde, sobre todo a través de Ebner, por Theodor Steinbüchel, Romano Guardini y Hans Urs von Balthasar, a los que, naturalmente, han ido siguiendo algunos otros hasta el momento actual. Comprendí así que la auténtica relación interpersonal no es un hecho de pura racionalidad, formulable con las categorías de

una filosofía que hubiera roto su relación vital con la teología.

Por todo ello pienso que, para situar de manera adecuada la filosofía personalista de Karol Wojtyła, es imprescindible, ante todo, que distingamos entre posibles filosofías de la persona y el personalismo propiamente dicho, que para mí es el personalismo dialógico. Y creo que tengo razón, pues efectivamente lo esencial del “nuevo pensamiento” (das neue Denken, de Franz Rosenzweig) es la intuición dialógica, la convicción de que sólo en el diálogo amoroso, o en el amor dialógico, del yo-tú, existen ambos como personas, alcanzan una existencia propiamente personal. Si queréis, para evitar escollos sólo aparentes, debemos mantener que el yo y el tú son siempre seres personales, poseen las notas esenciales de la persona, pero pueden existir como simples individuos, esclavos de sí mismos, con el cor incurvatum in se ipsum, o pueden alcanzar la existencia propiamente personal en la comunión amorosa, que ambos vivirán como misterio, como don, como regalo recibido gracias al otro, precisamente como verdadera libertad, es decir como existencia propiamente personal. Éste es el descubrimiento y la novedad del personalismo, lo que justifica hablar de un “nuevo pensar”, frente a la filosofía neoescolástica, pero sobre todo frente al pensamiento dominante en las universidades europeas, en sus diversas formas neokantianas o neoidealistas. Estas corrientes, también la fenomenología husserliana, se caracterizaban por su método trascendental que remitía el contenido de la conciencia al único yo trascendental o supertrascendental. De ahí que los personalistas no quisieran hablar del “otro yo”, sino del “tú”, y que no se conformaran con los diversos niveles de “intersubjetividad”, sino que apuntaran a la verdadera “interpersonalidad” que, según Ebner, tiene como elementos esenciales “la palabra” y “el amor”.

No estamos procurando precisar una cuestión baladí. Si la constitución mutua del yo y el tú es condición necesaria de la existencia

auténticamente personal, no podremos contentarnos con incluir en nuestras antropologías un capítulo sobre la dimensión social como una de las dimensiones del hombre. Esto ocurre en los manuales tradicionales, que partiendo de la persona individual y después de dar su definición (generalmente la de Boecio) y de analizar todas sus características, no dejan de incluir, ordinariamente hacia el final, como un aspecto más, la dimensión social de la persona. Incluso se la considera necesaria, pues, sin llegar a entrar en la definición de persona, suele ser calificada como un “*proprium*”. Pero esta dimensión queda simplemente yuxtapuesta a las demás, añadida, sumada, no integrada, ni mucho menos situada en el lugar fundamental y prioritario. Se renuncia, por tanto, a poder descubrir desde ella el verdadero significado de todas las otras.

Desde ahí se comprende que debamos preguntarnos si santo Tomás y Maritain merecen el calificativo de personalistas o, más bien, deberían ser considerados como buenos ejemplos de las que podrían denominarse “*filosofías de la persona*”. Cuando en el Humanismo integral Maritain, inspirándose en lo que él llama el personalismo tomista, intenta concretar su ideal de cristiandad, nos habla expresamente de su aspecto comunitario y personalista. Nos dice que es comunitaria porque su fin propio y específico es un bien común diferente de la simple suma de los bienes individuales y superior a los intereses del individuo, considerado éste como parte del todo social. Y añade que es personalista porque el bien común temporal no es un fin último y, por lo tanto, para él es esencial respetar y servir a los fines supratemporales de la persona humana (cfr. o. c., Madrid 1999, pp. 172-176). Ante una declaración tan explícita, algunos intérpretes no dudan en atribuir a Maritain un “*personalismo comunitario*” en el sentido más estricto.

