



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

Año: 2019

DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.56>



Juan Pablo II, testigo fiel de la Presencia
en la ética del don

John Paul II: Faithful witness to the Presence
in the ethics of self gift

GLORIA CASANOVA

P.I. Teológico Juan Pablo II
Universidad Católica de Valencia

RESUMEN: La motivación pastoral que siempre animó a la figura de K. Wojtyła antes de ser papa, y más tarde como papa Juan Pablo II, le llevó a profundizar en la ciencia ética para intentar elaborar un corpus ético cuyas raíces y principios fueran capaces de dar razón de la dignidad de integralidad de la persona. Para ello analizó con profundidad las aportaciones que Kant y Scheler habían hecho a la ciencia ética, mostrando sus logros y sus deficiencias, y planteó la conveniencia de otra propuesta ética basada en las relaciones de interpersonalidad en el amor, tomando la fidelidad como elemento de contraste para probar su solidez. Aparece así un contexto novedoso en el estudio de la ética que conjuga lo mejor de la tradición filosófica con elementos radicalmente nuevos, como las nociones wojtylianas de antropología adecuada, teología del cuerpo, norma personalista, o hermenéutica del don, por citar sólo algunas. Su visión integradora conjugó magníficamente la dimensión filosófica y teológica de la antropología, sobre la base de la analogía del amor entre un Amor originario —Misterio trinitario— y un amor participado en la *imago Dei* que es la

comuni3n interpersonal. En esta analogía, el matrimonio y la familia constituyen un verdadero *tropos* del Amor intratrinitario.

PALABRAS CLAVE: amor, 3tica del don, fidelidad, presencia, Misterio trinitario

ABSTRACT: The pastoral motivation that always encouraged the figure of K. Wojtyla before he was pope, and later as pope John Paul II, led him to delve into ethics science to try to elaborate an ethics corpus whose roots and principles were capable of giving reason for the dignity of the integrality of the person. To do this, he analyzed in depth the contributions of Kant and Scheler to ethics science, showing their achievements and their deficiencies, and raised the advisability of another ethical proposal based on interpersonal relationships in love, taking fidelity as a contrasting element to prove its solidity. Thus, a new context appears in the study of ethics that combines the best of the philosophical tradition with radically new elements, such as Wojtylian notions of adequate anthropology, theology of the body, personalistic norm, or hermeneutics of the gift, to name just a few. His integrative vision magnificently conjugated the philosophical and theological dimension of anthropology, based on the analogy of love between an original Love —Trinitarian Mystery— and a love shared in the *imago Dei* which is interpersonal communion. In this analogy, marriage and family constitute a true tropes of intra-Trinitarian love.

KEYWORDS: love, gift ethics, fidelity, presence, Trinitarian Mystery

1. LA MOTIVACI3N PASTORAL EN EL PENSAMIENTO ANTROPOL3GICO DE K. WOJTYLA

En una larga entrevista que daría origen al libro *Cruzando el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II respondía a una de las preguntas del periodista V. Messori subrayando la inspiraci3n de fondo que había animado toda su reflexi3n antropol3gica: “La genealogía de mis estudios centrados en el hombre, en la persona humana, es ante todo pastoral”¹. A pesar de que no había ninguna duda al respecto, quedaba así rubricada la idea de que toda la trayectoria vital de Juan Pablo II —sacerdote, obispo, arzobispo, cardenal,

¹ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, 197.

papa y santo de la Iglesia— estuvo siempre arraigada en un hondo celo pastoral y, por tanto, también lo estuvo toda su producción literaria.

Si nos adentramos en su figura histórica vemos que siempre, desde sus inicios como joven sacerdote en Cracovia, le preocupó la pastoral de los jóvenes, y muy especialmente la evangelización animada por la verdad del amor. Muy conocida es la frase que sintetiza esta preocupación de nuestro ahora santo: “El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar!”².

Su biografía personal estuvo marcada por el sufrimiento derivado del poder de las ideologías que fueron el comunismo y el nazismo. Y ante el intento comunista de deslegitimar a la familia, nuestro autor supo mostrar el carácter verdaderamente social del vínculo que genera la libre donación de sí y la reciprocidad en el amor. Se dio cuenta de que el futuro de la humanidad pasaba por la familia fundada en el matrimonio³. Y vio en ello la necesidad de trabajar por una *civilización del amor*, haciendo suya la creativa expresión de Pablo VI⁴.

Ante la mirada de Wojtyła, el vínculo esponsal y la familia generada a partir de él aparecían como una realización excelente del destino humano. El progreso revelaba aquí su condición más ética, pues no puede haber verdadero progreso sin hacer justicia al bien social de la familia. Por ello, ya como joven profesor de ética en Cracovia y años más tarde como Papa, Wojtyła-Juan Pablo II trabajó con empeño hasta encontrar una fundamentación ética capaz de justificar la exigencia ética de fidelidad del amor esponsal.

Con esta inquietud de fondo, Wojtyła se entregó a la tarea de fundamen-

² JUAN PABLO II, o.c., 204: “Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar! Siendo aún un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano. Éste es uno de los temas fundamentales sobre el que centré mi sacerdocio, mi ministerio desde el púlpito, en el confesonario, y también a través de la palabra escrita”.

³ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Familiaris consortio* (22/11/1981), n. 75: “El futuro del mundo y de la Iglesia pasa a través de la familia”.

⁴ Cf., PABLO VI, Homilía pronunciada en San Pedro del Vaticano con ocasión de la celebración de Navidad de 1975: “La civilización del amor prevalecerá en los afanes frente a las implacables luchas sociales, y dará al mundo la soñada transfiguración de la humanidad finalmente cristiana”.

tar una ética capaz de hacer justicia a la totalidad de la persona, capaz de reconocerla en su integralidad; una ética rica en principios reconocibles en la experiencia ética más originaria y universal. Puesto que sólo el amor es capaz de generar una entrega total de sí y de reconocer y acoger la persona del otro en su totalidad, se hacía necesario sentar las bases de una ética del amor, de una ética del don.

Se necesitaba también una pedagogía del amor para combatir la ideología comunista que amenazaba seriamente el futuro de Polonia. Los jóvenes a los que dedicaba su tarea pastoral necesitaban poder reconocer en su propia experiencia los rasgos de la verdadera humanidad, pues el único antídoto contra la ideología es la patencia de lo real en la experiencia, ya que lo experiencial es, de suyo, un cierto modo de instalarse en la realidad, incluso cuando la interpretación que hagamos de ella resulte errada.

Uno de los momentos más importantes en este recorrido lo constituye el hecho de que el Concilio Vaticano II trajera al primer plano de la reflexión la realidad del matrimonio y la familia, y que además lo hiciera bajo un elemento que hasta entonces había sido largamente considerado como algo en cierto modo circunstancial: se trata de la categoría de *comunidad de vida y amor* como auténtico bien de los esposos. Se intentaba así dar una respuesta a una visión en cierto modo contractualista del matrimonio, en la que la fidelidad aparecía más como un principio de contención que como fuente de vida. Pero, a pesar de este importante primer paso dado en el Concilio, todavía se carecía de una justificación filosófica que pudiera dar razón cumplida de la fidelidad como exigencia de vida y amor esponsal. Y no era esta una tarea menor, habida cuenta de la gran influencia que distintos sistemas éticos ejercían sobre la mentalidad occidental de mediados del s. XX, y que no ayudaban a dar con una fundamentación ética de la fidelidad en el amor como el modo más excelente de hacer justicia a la dignidad del ser humano.

Frente a una visión positivista del vínculo matrimonial de larga tradición sociológica, que reduce la categoría de presencia a mera función, haciendo así imposible la libertad para el don, Wojtyla-Juan Pablo II puso los cimientos para una justificación ética de la exigencia de la fidelidad como nota esencial del amor conyugal. La fuerza de su propuesta radica en ver el vínculo del matrimo-

nio cristiano como *tropos* del acontecer de un Amor originario, que aparece así como el único garante de la promesa de fidelidad esponsal.

