



Cuadernos de pensamiento 38

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Edith Stein:
Filosofía de la educación
Año 2025

La interioridad humana y el drama de la libertad. Contenidos antropológicos y éticos del segundo relato de la creación y del sermón de la montaña, según Karol Wojtyła

*Human interiority and the drama of freedom
Anthropological and ethical contents of the second biblical
account of creation and the sermon on the mount, according
to Karol Wojtyła*

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ¹

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid (España)

ID ORCID 0009-0000-4267-8600

Recibido: 05/08/2024 | Revisado: 11/09/2024
Aceptado: 12/09/2024 | Publicado: 30/12/2025
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.509>

¹ (jaime.rodriguez@ufv.es) Profesor del Instituto Desarrollo y Persona de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid) y en el Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II (sección de Madrid). Doctor en teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma, 2022); su tesis obtuvo el *Premio dei Eccellenza Accademica* de dicha institución (2023). Entre sus publicaciones recientes, destacan: “La ‘recíproca complementariedad’: interpretación de Efesios 5 desde las Catequesis sobre el amor humano de Juan Pablo II”, *Anthropotes* XXXIX/2 (2023), 279-299; “Génesis, desarrollo y relevancia de la noción de ‘unidad de los dos’. Una contribución de Karol Wojtyła a la antropología trinitaria”, *Annales Theologici* 38 (2024) 1, 217-239; “Epistemología, sexualidad y persona. La sexualidad como dimensión constitutiva de la persona según Karol Wojtyła”, *Quién* 20 (2024), 165-187. DOI:<https://doi.org/10.69873/aep.i20.275>

RESUMEN: Este estudio analiza la experiencia de la interioridad y su nexo con la libertad según la *Teología del cuerpo*. Partiendo del relato bíblico de la creación de Adán y de las palabras de Jesús en el sermón de la montaña, describe la interioridad del ser humano como la fuente última de su capacidad de autodeterminarse. Concluye que la interioridad humana es el espacio donde se libra la batalla por la libertad auténtica. Por ello, propone una antropología desde la interioridad, de la que se desprende una ética más atenta a los impulsos del corazón que al comportamiento exterior, sin caer en el subjetivismo ni en el relativismo moral. Esta es la novedad que aportó el sermón de la montaña a la ley antigua y es también la novedad de la *Teología del cuerpo* en relación con numerosos manuales de antropología y de moral. Presenta la vida humana como don y tarea: el hombre responde al don de la creación con la tarea de aceptarse creatura, afirmando libremente su ser por medio del obrar.

PALABRAS CLAVE: autodeterminación, interioridad, libertad, soledad, Teología del cuerpo.

ABSTRACT: This study analyzes the experience of interiority and its relationship with freedom, according to the *Theology of the Body*. Starting from the biblical account of Adam's creation and the words of Jesus in the Sermon on the Mount, it describes the interiority of human beings as the ultimate source of their capacity for self-determination. It concludes that human interiority is the space where the battle for authentic freedom is fought. For this reason, it proposes an anthropology based on interiority. From it flows a vision of ethics more attentive to the impulses of the heart than to external behavior, without falling into subjectivism or moral relativism. This is the novelty that the Sermon on the Mount brought to the Old Law. It is also the novelty of the *Theology of the Body* in relation to numerous manuals of anthropology and morality. It presents human life as gift and task: man responds to the gift of creation with the task of accepting himself as a creature, affirming his being freely through action.

KEYWORDS: freedom, interiority, self-determination, solitude, Theology of the body.

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué significa que la persona humana es capaz de interioridad? ¿De dónde brota la libertad? ¿Por qué es dramática? ¿Cómo se relaciona con la verdad y el bien? Encontramos interesantes respuestas a estos interrogantes en la interpretación que Karol Wojtyła realiza acerca del segundo relato bíblico de la creación, y más concretamente en sus reflexiones acerca de la figura del Adán solitario, así como de las palabras de Jesús en el Sermón de la montaña.

Este estudio analiza la experiencia de la interioridad y su nexo con la libertad según la *Teología del cuerpo* del papa polaco. Aunque se trata de una obra de antropología teológica, parece posible descubrir en ella contenidos de tipo filosófico que son válidos para creyentes y no creyentes, ya que no se fundamentan en el argumento de autoridad, sino que apelan a la experiencia humana como criterio de verificación. En esta obra, la libertad no se explica simplemente como la capacidad de elegir, sino que aparece intrínsecamente ligada a la verdad y al bien.

La hipótesis que pretendo ilustrar es que en el relato bíblico de la creación de Adán y en el sermón de la montaña se hallan elementos que describen la interioridad del ser humano como la fuente última de su capacidad de autodefinirse, y que dicha descripción contiene un valor pedagógico que puede interpelar al hombre contemporáneo. La experiencia de la soledad originaria y las palabras de Jesús en el sermón permiten a Wojtyła desarrollar una antropología desde la interioridad, de la que se desprende una ética más atenta a los impulsos del corazón que al comportamiento exterior, sin caer por ello en el subjetivismo ni en el relativismo moral.

Este enfoque parece importante y actual, particularmente en el ámbito educativo. Se encuentra una invitación a ello en el Catecismo de la Iglesia Católica cuando se advierte que “es preciso que cada uno preste mucha atención a sí mismo para oír y seguir la voz de su conciencia. Esta exigencia de interioridad es tanto más necesaria cuanto que la vida nos impulsa con frecuencia a prescindir de toda reflexión, examen o interiorización” (CIC 1779). Considero por ello que la interioridad humana es el espacio donde se libra la batalla por la libertad auténtica, en un contexto de búsqueda de sentido y conexión con lo trascendente, y que las reflexiones de Wojtyła iluminan y ofrecen pistas pedagógicas valiosas hoy.