Creo que en este punto de nuestra reflexión podríamos volver a confundirlo todo y a perder las claridades que hemos ido alcanzando. En Mounier, y en los demás personalistas en

sentido estricto, personalismo comunitario es equivalente a personalismo dialógico (en el sentido de Buber, Ebner y Rosenzweig), porque todos ellos reconocen la constitución mutua del yo y el tú y, por tanto, la superioridad de la comunión amorosa respecto de la persona individual que ha roto esta relación originaria. En cambio, Maritain parece decirnos precisamente lo contrario: la persona individual está por encima del bien común temporal y, en consecuencia, éste debe respetar y servir a los fines supratemporales de aquélla.



La contraposición sólo se aclara y la contradicción sólo se supera, si caemos en la cuenta de que los personalistas y Maritain están hablando de cosas distintas. Los personalistas nos están dando el punto nuclear de su antropología, el lugar verdaderamente metafísico de la conciencia (recuérdese a Marcel: la fidelidad como lugar de la metafísica); en suma, se están refiriendo a la plenitud de la realidad espiritual de la persona. Maritain, en cambio, está hablando de algo muy diferente. No se ha cansado de repetirnos que la palabra “*cristiandad*” (tal como él la entiende) designa un cierto régimen común temporal, inspirado, eso sí, en la concepción cristiana de la vida; nos aclara que está exponiendo la ciudad temporal, las notas características del orden temporal, entre las cuales se encuentran las de ser comunitario y personalista. En definitiva, lo que Maritain describe no es el misterio de comunión interpersonal de los autores personalistas. El mismo Maritain nos puede ayudar a tener clara esta diferencia, pues es él quien considera decisiva la distinción entre lo espiritual y lo temporal. Los personalistas se refieren a lo espiritual (es significativo que el

título de la obra principal de Ebner sea La palabra y las realidades espirituales). Maritain, en cambio, nos habla de la ciudad temporal y del orden que le es propio. Él nos está ofreciendo un capítulo de filosofía social o política. Los personalistas se caracterizan más bien por analizar el fundamento antropológico, metafísico, e incluso teológico, de dicho orden temporal.

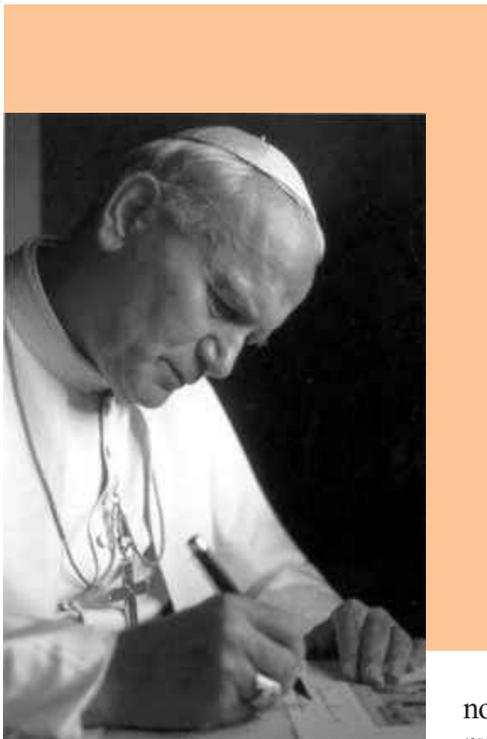
Alguno podría preguntar si Maritain no se refiere en otros pasajes de sus obras a este fundamento espiritual inspirador del orden temporal. Y habría que responder que sí. Por ejemplo, cuando nos habla del “Reino de Dios” o de la “amistad fraterna” (cfr. en o. c., pp. 135-148 y 250-252). Pero no lo hace muy a menudo, seguramente por considerar que son temas que corresponden a la teología y que no le tocan a él como filósofo.

