



**Número monográfico
sobre Karol Wojtyła/san Juan Pablo II
en el centenario de su nacimiento
(volumen 1)**

LYDIA JIMÉNEZ

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA

RAFAEL M. MORA-MARTÍN

PEDRO GARCÍA CASAS

JUAN MANUEL BURGOS

GLORIA CASANOVA

JUAN DE DIOS LARRÚ

RAFAEL FAYOS



Seminario «*Ángel González Álvarez*»
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

DIRECTORA
LYDIA JIMÉNEZ

CONSEJO EDITORIAL

AMANCIO LABANDEIRA, Universidad Complutense de Madrid
ANÍBAL VIAL ECHEVERRÍA, Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile
BEATRIZ DE ANCOS MORALES, Universidad Católica de Valencia
CHRISTOPH OHLY, Universidad de Tréveris, Alemania
CONSOLACIÓN ISART HERNÁNDEZ, Universidad Católica de Valencia
JOSÉ LUIS CAÑAS, Universidad Complutense de Madrid
JOSÉ MANUEL GARCÍA RAMOS, Universidad Complutense de Madrid
LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ, Universidad Complutense de Madrid
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ, Universidad CEU-San Pablo de Madrid
SARA GALLARDO GONZÁLEZ, Universidad Católica de Ávila
VINCENZO BUONOMO, Pontificia Universidad Lateranense de Roma

CONSEJO CIENTÍFICO Y EVALUADOR

ANA C. SILVEIRA DA SILVA, Universidad Pontificia de Salamanca
ANA RISCO LÁZARO, Universidad Católica de Valencia
ANNE PRALONG, Uniklinik Köln, Colonia, Alemania
BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA, Universidad Católica de Ávila
CARMEN CHIVITE CEBOLLA, Universidad Católica de Ávila
DALIA SANTA CRUZ, Universidad Católica de Colombia
EDUARDO ORTIZ, Universidad Católica de Valencia
FRANCISCA TOMAR ROMERO, Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
GABRIELA MARTINA SCHMIDT, Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich (Alemania)
GABRIEL GALDÓN LÓPEZ, Universidad CEU San Pablo de Madrid
GLORIA CASANOVA, Universidad Católica de Valencia
JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN, Universidad Francisco de Vitoria de Madrid
JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ, Universidad CEU-San Pablo de Madrid
JOSÉ MANUEL PRELLEZO, Pontificia Universidad Salesiana de Roma
JUAN CARLOS JIMÉNEZ REDONDO, Universidad CEU San Pablo de Madrid
JUAN FERNANDO SELLÉS, Universidad de Navarra (España)

KATJA CLAUDIA HESS, Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt
LUZ MARÍA FERNÁNDEZ MATEOS, Universidad Pontificia de Salamanca
MARIA BERNADETTE LANG, Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich, Alemania
MARÍA ESTHER GÓMEZ DE PEDRO, Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile
MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA, Universidad Complutense de Madrid
MARÍA JESÚS CARRAVILLA, Universidad Católica de Ávila
MARÍA LUISA PRO VELASCO, Universidad Pontificia de Salamanca
MIRIAM RAMOS GÓMEZ, Universidad Católica de Ávila
PILAR FERNÁNDEZ BEITES, Universidad Complutense de Madrid
PEDRO PÉREZ CUADRADO, Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
ROSA DE JESÚS SÁNCHEZ BARRAGÁN, Universidad Santo Toribio de Mogrovejo (Perú)
SUSAN HEGARTY, St Patrick's College of Dublin City University DCU (Irlanda)
MARÍA ANA RODRÍGUEZ, University College Dublin UCD (Irlanda)

ENVÍO DE ORIGINALES: pensam@fuesp.com

PERIODICIDAD: Anual

Cuadernos de Pensamiento

32

2019



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española

Número monográfico sobre Karol Wojtyła/san Juan Pablo II en el centenario de su nacimiento (Volumen 1)

Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ	11
Un Papa para un mundo nuevo	
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL	15
<i>Persona y acción</i> , clave de bóveda de la antropología de Karol Wojtyła/Juan Pablo II	
RAFAEL M. MORA-MARTÍN.....	53
La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyła en <i>Persona y acción</i>	
PEDRO GARCÍA CASAS.....	83

El Personalismo de Karol Wojtyla como personalismo integral. Un análisis filosófico y una propuesta	
JUAN MANUEL BURGOS VELASCO	105
Juan Pablo II, testigo fiel de la Presencia en la ética del don	
GLORIA CASANOVA	135
El Amor hermoso en san Juan Pablo II	
JUAN DE DIOS LARRÚ	167
Karol Wojtyla y la <i>Humanae vitae</i>	
RAFAEL FAYOS	187
Normas de publicación de originales.....	205

**Número monográfico sobre
Karol Wojtyła/san Juan Pablo II
en el centenario de su nacimiento**

Sumario completo

Número 32 (2019)

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ	11
Un Papa para un mundo nuevo	
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL	15
<i>Persona y acción</i> , clave de bóveda de la antropología de Karol Wojtyła/Juan Pablo II	
RAFAEL M. MORA-MARTÍN.....	53
La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyła en <i>Persona y acción</i>	
PEDRO GARCÍA CASAS.....	83
El Personalismo de Karol Wojtyła como personalismo integral. Un análisis filosófico y una propuesta	
JUAN MANUEL BURGOS VELASCO	105
Juan Pablo II, testigo fiel de la Presencia en la ética del don	
GLORIA CASANOVA	135
El Amor hermoso en san Juan Pablo II	
JUAN DE DIOS LARRÚ	167
Karol Wojtyła y la <i>Humanae vitae</i>	
RAFAEL FAYOS	187
Normas de publicación de originales.....	205

Número 33 (2020)

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ	11
La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas	
TERESA CID.....	15
El límite impuesto al mal: la misericordia de Dios en san Juan Pablo II	
EMILIO GARCÍA-SÁNCHEZ.....	49
Influencia de la mística de san Juan de la Cruz en la obra de Wojty- la/Juan Pablo II	
PILAR FERRER.....	75
¿Quién fue Karol Józef Wojtyła?	
JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ.....	99
Juan Pablo II, acercar a los hombres a Dios	
MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA	125
Juan Pablo II a los sacerdotes	
MIGUEL FERNANDO GARCÍA	151
La escultura como respuesta al amor de Dios a la luz de Juan Pablo II	
MARIELA GARIBAY.....	195
Normas de publicación de originales.....	205

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

BURGOS VELASCO, Juan Manuel

CASANOVA MAYORDOMO, Gloria

FAYOS FEBRER, Rafael

GARCÍA CASAS, Pedro

JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia

LARRÚ RAMOS, Juan de Dios

MORA-MARTÍN, Rafael M.

PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.

Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352

e-mail: fuesp@fuesp.com

[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987

Presentación

LYDIA JIMÉNEZ

Vicepresidenta de la Fundación Universitaria Española
Directora del Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez”

«**A**l finalizar este segundo milenio tenemos quizá más que nunca necesidad de estas palabras de Cristo resucitado: “¡No tengáis miedo!” Tiene necesidad de ellas el hombre que, después de la caída del comunismo, no ha dejado de tener miedo y que, en verdad, tiene muchas razones para experimentar dentro de sí mismo semejante sentimiento. Tienen necesidad las naciones, las que han renacido después de la caída del imperio comunista, pero también las que han asistido a esa experiencia desde fuera. Tienen necesidad de esas palabras los pueblos y las naciones del mundo entero. Es necesario que en su conciencia resurja con fuerza la certeza de que existe Alguien que tiene en sus manos el destino de este mundo que pasa [...] Y que ese Alguien es Amor (cf. 1 Jn 4,8-16). Él es el único que puede dar plena garantía de las palabras “¡No tengáis miedo!”»¹. Estas palabras de san Juan Pablo II resuenan con más fuerza si cabe en este año 2020 en el que han surgido muchos temores que nos paralizan, crisis sanitaria, económica, pero sobre todo cultural con un cambio de paradigma de consecuencias imprevisibles.

En este número monográfico, dividido en dos volúmenes recorda-

¹ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 119, 216.

mos con inmensa gratitud a Juan Pablo II con motivo del centenario de su nacimiento. Como señalan algunos de los autores que escriben en él, no se trata de hacer un ejercicio de memoria sino de interpretar su legado, la herencia viva que está presente entre nosotros. La perspectiva de san Juan Pablo II tiene la fuerza de la novedad que nace de dentro y que es capaz de “inventar” ante las nuevas situaciones. Entendió con toda claridad que la cuestión de fondo es la verdad, y que la auténtica fidelidad al evangelio consiste en sacar de él ese tesoro de novedad en respuesta a los acontecimientos históricos que nos toca vivir.

Contemplar con la perspectiva de un siglo la vida de san Juan Pablo II nos hace más conscientes de que la figura de los santos no cesa de crecer con el paso del tiempo. Tres rasgos destacan en él: su ser padre, pastor y profeta. La grandeza de su paternidad se refleja en que condujo con magnanimidad a la Iglesia al tercer milenio en medio de un cambio de época. Su corazón de gran pastor se mostró en su enorme capacidad de oración y de entrega al pueblo de Dios; la urgencia de una nueva evangelización ardía en su corazón, unido a la cruz que se alza en medio de nuestro mundo secularizado. Su capacidad profética se pone de relieve en el testimonio personal ofrecido a favor de la verdad del amor humano. Son precisamente los profetas, los que ofrecen luces para el camino y por ello son los que nuestro mundo tanto necesita. San Juan Pablo II fue indudablemente uno de los grandes profetas del siglo XX, sabiendo reconocer la acción de Dios en el mundo que le tocó vivir.

Tanto la profecía como la paternidad encuentran un punto de convergencia en el tema clave del amor. Profeta del amor humano, maestro y padre singular en la escuela del mismo, san Juan Pablo II supo abrir un nuevo horizonte en la experiencia humana del amor a la luz de la Revelación del amor de Dios en el rostro de Cristo. El amor revela el bien en cuanto comunicativo, tiene la capacidad de establecer vínculos entre los hombres a todos los niveles y constituye un auténtico fundamento para la sociedad; es el verdadero motor de las acciones humanas. Porque los bienes básicos de una sociedad no son los bienes de consumo o productos, sino las acciones humanas que

surgen de la cooperación entre los hombres, en virtud de su participación en un mismo fin.

Reflexionamos sobre la herencia del santo Papa polaco, porque así podemos acercarnos a su visión de futuro: ¿qué esperaríamos de nosotros en las circunstancias presentes que él no vivió? ¿Qué es lo que pudo intuir o prevenir de un futuro que hizo que recibiéramos una herencia tan rica? Supone en nosotros la tarea de querer vislumbrar algo de lo que Juan Pablo II quiso dejar a la Iglesia.

Nos invita hoy a ser valientes y audaces, como lo hizo en Santiago de Compostela en el célebre discurso europeísta: «Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: Vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes. Reconstruye tu unidad espiritual, en un clima de pleno respeto a las otras religiones y a las genuinas libertades. Da al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. No te enorgullezcas por tus conquistas hasta olvidar sus posibles consecuencias negativas. No te deprimas por la pérdida cuantitativa de tu grandeza en el mundo o por las crisis sociales y culturales que te afectan ahora. Tú puedes ser todavía faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo. Los demás continentes te miran y esperan también de ti la misma respuesta que Santiago dio a Cristo: «lo puedo»². Unas palabras que dirige hoy a cada uno de nosotros.

² JUAN PABLO II, *Discurso Acto europeo*, Santiago de Compostela, 9 noviembre 1982.

Un Papa para un mundo nuevo

A Pope for a new world

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA

P.I. Teológico Juan Pablo II, Roma

DOI:<https://doi.org/10.51743/cpe.51>

RESUMEN: Al recordar a san Juan Pablo II en el centenario de su nacimiento no se trata de hacer un ejercicio de memoria sino de interpretar una *herencia viva* que está presente entre nosotros. Su herencia nos pide saber extraer toda la vida que contiene. Su legado tiene un claro sentido sapiencial que connota una convicción interior y se convierte en una misión. Se podría resumir la aportación profunda de su propuesta desde la impronta bíblica de la verdad: propone la verdad como *luz*, no como una sentencia que se afirma, una misma luz ilumina a todos los hombres. Por eso, la perspectiva de san Juan Pablo II tiene la fuerza de la novedad que nace de dentro y que es capaz de “inventar” ante las nuevas situaciones. Su experiencia Conciliar había sido decisiva en ese punto y le hacía ver que debía “volver a las fuentes” como principio permanente de renovación eclesial. Entendió con toda claridad que la cuestión de fondo era la verdad, y que la auténtica fidelidad al Evangelio consiste en sacar de él ese tesoro de novedad en respuesta a los acontecimientos históricos que nos toca vivir.

PALABRAS CLAVE: Juan Pablo II, herencia, esperanza, pastoral, pensamiento, verdad, emotivismo

ABSTRACT: Remembering St John Paul II in the centenary of his birth is not just about bringing him back to our memories, but it is about interpreting a living heritage that is present among us. We need to know how to extract all the life out of the

inheritance he left us. His legacy has a clear sense of wisdom that advocates an inner conviction and becomes a mission. The profound contribution of his proposal could be summarized from the biblical imprint of truth: he proposes the truth as *light*, not as a statement that is affirmed, and that same light illuminates all people. For this reason, the perspective of Saint John Paul II has a novel strength that comes from within and that is capable of “reinventing” in the face of new situations. His experience at the Council had been decisive in that point and made him see that he should “go back to the sources” as a permanent principle of ecclesial renewal. He understood clearly that the underlying question was Truth, and that authentic fidelity to the Gospel consists in drawing out of it that treasure of novelty in response to the historical events that we have to live.

KEYWORDS: John Paul II, heritage, hope, Juan Pablo II, pastoral ministry, thought, truth, emotivism

1. INTRODUCCIÓN

“¡No tengáis miedo!” Son palabras de un profeta, que no hace una mera exhortación para sacar a las personas de un temor que paraliza, sino que pide un seguimiento concreto de un camino que se abre. Para Juan Pablo II tenía el sentido de un grito que despierta, con el valor de vislumbrar una salida que llena de esperanza. Ambas cosas son las que reconocía después como una inspiración del Espíritu Santo como guía de su Pontificado: “Cuando el 22 de octubre de 1978 pronuncié en la plaza de San Pedro las palabras «¡No tengáis miedo!», no era plenamente consciente de lo lejos que me llevarían a mí y a la Iglesia entera. Su contenido provenía más del Espíritu Santo, prometido por el Señor Jesús a los apóstoles como Consolador, que del hombre que las pronunciaba. Sin embargo, con el paso de los años, las he pronunciado en varias circunstancias”¹.

Esa llamada surgía de la fuerza de interpretar el tiempo presente, en el sentido verdaderamente teológico de los “signos de los tiempos” (cf. *Lc* 12,56), para asumir en su ministerio petrino una postura de ser *pionero*, de abrir caminos nuevos para la Iglesia. En él no era algo ajeno a su existencia.

¹ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 215. Hace una reflexión sobre la expresión en: *ibidem*, 28-30; 213-222. Es decir, al inicio y al fin del libro.

Toda su vida de pastor está marcada por una originalidad asombrosa en muchos campos. De modo de todo especial en el de la familia, que le ha valido ser llamado por el Papa Francisco “el Papa de la familia”². Al recordarle en el centenario de su nacimiento, no hacemos solo un ejercicio de memoria, de algo que pasó, sino también de interpretación de una *herencia viva* que está presente entre nosotros. Lo veremos dentro del sentido profundo de la historia que marcó su existencia.

Es cierto que la historia pondrá en su lugar la figura de Karol Wojtyła en toda su grandeza. Es difícil encontrar otro personaje que haya sido más influyente en el siglo XX. Su intervención decisiva en la caída del bloque comunista, que crece en importancia en la medida en que se conocen mejor los hechos³, no nos debe hacer olvidar que no es sino una manifestación de una convicción fundamental en él: Jesucristo es el Señor de la historia⁴. Su visión de los acontecimientos no acababa en el comunismo, ni siquiera estaba obsesionado por él. Más bien miraba al año 2000 como signo de una nueva época a la que responder y que esa era su misión como le anunció el Cardenal Wyszyński⁵.

2. UNA HERENCIA

Recordar a san Juan Pablo II, significa reconocer una gran paternidad. Así se vio en la enorme conmoción que despertó su muerte. Una inmensa multitud, que sorprendió a todos, se reunió allí porque consideraba que había muerto algo suyo. Tantas personas, que tenían que esperar horas

² FRANCISCO, *Homilía en la canonización de los beatos Juan XXIII y Juan Pablo II*, (27-IV-2014). Cf. L. MELINA –C. A. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.

³ Así lo anticipa tras consultar los archivos secretos comunistas: G. WEIGEL, *Juan Pablo II: el final y el principio. La biografía más esperada del Papa que cambió el curso de la historia*, Planeta, Barcelona 2014.

⁴ Cf. JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 1: “El Redentor del hombre Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia”.

⁵ Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 349.

para pasar unos segundos ante su féretro, no eran cristianos; pero percibían que estaban rindiendo un homenaje a un padre. Lo que se reconoce de un padre es una *herencia* como el testimonio de lo que permanece. Como enseña la parábola del hijo pródigo, la herencia de un padre, que se revela ante todo en la frase que dirige al hijo mayor: “todo lo mío es tuyo” (Lc 15,31), en el relato no consiste una suma de dinero que puede dilapidarse, sino el sentido de una vida que enseña a vivir. El hijo pequeño pensó que lo había perdido todo, el padre misericordioso le enseñó que la herencia de la filiación permanecía⁶. Debemos pensar un poco en qué significa esta herencia, para asombrarnos de la riqueza que san Juan Pablo II nos ha legado y que nos abre a un futuro.

En primer lugar, es imposible pensar en ella fuera de una historia. En eso se diferencia la herencia de un regalo. Este último significa un momento, la primera incluye la asunción de una vida, de todo aquello que la ha configurado. Esta distinción se vive en el modo de recibir la donación, el regalo incluye la gratitud, pero por algo no merecido, la herencia pide una responsabilidad ante la voluntad del testador que *debe* ser cumplida, llevada a una plenitud. Si no se ha merecido antes, es bueno que se comience a merecer después, tiene en sí un cierto sentido de justicia. Se basa en la característica que incluye la voluntad de quien otorga el testamento sobre el que lo recibe, como destinatario. El compromiso adquirido por una herencia es grande, requiere tiempo y empeño, nace de la conciencia de ser un continuador de una historia anterior. La razón de este vínculo es básicamente haber recibido la vida, y saber que otro ha vivido *para* nuestro bien. Ha querido que lo *suyo* fuera nuestro y de un modo irrevocable que marca un destino.

La herencia, por ello, no solo testifica el destino de un pasado, sino que está volcada al futuro. En gran medida, es un modo de anticipar un futuro con una base firme de la que se puede disponer. Aquí la relación de confianza es grande, el testador ha confiado algo valioso en otra persona, para que haciéndola *suya*, sea el principio de una nueva historia.

⁶ Es la enseñanza central de los dos textos principales en los que Juan Pablo II explica la parábola del hijo pródigo: Cf. JUAN PABLO II, C.Enc. *Dives in misericordia*, nn. 5-6; e ID., Ex.Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, nn. 5-6.

El vínculo que se establece es grande, en cierta medida, recibir un testamento es ponerse en el lugar del testador y conocer mejor su voluntad. Tal vez por ello, cuando los hebreos quisieron traducir al griego la palabra ברית (alianza)⁷, usaron el término διαθήκη que significa “testamento”. De aquí que hablemos de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, con lo que, ante todo, queremos significar una continuidad en una historia.

Hemos de reflexionar sobre la herencia del santo Papa polaco, porque así podemos acercarnos a su visión de futuro. La pregunta pasa a ser central: ¿qué esperaríamos de nosotros en las circunstancias presentes que él no vivió? ¿Qué es lo que pudo intuir o prevenir de un futuro que hizo que recibiéramos una herencia tan rica? Supone en nosotros la tarea de querer vislumbrar algo de lo que nuestro Papa quiso dejar a la Iglesia.

No se trata de personalizar excesivamente, como si con Juan Pablo II se hubiera agotado la riqueza de la Iglesia. Todo lo contrario, por definición una herencia se *añade* a otros bienes ya recibidos por otras fuentes y es una invitación a un crecimiento posterior. Es muy extraño que lo que se hereda constituya lo único que se posee y excluya otros dones y, sobre todo, algunos ingresos propios. Reconocemos el valor real de una herencia cuando comparamos lo recibido de otros y con lo que nosotros mismos hemos adquirido con nuestro trabajo. Podemos entender el esfuerzo que ha supuesto y el deseo de dejarlo como herencia. Además, la heredad recibida sirve para que el beneficiario crezca por su propia cuenta mejorando el legado. Es la manera noble de estar la altura de lo que se ha heredado, desarrollarlo como lo hubiera hecho el testador. En la medida que se fundamenta en el “sentido de vivir”, sirve para la vida y, a partir de ella, da luz a los demás bienes que poseemos. Lo primero que se busca es que el heredero tenga esa vida plena que le deseaba su padre y eso incluye su capacidad de llevarla a cabo con plena libertad. Se trata de un último acompañamiento en el crecimiento del beneficiario, en un gesto que marca un destino. Lo que la Iglesia tiene como heredad de este Papa está destinado a hacerla crecer como Iglesia en su misión recibida de Cristo.

La herencia de un Papa tiene que ver con la vida, la vida de la Iglesia. Pa-

⁷ Cf. J. L' HOUR, *La morale de l' Alliance*, Cerf, Paris 1985.

ra eso es su magisterio, para que se haga vida. En particular, ante el enorme magisterio de Juan Pablo II los herederos no debemos repetirlo como una letra muerta, nuestra misión es sacar de él toda la vida que contiene. Eso se comprobará al contrastarlo con la realidad, al poder constatar la capacidad que tiene para iluminar situaciones nuevas que el Papa no supo intuir y que harán crecer el valor de la herencia. Es la manera de testificar su capacidad de generar vida, de descubrir muchas riquezas escondidas que son, además promesas de bienes futuros mayores.

Esto es lo que reconocemos de forma general en los autores que denominamos clásicos: son hombres que nos han dejado algo tan grande que constantemente genera nuevos comentarios y adquiere nuevas perspectivas. Sabe permanecer en los cambios, no como algo inalterable, sino como un referente que indica un camino a seguir, una dirección que todavía promete más y anticipa un futuro que está por llegar.

La herencia de nuestro santo tiene un claro sentido sapiencial. Ya en la homilía de inicio de Pontificado a la que nos hemos referido, puso el acento en una frase del Evangelio (*Jn 2,25*) que podía parecer oculta; pero que a sus ojos era tan luminosa que la propone como la razón profunda de no tener miedo: “Cristo conoce «lo que hay dentro del hombre». ¡Sólo Él lo conoce!”⁸. Es necesario conocer el interior del hombre para poderle hablar al corazón y poder descubrir un camino. Se trata de un acceso a lo humano muy diverso de lo simplemente empírico. Requiere reconocer en él la existencia de un misterio. Es una de las reclamaciones personalistas más incisivas: “Frente al mundo sin profundidad del racionalismo, la Persona es la protesta del misterio”⁹. No puede haber una herencia más oportuna que saber descubrir en lo escondido el germen del futuro. Es expresión máxima de paternidad, como se muestra en el inicio del libro de los Proverbios “Escucha, hijo mío, los consejos de tu padre” (*Prov 1,8*). En san Juan Pablo II siempre latía la intuición de que: “Gracias a la mediación de una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría, el hombre contemporáneo

⁸ JUAN PABLO II, *Homilía en el comienzo del Pontificado*, (22-X-1978).

⁹ E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 531: “Contre le monde sans profondeur des rationalismes, la Personne est la protestation du mystère”.

llegará así a reconocer que será tanto más hombre cuanto, entregándose al Evangelio, más se abra a Cristo”¹⁰.

La sabiduría connota una convicción interior que se convierte en una misión. No es difícil darse cuenta de las consecuencias: “Juan Pablo II no pedía aplausos, ni ha mirado nunca alrededor preocupado por cómo eran acogidas sus decisiones. Él ha actuado a partir de su fe y de sus convicciones y estaba también dispuesto a sufrir golpes”¹¹. Siempre consciente de la necesidad de estar abierto a nuevas aportaciones, pues, el Papa Benedicto asegura de él que: “admiraba su disponibilidad a aprender”¹².

3. UN CAMBIO DE ÉPOCA

Tras la segunda mundial, Romano Guardini escribió una obra fundamental: *El ocaso de la Edad Moderna*¹³, con la que quería explicar el gran cambio de edad que se había producido y que eso era una oportunidad a la Iglesia, pues acababa así una larga época marcada por la división y la confrontación. Esto es debido a que la actividad teológica del pensador italiano empezó tras la primera guerra mundial, que cambió el panorama social con una radicalidad grande, todavía difícil de valorar, pero que supuso el fin de la denominada Teología liberal protestante. Por motivos históricos, la reacción teológica católica tardó un poco más y es la que contribuyó a la renovación conciliar.

El Concilio Vaticano II se centró en el diálogo con la modernidad como superación de la división de los cuatro siglos anteriores. Era una cuestión todavía por afrontar y fue importante hacerlo para provocar un cambio nece-

¹⁰ JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 102.

¹¹ BENEDICTO XVI, “Se me ha hecho cada vez más claro que Juan Pablo II era un santo”, en W. REDZIOCH (ed.), *Junto a Juan Pablo II Sus amigos y colaboradores nos hablan de él*, BAC, Madrid 2014, 14. El Papa Ratzinger lo expresa precisamente a partir de su intención de que (*ib.*, 15): “no debía intentar imitarle, pero he tratado de seguir llevando adelante su herencia”.

¹² BENEDICTO XVI, “Se me ha hecho cada vez más claro que Juan Pablo II era un santo”, *cit.*, 8.

¹³ Cf. R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, Guadarrama, Madrid 1958, primera edición alemana en 1950.

sario de mentalidad; pero se hizo precisamente en el momento en el que modernidad estaba en su ocaso. Por desgracia, no se percibe en los textos conciliares ningún atisbo de la postmodernidad que empieza a perfilar en los años 70 con Jean-François Lyotard¹⁴ y que estallará con fuerza en los 80, hasta nuestros días.

Después de los años pasados, no se puede decir que la postmodernidad se haya asentado, su valor sigue siendo más de crítica a realidades ya periclitadas o en clara decadencia, que de propuesta de una forma nueva del mundo. Su carácter crítico se ha hecho semejante al del mayo del 68, una forma defensiva peculiar de no querer afirmar nada, para que nadie pueda desmentirlo.

Se incide sobre todo en propagar un sospecha sobre la *razón* humana en su capacidad de alcanzar la verdad, y en su valor de universalidad entre los hombres¹⁵. Era consecuencia en parte del descrédito en el que había caído, tras el proceso de descolonización de los años 50 y 60, el formalismo de una razón pretendidamente universal en algunos contenidos. Se percibía que había sido esta pretensión excesiva la que, en pro de la defensa de una civilización de corte occidental, había justificado un colonialismo a todas luces injusto e incapaz de ver en el pluriculturalismo una riqueza de la humanidad. Surgía así un principio opuesto a la orgullosa razón kantiana como argumento único de universalidad, o la pretensión enciclopédica de poder acumular todo el saber a partir de un orden arbitrario, como es el alfabético, fuera de cualquier referencia a la tradición¹⁶. En todo caso, ahora es la Iglesia la que defiende la potencialidad de la razón de ir más allá del cálculo o de la estadística. Sin esta capacidad el hombre no tendría acceso a su misterio, ignoraría lo principal de sí mismo¹⁷.

¹⁴ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Éditions le Minuit, Paris 1979.

¹⁵ Como lo dice explícitamente: G. VATTIMO –P. A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1988.

¹⁶ Como lo explica: A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Duckworth, London 1990.

¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 83: “Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”. Contra la desconfianza en la razón: *ibid.*, 55 y 61.

Lo que se aprecia con la postmodernidad no es un pensamiento, ni unas directrices, sino un cierto modo de vivir, lo que se podía llamar “condición” que influye en múltiples ámbitos de la vida. Lo que la caracteriza es que cualquier referencia a la verdad está excluida y que conforma una concepción *liquida* de la vida que se expande en todas direcciones¹⁸. Se podría definir esta “liquidez vital” como no necesitar nada permanente que dirija la existencia, sino que basta con la disposición constante a adaptarse a lo exterior sin preguntarse las razones de ello.

Queda el vértigo interior de una constante mutación a la que responder con destreza¹⁹. Cualquier intento de sentar unos principios básicos parece un error de base. Esta velocidad de cambio solo es posible si se censura cualquier pregunta por la dirección del camino. Se generan así “los malestares de la modernidad”²⁰ que están fundados en la pérdida de los fines, lo que conduce a una mengua en la libertad. De aquí que aquello que promueve en la sociedad son éticas procedimentales que proponen protocolos para resolver los conflictos sin tener que argumentar sobre los contenidos. Basta con que se siga el procedimiento bien para que la resolución sea justa. Se abandonan los grandes ideales y se confía el cambio social a la aceptación del procedimiento. Se comprende que se abandona así cualquier referencia a la virtud y a lo que toque el corazón del hombre, porque todo se basa en una corrección exterior.

No estamos sino en el inicio de un proceso, cualquier cambio de época suele durar unos 150 años. En esas circunstancias, hay que evitar la identificación de que cualquier cambio es bueno, como ocurre en todo, hay cosas que sirven para mejorar y otras empeoran. En tiempos en que todo se mueve, es la dirección del horizonte la que permanece y permite tener una orientación y es lo que san Juan Pablo II asumió como su propia misión. Desde luego, hay que evitar el obrar al tanteo, porque se avanza poco y mal, es importante lo que aparece como promesa y se experimenta como ocasión de crecimiento. En estas circunstancias lo esencial no es

¹⁸ Cf. Z. BAUMAN, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Polity Press 2003.

¹⁹ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Vértigo y éxtasis*, Rialp, Madrid 2006.

²⁰ Cf. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, 46.

cambiar, sino renovar, generar algo en verdad nuevo²¹. Solo de esta forma se sale de lo “post-”, para abrir algo positivo que en verdad construya. Es la perspectiva que la postmodernidad no ha sabido adoptar y que es una aportación social magnífica.

Es más, se trata de una clave apologética vital para el cristianismo. En la cultura postmoderna, sin necesidad alguna de explicación, ni de justificación, se presenta ante la sociedad todo lo cristiano como algo anclado en el pasado, que se puede observar con reconocimiento a modo de pieza de museo, pero que se debe rechazar con firmeza y son concesiones cuando se propone de algún modo como propuesta para el presente. Es lo que se denomina “postcristianismo” que caracteriza grandes sectores de nuestra cultura y que margina la propuesta cristiana sin escuchar sus razones²². O nuestro mensaje sabe tocar los corazones comunicando algo nuevo o directamente se le arroja a la esfera de lo irrelevante que no merece ni siquiera tomar en consideración.

4. LA ÉPOCA DE LA POSVERDAD

En esta situación cultural, el Papa Wojtyła entendió con toda claridad que la cuestión de fondo era la verdad. El Evangelio contiene una verdad de tal magnitud que excede todo lo que podemos imaginar²³. Es un gran desafío para un hombre que no puede dominar esa potencia magnífica que le pide todo. La auténtica fidelidad al Evangelio es sacar de él ese tesoro de novedad en respuesta a las circunstancias histórica que toca vivir.

En nuestro caso, la misma posibilidad de conocer la verdad y la fuerza que esto supone para el hombre es la que se ha de presentar con toda la no-

²¹ Cf. J. GRANADOS, “«Trajo toda la novedad, al traerse a sí mismo»: apuntes para una teología de lo nuevo”, en J. J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 285-303.

²² Ya la tiene en cuenta al distinguir como modelos éticos contrapuestos, el pagano, el cristiano y el secular: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996, 217-236.

²³ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, Roma 1977.

vedad que esto representa en la vida personal. Se trata de un principio antropológico de comprender al hombre como: “ser que busca la verdad”²⁴. Es una luz para nuestro presente. Como ha ocurrido tantas veces en la historia, sobre todo en las épocas de cambios, la propuesta relativista que intenta no hacer afirmaciones estables, parece adecuada para ese tiempo. La manera de hacerlo es la reducción epistemológica de la verdad a opinión. La verdad, en vez de ser una instancia superior que une a los hombres, se considera una rigidez unificadora que impide la gestión adecuada y ágil de las opiniones todas equiparables y relativas. Lo verdaderamente importante sería articular el modo positivo de confrontar las diversas opiniones. Así ocurrió con los sofistas que redujeron la cuestión de la verdad a una gestión inteligente de las opiniones. La centralidad de la verdad en el Evangelio es de tal categoría, que el cristianismo primitivo comprendió que debía superar la tentación escéptica, porque el Evangelio poseía una experiencia de absoluto que impedía cualquier reducción a lo que el hombre puede gestionar y que consistía, ante todo en la llamada a la conversión²⁵.

La propuesta postmoderna ha dado un paso particular y, en coherencia con sus principios, ha inventado el término “posverdad”. El Oxford English Dictionary la define como una situación en que “los hechos objetivos son menos determinantes que la apelación a la emoción o las creencias personales en el modelaje de la opinión pública”²⁶. Para el Diccionario de la Real Academia Española es la “distorsión deliberada que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública”.

Es muy interesante ver que el término tiene una connotación negativa, de distorsión manipuladora y que el punto clave de ello es la emoción. Se ha aprendido que es fácil mover las emociones para que las personas acepten acríticamente cualquier cosa. Tampoco nos extraña el que la categoría cognoscitiva que se da a esa posverdad sea la de “creencia” en el sentido anglo-

²⁴ JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 102.

²⁵ Cf. G. BARDY, *La conversión au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris 1949.

²⁶ “*Post-truth* is an adjective defined as ‘relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief’”.

sajón del término: la suposición subjetiva de aquello que va a ocurrir en la que el sustrato emotivo es esencial²⁷.

Al final, la posverdad pasa a definirse como una “mentira emotiva”. Se concibe como vivir de apariencias, en una reducción total a opiniones, certezas débiles. Se basa en un uso meramente calculador de la razón que no sabe de fines²⁸. Sirve mostrar apertura a las opiniones ajenas, antes de afirmar las propias, que siempre habría que poner en cuestión para ser tolerante y abierto. El choque de la posverdad es fuerte, su calificación negativa tiñe de sospecha la claridad de estos procedimientos. La corriente posmoderna es heredera de los “maestros de la sospecha”, Freud, Marx y Nietzsche²⁹, que anticiparon en muchos aspectos la crítica radical a las posiciones modernas, a partir de la suposición de que contenían males internos. Ahora se levanta la sospecha de la sospecha hasta considerar implícitamente que es la arbitrariedad de un poder la que siempre dirige estos procedimientos aparentemente positivos. La manipulación de la sociedad por medio de mensajes afectivos parece clara y que esto oculta una tasa de mentira y corrupción muy extendidos. Hasta hace algunos años todavía parecía sostenible la afirmación de que un sistema democrático de un Estado de Derecho era, de por sí, una buena vacuna contra la corrupción. Ahora es imposible pensar así, por la constatación amplísima de tasas de corrupción muy elevadas en casi todas las democracias occidentales. A pesar de ello, no se ha realizado todavía un análisis profundo del problema político que apunta, por todos sus indicios, a una deficiencia interna del sistema, aunque muchos se nieguen incluso a considerarlo una posibilidad.