2. ADÁN FRENTE AL COSMOS Y LA EXPERIENCIA DE LA INTERIORIDAD

El relato bíblico presenta al Adán solitario² como un *alguien* que está en la cúspide de la creación, por encima de los animales –a quienes pone nom-

² Nos referiremos al “Adán solitario”, a quien la *Teología del cuerpo* denomina *Adam* (en hebreo, ser humano), para distinguirlo del Adán que se encuentra frente a Eva, es decir, al varón.

bre— y por debajo del Creador, en un estado de felicidad, serenidad y paz simbolizado por la imagen del jardín del Edén. Se trata de un texto mítico y arcaico. El punto de partida de las reflexiones que siguen a continuación son las palabras que pronuncia Yahvé en este relato: “no es bueno que el hombre (varón) esté solo, quiero hacerle una ayuda similar a él” (*Gn 2,18*). A continuación, tiene lugar el sueño de Adán y la creación de la mujer a partir de su costilla.

La mayoría de los lectores identifican esta soledad con la situación del varón ante la carencia de la mujer, de ahí que el autor haya querido añadir entre paréntesis la palabra “varón”. Pero en su interpretación, Wojtyla da un paso más al sostener que “aquí se trata de la soledad del hombre (varón y mujer) y no solamente de la soledad del hombre-varón, causada por la falta de la mujer” (*TDC 5.2*)³. Existen por ello dos experiencias distintas de soledad: la soledad existencial del hombre en cuanto hombre, y la soledad del varón frente a la mujer, que es recíproca. La soledad antropológica, afirma, es un problema “anterior no tanto en sentido cronológico como en sentido existencial” (*TDC 5.3*).

Es posible percibir en el análisis de Wojtyla el influjo de Max Scheler con su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, en la que reflexiona sobre qué es lo que hace único al ser humano y cuál es su lugar en el universo. La “soledad” de Adán no es la vivencia abstracta de un ser lejano y desconocido, sino que se puede analizar como una experiencia arquetípica que el ser humano es capaz de revivir y hacer suya. Como Adán, todo hombre que se coloca frente al cosmos advierte su soledad, su ser único y singular, su carácter inalienable e irrepetible. Sólo necesita recogerse para pasar de la dispersión a la soledad, de los estímulos que ocupan sus sentidos internos y externos, al “yo” autoconsciente que conoce y experimenta. Y ahí, en su interioridad, entra en contacto con su “ser personal”, la “suidad” en términos zubirianos. Es este también un lugar de encuentro radical con Dios, *intimor intimo meo et superior summo meo*, en términos agustinianos.

³ Las referencias a la *Teología del cuerpo* están tomadas de (Juan Pablo II, 2017) Se citarán con la abreviatura *TDC* seguida del número de la audiencia y el párrafo.

En el mundo de los objetos mecánicos no hay ninguna composición intrínseca, no hay espacio para la interioridad ni para la libertad. En el mundo de los animales reina el determinismo de los instintos, dado que no son capaces de discernir, porque carecen de interioridad. El animal, por ello, es el centro de su mundo (Cf. Merecki, 2015, 76-77). El ser humano, en cambio, porque dispone de interioridad, es libre para autodeterminarse. Al igual que el Adán solitario, se experimenta como “yo” porque puede distanciarse de los objetos que aprehende, es capaz de desprenderse de la materia y de los contenidos de su conciencia, está en posición ex-céntrica. La autoconciencia del hombre le conduce a la interioridad, que es propia sólo de las personas⁴.

Adán en cuanto sujeto personal se posee, pero en cuanto creatura se experimenta como posesión de Dios. La pertenencia a Dios, su creaturalidad, no implica la abolición de su personalidad, sino cierta limitación. Adán en su soledad experimenta que pertenece a Dios, sin dejar de ser él mismo. La persona absoluta es Dios, quien se posee plenamente. La persona creada es el hombre, quien se posee sin ser origen de sí mismo, y por ello busca su identidad “frente a Dios”.

La interioridad del Adán solitario es un rasgo característico del pensamiento de Karol Wojtyła, posible gracias al método utilizado, es decir, a la fenomenología de la experiencia. La estructura de la intimidad es posible gracias a la noción del “ser personal”. Los seres personales tienen interioridad, porque el ser es suyo. El “ser personal” remite a su fuente y por eso es inmanente y trascendente a la vez. Parece posible entrever que los estudios de Wojtyła están en la línea de lo que algunos tomistas contemporáneos - Fabro y otros - señalan cuando describen el *esse* como lo más universal y también como lo más íntimo.

Agustín, que durante décadas había buscado a Dios en la ciencia y en la sabiduría, terminó encontrándolo cuando hizo la experiencia de la interioridad, llegando a afirmar que lo buscaba fuera hasta que lo encontró dentro de sí. En Agustín se inspiran pensadores como Malebranche, Vico, Gioberti, Rosmini y Sciacca, que llegan a Dios por la vía de la interioridad. Parece posible afirmar también que la experiencia de la soledad de Adán descrita

⁴ (Buttiglione, 1982, 12, nota 23; Cf. Schmitz, 1993, 104-144).

por Wojtyła lo coloca en esta corriente. Según Rodrigo Guerra la “ontología de la interioridad” o el “realismo interiorista” es una “filosofía dedicada a definir la forma de la presencia de la verdad trascendente en la interioridad de la inteligencia y no la directa e inmediata intuición de Dios como condición de posibilidad para el conocimiento humano (ontologismo)” (Guerra, 2002, 70).

De aquí la importancia que el autor concede a la interioridad, a la dimensión íntima del hombre, a lo que la Biblia llama “corazón” y el Concilio Vaticano II denomina “núcleo más secreto” y “sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo” (GS 16). Aquí radica el vínculo que une a cada hombre histórico con la experiencia del Adán solitario, porque todo hombre es capaz de recogerse, de entrar en su interior, y descubrir ahí la voz de Dios que le habla a través de su conciencia. Por ello llega a afirmar el autor que, “con la categoría del “corazón”, cada uno es individuado singularmente incluso más que por el nombre” (TDC 34.4).

