

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

**Axiología y ética de persona y acción en la
perspectiva de Karol Wojtyla**

Autor: Francisco Sáyago Cornejo

**Tesis presentada para obtener el título de:
Lic. En Filosofía**

**Nombre del asesor:
Florentino Medina Arriola**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UVAQ

M.R.

**UNIVERSIDAD
VASCO DE QUIROGA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CLAVE: 16PSU0024X

RVOE ACUERDO: No 960701

**" AXIOLOGÍA Y ÉTICA DE PERSONA Y ACCIÓN EN
LA PERSPECTIVA DE KAROL WOJTYLA"**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

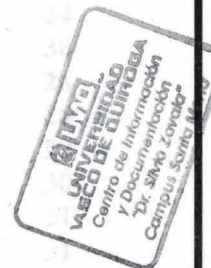
PRESENTA:

FRANCISCO SÁYAGO CORNEJO

ASESOR DE TESIS:
LIC. FLORENTINO MEDINA ARRIOLA

MORELIA, MICH.

NOVIEMBRE 2010



4.9.5	El origen de las normas morales	52
4.9.6	El realismo en la ética	53
4.9.7	El significado del deber	54
1.	INTRODUCCIÓN	5
2.	LA PERSONA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA	
2.1	MARCO TEÓRICO	8
2.1.1	El Positivismo y el cientificismo	9
2.1.2	El Marxismo	10
2.1.3	Otros totalitarismos y su raíz Hegeliana	11
2.1.4	El retroceso de la cultura cristiana	12
2.1.5	La necesidad de una respuesta	13
2.2	LA FENOMENOLOGÍA O MÉTODO FENOMENOLÓGICO	14
2.2.1	Fenomenología y personalismo	15
2.2.2	Ética de los valores	15
2.2.3	El Personalismo en Polonia	16
3.	PERSONA Y ACCIÓN EN KAROL WOJTYLA	
3.1	KAROL WOJTYLA	17
3.2	FILOSOFOS INFLUYENTES EN KAROL WOJTYLA	22
3.3	ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYLA	23
3.3.1	Contexto de la Antropología Filosófica de Karol Wojtyla	23
3.3.2	La experiencia; Principio básico de Persona y Acción	24
3.3.3	Integridad de la Persona; Unidad Psicosomática	30
3.4	LA CONCIENCIA	26
3.4.1	Trascendencia de la persona en la acción	28
3.4.2	La integración de la persona en la acción	29
3.4.3	Integridad de la Persona, unidad psicosomática	30
3.5	LA AXIOLOGÍA FILOSÓFICA	31
3.5.1	Valores relacionados con el bien	31
3.5.2	El valor y el ethos según Max Scheler	32
4.	LA AXIOLOGIA EN PERSONA Y ACCIÓN	
4.1	La realización de la acción es un valor	34
4.2	La cultura como modalidad esencial de la persona humana	35
4.3	La filosofía de la persona	37
4.4	Individuo como persona	38
4.5	Las tres dimensiones del universo personal	39
4.6	La meditación; descubrimiento de los valores	41
4.7	La renuncia; iniciación del don de sí y a la vida en el otro	42
4.8	Dimensión Social de la persona	42
4.9	En qué se fundamenta la ética de los valores para Karol Wojtyla	43
4.9.1	Ética de Lublin	43
4.9.2	La moral y la ética	46
4.9.3	Karol Wojtyla; Filósofo Moralista	46
4.9.4	El problema de la ética científica	50

4.9.5	El origen de las normas morales	52
4.9.6	El realismo en la ética	53
4.9.7	El significado del deber	54
4.9.8	Humanismo y fin del hombre	56

5. TRASCENDENCIA DE LA AXIOLOGÍA

5.1	EL SENTIDO DE LA AUTODETERMINACIÓN REAL Y PERSONAL	
5.1.1	El significado fundamental de la realización en una acción	57
5.1.2	Efectos internos e intransitivos de la acción	58
5.1.3	En la moralidad se presupone la autorrealización en la acción	58
5.1.4	Dimensión moral de la realización de la persona en una acción	60
5.1.5	La contingencia de la persona, revelada por la posible no realización	60
5.1.6	Trascendencia de la persona y relación con la verdad, el bien y la belleza	61
5.1.7	El Poder normativo, unión de verdad y deber	61
5.2	AUTODECISIÓN Y PARTICIPACIÓN	
5.2.1	La estructura general de la autodecisión	62
5.2.2	El punto de partida de la participación o alienación	65
5.2.3	La relación del yo-otro; su potencialidad y actualización	66
5.2.4	La participación como deber	67
5.2.5	La antinomia entre la participación y la alienación como horizonte	78
5.3	LOS VALORES EN ACCIÓN	
5.3.1	Esplendor de Paternidad reflejo del amor Divino y Humano	70
5.3.2	El mandamiento del amor y la norma personalista	76
5.3.3	La persona y el amor	78
5.3.4	La verdad y la misericordia	82
5.3.5	El valor de la vida, carta Pascual sobre el Quinto Mandamiento	82
5.3.6	El respeto entre padres e hijos	86
5.3.7	El trabajo y la honradez en los negocios	98
5.3.8	La Eutanasia y el valor de la muerte digna	90
5.3.9	La fe y la razón; Valores fundamentales de la persona	91
5.3.10	La dignidad de la mujer	95
5.3.11	El diálogo inter-religioso y el Ecumenismo	96
5.3.12	La Paz ante la Guerra	97
5.3.13	La oración y la Santidad	99
5.3.14	Los pobres y la Caridad Cristiana de la Persona	100