Podríamos resumir la aportación profunda de la propuesta de san Juan Pablo II desde la impronta bíblica de la verdad. Propone la verdad como *luz*,

²⁷ Ya sucede con: D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book I, part IV, sec I, Penguin, London 1984, 232: “*the all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our nature*”.

²⁸ Cf. de nuevo: D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part III, Sec. III, cit., 462: “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Hermenéutica y psicoanálisis*, Ediciones la Aurora, Buenos Aires 1984, 60.

no como una sentencia que se afirma. No es la conclusión de un proceso, sino la posibilidad del mismo. La analogía de la luz es aquí esencial³⁰, porque nos introduce en un sentido universal y concreto que comunica a los hombres. Se aprecia inmediatamente que resulta ridículo hablar de “mi luz” como si fuera algo privado, que no tuviera que ver nada con la luz de los demás. Una misma luz ilumina a todos los hombres.

Esta visión, que es clásica, se rompió con el nominalismo, en un tiempo de gran conmoción social. Es una propuesta radicalmente escéptica, sobre todo en lo que concierne al bien, con una propuesta del todo voluntarista: no hay más verdad del bien que el hecho de ser mandado: “*bonum quia iusum*”³¹. La libertad es puro arbitrio y solo puede ser limitada desde fuera. La consecuencia primera es un individualismo básico que se impone y que será la ruptura más profunda que sufrió la sociedad medieval³². Supuso la imposición del sistema político absolutista y la concepción secularizada de las relaciones humanas³³. El fundamento nominalista de la corriente postmoderna está indicado por Umberto Eco que escribe *El hombre de la rosa* (1980), para mostrar la vigencia actual de esa visión bajo-medieval. La correlación entre la imposibilidad de un conocimiento de la realidad y la necesidad de una hermenéutica personal sin otros referentes, deja el campo abierto a una arbitrariedad de parte de quien detenta el poder y que busca romper los lazos humanos.

La perspectiva de la *luz* es antinomialista, la palabra es acción que ilumina³⁴ y no un término vacío de contenido arbitrario o convencional. Plantea también una antropología diversa y vinculada a la realidad del camino vital

³⁰ Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2009.

³¹ Cf. GUILLERMO DE OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, q. 4 e 5, H.

³² Cf. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Ed. Paoline, Milano 1990, 56.

³³ Cf. G. LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 6 vol., Éd. Béatrice, Wien 1934-1946.

³⁴ Cf. BENEDICTO XVI, Ex.Ap. *Verbum Domini*, n. 53: “en la historia de la salvación no hay separación entre lo que Dios *dice* y lo que *hace*; su Palabra misma se manifiesta como viva y eficaz (Cf. *Heb* 4,12), como indica, por lo demás, el sentido mismo de la expresión hebrea *dabar*”.

con grandes raíces bíblicas³⁵, ignorada absolutamente desde el nominalismo. Si se ha de caminar, la luz es imprescindible. En la oscuridad se puede caminar a tientas, pero es un modo muy malo de hacerlo. Se va muy despacio y sin seguridad, se ignora la situación y no se divisa el horizonte. Nadie duda de que no es un límite obligarnos a no chocar con las cosas; es principio de libertad de movimientos desde uno mismo en orden a recorrer el camino si está iluminado. Este el sentido profundo de la afirmación “la verdad os hará libres” (*Jn* 8,32): que es una de las frases emblemáticas del Pontificado de nuestro Papa desde su inicio: “Estas palabras encierran una exigencia fundamental y al mismo tiempo una advertencia: la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad; y la advertencia, además, de que se evite cualquier libertad aparente, cualquier libertad superficial y unilateral, cualquier libertad que no profundiza en toda la verdad sobre el hombre y sobre el mundo. También hoy, después de dos mil años, Cristo aparece a nosotros como Aquel que trae al hombre la libertad basada sobre la verdad, como Aquel que libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia”³⁶.

Desde la conciencia de estar en camino, la necesidad de una dirección aparece irrefutable. Es lo que podemos denominar el “síndrome de Alicia”, que se refiere a una escena del libro de Lewis Carroll, en la que la protagonista, que estaba caminando gozosa por el país maravilloso, se encuentra una bifurcación y se pregunta qué camino tomar. Este es el relato:

“—[Alicia al Gato] ¿Podrías decirme, por favor, qué camino he de tomar para salir de aquí?

— Depende mucho del punto donde quieras ir —contestó el Gato.

—Me da casi igual dónde —dijo Alicia.

—Entonces no importa qué camino sigas —dijo el Gato”³⁷.

³⁵ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral*, n. 5: “En el corazón de la Primera Alianza el «camino» designa contemporáneamente un recorrido de éxodo (el acontecimiento liberador primordial) y un contenido didáctico, la Torah”.

³⁶ JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 12. Cf. ID., C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 34.

³⁷ L. CARROLL, *Alicia en el país de las maravillas*, c. VI, Millenium, Madrid 1999, 62.

A todos resulta evidente que esa posición que hace que cualquier camino valga, no se puede tomar como la mejor de las situaciones. Por el contrario, todos consideramos de manera natural que Alicia se encuentra *perdida*; que es digna de lástima. Lo que necesita es ayuda para salir cuanto antes de ese dilema. En conclusión, no es indiferente el camino que se siga; pero, sobre todo, es urgente la necesidad de saber a dónde ir. Es la luz que permite distinguir los caminos. En el relato de la creación, lo primero creado es la luz (*Gén 1,3*), porque vence las tinieblas que son “caos y confusión” (*Gén 1,2*). Se necesita la luz para distinguir unas cosas de otras, que es lo que va a continuar Dios en su acción creadora. La lógica interna del relato inicial del Génesis es de unidad en la diferencia que es la que permite que exista un orden. Este no se debe a una imposición cuanto a un discernimiento del fin. Se trata de la verdad la que ordena de una forma que es signo de sabiduría: “es propio del sabio ordenar”³⁸. El rechazo de todo orden, la pretensión de transgredir todo lo ordenado como gesto de superioridad, es un modo prometeico de no darse cuenta que previamente a cualquier esfuerzo humano existe algo dado que guía internamente nuestras decisiones³⁹. Podemos decidir transgredir una norma, porque hemos reconocido que existe. No transgredimos nuestra decisión, sino algo previo a ella que no se constituye por ninguna decisión humana. Todo ello llena este primer relato para indicar el orden interior al que el hombre debe responder y que se manifiesta en la correlación entre las diez palabras que pronuncia Dios (“Dijo Dios”) y el Decálogo⁴⁰.

La luz tiene la característica de ser previa, no está en el dominio humano, sino que lo precede y lo ilumina. Evdokimov toma esa comparación para explicar la originalidad del amor en la experiencia humana como una realidad previa: “¿Queréis apresar la luz? Se os escapará de entre los dedos. Si existiese una fórmula del amor, en este momento se hubiera encontrado la

³⁸ “Sapientis est ordinare”, con esa frase comienza el libro de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I. 1, c. 1 (n. 2); es una cita de: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I. 1, c. 2 (982a18).

³⁹ Cf. L. MELINA, “¿Moralizar o des-moralizar la experiencia cristiana?”, en L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006, 49-67.

⁴⁰ Cf. C. GRANADOS GARCÍA, *El camino de la ley del Antiguo al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011.

fórmula del hombre”⁴¹. La verdad no se posee, más bien es ella la que nos posee y abre así al hombre a una tarea común en la que se sabe acompañado: “hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva. En el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad”⁴². Está clara la insuficiencia de una “luz privada” como es una linterna, es un mal remedo del sol. Sirve para no tropezar los pasos, pero no apunta a ningún horizonte. Es incapaz de iluminar algo común: un mismo sol ilumina a todos. Lo esencial es no cerrarse a la luz en lo que nos separaría de los demás y fomentaría actitudes excluyentes.

De aquí la importancia que el Salmo cuarto tiene en esta concepción, según la explicación que hallamos en santo Tomás: “El salmista, después de haber dicho: «sacrificad un sacrificio de justicia» (*Sal* 4,6), añade, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: «*Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?*»; y, respondiendo a esta pregunta, dice: «*La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*», como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo —tal es el fin de la ley natural—, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros”⁴³.

Descubrimos el principio de la libertad, de un movimiento que parte de nosotros mismos aunque responda a una luz que recibimos. Así lo explica nuestro santo: “El hombre [...] debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Para esto el hombre necesita poder distinguir el bien del mal”⁴⁴. En este camino de distinción, podemos comprender que el encuentro con Cristo es

⁴¹ P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, Edizioni C.E.N.S., Sotto il Monte, Bergamo ³1987, 121.

⁴² BENEDICTO XVI, *Discurso a los profesores universitarios jóvenes*, El Escorial (España) (19-VIII-2011).

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2. Citada en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 42. La encíclica se refiere al Salmo 4 desde esta visión en: prol. y n. 2.

⁴⁴ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 42.

esencial⁴⁵. Toda la reflexión sobre el Lógos de los Padres tenía la intención de dar un valor único a ese evento de descubrir en Cristo, y solo en Él, la razón de la existencia⁴⁶. La luz creadora se ve un *rostro personal*: “La luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, «imagen de Dios invisible» (Col 1,15), «resplandor de su gloria» (Hb 1,3), «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14): él es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Por esto la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo”⁴⁷. Nos hallamos ante una verdad *personal* que nos llama, que solicita nuestra libertad y que es fuente de toda novedad.

5. LA MENTIRA EMOTIVISTA Y LA FORMACIÓN DEL SUJETO CRISTIANO

Desde el siglo XVII al XX las grandes discusiones sobre el cristianismo y la cultura se centraron sobre fe y razón, lo que configuró la apologética durante esos siglos y la distinción que hacemos casi instantáneamente entre creyen-

⁴⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, “Je suis la Voie, la Verité et la Vie (Jn 14,6)”, en *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 916-930.

⁴⁶ Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, “La verdad que nos libera”, en J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL –A. GARCÍA DE LA CUERDA –A. CASTAÑO FÉLIX (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam, I: P. DOMÍNGUEZ, La sabiduría de una enseñanza (textos filosóficos)*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2010, 75-95.

⁴⁷ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 2. Es el mismo argumento que siguen: BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio “Cor Unum”* (23-I-2006): “se muestra, por una parte, la continuidad entre la fe cristiana en Dios y la búsqueda realizada por la razón y por el mundo de las religiones; pero, al mismo tiempo, destaca también la novedad que supera toda búsqueda humana, la novedad que sólo Dios mismo podía revelarnos; la novedad de un amor que ha impulsado a Dios a asumir un rostro humano, más aún a asumir carne y sangre, el ser humano entero” y FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 29: “El Antiguo Testamento ha combinado ambos tipos de conocimiento, puesto que a la escucha de la Palabra de Dios se une el deseo de ver su rostro. De este modo, se pudo entrar en diálogo con la cultura helenística, diálogo que pertenece al corazón de la Escritura. El oído posibilita la llamada personal y la obediencia, y también, que la verdad se revele en el tiempo; la vista aporta la visión completa de todo el recorrido y nos permite situarnos en el gran proyecto de Dios; sin esa visión, tendríamos solamente fragmentos aislados de un todo desconocido”.

tes y no creyentes. En la época postmoderna la cuestión es bien diferente, se basa en la *verdad de un afecto* vuelo hacia sí mismo, como nos lo enseña la posverdad. Toda la deriva romántica⁴⁸ de una emotividad que busca en la intensidad su único criterio, un vez que ha invadido la conciencia de las personas, conduce a dejarse llevar por fascinación del instante, sin capacidad de orientar la vida. Nos queda el recurso de la sola gestión de los afectos de una forma inteligente⁴⁹.

Como hemos visto, la toma de conciencia de este emotivismo que invade el ámbito que antes se le concedía a la posverdad, ha conducido a constatar que lo que queda tras ella es una auténtica *mentira*. Que, cuando no se reconoce la verdad y su papel en la existencia humana, se abre la puerta a una manipulación manifiesta, sostenida por un manejo hábil de los afectos sociales. Precisamente esto afecta el ámbito que dejó libre el romanticismo, el público, pues, bien consciente de su impacto social en cuestiones tan relevantes como el nacionalismo, nunca supo iluminar la comunicabilidad de los afectos entre los hombres. La rígida división moderna entre una esfera pública utilitaria y una privada emotiva sigue siendo una fractura que debilita nuestra sociedad. El pensamiento “moderno” despreció los afectos en su capacidad de unir a los hombres y de fundar cualquier tipo de conocimiento común⁵⁰. La corriente anglosajona inventó en consecuencia el término “creencia” para referirse a una posición subjetiva que actúa a modo de costumbre. Por lo dúctil de este término tan ambiguo, pronto se le abrió la puerta para alcanzar una preponderancia en muchas esferas de la existencia. Este tipo de “pensamiento débil”, sostenido en creencias ante todo subjetivas, influyó muy pronto en lo referente a la religión, como si fuera el lugar por excelencia de tales creencias privadas. San John Henry Newman articuló toda una gramática del asentimiento⁵¹, para oponerse a esta postura que di-

⁴⁸ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, “L’epopea moderna dell’amore romantico”, en AA.VV., *Maschio e femmina li creò*, Glossa, Milano 2008, 233-261.

⁴⁹ Como hace: D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996.

⁵⁰ Cf. M.C. NUSSBAUM, *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, Oxford 1990, 335-364.

⁵¹ Cf. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, University of Notre Dame Press, Notre Dame –London³1986, original de 1870.

luía lo genuinamente cristiano, en especial en lo que correspondía al carácter dogmático de la fe cristiana⁵². Salía al paso de un corriente muy importante en el anglicanismo; pero que también estaba en la base, con otros presupuestos, en la formulación de la Teología liberal protestante⁵³. En ambos casos, frente a la que ellos presentaban como “rigidez” dogmática de una serie de afirmaciones inamovibles, proponían una evolución del cristianismo a modo de un “sentimiento religioso” al que subordinar los dogmas y los sacramentos cristianos. Es una concepción similar a la que llegará a configurar lo que se denomina “modernismo” en el catolicismo⁵⁴. El santo inglés, por ello, también estudió detenidamente la evolución del dogma con una visión nueva de la historia⁵⁵.

A pesar de estos signos tan palmarios de una deformación afectiva del cristianismo, desde la teología no se ha sabido tomar en serio el desafío. En verdad, son pocos los estudios que afronten con profundidad la correlación entre la fe y el amor y que puedan aclarar el verdadero fundamento afectivo de la fe⁵⁶. Es en la actualidad postmoderna donde el cristianismo se juega su papel social y su futuro. La fe es más que una creencia subjetiva, como el afecto propio de creer es más que una emoción, puesto que implica a la persona en totalidad⁵⁷. La confusión entre ambos debilita la experiencia cristiana básica. No la golpea en un punto concreto, lo hace de forma global, porque impide una identificación fuerte con los contenidos de la revelación;

⁵² Como lo quiso mostrar: A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Christian Keiser Verlag, Gütersloh 1999, original de 1900.

⁵³ Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*, en ID., *Scritti Filosofici*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1998, 111: “In questo modo, per acquistare il possesso della sua proprietà, la religione rinuncia a tutti i diritti su qualunque cosa appartenga alla morale e alla metafisica, e restituisce tutto ciò che le è stato imposto. [...] La sua essenza non è né pensiero né agire, ma intuizione e sentimento”.

⁵⁴ Condenado por la encíclica *Pascendi* (8-IX-1907) de San Pío X.

⁵⁵ Cf. J. H. NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Cátedra Newman - Centro de estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, Salamanca 2001, original de 1859.

⁵⁶ Lo destaca: P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001. Desde el punto de vista del amor y la revelación: G. LORIZIO, *Le frontiere dell'amore. Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Roma 2009.

⁵⁷ Cf. J. MOUROUX, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Du Cerf, Paris 2 1961.

para volcar la sensibilidad en una espiritualidad emocional y sin relación con la dogmática, muy centrada en “sentirse bien”. La correlación entre la fe, que incluye un vínculo personal con Dios y la forma como la revelación en cuanto comunicación divina es luz para toda la vida, es lo que conforma el *sujeto cristiano*. Esta es la gran cuestión emergente para el cristiano tras la mentira emotiva.

Estas son cuestiones que interesaron muy pronto a Karol Wojtyła, como se ve en su análisis del amor en *Amor y responsabilidad*, donde da una importancia decisiva a la relación “persona y amor” que denomina “análisis metafísico del amor”⁵⁸. Todo ello en correlación con su modo de tratar el pudor en relación a la autoconciencia, que es tan característico suyo⁵⁹. Es cierto que en *Persona y acción*, donde se perfila claramente la cuestión del “sujeto ético”, esto es, la persona como sujeto de sus actos, el desarrollo afectivo, siendo relevante, todavía pide una profundización en cuanto a su aspecto relacional y comunicativo. Pero, sin duda, es el Papa Juan Pablo II el que da un paso decisivo al ofrecer al mundo sus *Catequesis sobre el amor humano*, que se denominan en su conjunto como “teología del cuerpo”⁶⁰.

Precisamente, una de las dificultades mayores para tratar los afectos es haberlos reducido a realidades simplemente sensitivas, no espirituales, por verlas ligadas al cuerpo. Comprender el valor espiritual del cuerpo, pide, al mismo tiempo, un reconocimiento del sentido estrictamente personal que tienen algunos afectos, sobre todo, en cuanto generan los vínculos entre las personas⁶¹. De aquí una superación de una concepción espiritualista de la conciencia, sin contacto con la corporeidad. Son los afectos los que conforman inicialmente la conciencia que surge marcada por una experiencia de amor, y es la base de la emergencia del sujeto⁶². De aquí un análisis delicado

⁵⁸ En: K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 91-124.

⁵⁹ Cf. V. SOLOVIEV, *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale*, Aubier, Paris 1939.

⁶⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000; C.A. ANDERSON –J. GRANADOS, *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009.

⁶¹ Cf. F. BOTTURI –C. VIGNA (eds.), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

⁶² Cf. P. GOMARASCA, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 121-138.

y profundo de la “redención del corazón”, a la vez espiritual y corporal, y de la virtud de la castidad como su lugar propio⁶³.

Son bases que nos sirven para la superación del emotivismo, que es, sin duda, la cuestión pastoral de más importancia en un futuro mediato, porque no es de solución pronta. Su atención pide una profundización de importantes aspectos humanos, en especial el de la *virtud* en su relación con los afectos, una tarea todavía por hacer⁶⁴. Son temas que ya hallan su espacio en la encíclica *Veritatis splendor*, cuando destaca la subjetividad del cuerpo, al decir: “La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma, según el sabio designio del Creador”⁶⁵.

De modo particular, se ha de vencer el narcisismo con el que tantos viven sus emociones⁶⁶. Se trata de una deformación de la dinámica del deseo⁶⁷, que se hace centrípeta y, en el fondo, avocada a la constante insatisfacción. Pensar la realidad desde la manera de sentirnos con nosotros mismos plantea directamente una dificultad grande en las relaciones con los demás, en especial la de entender los lazos sociales en su contenido⁶⁸. Es una tergiversación grave de la propia intimidad, lo más contrario al don de sí que tanto ha propugnado Juan Pablo II como auténtica luz de la vida. Sin duda, nos hallamos ante uno de los motivos del impacto de la globalización cultural en las personas.

⁶³ Cf. F. J. CORTES BLASCO, *El esplendor del amor esponsal y la communio personarum. La doctrina de la castidad en las Catequesis de san Juan Pablo II sobre El amor humano en el Plan Divino*, Cantagalli, Siena 2018.

⁶⁴ Cf. D. GRANADA CAÑADA, *El alma de toda virtud. “Virtus dependet aequaliter ab amore”:* una relectura de la relación amor y virtud en santo Tomás, Cantagalli, Siena 2016.

⁶⁵ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 48. Cf. L. MELINA –J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Cantagalli, Siena 2012.

⁶⁶ Que ya destacó en 1914 Sigmund Freud con su libro *Introducción al narcisismo*.

⁶⁷ Cf. F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell’epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000.

⁶⁸ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L’individuo in fuga dal sociale in un’età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 31988.

6. EL MUNDO GLOBALIZADO

Uno de los puntos principales de una novedad respecto al tiempo de Pontificado de san Juan Pablo II es la aparición de la globalización tras la caída del muro de Berlín y el desarrollo de la informática que también fue un factor importante para el cambio político. Es un fenómeno muy diverso de la unificación del mundo por las comunicaciones y la conciencia de unas relaciones internacionales más intensas, que fue la idea base de Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio*⁶⁹. Ahora se trata de una unificación radical de dos condiciones sociales tan relevantes que hacen cambiar todas las demás. Se trata de la existencia de un mercado económico único, con las mismas reglas para todos, y un mismo Internet en todo el mundo. El panorama es a la vez universal y reducido: las mismas reglas para todos con una inmediatez en las comunicaciones. Este es el ideal de la globalización, que se impone como hecho incontrovertible, al que todos se han de adaptar, pues condiciona todo lo demás. Quien se quede fuera, deja de tener presencia social ni futuro alguno.

Se vive la paradoja de que estamos más comunicados, pero no más unidos. Existe una distancia grande entre lo que aparentemente se nos ofrece y lo que realmente es: “La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos”⁷⁰. Las posibilidades a las que nos abre la técnica, no tocan lo profundo del corazón del hombre y pueden dejarlo vacío, sin horizonte.

De nuevo nos sorprende que este fenómeno, que nace como hecho, y debería ser una aportación para la humanidad, ha hecho surgir reacciones contrarias o, al menos, fuertes reticencias respecto a las consecuencias negativas que genera. Lo postmoderno devora a sus propios hijos en la fascinación del instante y los critica con severidad. La “aldea global”⁷¹ significa que las claves sociales tienden a igualarse e incluso reducirse, pero aglutinando a todos. Se habla de globalidad y no de universalidad, porque se trata de una realidad de hecho y no de derecho. El mercado y la informática son instru-

⁶⁹ Cf. PABLO VI, C.Enc. *Populorum progressio*, n. 17. Se refiere de forma directa a la descolonización: *ibid.*, nn. 7-8.

⁷⁰ BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 19.

⁷¹ Que ya explicaron: M. McLuhan –B. R. Powers, *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona ³1995.

mentos en manos de todos; pero no exigen *a priori* una universalidad. La aportación principal de esa globalidad es la impresión de la inmediatez, ya sea en el tiempo, como en el hecho de la conexión. Nos aparece aquí la razón profunda de su debilidad: el olvido de las mediaciones y la necesidad de estas para la existencia de un sentido.

La Iglesia es experta en las mediaciones, porque son parte de la lógica de la donación divina. De aquí que haya desarrollado Juan Pablo II una idea fuerte de cultura, ligada al crecimiento de la persona⁷² y dentro de un plano comunicativo, que aporta dos luces esenciales para iluminar la globalización.

1º El rechazo de un igualitarismo desmoralizante, que, al pretender que todas las culturas son iguales, no sabe medir que la cultura en sí misma es una realidad esencialmente moral, con sus avances y retrocesos, nunca en una posición equivalente. De aquí que el cristianismo deba imbuir las culturas, con el doble efecto de: purificarla de falsas adherencias y plenificarla en sus bondades. Esto hace del diálogo cultural el lugar para poder construir una verdadera “familia humana”. En cambio, la globalización, ya sea económica, como mediática, se basa en medios que piensan solo en el individuo, porque censuran lo que es específico de la persona.

2º Lo global, por carecer de su propio significado y quedarse en la facilidad del medio, tiende a justificar lo *diverso*, sin dar base a los vínculos y a la unión entre las personas. Es principio, por tanto, de fragmentación en la vida de las personas si no se apoya en otras instancias. Es una realidad a tener en cuenta por sus efectos perniciosos: “El individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza los vínculos familiares”⁷³. La fascinación del fenómeno de pertenecer a un mundo global, tantas veces se vuelca en la sobrevaloración de lo ajeno y el desprecio de lo propio, a causa de una pérdida de las propias raíces culturales que se ignoran. Tien-de, por ello, a diluir la identidad personal a base de fomentar constantemente

⁷² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO*, (2-VI-1980): “Cultura es aquello por lo que el hombre llega a ser más hombre, «es» más, accede más al ser”. Lo estudia: L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988.

⁷³ FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 67.

cambios interiores y censurar cualquier certeza como una indebida “zona de seguridad”. En este sentido, ya nos advierte el Papa Francisco: “Lo real cede el lugar a la apariencia. En muchos países, la globalización ha significado un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas pero éticamente debilitadas”⁷⁴.

La globalización, así entendida, se convierte en un instrumento que toma el emotivismo para su propia difusión. Importa más el medio que el contenido, porque se impone desde la apariencia de su inmediatez y la enormidad de presentarnos posibilidades sin fin. Es sencillo darnos cuenta de las consecuencias afectivas debidas a una globalización solo mediática. Las personas piensan que tienen miles de amigos, simplemente porque personas que no tienen otra cosa que hacer se incorporan a su cuenta en facebook o en twitter o Instagram. Se favorecen este tipo de relaciones virtuales, tan fáciles por ser superficiales, en donde los contenidos afectivos son muy débiles y centrados en el propio yo. Olvida la verdad de la dinámica afectiva, para la que las mediaciones y los vínculos son parte esencial, que deben de ser cuidados y fomentados por todas las instancias posibles⁷⁵.

El cuidado de la cultura es, en primer lugar, un cuidado del lenguaje: de la comunicación con los demás que nos permita crecer en la unión profunda con ellos, que es la auténtica comunión de personas⁷⁶.

7. LA DIFICULTAD DEL DIÁLOGO

Karl Marx definía la ideología como el modo de transmitir lo inconfesable. Lo aplicaba al capitalismo en la forma que causaba, de forma aparen-

⁷⁴ FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 62. Cf. FRANCISCO, C.Enc. *Laudato si'*, n. 144: “La visión consumista del ser humano, alentada por los engranajes de la actual economía globalizada, tiende a homogeneizar las culturas y a debilitar la inmensa variedad cultural, que es un tesoro de la humanidad”.

⁷⁵ Cf. F. BOTTURI, “Etica degli affetti?”, en F. BOTTURI – C. VIGNA (eds.), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 37-64.

⁷⁶ Cf. S. GRYGIEL, *Extra comunione personarum nulla Philosophia*, Lateran University Press, Roma 2002.

temente inocente, la alienación de la clase proletaria⁷⁷. Por eso, tenía claro que es un obstáculo grande para el diálogo social. La conclusión se impone, aunque nosotros la tomemos desde una perspectiva personalista: no se puede dialogar con las ideologías, sino con las personas. En la actualidad es muy grande un peso ideológico de pequeños grupos de presión que dominan en gran medida las relaciones sociales. Hemos de considerarlo, de hecho, una grave dificultad para un diálogo social constructivo. Esto ocurre de modo particular con la *ideología de género*, de la que siempre hemos de destacar su condición ideológica que pretende esconder bajo una apariencia científicista⁷⁸. De nuevo, hemos de decir que muy pocas personas han tenido una sensibilidad mayor que la de Juan Pablo II sobre las ideologías. Se puede afirmar que comprendió muy bien que se trata de estrategias despersonalizantes con una finalidad manipuladora. Él las sufrió de forma devastadora con el nazismo y el comunismo; Pero también percibió con claridad que, detrás de nuestra sociedad occidental, obraban fuertes corrientes ideológicas con un deseo similar de “ingeniería social” demoledora. Así, tras la caída del muro, ya avisó muy pronto con una frase que causó polémica: “Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”⁷⁹.

Era consciente de la necesidad de un fármaco potente para una epidemia tan fuerte, cuyos efectos devastadores habían sembrado de víctimas el siglo XX. La forma como él asumió el personalismo actuaba como un principio anti ideológico⁸⁰. Tener en cuenta como centro la persona, hace que las ideas no se absoluticen, sino que sirvan de cauce para una mejor “defensa de las

⁷⁷ Cf. L. PÉREZ ADÁN, “Apunte sobre el concepto de alienación”, en *Pensamiento* 49 (1993) 309-319.

⁷⁸ FRANCISCO, *Discurso en el encuentro con las familias*, Manila (16-I-2015): “Estemos atentos a las nuevas colonizaciones ideológicas. Existen colonizaciones ideológicas que buscan destruir la familia. No nacen del sueño, de la oración, del encuentro con Dios, de la misión que Dios nos da. Vienen de afuera, por eso digo que son colonizaciones. No perdamos la libertad de la misión que Dios nos da, la misión de la familia”.

⁷⁹ JUAN PABLO II, C. Enc. *Centesimus annus*, n. 46.

⁸⁰ Cf. J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.

personas” que debe ser un aliento social⁸¹. Para el personalismo francés el liberalismo individualista, funciona para estos efectos como una ideología perniciosa. Sin duda, la centralidad que el Papa polaco dio a la familia es por ver en ella una fuerza anti ideológica muy grande⁸². La familia es donde se transmite el lenguaje y, con él, los significados fundamentales que dan consistencia a los demás⁸³. Es la base que liga la naturaleza y la cultura en una síntesis de gran valor, que pide ser reconocida.

La cuestión que hace emerger el problema comunicativo debido a la ideología, es la necesidad de presupuestos éticos para el diálogo; porque no siempre se dan las condiciones para el mismo. Ya Jurgen Habermas reflexionó sobre ello, para mostrar las dificultades reales que nuestra sociedad levanta respecto al diálogo⁸⁴. Se habla mucho de él precisamente, porque tantas veces es verdaderamente difícil llevarlo a cabo y nunca se puede presuponer sin más.

En nuestro santo, la exigencia del diálogo no es estratégica, sino que está anclada en una comprensión antropológica en la que el diálogo configura la persona. Ya Karol Wojtyła asumió una auténtica filosofía dialógica, cuya fuente primera parece ser Franz Rosenzweig⁸⁵, que fue dado a conocer por Emmanuel Lévinas⁸⁶. El pensamiento real del hombre nace del diálogo entre personas y, por eso mismo, está siempre abierto a nuevas riquezas y el misterio personal es parte de él. Es un camino que supera, tanto el racionalismo que busca solo un modo de conocer dominador, cuanto el emotivismo que no consigue que las personas se abran al enriquecimiento que procede del otro y que se produce, sobre todo, en una comunicación de amor.

⁸¹ Cf. E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Editions du Seuil, Paris 1946, 87: “Ainsi, l'attitude personaliste se réduit parfois à une sorte d'éloquence sacrée. «Défendre la personne»”.

⁸² Como lo percibió ya Chesterton cuando escribió: G. K. CHESTERTON, *What's wrong with the World*, Feather Trail Press, New York 2009, cuya primera consideración es: “the homelessness of man”: *ibidem*, 8-27.

⁸³ Cf. L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.

⁸⁴ Cf. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid 2000.

⁸⁵ En: F. ROSENZWEIG, *La estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

⁸⁶ Cf. S. HABIB, *Lévinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, PUF, Paris 2005.

En cambio, Karol Wojtyła tuvo siempre muy presente los “círculos de diálogo” que expuso Pablo VI y que tanto influyeron en el desarrollo del Concilio⁸⁷. Su interpretación está relacionada con el imperativo de conversión que el Papa Montini aclaró en *Evangelii nuntiandi* para mostrar mejor el contexto real del diálogo cristiano⁸⁸. Nace del deseo del corazón de Cristo que tiene en sí una luz de salvación. Su fundamento es hermoso, la verdad de la correlación entre palabra y amor como explica Ferdinand Ebner: “No habría conocimiento de la vida del espíritu, si ésta consistiera solamente en el amor y no también en la palabra. La palabra es el fundamento de todo conocimiento en general. Pero si el hombre hiciera consistir su vida sólo en la palabra y no también en el amor, se quedaría sin garantía e interna certeza de su realidad”⁸⁹.

Los círculos a los que se refiere son: todo lo humano, el diálogo interreligioso y el ecuménico, para acabar con el diálogo interno de la Iglesia⁹⁰. Los tres primeros ámbitos son dimensiones que siempre tuvo presentes en su vida y a las que dedicó grandes esfuerzos. En todas ellas mostró el deseo de abrir caminos nuevos, con el interés de que se pudieran encontrar luces que ayudaran a profundizar en un diálogo que busca la unión de los corazones. Nunca pretendió resultados inmediatos, porque no se trata de una negociación. Por eso, aquí no nos interesa mostrar una lista de éxitos del Papa, sino más bien su búsqueda en seguir un camino largo en el que el cristiano no puede dejar de estar presente. Así podemos comprender su deseo de una Iglesia dialogante, pero desde la propia identidad que le ha dado Dios para que el diálogo sea auténtico y dirigido a la conversión del corazón.

En el diálogo ecuménico sus esfuerzos han sido reconocidos, ya sea con su especial sensibilidad eslava respecto de la ortodoxia⁹¹, como, sobre to-

⁸⁷ Cf. PABLO VI, C.Enc. *Ecclesiam suam*, n. 35: “creemos poder clasificarlas a manera de círculos concéntricos alrededor del centro en que la mano de Dios nos ha colocado”.

⁸⁸ Cf. PABLO VI, Ex.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 10: “un total cambio interior, que el Evangelio designa con el nombre de metánoia, una conversión radical, una transformación profunda de la mente y del corazón”.

⁸⁹ Cf. F. EBNER, *La Palabra y las Realidades Espirituales. Fragmentos pneumatológicos*, Caparrós, Esprit, Madrid 1995, 61.

⁹⁰ Cf. PABLO VI, C.Enc. *Ecclesiam suam*, nn. 36-41.

⁹¹ Sobre todo, en su encíclica *Salvorum apostoli* de 1985 sobre los santos Cirilo y Metodio.

do, por la declaración conjunta católico-luterana sobre la justificación de 1999⁹², que ha sido el último hito en la línea de acuerdos doctrinales. Más complejo ha sido la cuestión del diálogo interreligioso, por la cuestión de un aparente indiferentismo, siempre en relación con el encuentro de Asís (27-X-1986) que ha sido un referente mundial permanente⁹³. Se ve que quiso abrir un camino en un diálogo todavía muy amplio que encauzar el valor de signo que, para él, servía para llamar la atención de que el diálogo entre los hombres se basa en un diálogo con Dios, más profundo en la oración, que no se puede olvidar.

Lo que me parece más relevante, por la novedad eclesial que encierra, es la clave de la familia como el principal en el diálogo social⁹⁴. Se ha hecho evidente la extensión de las dificultades de comprensión sobre el tema en el mundo entero y que en tiempos de san Juan Pablo II centró la atención en torno a las Conferencias Internacionales del Cairo (1994) y Pekín (1995)⁹⁵, donde el papel de la Santa Sede fue especialmente relevante. Por encima de estos debates, sí podemos aprender la intención real que correspondía a nuestro Papa: él sabía muy bien el papel real de la familia en las relaciones humanas, por encima de las ideologías⁹⁶. Se trata de entender que la valoración real de la familia es muy grande en la sociedad; mientras que, por una corrección política de fuerte carga ideológica, culturalmente está penalizado hablar de familia. Desde esta perspectiva, la familia no es un problema del que es mejor no hablar, sino un verdadero recurso por el que la Iglesia se hace presente en el mundo⁹⁷. Son las familias cristianas las que dialogan con otras familias sobre las grandes

⁹² Cf. P. BLANCO SARTO, “La Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación veinte años después”, en *Teología y vida* 60/2 (2019) 243-264.