Lo dicho sobre Maritain puede introducirnos a la problemática que, de manera semejante, nos plantea la obra del filósofo Karol Wojtyła. ¿Es su antropología filosófica propiamente personalista, en el sentido del personalismo dialógico, o es sólo una filosofía de la persona? Evidentemente no podemos, por razones de espacio, analizar los textos que él mismo consideraría como demostrativos de su “comprensión personalista” del hombre. Además esto nos serviría de bien poco, pues también Wojtyła, como Maritain, utiliza los términos

“personalismo” y “personalista” en un sentido muy vago y general. También él nos habla de un personalismo tomista, e incluso no tiene inconveniente en referirse al “personalismo de Kant”.

Lo que sí podemos constatar en seguida es que Persona y acción (Madrid 1982), su principal obra filosófica, no toma como objeto de sus análisis la relación interpersonal yo-tú, sino precisamente el sujeto humano en singular, para llegar a descubrirlo como persona a través de su acción. Parece claro que no se trata de un personalismo dialógico, consciente de la necesidad de la relación para la mutua constitución del yo y el tú, sino de una filosofía de la persona que intenta aunar el análisis de la conciencia con la metafísica del ser, utilizando para ello un método fenomenológico que aspira a alcanzar lo real de manera transfenoménica. También es justo recordar que la cuarta parte de Persona y acción, está dedicada al tema de la “participación” y que su único capítulo, el VII de toda la obra, aborda precisamente el hecho de la intersubjetividad (o. c., pp. 305-347). Ya hemos dicho que esto suelen hacerlo las filosofías de la persona, por ser innegable que la persona tiene, entre otras, una dimensión social. Lo significativo es que en el caso de Wojtyła ésta sea la última dimensión considerada. Por otra parte, me parece también interesante que nuestro autor acabe este capítulo con dos apartados que se titulan “Consocio y prójimo” y “El mandamiento del amor”. Son breves, pero bastan para mostrarnos que, más fundamental que la dimensión social tal como se realiza en las diversas comunidades particulares, es para Wojtyła la relación universal abierta a todos los hombres. En efecto, todos los hombres estamos relacionados en la humanidad, y el significado básico del término “participación” consiste en compartir la humanidad de todo hombre, reconociéndolo como prójimo. Así, el mandamiento del amor, el “amarás al prójimo como a ti mismo”, revela tanto la plenitud de participación, que no queda indicada en la mera condición de miembro dentro de una comunidad, como las raíces de la alienación, cuando el hombre olvida o niega esta participación en la humanidad de los otros hombres.

Veamos cómo formula el mismo Wojtyła este tema conclusivo de su obra filosófica más importante. “El hombre-persona, nos dice, es capaz no solamente de compartir la vida de una



comunidad, de ser y actuar junto con otros, sino que es también capaz de participar en la humanidad de los demás. Es en esta capacidad de participar en la humanidad de cada ser humano donde se basa toda participación en una comunidad y donde recibe su significado personal. Esto es lo que se contiene, en último término, en la idea de prójimo” (p. 342). Pero después de haber comentado esta interpenetración de ambas formas de participación y de haber afirmado que “toda sugerencia que tienda a oponer entre sí las ideas de “prójimo” y “miembro de una comunidad” o a separar la una de la otra carecen de toda justificación” (p. 343), nos dice en la última nota del libro: “Los análisis realizados (en este capítulo séptimo) nos han llevado a la conclusión de que la participación en cuanto propiedad del hombre, que existe y actúa “junto con otros”, está a la raíz de dos diferentes dimensiones de la intersubjetividad humana. Una dimensión se refiere a la relación “hombre-hombre” (yo-tú, soi-autrui) y la otra se encuentra en la relación “nosotros” (comunidad, Gemeinschaft). Una y otra forma de intersubjetividad exigen un análisis independiente: la participación, entendida simplemente como participar o tomar parte en la humanidad de los otros, es una cosa completamente distinta de la participación considerada como la correcta condición de miembro de las distintas comunidades (sociedades), en las que el destino coloca al hombre y en las que debe existir y actuar “junto con otros”” (p. 346).