Asimismo, es posible apreciar que, al relativizar la conciencia, Wojtyła le hace un gran servicio, y al modificarla realísticamente, hace posible recuperar un nuevo sentido de la interioridad, uniendo así la metafísica del ser y la fenomenología de la interioridad, porque posee una noción sólida de sujeto como *suppositum entis*, y una noción moderna de sujeto como “subjetividad”, opuesto a “objeto”, opuesto a las cosas que carecen de interioridad. En este sentido, la idea de la subjetividad moderna es muy distinta de la subjetividad del *suppositum*, fundada ontológicamente.

La interioridad del Adán solitario es una piedra angular sobre la que construye el resto de la *Teología del cuerpo*, ya que el hombre histórico descubre el llamado a la redención del cuerpo no sólo por la Revelación, y por lo tanto desde el exterior objetivo, sino escuchando la llamada interior de su corazón, desde su sujeto interior. “Si el oyente permite que esas palabras actúen en él, podrá oír al mismo tiempo en su interior algo así como el eco de ese “principio”, de ese buen “principio” al que Cristo se habría referido en otra ocasión” (TDC 46.5). La soledad de Adán adquiere un valor normativo y ejemplar para el hombre de todos los tiempos, quien entrando en su propia soledad, puede repetir la experiencia de la interioridad, acoger su condición creatural y experimentar su filiación original.

3. EL SERMÓN DE LA MONTAÑA Y LA IMPORTANCIA DEL CORAZÓN

El punto de partida del segundo ciclo de la *Teología del cuerpo* son las palabras de Cristo a los fariseos que le preguntaron acerca del divorcio: “Habéis oído que fue dicho: “no cometerás adulterio”. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (Mt 5,27-28). Esta enunciación “tiene un significado-clave para la teología del cuerpo” (TDC 24.1) porque conduce la mirada desde la acción externa y objetiva del adulterio hacia la acción interna y subjetiva del deseo concupiscente. La interioridad del sujeto es la fuente de la que brotan sus acciones libres por medio de las cuales se autodetermina. En este Sermón se encuentra una invitación a discernir los impulsos del corazón por encima de todo. Cristo acusa a la interpretación de la ley de Moisés que hacían los fariseos y levitas de haber deformado la ley de Dios, por culpa de sus corazones endurecidos. La acusación es seria, si se tiene presente la reverencia que el Pueblo creía tener hacia la Ley. Cristo viene a decir que la legislación de Israel en lo que se refiere al matrimonio y a las relaciones entre el varón y la mujer, no corresponde al plan originario de Dios-Yahvé. La culpa está en la dureza del corazón del hombre, que Cristo bien conoce.

Acusa precisamente “al entero “sujeto interior” (TDC 34.1), es decir, a lo más íntimo y personal, al corazón. La referencia de Cristo a la dureza de corazón no constituye tanto una acusación, sino un juicio. Cristo constata que, de hecho, el corazón está endurecido, y por ello el *ethos* del Evangelio consiste en la redención del corazón. Cristo no culpa, sino que simplemente constata: “no prevalece la acusación sino el juicio, el juicio realista sobre el corazón humano” (TDC 34.2).

El significado común entiende el *eros* como una atracción de naturaleza sensual principalmente, como la “tendencia recíproca de ambos, del hombre y de la mujer, al acercamiento, a la unión de los cuerpos” (TDC 47.2). La Biblia no conoce la palabra *eros*, pero describe de diversas maneras la existencia de una atracción intensa entre el varón y la mujer. Wojtyla hace notar que para Platón, *eros* “representa la fuerza interior que arrastra al hombre hacia todo lo que es bueno, verdadero y bello” (*Ibid.*), se identifica con el modo de ascender desde el mundo material hacia el mundo de las ideas, con el camino que con-

duce al hombre a la divinidad. No se trata de una fuerza que arrastra desde fuera, como si el hombre fuera una marioneta. Platón entiende la atracción como “la intensidad de un acto subjetivo del espíritu humano” (*Ibid.*). Concluye Wojtyła que *eros* connota el mismo significado que la atracción recíproca entre el varón y la mujer descrita en *Génesis* 2,23-25, que es una “perenne llamada de la persona humana - a través de la masculinidad y de la feminidad - a esa “unidad de la carne” que, al mismo tiempo, debe realizar la unión-comunión de las personas” (*Ibid.*).

Si el *eros* es “la fuerza interior que “atrae” al hombre hacia lo verdadero, lo bueno y lo bello” (*TDC* 47.5), no se puede contraponer al *ethos* que Cristo ha enseñado en el Sermón de la Montaña, que también eleva al hombre a la verdad, el bien y la belleza. Según Juan Pablo II el significado platónico del *eros* parece compatible con el *ethos* del evangelio. La apelación de Cristo al corazón, la llamada a lo verdadero, bueno y bello, implica precisamente la necesidad de superar la concupiscencia. Por eso, afirma que “es muy digno del “corazón” humano que la forma de lo “erótico” sea simultáneamente forma del *ethos*, es decir, de lo “ético” (*Ibid.*). Esto significa que *eros* y *ethos* pueden coincidir y no se deben contraponer.

Cuando la atracción recíproca entre el varón y la mujer –lo que Platón denominó *eros*– empieza a vivirse con constricción, se experimenta una falta de libertad que produce miedo de sí y miedo del otro. La concupiscencia contamina esta mutua atracción y lo erótico adquiere una connotación negativa. Sin embargo, es preciso no olvidar que según Wojtyła el problema no radica en lo erótico en sí, sino en lo erótico herido por la concupiscencia.