⁹³ Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, cit., 647-688.

⁹⁴ J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° della Gaudium et spes*, Cantagalli, Siena 2016.

⁹⁵ Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, cit., 950-955 y 1017-1024.

⁹⁶ Cf. S. GRYGIEL –P. KWIAKOWSKI, *L'amore e la sua regola. Karol Wojtyła e l'esperienza dell'«Ambiente» di Cracovia*, Siena, Cantagalli 2009.,

⁹⁷ Cf. G. ROSSI, “Famiglia e trasmissione della fede”, en J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014, 35-83.

cuestiones de la vida, en un acompañamiento verdadero que es tan consolador. Por medio de la familia, se experimenta la misericordia de Dios con los más débiles, porque no estamos solos⁹⁸. Dios nos ha confiado a cada uno al cuidado de una familia, que recibe la misión de cultivar al hombre. La realidad de la comunión vivida de la familia fue para Karol Wojtyła el lugar de aprendizaje del cuidado de lo *humanum*.

El valor concreto de la familia en este campo es en el Papa polaco una advertencia frente a los sistemas formales que hacen del diálogo un procedimiento para acuerdos; sin una reflexión más profunda de cómo eso configura el sujeto humano, y más en especial el cristiano, siempre necesitado de una comunión de referencia. En particular, quisiera referirme a una de estas propuestas que está impregnando cada vez más el entramado social: me refiero a John Rawls con su *Teoría de la justicia*⁹⁹. Era la respuesta procedimental que el autor podía proponer en los años 70 para afrontar la nueva cuestión de la marginación social que emergía de nuevo tras la caída del sistema de economía keynesiano. A partir de la aprobación que despertaba la superación social de las diversas marginaciones: sexo, raza, cultura, y la coincidencia en la bondad de una sociedad capaz de hacer crecer una igualdad entre todos, propuso unas reglas y presupuestos para poder llevar a cabo un crecimiento en una justicia real para todos¹⁰⁰. El procedimiento consiste fundamentalmente en dos puntos: 1º que nadie esté excluido de la toma de decisiones; 2º que se tome en cuenta como punto de partida la posición el más débil. Aunque nunca se ha aplicado en las cuestiones económicas, en cambio, se ha generalizado en nuestra sociedad mediante los principios de *inclusión* y de *debilidad*. Son sensibilidades nuevas a tener en cuenta y que se han mitificado en el presente con una cierta “dictadura de las minorías”. Un grupo social reducido, que pueda presentarse como marginado, adquiere una relevancia social enorme, desproporcionada a su realidad. Juan Pablo II, por tomar en serio el diálogo, era muy sensible a todo aquello que se pusiese

⁹⁸ Cf. P. BORDEYNE, “Il matrimonio, sacramento della misericordia divina”, en J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 123-140.

⁹⁹ Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, Oxford 1972.

¹⁰⁰ Para su propuesta: Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1966, 104-129.

entre paréntesis en la comunicación entre los hombres. Lo consideraba un modo silencioso de reducir la experiencia fundamental que da contenido y riqueza al diálogo y vaciar así el corazón humano. En el caso de Rawls, esta reducción se produce en la experiencia del “bien”, que, para que no sea un obstáculo en el procedimiento debe ser “fina”¹⁰¹, con un contenido débil de conveniencia social. De aquí que, en el fondo, produzca acuerdos aparentes, pero que no hacen crecer en el bien ni superar las propias debilidades¹⁰². Hemos de ser bien conscientes de este vaciamiento en la experiencia moral que está produciendo en nuestra sociedad la asunción acrítica de esos principios y la ambigüedad que se extiende detrás de algunas afirmaciones sobre la integración y la consideración de la debilidad de las personas, que nunca miran a ayudar a la persona a tener una vida plena.

La voz de nuestro Papa apuntaba a un diálogo diferente, capaz de acompañar a cada uno en el camino del bien que es el que promete un futuro al hombre. Su proclamación fue clara desde el inicio y el desarrollo de la historia no hizo sino confirmarlo: “*¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia!*”¹⁰³. Esta institución es el principio del diálogo y el crecimiento, quien la ignore estará empobreciendo la sociedad. Hemos de añadir que el punto primero donde esto se produce es *la trasmisión de la fe*. Donde existe una familia cristiana la fe se trasmite¹⁰⁴. La Iglesia tiene que aprender de la familia para poder realizar una evangelización incisiva.

8. LA UNIDAD ECLESIAL DE LO DOCTRINAL Y LO PASTORAL

En san Juan Pablo II percibimos un enorme empeño pastoral, sin el cual son incomprensibles sus acciones, sus gestos y el camino que emprendió. Tantas de sus iniciativas han sido directamente pastorales con un grado grande de

¹⁰¹ Cf. J. RAWLS, *Justice as Fairness: a restatement*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2001.

¹⁰² Cf. B. DE FILIPPIS, *Il problema della giustizia in Rawls*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1992.

¹⁰³ Cf. JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 86.

¹⁰⁴ Cf. M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization*, Templeton Press, West Conshohocken 2013.

renovación eclesial. Su actividad pastoral de sacerdote, obispo, cardenal y Papa ha tenido una gran continuidad con una enorme originalidad en la forma de plantearse cómo realizar su propia misión como pastor¹⁰⁵. Porque esta es la que centró siempre su vida de aquí la posición de privilegio que tuvo para él desde sus inicios la pastoral familiar. Así lo refleja en una de sus primeros discursos ya en el año 1979: “Haced todos los esfuerzos para que haya una pastoral familiar. Atended a campo tan prioritario con la certeza de que la evangelización en el futuro depende en gran parte de la «Iglesia doméstica». Es la escuela del amor, del conocimiento de Dios, del respeto a la vida, a la dignidad del hombre. Es esta pastoral tanto más importante cuanto la familia es objeto de tantas amenazas. Pensad en las campañas favorables al divorcio, al uso de prácticas anticoncepcionales, al aborto, que destruyen la sociedad”¹⁰⁶.

Una característica de su forma de ser pastor era su capacidad de reflexión. Ha sido un sacerdote y obispo lleno de iniciativas novedosas, no porque ceñía a probar actividades, sino porque *pensaba*. Era una consecuencia de su participación en el Concilio, cuya convocatoria respondía a un interés predominantemente pastoral y cuya profundización teológica admiró a todos los que intervinieron en él. Así lo vivió con especial intensidad en la redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que pedía una antropología teológica de base, con fuertes fundamentos¹⁰⁷. Como es lógico, antes de actuar es necesario pensar, esto es muy luminoso si se trata de una lógica dirigida a la acción, no a la sola formulación de principios. Por eso, todos aquellos que nos hemos acercado a la impronta pastoral de san Juan Pablo II hemos comprendido que su herencia pasaba en primer lugar por una auténtica “conversión intelectual”, tendente a comprender el corazón del hombre y

¹⁰⁵ Cf. L. MELINA –S. GRYGIEL (eds.), *Amar el amor humano. El legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia*, Edicep, Valencia 2008.

¹⁰⁶ JUAN PABLO II, *Discurso en la inauguración de la III Asamblea ordinaria del CELAM*, Puebla (28-I-1979), IV, 1, a. Citado en: ID., Ex.Ap. *Familiaris consortio*, nn. 52 y 65.

¹⁰⁷ Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000. Ver también: G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010.

la vocación que recibe. Este presupuesto puede configurar lo que se ha de denominar una “pastoral adecuada”¹⁰⁸.

La posibilidad de unir su pensamiento con la pastoral se basaba en su epistemología de la experiencia que nos habla siempre del corazón del hombre¹⁰⁹. No parte de lo abstracto, nunca pierde el contacto con lo concreto, de aquí que mueva desde dentro la intimidad humana. Es al corazón como habla Dios y donde el hombre le responde. Para tener corazón de pastor, hay que saber lo que mueve al hombre y le hace vivir. La cuestión fundamental pasa a ser la “vida abundante” (cf. *Jn* 10,10), no un programa de acciones exteriores. De forma natural, el pensamiento así concebido ilumina las acciones humanas en su sentido profundo. Se separa tanto de cualquier visión simplemente aplicativa de los principios, cuanto de una falsa “praxis creativa” que diera lugar a una verdad que el hombre creara de la nada, en el sentido que le dio Marx y que ha entrado en algunas concepciones pastorales¹¹⁰.

En particular, aquí se evidencia la relevancia que tiene para nuestro autor “la verdad del amor”¹¹¹, con sus implicaciones eclesiológicas que le condujeron a proponer una “eclesiología de comunión”¹¹², que incide precisamente en la correlación entre la Iglesia y la familia en el sentido sapiencial que nos dejó dicho: “Entre los numerosos caminos [para la Iglesia], *la familia es el primero y el más importante*. Es un camino común, aunque particular, único

¹⁰⁸ Cf. L. GRYGIEL, “La pastorale adeguata di Karol Wojtyła, «amico della famiglia»”, en L. MELINA – C. A. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, cit., 13-24.

¹⁰⁹ Han reflexionado sobre ello: A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magistero de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005; J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015.

¹¹⁰ Cf. el concepto de praxis de: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid 1990, 580: “K. Marx y Fr. Engels le dieron el cuño definitivo, de forma que el concepto marxista es el punto de referencia necesario”. Es uno de los sentidos que presenta C. FLORISTÁN, “Acción Pastoral”, en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (Coord. y Dir.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 21-36.

¹¹¹ Cf. L. MELINA, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena Madrid 2009, 41-47.

¹¹² Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio*, (28-V-1992).

e irreplicable, como irreplicable es todo hombre; un camino del cual no puede alejarse el ser humano”¹¹³.

La vocación al amor pasa a ser la luz primera de cualquier pastoral en la Iglesia: “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”¹¹⁴. Desde luego que, con ello, no estaba expresando un principio teórico, sino la síntesis verdadera de su experiencia pastoral dirigida de modo directo a “enseñar a amar”: “*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 confesionario, y también a través de la palabra escrita. Si se ama el amor humano, nace también la viva necesidad de dedicar todas las fuerzas a la búsqueda de un «amor hermoso»*”¹¹⁵.

Se ofrece así una idea novedosa de pastoral que tiene que con el corazón del pastor: “es un deber de amor apacentar la grey del Señor”¹¹⁶. De aquí que ha de iluminar el corazón de las personas en la llamada al amor, porque es allí donde Dios habla a las personas y les abre el camino de salvación. No se trata de solucionar problemas, que es casi siempre una perspectiva miope que no mira el futuro, es cuestión más bien de guiar a las personas en el camino que Dios les abre. Que puedan reconocer ellas mismas el plan de Dios en sus vidas.

Como corresponde al buen pastor, se preocupa de que la grey se alimente de los buenos pastos del Evangelio y se aparte de aquellos que evitan la puerta que es Cristo (cf. *Jn* 10,7). Por ello, san Juan Pablo II llamaba la atención contra las “las llamadas soluciones *pastorales* contrarias a las enseñanzas del Magisterio, y justificar una hermenéutica *creativa*”¹¹⁷. Sabía bien ya

¹¹³ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 2.

¹¹⁴ JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 10. Cf. M. T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

¹¹⁵ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 133.

¹¹⁶ SAN AGUSTÍN, *In Iohannis Evangelium Tractatus* 123, 5 (CCL 36,678): “*Sit amoris officium pascere dominicum gregem*”; citado en: JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Pastores dabo vobis*, n. 24.

¹¹⁷ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 56.

entonces que ese “espacio creativo” supuestamente vacío de doctrina, es lo que algunos atribuían falsamente a la pastoral: como si en lo concreto se pudiera ir en contra de una norma moral enseñada en lo universal de forma prohibitiva. La perspectiva del amor sí que evita cualquier mal, es una luz abre un camino donde las promesas de Dios son las que nos guían hacia un futuro de gloria y que nunca es la sola obra de nuestras manos. La pretensión creativa de la pastoral al modo ortopráxico marxista olvida la caridad como principio que siempre es respuesta a un amor que nos precede¹¹⁸. En vez de engendrar vida, pretende una autosalvación prometeica, que no abre a un futuro prometedor. La perspectiva del amor es bien diferente: “*todo proviene de la caridad de Dios, todo adquiere forma por ella, y a ella tiende todo*”¹¹⁹.

9. LA MIRADA AL FUTURO

Pocas personas tenían fija la mirada al futuro más que Juan Pablo II. Precisamente por la fuerte concepción histórica que tenía, creía en la providencia con mucha fuerza, pero no era un visionario. De ningún modo quiso transmitir sueños vagos de lo que podía devenir. Su intención fue más bien *disponerse* para algo *nuevo*, que no conocía muy bien; pero que, sin duda, sabía presente entre nosotros. Podría repetir las palabras del profeta Isaías: “Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis?” (*Is* 43,19).

La auténtica novedad no se vislumbra en una civilización cuyas instituciones y su misma cultura ofrecen signos evidentes de decadencia. Que el cristianismo los asumiera sería una especie de suicidio cultural. En vez de ser un revulsivo para generar vida, la Iglesia sería una especie de canto fúnebre de algo que pasó. Se hace evidente en la marginación cultural absoluta de las confesiones protestantes que no plantean ninguna novedad al mundo; sino que van detrás de él repitiendo sus proclamas. Se convierten así en una

¹¹⁸ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Ins. *Libertatis nuntius*, X, 3: “En esta perspectiva, se substituye la *ortodoxia* como recta regla de la fe, por la idea de *orto praxis* como criterio de verdad”.

¹¹⁹ BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2.

voz irrelevante que no aporta nada, solo pone una vana esperanza en cambios exteriores para los de dentro, en una lógica de adaptación que es decididamente regresiva. El hombre es un ser que tiene una capacidad enorme de adaptación a distintos entornos, pero lo hace siempre creativamente; transformándolo. Combate el frío con un iglú, lo edifica con hielo, porque el agua helada es un aislante térmico muy grande, conserva muy bien el calor. Una pura adaptación exterior, sin nuevas aportaciones, no engendra futuro.

La perspectiva de san Juan Pablo II tiene la fuerza de la novedad que nace de dentro y que es capaz de “inventar” ante las nuevas situaciones. Su experiencia Conciliar había sido decisiva en ese punto y le hacía ver que debía “volver a las fuentes”¹²⁰ como principio permanente de renovación. Quedarse en los cambios aparentes es no encontrar la vida que da la verdadera novedad y, tantas veces, perder el horizonte auténtico del camino abierto al futuro.

Su visión no era de solución de problemas, por lo que se alejaba decididamente del moralismo de pedir un mero cambio de actitudes, porque de esa pura reacción voluntarista no se saca nada. Su intención partía de entender que cada época tiene una propia comprensión por la que el hombre aprende a situarse en el mundo, que la sucesión entre las épocas se ha producido en la medida en que se presentaba una novedad con la fuerza suficiente de generar una cultura nueva. De aquí la importancia que tenía para él el ejemplo de Europa que nació del fin de una cultura decadente como fue la romana. Benedicto XVI, con una comprensión semejante, lo presentaba mediante la figura de San Benito que, en medio de una sociedad decadente y mortecina, por la búsqueda de Dios fue capaz de generar nuevas claves culturales. Son estas las que extendieron el cristianismo, primero en las amplias capas campesinas romanas y, después, en los pueblos bárbaros de Gran Bretaña que serán, posteriormente, los evangelizadores del resto de Europa¹²¹.

¹²⁰ Así en: K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982; Id., *Il rinnovamento della Chiesa e del mondo. Riflessioni sul Vaticano II: 1962-1966*, G. MARENGO –A. DOBRZYŃSKI (edd.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2014.

¹²¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins*, (12-IX-2008).

Todo el impulso de la providencia para comenzar el milenio el año 2000 en donde, con una exquisita perspectiva pastoral, organizó una preparación intensa y esperanzada, es el ejemplo más manifiesto de su forma de mirar el futuro como una misión que pide de nosotros lo mejor, también como reflexión. Su intención era abrirnos a un mar sin orillas, lleno de las promesas de Dios: “remad mar adentro” (*Lc 5,4*)¹²².

No es una tarea a realizar a modo de una empresa humana. Él se movía como un profeta que responde a Dios¹²³. En particular, era bien consciente de ser “signo de contradicción” (cf. *Lc 2,34*). Es lo propio de cualquier llamada a la conversión que pide una negación de sí mismo. Es así como los profetas anunciaban la realidad de una acción de Dios capaz de renovar todas las cosas. Es la nueva temporalidad de las promesas divinas que pide “guardar la memoria” en referencia a la Alianza. Nuestro santo, precisamente por su tensión al futuro, insistió en la “purificación de la memoria”¹²⁴ que, dentro de la fidelidad a una tradición, pide la fuerza de la misericordia y el perdón para poder renovar las personas. El objeto de la misericordia no son las ideas o los programas, sino la persona humana amada por Dios. Es posible un futuro cuando se crea un “corazón nuevo” un sujeto cristiano renovado y convertido. Es un cristiano que mira el futuro con esperanza, consciente de la continuidad con una historia de salvación de la que participa. Comprende la falsedad de la pretensión de ser creadores de esa historia como si pudiéramos empezar de cero.

10. CONCLUSIÓN: UN MENSAJE DE ESPERANZA

En nuestro tiempo han resurgido muchos temores que paralizan. El principal es el temor ante un cambio de un mundo que no sabe a dónde va. Un cierto sentido apocalíptico que se apodera de las personas, con el débil apoyo de confiar que el futuro será irremediablemente mejor. La crisis del coronavirus ha hecho tambalear de nuevo esa pretendida imagen de fortaleza y nos ha

¹²² Con esa frase inicia su carta: JUAN PABLO II, C.Ap. *Novo millennio ineunte*, n. 1.

¹²³ Cf. P. BOVATI, «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008.

¹²⁴ Cf. JUAN PABLO II, C.Ap. *Novo millennio ineunte*, n. 6.

puesto ante los ojos la posibilidad de un retroceso grave que afecte todos. El futuro mismo parece puesto en cuestión y vacilante.

El Papa Juan Pablo II, con su llamada, daba una seguridad esperanzada. Él la ponía en un camino de santidad que es el testimonio creíble de la presencia transformadora del Evangelio en el mundo: “Ese temor de Dios es la *fuerza del Evangelio*. Es temor creador, nunca destructivo. Genera hombres que se dejan guiar por la responsabilidad, por el amor responsable. Genera hombres santos, es decir, a quienes pertenece en definitiva el futuro del mundo. Ciertamente André Malraux tenía razón cuando decía que el siglo XXI será el siglo de la religión o no será en absoluto”¹²⁵.

¹²⁵ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 221-222. Por lo que concluye: *ibid.*, 222: “El Papa, que comenzó su pontificado con las palabras «¡No tengáis miedo!», procura ser plenamente fiel a tal exhortación, y está siempre dispuesto a servir al hombre, a las naciones, y a la humanidad entera en el espíritu de esta verdad evangélica”.

Persona y acción, clave de bóveda de la antropología de Karol Wojtyła/Juan Pablo II

Person and Action, Corner stone of the anthology of Karol Wojtyla / John Paul II

RAFAEL M. MORA-MARTÍN

Inst. Superior de CC RR San Pablo, Alicante

DOI:<https://doi.org/10.51743/cpe.52>

RESUMEN: Karol Wojtyla tuvo claro desde muy pronto que el antídoto contra las ideologías que amenazan la dignidad humana es poseer una visión integral del hombre. Alcanzó este convencimiento como fruto de su propia vida espiritual, desarrollada en las circunstancias histórico-personales que le correspondió vivir. Desde su segundo artículo, “El misterio y el hombre” (1951), no cesó de indicar que solo Cristo enseña a cada hombre quién es el hombre y su inalienable dignidad. Paralelamente inició un camino estrictamente racional para poder mostrar a todos, independientemente de su credo religioso, que el ser humano es una persona llamada a la comunión interpersonal. Esta tarea la realizó en la cátedra de Ética que dirigía en la Universidad Católica de Lublin apoyándose en lo que denominó “experiencia humana fundamental”. Posteriormente la plasmó en diversos escritos que tienen su expresión suma en su obra *Persona y acción*. En este artículo pretendemos explicar que esta obra es el culmen de su producción filosófica y que se presta a una continuación por parte de otros pensadores. Quedaría incompleta su visión del hombre sin añadir brevemente algunos puntos de su antropología teológica con los que concluye el presente escrito.

PALABRAS CLAVE: Karol Wojtyła, antropología, dignidad, persona, experiencia

ABSTRACT: Karol Wojtyła knew very early that the antidote to ideologies that threaten human dignity is to have a comprehensive vision of man. He reached this conviction as the fruit of his own spiritual life developed in the historical-personal circumstances that he had to live. From his second article called "The Mystery and the Man" (1951), he did not stop indicating that only Christ teaches each man who is the man and his inalienable dignity. At the same time, he began a strictly rational path in order to show everyone, regardless of his religious creed, that the human being is a person called to interpersonal communion. This task was carried out in the Chair of Ethics that he directed at the Catholic University of Lublin, relying on what he called "fundamental human experience". Later he captured it in various writings that have their utmost expression in his work *Person and Action*. In this article we try to explain that this work is the culmination of his philosophical production and that it lends itself to a continuation by other thinkers. His vision of man would remain incomplete without briefly adding some points of his theological anthropology with which the present writing concludes.

KEYWORDS: Karol Wojtyła, anthropology, dignity, person, experience

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se pretende mostrar que, como consecuencia de las vivencias personales que lo conformaron, la pregunta fundamental sobre el ser humano - ¿quién es el hombre? - es el núcleo vertebrador del pensamiento filosófico-teológico de Karol Wojtyła/Juan Pablo II. La respuesta a esa pregunta la buscó por dos caminos convergentes: mediante la razón, a través de "la experiencia humana fundamental"; y mediante la fe, que le condujo al trato íntimo con la Persona del Hijo de Dios encarnado, Jesucristo. Aquí nos centraremos en la búsqueda racional, cuyo punto álgido es su obra *Persona y acción*¹.

En nuestro autor, la pregunta sobre el hombre y el correspondiente esfuerzo por responderla, no partió de un mero ejercicio académico o teórico,

¹ La tercera y hasta el momento última edición polaca es KAROL WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, TN KUL, Lublin 2011.

sino que brota del conjunto de circunstancias personales, socio-políticas, culturales y religiosas en las que se desplegó su persona en el tiempo. Por eso, articularé esta intervención en tres partes:

— La primera parte tiene un carácter histórico; su finalidad es situarnos someramente en las coordenadas que incidieron en la biografía de Karol Wojtyła y contribuyeron a conformar su personalidad.

— En la segunda me centraré en exponer su esfuerzo filosófico por encontrar una antropología y una ética adecuadamente a la pregunta sobre el hombre, teniendo en cuenta las contribuciones y las críticas de los pensadores occidentales desde los griegos, como Platón o Aristóteles, hasta los contemporáneos, como Scheler.

— Dedicaré la tercera parte a esbozar las que considero líneas maestras de su concepción teológica de la persona.

2. KAROL WOJTYLA Y SUS CIRCUNSTANCIAS EXTERIORES E INTERIORES

2.1. El hombre encadenado por el totalitarismo. (El entorno totalitario de la juventud y madurez de Karol Wojtyła: nazismo y comunismo)

a) Cantos de libertad

En el armisticio de Versalles (1918), que se firmó tras la Primera Guerra Mundial, Polonia recobró la independencia que había perdido en 1789, cuando Rusia, Prusia y Austria efectuaron el tercer reparto de las tierras polacas. Poco después, los bolcheviques mantuvieron una guerra contra el estado polaco recién restaurado que concluyó con la derrota del ejército rojo el 15 de agosto de 1920 junto al Vístula, en los alrededores de Varsovia. En ese ambiente de libertad reinaugurada y de esperanza nació Karol Wojtyła en Wadowice, una pequeña ciudad cercana a Cracovia, el 18 de mayo de 1920.

Desde joven destacó por su capacidad para tener amigos, su inteligencia y su profunda religiosidad. También entendió muy pronto que un pueblo que

olvida sus raíces acaba destruyéndose. Por eso, se interesó desde joven por la historia, las tradiciones, la lengua y, sobre todo, por la literatura y la religiosidad polaca. Por ello, algunos compañeros suyos pensaron que el joven Wojtyła entraría en el seminario diocesano de Cracovia, pero no es extraño que, cuando debió decidir su futuro, decidiera iniciar los estudios de polonística en la Universidad Jagellónica de Cracovia, la más antigua de Polonia.

Pronto se integró en la vida cultural, religiosa y universitaria de esa emblemática ciudad. Acudía con frecuencia a la catedral de Wawel, junto al Palacio Real de los reyes de la dinastía jagellónica, donde se encuentra enterrado san Estanislao, obispo mártir de esa ciudad. Y participó activamente en dos grupos que dejaron una profunda huella en su vida: el grupo de jóvenes que se reunían en la parroquia de San Estanislao de Kostka en torno a un laico llamado Jan Tyranowski y un grupo de teatro que cultivaba lo que llamaron “teatro rapsódico”, inspirado en “el teatro de la palabra viva” de Mieczysław Kotlarczyk.

Jan Tyranowski fue un personaje singular; se ganaba la vida como sastre y atendía a su madre viuda; tenía un conocimiento no solo teórico sino vivencial de los místicos carmelitanos –en especial de san Juan de la Cruz-, de san Luis María Grignon de Monfort y de otros autores espirituales. Aunque el joven Karol había frecuentado en su ciudad natal el convento que allí tenían los carmelitas descalzos, fue Tyranowski quien le llevó a interesarse más profundamente por las enseñanzas del místico carmelitano y a imbuirse de la espiritualidad mariana del santo francés. Dos elementos que no le abandonarían en toda su vida.

En cuanto al teatro, Karol Wojtyła confiesa que en su juventud «estaba fascinado sobre todo por la literatura, en particular por la dramática, y por el teatro. A este último me había iniciado Mieczyslaw Kotlarczyk, profesor de lengua polaca»². Kotlarczyk estaba fascinado y seducido por el poder de la palabra para transformar el mundo. Quería crear un “teatro de la palabra interior” al que llamó teatro rapsódico, porque recordaba a la misión de los

² JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, BAC, Madrid 1996, 18-20. M. Kotlarczyk y K Wojtyła se conocieron en Wadowice, donde el primero ejercía como profesor de lengua polaca en el colegio de los carmelitas descalzos de Wadowice a la vez que organizaba grupos de teatro para aficionados. Allí debutó el joven Wojtyła como actor a los 16 años de edad.

rapsodas griegos. Lo que le interesaba en el teatro no era la tramolla o el vestuario, sino lo que tenía lugar en la conciencia de la audiencia gracias al esfuerzo interpretativo de los actores. Para él la función del actor era una especie de sacerdocio, consistía en abrir al espectador el reino de la verdad trascendente, valores y verdades universales, a partir de la experiencia del mundo que nos circunda³.

b) Una amarga experiencia histórica

Pero el clima ilusionado anteriormente descrito lo quebró el lanzamiento de ocho granadas sobre Westerplatte por el buque de guerra alemán SMS Schleswig-Holstein, que se encontraba en visita de cortesía en el puerto de la ciudad polaca de Gdansk, a las 04:48 horas del 1 de septiembre de 1939. Había comenzado la II Guerra Mundial; poco más de un mes más tarde, el 6 de octubre de ese mismo año, se rindieron las últimas unidades del ejército polaco a las fuerzas de III Reich. La Alemania nazi se anexionó Polonia y comenzó una dura represión.

La nueva situación conllevó el cierre de la Universidad Jagellónica. El 6 de noviembre de ese mismo año, todos sus profesores fueron convocados a un claustro por el Gobernador General de Cracovia y, a continuación, fueron conducidos al campo de prisioneros de Sachsenhausen.

Se vio así truncada la carrera universitaria de Wojtyła cuando iba a cursar su segundo curso. Él y otros compañeros de universidad buscaron diversos trabajos manuales considerados estratégicos para eludir el posible traslado a un campo de trabajos forzados en Alemania. Wojtyła trabajó en la empresa Solvay, primero en la cantera y más tarde en la factoría. Siempre consideró que ese tiempo contribuyó poderosamente en su formación, tanto por el contacto con el trabajo mismo, como por su relación con los obreros.

En esa situación de duro trabajo físico se propuso leer y escribir mucho. Sus primeras creaciones literarias provienen de esa época. Continuó en contacto con la parroquia de san Estanislao de Kostka. En agosto de 1941 fundó

³ Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1999, 65-66.

con Kotlarczyk y otros cinco compañeros⁴ un grupo de teatro clandestino que, en casas de unos y otros, representó obras de los principales autores polacos del siglo XIX e inicio del XX, como Mickiewicz, Słowacki, Wyspiański o Norwid, entre otros.

Unos meses antes, en febrero de 1941 falleció su padre, el último de los familiares directos que le quedaba en el mundo. Según recordaba más tarde, desde ese momento fue madurando en su alma la idea de ser sacerdote. Se puede considerar que su decisión de pedir la admisión en el seminario clandestino que había organizado Adam Sapieha, arzobispo de Cracovia, no supuso una quiebra de los planes que le habían llevado a estudiar filología polaca y a comprometerse con el Teatro Rapsódico. En sus recuerdos explica que lo que le llevó a elegir esos estudios fue su interés por la literatura, pero que pronto quedó fascinado por la lengua y por el poder de la palabra. Ya se ha indicado la importancia catártica de la palabra en la concepción del teatro que Wojtyła aprendió de Kotlarczyk. Al decidir solicitar ser sacerdote, pasó de servirse de la palabra para elevar a los hombres a dedicar su vida a proclamar que la Palabra de Dios encarnada, Jesucristo, es lo único capaz de mostrar al hombre la verdad sobre sí mismo. No dudo que en este proceso influyeron poderosamente la doctrina de san Juan de la Cruz y el ejemplo de Adam Chmielowski, el pintor polaco que se convirtió en el hermano Alberto para ayudar a los pobres de Cracovia siendo uno de ellos. “Para mí, escribió K. Wojtyła, su figura tuvo una decisiva influencia, porque en el momento de mi propia separación del arte, de la literatura y del teatro encontré en él un particular apoyo espiritual y un ejemplo de elección radical del camino de la propia vocación”⁵. Durante los cursos 1942/43 y 1943/44 compaginó los estudios del seminario clandestino con su trabajo en Solvay. Así entró en contacto por primera vez con la filosofía.

En septiembre de 1944 el arzobispo Sapieha mandó que todos los seminaristas se fueran a vivir a la residencia del arzobispo, ante el peligro inmediato de que fueran detenidos y deportados a campos de concentración. Esto

⁴ M. Kotlarczyk y su esposa Zofia se trasladaron a vivir a Cracovia en 1941 y residieron durante algún tiempo en casa de K. Wojtyła (Cf. JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, 13-14)

⁵ JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, 33.

le permitió convivir estrechamente con mons. Sapieha, que apreció las cualidades del seminarista de Wadowice.

c) Esperanza y decepción

El 18 de enero de 1944 los alemanes abandonaron Cracovia y concluyó el terror nazi en aquella antigua ciudad. Se abrió un nuevo portillo de esperanza. La Universidad Jagellónica retomó su actividad ese mismo curso 1944/45; y allí regresó Wojtyła como estudiante, ahora de la Facultad de Teología. Concluyó sus estudios el curso 1945/46 y su arzobispo decidió que continuara sus estudios en Roma; por ello, lo ordenó en la capilla de su residencia el 1 de noviembre de 1946. Al día siguiente celebró su primera misa en la capilla de san Estanislao de la cripta de la Catedral de Wawel, ahora reabierta. Poco después se trasladó a Roma pasando por diversos lugares de Europa.

Pero los aires de esperanza que soplaban en Europa después del fin de la II Guerra Mundial se vieron pronto contaminados por las mentiras y manejos que condujeron a poner a medio continente a girar como satélites en la órbita de la dictadura comunista de la URSS gobernada por Stalin. En Polonia un ejemplo paradigmático de la manipulación sufrida es el tratamiento de los fusilamientos de buena parte de la oficialidad polaca en las fosas de Katyń por parte de los soviéticos. Estos atribuyeron esa masacre a los nazis y hubo que esperar al fin de la URSS para que reconocieran la autoría real de la matanza.

En la vida personal de Wojtyła, esto supuso que se suprimiera la Facultad de Teología de la Universidad Jagellónica, donde iba a impartir clases después de realizar una tesis de habilitación. La consecuencia es que fue destinado a la Universidad Católica de Lublin, la única universidad situada entre Berlín y Seúl donde por aquellos años se podía cultivar la filosofía en libertad.

El totalitarismo soviético parecía querer aplastar a la persona humana, reducida a mero engranaje de un Estado colectivista asfixiante ante el que se debía sacrificar cualquier aspiración personal.

2.2. *La Palabra viene al rescate del hombre*

¿Quién es el hombre? ¿Cuál es la verdad sobre el hombre? ¿Se puede salvar al hombre de la amenaza totalitaria? Las circunstancias externas e internas de Wojtyła contribuyeron a generar paulatinamente en él el convencimiento de la necesidad de elaborar una antropología integral como único posible fundamento sólido para defender al hombre frente a las tentaciones totalitarias de diversa índole, que prometen transformar el mundo en una Arcadia y terminan convirtiendo la tierra en un Infierno. Por “antropología integral”, entendía una concepción del hombre que lo comprendiera como un ser personal digno y capaz de amar y de ser amado por su Creador y sus semejantes.

En el siguiente apartado describiremos someramente las etapas que marcan su itinerario intelectual hacia esa antropología integral. Ahora esbozaremos una interpretación que ayude a comprender como sus circunstancias biográficas pudieron influir para hacer que la persona fuera el centro de su pensamiento.

a) Ilusiones y sufrimientos: el amparo de María

La vida de Karol Wojtyła estuvo salpicada de alegres esperanzas y dolorosos acontecimientos. La pertenencia a una familia profundamente cristiana con una devoción marcadamente mariana⁶ y el resurgir de Polonia se cuentan entre los elementos esperanzadores; entre los acontecimientos dolorosos de su ámbito personal destaca, a mi entender, el fallecimiento sucesivo de sus seres más queridos: su madre en 1939, su hermano Edmund en 1932 y su padre en 1941. Así que, cuando contaba él con 21 años, se quedó solo en esta tierra. También fueron importantes sufrimientos los sucesivos totalitarismos que debió afrontar, con notables repercusiones en su vida personal.

Todas estas circunstancias encontraron en él el humus de una arraigada fe que le ayudó a no desanimarse, sino a madurar humana y espiritualmente. Y contribuyó a forjar su carácter y a fijar su atención sobre lo esencial. En concreto, su familiaridad con María, madre de Dios y madre nuestra, conecta con la

⁶ JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, 28-29.

importancia que dará más tarde a la familia en la sociedad⁷. Su encuentro con la doctrina de Luis María de Monfort marcó definitivamente su devoción mariana, entendió que la voluntaria esclavitud espiritual de María le hizo ser la más libre de las mujeres. A partir de ese momento tomó como suya la expresión *totus tuus* referida a María. Por su parte, los sucesivos actos de desprendimiento, le prepararon para entender vivencialmente la doctrina expuesta por san Juan de la Cruz en la *Subida al monte Carmelo*, que expuso en la carta apostólica *Salvificis doloris* y encarnó durante su peregrinar terreno.

b) De la literatura a la palabra: teatro rapsódico

Su fascinación por la literatura y en particular por el teatro fue decisiva a la hora de escoger la carrera universitaria. Habría que añadir que le atraía sobre todo de la literatura polaca elaborada durante la época en que Polonia no fue independiente. Le fascinaba el poder de la literatura para mantener el espíritu patriótico durante casi siglo y medio. Quizá influyó en ello Kotlarczyk, quien sin duda contribuyó a que se fijara en el poder transformador de la palabra con su “teatro de la palabra viva”.