Como lectores interesados en el tema, quedamos con la impresión de que este capítulo séptimo que “no es más que un comentario y solamente un esbozo del problema” (p. 346), pudo ser ampliado y desarrollado en otros escritos posteriores del autor. Efectivamente, la edición castellana nos remite al estudio “¿Participación o alienación?”, de 1975 (en K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Madrid 1998, pp. 111-131). Y, con mayor motivo, debe ser considerado el artículo “Persona: sujeto y comunidad” (en o. c., pp. 41-109), de 1976. Este último contiene un apartado que se titula

“Yo-tú”: la dimensión interpersonal de la comunidad”, seguido por otro titulado “El “nosotros”, la dimensión social de la comunidad”.

Pero sin hacernos excesivas ilusiones sobre un posible núcleo o fundamento propiamente personalista de la intersubjetividad analizada por Wojtyla en estos últimos trabajos, conviene detenernos un momento en el aspecto metodológico de la cuestión. En la famosa discusión pública sobre Persona y acción, que tuvo lugar el 16 de diciembre de 1970, los profesores católicos de filosofía de la Universidad de Lublin le plantearon al Cardenal Wojtyla numerosas críticas sobre aspectos diversos de su libro. Considero de especial interés la intervención del profesor Leszek Kuc, que la revista “*Analecta Cracoviensia*” (V-VI, 1973-1974) resumió así: “Leszek Kuc se ocupa de la cuarta parte del libro Persona y acción. El análisis de la concepción de la participación lo lleva a la conclusión de que ella es insuficiente para explicar la existencia de la comunidad de personas; expresa sólo el hecho de la naturaleza común a todos los hombres. Según Kuc la persona debe ser tratada no sólo como “*alteri incommunicabilis*”, sino también como una comunidad real de personas. Además, opina que conocemos primero el aspecto comunitario de la vida humana. El aspecto personal viene después. Por consiguiente, sería necesario aceptar el mismo orden en las consideraciones antropológicas” (p. 270). Creo que se trata de una crítica importante que, como vemos, afecta tanto al contenido como al método. Y así se expresarían muchos otros verdaderos personalistas, para quienes “la participación en la humanidad del otro hombre” es una forma excesivamente general y abstracta, incluso inadecuada, de expresar el carácter originario y la riqueza existencial de la auténtica relación interpersonal yo-tú.

Afortunadamente tenemos constancia de la respuesta de Wojtyla a esta crítica y a otras semejantes que pudieron producirse. En el mismo resumen de la jornada sobre Persona y acción, publicado en “*Analecta Cracoviensia*”,

se nos dice: “El Cardenal Wojtyła no se esfuerza en suprimir las dificultades ligadas a la dualidad de la experiencia del hombre (la experiencia de sí mismo y la de los otros). Observa solamente que el hecho de esta dualidad (y al mismo tiempo de su homogeneidad) no es cuestionada por nadie. Falta, pues, realizar la tarea de una integración plena y más precisa de estas dos experiencias” (p. 272). Hasta aquí quedaría abierta la posibilidad de un replanteamiento propiamente personalista. Pero más adelante se añade: “El postulado que concierne al desarrollo de la teoría de la participación constituye, según el Cardenal Wojtyła, una tarea importante que hay que realizar. Pero él hace una restricción afirmando que la comprensión de la correlación “persona-acto” constituye más una base para comprender la relación “persona-persona” que no viceversa” (ibídem). Por mi parte pienso, en cambio, que al mantener la prioridad del sujeto-persona como yo solo, Wojtyła se está cerrando la verdadera comprensión de la relación yo-tú.