La ciencia del “conocimiento profundo de la interioridad humana” (*TDC* 48.4) no se puede aprender verdaderamente en los libros. El hombre debe experimentar su interioridad. Ahí, en la experiencia vivida de la interioridad, el hombre está llamado a discernir el *eros* conforme al *ethos*, del *eros* movido por la concupiscencia. La tarea de “discernir y juzgar los movimientos de su corazón [...] se puede realizar y es verdaderamente digna del hombre” (*Ibid.*). El hombre debe ser “auténtico señor de los propios impulsos íntimos”, “como un guardián que vigila una fuente escondida” (*TDC* 48.3). Los términos “señor” y “guardián” evocan la necesidad de la ascesis en la posesión de sí: el hombre debe discernir, vigilar como un “guardián”; debe gobernar, debe po-

seerse y no ser poseído por sus impulsos, como un “señor”⁵. Esta es la batalla espiritual que empieza por la necesidad del hombre autoposeerse y de conquistarse a sí mismo. Esto está en continuidad con las enseñanzas de los maestros de la vida espiritual, desde el discernimiento de espíritus de los Padres del desierto, hasta el examen de conciencia de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

Cristo invita al Pueblo a dirigir la mirada del exterior al interior y Wojtyła propone a sus lectores de ayer y de hoy recorrer este mismo camino. Esta es la novedad que aportó el Sermón de la Montaña a la Ley Antigua dada por Moisés y esta es también la novedad de la *Teología del cuerpo* en relación con numerosos manuales de antropología y de moral. La frase de Cristo que remite al “adulterio en el corazón” “saca a la luz la dimensión de la interioridad humana, la dimensión del hombre interior, propia de la ética, y más aún, de la teología del cuerpo” (TDC 44.1). La afirmación de Cristo pone de relieve la importancia de la “interioridad”, “la dimensión integral del “corazón” como dimensión del hombre interior” (TDC 41.6).

4. ADÁN Y LA LIBERTAD DE AUTODETERMINACIÓN

Volviendo al Adán solitario del segundo relato de la creación, se afirma que la soledad originaria ayuda a entender la situación de “la primera, mejor, de la primitiva Alianza con Dios” (TDC 6.1)⁶. Soledad y Alianza, identidad y rela-

⁵ Esta idea está constantemente presente en los Ejercicios espirituales que predica a los jóvenes, en los que les habla de la necesidad del sacrificio personal para llegar a la posesión de sí: “*Metanoia* significa cambio del espíritu, transformación espiritual. Sabemos muy bien cuánto nos cuesta una transformación de este tipo. ¡Se trata de algo ligado al esfuerzo interior! ¡No temáis ese esfuerzo! ¡Adelante! ¡Es una creatividad formidable! [...] Dios sabe cómo ha hecho al hombre. Sabe qué puede exigirle. Sabe que el hombre ha de entrar en discusión para poseerse a sí mismo; para no situarse en un campo “en el que ocurre algo y soplan vientos diversos”, sino para ser alguien; el hombre debe constantemente, con sacrificio, conquistarse a sí mismo” (Wojtyła, 1986, 129)

⁶ El uso de la expresión “primera, mejor primitiva Alianza” es significativo. El adjetivo “primera” indica originalidad, mientras que “primitiva” denota caducidad. La Alianza que Dios establece con el hombre en el momento de la creación es “primitiva” porque ha sido superada por la Nueva Alianza, establecida en el momento de la redención. Sin embargo, esta Alianza

ción, están unidas en este relato: Adán experimenta la soledad y la Alianza unidas, porque tiene una identidad en relación, porque su identidad depende de si acoge o rechaza la relación de Alianza que lo une a su Creador. La referencia al árbol del bien y del mal y el mandato de no comer de sus frutos, revela que el hombre es libre de escoger y que, con sus elecciones libres, se determina a sí mismo, decide quién quiere ser. El nexo entre la interioridad del Adán solitario y el drama de la libertad con la que se autodetermina aparece aquí con toda claridad.

Wojtyła hace notar que existe un paralelismo entre el relato sacerdotal de *Génesis* 1 y el yahvista de *Génesis* 2. Mientras que el primero hace referencia a la “imagen de Dios”, el segundo presenta al hombre como sujeto de la Alianza. Son dos modos de expresar que el hombre se distingue del resto de la creación por su relación única y singular con el Creador. En la soledad el hombre descubre su dependencia de Dios: “a través de la propia humanidad [...] queda al mismo tiempo constituido en una única, exclusiva e irrepetible relación con Dios mismo” (TDC 6.2). La relación del hombre con Dios es constitutiva de su humanidad, porque el hombre depende de Dios, es criatura suya y está sometido a Él. Pero Dios, que es Amor, ha querido que esta dependencia en su ser esté acompañada por una sumisión libre: el hombre es “sujeto de la Alianza y Partner del Absoluto” (*Ibid.*).

El hombre no es un objeto para Dios. Dios lo ha elevado a la condición de sujeto y lo ha convertido en socio suyo (*partner*) porque lo ha hecho autoconsciente y libre. En la Alianza, el hombre y Dios se hablan de tú a tú, porque son personas. No es una relación de objeto a dueño, porque el hombre, como repite frecuentemente inspirándose en *Gaudium et Spes* 24, no puede ser tratado como medio sino sólo como fin. Dios mismo respeta la dignidad que le ha otorgado al crearlo, y da al hombre la opción de elegirlo libremente.

A la experiencia de autoconocimiento del Adán solitario, se añade por ello “el momento de la elección y de la autodeterminación, es decir, de la libre voluntad” (TDC 6.1). Para Wojtyła lo esencial no es el dinamismo intencional-horizontal de la volición, sino el dinamismo personal-vertical de la elección. Presupone

y todo lo que significa, aunque ha sido superada, permanece en todos los hombres de todos los tiempos, como parte de su prehistoria teológica.

aquí sus análisis filosóficos en los que explica la autodeterminación por medio de la elección de la voluntad, incorporando también análisis de la psicología de la época. Desde sus primeras clases de ética y a lo largo de todo su recorrido filosófico el autor se había interesado por ofrecer una perspectiva interdisciplinar, completando el análisis tomista de los actos de la voluntad con las enseñanzas de la psicología de la época. Estudió por ello y citó ampliamente a Narziss Ach, psicólogo alemán experto en el método de la introspección sistemática, para quien el momento del “yo quiero” era el elemento irreducible: “Ich will wirklich” (Wojtyła, 1998a, 1998b, 174-176, Cf. 2014a, 163-191, 2014b, 342).