6.	CONCLUSIÓN	102
----	------------	-----

7.	BIBLIOGRAFÍA	107
----	--------------	-----

8.	GLOSARIO	109
----	----------	-----



I. INTRODUCCIÓN

La filosofía de Karol Wojtyła es compendiada a su sólida formación que llevó a sus espaldas y su posición verdaderamente juvenil y, por la auténtica tradición. Karol, en esta tesis a mi esposa Rosaura e hija Araceli, por el amor que les tengo y por que son muy importantes en mi vida.

A toda mi familia y a la familia de mi esposa por su amistad.

AGRADEZCO

A Dios todas las gracias y bendiciones que me ha brindado durante todos estos años.

A mis padres que siempre se han preocupado por nuestro bien física y espiritualmente.

A las instituciones que me formaron física, académica y espiritualmente: Escuela Primaria Vasco de Quiroga, Escuela Secundaria Melchor Ocampo, al Seminario Menor y Mayor y a la Universidad Vasco de Quiroga.

A mis maestros que me han dado su ejemplo y por forjar los ideales que ahora comparto con mis alumnos

A mis amigos por su amistad y los consejos que me han brindado para obtener mi profesión.

Si para Jean-Paul Sartre, el hombre es un ente que se da arbitrariamente su propia esencia, así mismo, y en ello consiste su libertad, para Karol Wojtyła el hombre realiza su libertad interiorizado en la conciencia, la verdad y el bien que se ofrecen a su conocimiento.

Bajo otro aspecto, para Karol Wojtyła, todos los elementos culturales que se vivieron en su juventud los confrontó con posiciones convincentes ante el problema del hombre. Sobre todo, la superación auténtica del marxismo consiste, en una filosofía cristiana renovada.

Naturalmente la "individualidad personal del hombre y del filósofo Karol Wojtyła, que fue elevado a la cátedra de Pedro, y por tanto, su formación cultural, no quedó eliminada por la elección de los cardenales y del Espíritu Santo. Se podría incluso decir que sus particularidades personales forman parte de alguna manera de la motivación de aquella elección".

Karol Wojtyła, fue un gran hombre que de una manera encarnada asumida y proclamada ha expresado gran preocupación por el hombre mismo y su destino. Así, lo declaró el Santo Padre en la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales y así, lo expresaba en su homilía de apertura: en todas las culturas y en todos los tiempos. En medio de las transformaciones globales de hoy, las personas se hacen las mismas preguntas fundamentales sobre el sentido de la vida: ¿Quién soy?, ¿De donde vengo y a dónde voy?, ¿Por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?, (Fides Et Ratio, I)

Su pensamiento lo fue desarrollando de una manera muy peculiar. Pensamiento manifestado en calidad de poeta, dramaturgo, filósofo y teólogo.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía de Karol Wojtyła es complicada. Debido a su sólida formación que llevó a sus espaldas y su pasión verdaderamente juvenil y, por la auténtica tradición. Karol, en su filosofía, quiere hacer hablar a las cosas mismas, iniciar una reflexión sobre la experiencia del hombre de la calle que se esfuerza por sobrevivir y por salvaguardar su dignidad personal en medio de un mundo cada vez más complicado. Esta reflexión que pasa a través de la filosofía, la teología y la literatura, quiere invitar al ser humano a asumir plenamente la propia humanidad, a ser consciente del tesoro siempre imprevisible y original de su interioridad; a meditar serenamente sobre el sentido de la vida y sobre el destino del hombre.

Una relación justa entre las personas que no es una relación de tipo legalista, sino una relación de donación: este es el concepto que tiene Karol Wojtyła de la norma personalista. Si el encuentro con el **otro** es el lugar en el que la persona se da cuenta de lo que es, entonces la misma actitud justa hacia el otro es el amor, es decir, la apertura ante el encuentro. En lugar de la consideración, aniquiladora del otro, propuesta por Sartre, aparece la hipótesis de una relación con el otro que dé al sujeto la única ocasión verdadera de realizarse completamente. El Problema fundamental es el siguiente: ¿Cómo es posible que yo sea un objeto para el otro, sin que esto me aliene? A esta cuestión Karol Wojtyła responde con su teoría del amor, que es el centro mismo de su concepción personalista. Cuando la acción está motivada por un bien común y nace de un amor de benevolencia. Afirma la persona del otro y no la niega.

Si para Jean-Paul Sartre, el hombre es un ente que se da arbitrariamente su propia esencia, así mismo, y en ello consiste su libertad, para Karol Wojtyła el hombre realiza su libertad interiorizado en la conciencia, la verdad y el bien que se ofrecen a su conocimiento.