En la Universidad, aunque había comenzado a estudiar polonística por su interés por la literatura, “ya durante el primer año de estudio dirigí mi atención hacia la lengua. Estudiábamos gramática según las reglas del polaco contemporáneo; y a continuación gramática histórica con particular atención a la lengua paleoeslava. Esto me introdujo en una nueva dimensión inefable, en el misterio de la palabra”⁸.

c) De la palabra a la Palabra-Persona divina: san Juan Evangelista y san Juan de la Cruz

Pero este acercamiento al misterio de la palabra a través de sus estudios de filología polaca originó, según su propio testimonio que “no pude no acercarme al misterio de la Palabra, de esa Palabra de la que diariamente decimos al rezar el ángelus: *La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros*

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, 10.

(Juan 1, 14). Más tarde comprendí que estos estudios de filología polaca prepararon en mí el terreno para otra dirección de intereses y de estudios, pienso en la filosofía y la teología”⁹.

Es decir, la meditación sobre el misterio de la palabra humana le llevó al misterio de la Palabra divina con la que se abre el cuarto evangelio. Pero esa Palabra es una Persona divina que se encarna en el seno de María para liberar al hombre de la esclavitud del mal y descubrirle la verdad sobre él mismo. En toda esta trayectoria vital le acompañó san Juan de la Cruz, del que dijo siendo ya Papa que “es un auténtico representante del más fino humanismo hispano del siglo XVI. Él puso en el centro de sus enseñanzas al *homo viator*, al hombre en camino, peregrino por las noches oscuras de la vida, en búsqueda ansiosa y amorosa de Aquel que da sentido a la existencia”¹⁰, por lo que “el misterio del hombre es el centro mismo de toda su obra”¹¹.

En este contexto, Wojtyła encontró su misión en la tierra. Tiene que ver con la palabra, pero ya no en el sentido del teatro de la palabra viva de Kotlarczyk; su misión será mostrar al hombre con su palabra que la Palabra de Dios se ha encarnado para ser “*el camino, la verdad y la vida*”¹² para cada hombre. Ante las visiones del hombre que tratan de destruir su dignidad reduciéndolo a un mero engranaje de la maquinaria social o una célula sin identidad propia, surge la necesidad de mostrar a la humanidad, a cada hombre, la verdad sobre sí mismo: persona creada a imagen y semejanza del Dios Uno y Trino.

d) De la Persona a la persona: hermano Alberto

Juan Pablo II indicó en diversas entrevistas la importancia de la figura del hermano Alberto (Adam Chmielowski) en su trayectoria personal¹³. En su época de vicario parroquial de san Florián le dedicó una obra de teatro, *Hermano de nuestro Dios*.

“Fue un hombre que encarnó estas palabras del Redentor y Maestro: nadie tiene amor más grande que aquel que da su vida por los demás [...] el

⁹ *Ibidem*, 11.

¹⁰ JUAN PABLO II, Alocución de 25 de abril de 1991.

¹¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Maestro de la fe*, 14 de diciembre de 1990.

¹² Juan 14, 6.

¹³ A. FROSSARD, *No tengáis miedo*, Plaza y Janés, Barcelona 1982, 22.

hermano Alberto dio su vida para servir a los más pobres y a la sociedad más degenerada [...] dio su vida a Cristo hasta el extremo”¹⁴, dirá siendo ya Papa. El hermano Alberto le ayudó a captar que la persona humana se realiza amando y dando su vida por los demás por amor a Cristo.

2.3. El itinerario espiritual e intelectual y formulación de su pensamiento

Dada la estrecha interrelación estrecha entre su pensamiento y su espiritualidad, conviene terminar este apartado describiendo con brevedad las etapas principales de la formación de su pensamiento filosófico y teológico.

a) La adquisición de un instrumento intelectual

El primer encuentro de Karol Wojtyła con la filosofía consistió en estudiar un texto de metafísica cuando estaba trabajando en la cantera de Solvay y comenzó sus estudios sacerdotales. Experimentó un notable choque ante las fórmulas densas y abstractas de aquel texto neoescolástico de la escuela tomista lovainense, que ha descrito del siguiente modo: “Tras un par de meses abriéndome paso a través de esa vegetación llegaría a un claro, al descubrimiento de las profundas razones por las que hasta entonces tan solo había vivido y sentido... Lo que la intuición y la sensibilidad me habían ilustrado hasta entonces acerca del mundo, encontró sólida confirmación”¹⁵.

Así que los estudios filosóficos le proporcionaron un instrumento para procurar entender los datos que le suministraba la fe y para acceder mediante la razón a algunos de esos contenidos. A partir de ese momento conviven en Wojtyła la creación literaria y la filosófico-teológica, aunque el volumen de este último tipo de escritos sobrepasa en mucho a los primeros. Y la primera siempre suele tener un trasfondo espiritual. En esta conjunción de escritos literarios y filosófico-teológicos aparece también un cierto paralelismo con san Juan de la Cruz¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, citado por G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1999, 107.

¹⁶ Así se desarrolla por extenso en P. FERRER, *Intuición y asombro en la obra literaria de*

Durante su estancia en el Angelicum de Roma perfeccionó su conocimiento del tomismo y lo utilizó para realizar su tesis sobre “La fe en San Juan de la Cruz” bajo la dirección de uno de los más notables tomistas de la época, el padre Reginald Garrigou-Lagrange.

b) Cristo revela al hombre quien es el hombre

¿A qué intuiciones se estaba refiriendo nuestro autor? Aunque no lo explicita, entiendo que una de las más importantes es la importancia de poseer una adecuada visión del hombre como persona, para lo que es necesario elaborar una antropología integral, como ya se ha mencionado. Junto a esto, Wojtyła captó que esa antropología era necesario fundamentarla en la razón, pero que solo se podía desplegar en su totalidad mirando a la Persona de Jesucristo.

La afirmación que repetirá siendo Papa en numerosas ocasiones: “Cristo revela al hombre quien es el hombre”¹⁷, sacada del Concilio Vaticano II, era algo que desde muy joven rumiaba en su interior. Es significativo que unos de sus primeros artículos largos publicados en el *Tygodnik Powszechny*, un semanario cultural de Cracovia, se titule “El Misterio y el hombre”¹⁸. El punto central de su contenido es un detallado razonamiento de que la dignidad de la persona humana solo se capta en su plenitud a partir de la Encarnación del Hijo, porque es en Jesucristo donde únicamente podemos captar la verdad sobre el hombre.

c) En diálogo pastoral e intelectual con la modernidad

Como se ha expuesto, el interés de Wojtyła por la persona no era meramente teórico. Respondía a una exigencia personal y pastoral¹⁹. Necesitaba poseer una concepción de la persona que pudiera hacer frente a las visiones reduccionistas de las ideologías que se habían sucedido en Europa durante el siglo XX y amenazaban al hombre. Sus estudios en el Se-

Juan Pablo II, EUNSA Pamplona 2006.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Apostólica Gaudium et Spes*, n. 52.

¹⁸ K. WOJTYŁA, “Tajemnica i człowiek” en *Tygodnik Powszechny* 7, 1951, n 51(52), 1-2.

¹⁹ Así lo expuso él mismo en JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, p. 197.

minario de Cracovia y los que desarrolló posteriormente en Roma, le condujeron al convencimiento de que la filosofía aristotélico-tomista era un activo importante, pero insuficiente.

Para poder elaborar una antropología integral, necesitaba contar con las aportaciones válidas de la modernidad. Para ello, necesitaba examinarla y quedarse con los elementos aprovechables. Es la tarea que comenzó en su tesis de habilitación, donde estudió la posibilidad de elaborar una ética cristiana a partir de la ética de los valores de Max Scheler²⁰. Concluyó que, aunque la ética de Scheler es insuficiente para fundar una ética cristiana, tiene elementos aprovechables²¹. Además, le ayudó para conocer la fenomenología y poderla aplicar en trabajos posteriores, aunque un tanto modificada.

Después de la supresión de la Facultad de Teología de la Jagellónica por parte de las autoridades comunistas, el joven profesor comenzó a impartir clases de Ética en la Universidad Católica de Lublin y allí continuó con esa tarea de análisis de las aportaciones éticas de la modernidad, en especial de Kant. Esas clases se han publicado con el título de *Las lecciones de Lublin*²² y constituyen un elemento importante para conocer la evolución del pensamiento de su autor hacia una posición personal ya madurada.

Quizá por ello, el cuarto año de Lublin (1957-58) se vio capacitado para

²⁰ La tesis fue defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Jagellónica de Cracovia en 1953 y se tituló: *Valoración de la posibilidad de fundar una ética católica sobre la base del sistema ético de Max Scheler*. En castellano está publicada con el título *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982).

²¹ La tesis de habilitación fue defendida en la Universidad Jagellónica durante el último trimestre del año 1953. Concluía con la formulación de dos tesis. La primera sostiene que “el sistema ético construido por Max Scheler resulta totalmente inadecuado para la formulación científica de la ética cristiana” (p.232). La segunda es: “Aunque el sistema ético creado por Max Scheler no se adapte fundamentalmente para interpretar la ética cristiana, puede ser útil como auxiliar en un trabajo científico sobre la ética cristiana. En especial, nos puede facilitar el análisis de los hechos éticos en el plano fenomenológico y experimental” (p 240). Es conocido que este trabajo tuvo una influencia decisiva en la trayectoria intelectual posterior de Wojtyła. Por una parte, le había permitido conocer en profundidad el pensamiento fenomenológico y el de otros autores de la modernidad, en particular el de Kant, pues la ética formal y del deber kantiana era el blanco principal de las diatribas del padre de la axiología. Por otra, le planteó el importante desafío de continuar la tarea de repensar los fundamentos de la ética filosófica y de la teología moral.

²² K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin I y II*, Palabra, Madrid 2014 y 2015.

afrontar un curso sobre la ética de la sexualidad; a esa cuestión le dedicó las enseñanzas de los cursos 1957-58 y 1958-59. Era un tema que le pareció importante para que los jóvenes universitarios polacos pudieran hacer frente con argumentos racionales al ataque comunista contra la familia y la vida. El resultado de esos dos años fue la obra *Amor y responsabilidad*²³. Vale la pena destacar que en esta obra aparece ya lo que denominó “principio personalista de acción”, una modificación realista de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano tal como aparece en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* del filósofo prusiano: “Es, con todo, evidente que si el mandato del amor, y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerles descansar sobre un principio distinto que el del utilitarismo, sobre una axiología y una norma principal diferentes, a saber, el principio y la norma personalistas. Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no se puede tratar como un objeto de placer, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal, que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto a ella”²⁴(pp. 37-38).

En el curso 1959-60 no impartió ningún curso monográfico. Pero en 1960-61 impartió un curso más sobre ética fundamental. Los años sucesivos son los de su activa participación activa en el Concilio Vaticano II y en particular en la elaboración de la “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo”. Tuvo así ocasión de explicar a los obispos del mundo entero lo que había madurado durante los años de Lublin. Y se convenció de que, antes que elaborar una ética filosófica fundamental, era necesario construir una antropología sobre bases sólidas.

El resultado de sus reflexiones antropológicas es *Persona y acción*²⁵. Este trabajo comienza explicando el método que va a utilizar y al que denomina “experiencia humana fundamental”; posteriormente la aplica al ser humano en acción para educir que ese ser debe ser persona. Posteriormente a esta obra, el cardenal de Cracovia no pudo o no quiso continuar elaborando una ética que incluyera las adquisiciones de ese trabajo. Tampoco llegó a desarrollar plena-

²³ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2012.

²⁴ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 37-38.

²⁵ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

mente una teoría de la participación, o sea de la actuación conjunta de personas y de sus interacciones, que en *Persona y acción* aparece solo apuntada. Por eso, al exponer su antropología filosófica nos centraremos en ese libro.

d) *Intuiciones teológicas*

Las aportaciones teológicas de Karol Wojtyła/Juan Pablo II se encuentran más desarrolladas en los escritos de su época como papa. Esto presenta un problema, ¿qué parte de esos escritos hay que atribuir a su autoría directa y cuales a sus colaboradores? Parece un buen método elegir aquellos escritos de los que se conserva un manuscrito polaco, escribía habitualmente en su lengua materna, o por el contenido mantengan una seria continuidad con su pensamiento anterior al acceso al oficio petrino. Entre estos, parecen destacables su encíclica programática *Redemptor hominis*, las otras dos encíclicas trinitarias (*Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem*), la serie de catequesis conocida como Teología del cuerpo, la carta *Salvificis doloris* o la carta a las mujeres titulada *Mulieris dignitatem*.

Entiendo que las numerosas ideas que se pueden espigar en ellas giran en torno a la concepción de la persona humana como imagen del Dios Uno y Trino, que se llega a conocer plenamente en Cristo. De ahí se deriva una visión vocacional de la vida humana, lo que supone que la persona sea don y tarea. Una realización que solo llega a la plenitud mediante el amor, que en la actual situación del hombre comporta el dolor: amor-dolor-plenitud están íntimamente unidos en la vida de cada hombre, como lo muestra la vida de Cristo. La importancia del cuerpo y la sexualidad o la dimensión social de la persona humana son otros puntos destacables.

3. LA PERSONA EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYŁA

Para exponer la centralidad de la persona en la antropología filosófica de K. Wojtyła nos centraremos en exponer las líneas principales de su obra cumbre en este campo, *Persona y acción*. Esta opción se encuentra justificada al menos por dos motivos. El primero es que se trata la última obra acabada del

proyecto filosófico de su autor; por motivos varios, las previstas continuaciones se quedaron en meros esbozos, interesantes, pero no acabados. El segundo es que la intención de la obra es precisamente mostrar a través de la acción, o mejor del hombre en acción que el hombre es una persona.

En lo que sigue, expondremos el método de la obra, la experiencia humana fundamental; continuaremos con las características humanas desveladas por la acción, la persona y sus notas principales; y concluiremos con algunas notas globalizadoras.

3.1. Método de la antropología filosófica de Karol Wojtyła: Experiencia humana fundamental: observación, inducción y reducción

Parte importante del encanto y también del desconcierto que provoca una primera lectura de *Persona y acción* se debe al método utilizado que, aunque no siga todos los requisitos exigidos por Husserl, se inspira en la fenomenología. Dicho método aparece sucintamente indicado en el primer párrafo de la introducción: «El presente estudio surge de la necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir básicamente como *experiencia del hombre*»²⁶.

Es decir, la antropología de Wojtyła no parte de consideraciones previas a la experiencia provenientes de sistema filosófico alguno. Según indica en el prólogo de la obra que presentamos, se trata de desvelar la especificidad del hombre partiendo de lo que denomina experiencia del hombre, que se somete a un proceso de comprensión e interpretación. A continuación, trataré de explicar con brevedad cada uno de estos conceptos. Previamente, conviene advertir que, como se indica en la introducción, el concepto de experiencia que se utiliza en esta obra no es un concepto empírico, sino fenomenológico. Distinción que recuerda la que hacen algunos pensadores entre experimento y experiencia.

¿Qué entiende Wojtyła por experiencia del hombre? Este concepto es clave en su antropología y por ello lo analiza y explica con detalle en la introducción. Allí se dice que por experiencia del hombre hay que entender toda aquella expe-

²⁶ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 31.

riencia cuyo objeto sea el hombre. Se compone tanto de la experiencia que cada hombre tiene de sí mismo, como de las experiencias que el hombre como sujeto cognoscitivo tiene de los otros hombres en cuanto que pueden ser objeto de conocimiento. Se trata de dos experiencias irreductibles y complementarias entre sí que nos proporcionan una visión del interior y del exterior de su objeto, es decir, del hombre. A partir de la experiencia, el entendimiento debe comprender e interpretar los hechos que ella aporte. Según nuestro autor, la comprensión es un camino con varias etapas. En primer lugar, está la inducción, cuya tarea es «captar a partir de [...] (la) multiplicidad y complejidad de hechos (de la experiencia del hombre), su sustancial identidad cualitativa»²⁷. Según indica expresamente el texto que presentamos, hemos de entender aquí inducción no como una forma de argumentación o de razonamiento, sino como «la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos»²⁸. Sentido que atribuye a Aristóteles por contraposición con J. S. Mill y distinguiéndose en cierto modo de la inducción eidética propia de la fenomenología. Tras la inducción, viene la reducción. Se entiende como tal la «explotación de la experiencia»; es decir, la extracción de todas las ricas consecuencias incluidas en ella. Comprensión no significa abstracción, sino más bien profundización en la realidad objeto de la experiencia de manera que se pueda interpretar correctamente; esto es, que nos permita poseer en nuestro entendimiento una visión del objeto (en nuestro caso, el hombre) cada vez más adecuada a lo que este es en la realidad. Así que para Wojtyła la concepción del hombre es la expresión de la comprensión y de la interpretación del objeto que resulta de la «experiencia del hombre». Concepción que puede ser enriquecida con nuevas experiencias y con una comprensión más madura de ella.

3.2. *La persona y su estructura desveladas por la acción*

La experiencia del hombre comprende un rico y variado ramillete de hechos. Entre ellos, cobra especial significación para nuestro autor lo que él denomina el conjunto dinámico «el hombre actúa»: el hombre en acción. Es esta

²⁷ *Ibidem*, 47.

²⁸ *Ibidem*, 47.

experiencia a la que Wojtyła aplica el método antes descrito para desvelar que el hombre es persona y lo que ello implica. Parece lógico comenzar por esta experiencia para desvelar quien es el hombre, puesto que es precisamente en la acción donde se manifiesta con mayor claridad su peculiaridad con respecto al resto de los seres y, por tanto, su especificidad. A lo largo del libro, su autor aplica el método que hemos descrito sucintamente en el anterior apartado a la experiencia del hombre en acción.

a) *La persona objeto y sujeto*

A lo largo de este estudio, la primera observación que surge de la experiencia humana elemental es que el hombre es simultáneamente objeto y sujeto de sus propias acciones. Interactúa con el mundo externo y consigo mismo. Wojtyła observa a este respecto, que cabe realizar un estudio de la experiencia del hombre que actúa desde el punto de vista antropológico o ético; afirma también su decisión de que su análisis se mantenga a un nivel antropológico en *Persona y acción*. Wojtyła pensó ampliar el estudio a la ética en otra obra posterior. Por motivos diversos, el hecho es que esa obra no se escribió. Tan sólo apareció un estudio relativamente extenso denominado *El hombre en la esfera de la responsabilidad*²⁹.

b) *Consciencia y operatividad*

La primera parte de *Persona y acción* se denomina «Consciencia y operatividad» y el motivo es claro. Al acercarse a la actuación del hombre, Wojtyła distingue primeramente dos tipos fundamentales de acciones, unas son aquellas en las que «el hombre actúa» y otras son aquellas «que suceden en el hombre». La diferencia entre unas y otras se encuentra fundamentalmente en dos notas que se pueden aplicar al primer grupo de acciones y no al segundo: la consciencia y la operatividad. Por ello un estudio que desvele la persona a partir del hombre en acción debe comenzar por la relación entre la capacidad de actuar del hombre u operatividad con la consciencia. El autor analiza

²⁹ K. WOJTYŁA, „Człowiek w polu odpowiedzialności. Studium na temat koncepcji i metodologii etyki”. Existe traducción española: K. WOJTYŁA, «El hombre y la responsabilidad», en: *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998, 219-297.

primero la relación entre persona y la acción bajo su aspecto consciente, para pasar posteriormente a estudiar la operatividad a la luz del dinamismo del hombre.

La consciencia tiene una función refleja y otra reflexiva. La refleja muestra el objeto. Y nos permite distinguir entre “ocurrir en” el hombre y “actuar” el hombre. La reflexiva es la que nos hace percatarnos del carácter voluntario de lo segundo. Y unifica al yo como causa y sujeto del actuar. Brota de estas consideraciones la importancia de la libertad en la persona.

c) Trascendencia horizontal y vertical

Al penetrar en ese análisis, se descubre la trascendencia de la persona, tanto con respecto al mundo natural, como con respecto a los demás hombres. Profundidad en el alcance y consecuencias de la tal trascendencia es el cometido de la segunda parte del libro que presentamos, titulada «Trascendencia de la persona en acción». En ella se pretende bucear sobre la principal estructura de la persona en acción que, según opina nuestro autor, es la trascendencia. Al analizar la trascendencia se descubre que el hombre es una persona que tiene ante sí la tarea de perfeccionarse a sí mismo mediante la acción. «Autodeterminación y realización» es el título del segundo capítulo de esta parte. Ahí aparece el yo personal como don y como tarea: ya es, pero debe llegar a ser perfecto. La acción perfecciona o empequeñece al hombre. Esa perfección aparece ligada a la donación. A pesar de que parece que es obvio el paso a la ética, el autor afirma una vez más su decisión de mantenerse al nivel antropológico.

d) Integridad e irrepetibilidad de la persona

Un aspecto complementario a la trascendencia de la persona en acción es la integración de la persona que actúa que emerge como sujeto de las diversas acciones. «Integración que condiciona esencialmente la trascendencia en la totalidad del complejo psico-somático de la persona humana»³⁰. A ella se le dedica la tercera parte del trabajo denominada «La integración de la persona

³⁰ *Ibidem*, 55.

en la acción». Cuando Wojtyła presenta esta parte en la introducción del libro indica que la unidad dinámica de la que hablamos aquí debe sustentarse en la unidad óptica, pero que no la tratará en el presente estudio, sino que se limitará a «aprovechar en su totalidad la experiencia y la mirada fenomenológica al hombre»³¹. Posteriormente, a lo largo del libro se indicará en diversas ocasiones que no se va a ocupar de la metafísica del hombre. Me parece importante tener presente esta advertencia; si pretendiéramos buscar metafísica en estas páginas, se nos plantean numerosas perplejidades que desaparecen cuando nos tomamos en serio la intención del autor de no entrar aquí en ese campo. Aunque no es el lugar para detenernos en ello, me parece que algunas de las incomprendiones y críticas que ha recibido *Persona y acción* por parte de pensadores fundamentalmente de cuño aristotélico-tomista se deben precisamente a pretender buscar metafísica en sus páginas. Una cuestión diversa es la posibilidad y la conveniencia de complementar lo aquí expuesto con una metafísica que tenga en cuenta la distinción radical entre persona y cosa. Me encuentro entre los que se manifiestan a favor de la respuesta positiva a esa cuestión.

e) La participación

La última parte del libro es un esbozo de una teoría de la participación. El autor utiliza este término para designar la propiedad de actuar con otros y junto con otros. Afirma que es una consecuencia de la naturaleza social del hombre, por lo que tanto el individualismo como el totalitarismo se oponen a la participación verdadera. La pertenencia de un hombre a una comunidad solo puede ser llamada auténtica si participa en ella. Brevemente se analizan algunas actitudes auténticas, como la solidaridad o la oposición, y otras no auténticas, como el conformismo o la evasión. Termina analizando el significado de «prójimo» como «miembro de una comunidad a la que pertenezco» y el mandamiento del amor a la luz del sistema de referencia «prójimo» como instrumento para evitar la alienación.

Este capítulo contiene intuiciones brillantes y despertó gran interés y controversia entre los lectores de *Persona y acción*. Wojtyła pensó ampliarlo en

³¹ *Ibidem* 55.

otra obra posterior. Por motivos diversos, el hecho es que esa obra no se escribió. Tan sólo apareció un estudio que se denomina “El hombre, sujeto y comunidad”³².

f) Conclusión

En resumen, nos encontramos ante un texto profundo y original, cuya lectura resulta obligada para todo aquel estudioso que quiera acercarse a la persona humana desde una perspectiva que conjunte la filosofía clásica con la moderna. Es una cabeza de puente que permite transitar intelectualmente por nuevas orillas. Supone un desafío para continuar los temas incoados en él y no desarrollados suficientemente.

El estudio *Persona y acción* despertó un gran interés en el ambiente filosófico de Lublin y fuera de él. Una muestra de este interés fue la discusión sobre él que tuvo lugar en Lublin los días 12-16 de diciembre de 1970. Participaron en él los principales representantes de los medios intelectuales de Lublin y Cracovia: filósofos, teólogos, psicólogos y pedagogos. Se ocuparon tanto de los aspectos metodológicos de la obra (posibilidad de salir airoso de la prueba de enlazar la fenomenología con la metafísica clásica, punto de partida de la antropología filosófica), como diversos aspectos del contenido del estudio, incluidos finalmente postulados referentes a posteriores investigaciones. Conviene subrayar que los autores no dejaron de indicar numerosas críticas referidas principalmente al aspecto metodológico de la obra. En cualquier caso, esta discusión supone que ya entonces fueron conscientes de algo que posteriormente subrayó un muy buen conocedor de la filosofía de Wojtyła, el profesor Rocco Buttiglione, concretamente que esta filosofía constituye un punto de referencia para muchas ciencias humanísticas, a las que proporciona una visión común del hombre abierta a múltiples complementaciones particulares, pero que permite a la vez encontrar un plano de entendimiento entre los representantes de las diversas ciencias humanísticas³³.

³² K. WOJTYŁA, “Osoba: podmiot y wspólnota” en *Roczniki Filozoficzne*, 24(1976), 5-39. Hay traducción castellana en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998, 41-111.

³³ Cf. R. BUTTIGLIONE, *Hacia una antropología adecuada*, Lublin 1994, p. 42.

3.3. *Más allá de Persona y Acción*

En los años setenta Karol Wojtyła continuó las investigaciones antropológicas en torno al desarrollo de la última parte de *Persona y acción*, que se refiere al aspecto comunitario de la persona. La teoría de la participación se enfrenta a la ideología colectivista marxista como un modo de ser tal que garantice la afirmación de la subjetividad de cada uno de sus miembros. Este modo de ver la relación de la persona con la comunidad no se opone solo al totalitarismo comunista, sino también al individualismo radical de algunas corrientes occidentales de pensamiento. En este planteamiento la donación del individuo a los otros no es algo secundario, sino que constituye un momento esencial de la realización como persona. Esto se trata en un artículo especialmente interesante titulado “La persona: sujeto y comunidad” que apareció en 1976 en polaco³⁴.

También por esos años³⁵, escribió un esbozo de lo que debería ser la continuación ética de *Persona y acción*. En 1972 remitió un material a su colaborador T. Styczen con el título “El hombre en el campo de la responsabilidad”. Debería constituir el esquema de un manual de ética escrito en colaboración entre Wojtyła y Styczen cuya aparición estaba prevista para 1974. Por diversos motivos, no se había publicado aún en 1978, cuando el profesor de Lublin y arzobispo de Cracovia fue elegido como Papa.

La concepción filosófica del hombre desarrollada por Wojtyła en sus años de actividad científica en la KUL permite comprender todos los aspectos del hombre: cognoscitivos, ontológicos, comunitarios, históricos. También está abierta a un posterior desarrollo teológico. A esa antropología se refería Juan Pablo II cuando habló de la necesidad de una antropología adecuada en la serie de catequesis de los miércoles que tituló “Hombre y mujer los creó. Redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio”.

³⁴ K. WOJTYŁA, “Osoba: podmiot i wspólnota”, en *Roczniki Filozoficzne* 24(1976). En castellano está editado en K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998, pp. 41 y ss.

³⁵ Cf. A. WIERZBICKI, “Introduzione a L'uomo nel campo della responsabilità” en K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona*, Librería Editrice Vaticana 2003, pp 1219-1227.

4. LA PERSONA Y LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE KAROL WOJTYLA/JUAN PABLO II

4.1. Las fuentes

Las fuentes para obtener la antropología teológica de KW/Juan Pablo II son amplias, pues son numerosos los escritos o intervenciones en los que trata del particular. Se puede considerar que su tesis sobre la fe en san Juan de la Cruz es el primer testimonio escrito que deberíamos considerar; también hay que tener en cuenta los numerosos artículos³⁶ que escribió en revistas teológicas y sus escritos como arzobispo de Cracovia. Pero la exposición más acabada de su idea teológica de la persona humana se encuentra en los documentos que elaboró de manera más personal durante su periodo como Papa, bien porque los traía ya esbozados desde Cracovia o porque los tenía casi totalmente redactados. Entre ellos, podemos citar a título de ejemplo su encíclica programática *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), las encíclicas *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980), *Laborens exercens* (14 de septiembre de 1981) y *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986), la cartas apostólicas *Salvificis doloris* (11 de febrero de 1984) o la *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988) sobre la dignidad y la misión de la mujer, y las llamadas catequesis sobre la *teología del cuerpo*³⁷

En este lugar se expondrán los principios más importantes de la antropología teológica de Karol Wojtyla/Juan Pablo II al hilo de la serie de catequesis sobre la teología del cuerpo por los motivos que expondremos a continuación. Antes de pasar a esa exposición, es necesario advertir que, en mi opinión, por motivos varios, entre los que no dudo en pensar que se encuentran sus obligaciones pastorales, dejó apenas incoada la indagación filosófica sobre el ser humano. En cambio, continuó sus reflexiones sobre esta temática con ayuda de la Revelación en un trabajo que tiene carácter a la vez teológico y magisterial. Para poder hacerse una idea cabal de su concepción del

³⁶ Comenzando por el ya citado artículo de juventud K. WOJTYŁA, “Tajemnica i człowiek” en *Tygodnik Powszechny* 7, 1951, nn 51-51, pp. 1-2.

³⁷ Publicadas en castellano con introducciones en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Cristiandad, Madrid 2000.

hombre, no podemos reducir nuestro estudio a sus obras filosóficas, debemos acudir a estas otras de carácter más teológico.

4.2. Las catequesis sobre la “teología del cuerpo”, como base de “una antropología adecuada” que conduzca “hacia una visión integral del hombre”

¿De qué tratan el conjunto de 129 catequesis del primer ciclo que desarrolló Juan Pablo II y que se conocen con el título genérico de “Teología del cuerpo”? Al final de la primera de las catequesis, el Papa explicó de este modo el tema del ciclo de catequesis que iniciaba: “El ciclo de reflexiones que iniciamos hoy... tiene como fin, entre otros, acompañar, por decirlo así, de lejos, los trabajos preparatorios del Sínodo, pero no abordando directamente su tema, sino dirigiendo la atención a las profundas raíces de las que brota”³⁸.

El tema es, por tanto, las profundas raíces de las que se alimenta la temática matrimonial y familiar. Esas profundas raíces las denomina en la catequesis 23 y última de la primera serie: “una antropología adecuada” o también “una visión integral del hombre”. Donde entiende por ello, una visión del ser humano que no fuera reduccionista.

Con sus reflexiones pretendía dilucidar el fundamento antropológico y ético de del matrimonio y la familia, tal como se desprende de las palabras de Jesucristo. Para ello, desarrolla una antropología y una ética de la sexualidad enmarcada en el contexto de la visión integral del hombre.

a) Método

En estas catequesis aparecen elementos de sus anteriores trabajos filosóficos sobre ética y antropología. Pero los integra en una visión y una metodología que sin discusión cabe denominar teológica. El autor parte de un texto revelado que analiza con los instrumentos filosóficos y teológicos que había utilizado ampliamente durante los años de enseñanza en Lublin.

³⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Cristiandad, Madrid 2000, p. 61.

En la primera de las catequesis parte del diálogo de Jesús con los fariseos y sus discípulos sobre el matrimonio que se recoge en Mateo 19, 3 ss. Casi al final de su exposición dice: “Durante las sucesivas reflexiones... buscaremos, como interlocutores actuales de Cristo, detenernos más pausadamente en las palabras de san Mateo (19, 3ss). Para responder a la indicación que Cristo ha incluido en ellas procuraremos adentrarnos en dirección a aquel “principio” al que Él se refirió de modo tan significativo”³⁹. La referencia al “principio”, que aparece de manera recurrente en estas intervenciones, indica que se considerará la radicalidad del ser humano tal como fue creado por el Dios Uno y Trino. Pero una consideración del ser humano desde el punto de vista de la fe católica quedaría incompleta sin tener en cuenta el pecado original, la Redención y la escatología, que revela el estado definitivo del hombre según la Revelación.

b) Desarrollo

El conjunto de estas enseñanzas fue expuesto en las catequesis de los miércoles desde septiembre de 1979 hasta noviembre de 1984. Junto a las interrupciones relativamente breves debidas a los viajes pastorales o a la liturgia, hay dos grandes hiatos correspondientes al atentado que sufrió en 1981⁴⁰ y a las catequesis que dedicó a la Misericordia y la Penitencia durante parte de los años 1983 y 1984 con motivo del Año Santo de la Redención.

Comprenden seis ciclos; los tres primeros tratan de la sexualidad y el matrimonio en las tres situaciones “históricas” que contempla la revelación cristiana: la situación del hombre antes del pecado original, que le lleva a estudiar la relación entre el hombre y el orden de la Creación; el hombre después del pecado, que le lleva a estudiar la Redención; y la situación del hombre después de la resurrección de la carne. Lo que se ha tratado de manera general en esos tres primeros ciclos, se aplica en el cuarto, quinto y sexto a los dos modos de vivir la condición sexuada, celibato o matrimonio. En el ciclo cuarto sitúa el lugar del celibato “por el reino de los cielos” como

³⁹ *Ibidem*, 63.

⁴⁰ Un detalle curioso es que cuando se recuperó de las secuelas del atentado, comenzó el ciclo de catequesis correspondiente a la escatología.

un modo de vivir la sexualidad. Mientras que los ciclos quinto y sexto tratan del matrimonio y la fecundidad, construyendo un fundamento de antropología teológica que explica las enseñanzas de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI.

c) Principales aportaciones

¿Qué antropología teológica se desprende del conjunto de catequesis y de los otros escritos de Juan Pablo II? Entiendo que nuestro autor elabora una antropología teológica donde saca elementos antiguos o nuevos según conviene, integrándolos en una visión integral del hombre o en una antropología adecuada, como ya hemos indicado.

Estos elementos surgen de una exégesis de algunos textos bíblicos; en concreto, la referencia al principio de las palabras de Jesucristo de los diálogos recogidos en Mateo 5, 27-28 y Mateo 19, 13ss le conducen a Génesis 1-3. Podríamos decir que son los textos estrella de los tres primeros ciclos de catequesis. Posteriormente, en el quinto ciclo comenta Efesios 5, 22-33 y el Cantar de los Cantares para estudiar el matrimonio.

La imagen del hombre que se desprende de esos comentarios contiene, entre otros, los siguientes elementos:

1) *Existe una continuidad entre antropología y ética.* Y entre el tratamiento de esas disciplinas a nivel filosófico y a nivel teológico. El hombre es un ser personal creado por Dios como don y tarea. Por eso, la antropología muestra a la ética cual es el bien verdaderamente humano y sal que deben tender como a su fin los hombres para llegar a su perfección; la ética, por su parte, enseña al hombre el camino para llegar a ser quien tiene que ser. La ética filosófica de Wojtyła es una ética de la perfección. Y la teología moral de Juan Pablo II es también una moral de la santidad. El modelo es Cristo, que muestra al hombre quien es el hombre, como repitió en numerosas ocasiones citando a la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.