El análisis tradicional se denomina teleológico, porque pone su atención en la voluntad que tiende al bien como su fin propio. Wojtyła propone ampliar esta perspectiva objetiva con una visión subjetiva, que llegue hasta las raíces de la voluntad y revele algo más acerca de la persona que actúa, consciente del nuevo enfoque respecto al planteamiento tradicional:

Parece que este modo de analizar y de profundizar en el interior de la estructura de la persona se diferencia algo del método tradicional. Porque, en efecto, parece que en el marco de este método sería examinada más bien la voluntad en su dimensión de la trascendencia “horizontal”. Por ejemplo, ella es la que fue examinada y analizada por los filósofos y psicólogos como *appetitus*. Ese análisis –no sin motivos– ponía en primer plano la característica tendencia de la voluntad hacia el bien, en cuanto objeto o finalidad. De esta manera la parte esencial del análisis de la voluntad lo constituía el análisis de su intencionalidad, de aquellos actos intencionales, o voliciones, en los que sin duda se manifiesta y actualiza la voluntad. Sin embargo, parece que mediante el simple análisis de las voliciones en sus diversos aspectos y modificaciones no alcanzamos aún la raíz de la voluntad. Esta se halla enraizada en la estructura misma de la persona, como ya hemos intentado mostrar aquí, y no tiene una propia razón de ser más allá de esa estructura. La intencionalidad propia de las voliciones, la manifestación en ellas de dirigirse hacia el valor-fin, no determina aún la voluntad en toda su plenitud, no permite examinar suficientemente su dinamismo propio y su potencialidad (Wojtyła, 2011, 192-193).

La voluntad, al ser apetitiva, tiende hacia aquello de lo que carece. Su estructura es “de dentro afuera”, porque mueve a la persona hacia aquello que desea. Según la explicación de Leonardo Polo, tiene “intención de alteridad”

porque su objeto no es intencional, sino que lo es el acto de la persona que tiende a él, de manera que la raíz última del libre albedrío está en la persona (Cf. Polo, 2015, 281-305).

Rocco Buttiglione explica la diferencia entre la trascendencia horizontal y la vertical, advirtiéndole que la trascendencia suele entenderse en sentido horizontal, para indicar que el individuo se trasciende a sí mismo intencionadamente (mediante el acto cognoscitivo o el acto de voluntad) hacia el objeto que le es externo. Sin embargo, al referirse Wojtyła a la trascendencia vertical, pone en evidencia que la persona se vuelve hacia dentro, hacia su esencia inteligente y libre que se encuentra más allá de los dinamismos emocionales. Este “volverse intencionalmente hacia dentro” conduce a una trascendencia que ya no es horizontal, sino vertical, yendo hacia la profundidad última de la persona, en la que ésta, conociendo la verdad y queriéndola, se encuentra con los valores más altos. El hombre no está determinado por su naturaleza, sino que está autodeterminado por el ejercicio de su libertad (Cf. Buttiglione, 1982, 171-172).

La sumisión libre del Adán solitario, “sujeto de la Alianza y Partner del Absoluto” (*TDC* 6.2), y la imagen del jardín del Edén, expresan la realización perfecta de la trascendencia vertical de la persona en la acción. En la relación trascendente con la verdad encuentra su armonía, se autorrealiza, se posee plenamente. Esta experiencia del Adán solitario tiene también un valor ejemplar para el hombre histórico que, entrando en su soledad, descubre la voz de Dios que le habla en su conciencia, y se experimenta como sujeto de la Alianza y partner del Absoluto. La experiencia del Adán solitario enseña que el hombre dócil, que escucha y sigue la voz de Dios en su propia conciencia, no cae en la heteronomía, sino que encuentra su armonía interior y su crecimiento personal. Escribe López que “la tarea permanente del hombre es, pues, aceptar su vocación: entregarse en confianza y obediencia; y sólo podrá hacerlo plenamente si renuncia gradualmente a la pretensión de ser origen absoluto, si renuncia a la soledad autoimpuesta. Aceptando así el sacrificio de entregarnos a nuestra verdadera grandeza de ser hijos, nos haremos cada vez más semejantes a lo divino” (López, 2019, 388). En este sentido, afirma Wojtyła que:

El motivo por el que la conciencia es también llamada voz de Dios es que ella revela el punto en que el hombre no sólo “supera” los límites horizonta-

les del sujeto, sino que también se “hace más grande que él mismo” consiguiendo, al mismo tiempo, precisamente de tal modo, una profunda armonía consigo mismo. Precisamente esta armonía consigo mismo, que se realiza sobre la base de la trascendencia de la persona, de la relación trascendente a la verdad, entra de algún modo en la definición de la autorrealización o bien de la autoteleología del hombre [...]. El sujeto no se pone a causa de su propia trascendencia “más allá del bien y del mal” [...] sino sólo [...] se hace más grande que sí mismo, por poseerse a sí mismo por medio de la relación a la verdad (Wojtyla, 1998c, 147-148).