Durante su pontificado, siempre dentro de su solicitud pastoral, el ámbito del matrimonio y la familia constituyó para Juan Pablo II un interés máximo en su tarea magisterial. En este sentido, son especialmente reseñables las Catequesis sobre el amor humano⁵, que comenzaron como trabajo preparatorio para el Sínodo de la Familia, y que se distendieron durante años (1979-1985) bajo el formato de pequeñas audiencias generales, en las que cada miércoles dedicaba unos minutos a estas reflexiones pastorales de gran profundidad y agudeza psicológica y antropológica; el I Sínodo sobre la familia⁶ (1980) y su exhortación potsinodal *Familiaris consortio* (1981); o la Carta a las Familias (1994). Resulta imposible reseñar aquí todas sus intervenciones a favor del matrimonio y la familia, que han constituido un verdadero ejercicio de caridad si se atiende a las palabras de su sucesor en el pontificado, Benedicto XVI: “defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida son formas exigentes e insustituibles de caridad”⁷; a este empeño de caridad obedeció también la creación en 1982 del Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios del Matrimonio y la Familia, que tan valiosos frutos pastorales y de investigación ha dado hasta el presente.

2. LOS RUDIMENTOS PARA UNA ÉTICA DEL DON

Como ya se ha apuntado, la inquietud filosófica de Wojtyla giró siempre en torno a la persona humana, intentado articular unas bases suficientes para una fundamentación de la ética, pues estaba convencido de que había una *verdad del bien* propio y específico de la naturaleza humana, capaz de llevarla a plenitud cuando la persona elige y acomete los verdaderos bienes.

⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000; El V ciclo de esta obra está dedicado por entero al matrimonio cristiano (469-615).

⁶ V Sínodo Ordinario *La Familia Cristiana* celebrado del 26 de septiembre al 25 de octubre de 1980.

⁷ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* (29/06/2009), n. 1.

Estaba en juego la felicidad del ser humano, la plenitud del amor, y ello pasaba por dar una respuesta ética rigurosa ante el desafío lanzado por la filosofía de la conciencia en la ética formal de Kant y la ética fenomenológica de Max Scheler⁸ que, de modo diferente, suponían una crítica al utilitarismo ético. Poco a poco todo ello le fue llevando a la elaboración de una antropología de matriz personalista, que recogía una novedosa síntesis entre las distintas aportaciones de la filosofía tomista, la filosofía de la conciencia moderna, y la fenomenología contemporánea.

El centro de la antropología personalista de K. Wojtyła es la experiencia del don del amor. Es este un elemento que permanecería siempre en su reflexión filosófica y teológica, y muy especialmente en la tarea que le fue encomendada de participar en la elaboración de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Este texto recoge con nitidez la centralidad del don como elemento definitivo de lo que significa ser persona: “el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”⁹.

Pues bien, es en sus primeras obras, *Amor y Responsabilidad* (1960) y *Persona y Acción* (1969), donde encontramos de manera sistemática los primeros rudimentos que permitirían a nuestro autor construir con el tiempo la antropología adecuada y la teología del cuerpo, aportaciones necesarias para una verdadera comprensión de la dinámica del don. Y pueden encontrarse muchos elementos precursores de estas dos obras (especialmente en el caso de *Amor y Responsabilidad*) en los cursos de ética de la sexualidad que K. Wojtyła impartió entre 1957 y 1959 en la Universidad de Lublin. Su importante obra *Amor y Responsabilidad* nació de la mano de estos cursos, que Wojtyła veía como una verdadera necesidad pedagógica de primer orden para dotar a los jóvenes de recursos intelectuales capaces de hacer frente a la amenaza comunista contra la familia y la vida¹⁰.

⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin (I)*, Ediciones Palabra 2014, 10-11.

⁹ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (7/12/1965), n. 24.

¹⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin (I)*, o.c., 13. Muy importantes son también los escritos de ética Wojtyła entre los años 1957-1969: Cf. ID., *Mi visión del hombre*, Editorial Palabra 1997.

En efecto, es en *Amor y Responsabilidad* donde aparece por primera vez de un modo más sistemático la relación entre varón y mujer desde una perspectiva personalista, lo que permite a K. Wojtyła abordar la sexualidad como una clave antropológica interpersonal, emergiendo así la sexualidad humana como una instancia posibilitadora de la construcción de una comunión de personas. La sexualidad se presentaba por vez primera de un modo muy novedoso, no como una condición concupiscente en sí misma, sino como una condición posibilitadora del cumplimiento de una vocación.

Por su parte, *Persona y Acción* supone una obra de mayor maduración en su pensamiento, que presenta una verdad experiencial fundamental, y es que la acción revela a la persona. Esta máxima experiencial permite conectar en la misma experiencia la verdad del bien de la persona con el fenómeno de la acción, con lo que Wojtyła redefine nociones tan importantes como *experiencia* y *fenómeno*, cuyo significado hasta entonces se encontraba confinado en los reducidos espacios tanto del idealismo transcendental, como del positivismo científico y el fenomenismo. La experiencia de la que se sirve Wojtyła no es experimental, ni tampoco mero dato sensorial, sino que consiste en un aparecer de la persona, mejor aún, en un comparecer personal que siempre es acción. Se observa aquí el reconocimiento de una dramaticidad existencial, tan propia de la filosofía personalista. La experiencia de lo humano es experiencia de libertad y responsabilidad, es acción que permite relacionarse con uno mismo, con los demás, con el mundo y con Dios. Es una experiencia donde el fenómeno (acción) no oculta el *noúmeno* (la persona), sino que la acción es la patencia o manifestación de la persona. Así lo describe Wojtyła: “Basándose en la experiencia integral del hombre, a través de la acción de la persona, se nos manifiestan como datos no sólo su exterior, sino también lo interior. Puesto que no se nos da sólo como hombre-sujeto, sino también como «yo» en toda su subjetividad experimental”¹¹.

Es precisamente el comparecer de la persona en su acción lo que genera la cualidad ética de ésta última. Se trata de una intuición muy temprana de Wojtyła, que ya desarrolló en sus cursos de Ética en la Universidad Católica

¹¹ K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, Editorial Palabra 2011, 53.

de Lublin que hemos referido antes, y que entonces desarrolló al hilo de su análisis de dos grandes corrientes éticas contrapuestas, muy presentes en el siglo XX, como son la ética kantiana, por una parte, y la ética scheleriana, por otra. El análisis crítico que Wojtyła realizó le permitió exponer con claridad los elementos irreductibles de la eticidad de la acción humana, que más tarde le permitirían elaborar una sólida ética de corte personalista, tan presente tanto en sus escritos filosóficos como en su magisterio papal.

El núcleo central en torno al que se articula toda su propuesta es el *don* como principio existencial y ético fundamental. La centralidad de la categoría del don le permite a nuestro autor anclar la ética en una antropología realista, es decir, no reducida a la dimensión de subjetividad consciente, sino abierta al reconocimiento de un lugar originario, anterior a la consciencia y, por consiguiente, anterior tanto al dato del imperativo categórico kantiano como al de la percepción emotiva del valor moral en Scheler.

Pero lo más importante es que este realismo que la categoría del don introduce permitirá a nuestro autor entender la esencia de lo ético, que es precisamente ese *comparecer* de la persona en su acción. Y es que lo que la categoría del don introduce es la remisión a un principio desde el que la persona recibe la existencia de un modo totalmente gratuito y admirable: que la existencia humana sea don, remite inmediatamente a un Amor originario, principio de ese don. Ese Amor originario es una Presencia Personal que comparece en su acción creadora. Su creación es libre porque es personal, y es personal porque dicho Amor comparece en su acción. A partir de este dato originario, puede fundamentarse el orden ético desde el *comparecer* de la persona en su acción, y sólo desde esta comparecencia puede tener sentido la vocación ética fundamental, que es la llamada a una plenitud en el amor mediante la construcción de una comunión de personas en el don de sí y la recepción del otro.

Wojtyła mostrará con brillantez cómo los sistemas de Kant y Scheler no pueden sostener esta vocación fundamental de la ética, precisamente porque en sus sistemas se desvela un verdadero hiato entre la persona y su acción. A su modo de ver, no es tanto una cuestión pretendida por ambos filósofos, sino más bien una deriva necesaria a partir de los principios éticos de cada

uno de ellos, que culmina necesariamente en la separación entre el *acto* ético y la *vivencia* ética¹².

2.1. DESBROZANDO EL CAMINO

2.1.1. *Impedimentos para una ética del don en el sistema ético kantiano*

En su descripción de la ética kantiana, K. Wojtyła señala que la idea fundamental de la filosofía práctica kantiana es que “la voluntad es libre, cuando se libera absoluta y totalmente de todas las leyes de la naturaleza que directa o indirectamente actúan sobre ella, y comienza así a vivir su ley específica, que es la ley moral contenida en la razón práctica”¹³. Es decir, la concepción kantiana de la ética parte de una comprensión de la voluntad como *racionalidad práctica* o *uso práctico de la razón*, entendida sobre todo como conciencia, específicamente como conciencia moral. La voluntad, para ser principio de acción ética, debe orientarse exclusivamente por la conciencia moral de lo que debe ser hecho o lo que debe ser evitado, sin atender a otros principios dinámicos como los afectos, los instintos, las inercias, etc.