2) *A lo largo de la historia, el ser humano ha pasado por un estado de justicia original, y por el estado de caído y redimido.* Está llamado a vivir otra situación después de la muerte, que se puede denominar escatológica. El

hombre fue creado en estado de justicia original (Génesis 1-2), el pecado original afectó a esa situación e introdujo un desorden en la naturaleza; la Redención restaura el orden original y permite al hombre participar en una comunión con la Trinidad que llegará a su plenitud en la vida terrena. Esto da lugar a tres situaciones históricas del hombre: justicia original, hombre herido y redimido, hombre en la escatología. Cada una de ellas es tratada en uno de los tres primeros ciclos. En todas esas situaciones hay unos elementos comunes que se corresponden a la verdad del hombre. Es necesario discernirlo para conocerlo en profundidad.

3) *El hombre no es espíritu puro; por eso, el hombre no es que tenga cuerpo, sino que es cuerpo*, aunque no solo sea cuerpo. Además, la experiencia humana fundamental está mediada por el cuerpo. Por eso, se debe escuchar el lenguaje del cuerpo si se quiere descubrir la verdad sobre el ser humano. Y la teología debe atender a lo que la Revelación dice sobre el cuerpo; de ahí la expresión con que se conoce la primera serie de catequesis de Juan Pablo II: teología del cuerpo.

4) *El hombre, en cuanto imagen de Dios Uno y Trino, es el único ser personal que existe sobre la tierra* (de ahí la soledad originaria de la que se habla en estas catequesis con frecuencia). Esto supone que es subsistente e irrepetible (incomunicable, como decían la mayoría de los clásicos) y relacional. A partir de la corporeidad podemos llegar a la condición personal del ser humano, y es la tarea que acometió Wojtyła en *Persona y acción*. En las catequesis del cuerpo y en otros documentos magisteriales, Juan Pablo II retoma este planteamiento desde la exégesis bíblica y la teología.

5) *La condición sexuada del hombre forma parte de esa realidad de ser imagen de Dios, que pertenece a la a la verdad creacional del hombre*. Juan Pablo II llega a esta conclusión a partir de la exégesis de los dos primeros capítulos del Génesis: “hombre y mujer los creó. A imagen de Dios los creó”. “La unidad dual de la polaridad hombre-mujer, que se puede llamar cualidad comunional del ser humano, se encuentra en analogía directa con las relaciones de la Trinidad. Es decir, el que el ser humano exista en unidad dual por la relación hombre-mujer, forma parte de la *imago Dei*, pues conec-

ta con las relaciones de la Trinidad”⁴¹. Esto supone que ser-varón o ser-mujer sea más que un mero accidente o atributo, es una condición del ser humano. Ningún individuo de la especie humana puede agotar el modo de ser hombre; por eso, en la *Mulieris Dignitatem* Juan Pablo II habla del hombre como de una *unidualidad complementaria*.

6) *La unidualidad complementaria consecuencia de la condición sexuada de la persona humana habla de identidad y diferencia*. La identidad se refiere a la paridad absoluta en cuanto a la dignidad del hombre y la mujer por ser personas. Hay un texto conciliar que repitió mucho Juan Pablo II en su etapa como profesor y como Papa, que expresa bien esta identidad: “El hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma”⁴².

La diferencia es una cuestión más compleja de dilucidar. En concreto, lo más problemático es pensar la diferencia sexual, para no reducirla a una mera cuestión de roles, sino a una cuestión ontológica⁴³. En cualquier caso, la diferencia de la que hablamos cierra el paso al mito del andrógino tal como lo expuso Aristófanes en el Banquete de Platón. Hombre-mujer no son dos mitades llamadas a fundirse simétricamente para recuperar la unidad perdida. Como indica Scola “esto es evidente incluso en el plano fenomenológico de los *status*: el hombre vive con la mujer no solo relaciones de esposa-esposo, sino también de paternidad, fraternidad, etc.”⁴⁴.

7) La fenomenología de la condición sexuada del hombre nos conduce a pensar la importancia del amor-don para llegar a ser quien debe ser. La unidualidad complementaria llama al completo y libre don de sí mismo y a recibir libremente el don del otro. A partir de análisis de tipo fenomenológico, Wojtyła había formulado la norma personalista de acción moral en Amor y Responsabilidad: “Es, con todo, evidente que si el mandato del amor, y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerles descansar

⁴¹ Cf. A. SCOLA, *Hombre y mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 34.

⁴² *Gaudium et Spes*, n. 24. El texto continúa: “y no puede encontrar su plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.

⁴³ Una aproximación teológica a la diferencia se encuentra en SCOLA, *Hombre y mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001. También ha reflexionado sobre este tema B. CASTILLA, *¿Fue creado el hombre antes que la mujer?*, Rialp, Madrid 2005.

⁴⁴ A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, Encuentro, Madrid 2005, p.130.

sobre un principio distinto que el del utilitarismo, sobre una axiología y una norma principal diferentes, a saber, el principio y la norma personalistas. Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que un objeto de placer, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal, que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto a ella”⁴⁵.

El amor esponsal es esencial para la realización de la condición sexuada de la persona, tanto en el estado célibe como matrimonial. Interpreta que el celibato es una anticipación al tiempo del modo de vivir la esponsalidad en la situación escatológica. En mi opinión los ciclos cuarto y quinto, en los que analiza estos asuntos, contienen una riqueza aún no totalmente explorada y de consecuencias interesantes para fundamentar una moral sexual católica... y no solo.

8) *Pertenece a la verdad del amor esponsal el ser generativo.* Privarlo de este aspecto, “separar el aspecto unitivo del procreativo”, como decía la *Humanae Vitae* degrada las relaciones esponsales al convertir en un objeto (un medio para satisfacer mi placer) a la otra parte.

d) *Conclusión*

En un discurso a dos Academias Pontificias, dijo Benedicto XVI: “Es providencial que estemos discutiendo sobre el tema de la persona mientras rendimos un homenaje particular a mi venerado predecesor el Papa Juan Pablo II. En cierto modo su incuestionable contribución al pensamiento cristiano puede entenderse como una profunda meditación sobre la persona”⁴⁶.

Y es que el magisterio de Juan Pablo II contiene un rico contenido antropológico-ético que es preciso seguir explorando. En particular, resulta novedosa en el ámbito católico su manera de afrontar la sexualidad, pero también otros numerosos aspectos de la persona humana. Se trata de un rico legado que no solo se debe custodiar, sino estudiar y ampliar. Y es que la pregunta

⁴⁵ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés 1978, pp.37-38.

⁴⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a las Academias Pontificias de Ciencias y de Ciencias Sociales*, 21 de noviembre de 2005

sobre la verdad del hombre sigue siendo crucial para defenderlo de las esclavitudes que le amenazan desde diversos frentes.

La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyła en *Persona y acción*

The originality of the philosophical method of Karol Wojtyła in *The Acting Person*

PEDRO GARCÍA CASAS

Pontificia Universidad Gregoriana

DOI:<https://doi.org/10.51743/cpe.54>

RESUMEN: El objeto de este artículo consiste en adentrarse en la especificidad del método filosófico de Karol Wojtyła expuesto en su gran obra filosófica *Persona y acción*. Para ello, iremos explicando y detallando los aspectos más sobresalientes de dicho método para desde ahí poder entender el modo de filosofar wojtyliano. Veremos las influencias del tomismo, de la fenomenología y del personalismo en la elaboración de dicho método, pero dejando claro al mismo tiempo cómo Wojtyła no queda constreñido al método, sino que se vale de este como instrumento para llegar al núcleo de la persona, objeto principal del pensamiento de Wojtyła. En este sentido, veremos cómo la experiencia, no en sentido fenoménico, será la vía que permitirá elaborar una antropología adecuada que tenga en cuenta no sólo la objetividad sino la misma subjetividad de cada persona, de toda persona.

PALABRAS CLAVE: acción; experiencia; inducción; reducción; persona

ABSTRACT: The object of this article is to explore the specificity of Karol Wojtyła's philosophical method exposed in his masterpiece *The acting person*. In order to do this, we will explain the most outstanding aspects of this method in order to under-

stand the Wojtylian way of philosophizing. We will see the influences of Thomism, Phenomenology and Personalism in the development of this method, but making it clear at the same time how Wojtyła is not constrained to the method, but uses it as an instrument to reach the center of the human person. Experience, not in a phenomenal sense, will be the way that will allow us to elaborate an adequate anthropology that takes into account not only the objectivity but also the subjectivity of each person, of every person.

KEYWORDS: action; experience; induction; reduction; person

INTRODUCCIÓN

Este artículo consiste en la exposición del método filosófico del que se vale Karol Wojtyła para integrar la corriente objetivista acerca del hombre (centrada en la metafísica fundamentalmente) y la subjetivista (que tiene en cuenta la subjetividad, la consciencia, el yo, etc.). De esta manera, estableciendo un método totalmente original y propio Wojtyła elabora una antropología que hace justicia a la realidad personal y desde la cual luego podrá pasar a una meta-ética. No olvidemos que Wojtyła es profesor de ética, y si en esta obra se centra en una perspectiva antropológica lo hace como medio para fundamentar la ética, dándole un soporte sólido y llegar así a una meta-ética, que va más allá de los preceptos éticos.

Este estudio lo dividiremos en dos partes, en la primera estudiaremos el impacto de la obra *Persona y acción*, de la cual surgió una serie de debates que es necesario al menos referenciar para entender la trascendencia del autor y de su obra. Posteriormente, pasaremos a la exposición detallada y pormenorizada del método filosófico wojtyliano.

Tras el estudio de Kant y su concepción del mundo empírico y el estudio de la fenomenología de Scheler, veremos la importancia capital que otorga Wojtyła a la experiencia como fuente de conocimiento, especialmente conocimiento sobre el mismo hombre y su acción.

El conocimiento del hombre queda fundado sobre la misma experiencia (no en el sentido empírico como lo entiende Hume) que el mismo hombre

tiene de sí mismo y del hombre en general. Asimismo, el hombre se revela en la acción la cual puede perfeccionar al hombre o no. De aquí que toda acción del hombre llevada a cabo desde la libertad tenga un componente moral.

Finalmente abordaremos dos elementos fundamentales en el método wojtyliano a la hora de tomar la experiencia como fuente de conocimiento: la inducción y la reducción. Tras explicar en qué consisten veremos cómo tanto la una como la otra son, al mismo tiempo, inmanentes y trascendentes a la vivencia experimental.

1. PERSONA Y ACCIÓN¹

La originalidad de *Persona y acción* estriba en ser la obra donde Wojtyła pretende refundar la antropología realista a la luz del pensamiento moderno, especialmente a través de todo lo que ha supuesto en su trayectoria intelectual el acercamiento a la Fenomenología (a través de Max Scheler) y al Personalismo. Wojtyła comprende que no es posible elaborar una antropología moderna partiendo únicamente de los conceptos aristotélico-tomistas, sino que debe integrar en la antropología (aristotélico-tomista: cimentación desde la que parte) la subjetividad, la autoconciencia, la autorreferencialidad, el yo, etc.,² lo cual no es posible hacerlo desde un planteamiento meramente escolástico.

¹ No resulta fácil saber con exactitud cuándo tuvo lugar la redacción de esta obra, Wojtyła comenta que “mientras escribía este estudio, participaba en los trabajos del Concilio Vaticano II, y esto se convirtió también en un impulso para meditar en torno a la persona” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2014, 79). Tampoco se puede precisar con exactitud la discusión de la obra en los círculos filosóficos polacos: “*Tadeusz Styczen narra, por ejemplo, que Wojtyła conoce a Roman Ingarden en 1956. E insiste en que a partir de esa fecha los jueves por las tardes tenían lugar conversaciones filosóficas en el palacio arzobispal de Cracovia en las que el propio Ingarden eventualmente expuso a los asistentes su libro Sobre la responsabilidad, y en las que Wojtyła ya portaba un manuscrito intitulado Osoba i czyn* (R. GUERRA, *Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002, 197).

² Wojtyła tiene en mente una visión netamente pastoral, lleva consigo todos los interrogantes que los jóvenes a su cargo le planteaban sobre el amor, la sexualidad, el matrimonio, etc., y a los que desde una visión puramente objetivista es incapaz de responder a estos interrogan-

Al mismo tiempo, Wojtyła es consciente de que asumir sin más los presupuestos modernos sin una base realista-metafísica fácilmente puede conducir al idealismo, de lo cual tuvo sobrada experiencia con los diferentes totalitarismos en su propia Polonia natal. La respuesta a este complejo problema fue original y arriesgada, ya que Wojtyła realiza una completa reconstrucción de los conceptos antropológicos a partir de la filosofía tomista añadiéndole toda la parte subjetiva e irreductible del hombre desde una perspectiva personalista.

En este sentido, para Wojtyła la antropología se construye desde el sujeto, no desde los principios metafísicos, pero como expresa Burgos a este respecto “al mismo tiempo, la acción de la persona debe entenderse como real, consistente y densa [...] es la acción de un yo con consistencia ontológica”³.

Antes de continuar con el objeto del estudio, conviene señalar que hay muchas teorías e interpretaciones e incluso controversias sobre el pensamiento wojtyliano en *Persona y acción*⁴ y sobre Karol Wojtyła como filósofo. Digamos que no ha habido un acuerdo homogéneo debido a la originalidad que supone el método filosófico de Wojtyła tomando de una u otra corriente e incluso queriendo integrar varias. Esto ha llevado a que se le catalogue como tomista, fenomenólogo y/o personalista.

Aquellos que sostienen que Wojtyła es *tomista* apoyándose constantemente en Tomás de Aquino ven la influencia fenomenológica en su pensamiento como algo superficial que contribuye simplemente a un enriquecimiento temático. En esta línea encontramos por ejemplo a Lobato que afirma que “Wojtyła es un tomista de fondo, aunque sea a veces un crítico de los modos de presentarse el tomismo contemporáneo”⁵.

tes. En cambio, descubre en la fenomenología un instrumento adecuado para llegar a esas experiencias del hombre, un instrumento adecuado pero insuficiente; por eso nunca abandonará ni menospreciará la metafísica.

³ BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła*, BAC, Madrid 2014, 57.

⁴ GUERRA, R., *Volver a la persona*, o.c., 261-312.

⁵ LOBATO, A., “La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła”, in: *Angelicum*, n. 56 (1979) 208-209. Cf. también M. RUMAYOR, “Subjetividad sin subjetivismo”: ¿La antropología filosófica de Karol Wojtyła sin la metafísica de Tomás de Aquino?”, in: *Tópicos*, n. 35 (2008) 57-91.

Además, en este grupo encontramos con matices distintos las interpretaciones de: Miecyslaw Albert Krapiec, Georges Kalinowski, Andrew N. Woznicki, Jerzy W. Galkowski, Kenneth Schmitz y Jarolslaw Kupczak.

Otro grupo importante de filósofos han considerado a Wojtyła como *fenomenólogo-descriptivo*, para quien la influencia de la fenomenología en su pensamiento habría sido tan importante que le habría alejado del tomismo. Esta idea es sostenida por M. T. Tymieniecka, Wierbicki o J. L. Marion⁶.

Desde la *fenomenología realista* han considerado a Wojtyła como un fenomenólogo realista: Lévinas, Hans Köchler, J. L. Marion⁷, Rocco Buttiglione, Josef Seifert, Juan Miguel Palacios, Józef Tischner, Massimo Serreti, John H. SI, Robert F. Harvanek SI y Constantino Esposito.

Finalmente, la última línea de pensamiento sostiene que “el Wojtyła maduro de *Persona y acción* no podría adscribirse ni a la corriente tomista ni a la fenomenológica porque le separan de ambas una distancia excesiva. Su pensamiento se debería considerar como una antropología original de corte *personalista* (Buttiglione, Burgos, Merecki, Franquet, Guerra)”⁸.

A nuestro juicio nos parece que el debate fue (ya que ha dejado de ser tan fuerte como al inicio) demasiado dilatado, a veces forzado y en otras ocasiones desproporcionado. Queriendo ser lo más fieles a Wojtyła traemos aquí sus mismas palabras sobre su obra al final de la misma: “Este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir una concepción metafísica de la persona. Con todo, el hombre que se manifiesta como persona de la manera que hemos intentado mostrar en los análisis realizados hasta aquí parece que confirma suficientemente que su ‘status’ ontológico no sobrepasa las fronteras de la contingencia: *esse contingens*”⁹.

En síntesis, si bien se puede estudiar a Wojtyła desde diversas escuelas y

⁶ Cf. J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 76.

⁷ En opinión de Guerra y a diferencia de Burgos, Marion se encuentra más en una perspectiva realista de la fenomenología con respecto a Wojtyła.

⁸ J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła*, o.c., 77 (vemos cómo Burgos intenta meter en este grupo a Buttiglione).

⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 425.

perspectivas filosóficas, parece que es un error intentar encasillarlo en alguna escuela determinada, en varias o en crear nuevas escuelas. A nuestro juicio, Wojtyła no tiene intención de pertenecer tanto a una escuela (u otra) sino el descubrir la verdad del hombre. El poder iluminar su propia experiencia personal desde la inteligencia y desde ahí acercarse al hombre de todos los tiempos. Para esta gran empresa Wojtyła se vale de todo lo que le ayuda, se vale del tomismo como sustento ontológico y metafísico, se vale de la fenomenología para adentrarse en la interioridad y subjetividad del hombre, en todo lo que hay de irreductible en él y se vale del personalismo para remarcar la excelencia y preeminencia de la persona.

2. EL MÉTODO FILOSÓFICO WOJTYLIANO

2.1. *La centralidad de la experiencia*

Para comprender la centralidad de la experiencia en Wojtyła vale la pena hacer mención a dos momentos extra filosóficos decisivos que marcaron al autor y su concepción de la filosofía. El primero es de índole religioso-espiritual, tuvo lugar en el encuentro de Wojtyła con Jan Tyranowski y la espiritualidad carmelitana. Jan Tyranowski¹⁰ marcó profundamente al joven Wojtyła. Este era un sastre laico y catequista muy comprometido en la evangelización de los jóvenes. Tyranowski tenía, como más tarde reconoció Juan Pablo II, una experiencia de Dios muy personal y ello contribuyó a que

¹⁰ Merece la pena recoger un texto de Juan Pablo II sobre este encuentro con Tyranowski en el 50º aniversario de su ordenación sacerdotal: “En el ámbito de la parroquia había una persona que se distinguía sobre los demás: me refiero a Jan Tyranowski. Era empleado de profesión, aunque había decidido trabajar en la sastrería de su padre. Afirmaba que su trabajo de sastre le hacía más fácil la vida interior. Era un hombre de una espiritualidad particularmente profunda. Los padres Salesianos [...] le encargaron la tarea de establecer contactos con los jóvenes del círculo llamado Rosario vivo. Jan Tyranowski llevó a cabo esta tarea no ciñéndose únicamente al aspecto organizativo, sino preocupándose también de la formación espiritual de los jóvenes que entraban en contacto con él. Aprendí así los métodos elementales de autoformación, que se vieron después confirmados y desarrollados en el proceso educativo del seminario. Tyranowski, que se estaba formando en los escritos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, me introdujo en la lectura, extraordinaria para mi edad, de sus obras” (JUAN PABLO II, *Don y misterio*, B.A.C. Madrid 1996, 38).

Wojtyła profundizara en su experiencia de Dios a través de la oración, de modo que esta experiencia diera sentido a cada aspecto de su vida. Fue por entonces cuando Wojtyła se adentró en las grandes obras teológicas de san Juan de la Cruz: *Subida al monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Cántico espiritual*, *Llama de amor viva*¹¹.

Metodológicamente esta experiencia motivará a Wojtyła a desarrollar paulatinamente una vía filosófica que busque objetivar la experiencia subjetiva tanto en el orden sobrenatural como en el natural. En esta clave será decisivo para Wojtyła comprender no solo lo que sucede cuando acontece una experiencia sino contemplar y estudiar cómo el contenido de esa experiencia despliega una faceta de la verdad difícilmente perceptible desde otro punto de vista. De este modo, la experiencia se configura como el lugar donde acontecen los fenómenos y en el que ellos mismos anuncian su contenido cognoscitivo en el sujeto que los vive desde dentro.

Por otro lado, el acercamiento juvenil de Wojtyła al Teatro Rapsódico supone también una aportación importante a la conformación de su método filosófico y esto por varios motivos: primero, porque la experiencia teatral en sí misma introduce pedagógicamente a la persona dentro del universo de los signos y representaciones poéticas que nos aproximan a ciertos matices de la realidad humana que no son alcanzable siempre por el discurso puramente racional. Por otro lado, su maestro Mieczyslaw Klotarczyck¹² indirectamente se inspira en una teoría del teatro¹³, que en parte bebe del pensamiento de Rudolf Otto, quien sostenía la necesidad de apreciar lo trascendente no solo a través de la moral o de la experiencia de lo bello y de lo sublime, sino a través de la experiencia de lo santo y de lo sagrado, categorías de valor que son específicas del fenómeno religioso¹⁴.

¹¹ Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II, Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 96-97.

¹² Fundador del Teatro Rapsódico “*in cui il ruolo fondamentale era affidato alla parola bella che rivela la forza etica e morale dell’amore umano legato alla verità*” (S. GRYGIEL, *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2013, 24).

¹³ Cf. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell’uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, 423.

¹⁴ Cf. R. OTTO, *Lo santo*, in: *Revista de Occidente*, Madrid 1965.

Klotarczyck recupera la importancia que posee el reconocer la especificidad de los datos experienciales en su propio ámbito sin confundirlos o mezclarlos con otros datos anexos o similares. Esta idea le impulsa a comprender el drama como la dimensión más importante de la vida, más aún, como el medio para transmitir la verdad acerca de la vida¹⁵. En el teatro rapsódico el drama no se presenta a través de un complejo escenario sino utilizando el poder de las palabras, “haciendo un teatro de la palabra viva”¹⁶ donde el lenguaje entra en relación con la intimidad de la conciencia, en el diálogo desnudo que se establece entre quien habla y quien escucha.

De esta manera, el arte no proyecta las urgencias inmediatas sino la dimensión profunda de la existencia reconstruyendo las proporciones entre pensamiento y gesto a las cuales el hombre, al menos inconscientemente, a veces se extiende. La acción así evita afirmarse como pura manifestación extrínseca que se agota en la limitación empírica, más bien, la acción brota de la palabra interior donde la verdad del hombre se encuentra con la verdad del mundo.

En la misma línea R. Buttiglione afirma: “Para una hermenéutica de la existencia que capte a la vez el valor universal y la unicidad irrepetible del acontecimiento en el que se viene a manifestar, el lenguaje poético ofrece una ayuda fundamental”¹⁷. De esta actividad nos interesa resaltar el hecho de que por medio de su inmersión en la práctica poética y en el teatro comprendiera que el sentido más profundo de la existencia humana se descubre interiormente y desde él la acción adquiere pleno significado.

En consecuencia, la participación de Wojtyła en la espiritualidad carmelitana y en el mundo de la poesía a través del Teatro rapsódico son actividades que abren pedagógica e indirectamente a nuestro autor al difícil y polémico tema del punto de partida experiencial de la reflexión humana. Wojtyła mantiene una apertura que acepta cualquier dato sin ninguna restricción, sin anteponer un criterio previo que pase la experiencia por alto. En esta línea Wojtyła comenzará a distinguirse del planteamiento fundamental de la modernidad ilustrada y empirista, que coloca a la razón crítica como criterio

¹⁵ Cf. G. WEIGEL, *Testigo de Esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 65.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Don y misterio*, B.A.C. Madrid 1996, 24.

¹⁷ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, o.c., 311.

exclusivo para el saber, restringiendo de modos diversos la amplitud de la experiencia. En contra, Wojtyła a través del crecimiento en la fe y a través del mundo del arte se prepara para la escucha de la voz misma del ser y se previene de todo aquello que no lleve las credenciales de lo inmediatamente dado en la experiencia.

2.2. Diferencia entre la experiencia y el empirismo

Adentrándonos ya en lo propiamente filosófico, digamos que el término experiencia (εμπειρία) significa para Aristóteles una forma de saber primario sobre lo particular, sus elementos son la sensación y la memoria que organiza las sensaciones. Es un saber mostrativo, no demostrativo. Por esto, las ciencias que parten de la experiencia y desde ella se elevan a lo universal son las ciencias de la inducción (επαγωγή).

En el saber práctico la experiencia juega un papel que no se puede suprimir, por eso, Aristóteles dirá que “para saber lo que hay que hacer, hay que hacer lo que queremos saber”¹⁸. En el pensamiento kantiano, la experiencia se reduce a una rapsodia de percepciones sin unidad ni orden previos y a ella se sobreponen las categorías a priori del entendimiento. En este sentido, el conocimiento objetivo es el producto de una síntesis entre lo aportado fenoméricamente por la experiencia y lo puesto con necesidad a priori por el entendimiento, comportándose ambos elementos entre sí como lo material y lo formal, ambos claramente diferenciados y siendo excluyentes el uno con respecto al otro.

Aparte del proceder de lo simple a lo compuesto, otro rasgo de la experiencia en este sentido empirista es la pasividad con que se impone, desplazando toda participación activa del sujeto en ella. El entendimiento es visto como una tabla rasa, pizarra en la que no hay nada escrito, y los contenidos de experiencia se articulan por sí solos con arreglo a sus propias leyes asociativas de coexistencia, sucesión, etc., sin que de ellos se pueda extraer una configuración o significado unitario que pudiera ser objeto de experiencia. Es así como la experiencia en la corriente del empirismo se asemeja a una química mental.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103, a. 32-33.

2.3. *La experiencia moral*

La experiencia moral es una experiencia específica al lado de otras, tan es así que uno puede llegar a descubrir la moralidad de sus acciones a través de la experiencia. Cabe decir que el empirismo la obvia al trabajar con un modelo unívoco de experiencia. Sin embargo, no hay un concepto común y unívoco de experiencia que se pueda determinar desde fuera de las distintas variantes de experiencia y que se aplique a todas ellas. Más bien, como fácilmente se puede constatar, hay una experiencia del esfuerzo, una experiencia lúdica, una experiencia de la colaboración, estética, moral, religiosa... no uniformables según algo común. A este respecto Wojtyła afirma que la noción de experiencia no es estrictamente unívoca, por lo que cuenta con la posibilidad de elaborar una cierta concepción unitaria e integral de la experiencia, operativa también en el campo de la ética, lo que parece imposible en el interior de la posición radical empirista¹⁹.

En este sentido, la fenomenología ha hecho suyo el método de la reducción a lo esencial, desprendiéndose de todo aquello variable y accesorio a la esencia de que se trate. La experiencia en sentido moral es irreductible, ya que no se deja reducir a un plano no moral, por muy entrelazado que aparezca con ella. Los condicionantes psíquicos y sociales de la moralidad no son constitutivos suyos, sino que más bien se pueden entender como vías adecuadas o transitables de acceso a una experiencia moral determinada.

Lo específico de la experiencia moral es que paradójicamente resulta ser a la vez singular, propia del yo humano al que puede ser atribuida, y universal o específica, en cuanto que cualifica al yo como humano, sea uno u otro el autor. Es una experiencia que se cumple en primera persona, pero a la vez se refiere a lo que caracteriza específicamente al ser humano. Es a lo que apunta la expresión clásica *actus humanus*, como lo realizado por alguien en concreto y al mismo tiempo como provisto de una especificación o sentido universal.

Esta cierta paradoja de la experiencia moral se vuelve comprensible cuando se repara en que lo que se desvela en ella es el *hombre como perso-*

¹⁹ Cf. K., WOJTYŁA, "El problema de la experiencia en la ética", *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005, 342s.

na, a la vez presente en todos los hombres y de un modo propio, en cada uno. Wojtyła lo expresa en los siguientes términos: “La especificidad de la moralidad solo puede aferrarse en el interior de la persona humana; en ningún otro lugar. No obstante, no es este interior lo que constituye exclusivamente el campo de nuestra experiencia. El perfil personal de la moralidad emerge en ella, en un cierto sentido, al mismo tiempo que el perfil social”²⁰.

En la experiencia moral se conjugan la receptividad de lo acogido o de aquello de lo que se ha tenido experiencia y la actividad del sujeto que pasa por dicha experiencia. No se trata simplemente de que me suceda algo, sino de que haga propio de una u otra forma aquello que me sucede. Es la experiencia del yo actúo libremente, donde la libertad designa con toda propiedad la presencia de la persona que se distingue de los actos que hace suyos.

2.4. La persona como fuente de validación de la experiencia moral

Para Scheler, la persona es el agente común que unifica actos de esencia diversa y los convierte en efectivos; en este sentido, la persona no es un yo oculto o clandestino tras los actos, sino la fuente de todos y cada uno de ellos, para lo cual ha de estar provista de un dinamismo peculiar frente a lo que es un objeto intencional. La persona es el punto de convergencia de los actos, pero a la vez el quién activo al que se debe la realización de dichos actos.

A diferencia de Scheler, para Wojtyła el agente no es solo el foco del que irradian los actos dándoles concreción, sino que es la *unidad óptica del suppositum* en el que tienen su origen tanto las actuaciones conscientes como las activaciones motoras inconscientes; por ello, el yo-persona, que tiene por propios respectivamente ambos estratos de actividad, *es uno y el mismo*. Igualmente, es uno con el sujeto que se hace consciente de sí de modo pasivo cuando algo vivencial sucede en él. Además, para Wojtyła en el actuar es el yo quien gobierna su dinamismo, mientras que en la subjetividad de la vivencia de que algo sucede en mí el yo se encuentra llevado por su dinamización, sin que esto signifique

²⁰ K. WOJTYŁA, “El problema de la experiencia en la ética”, o.c., 341.

que a posteriori no se los pueda unificar como un mismo yo y señalar sus límites, según el yo que tiene dicha acción como suya.

Veamos un texto de Wojtyła en el que se refiere a esta unidad del sujeto que actúa y que se vivencia pasivamente: “El hombre tiene la vivencia de sí como sujeto cuando sucede algo en él. En cambio, cuando él actúa tiene la vivencia de sí como agente [...]. A esas vivencias les corresponde una unidad estructural plena. La *subjetividad* se manifiesta estructuralmente ligada con el suceder-en, mientras que la *operatividad* está ligada estructuralmente con la actividad del hombre [...]. A pesar de una diferenciación y contraposición tan patente —en particular en el aspecto interno de la experiencia—, no se puede negar que quien actúa es el mismo en el que a la vez sucede esto o aquello. Es incuestionable la unidad e identidad del hombre sobre la base de la diferencia entre el actuar y el suceder-en”²¹.

Para Wojtyła se trata de una experiencia universal la de que cualquier hombre trascienda como persona tanto las activaciones vegetativas que ocurren en él como los actos en los que se revela conscientemente experimentándose como “yo”.

En este sentido, la conciencia de la persona está en la base de todo comportamiento moral: “Toda la sensibilidad moral consiste en desvelar en los actos el momento personal como momento puramente humano que se abre paso y emerge a través de todas las tramas puramente cosificadas del contenido de nuestro obrar”²².

2.5. *El método filosófico de Karol Wojtyła*

El mismo Wojtyła expone su propio método en *Persona y acción* antes de adentrarse en los temas que más le interesan. Lo hace ofreciendo una ayuda al lector para que tenga las claves adecuadas y pueda comprender la originalidad de su pensamiento. Es un método que en ciernes se encontraba ya en *Amor y responsabilidad*, pero que ahora Wojtyła ya ha madurado y lo expone sistemáticamente.

²¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 127.

²² K. WOJTYŁA, “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005, 291.

Wojtyła afirma que el estudio ofrecido en *Persona y acción* nace de la “necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir básicamente como *experiencia del hombre*”²³. La experiencia, la podemos definir, *grosso modo*, como el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo, mientras que la *comprensión* viene a ser la consolidación cognoscitiva de dicha experiencia, es decir, la elevación a conocimiento expreso de la experiencia que toda persona acumula. Wojtyła entiende la experiencia como una carga cognoscitiva que posee simultáneamente dos dimensiones, una que es objetiva y externa y otra, en cambio, que es subjetiva y autorreferencial: “La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo”²⁴.

La experiencia se refiere ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo, estableciendo de este modo un contacto cognoscitivo consigo. Se pueden tener momentos de mayor o menor nitidez, pero todos estos momentos constituyen el conjunto particular de experiencias de ese hombre que soy yo, el que actúa. La experiencia, por tanto, está constituida de muchas experiencias resultando ser esta como la suma de todas ellas, o mejor dicho el resultado de las mismas²⁵.

Para Wojtyła, un planteamiento puramente fenoménico no admitiría la existencia de esta unidad formada a partir de muchas experiencias, ya que este planteamiento ve en cada experiencia individual únicamente un conjunto de impresiones o de emociones que posteriormente son ordenadas por el entendimiento. Aunque es cierto que cada experiencia es única e irrepetible, “existe algo que podemos llamar experiencia del hombre”²⁶, la cual se fundamenta en la continuidad de los datos empíricos. “El objeto de tal experiencia no es solo un fenómeno sensible transitorio, sino también el propio hombre que se revela en todas las experiencias y que, a la vez, está en cada una

²³ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 31.

²⁴ Ibid.

²⁵ Cf. *ibid.*, 32.

²⁶ Ibid.

de ellas”²⁷. Asimismo, la experiencia del hombre, el hombre que es cada uno, perdura en tanto que se mantiene el contacto cognitivo directo del que yo soy, por un lado, sujeto y, por otro, objeto.

La diferencia entre experiencia y comprensión estriba en que “la comprensión de sí mismo se compone de muchas comprensiones, de manera parecida a como la experiencia se compone de muchas experiencias. Parece que cada experiencia sea también una cierta comprensión”²⁸. En este sentido, queda patente la inseparable conexión entre experiencia y comprensión, al mismo tiempo que ambas se enriquecen y se constituyen en el cúmulo de muchas experiencias y comprensiones obtenidas a lo largo de la existencia.

a) La experiencia como base del conocimiento sobre el hombre

Siguiendo con el análisis de la experiencia, Wojtyła va dando pequeños pasos progresivos para ir explicando su método, es consciente de la dificultad que entraña su exposición a nivel pedagógico y por ello irá repitiendo las ideas nucleares a la vez que enriquece estas con nuevas aportaciones. Ahora, explicando que todo lo anterior se refería a un “único hombre, a mí mismo”, dirá que aparte de uno mismo, también los otros hombres son objeto de la experiencia, ya que esta “se compone de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de todos los demás hombres que se encuentran en situación de objetos de experiencia respecto al sujeto [...], en directa relación cognoscitiva con él”²⁹.