La interioridad del Adán solitario se convierte en el lugar de la autoposesión y es la condición de posibilidad de la autodeterminación. Según John Crosby, existe una clara relación entre la interioridad y la trascendencia, ya que la autoposesión es la estructura personal que hace posible los actos libres, y, por ende, la autodeterminación (Cf. Crosby, 2007). Para comprender la autoposesión, analiza primero la falta de posesión de sí mismo, es decir, el estado de conciencia en el que el hombre es un sujeto pasivo de cosas que suceden en él. Advierte que cuando la persona no se autoposee, no puede distanciarse del entorno, carece de la libertad para elegir cómo actuar moralmente. Por el contrario, existen situaciones en las que el hombre puede recogerse, entrar en su interioridad y volver a ponerse como dueño de su vida. Afirma Crosby que la persona que se somete libremente al deber moral, hace a la vez un acto de autoposesión de sí (Cf. Crosby, 1985).

Existe por ello una relación circular entre la autoposesión y la autodeterminación: la autoposesión es condición de la autodeterminación y la autodeterminación revela y confirma la autoposesión: “el hombre puede decidir sobre sí mismo cuando se posee a sí mismo. Simultáneamente, la voluntad, cada uno de los “quiero” reales, revelan, confirman y realizan la autoposesión que es propia exclusivamente de la persona, el hecho que ella es *sui iuris*” (Wojtyla, 2011, 168-169).

5. EL DRAMA DE LA LIBERTAD

Llega el momento de analizar el versículo del relato de la creación que permite al hombre comer de todos los árboles, pero no del árbol de la ciencia del

bien y del mal, “porque cuando tú comieres de él ciertamente morirás” (*Gn* 2,17). Adán comprende que su existencia depende de Yahvé y que, en cuanto hombre, es un “ser limitado y susceptible por naturaleza de no-existencia” (*TDC* 7.3). El Adán solitario experimenta su contingencia: existe, pero podría no existir, él no se ha dado el ser a sí mismo, lo ha recibido del Creador. “El significado originario de la soledad del hombre se basa en la experiencia de la existencia obtenida del Creador” (*Ibid.*).

En este mandato se hacen presentes la libertad y el castigo. Por una parte, destaca la libertad del hombre, que puede obedecer o no el mandato. Y, por otra parte, aparece el castigo de la muerte, porque las acciones de Adán no son indiferentes para él mismo, sino que lo hacen bueno o malo, lo construyen o lo destruyen, lo conducen a la vida o a la muerte. Aquí se revela el drama de la libertad. Millán-Puelles lo explica con la expresión “auto-referencia práctica del yo humano”, afirmando que el hombre afirma libremente su ser cuando es dueño de su *agere* (Cf. Millán-Puelles, 1994).

Este hombre es el “sujeto de la Antigua Alianza” porque Dios ha querido que el hombre responda al don de la creación - que lo hace dependiente -, con una respuesta libre. El Adán solitario vive porque elige libremente y acepta la verdad de su ser. Aunque es imposible que Dios le consulte antes de crearlo, una vez creado Adán debe acoger su creación con un acto libre de su voluntad⁷. La vida humana es don y tarea: el hombre responde al don de la creación con la tarea de aceptarse creatura, afirmando su ser libremente por medio del obrar.

⁷ Tadeusz Styczen subraya que el hombre según Juan Pablo II nace por medio de una elección. “Cerca, per così dire, un’antropo-logia che, senza limitarsi alla conoscenza di sé - raggiunga il suo limite e il suo destino soltanto nell’antropo-prassi, cioè nella scelta della verità di sé, nella sua accettazione” (Styczen, 2001, 790) “L’autoconoscenza è la condizione necessaria dell’auto-nascita, cioè della liberazione della pienezza dell’uomo nell’uomo, è –e soltanto può essere– opera della libera scelta della verità scoperta nell’auto-conoscenza” (Styczen, 2001, 791) Esta misma idea es expresada a través del teatro. En *Esplendor de la paternidad*, un drama con trasfondo teológico, el autor viaja al ánimo de dos personajes arquetípicos, Adán y Mónica, padre e hija. En este drama Mónica nace a través de una elección, depende de ella sacar a su padre del retrato silencioso y, “con toda mi esperanza engendrarlo, engendrarlo, engendrarlo” (Wojtyła, 1990, 147) Mónica ha nacido una vez en la historia, pero debe acoger libremente su existencia a lo largo del tiempo: “aunque nacida una vez, cuantas veces no-nacida, tantas veces deseo nacer” (Wojtyła, 1990, 161) De esta manera evoca la importancia de la voluntad en el auto-nacimiento.

La libertad entendida como autodeterminación es propia y exclusiva de las personas, está en su “estructura ontológica”, en el nivel de su ser. En el ámbito propio de las personas, a diferencia del cosmos, ser y libertad *convertuntur*: el ser humano es libre, y por ello es responsable. En el libro entrevista publicado por André Frossard, Wojtyla reconoce que se ha preguntado por la esencia de la libertad desde su juventud, no sólo estudiando, sino haciendo la experiencia de la responsabilidad.

En última instancia, me parece que la libertad humana es lo que cada individuo discierne en sí mismo cuando se siente responsable. [...] Distingo la libertad no sólo como un rasgo específico de la voluntad, sino como una propiedad constitutiva de todo el sujeto personal en el momento mismo en que experimento mi responsabilidad. Pues es así, y sólo así, como se explica mi responsabilidad. [...] La libertad es lo que me abre a la realidad, pero también es lo que a menudo me ata mediante una dependencia interior: la dependencia de la verdad. Es a través de esta dependencia de la verdad reconocida y aceptada que soy verdaderamente independiente - de los demás y de las cosas. Interiormente dependiente de mí mismo. La responsabilidad nace con el conocimiento de la verdad: la verdad del ser, la verdad de los valores, la verdad de mis referencias al ser y a los valores, la verdad de las acciones que emprendo (Frossard, 1982, 144).

La libertad entendida como autodeterminación permite a Wojtyla distinguirse tanto de la absolutización existencialista de la libertad, como de la reducción de la misma al libre albedrío. La libertad del hombre es muy grande, pero no es absoluta, porque el hombre no es el origen de su ser, aunque su ser sea “suyo”. La libertad es una propiedad constitutiva del sujeto personal, quien gracias a ella, hace la experiencia de su responsabilidad.