Bajo otro aspecto, para Karol Wojtyła, todos los elementos culturales que se vivieron en su juventud los confrontó con posiciones convincentes ante el problema del hombre. Sobre todo, la superación auténtica del marxismo consiste, en una filosofía cristiana renovada.

Naturalmente la "individualidad personal del hombre y del filósofo Karol Wojtyła, que fue elevado a la cátedra de Pedro, y por tanto, su formación cultural, no quedó eliminada por la elección de los cardenales y del Espíritu Santo. Se podría incluso decir que sus particularidades personales forman parte de alguna manera, de la motivación de aquella elección".

Karol Wojtyła, fue un gran hombre que de una manera encarnada asumida y proclamada ha expresado gran preocupación por el hombre mismo y su entorno. Así, lo declaró el Santo Padre en la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales y así, lo expresaba en su homilía de apertura: en todas las culturas y en todos los tiempos. En medio de las transformaciones globales de hoy, las personas se hacen las mismas preguntas fundamentales sobre el sentido de la vida: ¿Quién soy?, ¿De donde vengo y a dónde voy?, ¿Por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?, (Fides Et Ratio,1)

Su pensamiento lo fue desarrollando de una manera muy peculiar. Pensamiento manifestado en calidad de poeta, dramaturgo, filósofo y teólogo.

Su desempeño filosófico lo inició con la disertación de su obra de Max Scheler, y magisterialmente ejerció como profesor de filosofía moral en la Universidad Católica de Lublin, destacando en este tiempo obras como *"Amor y responsabilidad"*, y sobre todo, *"Persona y acción"*. Considerada como su máxima obra filosófica¹. Karol Wojtyła el poeta, filósofo y teólogo, son características que se deben tener presente para comprender un todo que mantuvo, después, como Sumo Pontífice tomando el nombre de Juan Pablo II. En la homilía de exequias leída por el Cardenal Ratzinger también expresó sus grandes cualidades de Karol Wojtyła expresándose así: *"esta palabra lapidaria de Cristo puede considerarse la llave para comprender el mensaje que viene de la vida-de nuestro llorado y amado Papa Juan Pablo II, cuyos restos mortales depositamos hoy en la tierra como semilla de inmortalidad, con el corazón lleno de tristeza pero también de gozosa esperanza y de profunda gratitud"*. Ya que además de ser sacerdote hasta el final ofreció su vida a Dios por sus ovejas y por la entera familia humana, una entrega cotidiana al servicio de la Iglesia y sobre todo en las duras pruebas de los últimos meses. El Papa -todos lo sabemos- no quiso nunca salvar su propia vida, tenerla para sí; quiso entregarse sin reservas, hasta el último momento, por Cristo y por nosotros. De esa forma pudo experimentar cómo todo lo que había puesto en manos del Señor retornaba en un nuevo modo: el amor a la palabra, a la poesía, a las letras fue una parte esencial de su misión pastoral y dio frescura nueva, actualidad nueva, atracción nueva al anuncio del Evangelio, también precisamente cuando éste es signo de contradicción". (Homilía en la misa de exequias, por el Cardenal Ratzinger, 2005)

Y después de tres años de su muerte, Benedicto XVI actual Papa de Roma, se refirió a él como un hombre que entre sus muchas cualidades humanas y sobrenaturales, tenía una excepcional sensibilidad espiritual y mística². Cualidades que no cabrían en un contexto actual en el campo intelectual, o mejor dicho, en filosófico-teológico. Juan Pablo II, fue también un constante motivador a buscar la Verdad por medio de la fe y la razón. Con esta encíclica, *"Fe y Razón"*. Se puede apreciar uno de los legados más trascendentales de Karol Wojtyła, y también, uno de los aspectos más emblemáticos del Pontificado de Benedicto XVI. En ambos Papas existe un gran aprecio extraordinario por la razón. Pero la "Razón" de la que hablan es, ante todo, capacidad para asentir y maravillarse ante una presencia personal racional y razonable que cumple y excede las exigencias más profundas de la condición humana. Por ello, tal vez, la más importante acción que podemos emprender en este sentido es permitir que nuestra propia inteligencia sea provocada y educada para apreciar toda la verdad, incluso ese momento de la verdad que es principalmente revelación y gratuidad total. La verdad como "Aletheia", como "de-velación", se realiza principalmente en la "revelación" de lo absolutamente personal y amoroso, es decir, en la manifestación histórica del "Logos" De Dios, Cristo, Dios y Hombre verdadero.

El presente trabajo, pretende, hacer una aproximación al pensamiento Ético-Filosófico, entresacando sus escritos "claves", que nos conduzcan a conocer la ética y los valores de la persona en acción.

En el primer capítulo, hago referencia al contexto real-contemporáneo. Los escenarios que marcan el mundo a comienzos del tercer milenio, que ciertamente se encuentra a un

¹ Cf. K. WOJTYLA, *Metafísica della Persona*, a cura di: G. Reale e T. Stycen, 9 de la introducción.

² Citado en la homilía del miércoles 2 de abril 2008, con motivo del tercer aniversario luctuoso. Cf. L' Observatore romano (02.04. 2008) 1.

ritmo muy acelerado, para entender y comprender el personalismo del que habló con gran interés y preocupación Karol Wojtyła.