Así, la filosofía práctica kantiana parte de una separación entre la dinámica volitiva y lo que no es la pura razón, entendiendo tal separación como un ejercicio de purificación de la libertad que, junto con la conciencia, constituye lo genuinamente humano. Todo lo que no sea actuar *desde y por* la razón pura práctica sólo genera máximas egoístas de acción, que deben ser desechadas por no constituir principios de acción verdaderamente éticos. Por ello, la propuesta kantiana conlleva una expulsión de la motivación en el actuar moral a favor de las *razones* para actuar, pues, más allá de la concien-

¹² Cf. ID, *Lecciones de Lublin (I)*, o.c., 81. *Ibid.*, 83: “Es seguro que Scheler no intentó destruir ese conjunto que constituye el acto ético en la vivencia de la persona; únicamente pensó en concretar y subrayar el elemento que, en su opinión, constituye la esencia de la vivencia ética en la experiencia. Al señalar que ese elemento es el valor, Scheler actuó correctamente, no obstante el hecho es que en su sistema no consiguió objetivar el contenido experimental que constituye el conjunto del acto ético”. Cfr. ID, *Mi visión del hombre*, o.c., 185-219.

¹³ *Ibid.*, 69.

cia del deber moral, no hay ninguna inclinación, orientación, o preferencia que pueda conformar la eticidad de la acción; es más, la presencia de estos elementos disminuye la cualidad ética de la acción porque introduce elementos que “sustituyen” a la razón en la configuración de la elección moral. Lo que sucede en estos casos es que se da la concurrencia de una serie de condiciones de la voluntad que Kant llama “patológicas”¹⁴.

Lo que determina el criterio moral en Kant es “la forma desnuda de la legislación universal”, es decir, desprovista de contenido empírico -que sería la materia de la ley- de modo que la atracción que generan los bienes debe ser ordenada según la forma pura de la legislación universal de los bienes. Como señala Wojtyla, para Kant, la única tendencia natural admisible es el aprecio por la ley, pues a ojos de Kant, este sentimiento no participa de lo empírico, pues se genera de modo totalmente *apriorístico* y *necesario* a partir del orden de la razón¹⁵; Wojtyla clarifica el sentido de esta “necesidad” indicando que se refiere a una no-estimación afectiva, porque no introduce en la voluntad ningún elemento ajeno a la propia razón y por tanto no hace de ella una voluntad heterónoma, de manera que, muy al contrario, lo que hace es permitir el reconocimiento de la autonomía de la voluntad en la acción ética¹⁶.

Sin embargo, señala Wojtyla, el kantiano aprecio por la ley es un sentimiento subjetivo y experimental: hay una vivencia ética que es la vivencia del deber. Aún así, señala Wojtyla, Kant no construye su sistema ético desde esa vivencia experiencial, sino desde la forma pura de la razón pura práctica, desde el *faktum* del deber¹⁷. El actuar ético perfecto requiere de razones, no de motivaciones, pues como señala Kant, la racionalidad práctica no está al servicio de las tendencias¹⁸. Donde operan los afectos y las inclinaciones naturales, no opera la razón, y cuando esto sucede el hombre se animaliza, es decir, actúa con menor libertad; ello no necesariamente debe llevarle a actuar ilícitamente o contra el deber, pero es seguro que ya no actuará *por* deber,

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 69. Cf. ID, *Mi visión del hombre*, o.c., 194.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 77.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 77.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 79, 85.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 67.

sino a lo sumo *conforme* a deber, lo que rebajará la bondad ética de su acción. En definitiva, señala Wojtyla, lo que sucede en Kant es que “si la voluntad debe llevar a cabo un acto verdaderamente ético, entonces debe realizar la forma de la ley moral, no su materia”¹⁹.

Es sabido que Kant tiene una visión peyorativa de los afectos debido a su desacuerdo con la moral emotivista propuesta por Hume, lo que le condiciona mucho a la hora de comprender la significación de los afectos para la vida moral. Kant asume que la visión humeana de las emociones es correcta, de modo que las emociones contienen una orientación utilitarista al servicio del hedonismo. Desde el punto de vista ético, lo bueno según Hume es lo que proporciona bienestar o agrado, y lo malo es lo que proporciona sufrimiento o desagrado. Kant percibe claramente que entender así la moral es plantear un sistema donde la libertad está ausente, porque se reduce a ejecutar aquellas acciones que mejor sirven al bienestar o el agrado, es decir, a la condición sensible de la naturaleza humana.

La separación que Kant opera entre vivencia ética y acto ético mantiene la causalidad eficiente propia de la voluntad, pero la entiende no como algo propio de la naturaleza de una voluntad irreductible a la razón, sino como una causalidad que, originada en la razón, se limita a ser función de la razón práctica, y así lo señala Wojtya: “La auténtica e imprescindible causa de la libertad de la voluntad descansa sobre la forma *a priori* de la razón práctica, que es la ley moral en cuanto tal”²⁰. Wojtyla señala que la voluntad, tal y como la entiende Kant, es causa eficiente de la acción sólo en la medida en que actúa a partir del aprecio que en ella genera el objeto moral expresado en el imperativo categórico, es decir, el deber que la razón pura práctica le presenta: “Puesto que la razón práctica dispone de una forma *a priori*, que es la ley moral en forma de imperativo categórico, ella conforma cualquier valor ético de la voluntad, y de la persona en general. Así que, según Kant, la vida ética, que enraíza su principio en la razón, tiene que consistir de alguna manera en integrar de modo progresivo todos los elementos de la vida y de la actividad humana en la razón práctica y en su ley. Y justamente sobre esta base emerge la vivencia del deber”²¹.

¹⁹ ID, *Mi visión del hombre*, o.c., 196.

²⁰ ID, *Lecciones de Lublin (I)*, o.c., 93.

²¹ *Ibid.*, 86-87.

La consecuencia inmediata es, como señala Wojtyła, la ruptura entre vivencia ética y acto, pues la acción ética sólo puede realizar la materia de la ley —ya que siempre se tratará de realizar un bien empírico— y no la forma de la ley, que la precede, es anterior al ejercicio concreto de la voluntad, y la mide en cuanto a su grado de conformidad con la ley moral. Por ello, la vivencia ética en Kant tiene lugar sólo concomitantemente en el contexto de la relación de la voluntad con el sentimiento de aprecio a la ley; tal vivencia ética no conforma el acto humano, aunque lo califica como ético desde fuera de él, con ocasión del mismo. En Kant, la ley moral es asunto de la razón práctica, y la acción práctica es asunto de la voluntad que toma su imperativo de la razón: “Cuando se trata de la ley, propiamente no conforma las acciones morales del hombre, sino que únicamente las subordina a ella [...] Kant definió eso netamente como acto legal, no como acto ético. Y precisamente aquí aparece la ruptura: la vivencia propiamente ética no se encuentra en el interior de las acciones, en el interior de los actos humanos”²²

Como señala Wojtyła, Kant exagera el elemento formal del acto ético, separándolo a su vez del elemento psicológico. Todo ello imposibilita la comparecencia de la persona en su acción, sencillamente porque su libertad permanece *nouménica*, no se manifiesta en lo que es, sino que sólo se observa el resultado de su acción. De este modo, lo que en Kant constituye la condición de posibilidad de la ética, es al mismo tiempo un requisito de ocultamiento de la persona. Lo único que aparece en la acción es una mera adecuación a la ley (actuar conforme a la ley) o un aprecio a la misma (actuar por deber). En el primer caso, el actuar es legal, en el segundo caso, el actuar es ético, pero sólo porque va acompañado de un aprecio a la ley. De este modo, Wojtyła percibe con claridad que en la determinación del acto moral en Kant hay, no sólo una prioridad de la ley moral sobre la experiencia ética, sino un verdadero hiato entre ellas.

Wojtyła concluye que el sistema ético kantiano propicia un ocultamiento de la persona en el acto moral. Pero si la persona no comparece en su acción, no hay lugar para una interpersonalidad real. La entrega de sí se hace imposible, ya no hay posibilidad de una *hermenéutica del don*²³

²² *Ibid.*, 87.