En la misma línea y aclarando las cosas, la experiencia de un hombre en particular no puede alcanzar la experiencia de todos los hombres, es algo imposible, porque siempre se limita a un cierto número de hombres, que puede ser mayor o menor dependiendo de cada individuo. Por ello, el aspecto cuantitativo juega un papel importante en la experiencia del hombre, ya que obviamente, cuanto mayor sea el número de hombres que integran la experiencia de una persona, mayor y más rica es dicha experiencia.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 33.

b) El “yo” y el “hombre” en el ámbito de la experiencia

Para Wojtyła hay una distinción entre ambos tipos de experiencia, por ejemplo, la que el hombre tiene de sí mismo —que supone la captación directa de la subjetividad— y la experiencia que el hombre tiene de los demás hombres, teniendo esta una dimensión más objetiva y externa, sin dejar por ello de ser experiencia. “Se trata de dos experiencias distintas y diferentes, pero no irreducibles entre sí”³⁰. Entre ambas, existen continuidades que permiten que se integren configurando una estructura compleja pero unitaria al mismo tiempo.

Algo fundamental de ambas experiencias, es el hecho de que se dan simultáneamente: “Yo no soy para mí mismo tan solo una ‘interioridad’, sino también una ‘exterioridad’, ya que soy objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura ‘exterioridad’, sino que tiene también su propia interioridad, que conozco a pesar de que no sea para mí objeto de experiencia directa: conozco la interioridad de los hombres en general y, en ocasiones, conozco mucho de algunos hombres en particular”³¹.

Para Wojtyła la estructura fundamental de la experiencia está formada por “la experiencia del yo” y la “experiencia del hombre”, que se interconectan entre sí de diversos modos. Aquí se podría aludir a una dificultad, que es el lugar que ocupa la experiencia durante el sueño, o en los tipos específicos de experiencia: la moral, la estética, etc. Sin embargo, Wojtyła no se detiene demasiado en estos aspectos complejos y difíciles de articular. A él le basta con fijar su concepto central de experiencia, que como hemos visto, consiste en la *integración de subjetividad y objetividad*. Todo lo demás el mismo hombre logra integrarlo y unificarlo sin demasiadas dificultades.

³⁰ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 34

³¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 37.

2.6. *El conocimiento de la persona se fundamenta en la experiencia del hombre*

a) Diferencia entre el punto de vista empirista y el punto de vista fenomenológico

La experiencia en Wojtyła, indicábamos antes, no se puede entender de manera puramente fenoménica, como lo hace el pensamiento empirista. No es posible admitir que los datos de la experiencia directa sean únicamente un conjunto poco definido de cualidades sensibles que están en el hombre (o que son del mismo hombre) “y que, en cambio, no lo sea el hombre mismo; que no lo sea el hombre y su actuar consciente, o sea, la acción”³².

Desde un punto de vista fenomenológico, la experiencia es la fuente y la base de cualquier conocimiento sobre el objeto, lo cual no implica que exista un solo tipo de experiencia, y que esta experiencia sea la percepción que se da a través de los sentidos externos o internos. Para los fenomenólogos, la “experiencia directa” es cualquier acto de conocimiento, en el que el objeto se da a sí mismo, de manera originaria, o en palabras de Husserl “corpóreamente autopresente” (*leibhaftselbstgegeben*). Hay muchos tipos de experiencia en que los datos son objetos individuales; por ejemplo, la experiencia de los actos psíquicos de otros individuos, también la experiencia estética, la experiencia de los objetos ideales lógico-matemáticos, etc.

b) El punto de partida es el hecho “el hombre actúa”, que es un dato de la experiencia fenomenológica

Aclarado el punto anterior, ahora Wojtyła se apresta a dejar bien claro que el punto de partida es siempre “el hombre actúa”, a quien le son atribuidos, o mejor aún, a quien le corresponden el conjunto de datos dinámicos basados en un cierto tipo de hechos. Por ello, si tenemos en cuenta la experiencia “el hombre actúa” de todos los hombres que podamos, obtendremos consecuentemente un inabarcable número de hechos y, por ende, una “enorme riqueza experimental”³³.

³² K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 39.

³³ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 40.

Una gran aportación que hace Wojtyła a la teoría del conocimiento, es la de establecer la conexión entre experiencia y la inmediatez en el propio conocimiento, esto es, la relación directa del cognoscente con el objeto. Para él resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Wojtyła sostiene que el acto intelectual al menos colabora en la autoaprehensión directa del sujeto. Dicha inmediatez “como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen”³⁴.

La tesis wojtyliana al respecto, es dejar claro que no se puede aceptar la idea de que la experiencia se limite a la pura “superficie”, es decir, al conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles y que presentados al entendimiento este haría de ellos su propio objeto, al que denominaría “acción”. Sino que más bien, hay que afirmar que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, gracias a la cual establece una relación con el objeto.

c) La acción como momento privilegiado de profundización en la persona

La propuesta wojtyliana es totalmente contraria al fenomenismo siendo más cercana a la propia de la fenomenología, en la medida en que acentúa ante todo la unidad del acto de conocimiento humano. Esta es la razón de su tesis: “sostenemos que *la acción es un momento particular en la aprehensión —o sea, en la experiencia— de la persona*”³⁵. A lo que se refiere es a una visión intelectual, que se fundamenta sobre el hecho “el hombre actúa” en todas sus innumerables modalidades. De aquí la gran novedad del enfoque del autor al afirmar que no se trata del estudio de la acción basado en la persona, sino que es “un estudio de la acción que presupone a la persona, o sea, un estudio de la persona a través de la acción”³⁶. La acción se convierte, de este modo, en el momento privilegiado donde se revela la persona, y de esta forma, nos permite analizar adecuadamente su esencia y comprenderla de la

³⁴ Ibid.

³⁵ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 41.

³⁶ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 42. Este planteamiento coincide con el que expresó M. BLONDEL en su obra clásica *L'action*, Paris 1937.

forma más completa posible. En suma, que el hombre es persona se descubre porque realiza acciones y tiene experiencia de ellas.

d) La moralidad, cualidad propia de las acciones humanas

A la luz de lo anterior podemos comprender mejor que las acciones poseen valor moral, pueden ser moralmente buenas o moralmente malas. La moralidad no es para la acción algo accidental, un mero accidente ontológico, sino que constituye su propiedad intrínseca. Aquí radica la diferencia entre las acciones de la persona y la de otros agentes distintos a ella. Por lo que “solamente tienen significado moral las actividades cuyo agente es una persona”³⁷.

Se establece así una estrecha relación entre moral (ética) y acción. Ciertamente no es el objeto del autor estudiar los valores morales en sí mismos, sino que le importa ante todo el hecho mismo de su constitución en acciones, su dinámico *feri*. Es aquí donde la persona se revela de manera más profunda. Igualmente, desde este aspecto, dinámico-existencial, de la moralidad, podemos conocer mejor al hombre en cuanto persona.

Más aún, la moralidad en el estudio de la acción tiene una relevancia nuclear para Wojtyła, ya que los valores morales, bien y mal, no solo determinan la propiedad interior de los actos humanos, sino que revierten sobre el hombre haciéndole llegar a ser él mismo bueno o malo en cuanto persona *a través de sus actos* moralmente buenos o moralmente malos³⁸. Este punto es de gran importancia para comprender que la acción tiene un carácter perfectivo y a través de ella la persona puede llegar a ser mejor o, por el contrario, puede degradarse hasta abismos insospechados.

Persona y acción se caracteriza por el hecho de que no da por supuesta a la persona al igual que tampoco la implica, sino que, al contrario: “pretende explicar esa realidad que es la persona con tanto detalle como sea posible”³⁹. En este sentido, la fuente desde la cual se extrae el conocimiento de la persona es doble, por un lado, a través de la acción y por otro, a través de la moralidad en su aspecto dinámico-existencial.

³⁷ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 43.

³⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 44.

³⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 45.

2.7. Etapas de la comprensión y líneas de interpretación

a) La inducción como captación de la unidad de significado

Entre la gran multiplicidad de acciones que se dan en el hombre, las más importantes son aquellas en las que “el hombre actúa”, ya que en ellas se realiza el descubrimiento específico de la persona a través de la acción. Ahora bien, es tarea de la inducción el captar a partir de la gran multiplicidad y complejidad de hechos su “sustancial identidad cualitativa”⁴⁰.

La experiencia nos muestra múltiples hechos en los que se dan conjuntamente la persona y la acción; es gracias a la inducción como llegamos a la “constatación de que en cada uno de los casos ‘el hombre actúa’ se encuentra una revelación ‘persona-acción’ del ‘mismo tipo’, que es el mismo tipo de persona que se manifiesta a través de la acción. Identidad cualitativa que equivale a una identidad de significado”⁴¹. Alcanzar la unidad en la multiplicidad de experiencias es obra de la inducción, ya que la experiencia en sí misma nos deja una diversidad de casos, mientras que es el entendimiento el que capta por medio de la inducción la unidad de significado en todos ellos. Mediante la inducción, de tipo aristotélico⁴², el hombre consolida esas experiencias en las que busca lograr una unidad de significado; encuadra los conocimientos en su especie, pero teniendo cuidado de no perder la dimensión subjetiva del conocimiento ni la riqueza de los detalles.

b) La reducción como “exploración”⁴³ de la experiencia

En estrecha relación con el concepto de inducción, Wojtyła estudiará y se valdrá de otra herramienta metodológica: la reducción. Esta no es una reducción entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimentado, sino que más bien lo que hace es extraer las consecuencias de lo

⁴⁰ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 47.

⁴¹ Ibid.

⁴² Distanciándose de como la entiende, por ejemplo, J. S. MILL, para quien la inducción es una forma metodológica de la ciencia experiencia experimental a través de los célebres cánones de las semejanzas, diferencias y variaciones concomitantes (Cf. Ibid).

⁴³ El término polaco es “*eksploracja*”, cuyo significado literal es el de “explotación”, en el sentido de extraer todas las riquezas de algo.

dado en la experiencia: “la explotación de la experiencia debe ser un proceso cognitivo, en el que se realiza de manera estable y homogénea el desarrollo de la visión originaria de la persona en la acción y a través de la acción [...]. *Reducere* equivale a ‘extraer’ desde los argumentos o principios adecuados o, de otro modo, explicar clarificar, interpretar”⁴⁴.

Cuando se explica se avanza tras el objeto que nos es dado en la experiencia, y precisamente tal y como nos es dado, con toda su riqueza, variedad y complejidad de la experiencia abriéndose ante nosotros. Si la inducción lo que hace es acopiar los materiales y captar su sentido, en cambio la reducción intenta explicar, aclarar e interpretar tanto el *eidos* como su relación con las experiencias individuales. La misión de la reducción es así la intelección más perfecta posible de la experiencia; su misión consiste en expresar y explicitar esa inteligibilidad, llegando a lo más hondo posible, a la esencia del hombre.

c) El proceso de comprensión: inducción y reducción

La relación de estos elementos puede resultar a primera vista paradójica, ya que se conectan mediante un proceso simultáneo de immanencia y trascendencia. La reducción, no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar de ser trascendente respecto a ella, aunque de forma distinta a como lo es la inducción. La comprensión es, al mismo tiempo, immanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre: por ello, en esta se encuentra todo, ya que no es un hecho sensible y superficial, sino que la experiencia nos da la realidad en toda su profundidad. Aunque, en cierta manera, y de modo paradójico, no queda más remedio que “salir” de la experiencia para interpretarla o aclararla. No obstante, inmediatamente hay que señalar que, aunque se “sale” de la experiencia, es solo para analizarla y para retornar a la misma experiencia, para conocerla mejor y con más profundidad. Esto es lo que hace ver cómo la inducción al igual que la reducción son, al mismo tiempo, immanentes y trascendentes a la vivencia experimental.

⁴⁴ *Ibid.*, 49s.

3. CONCLUSIÓN

Este estudio nos ha permitido ver la novedad del método filosófico de Karol Wojtyła para el estudio antropológico de la persona humana. Tras la exposición del mismo Wojtyła estudiará dos grandes apartados: la trascendencia de la persona en la acción y la integración de la misma en la acción. Es un método que le llevará a captar lo esencialmente humano, lo más profundo del ser personal, su misma subjetividad sin dejar de lado la dimensión objetiva y metafísica de la misma.

Digamos que este método no habría sido posible sin la importancia que Wojtyła da a la experiencia como fuente de conocimiento, una experiencia que es anterior y de la cual se sirvió como joven sacerdote para adentrarse en el conocimiento del ser humano y de todo aquello que es propiamente humano: el amor, la conciencia, las relaciones interpersonales, el sistema prójimo y comunidad, etc. Por todo ello, concluimos afirmando la actualidad y vigencia del método filosófico wojtyliano para conocer al hombre de hoy, a cada hombre, al hombre de todos los tiempos.

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

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

JUAN MANUEL BURGOS

Universidad CEU San Pablo

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

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

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

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

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

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

1. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE KAROL WOJTYŁA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. EL PROYECTO DE *PERSONA Y ACCIÓN*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. ALGUNAS CATEGORÍAS CLAVE DE *PERSONA Y ACCIÓN*

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

3.1. *Experiencia*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 *Conciencia y autoconciencia*

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

3.3. *Libertad como autodeterminación*

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

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

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

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

3.4 Autorrealización

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

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

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

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

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

3.5 Participación

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

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

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

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

4. ¿QUÉ PERSONALISMO?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. PERSONALISMO INTEGRAL

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

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

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

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

6.1 Relevancia estructural de un concepto moderno de persona

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

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

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

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

6.2 *Pensar desde la persona: categorías personalistas*

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

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

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

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

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

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

6.3 El Método de la experiencia integral

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.4 *Personalismo Integral y metafísica*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PALABRAS CLAVE: amor, ética del don, fidelidad, presencia, Misterio trinitario

ABSTRACT: The pastoral motivation that always encouraged the figure of K. Wojtyła 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 MOTIVACIÓN PASTORAL EN EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE K. WOJTYŁA

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 inspiración de fondo que había animado toda su reflexión antropológica: “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 confesionario, 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 sponsal. 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 definitorio 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 Wojtyła, 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 Wojtyła: “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. Wojtyła 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? Wojtyła 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 Wojtyła 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.

Wojtyła 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. WOJTYŁA, *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 intervine 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 puridad 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, Wojtyla 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 Wojtyla 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.

Wojtyla 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 Wojtyła

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 Wojtyła. 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 Wojtyła, tales reduccionismos eran inevitables si atendemos a la naturaleza de sus principios éticos, es decir, a la raíz misma de sus planteamientos.

Por ello Wojtyła 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, Wojtyła 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 transcendental 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, Wojtyla 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 Wojtyla 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 Wojtyla 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 Wojtyla 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, Wojtyla 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. WOJTYLA, *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 incomprendible 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 irrepetibilidad de las relaciones humanas con la universalidad propia de la norma, Wojtyla 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 el 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.

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

si os amáis unos a otros”.

⁴⁷ Cf. K. WOJTYLA, *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 *Communio 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 Wojtyla-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 prelude 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 *comuni3n* 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 comuni3n: *communio personarum*. Tambi3n aqu3, 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 n3cleo definitorio tanto del misterio de la Trinidad como de la familia humana, lo que justifica una relaci3n anal3gica entre ambas realidades. Pero, al mismo tiempo, parece que prefiere referirse a la Trinidad como Misterio de comuni3n y reservar la categorizaci3n de familia al 3mbito humano. Sin embargo, ya lo hemos se3alado, la analog3a entre ambos es v3lida, pues ambas realidades constituyen distintas realizaciones del amor: un Amor fontal y un amor participado.

3.2 El “Nosotros divino” y la uni3n esponsal

“El 3nico «lugar» que hace posible esta donaci3n total es el matrimonio, es decir, el pacto de amor conyugal o elecci3n consciente y libre, con la que el hombre y la mujer aceptan la Comunidad 3ntima de vida y amor, querida por Dios mismo”⁶⁰, que s3lo bajo esta luz manifiesta su verdadero significado. La instituci3n matrimonial no es una ingerencia (*sic*) indebida de la sociedad o de la autoridad ni la imposici3n intr3nseca de una forma, sino exigencia interior del pacto de amor conyugal que se confirma p3blicamente como 3nico y exclusivo, para que sea vivida as3 la plena fidelidad al designio de Dios Creador. Esta fidelidad, lejos de rebajar la

⁵⁸ Id., Carta a las Familias *Gratissimam 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* abría 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.

El amor hermoso en san Juan Pablo II

Beautiful love in St John Paul II

JUAN DE DIOS LARRÚ

Universidad Eclesiástica San Dámaso

DOI:<https://doi.org/10.51743/cpe.57>

RESUMEN: El autor destaca tres rasgos de san Juan Pablo II: su ser padre, pastor y profeta. Tanto la profecía como la paternidad encuentran un punto de convergencia en el tema clave del amor. Se analiza la síntesis de la historia del amor hermoso que nos ofrece san Juan Pablo II en la *Carta a las familias*. La perspectiva de su reflexión es la estrecha relación entre castidad y amor verdadero. Destaca la actualidad de la propuesta de San Juan Pablo II para generar una nueva cultura del amor hermoso, nos invita a vivir el amor verdadero, el amor casto, el amor virtuoso, el amor que hace grande la existencia humana, porque es capaz de dilatar el corazón y de realizar el don de sí total de la persona.

PALABRAS CLAVE: profecía, amor hermoso, verdad, castidad

ABSTRACT: In this paper, the author highlights three features of Saint John Paul II: his being a father, a pastor and a prophet. Both prophecy and fatherhood find a point of convergence on the key theme of love. The synthesis of the story of beautiful love that Saint John Paul II offers us in his Letter to Families is analysed. The perspective of his reflection is the close relationship between chastity and true love. The relevance of Saint John Paul II's proposal to generate a new culture of beautiful love is highlighted. St John Paul II invites us to live true love, chaste love, virtuous love,

that love that makes human existence great, because it is capable of expanding the heart and of carrying out the total gift of self.

KEYWORDS: prophecy, beautiful love, truth, chastity

1. INTRODUCCIÓN: LA GRANDEZA DE UNA VIDA

El centenario del nacimiento de Karol Wojtyła es ocasión privilegiada para ahondar en los surcos abiertos por un Papa santo que ha iluminado el siglo XX, —en el que no faltaron oscuras sombras y densas tinieblas—, con el resplandor del testimonio de una vida grande, vivida desde una enorme pasión por el hombre que tenía su fuente en el misterio de la redención de Cristo.

Contemplar con la perspectiva de un siglo la vida de san Juan Pablo II nos hace más conscientes de que la figura de los santos no cesa de crecer con el devenir del tiempo. Es el Espíritu Santo el artífice principal de la santidad de cada persona. Él va modelando la carne del hombre de modo discreto, sigiloso, paciente, para ir paulatinamente configurándola con la carne gloriosa de Cristo. En el caso del Papa polaco tres rasgos destacan de esta labor del Paráclito: su ser padre, ser pastor y ser profeta.

Su paternidad podría ser sintetizada en este versículo paulino tantas veces citado por él: “Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra” (*Ef* 3,14-15). En efecto, quedando huérfano en su juventud, experimentó con un gran vigor que su paternidad tenía su fundamento último en el Padre (*tam Pater nemo*)¹. La grandeza de su paternidad se refleja, entre múltiples destellos, en que condujo con magnanimidad a la Iglesia al tercer milenio en medio de un cambio de época. En esta transición de hondo calado antropológico, él supo reconocer la luz de la familia como el lugar privilegiado donde se anuncia el Evangelio y se genera al cristiano. La pregunta *familia, ¿qué dices de ti misma?* revela la novedad

¹ TERTULIANO, *De paenitentia*, 8 (CCL 1, 335).

de perspectiva del Papa de la familia; considerarla como un auténtico sujeto social y eclesial en un tiempo en que únicamente el individuo y el Estado parecen ser relevantes en el ámbito público. De este modo, lejos de un reduccionista paternalismo, san Juan Pablo II insistió en que entre todos los caminos que la Iglesia había de recorrer, la familia es el primero y el más importante².

Su corazón de gran pastor se mostró en su enorme capacidad de oración y de entrega al pueblo de Dios³. Unido inseparablemente a su cayado con la cruz de Cristo, su potente palabra apuntaba siempre hacia el misterio del Redentor del que nace la sobreabundante Misericordia divina. La urgencia de una nueva evangelización⁴ ardía en su corazón, unido a la cruz que se alza en medio de nuestro mundo secularizado para descubrir cuánto nos ama Dios.

Por otro lado, su capacidad profética se pone de relieve en el testimonio personal ofrecido a favor de la verdad del amor humano. El vínculo entre el profeta y la verdad siempre resulta incómodo, y más en una época en que lo que prima es la posverdad. El profeta anuncia una nueva acción de Dios y revela el sentido de la historia. Como afirma Benedicto XVI, a diferencia del visionario, el profeta “nos muestra el rostro de Dios y con ello nos muestra el camino que hemos de tomar”⁵. La estrecha vinculación de la profecía con la verdad anunciada se sella, con frecuencia, en el cuerpo del profeta con el don del martirio⁶. En su teología del cuerpo, san Juan Pablo II ha aludido a este profetismo del cuerpo, por el que el cuerpo habla “por” y “de parte de”⁷.

La imponente herencia legada por uno de los hombres más insignes del siglo XX nos invita a hacer memoria del futuro, es decir, a secundar los caminos abiertos, siguiendo las sendas y el rastro dejado por el “Papa de la familia”⁸. Los acontecimientos actuales nos hacen ver la necesidad perentona-

² JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n.2.

³ FRANCISCO, *Homilía centenario nacimiento san Juan Pablo II*, (20.05.2020).

⁴ JUAN PABLO II, *Homilía santuario de la Santa Cruz en Mogila*, (9.06.1979).

⁵ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Estudios de cristología*, Obras completas, BAC, Madrid 2015,109.

⁶ Cf. P. BOVATI, «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008.

⁷ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Catequesis 107 (26 enero 1983), 566-568.

⁸ L. MELINA, “El legado de Juan Pablo II sobre matrimonio y familia”, *Alpha Omega* 11 (2008) 179-190.

ria de interpretar la historia. Son precisamente los profetas, los que ofrecen luces para el camino y por ello son los que nuestro mundo tanto necesita. San Juan Pablo II fue indudablemente uno de los grandes profetas del siglo XX, sabiendo reconocer la acción de Dios en el mundo que le tocó vivir.

Tanto la profecía como la paternidad encuentran un punto de convergencia en el tema clave del amor. Profeta del amor humano, y maestro y padre singular en la escuela del mismo, san Juan Pablo II supo abrir un nuevo horizonte en la experiencia humana del amor a la luz de la Revelación del amor de Dios en el rostro de Cristo. Este novedoso acercamiento en la reciprocidad de Revelación y experiencia le va a permitir dirigir al hombre de hoy un apremiante llamamiento a responder al amor de Dios.

2. LA BELLEZA Y EL AMOR

“La belleza sirve para entusiasmar en el trabajo, y el trabajo es para resurgir”⁹. Esta expresión del gran poeta polaco Cyprian Kamil Norwid (1821-1883), amigo de Chopin e inspirador de la poesía de Juan Pablo II, se encuentra en la obra poética *Promethidion*, publicada en 1851 en París, donde el poeta vivió desterrado. Se trata de un libro de filosofía estética compuesto de una introducción, dos diálogos en verso, mas un epílogo en prosa. Norwid va a usar tres términos para acercarse a la belleza: molde, perfil y forma.

San Juan Pablo II comentaba del siguiente modo este texto en el discurso que dirigió en el año 2001 a los representantes del Instituto del patrimonio nacional polaco con motivo del 180 aniversario del nacimiento de Norwid: “La fe en el Amor que se revela en la Belleza que “entusiasma” al trabajo, abre la palabra de Norwid al misterio de la alianza, que Dios estrecha con el hombre, a fin que el hombre pueda vivir, como vive Dios. El canto sobre la belleza del Amor y sobre el trabajo, *Promethidion*, indica el acto mismo de la creación, en el cual Dios revela a los hombres el ligamen que une el trabajo al amor (cfr. *Gn* 1,28); en el amor laborioso el hombre nace y resurge. El lector debe madurar hacia una

⁹ C.K. NORWID, *Promethidion*: Bougmil vv. 185-186.

palabra que mira tan lejos. Lo sabía muy bien el poeta cuando dijo: “el hijo ignorará, pero tú, nieto, recordarás”¹⁰.

Según la lectura de Juan Pablo II, la belleza tiene su fuente escondida en el misterio de la creación, cuyo motivo primero es el amor de Dios. El Creador es, de este modo, el manantial primordial de toda la belleza que se difunde en las criaturas. Así, en el Principio, Dios revela al hombre el vínculo que existe entre el amor y el trabajo. Y es que podemos decir que ya la acción creadora de Dios incluye en sí el amor y el trabajo. Así como el *Logos* es a la vez palabra y acción, Dios crea amando y trabajando simultáneamente. El hombre, como imagen de Dios, participa de la acción creadora de Dios, y experimenta que en el amor laborioso nace una y otra vez, resurge, buscando vivir la plenitud de la Alianza con Dios.

Años antes, con motivo del discurso a los artistas en la iglesia de la Santa Cruz en Varsovia el año 1987, Juan Pablo II volvió a citar el *Promethidion* de Norwid. Lo hizo en estos términos hablando de la Eucaristía y de la necesidad de vivir de ella: “El espíritu humano se nutre de verdad y de amor. Y de aquí nace la necesidad de la belleza. El poeta dijo: “¿Qué sabes tú de la belleza...? La belleza es la forma del amor”¹¹. Y es un amor creativo, un amor que inspira al hombre e impregna sus actividades de motivaciones de lo más profundas... y por tanto, ¿no hay en ella una íntima y real relación con Aquel que amó hasta el fin? ¿Que ha revelado la definitiva medida del amor en la historia del hombre y del mundo? ¿Una medida definitiva: redentora y salvífica?”¹².

Esta sintética definición de la belleza como *forma amoris* es sumamente sugerente para comprender el “amor hermoso”. Para santo Tomás de Aquino, la forma de un ser es una cierta irradiación que proviene de la claridad primitiva¹³. Así podríamos decir que la belleza de cada criatura irradia el amor que tiene su origen último en Dios Creador.

¹⁰ JUAN PABLO II, *Udienza ai rappresentanti dell'istituto del patrimonio nazionale polaco in occasione del 180° aniversario della nascita del poeta Cyprian Norwid*, (1 julio 2001).

¹¹ Cf. C.K. NORWID, *Promethidion*, Bogumil, v. 109.

¹² JUAN PABLO II, *Homilía Celebración de la Palabra con el mundo de la cultura y el arte*, (Varsovia, 13.06.1987).

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Dyionisii, De divinis nominibus*, IV, 6.

En la oración dirigida a la imagen de la Inmaculada de la Plaza de España en Roma el 8 de diciembre de 1996, Juan Pablo II explicaba así la expresión *Tota pulchra es* perteneciente a una antiquísima oración dirigida a la Virgen María: “quiere decir: en ti no hay nada que desluzca la belleza que el Creador quiso para el ser humano. No hay en ti ni mancha del pecado original, ni ninguna otra mancha de culpas personales. El Creador ha conservado incontaminada en ti la belleza original de la creación, a fin de preparar una digna morada a su Hijo unigénito, que se hizo hombre para la salvación del hombre”¹⁴.

Así pues, en la Virgen María se concentra toda la belleza que el Creador ha querido para el ser humano. Notemos que no se refiere aquí a la dimensión estética sino a la santidad, a la dimensión espiritual y moral de la misma. La experiencia estética y la experiencia moral se asemejan en el conocimiento por connaturalidad, como un conocimiento dirigido a reconocer que algo es bello o bueno, que incluye un movimiento de trascendencia que conduce a la admiración. La diferencia entre ambas experiencias es su diferente articulación en la acción humana, pues la belleza apunta a la contemplación y la bondad a su realización¹⁵.

La teleología de este derroche de la gracia divina sobre la Virgen María es bien clara: se dirige a la Encarnación y la salvación del género humano. De modo que podemos decir que por María creación y salvación quedan enlazados. A continuación, en su oración el Papa volvía a recordar la cita de Norwid, y la comentaba en los siguientes términos: “Sí, la belleza, encarnación del amor, es fuente de un fortísimo impulso al trabajo, al esfuerzo y a las luchas creativas para una forma mejor de vida humana; es un estímulo para superar las fuerzas de muerte y para la continua resurrección. Porque el amor, la belleza y la vida están íntimamente unidos entre sí, Nosotros, que vivimos en Roma, nos reunimos en torno a esta columna, cuya estatua de la Inmaculada domina sobre la ciudad, a fin de encontrar aquí la fuente del asombro, pero también para estar entusiasmados con la belleza espiritual de María. Este descubrimiento renovado es capaz de suscitar en nosotros nue-

¹⁴ JUAN PABLO II, *Oración a los pies de la Inmaculada*, (8.12.1996).

¹⁵ L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 142.

vas fuerzas y nuevos motivos para vivir, para trabajar, para combatir el mal y el pecado, y para resurgir cada día”¹⁶.

Notemos, en primer lugar, que la palabra “forma” del amor, se interpreta como encarnación del mismo. El hombre vive siempre el amor de un modo concreto, encarnado. Por otro lado, una segunda anotación tiene que ver con este entrelazamiento que el texto establece entre la belleza, el amor y la vida. El amor, por consiguiente, no es un objeto a observar, elegir o aceptar. Tiene que ver con una verdad dinámica que mueve al hombre, que lo hace luchar y vivir; y a la vez con una verdad extática, pues lo transporta más allá de él, para superar la muerte hacia una continua resurrección.

Norwid es un poeta de inspiración platónica. Es bien conocido que Platón fue el primer filósofo que estableció un profundo nexo entre amor y belleza. *Eros*, hijo de *Poros* y *Penia*, es al tiempo pobre y audaz, a caballo entre lo mortal y lo inmortal, entre lo humano y lo divino¹⁷. En esta tensión entre plenitud y carencia, para Platón el camino del amor es como una escalera, una ascensión gradual por los peldaños de las cosas bellas. Así el amor es entusiasmo, una fuerza e impulso que eleva el alma, que trasciende lo sensible para unirse a la divinidad. Por eso el nombre que le dan los dioses es *pteros* (el que da alas)¹⁸. El *eros* es mediador de la belleza en un juego de máscaras entre manifestación y ocultamiento de la verdad del hombre.

Juan Pablo II en la catequesis 22 nota 1, a propósito del *eros* platónico comenta, inspirándose en Anders Nygren, que para Platón “el «eros» es el amor sediento de la Belleza trascendente y expresa la insaciabilidad que tiende a su objeto eterno; él, pues, eleva siempre lo que es humano hacia lo divino, que es lo único en condición de saciar la nostalgia del alma prisionera en la materia; es un amor que no retrocede ante el más grande esfuerzo, para alcanzar el éxtasis de la unión; por lo tanto es un amor egocéntrico, es ansia, aunque dirigida hacia valores sublimes”¹⁹.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Oración a los pies de la Inmaculada*, (8.12.1996).

¹⁷ G. REALE, *Eros: demone mediatore. Una lettura del Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997.

¹⁸ Cf. J. ÁLVAREZ-E. GUTIÉRREZ, “La etimología del nombre Eros en el *Fedro* de Platón”, *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 7 (1995) 13-26.

¹⁹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Catequesis 22 (26 marzo 1980), 158.

Comenta el Papa en la nota que el significado del *eros* ha sido reducido de múltiples modos a lo largo de la historia. Y establece una comparación entre el “conocimiento bíblico” y el “eros” platónico²⁰. La visión espiritualista de Platón se funda en la idea de reminiscencia que exige la preexistencia de las almas inmortales²¹. Así, el espíritu humano sería impulsado por el amor como fuerza primera. Esta concepción no supera el orden cósmico y no reconoce el valor fundamental de las relaciones humanas. Para Juan Pablo II lo bíblico y lo platónico son dos ámbitos conceptuales, dos lenguajes diferentes, que solamente con gran cautela pueden ser interpretados el uno con el otro. De este modo, una de las aportaciones de la Teología del cuerpo es alejarse de una visión espiritualista del amor, que impide desplegar una verdadera espiritualidad conyugal y familiar²², en la que el carácter “sacramental” del cuerpo humano va a ser central²³.

²⁰ Ibid.: “La comparación del «conocimiento» bíblico con el «eros» platónico revela la divergencia de estas dos concepciones. La concepción platónica se basa en la nostalgia de la Belleza trascendente y en la huida de la materia; la concepción bíblica, en cambio, se dirige hacia la realidad concreta, y le resulta ajeno el dualismo del espíritu y de la materia como también la específica hostilidad hacia la materia («Y vio Dios que era bueno»: *Gén* 1. 10. 12. 18. 21. 25). Así como el concepto *platónico* de «eros» sobrepasa el alcance bíblico del «conocimiento» humano, el concepto *contemporáneo* parece *demasiado restringido*. El «conocimiento» bíblico no se limita a satisfacer el instinto o el goce hedonista, sino que es un acto plenamente humano, dirigido conscientemente hacia la procreación, y es también la expresión del amor interpersonal (Cf. *Gén* 29, 20; 1 *Sam* 1, 8; 2 *Sam* 12, 24)”.

²¹ J.M. RIST, *Eros y Psiche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 196.

²² P. KWIATKOWSKI, *Lo Sposo passa per questa strada...La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origine*, Cantagalli, Siena 2011.

²³ J. MERECKI, “Il corpo, sacramento de la persona”, en: L. MELINA-S. GRYGIEL, *Amare l'amore umano*, Cantagalli, Siena 2007, 173-185.

3. LA VOCACIÓN AL AMOR²⁴

“Siendo aún un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano”²⁵. Con estas palabras, en el libro entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza*, san Juan Pablo II desvelaba lo que podríamos denominar una singular vocación dentro de su vocación sacerdotal. Esta llamada a aprender a amar el amor humano, llevaba aparejada la misión de enseñar a amar a los jóvenes. La gracia que recibió el joven sacerdote Karol Wojtyla es la de reconocer que la vocación al amor es el elemento más íntimamente unido a los jóvenes, y por extensión a todo ser humano.

La expresión *vocación al amor* denota ya una forma muy original de acercarse al misterio del amor humano. No se trata de considerarlo un objeto de investigación que puede resultar más o menos interesante y atractivo, sino más bien la necesidad de adentrarse en su lógica interna. Así lo expresaba en el mencionado libro: “El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar!”²⁶. La novedad que encierra la enseñanza de Juan Pablo II sobre el amor humano se encuentra en palabras de Benedicto XVI, en “su modo original de leer el plan de Dios precisamente en la confluencia de la revelación divina con la experiencia humana. En Cristo, en efecto, plenitud de la revelación de amor del Padre, se manifiesta también la verdad plena de la vocación al amor del hombre, que puede reencontrarse cumplidamente solamente en el don sincero de sí”²⁷.

El amor es una vocación divina. Aprender a amar implica, en primer lugar, reconocer que Dios nos ha amado primero, es decir, descubrir el amor de Dios como la fuente originaria de todo amor. Ya en *Amor y responsabilidad*, Wojtyla afirmaba que “el concepto de vocación está estrechamente asociado al mundo de las personas y al orden del amor”²⁸. Su experiencia de

²⁴ T. CID, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

²⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, 133.

²⁶ Ibid.

²⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso con ocasión del XXV aniversario de la fundación del Instituto Juan Pablo II*, (11.05.2006).