2.1. MARCO TEÓRICO.

En el segundo capítulo, presento la vida personal y la problemática que vivió en su tiempo, además, de la elección de su pontificado tan importante para el mundo entero. Planteo, el contexto de su antropología filosófica y su producción filosófica en la experiencia como principio básico de persona en acción. Presento, también, en este capítulo, los valores éticos relacionados con el bien de la persona, retomando a Max Scheler.

El tercer capítulo, de la axiología en persona y acción, abordo, principalmente la cultura como modalidad de la persona humana, la dimensión social de la persona, pero, sobre todo, el fundamento de la ética filosófica de los valores.

El cuarto y último capítulo, presento, la trascendencia de los valores en acción de Karol Wojtyła en donde expreso su auténtico pensamiento sobre el sentido verdadero del hombre en relación con el **Otro**. Puedo afirmar sin equivocarme, que es el fruto de la reflexión filosófica central de los valores en acción en el Pontificado de Juan Pablo II. Aportaciones que cambiaron el mundo con la reflexión tan profunda de los valores-éticos axiológicos de la antropología que hasta la fecha viven, como valores fundamentales de la persona humana.

Este origen permite, a su vez, explicar otra característica de esa corriente filosófica. En general, toda filosofía suele tener una acción relevante, que es quien ha creado el marco filosófico y ha dado su nombre a la corriente que crea: el marxismo, el tomismo, el kantismo, etc., En el personalismo, sin embargo, no sucede así. Aunque hay autores de especial relieve como Emmanuel Mounier, no hay ninguno que se pueda considerar el referente ideológico por excelencia. Batamos más bien ante un conjunto de pensadores que coinciden en un marco ideológico común, en una actitud y en una perspectiva. Y esto resulta lógico. Frente a una situación cultural y social con problemas específicos, las soluciones y las vías de acción que hay que adoptar, se les suelen ocurrir siempre a varias personas.

Por todas estas razones, para entender el personalismo filosófico y en especial el personalismo de Karol Wojtyła, resulta importante conocer con cierto detalle el contexto en el que surgió y esto es lo que voy a realizar en las páginas siguientes. Para ello descubro a grandes rasgos algunos de los factores culturales y sociales más relevantes de la Europa de la primera mitad del siglo XX.

En este contexto caracterizado donde Karol Wojtyła, redacta la encíclica *Redemptor Hominis* (1979). De este continuo y creciente desarrollo económico. Que más tarde se dio un gran drama. El drama de la desigualdad, entre el que saca el máximo provecho y el que por otro lado, sufre los daños y las injusticias, pero siempre el hombre (RH 16).

Dirá más tarde el Papa Juan Pablo II, en la Encíclica *Laborum Exercens* en el año 1981, que el capitalismo primitivo puede repetirse donde quiera que el hombre sea tratado a la par de los medios materiales de producción, es decir, un instrumento y no por la dignidad de su trabajo (LE 12).

2. LA PERSONA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

2.1 MARCO TEÓRICO.

Cualquier filosofía, pero, especialmente las grandes filosofías, surgen de un contexto concreto. No son el resultado de que un grupo de personas o un genio se hayan encerrado a pensar en una habitación y posteriormente hayan puesto por escrito sus resultados. Surgen de un problema real. Tienen un contexto histórico y cultural. Son el intento de responder a una serie de cuestiones planteadas, bien por la sociedad, bien por otros filósofos.

Quizá, esto es especialmente válido en el caso del personalismo por su peculiar percepción de la filosofía. El personalismo no entiende la filosofía como una mera tarea académica, se hace filosofía para resolver o para intentar resolver desde la perspectiva propia del pensamiento, los problemas que afectan a la sociedad.

El personalismo surge ante todo para dar respuesta a la compleja situación cultural y social en la que se encontraba Europa en la primera mitad del siglo XX. Y precisamente, es ese surgir como respuesta a un problema lo que le confiere ese carácter práctico y poco académico.

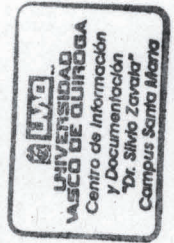
Este origen permite, a su vez, explicar otra característica de esa corriente filosófica. En general, toda filosofía suele tener una acción relevante, que es quien ha creado el marco filosófico y ha dado su nombre a la corriente que crea: el marxismo, el tomismo, el kantismo, etc., En el personalismo, sin embargo, no sucede así. Aunque hay autores de especial relieve como Emanuel Mounier, no hay ninguno que se pueda considerar el referente ideológico por excelencia. Estamos más bien ante un conjunto de pensadores que coinciden en un marco ideológico común, en una actitud y en una perspectiva. Y esto resulta lógico. Frente a una situación cultural y social con problemas específicos, las soluciones y las vías de acción que hay que adoptar, se les suelen ocurrir siempre a varias personas.

Por todas estas razones, para entender el personalismo filosófico y en especial el personalismo de Karol Wojtyła, resulta importante conocer con cierto detalle el contexto en el que surgió y ésto es lo que voy a realizar en las páginas siguientes. Para ello descubro a grandes rasgos algunos de los factores culturales y sociales más relevantes de la Europa de la primera mitad del siglo XX¹.