Según la narración del *Génesis*, el castigo por el mal es la muerte, una palabra hasta entonces desconocida para Adán, porque no había podido hacer experiencia de su significado. Adán comprende la muerte como “una antítesis radical de todo aquello de lo que el hombre había estado dotado” (TDC 7.3). El hombre original experimenta que debe elegir entre la vida y la muerte, entre la dependencia de Dios o la ruptura de la relación con Él. No se trata solo del drama de Adán y Eva, sino de todo hombre, porque el árbol del bien y del mal “no sólo hundía sus raíces en el “jardín del Edén”, sino también en su huma-

nidad” (*Ibid.*). Con la imagen de las raíces que se hunden en la misma humanidad expresa que el árbol del bien y del mal está inscrito en la naturaleza misma del hombre. Según la nota que añaden los editores de Ediciones Cristiandad, “las raíces del árbol del conocimiento del bien y del mal, presentes también en la humanidad del hombre, son una bellísima imagen para indicar su libertad, ya presente desde el estado originario y capaz también, misteriosamente, de ir contra las leyes de Dios” (*Ibid.* nota a).

El hombre es sujeto, no objeto, y como sujeto de la Alianza depende de sí mismo, de su decisión y de su libre elección. Él decide si acoge su dependencia de Dios y vive su soledad en comunión con él, o si rechaza tal dependencia y experimenta una “soledad hasta entonces desconocida” (*Ibid.*)⁸, la soledad del aislamiento y de la ruptura con Dios y con los demás.

Desde esta perspectiva, la libertad, que no es absoluta y que conlleva la responsabilidad, apunta al significado filial del cuerpo. Lo explican Anderson-Granados cuando afirman que el cuerpo nos permite entender la libertad: “ser libre no es vivir sin limitaciones, hacer lo que venga en gana. Ser libre es ser capaz de recibir nuestra vida como un don del Padre y responderle con gratitud y amor” (Anderson & Granados, 2012, 20). El cuerpo, explican los autores, no es una cárcel ni una prisión que nos impide ser libres, el cuerpo es el don que hemos recibido para poder amar.

El hombre, ante este mandato, comprende que “la alternativa entre la muerte y la inmortalidad” no tiene que ver sólo con su cuerpo, sino con toda su humanidad. Esto es así porque su humanidad, o dicho en términos clásicos, su naturaleza humana, “es diferente de todos los seres vivientes, de los “cuerpos” (TDC 7.4). Desde la *Teología del cuerpo*, en esta humanidad “lo “invisible” determina al hombre más que lo “visible” (*Ibid.*), es decir, la autoconciencia y la autodeterminación determinan al hombre más que su estructura somática.

⁸ La “soledad hasta entonces desconocida” es bien descrita por el Adán de *Esplendor de paternidad*, cuando afirma: “cuántas veces he pensado que debería haber borrado mis huellas que debería haberme anulado [...] Me encuentro siempre solo. ¿Acaso no he gritado en seguida “déjame en mi soledad”? Ya sé, es un grito contra mí mismo. Pero más aún un grito contra ti. Te has equivocado conmigo. [...] Lo que yo quiero es poseerlo todo por mí mismo y no por ti” (Wojtyła, 1990, 131,133)

Por ello, considera Wojtyła que el hombre puede “morir”, no porque su cuerpo sea efímero y mortal, no porque esté tomado del polvo de la tierra y sea caduco, sino que el hombre puede “morir” porque su voluntad es libre y puede rechazar a Dios. Este es el sentido de la palabra “morirás”, que más que un castigo impuesto por Dios es una decisión libre del hombre que se sustrae de quien es la fuente de la vida. El Adán solitario no se revela como un “ser para la muerte”, sino en todo caso, como un “ser para la responsabilidad”.

6. CONCLUSIONES

De la mano de la *Teología del cuerpo* se han ido presentando algunas reflexiones y pistas para la educación en la interioridad humana, que es el espacio principal en el que se libra la batalla por la libertad auténtica. A continuación, se recapitulan las ideas principales:

1. La autoconciencia conduce al ser humano a la interioridad, que es propia sólo de las personas. Adán en su soledad experimenta que pertenece a Dios, sin dejar de ser él mismo. Como Adán, también el hombre contemporáneo puede descubrir en la soledad su ser único y singular, su ser inalienable e irrepetible. La persona creada se posee sin ser origen de sí misma, y por ello busca su identidad “frente a Dios”. La enorme difusión de cursos y retiros con técnicas de meditación, *mindfulness*, *focusing* es una muestra de la profunda necesidad que tiene el hombre de salir de la dispersión de los sentidos y de volver a su interior. La hiper-estimulación a través de las pantallas y del uso de las redes sociales obedece a motivos comerciales y no está al servicio de las personas. Es necesario enseñar al hombre contemporáneo a experimentar su interioridad, a recogerse, entrar en su interior y descubrir la voz de Dios que le habla a través de su conciencia, de las mociones interiores, de las reacciones de su cuerpo. Hace falta hoy, más que nunca, una pedagogía de la interioridad, atenta a discernir los impulsos del corazón, integrando armónicamente cuerpo, alma y espíritu.