Este punto clave quedó también confirmado en la versión definitiva de *Persona y acción*. En una nota importante, Wojtyła nos aclara su postura: “En la discusión publicada en “*Analecta Cracoviensia*” (...) se sugirió una



contrapropuesta a con relación a un planteamiento sustancial y metodológico de *Persona y acción*. Según

este otro punto de vista, el conocimiento esencial del hombre en cuanto persona es el conocimiento que se da en sus relaciones con las demás personas. Sin dejar de reconocer la validez de esta actitud epistemológica, el autor -después de examinar los argumentos en favor y en contra- se confirma en la opinión de que un conocimiento adecuado del sujeto en sí mismo (de la persona a través de la acción) abre el camino a una más profunda comprensión de la intersubjetividad humana” (pp. 315-316). Y en la “Advertencia final” del

mismo libro el autor se ratifica en esta opinión, que sin duda había estado meditando como una opción decisiva: “El autor está convencido (...) de que ninguna interpretación de la comunidad y de las relaciones interpersonales sería correcta si no se apoyara en una concepción ya existente de la persona en acción; (...) Por eso, desde el punto de vista del método y del contenido, parece que la solución correcta es que reconozcamos la prioridad de la concepción de la persona y de la acción y que al mismo tiempo, basándonos en esta concepción, busquemos una interpretación adecuada de la comunidad y de las relaciones interpersonales con toda su riqueza y diferenciaciones” (pp. 348-349).

Para los personalistas dialógicos no hay ninguna posible “deducción” del tú a partir del yo. Desde el yo, en el mejor de los casos se podrá deducir el “otro yo”, pero no el “tú”, ya que éste se nos da sólo en la experiencia originaria y gratuita de la existencia auténtica. Pero Wojtyła no parece haber captado la importancia de esta distinción.

Massimo Serretti, un buen conocedor de la antropología de Karol Wojtyła, nos indica un par de motivos que explicarían esta opción crucial que parece decidir sobre todo lo que Wojtyła pueda aportarnos en adelante. Nos dice Serretti: “Como fundamento de esta que puede resultar como una restricción metodológica, se halla al menos un doble orden de motivos. En primer lugar la persona como *suppositum* es puesta en sí como ya constituida y el relato de la subjetividad en el que se perfila la historia y la experiencia del hombre sirve para actualizar, en bien o en mal, lo que ya está dado. El hombre es más antiguo que su historia. En segundo lugar, la experiencia histórica de la colectivización forzada, de la negación de los derechos elementales del hombre, del oscurecerse de la personalidad en la masa y, en cambio, de la subsistencia de una recta conciencia, de la independencia moral respecto del verdugo, de la libertad interior y de la pertenencia a una comunidad paralela, han mostrado de manera irrefutable la imposibilidad de reducción de la

persona a simple miembro de la colectividad. La persona posee una naturaleza, un origen y un fin de los que no es deudora directamente a la sociedad civil y de los que ninguna sociedad puede apoderarse. Wojtyla se opone con igual determinación tanto a la reducción cosmológica o naturalista del sujeto personal, como a la reducción sociológica contrapuesta” (“Invito alla lettura”, en K. WOJTYLA, *Perché l'uomo*, Milano/Città del Vaticano 1995, p. 19).

Estamos de acuerdo en evitar ambas reducciones, pero de lo que se trata no es de la relación de la persona individual con el organismo social o político, sino de la constitución del yo y el tú como personas en la comunión interpersonal entre ambos, que es un hecho espiritual y no pertenece, por tanto, al orden temporal sociológico. En cambio, podemos prever que la “restricción metodológica”, en expresión de Serretti, marcará decisivamente las futuras reflexiones de Wojtyla.