Es en este contexto caracterizado donde Karol Wojtyła, redacta la encíclica *Redemptor Hominis* (1979). De este continuo y creciente desarrollo económico. Que más tarde se dio un gran drama. El drama de la desigualdad entre el que saca el máximo provecho y el que por otro lado, sufre los daños y las injusticias, pero siempre el hombre (RH 16).

Dirá más tarde el Papa Juan Pablo II, en la Encíclica *Laborem Exercens* en el año 1981, que el capitalismo primitivo puede repetirse donde quiera que el hombre sea tratado a la par de los medios materiales de producción, es decir, un instrumento y no por la dignidad de su trabajo (LE 12).

¹ Cf. BURGOS, Juan Manuel, *el Personalismo*, Ediciones Palabra. P.12



Temas como este, principalmente contenidas en las encíclicas antes mencionadas están: el consumismo caracterizado por una esclavitud de las cosas materiales (LE 6); la marginación sobre todo manifestada en la gran y creciente brecha entre los países ricos y pobres, pero, aún en los mismos países del tercer mundo².

2.1.1 El positivismo y el cientificismo.

Uno de los rasgos más característicos de los inicios del siglo en Europa es la mentalidad positivista y científicista. Algo que quizá se podría denominar materialismo intelectual. La causa próxima de esta mentalidad la podemos encontrar en el éxito alcanzado por la ciencia experimental. En efecto, los numerosos logros de la ciencia en campos como la física, la medicina, la biología, etc., llevaron a una enorme valoración del método experimental, del conocimiento científico y de las realidades físicas. Frente a las oscuridades que presentaban las ciencias humanas. La ciencia experimental aparecía como un modo de saber seguro, preciso, acumulativo y con unas repercusiones prácticas increíbles e inesperadas (teléfono, luz eléctrica, automóvil, aviación, etc.).

Todo esto, llevó a muchos a pensar que el método científico era el único método de conocimiento válido y, yendo un paso más allá, que las únicas dimensiones que realmente existían eran las físicas y materiales, aquéllas que se podían controlar mediante ese método de conocimiento. Se empezó a considerar que los aspectos de la realidad que quedaban fuera del alcance de este método eran entidades ficticias, inventadas por la inteligencia del hombre, y que no tenían una existencia auténtica.

La teoría de la evolución supuso un apoyo importante para esta visión puesto que afirmaba que el hombre no era más que un producto de la evolución, a partir, de elementos materiales simples de carácter físico. No había en el hombre, por tanto, una dimensión espiritual ni capacidades espirituales, sino habilidades con origen en una realidad material más evolucionada que en las plantas y los animales.

Esta versión radical de la teoría de la evolución condujo por otro lado, a un descrédito de la religión, puesto que explicaba de modo científico realidades que para la religión tenían un origen sagrado. La religión aparecía así, como un intento por parte del hombre de justificar su propia ignorancia.

El resultado de esta mentalidad supuso un descrédito importante de las ciencias humanas, un complejo de inferioridad de la religión y también un rechazo a considerar desde el punto de vista intelectual las dimensiones trascendentales de la persona y, consecuentemente, a aceptar y creer en valores trascendentes.

Quizá haya sido Raissa Maritain una de las personas que mejor haya descrito este ambiente. Y Jacques Maritain, su futuro marido se conocieron en la Sorbona de principios de siglo y compartieron desde el principio la necesidad intelectual y espiritual de encontrar una explicación global de la realidad.

“Nuestra compenetración perfecta, escribía Raissa; nuestra felicidad, toda la dulzura del mundo, todo el arte de los hombres no nos podía conducir a admitir sin razón, en cualquier sentido que se entienda esta expresión; la miseria, la infelicidad, la malicia de los hombres. O era posible la justificación del mundo y en ese caso no podía darse sin

² Cf. IV Conferencia General Episcopal de América Latina: Santo Domingo, 3.

un conocimiento que llevase a la verdad, o bien la vida no valía un instante de atención más³.

El marxismo surgió en parte como respuesta a esta situación de explotación del obrero. Ambos esperaban encontrar una respuesta a esos interrogantes en la universidad, pero lo que encontraron fue el ambiente positivista y cientificista que hemos descrito, un ambiente en el que esas preguntas ni siquiera tenían cabida y que conducían de manera muy directa al relativismo y al escepticismo intelectual. "Los jóvenes, explicaba Raissa Maritain, a modo de conclusión, salían de sus estudios filosóficos instruidos e inteligentes, pero, sin confianza en las ideas si no era como instrumento de retórica, y perfectamente desarmados para las luchas del espíritu y para los conflictos del mundo"⁴.

Éste fue, uno de los problemas importantes con los que tuvo que enfrentarse el personalismo: la existencia de una mentalidad ampliamente difundida que se atenía a los meros hechos materiales y a la verdad científica y pragmática, que rechazaba o se mostraba hostil a las dimensiones trascendentes, humanas y espirituales de la persona.