²³ Esta categoría, que siempre estuvo presente en su reflexión ética, tiene su analogado principal en el Amor originario, y aparecerá mucho más adelante definida como recurso metodo-

¿Cómo fundamentar desde aquí una ética capaz de dar razón de la experiencia de fidelidad esponsal? Wojtyla es consciente del callejón sin salida que supone el sistema kantiano puesto que, si por una parte proclama que la ética debe ser autónoma, afirmando así el carácter libre de la acción, por otra parte, hace de la ética algo extrínseco a la persona, porque concibe el acto ético como incapaz de llegar al núcleo más íntimo de la persona desde el que poder percibir la integralidad de su ser. La acción ética kantiana carece de la intencionalidad que Brentano tematizó, y sin ella la persona queda clausurada en sí misma²⁴.

2.1.2. *Impedimentos para una ética del don en el sistema ético scheleriano*

El análisis que Wojtyla hace de la ética Scheler pone de manifiesto cómo éste último también segrega un elemento esencial de la acción ética, otorgándole también la cualidad de *puro*. Pero ya no se trata del deber, sino del valor. Como reacción al formalismo kantiano, Scheler quiere traer de vuelta la ética a la experiencia humana que percibe la atracción de los valores. El centro de la ética scheleriana es, por tanto, el *puro valor*²⁵. La ética es entonces la experiencia emotiva de la atracción por los valores morales. Unos valores que según Scheler no pueden ser plenamente realizados, puesto que son ideales que actúan como un horizonte de sentido, de modo que, si bien es cierto que orientan la acción humana, también lo es que ella nunca puede realizarlos cumplidamente en su operatividad.

Wojtyla señala que, a diferencia de Kant, la ética scheleriana no perfecciona a la persona, pues ninguna acción puede realizar un valor moral, aunque la persona se experimente a sí misma como fuente de sus valores éti-

lógico en sus Catequesis sobre el amor humano, cuando reflexiona sobre la creación del hombre. Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 117-118: “Una dimensión nueva, un nuevo criterio de comprensión y de interpretación, que llamaremos «hermenéutica del don» [...] La creación, como acción de Dios, no sólo significa llamar a la existencia de la nada [...] sino que significa también [...] donación; una donación fundamental y «radical» (...) en la que el don surge precisamente de la nada”.

²⁴ Cf. K. WOJTYLA, *Lecciones de Lublin (I)*, o.c., 89-90.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 81.

cos²⁶. Scheler concibe el valor ético como *objeto de un sentimiento emocional*, por lo que el valor “sólo puede pertenecer al ideal intencional de la persona, de su mundo de deseos, pero no necesariamente a su propio ser real”²⁷.

Wojtyla ve con claridad que también aquí se da una separación entre el acto moral y la vivencia de los valores morales, pues la persona no interviene en la realización de estos, no es causa eficiente de ellos -y por tanto éstos no la cualifican moralmente mediante la acción-, sino que se limitan a ser contenidos emocionales de una vivencia ética²⁸. De este modo, la totalidad del acto ético se descompone en múltiples actos intencionales generados a partir de la experiencia de la atracción de los valores, una atracción que Scheler entiende de un modo más psicológico que ético²⁹. La crítica wojtyliana a la posición de Scheler señala que esta última representa una posición reduccionista, pues el acto ético no puede ser sino una totalidad que involucra a toda la persona, por lo que la vivencia ética no es descomponible en un mero conjunto de elementos psicológicos, ni es definible simplemente a partir de uno de ellos³⁰.

Como indica Wojtyla, Scheler recorre el camino inverso a Kant en su concepción del acto ético, pues exagera el elemento psicológico que éste contiene, negando el elemento formal o apriorístico del mismo. La pureza del valor en Scheler no debe entenderse al modo kantiano, a saber, como un carácter independiente de la experiencia y anterior a ella, sino que se refiere más bien a la inmediatez de la percepción del valor en la experiencia. En cuanto a la concepción scheleriana de la vivencia ética, lejos de separarse de la libertad en acción por la vía de su ocultación según una dialéctica fenómeno-noumeno, tiene la virtualidad de revelar el núcleo intencional de la persona, haciendo patente su libertad, que no es vista sólo como condición de posibilidad del acto, sino como la misma estructura y esencia del acto³¹.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 82.

²⁷ *Ibid.*, 82.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 83.

²⁹ Cf. *Ibid.*, 84.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 84.

³¹ Cf. *Ibid.*, 94-95.

La sustancia de la ética en Scheler es el valor ético en su pureza y su seguimiento desde la voluntad libre, mientras que la vía de acceso al valor es la atracción sentida emotivamente. La posición de Scheler es aquí diametralmente opuesta a la de Kant. Para Scheler el deber que la razón pura práctica presenta a la voluntad exige de ésta última una purificación de todo contenido emotivo, a excepción del ya mencionado aprecio por la ley. A ojos de Scheler, lo que Kant hace con la razón práctica es semejante a lo que Descartes hizo con la conciencia: se trata de un proceso de *desencarnación* de la misma, asimilándola a la cualidad angélica.

A partir de aquí, el intento scheleriano de *reencarnación* de la ética, de su vuelta a un realismo de la condición humana, debe pasar entonces por desestimar la noción kantiana de deber. Este ya no va a ser el criterio ético fundamental, sino muy al contrario, va a aparecer como la negación misma de la ética, puesto que introduce la necesidad propia del imperativo en la acción, de modo que, para Scheler “el deber nos pone delante la realización de un determinado valor como necesaria”³².

En efecto, para Scheler, el deber desasido de todo contenido emocional constituye una verdadera alienación de la persona -y esto es algo en lo que Wojtyła estará siempre de acuerdo³³- pues la incapacita para percibir el valor, que es propiamente el objeto ético según Scheler. Sin embargo, lo que le sucede a Scheler es que no escapa al modo kantiano de entender la naturaleza del deber ético (imperativo categórico), por lo que termina entendiendo el deber moral como un elemento limitante de la libertad, y en este punto Wojtyła discrepa profundamente.

Así, la posición scheleriana está mediatizada por su crítica a la ética kantiana y, al mismo tiempo, a un “dar por buena” la categorización que Kant hace del deber moral. En este punto, podemos ver en Scheler otro paralelismo, esta vez con lo que le sucedió a Kant respecto al modo humeano de entender la emoción y los afectos: no supo deslindar estas nociones del mo-

³² ID, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, 30.

³³ Cf. ID., *Amor y Responsabilidad*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1978, 169: “Los sentimientos juegan un papel muy importante en la formación del aspecto subjetivo del amor, que no existe sin el afecto, y sería absurdo desear, a la manera de los estoicos y de Kant, que el amor fuera a-sentimental”.

do en que Hume las entendía, a saber, como pasiones ligadas por su propia naturaleza a la búsqueda del bienestar; ello provocó un rechazo de los afectos por parte de Kant y su expulsión del ámbito de la fundamentación ética y su práctica, pues sólo introducían intereses egoístas y una variabilidad de criterios éticos sujetos ellos mismos, además, a constante cambio. A ojos de Kant, era impensable siquiera intentar fundamentar una ética sólida sobre tales arenas movedizas. De modo similar, Wojtyła señala que para Scheler “el deber es fuente de negatividad en la ética, porque debilita la experiencia emocional y cognoscitiva de los valores”³⁴, lo que a ojos de Scheler lo inhabilita para construir un sistema ético verdaderamente humano.

Por todo ello, el análisis que Wojtyła hace del sistema scheleriano le lleva a concluir que este no es propiamente una ética, puesto que se trata más bien de una psicología de los valores materiales: Scheler supo percibir el valor ético, pero no consiguió integrarlo en la dinámica de la acción moral³⁵. De este modo la experiencia el deber quedaba también fuera del núcleo de la libertad personal, sin capacidad de revelar a la persona.

Wojtyła concluye su comparativa entre Scheler y Kant con una novedosa consideración: “El análisis crítico de los planteamientos de Scheler y Kant ha puesto de manifiesto que ambos pensadores trasladan la vivencia propiamente ética a la dimensión emocional. Esto sorprende particularmente en Kant, porque entre sus principios del campo de la ética proclamó estrictamente que la vida moral del hombre está separada de su elemento afectivo”³⁶. Es decir, la novedad irreductible que la libertad introduce en la acción ética no aparece en la perspectiva de ninguno de estos filósofos, lo que es tanto como decir que quien no aparece en el acto ético es la unicidad y totalidad de la persona.