En los dos trabajos ya citados, que tratan directamente el tema que nos ocupa, vemos cómo se cumple esta previsión. En los análisis del primero de ellos, se comienza siempre por el propio yo, que por sí solo se descubre como *suppositum* y comprueba en su propia acción libre su capacidad de autoposesión, de autodominio y, en definitiva, de autodeterminación. Se pasa luego a la experiencia (concreta, única e irrepetible) que me hace comprender que el otro está constituido de un modo semejante, que también él es un cierto yo, aunque diferente de mí mismo. Esta captación del otro yo en cuanto persona la experimentamos como un deber. Por esto puede concluir: “El mandamiento del amor se limita a subrayar que todo ser humano debe considerar constantemente como un deber la participación actual en la humanidad de los otros hombres, es decir, tener experiencia del otro como de un “yo”, de una persona” (o. c., p. 121).

En el segundo de los estudios citados, “La persona: sujeto y comunidad”, después de reiterar que el tú es siempre “otro yo”, vuelve a dejar muy clara la prioridad del propio yo.

Quizás la única aportación nueva es la que permite a Wojtyla hablar de “constitución específica del “yo” humano a través de la relación con el “tú”” (o. c., p. 83). En efecto, “en esta estructura subjetiva, el “tú” como “otro yo” me hace presente mi propia trascendencia y mi propia aspiración al perfeccionamiento” (p. 87). Ambos están ya previamente constituidos en cuanto personas, pero se reconoce que, en el encuentro entre uno y otro yo, no sólo se da un “revelarse recíproco” (pp. 87-88), sino también, en virtud del significado normativo que ya hemos mencionado, “una responsabilidad recíproca de la persona por la persona” (p. 89). Wojtyla opina que una tal relación e implicación mutua merece ya el nombre de *communio personarum*.

Esta última denominación se ve todavía más enriquecida cuando Karol Wojtyla analiza la relación entre el hombre y la mujer en el matrimonio, sobre la base de una antropología teológica. Lo hizo en dos artículos titulados “La familia como *communio personarum*”, de 1974, y “Paternidad-maternidad y la *communio personarum*”, de 1975 (ambos en K. WOJTYLA, *El don del amor*, Madrid 2000, pp. 227-269).

La reflexión de Wojtyla parte de un texto de la *Gaudium et Spes*, que contiene, según él, “la verdad teológica sobre el hombre” (o. c., p. 230). Las palabras que lo inspiran son las siguientes: “El Señor Jesús cuando ruega al Padre “para que todos sean una sola cosa, como yo y tú somos una sola cosa” (Jn 17, 21-22), poniéndonos ante horizontes inaccesibles a la razón humana, nos sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad”. Y más adelante: “esta semejanza manifiesta que el hombre, el cual es la única criatura de la tierra que Dios ha querido por sí mismo, no puede encontrarse plenamente sino a través de un sincero don de sí” (GS 24). Wojtyla subraya, pues, que “la semejanza con Dios no encuentra, sin embargo, confirmación sólo en la naturaleza racional y libre, es decir, espiritual del hombre-persona. El citado texto (...) pone en evidencia

que esta semejanza del hombre con Dios se tiene también en razón de la conexión o relación que une a las personas” (p. 231). Pero Wojtyła cree que la analogía entre ambas uniones no puede llevarse más adelante, y no se ve inclinado a modificar su propia concepción del encuentro entre personas ya constituidas, sino que más bien se confirma en la verdad de su opción, pues cada persona individual ha de tener ya “la capacidad que le es propia de la comunidad con otras personas” (p. 232). También pondera la necesidad “de un sincero don de sí” para que el hombre pueda “encontrarse plenamente”. Pero, de nuevo, argumenta que “el hombre es capaz de tal don precisamente porque es persona: la estructura propia de la persona es estructura de auto-poseción y de autodominio. Por eso el hombre es capaz del don de sí, porque se posee y también porque es señor de sí mismo en la medida del propio sujeto” (p. 233). Se acepta, pues, la relación con el otro como necesaria para poder alcanzar la plena autorrealización o como ayuda al propio perfeccionamiento, pero no se ve en ella el paso decisivo de las tinieblas a la luz o de la “muerte” a la vida, ni el acceso a la verdadera libertad.