2.1.2 El capitalismo.

El inicio del siglo XX conoció, también, el auge del capitalismo. Este fenómeno es una realidad compleja que se venía gestando desde hacía siglos pero que explotó con la revolución industrial y el vertiginoso desarrollo científico y técnico. Los medios de producción se desarrollaron de forma asombrosa logrando una potencia y una eficacia nunca vistas y el resultado fue la creación del entramado industrial moderno con todas sus repercusiones sociales: emigración masiva del campo a la ciudad, grandes concentraciones de proletariado urbano, inicio del trabajo en cadena, etc.,

En Europa, el mercantilismo o capitalismo mercantil, ya con indicios en el siglo XVI dio pie al liberalismo económico, entendido como las propuestas que tanto en Francia como en Inglaterra para liberarse de la intervención del país e individualarla en el estado a favor del comercio la industria y la banca⁵. Algunos personajes importantes en este campo son: en Inglaterra, el precursor David Hume, quien consideraba que el mejor camino para fortalecer la riqueza era romper los frenos de cualquier tipo de oposición⁶.

El capitalismo fue un instrumento descontrolado que muchos usaron para enriquecerse despiadadamente a costa de los obreros. Cuanto menos se pagaba al obrero, más ganaba el capitalista. Como por otro lado, la mano de obra era muy abundante, no existía la posibilidad de las protestas puesto que el padre de familia no podía permitirse el lujo de ser despedido.

El capitalismo a pesar de su carácter individualista no tenía interés por las personas concretas, no establecía mecanismos solidarios entre los sujetos, sino que cada uno debía resolver sus problemas con sus propias fuerzas y recursos. Se optaba en pocas palabras, por la ley del más fuerte⁷.

³ Cf. BURGOS, Juan Manuel, *EL PERSONALISMO*, ediciones Palabra, P. 15

⁴ Cf. *Ibidem*, p.15

⁵ Cf. A. ARTEAGA, *Historia de la humanidad de las épocas moderna y contemporánea*, p. 3

⁶ Cf. *Ibidem*. P. 5

⁷ Cf. BURGOS, Juan Manuel, *El personalismo*, P. 18

2.1.3 El marxismo.

El marxismo surgió en parte como respuesta a esta situación de explotación del individuo por el capital. Marx la observó, estudió y analizó gracias a su peculiar genio sociológico y propuso una teoría para explicarlo y para resolverlo: el marxismo. Había que enfrentarse con el opresor a través de la lucha de clases para reapropiarse de los medios de producción que habían sido usurpados por los explotadores. Lucha de clases que debía extenderse por todo el mundo y, debía conducir a un estado en el que la propiedad privada quedara abolida y todos los hombres compartieran los bienes, (comunismo) sin que nunca más hubiese ni explotados ni explotadores.

La fuerza de este movimiento dependió mucho de su gran eficacia y capacidad operativa. El marxismo tenía una mayor capacidad de análisis concreto de las situaciones sociales, mejor organización y más eficacia operativa. Esto le daba una gran fuerza porque, al resultar eficaz, atraía a muchos hombres valiosos y determinados que consideraban que merecía la pena comprometerse con semejante organización. También, tuvo un gran atractivo intelectual. Marx proclamaba que la filosofía no debía comprender el mundo, sino transformarlo. De este modo, atraía a su movimiento a aquellos intelectuales que no querían permanecer en su mera teoría, sino utilizar su inteligencia para transformar en lo posible la sociedad.

Lamentablemente, ese cúmulo de energías despertado por Marx se fundamentaba en una visión radicalmente atea y materialista de la vida. El marxismo estaba completamente cerrado a la trascendencia y a la religión (a la que, como es sabido, denominaba el opio del pueblo), y la liberación comunista tenía que luchar, entre otras cosas contra cualquier residuo religioso y trascendente que encontrara, puesto que era una de las causas de la alienación del hombre.

Esta postura, por otro lado, era indiferente a la suerte del individuo concreto puesto que el único sujeto que importaba era la humanidad total, ese impulso utópico de liberación inicial desembocó en una cínica y cruel maquinaria que solo buscaba perpetuarse en el poder. Una vez que el marxismo se hizo con el control de Rusia instaló un régimen del terror que aniquiló a todos sus opositores. Por tanto, si, inicialmente, se podían detectar elementos morales constructivos en la lucha por establecer el comunismo, pronto sólo quedó el ansia de poder y de dominio, y el deseo de extender este control al mayor número de países utilizando el marxismo como un arma ideológica para crear inestabilidad y subversión⁸.

2.1.4 Otros totalitarismos y su raíz Hegeliana.

Junto al marxismo, aparecieron en la primera mitad del siglo XX, especialmente, a partir de los años 20, otros dos movimientos totalitarios: el nazismo y el fascismo. A diferencia del marxismo, que era un movimiento universal, éstos eran locales.

El nazismo, en particular, propugnaba la supremacía de la raza aria sobre todas las demás, y de ahí deducía su derecho a dominar sobre todos los pueblos. Además, contenía un totalitarismo hacia dentro. No sólo los estados extranjeros debían someterse al Imperio alemán, también, tenía que hacerlo el individuo ario porque el valor supremo era la nación, la raza.