Pero, recordemos de nuevo, sin la comparecencia personal en la acción se hace imposible una acción que consista en la donación de sí, por lo que una ética basada en estos principios no puede considerarse como el lugar natural del amor de donación. Por todo ello, tampoco la ética de Scheler, a pesar de intento de recuperación de los afectos como elemento esencial de la expe-

³⁴ ID., *Max Scheler y la ética cristiana*, o.c., 148.

³⁵ Cf. ID., *Lecciones de Lublin (I)*, o.c., 91-92.

³⁶ *Ibid.*, 92.

riencia moral, permite una fundamentación ética capaz de hacer justicia a la verdad del hombre.

2.2. La revelación de la totalidad de la persona en la ética del don en el pensamiento de Wojtyla

2.2.1. Más allá de los reduccionismos

Las carencias de las que adolece tanto la ética formalista kantiana como la ética material de los valores de Scheler son de vital importancia para Wojtyla. No son meras insuficiencias de dos sistemas que deben ser implementados y perfeccionados para responder a la verdadera naturaleza ética del hombre, sino que tales carencias obedecen a un planteamiento erróneo en el origen. Es la raíz de sus sistemas éticos lo que no está en consonancia con la experiencia humana más universal. Sin desmentir lo que antes se ha comentado acerca de la intención de estos autores, que de seguro no perseguiría en ningún momento el reduccionismo ético derivado de sus sistemas, lo cierto es que, como señala Wojtyla, tales reduccionismos eran inevitables si atendemos a la naturaleza de sus principios éticos, es decir, a la raíz misma de sus planteamientos.

Por ello Wojtyla pretende reorientar el análisis del acto ético y de la vivencia ética por la vía de integrarlos en un todo superior, que es la persona humana que actúa³⁷. La estructura de la persona integra tanto la dimensión de la consciencia como la dimensión de la experiencia emocional, el conocimiento analítico y el conocimiento afectivo, la tendencia instintiva, la atracción por los valores y los bienes, y la capacidad de redefinirse a sí misma mediante la acción ética. En esto consiste la responsabilidad de la persona, en que puede y debe responder ante sí misma de sus decisiones y acciones, porque realmente son suyas.

Para mejor expresar esta idea, Wojtyla introduce el concepto de *causalidad eficiente* en el ámbito de los actos humanos. Se trata de un elemento que pareciera circunscribirse al ámbito de la física, en concreto la física newtoniana, que describe los movimientos mediante sistemas vectoriales de fuerza.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 95.

Dichos sistemas vienen caracterizados por el principio de necesidad y el determinismo, principio según el cual *puesta una causa, se sigue necesariamente un efecto*. Sin embargo, Wojtyla se atreve a introducir el concepto de causalidad eficiente en el ámbito de la acción humana, abriendo el campo semántico de esta expresión para indicar la agencia personal, es decir, la acción libre³⁸. Con este recurso, Wojtyla recoge la inspiración propia del existencialismo cristiano (y de una larga tradición que se remonta en su origen hasta Sócrates y que Aristóteles supo tematizar mediante su concepto de acción inmanente), según la cual la persona se construye eficientemente a sí misma mediante su acción libre.

En efecto, Wojtyla trae al primer plano de nuestra consideración la experiencia universal de que *somos hijos de nuestras propias acciones*. Por ello, la primera responsabilidad ética de la persona no es hacia el sujeto trascendental manifestado en el imperativo categórico de la razón pura práctica kantiana, ni hacia la autenticidad de la percepción emotiva scheleriana de los valores éticos; ni tampoco hacia un sentimiento de bienestar o hacia una capacidad de justificar la propia acción frente a terceros. No, la primera responsabilidad ética de la persona es hacia sí misma y, en el planteamiento teológico de Wojtyla, ante todo hacia Dios.

¿Qué significa *sí misma*? ¿Qué significa *la persona*? Es la totalidad de su estructura, de sus vivencias y de sus acciones, es la totalidad de sus dimensiones y dinamismos, integrado todo ello en la unidad e irreductibilidad de su ser. Una totalidad dinámica, histórica, dramática, con un destino de plenitud sellado por una promesa originaria. Es una totalidad integrada porque no es una suma de partes, sino un organismo unitario, en el que todo está en todo: no hay conciencia humana que no esté mediada y configurada por una afectividad, no hay tendencia humana que no contenga una potencia obediencial que reclame una dirección prudencial, no hay un instinto humano que no venga significado por una vocación. A partir de esta concepción, la comparecencia de la persona en su acción no puede limitarse a una -si puede llamarse así- “comparecencia espiritualista” como sería por ejemplo la posi-

³⁸ *Ibid.*, 96: “El sentido de responsabilidad indica con claridad que el elemento causal es la fuente específica de los valores éticos”

ción kantiana, o a una “comparecencia emotivista” como sería la pretensión scheleriana.

Por ello Wojtyla reclama una *antropología adecuada*³⁹, que sea capaz de situar los logros de la filosofía de la conciencia superando los reduccionismos que nos han llegado de la tradición moderna, capaz de reconocer el valor cognoscitivo de los afectos y de las emociones más allá de la intensidad de su vivencia, capaz de reconocer la dignidad personal más allá de la esfera de una conciencia solipsista, situándola en su verdadera realidad, que siempre es interpersonal.

2.2.2. *La ética del don en la antropología de K. Wojtyla*

Wojtyla parte del convencimiento realista de que el hombre sólo puede donarse si comparece plenamente en su acción. Es esta una intuición tempranísima en su pensamiento que, recordemos, le sirvió de guía en su labor pastoral con los jóvenes en Cracovia. Los elementos conceptuales que le permitían formalizar esta intuición los tomó de la filosofía tomista, de la centralidad de la subjetividad humana que la filosofía moderna había incorporado a la reflexión antropológica, y de la corriente personalista, elaborando con ellos una síntesis de pensamiento, original y creativo, que conjugaba el valor de la reflexión metafísica con la irreductibilidad de la experiencia humana. Desarrollaría así una cierta fenomenología de la acción más adecuada al objeto de su estudio, pues no se trataba de un objeto (algo), sino de la subjetividad humana (alguien).

En este sentido, su esfuerzo se dirige a presentar la ética como una experiencia irreductible, propia de cada ser humano y de cada tipo de relación particular en la que los hombres conviven. Frente a una moral manualística, Wojtyla propone el carácter netamente subjetivo de la ética: “La persona es una fuente de los valores éticos que [*sic*]es la propia causa eficiente de sus actos [...] ningún ser no personal es sujeto de valores éticos”⁴⁰. Esta conside-

³⁹ La primera definición de esta categoría se encuentra en un texto muy posterior, siendo ya Papa. Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 116: “situarnos sobre el terreno de una antropología adecuada, que busca comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano”.

⁴⁰ K. WOJTYLA, *Lecciones de Lublin (I)*, o.c., 112.

ración no supone la introducción de un planteamiento subjetivista en la ética sino todo lo contrario, como se verá más adelante. Tampoco supone la mera proyectividad personal en la que algunas éticas han querido ver la perfección humana, como veremos a continuación.

En terminología personalista, Wojtyła entiende la ética como una dimensión constitutiva de la persona, porque decir persona es *eo ipso* decir interpersonalidad, de manera que donde hay persona, hay relación interpersonal, hay realización de la libertad y hay, por tanto, ética. Así, la aportación de Wojtyła a la ciencia ética tiene que ver con entender la ética como una revelación del carácter interpersonal del ser humano, donde la ética mira al bien de toda la persona para construir espacios de comunión interpersonal. La categoría personalista de la comunión interpersonal es una categoría ética, y así lo señala Wojtyła con ocasión su reflexión sobre la alianza conyugal: “la *communio personarum* es siempre una realidad ética”⁴¹ puesto que siempre entraña el deber ético de promover el amor.

Partiendo de este punto, el amor aparece con naturalidad en la ética como forma y medida de la misma. El amor es la sustancia de la que la ética está hecha; por ello, si hay que aprender a hacer el bien, será necesario entonces aprender a amar. Aquí el pensamiento de Wojtyła recuerda a algunos elementos de la antropología agustiniana, precisamente aquellos que inciden en que cada uno es según lo que ama, pues el amor es la sustancia de la vida. Lo importante entonces es, decía San Agustín, elegir bien qué amar, pues en ellos va la propia vida, y hay amores buenos y amores inconvenientes⁴². En esta línea, Wojtyła lanza una advertencia contra el subjetivismo en el amor: “se trata de no confundir el subjetivismo y el aspecto subjetivo del amor. Este pertenece a la naturaleza misma del amor. El subjetivismo, al contrario, es una deformación de la esencia del amor, que consiste en una hipertrofia del elemento subjetivo que absorbe parcial o totalmente el valor objetivo del amor. Se puede definir su forma elemental como *subjetivismo del sentimiento*”⁴³.