Wojtyła, con todo, busca la manera de introducir, al menos teológicamente, una cierta gratuidad. “La gracia es, en último análisis (y al mismo tiempo en su primer y principal significado), un don sincero de Dios hacia el hombre que actúa y al mismo tiempo revela aquella dimensión no utilitaria del existir y del obrar, propia del mundo de las personas. Así también en las relaciones interhumanas “el sincero don de sí” (= de la persona) está en la base de todo el orden del amor, de toda su autenticidad” (p. 238).

Supuesto todo lo dicho, y a pesar de la aproximación contenida en *El hombre y su destino* (o. c., pp.144-151), creo que no se puede hablar en Wojtyła de una concepción verdaderamente relacional de la persona

humana, fundada en una metafísica del ser como amor, o incluso como semejanza de Dios. Sólo así se respetaría del todo la analogía entre la relación interhumana y la comunión de las personas divinas, tal como la expone, por ejemplo, H. U. von Balthasar, asumiendo la metafísica de G. Siewerth.

Pienso por tanto que, en los escritos de este periodo, al teólogo Wojtyła sus categorías filosóficas (con la restricción metodológica que se impuso) le cortaron las alas para concebir y formular adecuadamente el ser de la persona, es decir, el misterio de la comunión de Dios con los hombres y de éstos entre sí. O también, que su opción decisiva a favor de la prioridad de la persona individual respecto de la comunión interpersonal le ha impedido avanzar, como filósofo, por los caminos que nos ofrece la revelación divina, justamente “poniéndonos ante horizontes inaccesibles a la razón humana” (según el texto conciliar citado), llevando así a la razón más allá de ella misma sin dejar de ser ella misma. Esto creo que es lo que separa a Karol Wojtyła del personalismo dialógico, que él, como filósofo, no consideró aceptable. Espero haber mostrado suficientemente las consecuencias que habrían de seguirse de tal decisión.

Sin olvidar los textos muy bellos, de claro sabor personalista, contenidos en el primer libro de Wojtyła conocido en España, *Amor y responsabilidad* (Madrid 1969), mi exposición ha preferido centrarse en la restricción metodológica adoptada por él y en sus resultados más inmediatos. También cabe reconocer que en los documentos de su pontificado (especialmente, *Redemptor hominis*, las *Catequesis de los miércoles* de 1979 y 1980, *Mulieris dignitatem*, *Familiaris consortio* y *Fides et ratio*) sin duda se produjeron avances hacia el personalismo dialógico, pues la mencionada restricción metodológica no tuvo a penas repercusión en el magisterio de Juan Pablo II.



Referencias

- Buber, Martin (1974). Yo y tú. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Coll, Josep M. (1990). Filosofía de la relación interpersonal. Profundización metodológica del personalismo y lectura crítica de Sastre. 2 tomos. Barcelona: PPU.
- Ebner, Ferdinand (1995). La palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos. Madrid: Caparrós Editores.
- Lacroix, Jean (1996). Persona y amor. Madrid: Caparrós Editores.
- Maritain Jacques (1999). Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad. Madrid: Ediciones Palabra.
- Mounier, Emmanuel (1988-1993). Obras completas. 4 volúmenes. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Nédoncelle, Maurice (1997). La reciprocidad de las conciencias. Madrid: Caparrós Editores.
- Rosenzweig, Franz (1989). El nuevo pensamiento. Madrid: Visor.
- Wojtyla, Karol (1969). Amor y responsabilidad. Madrid: Razón y Fe.
- _____. (1982). Persona y acción. Madrid: Editorial Católica.
- _____. (1995). Perché l'uomo?. Milano: Mondadori.
- _____. (1997). Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética. Madrid: Ediciones Palabra.
- _____. (1998). El hombre y su destino. Ensayos de antropología: Madrid: Ediciones Palabra.
- _____. (2000). El don del amor. Escritos sobre la familia. Madrid: Ediciones Palabra.