²⁸ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 311.

acompañamiento a matrimonios y familias para ayudarlas a descubrir cómo el amor puede construir una historia, le va a consentir penetrar en la esencial naturaleza vocacional del amor. En el drama *El taller del orfebre* expresará lo mismo, esta vez en el registro poético: “El amor no es una aventura. Posee el sabor de toda la persona. Tiene su peso específico. Y el peso de todo su destino. No puede durar sólo un instante”²⁹. De este modo, la entera existencia del hombre es vocacional, la vida humana es una permanente posibilidad de diálogo con Dios para generar una comunión de personas. Dirigiéndose a capellanes universitarios en 1973 lo expresaba de este modo: “El amor es, ante todo, una realidad. Es una realidad específica, profunda, interna a la persona. Y a la vez, es una realidad interpersonal, de una persona a otra, comunitaria. Y en cada una de estas dimensiones (interior, interpersonal, comunitaria) tiene su particularidad evangélica. Ha recibido una luz”³⁰.

El término *vocación al amor* adquiere su forma más madura y acabada, al inicio de su pontificado. Lo corroboran dos conocidos e importantes textos de *Redemptor hominis*³¹ y de la exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio*³². Los dos adjetivos que cualifican el amor como vocación, fundamental e innata, revelan que el amor hunde sus raíces en el misterio de Dios creador, en el misterio del Principio como lo llama en las *Catequesis sobre el amor humano*³³. Así, pues, en el origen de toda vocación se encuentra el amor creador de Dios. Se trata de un amor de comunión entre las per-

²⁹ K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, BAC, Madrid 2005, 55.

³⁰ K. WOJTYLA, *Los jóvenes y el amor. Preparación al matrimonio*, Encuentro, Madrid 2018, 48.

³¹ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n.10: “El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no es encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre”.

³² JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n.11: “Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano”.

³³ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, nota a), 63.

sonas divinas. El amor trinitario es un amor de comunión perfecto. El amor que une al Padre, al Hijo y al Espíritu se comunica por desbordamiento al hombre, creado como varón y mujer. La diferencia sexual es así íntimamente vinculada al amor originario. El varón y la mujer pueden reflejar en su amor humano ese misterioso amor trinitario que está en la fuente de la existencia de todo ser humano.

En la lógica interna del texto el hombre es creado “por amor” y “para amar”. Este paso del sustantivo al verbo nos indica que la experiencia humana radical del amor es una respuesta libre a una llamada que nos provoca. Esta respuesta al amor divino el hombre la vive tal como narra *Gn 2,23*, como un despertar al amor. Se trata de un éxtasis, vinculado a una singular acción divina, que provoca el canto nupcial del primer hombre ante la aparición de la amada en toda su fascinante presencia. Este singular despertar del amor nos habla de la presencia en nuestro interior de la persona amada. El reconocimiento de esta presencia personal es una realidad “mágica”, fabulosa, que maravilla al amante hasta el punto de convertirse en foco de su atención y de su intención. El canto nupcial es simbólicamente significativo en cuanto que supone poner palabras a la unión afectiva que ha surgido³⁴. Esta vinculación amor-lenguaje es importante para superar una emotividad que resulta incapaz de poner palabras al afecto que siente y experimenta.

En *Tríptico Romano* este momento del despertar del amor viene descrito como un atravesar el umbral del asombro. Entre los seres que no se asombran, únicamente el hombre se asombra³⁵. Esta originalidad del ser humano, su capacidad de asombro, está vinculada a descubrir el significado y el sentido de las cosas. Dado que la acción de despertar tiene relación con abrir los ojos, el asombro está en estrecha relación con una teoría de la visión en sentido amplio. Podríamos decir que el asombro es la circunstancia en la que la visión está obligada a convertirse en mirada.

Es bien conocido que para la filosofía griega la vista es el sentido más perfecto. Platón atribuye a la vista dos características fundamentales: la agudeza y la pureza. Se trata de dos aspectos que muestran la capacidad de rela-

³⁴ G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book, Milano 2000.

³⁵ JUAN PABLO II, *Tríptico Romano. Poemas*, Ucam, Murcia 2003, 20-21.

ción humana, de su capacidad de entrar íntimamente en contacto con la realidad sin falsificarla. Para Platón, el ojo no es solamente capaz de ver sino propiamente de mirar. Es decir, realizar una actividad dirigida por el sujeto mismo. El hijo ha de aprender a mirar que es como saber ver. El asombro favorece este paso del ver al mirar.

Aristóteles reafirma esta conexión entre ver-conocer-saber situando el acto de ver entre las acciones perfectas. Éstas son aquellas que conteniendo el propio fin, no comportan ninguna escisión o dilación en el tiempo. De este modo el acto de ver se especifica como acción perfecta en cuanto realizada, instantánea y estable. Junto a la agudeza y la pureza aparece también la instantaneidad como característica propia de la visión humana. El asombro no se reduce, sin embargo, a una simple sensación óptica. En Platón el asombro es un maravillarse que abre el espíritu al misterio del origen divino de lo inteligible. En Aristóteles es lo que hace progresar la ciencia para el placer del sabio.

En la tradición cristiana, el amor tiene sus propios ojos. Lo expresa maravillosamente el dicho de Ricardo de San Víctor: “Donde está el amor, allí está el ojo”³⁶. Y es que el amor contiene una verdad que guía internamente la libertad hacia la comunión. De este modo, al amor genera su propia mirada para dirigirse hacia el amado y poder construir una comunión con él. El conocimiento amoroso es superior al intelectual porque produce atracción y comunión, hasta el punto que se verifica una transformación y una asimilación entre el amante y el amado. Esta reciprocidad de afecto consiente un conocimiento profundamente personal.

4. LA HERMOSURA DEL AMOR: LA VIRTUD DE LA CASTIDAD

La conclusión que san Juan Pablo II extrae en el libro entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza* es muy elocuente: “Si se ama el amor humano, nace también la viva necesidad de dedicar todas las fuerzas a la búsqueda de un “amor hermoso”. Porque el amor es hermoso. Los jóvenes, en el fondo, bus-

³⁶ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Benjamin minor* c. 13 (SCh 419,126): “Ubi oculus, ibi amor”.

can siempre la belleza del amor, quieren que su amor sea bello. Si ceden a las debilidades, imitando modelos de comportamiento que bien pueden calificarse como “un escándalo del mundo contemporáneo” (y son modelos desgraciadamente muy difundidos), en lo profundo del corazón desean un amor hermoso y puro. Esto es válido tanto para los chicos como para las chicas. En definitiva, saben que nadie puede concederles un amor así, fuera de Dios. Y, por tanto, están dispuestos a seguir a Cristo, sin mirar los sacrificios que eso pueda comportar”³⁷.

La consecuencia de amar el amor humano es, por tanto, buscar con todas las fuerzas un amor hermoso. El deseo de alcanzar una vida lograda, inscrito por Dios en cada corazón humano, impulsa a los jóvenes a esta búsqueda, no de un amor cualquiera, sino de uno plenamente bello. El Papa es bien consciente que se trata de una lucha dramática, pues siempre acecha la tentación de reducir la grandeza del amor al que está llamado el hombre. Ceder a las propias debilidades e imitar comportamientos escandalosos son posibilidades reales. Pero en lo más profundo del corazón permanece siempre este deseo de un amor hermoso y puro.

Dado que ese amor es inalcanzable por las solas fuerzas humanas, es necesario descubrir que únicamente Dios puede conceder un amor así. Dios dona este amor hermoso entregándonos a su Hijo, por lo que seguir a Cristo es el camino para encontrar este amor hermoso. Este seguimiento de Cristo supone siempre sacrificios que es necesario asumir gozosamente, con la viva conciencia que merecen la pena para alcanzar la hermosura del amor.

El amor hermoso es, para Juan Pablo II, el amor casto. Ya en *Amor y responsabilidad*, Karol Wojtyła se hace la pregunta por el verdadero sentido de la castidad³⁸. La perspectiva de su reflexión es la estrecha relación entre castidad y amor verdadero. Se trata de una visión que desea redimensionar el acercamiento a la castidad únicamente desde la virtud de la templanza. En tal sentido, la virtud de la castidad no aparece como la represión de la espontaneidad del amor, ni como manifestación de un resentimiento, sino como la virtud propia del amante, que es vivida conforme al estado de vida de cada

³⁷ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1995, 133.

³⁸ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2005, 203-211.

persona. El término fundamental para comprender su concepción de las virtudes es el de integración³⁹. Desde esta perspectiva, la castidad va a integrar los sentidos, los afectos, los distintos dinamismos operativos de la persona en el amor pleno y total hacia la otra persona. En las *Catequesis* expresa el mismo contenido pero con otros términos, en el contexto de mostrar cómo la castidad se encuentra en el centro de la espiritualidad conyugal: “La castidad es vivir en el orden del corazón. Este orden permite el desarrollo de las «manifestaciones afectivas» en la proporción y en el significado propios de ellas”⁴⁰. Este orden no es únicamente fruto de las virtudes, sino de la vinculación entre dones, afectos y virtudes. En el caso de la castidad se vincula singularmente con el don de piedad, como un don que reconoce y respeta lo que viene de Dios, concretamente la masculinidad y feminidad de la persona humana, la grandeza del acto conyugal, y la nueva vida que puede surgir de la unión conyugal.

En *Familiaris consortio*, comentando la enseñanza de San Pablo VI en *Humanae vitae* y de la importancia de la castidad y su educación permanente, afirma: “Según la visión cristiana, la castidad no significa absolutamente rechazo ni menosprecio de la sexualidad humana: significa más bien energía espiritual que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y sabe promoverlo hacia su realización plena”⁴¹.

De este modo, la virtud de la castidad custodia el amor auténtico y promueve su plena realización. Su adquisición y crecimiento requiere una disciplina interior permanente, una ejercitación cotidiana y un asiduo recurso a Dios en la oración. En este sentido, conviene recordar que en las catequesis se establece una relación orgánica entre la teología del cuerpo y la pedagogía

³⁹ Para la experiencia de la integración en Wojtyła, particularmente en *Persona y acción*, puede verse: A. PÉREZ LÓPEZ, *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona. Estudio histórico-analítico de la integración en Persona y acción de Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2012.

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, Cat. 131 (14.11.1984), 669. Un estudio monográfico sobre la virtud de la castidad en las catequesis, puede verse en: F. CORTÉS, *El esplendor del amor sponsal y la communio personarum. La doctrina de la castidad en las Catequesis de san Juan Pablo II sobre El amor humano en el Plan Divino*, Cantagalli, Siena 2018.

⁴¹ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 33.

del cuerpo, que constituye el núcleo de la espiritualidad conyugal⁴². En este contexto, y a propósito de las anotaciones acerca del Cantar de los Cantares, san Juan Pablo II afirma que “el amor desencadena una particular experiencia de la belleza, que se centra en lo que es visible, pero envuelve simultáneamente a la persona entera. La experiencia de la belleza engendra la complacencia, que es recíproca. «Oh la más hermosa entre las mujeres...» (Ct 1,8), dice el esposo, al que hacen eco las palabras de la esposa: «Morena soy, pero hermosa, oh hijas de Jerusalén» (Ct 1,5)”⁴³.

El hombre moderno ha enfatizado la dimensión estética de lo bello. De este modo se ha eclipsado que la belleza está muy emparentada con la bondad, como ya sabían los griegos. Para santo Tomás de Aquino, el esplendor y la armonía de la belleza no constituyen cualidades estáticas del ser, sino que revelan la cualidad moral de la acción excelente iluminada por la razón virtuosa⁴⁴. Siguiendo a Aristóteles, valora positivamente el placer en la acción humana y, por tanto, la virtud de la templanza no elimina los deseos placenteros ligados al tacto, sino que busca una medida conforme a la razón prudente. Así como en los cuerpos bellos se da una proporción entre los miembros y un conveniente esplendor, así también las acciones humanas son hermosas cuando resplandece en ellas la luz de la razón, y se da proporción entre los hechos, palabras y razón⁴⁵.

La intrínseca belleza de la acción temperante es, para el Doctor común, la *honestas*⁴⁶. Si el pudor es una reacción que manifiesta una ausencia de perfección moral, la *honestas* es causada por la excelencia de la persona que ama la belleza de la templanza. La *honestas* une el concepto de la belleza interior de la persona y su bondad moral.

La castidad, que requiere el pudor y la *honestas*, es una virtud que toca el interior del corazón del hombre. No se reduce, por tanto, a obedecer un có-

⁴² JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, Cat. 127 (3.10.1984), 653.

⁴³ *Ibid.*, Apéndice (23.05.1984), 683.

⁴⁴ La relación entre belleza y castidad en Santo Tomás ha sido estudiada por O. GOTIA, *L'amore e il suo fascono. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011.

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In 1 Cor*, XI, II, n. 592.

⁴⁶ Cf. O. GOTIA, *op.cit.*, 226-231.

digo de comportamiento exterior, sino que plasma y modela los deseos sexuales desde su interior. La castidad es una conformación del deseo sexual, cuya bondad deriva del fin último al que tiende. La belleza de la castidad se encuentra en el deseo bello que dirige a la plenitud de un amor personal. Se trata del deseo conformado por la razón en vista del amor recibido, lo que santo Tomás denomina deseo “recto”. La persona casta ama inteligentemente, fascina por su belleza, por su encanto, que se trasluce y expresa en sus gestos que revelan una intimidad habitada por la persona amada y en tensión hacia la plenitud de una comunión⁴⁷.

El Pseudo-Dionisio, inspirándose en la tradición platónica, establece un parentesco entre la belleza y la vocación. Con la cercanía etimológica entre las palabras *kalós* (bello)-*kaléo* (llamar), encontramos que la belleza es una llamada a un amor de comunión. Para él, Dios es causa de la armonía y el esplendor de todas las cosas. “Llama (*kaloûn*) a todas las cosas a sí mismo; por ello es llamado *kallos*, belleza”⁴⁸. La vocación de lo bello tiene su origen en el Dios creador, y la llamada adquiere el sentido bíblico de la elección⁴⁹.

5. LA MADRE DEL AMOR HERMOSO

El título mariano “Madre del amor hermoso” se inspira en el versículo *Eclo* 24,18: «Yo soy la madre del amor hermoso y del temor; del conocimiento y de la santa esperanza, me doy a todos mis hijos, escogidos por él desde toda la eternidad», en el contexto del elogio de la sabiduría. La liturgia de la Iglesia emplea el texto desde el siglo X en las Misas de María. Como afirma la introducción al formulario de esta misa votiva de la Virgen: “la Iglesia, según la tradición tanto del Oriente como del Occidente, celebrando el misterio y la función de María, contempla con gozo su espiritual belleza. La belleza como resplendor de la santidad y de la verdad de Dios, «fuente de toda be-

⁴⁷ J. NORIEGA, *No solo de sexo...Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 183.

⁴⁸ DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 7: PG 3, 701 C.

⁴⁹ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997, 31-33.

lleza», e imagen de la bondad y de la fidelidad de Cristo, el “más bello de los hijos de los hombres”⁵⁰.

El vínculo que une a san Juan Pablo II con la Virgen María a lo largo de toda su vida se expresa de modo bien elocuente en el lema de su pontificado: “*Totus Tuus*”. La fórmula, tomada de San Luis M^a Grignon de Montfort, supone un redescubrimiento de la piedad mariana, anclada en Cristo como había reflejado el capítulo VIII de la *Lumen Gentium*, e implica el cultivo de un total abandono y confianza en la Virgen María⁵¹. La devoción mariana de nuestro santo, hunde sus raíces en la imagen de N^aS^a del Perpetuo Socorro en su parroquia de Wadowice, unida a la tradición del escapulario de la Virgen del Carmen, lo que le vinculó desde niño a la espiritualidad carmelitana que profundizó después al conocer a san Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Junto a ello, fueron decisivas las peregrinaciones a los santuarios de Kalwaria y Czestochowa, donde se encuentra el santuario paulino de Jasna Góra con el icono de la Virgen Negra, Reina de Polonia.

El título de “peregrina de la fe”, estrella del tercer milenio, es muy querido para nuestro pontífice, pues el camino de fe de María es punto constante de referencia para la Iglesia⁵². La encíclica *Redemptoris Mater*⁵³, con motivo del año santo mariano de 1987, la carta *Mulieris dignitatem*⁵⁴, las catequesis de las audiencias entre el 6 de septiembre de 1995 y el 12 de noviembre de 1997⁵⁵, y la carta sobre el Rosario⁵⁶ son botones de muestra de la enseñanza mariana de san Juan Pablo II.

La *Carta a las familias* nos ofrece una estupenda síntesis de la historia del amor hermoso desde la clave de la historia de la salvación⁵⁷. Así, aunque en sentido estricto esta historia comienza en el misterio de la Anunciación a la Virgen María, se puede decir también que tiene su inicio con Adán y Eva

⁵⁰ MISAS DE LA VIRGEN MARÍA, Coeditores litúrgicos, Madrid 1987, n. 36.

⁵¹ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 207-209.

⁵² JUAN PABLO II, *Catequesis audiencia general* (21.03.2001).

⁵³ JUAN PABLO II, *Redemptoris mater*, (25.03.1987); AAS 79 (1987) 361-443.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, (15.08.1988); AAS 80 (1988) 1653-1729.

⁵⁵ Recogidas en castellano en: JUAN PABLO II, *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998.

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Carta Rosarium Viriginis Mariae*, (16.10.2002); AAS 95 (2003) 5-36.

⁵⁷ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 20.

en el paraíso. Tobías y Sara son testigos de que tras la caída de nuestros primeros padres no se les privó totalmente de la capacidad de este amor hermoso. Todo amor hermoso se origina con la automanifestación de la persona que posibilita la unión de los dos. Este amor es descrito en el libro del Cantar de los Cantares. En el umbral de la Nueva Alianza, María y José viven la experiencia del amor descrito en el Cantar con toda la novedad del Espíritu.

Para que el amor sea realmente hermoso ha de ser recibido como un don de Dios. La Fuente del don, el Espíritu Santo, dador de vida, se derrama en los corazones humanos (*Rm 5,5*), generando, alimentado y haciendo crecer la mutua entrega. La particular vinculación entre el Espíritu Santo y la Virgen María, hace de la Esposa del Espíritu, la testigo por antonomasia de que el amor y la belleza proceden de Dios. María es bella porque es amada; y es de aquella hermosura que llamamos santidad. María nos introduce en la escuela del amor hermoso, nos enseña como buena Madre, el arte de amar.

El misterio de la Encarnación del Verbo se convierte en fuente de una belleza nueva que ha inspirado innumerables obras maestras del arte. De este modo, la Iglesia es consciente de su misión en el desarrollo de la cultura. Inspirándose en la afirmación de Santo Tomás de Aquino “*Genus humanum arte et ratione vivit*”⁵⁸, Juan Pablo II afirma que la cultura es un modo específico del “existir” y del “ser” del hombre. Por ello “la cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, “es” más, accede más al “ser”⁵⁹. Y es que “el hombre es él mismo mediante la verdad, y llega a ser más él mismo mediante el conocimiento cada vez más perfecto de la verdad”⁶⁰. Por tanto, el hombre no es solo creador de la cultura, sino que también vive de la cultura y mediante la cultura.

La recíproca promesa que los esposos hacen el día de la celebración del sacramento del matrimonio, únicamente es posible, según la *Carta a las familias*, en la dimensión del «amor hermoso». Este amor se recibe y apren-

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a Posteriora Analytica de Aristóteles*, n. 1.

⁵⁹ JUAN PABLO II, *Discurso a la Unesco*, (2.06.1980) n.7. El tema de la cultura en Juan Pablo II lo ha estudiado: L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magisterio di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988; en español: F. MIGUENS, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1994.

⁶⁰ *Ibid.*, n. 17.

de sobre todo rezando, pues es en la oración donde actúa de un modo singular el Espíritu Santo. Derramado en el corazón de los cónyuges (*Rm 5,5*), se convierte en verdadera fuente y manantial de unidad, de cohesión y fortaleza para el matrimonio y la familia. De este modo, la hermosura del amor consiste en que el amor conyugal se puede transformar en verdadera caridad conyugal⁶¹.

6. CONCLUSIÓN: ¿POR QUÉ EL AMOR ES HERMOSO?

Vivimos inmersos en un cambio de época que genera una gran incertidumbre ante el futuro. El prefijo *post-* que define nuestro tiempo revela que la referencia principal se encuentra siempre en el pasado. En llamativo contraste, san Juan Pablo II aprendió a mirar siempre hacia el futuro de modo profético, anticipándose a su tiempo. Es decir, pensar el presente como una semilla que mira al futuro. En lugar de ir detrás, a remolque de los acontecimientos de una época que pasa, Él supo ir preparando una época que se acerca, pues está ya en germen en el presente. En este sentido, conducir a la Iglesia hacia el tercer milenio fue siempre su deseo y la misión que recibió. Formado en la escuela del Concilio Vaticano II supo ver que la cuestión del hombre era decisiva, y que la cuestión antropológica se jugaba principalmente en el campo del matrimonio y la familia, pues es en ellas donde el hombre aprende a amar y madurar en su vocación divina.

Nos encontramos en nuestros días ante un hombre, caracterizado de modo predominante por su emotividad, por buscar un bienestar incesante. A primera vista, sentirse bien, buscar sensaciones nuevas en experiencias diferentes, no parece nada sospechoso. Sin embargo, el hombre emotivo es muy frágil y tremendamente manipulable. Las emociones colectivas y los afectos privados revelan que estamos inmersos en un gran analfabetismo afectivo, que conduce a un amor mudo, indecible e incommunicable. Un amor temeroso de prometer, que se licúa por el entorno de desocialización y deconstrucción

⁶¹ L. DE PRADA, *La caridad conyugal, una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias (Juan Pablo II)*, Didaskalos, Madrid 2017.

que lo circunda, y termina por hacer naufragar la navegación del hombre por este mundo.

Por este motivo, en primer lugar, hemos de ponernos en guardia de que el amor hermoso del que nos habla el Papa de la familia se pueda interpretar en clave esteticista, romántica, absolutizando la belleza de la contemplación del instante. El ensimismamiento y la dispersión son las notas del narcisismo que caracteriza el culto a la emoción⁶². La verdad del amor no se mide por la intensidad del instante, sino que se verifica en las obras y en el bien que se comunica al amado.

En segundo lugar, hemos de reconocer la actualidad de la propuesta de san Juan Pablo II para generar una nueva cultura del amor hermoso, una civilización del amor, a través del método de las minorías creativas⁶³. ¿Qué amor nos propone el santo Papa polaco? Ciertamente no el amor líquido, no el amor emotivo, no el amor superficial y vano. En la escuela de la Cruz redentora y junto a María, Madre del amor hermoso, este Maestro del amor nos invita a vivir el amor verdadero, el amor casto, el amor virtuoso, el amor que hace grande la existencia humana, porque es capaz de dilatar el corazón y de realizar el don de sí total de la persona. La belleza de la que nos habla Juan Pablo II proviene del amor de Dios Creador y Padre. Es una belleza, siempre antigua y siempre nueva, como decía San Agustín, que se oculta para hacer resplandecer al amado más que al amor.

San Juan Pablo II es testigo de esperanza fundada porque nos ha testimoniado en primera persona el amor más hermoso, el amor más grande, aquel que Cristo revela a sus discípulos en el Cenáculo: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos” (*Jn* 15,15). El amor de Dios se nos ha comunicado de un modo máximo en el don de sí de Cristo en la Eucaristía. Se nos invita así a entrar más hondamente en la lógica de la sobreabundancia, en el misterio de la fecundidad del amor, que crece en hermosura en la medida en que el don de sí es más pleno.

⁶² M. LACROIX, *Le culte de l'émotion*, Flammarion, París 2001.

⁶³ L. GRANADOS-I. DE RIBERA, *Minoría creativas. El Fermento del Cristianismo*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

Karol Wojtyła y la *Humanae vitae*

Karol Wojtyła and the *Humanae vitae*

RAFAEL FAYOS

Universidad CEU Cardenal Herrera

DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.58>

RESUMEN: El presente trabajo comenta brevemente la doctrina expuesta en la *Humanae Vitae* a la luz de algunos textos que Karol Wojtyła dedicó a esta encíclica. Para ello hacemos una breve y sencilla introducción a la cuestión de la regulación de la natalidad y la contracepción. Posteriormente y a la luz de los textos de Wojtyła, subrayamos el nuevo orden que se le da a los fines del matrimonio constando como el Concilio Vaticano II y la *Humanae Vitae* insisten en unir el amor conyugal a la paternidad responsable. Estos dos conceptos son analizados a la luz de tres escritos que Wojtyła redactó pocos meses después de la publicación de la encíclica.

PALABRAS CLAVE: amor conyugal, *Humanae Vitae*, Karol Wojtyła, contracepción, personalismo

ABSTRACT: The present work briefly comments on the doctrine exposed in the *Humanae Vitae* in the light of some texts that Karol Wojtyła dedicated to this encyclical. For this we make a brief and simple introduction to the issue of birth regulation and contraception. Subsequently, and in the light of Wojtyła's texts, we underline the new order given to the ends of marriage, stating how the Second Vatican Council and the *Humanae Vitae* insist on joining conjugal love to responsible parenthood. These two concepts are analyzed in the light of three writings that Wojtyła wrote a few months after the publication of the encyclical.

KEYWORDS: conjugal love, *Humanae Vitae*, Karol Wojtyła, contraception, personalism

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los temas sobre los que trabajó intensamente Karol Wojtyła, sea en el ámbito académico como pastoral, fue la familia y el matrimonio. Algunos de los escritos que surgieron de esta labor son ampliamente conocidos, por ejemplo, el estudio *Amor y responsabilidad*¹ o la carta encíclica *Familiaris Consortio*. Son también importantes en este ámbito manuscritos literarios como *El taller del orfebre*² o *Esplendor de la paternidad*³. Sin embargo, hay muchos ensayos que, ya sea porque fueron redactados en polaco o porque pertenecen a los años previos al pontificado, no eran conocidos. La editorial Palabra publicó entre 1997 y 2005 tres volúmenes titulados *Trilogía Inédita*⁴ donde traducía al castellano algunos trabajos de Wojtyła que venían a suplir la carencia para el lector de habla hispana que acabamos de señalar. El primero de ellos, *Mi visión del hombre* está dedicado a ensayos de ética. El segundo, *El hombre y su destino*, recoge artículos sobre la gran obra antropológica de nuestro autor: *Persona y acción*. Por último, el tercer volumen *El don del amor*, como el mismo editor explica, “[...] proporciona un rico y sugerente análisis del matrimonio y de la familia usando como categoría clave el amor personal entendido como don”⁵. Allí podemos encontrar, entre otros, una serie de textos donde Karol Wojtyła reflexiona sobre la *Humanae Vitae*⁶. Sobre ellos versa este breve trabajo. Concretamente estos escritos se sitúan en la segunda parte de *El don del amor* y se corresponden con los capítulos titulados: La enseñanza sobre el amor de la Encíclica *Humanae Vitae* (Análisis del texto); La verdad de la Encíclica *Humanae*

¹ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1978. Esta edición es una traducción de la edición francesa prologada por Henri De Lubac. Existe traducción directa del polaco en: *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2016, 6ª.

² K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, BAC, Madrid, 2013.

³ K. WOJTYŁA, *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de la paternidad*, BAC, Madrid, 1981.

⁴ K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre*, BAC, Madrid, 1997; *El hombre y su destino*, BAC, Madrid, 1998; *El don del amor*, BAC, Madrid, 2000.

⁵ J. M. BURGOS y A. BURGOS, *El don del amor*, Palabra, Madrid, 2005, 6.

⁶ Un estudio mucho más profundo del que nosotros haremos sobre la relación de Wojtyła con la encíclica de Pablo VI es P. S. GALUSZKA, *Karol Wojtyła e Humanae Vitae*, Cantagalli, Siena, 2017.

Vitae; Introducción a la Encíclica *Humanae Vitae*; La visión antropológica de la *Humanae Vitae* y por último Amor fecundo y responsable.

La importancia de estos trabajos reside en el papel que el mismo Wojtyla tuvo en la preparación y redacción de la *Humanae Vitae*. En primer lugar, ya en el concilio Wojtyla desempeñó cierto protagonismo en la preparación del llamado Esquema XIII que posteriormente dio lugar a la *Gaudium et spes*. Como escribe el principal biógrafo de Wojtyla, “la principal contribución del arzobispo Wojtyla al Concilio Vaticano II tuvo que ver con lo que daría finalmente en llamarse *Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo moderno*”⁷. Documento relevante respecto a la *Humanae Vitae* porque adelanta, sobre todo en el número 51, cuestiones sobre la regulación de la natalidad y el sentido de las relaciones conyugales que encontrarán respuesta en la encíclica que nos ocupa. En segundo lugar, tras el concilio, “el arzobispo Wojtyla fue nombrado miembro de la Comisión Pontificia para las Cuestiones del matrimonio y de la familia en 1966. Desde ese momento y hasta la publicación de la *Humanae Vitae* en 1968, Wojtyla —y la comisión de moralista que formó en Cracovia para asesorarse— colaboró intensamente con Pablo VI”⁸. Así pues, el cardenal Wojtyla estuvo presente y asesorando a Pablo VI en la redacción de la polémica encíclica.

Los cinco escritos de los que antes hemos mentado tienen un origen variado. Tres vieron la luz unos meses después de la publicación de la encíclica en julio de 1968. Nos referimos a *La introducción a la Humanae Vitae*, que es un proemio al volumen la revista *Analecta cracoviensis* publicado en 1969 y que estuvo dedicado a los temas de la encíclica. En este primer número participaron varios de los expertos de la comisión que creó Wojtyla en Cracovia en 1966 y que llegaron a enviar al Pablo VI un memorandum con sus

⁷ G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*, Plaza Janes Editores, Barcelona, 1999, 232. En Cruzando el umbral de la Esperanza Wojtyla habla de ello: “Así pues, ya durante la tercera sesión me encontré en el equipo que preparaba el llamado Esquema XIII, el documento que se convertiría luego en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*; pude participar en los trabajos extremadamente interesante de este grupo, compuesto por representantes de la Comisión teológica y del Apostolado de los Laicos.” JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza Janes Editores, Barcelona, 1994, 165.

⁸ A. BURGOS, Introducción a *El don del amor*, op. cit., 18.

conclusiones⁹. Informe que también sería publicado en el mismo número de *Analecta cracoviensa*¹⁰. También hará parte de este número el segundo escrito que analizaremos y que lleva el título *La enseñanza sobre el amor de la Encíclica Humanae Vitae (Análisis del texto)*¹¹. De este mismo año, 1969, es el tercer texto al que nos dedicaremos, *La verdad de la encíclica Humanae Vitae* publicada por L'Osservatore Romano el 5 de enero de 1969. De una década más tarde son los dos escritos que restan. Uno aparecerá en la revista *Lateranum*. Se trata de un estudio de Wojtyla con el nombre *La visión antropológica de la Humanae Vitae*¹². Por último, *Amor fecundo y responsable*¹³, es el texto presentado a un congreso con motivo de la conmemoración de los 10 años de la encíclica y que quedó recogido en las actas del mismo. En este artículo nos centraremos en los tres primeros dejando para un segundo estudio el análisis de los publicados una década después de la aparición de la *Humanae Vitae*.

Como primer paso e introducción a nuestro estudio hemos creído conveniente desarrollar brevemente algunos precedentes sobre la encíclica y la cuestión de la contracepción. Posteriormente comentaremos los escritos de Karol Wojtyla redactados en 1969 en relación a la encíclica. Estos comentarios no pretenden ser exhaustivos ni mucho menos suponen aportaciones novedosas en relación al pensamiento de nuestro autor. Más bien, pueden considerarse, salvando las distancias, como los comentarios que autores de la escolástica hacían de los escritos de grandes autoridades de la antigüedad. Así pues, no haremos otra cosa que intentar ordenar unas pocas ideas que

⁹ “La comisión de Cracovia completó su labor en febrero de 1968 y un memorándum de conclusiones —«Los fundamentos de la doctrina eclesiástica sobre los principios de la vida conyugal»— fue redactado en francés por el cardenal Wojtyla y enviado al papa Pablo VI”. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*, op. cit., 287.

¹⁰ “Les Fondements de la Doctrine de L'Église concernant les principes de la vie conjugale,” *Analecta Cracoviensia*, Societas Theologorum Polona Cracoviae Sumptibus Curiae Metropolitanae Cracoviensis, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Krakow 1969, 194-230.

¹¹ Cf. Nauka encykliki «Humanae Vitae» o miłos'ci (analiza tekstu) en *Analecta Cracoviensia*, Vol. 1, 1969, 341-356.

¹² Cf. La visione antropologica della «Humanae Vitae», en *Lateranum* 44 (1978), 125-145.

¹³ Cf. AA.VV., “Amore fecondo responsabile, a dieci anni della Humanae Vitae”. *Atti del Congresso Internazionale a Milano*, 21-25 giugno 1978. Centro Internazionale studi famiglia, Milano 1979, 9-18.

encontramos en algunos escritos donde Wojtyla comenta el texto de la *Humanae Vitae*. Solo nos resta indicar que para una lectura provechosa de este ensayo sería bueno releer la encíclica y los números 49, 50 y 51 de la *Gaudium et spes*.

2. ALGUNOS PRECEDENTES EN RELACIÓN A LA ENCÍCLICA Y LA CONTRACEPCIÓN

La contracepción es una cuestión que siempre ha estado presente de diversas formas en la historia de la humanidad. Pero desde un punto de vista científico y como método de planificación familiar es relativamente reciente. A finales del siglo XIX podemos encontrar algunos precedentes de la mentalidad anticonceptiva que hoy caracteriza nuestra sociedad. Empecemos señalando la importancia de un clérigo y gran erudito anglicano llamado Robert Thomas Malthus (1766-1834). En su libro titulado *Ensayo sobre el principio de la población*¹⁴ alertaba del crecimiento aritmético de los recursos en relación al crecimiento geométrico de la población. Por lo tanto, en un determinado momento no tendríamos suficientes recursos para sobrevivir. Él mismo no ofrece como solución la contracepción, pero sí la continencia y elevar la edad para contraer matrimonio. Es importante señalar, que aunque él explícitamente no lo promoviera, con sus discípulos se empezó a difundir la idea de que “el hombre tiene derecho al placer en lo sexual y tiene derecho a desposeer este placer de su carga: los hijos”¹⁵.

Esta mentalidad encontrará amplia difusión en Estados Unidos a inicios del siglo XX, sobre todo de la mano de una de las primeras feministas, Margaret Sanger (1879-1966), fundadora además de la liga americana para el control de la natalidad en 1921 *American Birth Control League*. En 1942 esta organización se convertiría en la conocidísima *Planned Parenthood Federation of America*. En esos años, la Iglesia anglicana en su conferencia

¹⁴ TH. MALTHUS, *Ensayo sobre el principio de la población*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

¹⁵ AA.VV. *Repercusión mundial de la “Humanae Vitae”*, Ediciones Sertebi, Barcelona, 1969, 10.

de 1930 en Lambeth aceptará el uso de la contracepción de forma oficial por motivos graves dejando en la conciencia de los padres el discernimiento de cuándo pueden usarse.

En 1931, Pío XI escribe una encíclica, la *Casti Connubii*, donde condena claramente la contracepción artificial diciendo “que cualquier uso del matrimonio, en el que maliciosamente quede el acto destituido de su propia y natural virtud procreativa, va contra la ley de Dios y contra la ley natural, y los que tal cometen, se hacen culpables de un grave delito”¹⁶. No hubo entonces ninguna voz discordante.