⁴¹ ID. *El don del amor. Escritos sobre la Familia*, Palabra, Madrid 2000, 239.

⁴² Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermones*, n. 96, 1: “Si, pues, la mayor parte de los hombres son como son sus amores, de ninguna otra cosa debe uno preocuparse en la vida sino de elegir lo que ha de amar”.

⁴³ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, o.c., 169.

Es en torno al amor donde confluyen la mirada filosófica y la mirada teológica de K. Wojtyła, pues es muy consciente de que el amor humano que no mira hacia su origen más radical resulta incomprensible a sí mismo.

De este modo, la contemplación de la ética como experiencia de interpersonalidad conduce de modo natural a la contemplación de un amor originario, capaz de fundar una libertad para el amor. La ética del amor aparece entonces como una llamada de un Amor originario que invita a cada ser humano a una experiencia vital de donación de sí. Esta es la ética del don que Wojtyła propone, una ética fundada en el amor.

Wojtyła ya se refiere a este aspecto en su temprana obra *persona y Acción*: “El amor no es unilateral por su misma naturaleza, sino que, al contrario, es bilateral, que existe *entre* personas, que es social [...] Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único «nosotros» nace de dos «yo»”⁴⁴. La ética no es sólo un asunto de racionalidad práctica, o de percepción de valores, sino de implicarse en un entramado de acciones concurrentes todas ellas en la realización de un bien común. Esta es una verdad grabada a fuego en su corazón, que seguiría presente el resto de su vida, y que marcaría su papado ya desde el inicio, cuando en su primera encíclica indicaba: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”⁴⁵... No se trataba tan solo de unas bellas palabras, sino de la consideración de una secuencia temporal, irreductible en cada uno de sus estadios -presencia, encuentro y comunión-, cuya realización debía marcar el crecimiento en el amor y, por ende, el cumplimiento de una plenitud de vida. En ello nos detendremos ahora brevemente:

a) “*Si no se le revela el amor*”

Conocer el amor es siempre una experiencia de revelación de quien ama. Por ello, el amor nos alcanza antes de que seamos conscientes de él. Y con él se descubre siempre una presencia, es decir, un alguien, nunca una realidad no

⁴⁴ *Ibid.*, 89.

⁴⁵ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* (4/03/1979), n. 10.

personal. Descubrir que se es amado es vivido como una sorpresa, con admiración y agradecimiento, con sentimiento de inmerecimiento y gratuidad y, por tanto, con reconocimiento de la generosidad de quien ama. ¿Quién no es capaz de reconocer esta experiencia? El amor al que Juan Pablo II se refiere es el Amor originario, la fuente de todos los amores, la fuente de todo ser. Es el momento de la Presencia del Amor, que nos precede, funda y sella un destino de comunión.

b) “Si no se encuentra con el amor”

A partir de la experiencia antes descrita, Juan Pablo II quiere mostrar la “evidencia” de ese Amor originario que llama a construir una vida en comunión con Él. La Presencia del Amor pide un reconocimiento, una aceptación y una promoción. Su reconocimiento constituye un encuentro interpersonal, pues la experiencia no se limita a la percepción de que hay un amor fundante, que antecede a la propia existencia, sino que esta experiencia pide un crecimiento mediante la experiencia de la propia libertad puesta en relación con ese amor. Es el momento del encuentro interpersonal, de la apelación a la libertad para acoger o rechazar el amor ofrecido. Ambos momentos son realizaciones éticas de responsabilidad, en las que la persona que actúa se configura éticamente según su acción.

c) “Si no lo experimenta y lo hace propio”

Pero no resulta inocuo elegir secundar o desatender el amor que ha salido al encuentro. El amor es la fuerza más potente de la naturaleza, contiene en sí toda la realización de todos los bienes posibles, desde el ámbito más íntimo al ámbito más social; es capaz de construir toda una civilización del amor y de hacer de la humanidad una familia. Pero ello exige pasar del *pathos* afectivo al compromiso de promoción del bien común de la comunión interpersonal. Es decir, no es posible amar si no se ha hecho propia la experiencia de revelación del Amor originario. Ello implica un compromiso libre para amar y seguir amando según la naturaleza de la verdad del Amor revelado, es decir, implica una promesa de *amar para siempre*.

d) “*Si no participa en él vivamente*”

Y la promesa anuncia realización. Es necesario entonces dedicar la vida entera, introducir el *para siempre* en el día a día, teniendo en cuenta que se trata de amar, es decir, de que la integralidad de la persona comparezca desde lo más íntimo del corazón a cada instante. Participar en él vivamente es realizarlo fortaleciendo la esperanza en que nunca desistirá.

De la tesis de que el hombre permanece incomprensible a sí mismo mientras no conoce el amor, se desprende una doble consecuencia: que el amor es constitutivo esencial de la persona humana, y que la persona humana es esencialmente un ser ético. La condición esencialmente ética del ser humano fue algo ya visto con claridad en los inicios del pensamiento filosófico con la figura de Sócrates, pero que la esencia de tal condición ética sea el amor es algo que sólo el cristianismo ha sabido ver con radicalidad; de ahí la importancia de la inspiración personalista cristiana y, muy especialmente, de la aportación de Wojtyla-Juan Pablo II.

Lo que K. Wojtyla presenta en sus escritos de ética es una auténtica ética del don, donde el amor revela espacios de relación interpersonal que son irreductibles al mero cumplimiento de una norma. En la perspectiva personalista wojtyliana el criterio ético por excelencia no es el respeto a la ley, porque no es la ley el fundamento de la ética, tampoco es la experiencia afectiva del valor, porque no es el valor el fundamento de la ética, ni tampoco es la experiencia emotiva-sensitiva del bienestar, pues no es la utilidad el fundamento ético, sino que es la persona del otro, en toda su originalidad e irreductibilidad.

Pero la ética no es descriptiva, sino prescriptiva, es normativa porque habla de lo que debe ser. ¿Cómo conjugar entonces la singularidad e irrepetibilidad de las relaciones humanas con la universalidad propia de la norma?

Aquí nuestro autor tiene un interés integrador, de descubrimiento de la naturaleza del amor en toda su profundidad y riqueza. Por ello, lo que tienen en mente es la justificación ética del mandamiento del amor inaugurado con Cristo⁴⁶. Lo que Wojtyla busca es la traslación de este mandato al ámbito de

⁴⁶ Cf. Jn 13, 34-35: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos:

la ciencia ética, un mandato cuyo contenido sea “Ama a la persona”⁴⁷. Nuestro autor señala también la diferencia entre mandato y norma: el mandato revela una autoridad, la norma manifiesta la axiología que inspira a la autoridad. Por ello, el precepto del amor no es una norma personalista, sino que ésta es fundamento de aquél: “Hay que buscar la base del mandamiento del amor en una axiología [...] y esta no puede ser más que la axiología personalista, aquella en la que el valor de la persona siempre es considerado como superior al valor del placer”⁴⁸.

Esta axiología personalista quiere promover el carácter irreductible del amor como núcleo de la acción ética. Por ello, la axiología buscada no debe resolverse en principios abstractos, sino que debe ser capaz de concretarse en cada relación interpersonal. A la pregunta de cómo conjugar la singularidad e irrepitibilidad de las relaciones humanas con la universalidad propia de la norma, Wojtyła responde con la creatividad propia del amor, que le mueve a introducir una novedad terminológica con el fin de recuperar para la reflexión ética un elemento experiencial irreductible como es el encuentro de la propia libertad con la libertad del otro, y así enuncia la *norma personalista de la acción ética*⁴⁹.

Lo que la norma personalista de la acción enuncia es que “la persona es un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”⁵⁰. Dicha norma prescribe tratar a la persona siempre como un fin, nunca como un medio, pero no bajo la exigencia normativa de respeto al imperativo categórico de la razón práctica, sino bajo la exigencia del reconocimiento del otro en la irreductibilidad del encuentro. A partir de aquí la acción ética es una encarnación de la libertad, donde la condición corpórea del otro revela una presencia que reclama una acción éticamente buena. Este es el fundamento de la ética del don, a saber, la presencia de una dignidad personal revelada en la carne, una presencia que reclama fidelidad.

Wojtyła concluye que el mandamiento del amor no se identifica con la

si os amáis unos a otros”.

⁴⁷ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, o.c., 38.

⁴⁸ *Ibid.*, 38.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 36-41.