⁸ Cf, Ibidem, P. 20

Vemos, que, por muy enfrentados que acabaran el nazismo y el marxismo, ambos compartían una matriz totalitaria que condujo, a resultados nefastos para la humanidad. Esta raíz, tiene una matriz teórica común en Hegel y, por eso, puede resultar interesante explicarla.

George F. Hegel, máximo exponente del idealismo alemán, concibe la historia fundamentalmente como un desarrollo dialéctico del Espíritu absoluto (Geist) que va evolucionando a lo largo de la historia a través del conocido proceso de tesis, antítesis y síntesis. De este modo, se va concretando y tomando formas específicas. Los individuos no son más que uno de los múltiples momentos o manifestaciones concretas que adopta ese espíritu y, por eso, su entidad es débil y efímera. El individuo, en definitiva pasa, mientras que el espíritu permanece. Por eso es éste el que tiene valor y es relevante mientras que el individuo debe ponerse a su servicio.

Este es el núcleo ideológico que está en la base totalitaria de movimientos tan diversos como el marxismo y el nazismo. La influencia de Hegel en Marx es explícita y conocida. Marx es, de hecho, uno de los representantes de la denominada izquierda hegeliana. Su influencia en el nazismo no es tan directa pero llega a través de la que tuvo Hegel en la formación de la mentalidad alemana contemporánea. El resultado final, sin embargo es similar. El individuo no es más que una entidad pasajera que debe ponerse al servicio de algo más grande para encontrar su justificación y su sentido: la revolución, en el caso del marxismo, o el imperio de la raza aria en el nazismo⁹.

2.1.5 El retroceso de la cultura cristiana.

Hemos analizado ya algunos de los graves problemas culturales y sociales que existían al inicio del siglo XX. Pero, añadiremos otro: el retroceso de la cultura cristiana o de inspiración cristiana, que no se encontraba en aquella época a la altura de los tiempos. Ante todo, existía un retroceso por lo que podemos denominar “pérdida de iniciativa”. A diferencia de otras épocas, no eran los cristianos quienes creaban los principales movimientos culturales o sociales. Estos movimientos eran creados por otros y el esfuerzo del cristiano se empleaba en modificarlos, reconducirlos o combatirlos si era necesario. Esto resulta patente en el caso del marxismo, del nazismo y del fascismo, pero es válido también para otras ideas y tendencias que surgieron por esa época: la teoría de la evolución, el psicoanálisis, las vanguardias estéticas.

La creación estética no sólo se había independizado de la religión, sino que parecía haberse enemistado con ella. Este radical cambio no se produjo de un día para otro, fue el resultado de una crisis que llevaba siglos incubándose y que se manifestó con especial virulencia en esa época.

Este fenómeno fue otro de los problemas que se encontraron los pensadores cristianos o cercanos al cristianismo de principios de siglo.

¿Cómo unir pensamiento y cristianismo? ¿Cómo compaginar cultura moderna y catolicismo? Eran cuestiones que muchos se planteaban pero a las que no resultaba fácil dar respuesta. Ante esto, León XIII fue consciente del problema y propuso como solución, a finales del siglo XIX, en la famosa encíclica *Aeterni Patris* (1879),

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 22

el retorno a los clásicos y especialmente a Santo Tomás. León XIII, sostenía que esa separación entre cristianismo y cultura, se había producido porque, por un lado, se había abandonado el estudio del Aquinate, un pensador especialmente fecundo para la cristiandad, y, por otro, porque, cuando se había estudiado, se había hecho con demasiada frecuencia sin acudir a las fuentes. El resultado era que se enseñaba una doctrina tomista pobre y esclerotizada, sin el vigor de los textos originales y por consecuencia, la cultura cristiana se había quedado sin recursos para afrontar los retos de la modernidad¹⁰.

2.1.6 La necesidad de una respuesta.

El inicio del siglo XX presentaba, por tanto, dos grandes movimientos de signo opuesto, pero, ambos indiferentes a la persona concreta: el individualismo liberal y los totalitarismos, movimientos sociales que implicaban a millones de personas y formaban como una especie de tenaza que parecía no dejar espacio para otra solución. Se debía estar o con el liberalismo frente al comunismo o con el comunismo frente al liberalismo.

Esta tensión social se enmarcaba, además, en el contexto de una crisis intelectual y de una situación internacional convulsiva. La crisis intelectual no consistía tanto en una cerrazón total de la inteligencia, puesto que, en esa época se producen espectaculares avances científicos y técnicos. Sino en una cerrazón del mundo intelectual a la trascendencia y a las premisas culturales de raíz cristiana. La crisis internacional, por su parte, fue especialmente dramática y condujo a sucesos tan conocidos y nefastos como las dos guerras mundiales.

Se comprende, por tanto, que, ante esta angustiada y dramática situación, diversos pensadores sintieron la necesidad de elaborar una respuesta intelectual que pudiera contribuir a resolver las cuestiones tan graves que estaban en juego. Pero, era necesario algo más. Había que recoger de la modernidad todos los elementos positivos que fuera posible encontrar y proponer un nuevo proyecto cultural e intelectual capaz de abrirse un hueco de la cultura europea.