Dos décadas después, Pío XII, tendrá que confirmar esta doctrina ante la aparición de la píldora. Se reconoce como padres de la píldora anticonceptiva a Gregory Pincus (1903-1967) y John Rock (1890-1984), quienes en la década de los cincuenta realizaron investigaciones y estudios de campo fundamentalmente en Puerto Rico con la intención de desarrollar un fármaco anovulatorio. Finalmente, en 1960, la FDA aprobó el uso de la píldora. Desde entonces se ha convertido en uno de los métodos anticonceptivos más usado en todo el mundo. Pío XII conocedor de las investigaciones, y también de las opiniones difundidas por algunos teólogos afrontó directamente el tema en la alocución del 12 de septiembre de 1958 a los participantes en el VII congreso Internacional de Hematología. Allí abordó la cuestión del uso de anovulatorios con fines terapéuticos y con fines contraceptivos, distinguiendo la contracepción indirecta como consecuencia del principio del doble efecto, de la contracepción directa, es decir, del acto cuyo fin es impedir la concepción¹⁷.

¹⁶ Pío XI, *Casti Connubi*, 21.

¹⁷ “¿Es lícito impedir la ovulación por medio de píldoras utilizadas como remedios en las reacciones exageradas del útero y del organismo, aunque estos medicamentos, al impedir la ovulación, hagan también imposible la fecundación? ¿Está permitido su uso a la mujer casada que, a pesar de esta esterilidad temporal, desee tener relaciones con su marido? La respuesta depende de la intención de la persona. Si la mujer toma este medicamento, no con intención de impedir la concepción, sino únicamente por indicación médica, como un remedio necesario a causa de una enfermedad del útero o del organismo, ella provoca una esterilización indirecta, que queda permitida según el principio general de las acciones de doble efecto. Pero se provoca una esterilización directa y, por lo tanto, ilícita, cuando se impide la ovulación a fin de preservar el útero y el organismo de las consecuencias de un emba-

Todos los documentos anteriores serán tenidos en cuenta por el concilio Vaticano II que, como ya dijimos anteriormente, también abordó la cuestión en el n° 51 de la *Gaudium et spes*¹⁸.

A la mentalidad contraceptiva que como hemos visto fue generándose a lo largo del siglo XX y a las distintas intervenciones del Magisterio al respecto debemos sumar otro fenómeno muy ligado a la aparición de la píldora: la liberación sexual. Sin la píldora ésta no habría podido darse. Gracias a ella se generó en Estados Unidos al inicio de los años 60 un estilo de vida naturalista y comunal, muy promiscuo sexualmente, donde era muy habitual el consumo de drogas que fue progresivamente extendiéndose por todo Occidente. Además, se produjo un fenómeno muy interesante desde un punto de vista político y social. La lucha de clases que caracterizó a las izquierdas

razo que no es capaz de soportar. Ciertos moralistas pretenden que está permitido tomar medicamentos con este fin, pero es una opinión equivocada. Es necesario igualmente rechazar la opinión de muchos médicos y moralistas que permiten su uso, cuando una indicación médica hace indeseable una concepción muy próxima, o en otros casos semejantes, que no es posible mencionar aquí. En estos casos, el empleo de medicamentos tiene como fin impedir la concepción, impidiendo la ovulación; luego se trata de esterilización directa". AAS 50 (1958) 732-740

¹⁸ "El Concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro. [...] Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina reprueba sobre la regulación de la natalidad.

Tengan todos entendido que la vida de los hombres y la misión de transmitirla no se limita a este mundo, ni puede ser conmensurada y entendida a este solo nivel, sino que siempre mira el destino eterno de los hombres." (*Gaudium et spes*, n° 51).

desde inicio del siglo se convirtió, entre otras cosas¹⁹, en lucha de sexos, donde la clase oprimida pasó a ser la mujer y la burguesía opresora el varón. Así uno de los medios de la liberación de la mujer fue la contracepción. La sexualidad quedó también desvinculada de la procreación y el ejercicio de la sexualidad humana se convirtió sobre todo en un entretenimiento lúdico más que en la expresión de un amor maduro, serio y responsable.

Ciertamente que en el ámbito católico la cuestión de la anticoncepción se planteaba desde otras categorías. Como recoge uno de los primeros números de la Encíclica²⁰, la Iglesia aborda el tema de la regulación de los nacimientos ante el cambio que en la sociedad moderna suponía el rápido desarrollo demográfico, las condiciones laborales y de habitabilidad que hacían más difícil la educación de la prole, la inclusión de la mujer en el ámbito del trabajo y por último los nuevos avances científicos. Juan XXIII nombró una comisión en 1963 para estudiar la cuestión de la anticoncepción y como hemos aludido el Vaticano II no fue ajeno a estas cuestiones, creando una comisión, y aludiendo de manera clara al tema en el n° 51 de la *Gaudium et spes*. Esta comisión no estuvo libre de controversias. Hay que señalar aquí, como dice el mismo Wojtyla, que “El concilio , al aprobar la constitución, contaba con que el Papa hablaría con mayor detalle sobre este punto”²¹. La *Humanae Vitae* de Pablo VI vino a cumplir con este deseo y expectativa del Concilio. El Papa también creó una comisión y consultó a muchos expertos²², entre ellos Wojtyla que como hemos dicho antes, que le ayudaron en la redacción del texto que finalmente firmó.

¹⁹ “La idea que subyace –teorizada, como veremos, por autores como Marcuse o Foucault- es la de la sustitución del sujeto revolucionario clásico —la clase obrera— por nuevos colectivos supuestamente oprimidos (o, en el caso del ecologismo, la biosfera en su conjunto, depredada por el productivismo capitalista). Y también la reivindicación del deseo en todas sus formas, y el rechazo de todo tipo de tabúes, especialmente en materia de moral sexual” F. J. CONTRERAS, “Mayo del 68 y la muerte del sujeto”, en *Actas del congreso Mayo del 68. Una época de cambios, un cambio de época* Vol. 1 (Dir. María la Calle; Coord. Elena Postigo). Editorial Francisco de Vitoria, Madrid, 2019, 16.

²⁰ Cf. PABLO VI, *Humanae Vitae*, n° 2, n° 3. A partir de ahora se citará como HV n°.

²¹ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 172.

²² “La conciencia de esa misma misión nos indujo a confirmar y a ampliar la Comisión de Estudio que nuestro predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, había instituido en el mes de marzo del año 1963. Esta Comisión de la que formaban parte bastantes estudiosos de las

3. AMOR CONYUGAL Y PATERNIDAD RESPONSABLE

3.1. *Planteamiento de la cuestión*

Tras los comentarios que hemos realizado parecería que la cuestión fundamental que aborda la encíclica sería la licitud o no de los medios artificiales de contracepción. Sin embargo, debemos considerar este planteamiento como simplista. El núcleo de la cuestión, tal como se puede deducir del n° 51 constitución pastoral *Gaudium et spes* y de la misma encíclica, es compatibilizar las exigencias propias que surgen de la naturaleza del amor conyugal con la paternidad responsable en el contexto de las nuevas circunstancias del mundo moderno. Así dice el texto del Concilio: “Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal”²³.

Así mismo, en la *Humanae Vitae* se dice: “Y puesto que, en el tentativo de justificar los métodos artificiales del control de los nacimientos, muchos han apelado a las exigencias del amor conyugal y de una "paternidad responsable", conviene precisar bien el verdadero concepto de estas dos grandes realidades de la vida matrimonial, remitiéndonos sobre todo a cuanto ha declarado, a este respecto, en forma altamente autorizada, el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*”²⁴.

También Wojtyla se hace eco de lo anterior cuando recuerda las discusio-

diversas disciplinas relacionadas con la materia y parejas de esposos, tenía la finalidad de recoger opiniones acerca de las nuevas cuestiones referentes a la vida conyugal, en particular la regulación de la natalidad, y de suministrar elementos de información oportunos, para que el Magisterio pudiese dar una respuesta adecuada a la espera de los fieles y de la opinión pública mundial”. PABLO VI, *Humanae Vitae*, n° 5.

²³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n° 51.

²⁴ HV n° 8.

nes que dieron durante el concilio y en las que participó: “En las discusiones fue expresada más de una vez la necesidad de una apreciación más profunda del valor del amor como fin del matrimonio en relación con la procreación”²⁵. De ahí pues, que para entender bien la encíclica debamos ahondar en estos dos conceptos: amor conyugal y paternidad responsable. En el fondo esto es lo que hace el escrito de Pablo VI, analizar el amor conyugal y la relación que tiene con la procreación, extrayendo algunas consecuencias en relación a la regulación de los nacimientos.

Por último, señalar que en el Concilio como en la encíclica de Pablo VI se aprecia una renovación en relación a la naturaleza y los fines del matrimonio. Desaparece la referencia clásica a los tres fines del matrimonio y a su jerarquía, es decir, procreación, mutua ayuda y remedio de la concupiscencia. Y por supuesto, no se recurre nunca a la primacía de la procreación sobre la *mutuum adiutorum*, como se solía hacer antiguamente. Esto también viene recogido por Wojtyła en sus reflexiones: “Quiero señalar también un punto importante: ni la constitución conciliar ni la encíclica mencionan en sitio alguno el punto de vista tradicional sobre la jerarquía de los fines del matrimonio. Desde ese punto de vista, siempre se había acentuado con énfasis la primacía de la procreación (*procreatio*) sobre la ayuda mutua (*mutuum adiutorium*), que hoy podríamos llamar amor conyugal”²⁶.

3.2. *El amor conyugal*

Las consideraciones sobre el amor conyugal en la *Humanae Vitae* tienen su punto de partida en el Amor con mayúsculas, esto es, en Dios. Solamente a la luz de Dios se revela la naturaleza y entidad del amor conyugal²⁷. Wojtyła comenta este punto de partida haciéndonos ver que esa fuente de donde mana todo amor, y por lo tanto también el conyugal, revela dos aspectos importantes: el de la eficacia y el de la ejemplaridad. Es decir, por un lado, Dios es

²⁵ K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 163.

²⁶ K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 164.

²⁷ “La verdadera naturaleza y nobleza del amor conyugal se revelan cuando éste es considerado en su fuente suprema, Dios, que es Amor, «el Padre de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra»”. HV nº 8

el origen del amor y de Él procede todo amor, por otro lado, Dios se revela también como modelo de Amor a seguir. Así Wojtyla afirma “Pablo VI escribe que el amor conyugal toma su origen en Dios, lo que parece implicar un doble orden: el orden de la eficacia y el orden de la ejemplaridad”²⁸. Con ello, el Papa coloca al amor conyugal en un contexto teológico, es decir, dentro del plan establecido por Dios del cual el hombre hace parte. Todo el número 8 de la encíclica va en esta línea y “al obrar así al principio de su enseñanza sobre el amor conyugal, en cierto sentido nos está diciendo que volvamos continuamente a sus fundamentos, que son la base de todo lo que dirá más tarde sobre el amor conyugal”²⁹.

La encíclica prosigue, ya en el n° 9, describiendo el amor esponsal a partir de cuatro notas: “Es, ante todo, un amor plenamente *humano*, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo; [...] Es un amor *total*, esto es, una forma singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas, [...] Es un amor *fiel y exclusivo* hasta la muerte; [...] Es, por fin, un amor *fecundo*, que no se agota en la comunión entre los esposos sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas”³⁰.

En este elenco hemos omitido por razones de brevedad los comentarios que siguen a cada una de las características. En ellos se habla de los valores y las obligaciones que protegen y se derivan de estas características. Así, al decir que el amor conyugal es plenamente humano se añade “No es por tanto una simple efusión del instinto y del sentimiento sino que es también y principalmente un acto de la voluntad libre, destinado a mantenerse y a crecer mediante las alegrías y los dolores de la vida cotidiana [...]”; y cuando se habla de que es fiel y exclusivo se dice “Así lo conciben el esposo y la esposa el día en que asumen libremente y con plena conciencia el empeño del vínculo matrimonial. Fidelidad que a veces puede resultar difícil pero que siempre es posible, noble y meritoria”. A Wojtyla no se le escapa este detalle y por ellos comenta que “*En cada uno de esos rasgos, el valor converge con una obligación*, se podría decir que un gran valor converge con una gran

²⁸ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 166.

²⁹ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 167.

³⁰ HV n° 9.

obligación, y cada uno es decisivo para el amor”³¹. Este modo de señalar valores y obligaciones es muy importante para nuestro autor, porque revela el sentido ético que ya desde el inicio revela el documento pontificio. No se trata de describir cómo es el amor sino de lo que éste implica si queremos ser fieles a su naturaleza.

El sentido teológico y el sentido ético que acabamos de señalar se deben tener presentes en el análisis del acto conyugal y el orden interno que realiza el Papa en los números posteriores a la encíclica. La propuesta de Pablo VI podría resumirse diciendo que las relaciones conyugales confirman el amor del cual proceden cuando respetan el natural significado unitivo y procreativo que conllevan. En este punto Karol Wojtyła señala algo muy importante. La encíclica no solamente argumenta desde la naturaleza misma del acto conyugal, sino que apela a la conciencia de los esposos. Escribe, “es posible detectar en esta parte de la encíclica *un paso muy significativo desde lo que se podría llamar «teología de la naturaleza» hasta una teología de la persona*”³². Es decir, las relaciones conyugales por sí mismas no son expresión necesaria del amor conyugal. Pueden serlo en la medida que los esposos, hombre y mujer, hagan de ellas con su decisión, una confirmación del amor conyugal del que proceden con los valores y exigencias que lo caracterizan: “[...] el acto conyugal *no tanto es como debe ser* una confirmación de esa relación. La existencia del amor se sitúa entre ese *es* y ese *debe ser*. El amor no puede simplemente ser identificado con el acto conyugal, sino que debe ser buscando en las personas, en su conciencia, elección, decisión y responsabilidad moral”³³.

Este aspecto que acabamos de referir le confirma a Wojtyła que la perspectiva de la encíclica no solo apela a la razón natural para justificar sus planteamientos, sino que tiene un enfoque personalista³⁴, es decir, apela

³¹ K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 171. Anteriormente ya había dicho “[...] se podría decir que la constitución conciliar parece ser en cierto modo más descriptiva y tiende a poner más énfasis en los valores del matrimonio y de la familia [...] mientras que la encíclica hace mayor hincapié en las obligaciones que corresponden a estos valores”. K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 167

³² K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 174.

³³ K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 175.

³⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 176.

también a la experiencia personal de los esposos y a su subjetividad. Los esposos conscientes que sus relaciones son signo de su amor, procuran adecuarse con su libertad al significado natural que estas relaciones comportan, es decir, al significado unitivo y procreativo. Solamente de ese modo las relaciones sexuales pueden ser de verdad signo de su amor.

Un elemento más que confirma para nuestro autor este enfoque personalista es la integración de la dimensión psicológica del amor y el aspecto ético que este comporta³⁵. Esto se hace evidente en los ejemplos a los que acude Pablo VI en el n° 13 de la *Humane Vitae*. Según Montini desvirtúa y por lo tanto falsea las relaciones conyugales tanto el caso donde uno de los esposos fuerza al otro violando el sentido unitivo de las mismas como cuando ambos esposos conscientemente no respetan el significado procreativo. Comentado esto dice Wojtyla “El Papa habla simultáneamente de la naturaleza y finalidad del acto conyugal y de su significado integral. Parece tomar en cuenta, no sólo el sentido objetivo del acto inscrito en su naturaleza, sino también en algún grado el *sentido subjetivo, experimentado por los esposos*. Los aspectos éticos y psicológicos aparecen, desde este punto de vista, como dos significados que deben ser mutuamente integrados en el sujeto, o mejor, sujetos, el hombre y la mujer”³⁶.

También comenta Wojtyla³⁷, esta integración debe ser vivida en el contexto de la teología del amor al que alude Pablo VI al inicio de la encíclica. Con ello, el Papa recuerda que el hombre no es dueño del amor y de sus actos, sino que debe usar del mismo según ha dispuesto la Providencia. “Usar este don divino destruyendo su significado y su finalidad, aun sólo parcialmente, es contradecir la naturaleza del hombre y de la mujer y sus más íntimas relaciones, y por lo mismo es contradecir también el plan de Dios y su voluntad. Usufructuar, en cambio, el don del amor conyugal respe-

³⁵ “Esto es lo que me hace estar personalmente convencido de que la visión global del amor conyugal en *Humanae Vitae* es básicamente personalista, como he tratado de mostrar antes. Esta orientación personalista es lo que explica *la relación entre los significados psicológico y ético del amor* que surge de los textos de la encíclica”. K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 178.

³⁶ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 178.

³⁷ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 180.

tando las leyes del proceso generador significa reconocerse no árbitros de las fuentes de la vida humana, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador”³⁸.

Este último punto nos lleva a descubrir que el amor conyugal es una tarea a realizar, un bien difícil de conseguir y que requiere de un esfuerzo ascético que debemos unir al sentido cristiano de la existencia. “Desde este punto de vista —escribe Wojtyla— el amor conyugal en su más propio sentido evangélico debe ser alcanzado por personas, en este caso personas casadas, como un bien que es difícil”³⁹. En este contexto debemos situar la abstinencia y castidad matrimonial que supone vivir plenamente el amor conyugal. En los números 21 y 25 de la encíclica encontramos expresadas estas ideas y el bien humano y espiritual que de ellas se derivan. En el fondo el amor conyugal tiene que ver mucho con el amor evangélico que siempre es don pero también tarea a realizar: “La confirmación práctica de que el amor conyugal se corresponde con el amor mandamiento del Evangelio aparece cuando los esposos miran los valores de ese amor en cierto sentido como una tarea a realizar; tarea que requiere un cierto esfuerzo ascético”⁴⁰.

3.3 La paternidad responsable

La encíclica que venimos comentando busca armonizar las exigencias del amor conyugal con la paternidad responsable. Hemos desarrollado de la mano de Wojtyla lo referente al amor conyugal. Queda ahora examinar el otro extremo, decir, la paternidad responsable. Este es el fin de este epígrafe que iniciamos. Lo primero que debemos dejar claro es el hecho de que la paternidad responsable deriva de algún modo de uno de los aspectos del amor entre esposos. Ese amor, señala la encíclica en su n° 9, es un amor fecundo, es decir, está orientado a la paternidad. Y este aspecto es importante, porque como ya dijimos, aleja la procreación del antiguo esquema y jerarquía sobre los fines del matrimonio situándolo en el contexto del amor matrimonial. Así, unida y como fruto del amor conyugal, la paternidad respon-

³⁸ HV n° 13.

³⁹ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 181.

⁴⁰ K. WOJTYLA, *La enseñanza sobre el amor*, op. cit., 181.

sable adquiere su verdadero significado que no consiste únicamente en la limitación de los nacimientos. Como nos recuerda Wojtyla: “Si el amor conyugal es un amor fecundo, es decir, orientado a la paternidad, es difícil pensar que el significado de la paternidad responsable, deducido de sus propiedades esenciales, pueda identificarse solamente con la limitación de nacimientos. La paternidad responsable, por tanto, se realiza tanto por los cónyuges que gracias a una ponderada y generosa deliberación deciden procrear una prole numerosa, como por aquellos que llegan a la determinación de limitarla «por graves motivos y dentro del respeto a la ley moral» (HV10)”⁴¹.

Fundamentando todo lo anterior está el hecho de que el hombre es persona y el matrimonio una comunión de personas “que nace y se realiza a través de su donación mutua”⁴². Y la noción de persona no se identifica necesariamente con la de hombre, esto es, con la de individuo de la especie humana. Persona añade a hombre algunos elementos que no están contenidos en la definición de este último. Entre ellos, el hecho de que a los actos de la persona, en cuanto responsable de los mismos, les compete un sentido ético. De ahí, que cuanto haga la persona no es indiferente, pues está llamada a la realización de bien. Todo ello es válido para el acto conyugal donde se expresa el amor en la comunidad de personas que es el matrimonio y la familia que nace de él. La persona está llamada a respetar el significado unitivo y procreativo de sus relaciones conyugales. Es decir, y con palabras de Wojtyla: “El amor es comunidad de personas. Si a esa comunidad corresponde la paternidad, y paternidad responsable, *el modo de actuar*, que lleva a esa paternidad, *no puede ser moralmente indiferente*; sino que, por el contrario, decide si la actuación sexual de la comunión de personas es o no auténtico amor”⁴³.

De ahí, que la encíclica presente un carácter normativo, pues la persona está llamada al bien y su realización se le presenta como tarea. Pero además, añade Wojtyla, “la verdad normativa de la *Humanae Vitae* está estrechamente ligada a los valores, que se expresan en el orden moral objetivo según su

⁴¹ K. WOJTYLA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, op. cit., 189.

⁴² K. WOJTYLA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, op. cit., 188.

⁴³ K. WOJTYLA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, op. cit., 190.

jerarquía propia”⁴⁴. Es decir, la norma que propone la encíclica está orientada a salvaguardar una serie de valores personales. “La encíclica *Humanae Vitae* no solo contiene profundas y explícitas normas sobre la vida matrimonial, la paternidad consciente y la justa regulación de la natalidad, sino que, además, a través de esas normas, indica valores; confirma su sentido recto y nos pone en guardia frente al falso; expresa una profunda solicitud por *salvar al hombre del peligro de alterar los valores más fundamentales*”⁴⁵.

Entre los valores que protege se encuentra el valor de la vida del concebido. Ciertamente que la encíclica no aborda directamente la cuestión del *nasciturus*, pero la aleja del antiguo esquema que lo situaba como primer fin del matrimonio colocándolo en un nuevo contexto, el del amor conyugal y de la paternidad responsable⁴⁶. El amor matrimonial es otro valor que viene protegido en la encíclica al situarlo en la fuente del amor, esto es, en Dios y además al considerarlo como donación de personas. Esta donación es la que quiere proteger la encíclica con su norma: “Si en el matrimonio se debe realizar el auténtico amor de las personas a través de la donación de los cuerpos, es decir, a través de la unión en el cuerpo del hombre y de la mujer, por eso -y precisamente en relación con el valor mismo del amor- esta donación mutua no puede ser alterada bajo ninguno de los aspectos que conlleva el acto conyugal interpersonal”⁴⁷.

Por último, al exigir la encíclica cierta ascética en la práctica de la abstinencia y también en la castidad matrimonial, busca proteger a la persona y conducirla a una madurez necesaria para la vida matrimonial y familiar. Escribe Wojtyła, “*La actitud de responsabilidad se extiende a toda la vida conyugal y a todo el proceso de educación*. Sólo los hombres que han alcanzado la plena madurez de la persona a través de una educación completa son capaces de educar nuevos seres humanos. La paternidad responsable y la

⁴⁴ K. WOJTYŁA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, op. cit., 191.

⁴⁵ K. WOJTYŁA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, op. cit., 191.

⁴⁶ “El hecho de que este valor de la vida ya concebida o que está todavía surgiendo, no sea examinado en la encíclica sobre el fondo de la procreación entendida como fin del matrimonio, sino en la perspectiva del amor y de la responsabilidad de los esposos, pone el valor de la vida humana bajo una luz nueva”. K. WOJTYŁA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, Op. cit., 192.

⁴⁷ K. WOJTYŁA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, Op. cit., 194

castidad en las relaciones mutuas de los cónyuges, que le es inherente, son una comprobación de su madurez espiritual”⁴⁸.

Con esta visión ética el Papa busca alejarse de una interpretación meramente normativa de la encíclica. El carácter ascético que supone salvaguardar el aspecto unitivo y procreativo de las relaciones conyugales lejos de conducir a ahogar el amor humano busca que florezca en toda su plenitud.

3.4 *La autoridad del magisterio*

Pocos documentos han levantado tanta polémica como la *Humanae Vitae* y han posicionado en contra del Magisterio Pontificio a multitud de teólogos, obispos y laicos. Sin embargo, el texto de la encíclica fue ampliamente discutido por los miembros de la comisión creada al efecto por Pablo VI. Esto queda recogido en el número 5 de la encíclica⁴⁹. También Karol Wojtyla comenta este espíritu de comunión eclesial que quiso el pontífice para esta encíclica. Escribe: “El Santo Padre confiesa que esta surgió en diálogo con Dios en la oración, y en diálogo con toda la Iglesia, tanto en su dimensión contemporánea como con la tradición”⁵⁰. No es pues, un documento gestado únicamente desde la persona de Giovanni Montini, es un documento que siempre quiso ser eclesial, pero también magisterial, es decir, desde esa mi-

⁴⁸ K. WOJTYLA, La verdad de la encíclica *Humanae Vitae*, Op. cit., 193.

⁴⁹ “La conciencia de esa misma misión nos indujo a confirmar y a ampliar la Comisión de Estudio que nuestro predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, había instituido en el mes de marzo del año 1963. Esta Comisión de la que formaban parte bastantes estudiosos de las diversas disciplinas relacionadas con la materia y parejas de esposos, tenía la finalidad de recoger opiniones acerca de las nuevas cuestiones referentes a la vida conyugal, en particular la regulación de la natalidad, y de suministrar elementos de información oportunos, para que el Magisterio pudiese dar una respuesta adecuada a la espera de los fieles y de la opinión pública mundial.

Los trabajos de estos peritos, así como los sucesivos pareceres y los consejos de buen número de nuestros hermanos en el Episcopado, quienes los enviaron espontáneamente o respondiendo a una petición expresa, nos han permitido ponderar mejor los diversos aspectos del complejo argumento. Por ello les expresamos de corazón a todos nuestra viva gratitud”. HV N° 5

⁵⁰ K. WOJTYLA, Introducción a la *Humanae Vitae* en *El Don del amor*, Palabra, Madrid, 2005, 201-202.

sión que el Papa desempeña dentro del magisterio de la Iglesia y que consiste en confirmar a sus hermanos en la fe. Así pues, comenta Wojtyla “La encíclica *Humanae Vitae* reclama para sí que se enraíce de modo profundo en la conciencia de la Iglesia. Es un acto del Magisterio más elevado: de esa enseñanza que entregó el Señor Jesús a Pedro cuando dijo «...*confirma a tus hermanos*» (Lc 22, 32). El sucesor de Pedro, Pablo VI ha tomado la tarea de «confirmar a los hermanos» sobre la difícil materia de la vida matrimonial y de la transmisión de la vida”⁵¹.

Todo lo anterior debe predisponer al estudio y profundización del documento y vivir lo allí propuesto como parte del modo de vivir cristiano. Fue una encíclica que deslumbró a su tiempo, es decir, que si no fue comprendida no fue por su oscuridad, sino por su exceso de luz. Lo allí expuesto, fue al mismo tiempo tan simple como grandioso, es decir, “que el verdadero amor matrimonial es inseparable de la obligación de la paternidad, que una amor así responde a un paternidad responsable, y en consecuencia no se acepta la anticoncepción”⁵².

Solo nos resta recordar que cuanto hemos expuesto han sido brevísimos comentarios al texto de la encíclica y a tres ensayos de Wojtyla sobre la misma. Dejamos para un posterior estudio *La visión antropológica de la Humanae Vitae*⁵³ y *Amor fecundo y responsable*⁵⁴ donde esperamos profundizar con mayor hondura lo que aquí apenas hemos esbozado.

⁵¹ Ibidem, 201

⁵² K. WOJTYLA, Introducción a la *Humanae Vitae*, Op. cit., 203.

⁵³ Cf. La visione antropologica della «*Humanae Vitae*», en *Lateranum* 44 (1978), 125-145.

⁵⁴ Cf. AA.VV Amore fecondo responsabile, a dieci anni della *Humanae Vitae*. *Atti del Congresso Internazionale a Milano*, 21-25 giugno 1978. Centro Internazionale studi familia, Milano 1979, 9-18.

Normas de publicación de originales

La revista Cuadernos de pensamiento, de periodicidad anual, es la revista del Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez” de la Fundación Universitaria Española (www.fuesp.com). Su objetivo es la investigación y difusión del pensamiento filosófico, jurídico, político y pedagógico, desde una perspectiva multidisciplinar. Publica exclusivamente artículos originales. La lengua habitual de expresión es el español, y se dirige principalmente a los investigadores de lengua española.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. Todos los escritos que se envíen para su publicación, tanto estudios como reseñas, deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Cuadernos de Pensamiento.
2. La revista Cuadernos de pensamiento publica artículos en español, pero el Consejo editorial puede considerar excepcionalmente la oportunidad de publicar alguna contribución en inglés, alemán, italiano o francés.
3. Serán considerados para publicación los siguientes tipos de trabajos:
Estudios. Se consideran Estudios trabajos filosóficos, jurídicos, o educativos, sobre la temática de la revista, que expongan con profundidad y rigor científico aportaciones novedosas o sean un resumen o síntesis de investigaciones precedentes. Tendrán una extensión máxima de 10.000 palabras.

Reseñas. Se consideran Reseñas escritos donde se exponga con brevedad y concisión el contenido y valoración de una obra de reciente publicación relacionada con la temática de la revista. El escrito no superará las 2.000 palabras ni será inferior a 500.

4. Los Estudios se presentarán de acuerdo al siguiente orden y estructura para facilitar el proceso de revisión anónima:

a) Página de Título. La primera página contendrá: el título del artículo, en español e inglés, el nombre del autor y denominación completa de su Universidad o centro de trabajo y la dirección postal completa del autor y dirección del correo electrónico.

b) Página de Resumen y Palabras-clave. Una segunda página independiente debe contener el título del artículo, un resumen del contenido del artículo (150-250 palabras) y el listado de palabras clave en español (5 palabras), seguido de un Abstract en inglés y de Keywords con la misma extensión.

c) Texto del trabajo. La tercera página y siguientes serán las dedicadas al texto de la investigación.

5. Los Estudios se acompañarán de una carta de presentación asegurando la originalidad del artículo, pidiendo la consideración del mismo y la declaración de no envío simultáneo a otras revistas.

PROCESO EDITORIAL

6. Los trabajos serán enviados por correo electrónico al siguiente e-mail: pensam@fuesp.com

7. En un plazo habitual de dos meses y medio, y máximo de seis, el Consejo de Redacción comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias. En el mes de junio, el Consejo de Redacción selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número que se publica en diciembre de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

8. Los autores de estudios en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección. Procurarán corregir las pruebas (primeras y, si fuese necesario, segundas) en un plazo de quince días.

Una vez publicado, recibirán gratuitamente un ejemplar del correspondiente número de Cuadernos de Pensamiento, que se publica en papel y en formato electrónico en la Web de la Fundación Universitaria Española: www.fuesp.com

FORMATO DE LOS ESTUDIOS

9. El texto se redactará en Word 7 o superior, con márgenes 2,5 cm, formato Dina A4, tipo de letra Times New Roman 12 (con excepción de las notas que tendrán un tamaño de 10) espacio interlineal sencillo, márgenes sup. e inf. 2,5 cm, dcha. e izda. 3 cm. Las notas a pie de página seguirán numeración correlativa.

10. Los diversos apartados o secciones del artículo se numerarán del siguiente modo: 1.1.1., 2. 2.1. 2.2. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación alfabética, así: a) b) c), etc.

11. Las citas en el cuerpo del texto serán breves, y han de ir entrecomilladas: “así”. Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”. Se evitará resaltar en texto con mayúsculas.

12. Las referencias bibliográficas siempre deben ir a pie de página, y nunca en una bibliografía final ni en el cuerpo del texto. Deben tener el siguiente formato:

a) Si se cita un libro: inicial del nombre del autor, apellido (en versales); título (en cursiva); editorial, ciudad y año de publicación (estas dos últimas voces sin signos de puntuación entre ellas), páginas a las que se hace referencia. Autor: Título, editorial, lugar, año, páginas citadas. Ejemplo: J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid 20066, 3-5.

b) Artículos en revistas: Autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, volumen (año) páginas. Ejemplo: J.A. MUÑOZ ARNAU, “Las proposiciones no de ley”, en Anuario Jurídico de La Rioja, 3, (1997) 387-479.

c) Si se cita un artículo dentro de un libro en colaboración de varios autores, y cuya edición ha corrido a cargo de otro(s): inicial del nombre del autor del artículo, apellido (en versales); título del artículo entre comillas, inicial del nombre del editor del libro, apellido (en versales); título (en cursiva); editorial, ciudad y año de publicación (estas dos últimas voces sin signos de pun-

tuación entre ellas), páginas a las que se hace referencia. Ejemplo: E. ORTIZ, “Conflitto delle facoltà nell’atto umano”, en L. MELINA, J. LARRÚ, *Verità e libertà nella teologia morale*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, 197-205.

d) Obras colectivas: Normalmente, se indicará el o los editores/coordinadores. Ejemplo: A. MUÑOZ ALONSO, J.I. ROSPIR, (eds.): *Comunicación política*, Universitas, Madrid 1995, 243-304. Si son muchos autores y no figura el director ni coordinador del volumen, puede ponerse la indicación AAVV (Autores Varios) o VVAA, o bien ponerse el título del libro.

e) Referencias electrónicas (Internet). Ejemplo: F. de QUEVEDO, *Historia de la vida del Buscón*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 1999, [versión electrónica].

Disponible:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01365062199070484197857/p0000001.html/> [consultado 13 de enero de 2018].

13. Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

a) Si se cita nuevamente un volumen o una revista refiriéndose a la misma o a otra página(s), se escribe solamente el apellido del autor (en versales), o.c., y después la página a la que se hace referencia. Ejemplo: J. NORIEGA, o.c., 156.

b) Si el mismo autor de la misma obra aparece en dos o más referencias inmediatamente sucesivas, se indica *ibid.*, (en cursiva), seguido de la página a la que se hace referencia. Ejemplo: *ibid.*, 223.

c) Si la referencia inmediatamente sucesiva es del mismo autor, pero de otra obra, se indica con ID., (en versales), seguido del título de la obra según las normas arriba indicadas. Ejemplo: ID., *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005, 223.

d) Cuando se hagan referencias a un autor sin citarlo textualmente, se pone a pie de página las indicaciones necesarias para que el lector pueda encontrar la obra y, si procede, el párrafo al que se alude. La nota a pie de página comenzará con la expresión *confer* (confróntese con) abreviada en Cf., seguida de la inicial del (o de los) nombre(s), del apellido del autor, y del título, y, ocasionalmente, de la indicación de la página o de las páginas concernientes.

14. Para garantizar la correcta transcripción de los textos en griego, deberán estar escritos con la fuente Gentium, disponible gratuitamente para Windows, Mac y Linux Debian/Ubuntu en la siguiente dirección:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?site_id=nrsi&item_id=Gentium_download

Si se necesita usar caracteres de otras lenguas no incluidos en dicha fuente, será preceptivo emplear una fuente Unicode.

NORMAS PARA LAS RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

15. Cada reseña debe tener entre 600 y 1.200 palabras, y ser completamente original e inédita.

16. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de tres años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

17. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño.

El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o de un miembro del mismo grupo de investigación.

18. Si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo lo que se indica en los nn. 11 y 12. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64). Al final de la reseña, el autor hará constar su nombre, su universidad, o afiliación sin incluir la dirección postal, y una dirección de correo electrónico.

NOTA DE COPYRIGHT

Licencia de uso: Los derechos de los artículos publicados serán propiedad del autor, pero en cualquier medio físico o digital que los emplee será obligatorio señalar que han sido publicados en la revista Cuadernos de pensamiento.