2. La Biblia expresa de dos maneras que el hombre se distingue del resto de la creación por su relación única y singular con el Creador: *Génesis* 1 hace referencia a la “imagen de Dios”, *Génesis* 2 presenta al hombre como sujeto de la Alianza. Esta relación es constitutiva de la humanidad, porque el hombre depende de Dios, es criatura suya y está sometido a Él. Pero Dios, que es Amor, ha querido que esta dependencia en su ser esté acompañada por una sumisión libre: en la Alianza, el hombre y Dios se hablan de tú a tú, porque son personas. Por ello –converge Wojtyla con Tillich– la teonomía no es heteronomía, sino verdadera autonomía. Cuando el hombre se somete a Dios no se aliena ni cede su capacidad de elegir a una divinidad externa y arbitraria. El hombre que se somete a Dios se encuentra a sí mismo, porque la voluntad de Dios coincide con los deseos y aspiraciones más íntimos del corazón. Es necesario purificar el concepto de “voluntad de Dios” de toda visión despótica y profundizar en el significado de la Alianza que Dios ha querido establecer con el ser humano. Esto permitirá reconciliar la obediencia a una moral o ley divina con la libertad personal y la auto-determinación, sugiriendo que una verdadera moral teonómica se vive desde una profunda integración personal y no como una mera obediencia a un mandato externo.
3. La antropología y ética de Wojtyla se distinguen tanto de la absolutización existencialista de la libertad, como de la reducción de la misma al libre albedrío, entendiéndola como autodeterminación. La sumisión libre del Adán solitario expresa la realización perfecta de la trascendencia vertical de la persona en la acción. A nivel educativo, se necesita una pedagogía de la libertad, unida a la verdad y al bien, sin caer en rigidez o en dogmatismo. Se ha confundido la libertad con la espontaneidad de los impulsos carente de discernimiento. Pero la libertad es algo mucho más profundo. La referencia al árbol del bien y del mal y el mandato de no comer de sus frutos, revela que el hombre es libre de escoger y que, con sus elecciones libres, se determina a sí mismo y decide quién quiere ser. Con su obrar libre el hombre se construye o se destruye, elige la vida o la muerte. En la libertad, que no es absoluta y que conlleva la responsabilidad, se apunta el significado

filial del cuerpo. Dios ha querido que el hombre responda al don de la creación –que lo hace dependiente–, con una respuesta libre. El drama de la libertad consiste en que el Adán solitario se nos revela como un “ser para la responsabilidad”. El Adán solitario vive porque elige libremente y acepta la verdad de su ser. Pero Adán puede rechazar a Dios con un acto libre de su voluntad. Esto es lo que le conduce a la muerte, a salir de la Alianza y apartarse de la fuente de la vida. La verdadera pedagogía de la libertad según Wojtyła se centra en educar a las personas para que reconozcan y vivan de acuerdo con su dignidad, orientándose hacia la verdad y el bien, asumiendo responsabilidad por sus acciones, y realizando su vocación en el amor y la comunidad.

Estas reflexiones nos enseñan la importancia de que la educación esté basada en una sana relación entre antropología y ética. Aquí radica la necesidad de formar individuos que comprendan su dignidad desde una perspectiva integral, porque solo si se ayuda a las personas a desarrollar una identidad sólida es posible sostener un sentido de responsabilidad hacia sí y hacia los demás.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, C. A., & Granados, J. (2012). *Llamados al amor: Teología del cuerpo en Juan Pablo II* (2.ª ed.). Monte Carmelo.
- Buttiglione, R. (1982). *Il pensiero di Karol Wojtyła*. Jaca Book.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1993). Asociación de Editores del Catecismo. Abreviatura: CIC.
- Crosby, J. F. (1985). Persona est sui iuris: Reflections on the foundations of Karol Wojtyła's philosophy of the person. En R. Buttiglione, A. Scola, & C. Fedeli (Eds.), *Karol Wojtyła: Filosofo, teologo, poeta* (25-37). Libreria Editrice Vaticana.
- Crosby, J. F. (2007). *La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista*. Encuentro.
- Frossard, A. (1982). *N'ayez pas peur!* Robert Laffont.
- Guerra, R. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła* (1.ª ed.). Caparrós.

- Juan Pablo II. (2017). *Hombre y mujer los creó: El amor humano en el plano divino* (4.^a ed.). Ediciones Cristiandad. Abreviatura: TDC.
- López, A. (2019). Filiación. En *Dizionario su sesso, amore e fecondità* (381-388). Cantagalli.
- Merecki, J. (2015). *Corpo e trascendenza: L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*. Cantagalli.
- Millán-Puelles, A. (1994). *La libre afirmación de nuestro ser*. Rialp.
- Polo, L. (2015). *Lecciones de psicología clásica: Vol. XXII* (2.^a ed.). Eunsá.
- Schmitz, K. L. (1993). *At the center of the human drama: The philosophical anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*. Catholic University of America Press.
- Styczen, T. (2001). Introducción. Essere se stessi è trascendere se stessi Sull'etica di Karol Wojtyła come antropologia normativa. En G. Reale (Ed.) L. Crisanti (Trad.), *Metafisica della persona* (1.^a ed., 781-827). Bompiani.
- Wojtyła, K. (1986). *Ejercicios espirituales para jóvenes* (2.^a ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wojtyła, K. (1990). *Hermano de Nuestro Dios; Esplendor de Paternidad: Dramas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wojtyła, K. (1998a). El problema de la voluntad en el análisis del acto ético (1957). En P. Ferrer (Trad.), *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética* (3.^a ed., 153-184). Palabra.
- Wojtyła, K. (1998b). La estructura general de la autodecisión (1974). En J. Pérez-Soba Díez del Corral (Ed.) P. Ferrer (Trad.), *El hombre y su destino: Ensayos de antropología* (1.^a ed., 171-185). Palabra.
- Wojtyła, K. (1998c). Trascendencia de la persona en el obrar y autoteología del hombre (1976). En J. Pérez-Soba Díez del Corral (Ed.) P. Ferrer (Trad.), *El hombre y su destino: Ensayos de antropología* (1.^a ed., 133-151). Palabra.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Palabra.
- Wojtyła, K. (2014a). El acto y la vivencia ética (Curso 1954-1955). En R. Mora (Trad.), *Lecciones de Lublin (I)* (28-145). Palabra.
- Wojtyła, K. (2014b). La cuestión de la norma y la felicidad (Curso 1956-1957). En *Lecciones de Lublin (II)* (36-370). Palabra.