⁵⁰ *Ibid.*, 37-38.

norma personalista, pues ésta requiere de una axiología que no aparece propiamente en el mandato. Pero la unión entre mandato y norma personalista es indisociable, pues la norma personalista constituye la justificación desde la ciencia ética de la validez universal del mandamiento del amor⁵¹. La norma personalista, ilumina el amor justo de la persona, que no es sino “un amor siempre dispuesto a conceder a cada hombre lo que le pertenece a título de persona”⁵².

Todos estos elementos muestran que se encontraban aquí los rudimentos de una nueva antropología filosófico-teológica, y una nueva comprensión de la ética que reconocía el don del amor como el máximo bien ético que debía procurarse a la persona. Nueva antropología que integraba lo mejor del tomismo, de la filosofía de la conciencia, del raciovitalismo, del existencialismo cristiano y del personalismo, y consigue ver al ser humano en una dramaticidad existencial en la que su libertad está sellada con el signo de la vocación al amor, una vocación abierta a una trascendencia que le anima a atreverse a dirigirse a Dios como *Padre*⁵³.

3. LA PRESENCIA DEL “NOSOTROS” EN LA ÉTICA DEL DON

3.1 Communitio personarum: Misterio Trinitario y Familia humana

Se ha dicho antes que el amor es la fuerza más potente, capaz de generar todo el bien posible, y de entre todos los bienes que el amor genera destaca la creación del “nosotros”. El amor es creativo e innova constantemente, y por ello el “nosotros” que surge del amor no es una ampliación de lo que ya había, no es una conjunción, ni una fusión, sino algo radicalmente nuevo. Supone, verdaderamente, un nivel de trascendencia. El personalismo ya supo

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 38.

⁵² *Ibid.*, 40.

⁵³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c.: “La antropología «adecuada» se apoya sobre la experiencia esencialmente «humana», oponiéndose al reduccionismo de tipo «naturalístico», que frecuentemente corre parejo con la teoría evolucionista sobre los comienzos del hombre”.

ver y expresar con maestría esta gran verdad existencial que impregna todo el pensamiento de Wojtyła-Juan Pablo II, pero a éste debemos el mérito de introducirlo en el ámbito de la antropología teológica, hasta el punto de ver en la familia un icono del “Nosotros” de la Trinidad. Es cierto que dicha analogía ya se ensayó en la antigüedad, pero desde la edad media hasta el s. XIX no se había atendido a ella.

En una homilía pronunciada en 1979 al inicio de su pontificado, Juan Pablo II mencionaba de modo explícito la analogía entre el Misterio trinitario y la familia, apuntando al amor como la sustancia de ambas realidades: “Dios en su misterio más íntimo no es soledad sino familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación, y esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la familia es el Espíritu Santo”⁵⁴.

Sin embargo, en textos ya magisteriales de su pontificado, se observa un desplazamiento desde el tratamiento conceptual de Dios como Familia a un tratamiento sobre todo en términos de Comunión de Personas. Así, por ejemplo, en *Familiaris consortio* (1981) Juan Pablo II afirma: “Dios es amor [1 Jn 4, 8] y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor”⁵⁵. También en *Mulieris Dignitatem* (1988) nuestro autor señala: “Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro «yo». Esto es preludio de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”⁵⁶; a continuación el texto matiza que esta consideración de Dios como comunión de Personas no aparece de modo explícito al comienzo de la Biblia, puesto que el Antiguo Testamento es revelación de la unicidad y unidad de Dios, y será el Nuevo Testamento el que introducirá la revelación del misterio de su vida íntima, de modo que “Dios, que se deja conocer por los hombres por medio de Cristo, es unidad en la Trinidad: es unidad en la comunión”⁵⁷. Más adelante, en continuidad directa con esta idea, en la Carta a las Familias

⁵⁴ ID., Homilía pronunciada en Puebla de los Ángeles (28/01/1979) durante su viaje a la República Dominicana, México y Bahamas.

⁵⁵ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11.

⁵⁶ ID., Carta apostólica *Mulieris dignitatem*. Sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano (15/08/1988), n.7.

⁵⁷ *Ibid.*, n.7.

(1994) podemos leer que “a la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo, en el misterio trinitario de su vida. El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo, de aquel «nosotros» que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina”⁵⁸. En este mismo texto se observa un cuidado por salvaguardar la diferencia entre la *comunión* intratrinitaria y la *familia* humana: “la familia es una comunidad de personas, para las cuales el propio modo de existir y vivir juntos es la comunión: *communio personarum*. También aquí, salvando la absoluta trascendencia del Creador respecto de la criatura, emerge la referencia ejemplar al «Nosotros» divino”⁵⁹.

Juan Pablo II entiende que *la Communio personarum* es el núcleo definitorio tanto del misterio de la Trinidad como de la familia humana, lo que justifica una relación analógica entre ambas realidades. Pero, al mismo tiempo, parece que prefiere referirse a la Trinidad como Misterio de comunión y reservar la categorización de familia al ámbito humano. Sin embargo, ya lo hemos señalado, la analogía entre ambos es válida, pues ambas realidades constituyen distintas realizaciones del amor: un Amor fontal y un amor participado.

3.2 *El “Nosotros divino” y la unión esponsal*

“El único «lugar» que hace posible esta donación total es el matrimonio, es decir, el pacto de amor conyugal o elección consciente y libre, con la que el hombre y la mujer aceptan la Comunidad íntima de vida y amor, querida por Dios mismo⁶⁰, que sólo bajo esta luz manifiesta su verdadero significado. La institución matrimonial no es una ingerencia (*sic*) indebida de la sociedad o de la autoridad ni la imposición intrínseca de una forma, sino exigencia interior del pacto de amor conyugal que se confirma públicamente como único y exclusivo, para que sea vivida así la plena fidelidad al designio de Dios Creador. Esta fidelidad, lejos de rebajar la

⁵⁸ ID., Carta a las Familias *Gratisimam Sane* (2/02/1994), n 6.

⁵⁹ *Ibid.*, n 7.

⁶⁰ Cf. *Gaudium et spes*, n. 12.

libertad de la persona, la defiende contra el subjetivismo y relativismo, y la hace partícipe de la Sabiduría creadora”⁶¹.

Con estas palabras se refería Juan Pablo II al matrimonio como uno de los modos de excelencia de concretarse la verdad más profunda del ser humano, a saber, su ser imagen de Dios. Corresponden a la exhortación apostólica que recogía los frutos del primer sínodo sobre la Familia, *Familiaris consortio*. El mensaje de fondo de todo el documento presenta la temprana y profunda convicción de Wojtyła acerca de la comunionalidad como el elemento definitorio de la categoría de *imago Dei*.

Las facultades del alma, inteligencia y voluntad libre, en las que tradicionalmente había descansado el reconocimiento del ser humano como imagen de Dios, comienzan a verse ahora como elementos estructurales de la misma, posibilitadores de verdadera condición de imagen de Dios, imagen que se cifra en la comunión de personas. Así lo especifica Juan Pablo II⁶²: se trata de una “elección consciente y libre, *con la que* el hombre y la mujer aceptan la comunidad íntima de vida y amor, querida por Dios mismo”.

La noción de imagen respondería a una estructura interpersonal, mientras que la noción de semejanza de Dios respondería a la realización, a partir de esa estructura, de un espacio o lugar de comunión interpersonal en el amor. Ahí está la verdadera imagen de Dios, porque es un espacio antropológico a semejanza de la naturaleza divina, pues Dios es amor. El matrimonio aparece a los ojos de la antropología teológica de Juan Pablo II como *tropos* de la Presencia divina, como lugar de convivencia del amor de Dios y del amor humano: “El único «lugar» que hace posible esta donación total es el matrimonio”. No se trata solamente de un sello divino de bendición, sino de una auténtica realidad dinámica de convivencia humano-divina.

Ni siquiera el matrimonio considerado como mera institución natural carece de esta Presencia, pues todo matrimonio que respete la imagen y semejanza de Dios responde al plan creador de Dios sobre los hombres y obedece a su designio de salvación, con independencia de cualesquiera que sean las

⁶¹ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11.

⁶² En el análisis que sigue a continuación, las expresiones en cursiva que aparecen en las citas de FC 11 no corresponden al texto original; con ellas sólo se quiere enfatizar significados importantes.

condiciones culturales y religiosas en las que se realiza: No es el matrimonio una injerencia de la autoridad en el ámbito de la libertad individual sino la “exigencia interior del pacto de amor conyugal [...] que se confirma públicamente como *único y exclusivo*, para que sea vivida así la plena *fidelidad al designio de Dios Creador*”. Esta “plena fidelidad” al plan creador de Dios sobre los hombres que tiene lugar en el matrimonio, se realiza en la dinámica del amor esponsal en analogía con el amor intratrinitario: pide la semejanza con la unicidad y exclusividad de las relaciones trinitarias subsistentes para poder expresar la irreductibilidad de la unidad interpersonal propia de la comunión en el amor.

De este modo, la noción de fidelidad esponsal se redimensiona y retoma una vitalidad que había quedado oculta bajo la apariencia de sumisión servil a un mero pacto jurídico. La fidelidad esponsal ya no es vista sólo ni únicamente bajo la óptica del “no cometerás adulterio”, sino como un gran *sí* a la comunión de vida y amor, cuya grandeza requiere para su realización de la entrega total de los esposos. *Familiaris consortio* abrió así los ojos a la naturaleza real de las relaciones interpersonales y a su potencia para generar nuevos espacios de vida, una naturaleza real de la fidelidad que la situaba más allá del reduccionismo que la consideraba como algo meramente factual, lo que permitía defenderla de “*el subjetivismo y relativismo*” y resituarla donde debe estar, es decir, entre las realidades humanas imperecederas e irrevocables, como la paternidad.

Pero la Presencia divina en la unión esponsal puede ser inmediata, pero no es directa. Dios nunca impone su Presencia y su acción, sino que las realiza a través de una mediación humana. Toda la historia de la salvación manifiesta esta realidad, desde la Encarnación mediante el sí de María al Espíritu Santo hasta cualquiera de los milagros que hoy en día puedan darse, y el primero de ellos que es el Misterio eucarístico. En su Carta a las Familias, Juan Pablo II manifiesta la irreductibilidad de la mediación de la Iglesia en la construcción de la analogía entre el Amor Trinitario y el amor esponsal, reconociendo en el matrimonio cristiano la figura del amor esponsal de Cristo por su Iglesia, de modo que “*la Iglesia se convierte en esposa: esposa de Cristo*”⁶³. El amor de Cristo

⁶³ Id., *Gratisimam Sane*, n. 19.

por su Iglesia, hasta su muerte de cruz y su resurrección aparecen como la sustancia de la vida matrimonial, y la medida del amor esponsal permanece en el gran misterio del *don sacramental* en la Iglesia: “¿Acaso se puede imaginar el amor humano sin el esposo y sin el amor con que él (*sic*) amó primero hasta el extremo? Sólo si participan en este amor y en este «gran misterio» los esposos pueden amar «hasta el extremo»: o se hacen partícipes del mismo, o bien no conocen verdaderamente lo que es el amor y la radicalidad de sus exigencias”⁶⁴.

Sólo en la mediación de Cristo puede el amor humano ser imagen y semejanza del Amor divino. Sólo Él es el garante de todo verdadero amor, fiel hasta la eternidad. Por ello cuando falta el amor de Dios -bajo cualesquiera que sean las condiciones sociológicas y culturales en las que se manifieste esta carencia- falta entonces la verdad del amor. Cuando esto sucede, la fidelidad esponsal deja de entenderse como una exigencia del misterio del amor para pasar a verse como una norma convencional asociada a un pacto que se puede romper, ya de mutuo acuerdo, ya unilateralmente.

Wojtyla-Juan Pablo II supo ver muy bien este peligro de convertir lo que es una exigencia del amor en un mero imperativo categórico que no encuentra en sí mismo la fuerza para su cumplimiento. La reacción scheleriana era de esperar, pues el cumplimiento de la norma no es capaz por sí solo de plenificar al hombre, porque sólo el amor colma los deseos más profundos del ser humano. Por eso Scheler proponía una ética basada en la atracción afectiva de los valores. Pero tampoco este intento podía fundamentar la exigencia de una fidelidad esponsal. Su visión emotiva de los afectos no le permitía asumir la existencia de bienes por encima de los valores conocidos emotivamente. Su percepción del valor no le permitía abrirse a la percepción del bien que el valor anuncia, por ello, no podía asumir el bien de la fidelidad del amor con valor de eternidad.

Wojtyla había representado un papel de sano realismo en la confrontación Kant-Scheler, poniendo como punto de partida la vulnerabilidad y falibilidad humanas pero desde una posición de esperanza, pues sabía por experiencia que lo que es imposible para el hombre es posible para Dios. Movi6 el punto focal de la fundamentaci6n de la ciencia 6tica desde la conciencia pura del

⁶⁴ *Ibid.*, n. 19.

imperativo categórico y la pura percepción emotiva del valor a la presencia encarnada de un ser espíritu-corpóreo tal y como magistralmente dibujó en su análisis de las experiencias originarias⁶⁵. Rescató para la antropología el valor del conocimiento afectivo, la condición sentiente de la consciencia humana, el significado esponsal del cuerpo y la naturaleza humana como realidad sellada por una vocación. Su visión integral de la totalidad de la persona le permitiría retomar el valor de la afectividad espiritual sin reducirla a la experiencia emotiva, sabiendo ver en ella significados de eternidad, no sujetos a la variabilidad propia de las emociones. Sólo en un marco antropológico de este tipo puede encontrarse un fundamento válido para la una justificación lograda de la pretensión de fidelidad, verdadera piedra de toque de la ética.

En definitiva, a la luz de *Familiaris consortio*, y de *Gratissimam Sane* el “Nosotros” divino aparece revelado en el “nosotros” esponsal del matrimonio. La comunidad íntima de vida y amor en fidelidad al plan creador de Dios que es el matrimonio, recibe su “verdadero significado” de su participación en la comunión de vida y amor intratrinitaria. Esta consideración es crucial para entender el papel de la familia en la Iglesia, pues permitirá que la familia empiece a ser considerada no sólo como destinataria de evangelización, sino también verdadero agente evangelizador, en la que algunas notas divinas encuentran su semejanza de manera prominente, como es el carácter generador de existencia propio del amor.

4. REFLEXIÓN FINAL

En la homilía pronunciada con ocasión de la canonización de Juan Pablo II, el Papa Francisco se refirió a él con el título de *Papa de la Familia*⁶⁶. Y realmente lo ha sido. No sólo por su dedicación a ella, sino porque esta dedicación obedecía a una constante alabanza a la Sabiduría de Dios: desentrañar la verdad teológica de la familia era redescubrir el proyecto creador de Dios

⁶⁵ Cf. ID., *Hombre y mujer lo creó*, o. c., especialmente I y II ciclos, 61-353.

⁶⁶ Cf. PAPA FRANCISCO, Homilía pronunciada con ocasión de la canonización de Juan Pablo II, San Pedro del Vaticano, 27 abril 2014.

sobre los hombres. Todo su esfuerzo por la dignificación de la familia era la justa y necesaria respuesta a una profunda convicción que él mismo expresaba así: “La familia misma es el gran misterio de Dios. Como «iglesia doméstica», es la *esposa de Cristo*. La Iglesia universal, y dentro de ella cada Iglesia particular, se manifiesta más inmediatamente como esposa de Cristo en la «iglesia doméstica» y en el amor que se vive en ella: amor conyugal, amor paterno y materno, amor fraterno, amor de una comunidad de personas y de generaciones”⁶⁷.

Su pontificado trajo una gran luz, vitalidad y esperanza a la vida de la Iglesia. Recordando la imagen inolvidable de sus funerales (un féretro sencillo en medio de la plaza de San Pedro, hecho de madera de ciprés, sin adornos, con las Sagradas Escrituras sobre éste) puede percibirse un signo de humildad en sentido teresiano: un signo de la confrontación con la propia verdad. Querido Papa nuestro ¿Cuál era tu verdad? No podemos decir que San Juan pablo II nos dejara sin respuesta: es la verdad del testimonio fiel de una gran Presencia, fuerte y poderosa, viva, fecunda, y alegre, como el viento que en un cierto momento hizo mecerse con fuerza las páginas del Evangelio colocado sobre su féretro, como queriendo dar fe de que Juan Pablo II había transitado con vigor, gracia y elegancia cada una de sus páginas... Plaza de san Pedro, silencio, viento, Sagradas Escrituras... “Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar. De repente, vino del cielo un ruido como el de una violenta ráfaga de viento y llenó toda la casa donde estaban reunidos” (Hch. 2, 1-2).

⁶⁷ JUAN PABLO II, *Gratisimam Sane*, n. 19. La expresión “iglesia doméstica” tiene su origen en el Concilio Vaticano II, en su Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 11.