La presión del liberalismo y del marxismo no dejaba espacio para una teoría meramente especulativa. La sociedad necesitaba una teoría con una estructura interna tal que permitiese la elaboración de un proyecto social alternativo al individualismo y al colectivismo. "La vida y el pensamiento, explica Martin Buber, se hallan ante la misma problemática. Así como, la vida cree fácilmente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así, también, el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. Poco a poco se haría patente que esa alternativa se podría encontrar en la noción de persona, lo que daría lugar al nacimiento del pensamiento personalista.

La persona, como es sabido, es una noción antigua de origen cristiano. Era por tanto, algo suficientemente conocido, pero lo que nadie había hecho hasta el momento era emplearla como el punto de referencia central de una teoría filosófica. Como lo hace Max Scheler o Karol Wojtyla. Tomar a la persona, a la experiencia de ser persona y de encontrarse con otras personas como punto de partida del pensamiento filosófico que era un camino nuevo que todavía no se había recorrido.

¹⁰ Cf. Ibidem, P. 24

La persona, por un lado, era un término esencialmente moderno y cercano a otros conceptos modernos como la subjetividad o la libertad. Además, entendida como ser subsistente y autónomo pero esencialmente social, se presentaba como un posible punto de salida a la tenaza que formaban el individualismo y el colectivismo. La persona, por otra parte, no era el individuo aislado del liberalismo, sino, un ser eminentemente social y comunitario y, si se acepta su trascendencia, se convertía en un valor en sí mismo, con lo que se colocaba por encima de cualquier colectivismo. Era, además, una noción práctica en el sentido de que tampoco hay un camino excesivamente largo entre la persona y la teoría social o política ya que la sociedad no es otra cosa que un conjunto de personas en acción.

Puedo concluir, por qué diversos pensadores vieron en la noción de persona la clave para elaborar la respuesta que se necesitaba a la compleja situación cultural y social en la que se encontraban. El resultado de todas esas reflexiones fue la corriente filosófica que conocemos con el nombre de personalismo. La primera formulación profunda y sistemática se realizó en Francia gracias al trabajo de personalidades como: Maritain, Nédoncelle, Gabriel Marcel y sobre todo, de Emmanuel Mounier¹¹. Y posteriormente otros como: Max Scheler y Karol Wojtyła.

2.2 LA FENOMENOLOGÍA O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

El método fenomenológico, fue un nuevo modo filosófico de acercarse a la realidad. El contexto de este método, surge a partir de la concepción del hombre que Husserl poseía por la influencia de Descartes, entendiendo al hombre primordialmente como conciencia, como sujeto capaz de conocer y como ente teorizante que sabe siempre en alguna medida acerca de sí mismo y de lo que pasa a su alrededor: toda la variedad del mundo ocurre frente a su conciencia. Considerar estas presencias, examinarlas y reflexionar sobre lo que muestran, en esto consiste la verdadera vida humana; en el plano del saber se realiza aquello que distingue al hombre de los demás seres con los que comparte la existencia terrenal.

El método fenomenológico consistía en ponerse frente a la realidad eliminando todos los prejuicios y visiones preconcebidas para intentar ver lo que la realidad presentaba. Esto implicaba por un lado, que el conocimiento era intencional y objetivo, y por otro, que era esencialmente similar para todos.

Este método estaba ligado además, a lo que Husserl llamó intuición de las esencias y consistía en eliminar todos los aspectos irrelevantes del fenómeno que se presentaba en la conciencia hasta llegar a la esencia. Esa esencia podía constituir el fundamento para un conocimiento científico y universal.

Así mismo, considera, a la fenomenología como una autorreflexión de la humanidad, dado que es la concepción de la filosofía de humanización del hombre, puesto que, la

¹¹ Cf. Ibidem, P. 27-122

persona, permitiendo y colaborando a que ésta se desarrolle, alcance esa razón con la que el hombre se descubre responsable de su propio ser¹².

2.2.1 Fenomenología y personalismo.

Husserl, habría con su método un camino para que la filosofía se volviese de nuevo hacia la realidad y reflexionase sobre lo existente. Es así, como la fenomenología influyó en el personalismo no solo por el método, sino, también, por los contenidos que aportó a la reflexión filosófica, ya que trata de encontrar la vía que comprendiera una filosofía teórica y una filosofía práctica, constituyendo en su integridad todo un sistema de saber donde: “Una tal idea de la filosofía como saber de la totalidad debe tener por objeto un conocimiento universal del mundo y del hombre con una absoluta ausencia de prejuicios viendo finalmente en el mundo mismo, la razón y teleología immanente en él, así como su principio supremo, Dios” (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental 3).

Max Sheler fue probablemente el discípulo más brillante e importante de Edmund Husserl de quien tomó la pasión por salir al encuentro de “Las cosas mismas”, y del método para hacerlo, la descripción fenomenológica. Es a través de este método que Scheler toma como reacción contra el relativismo implícito en la interpretación subjetivista de los valores, y ante la necesidad de un orden moral estable, que habla de la objetividad del valor como método apriorístico rechazando todo elemento empírico.

Entre 1913 y 1922 surgen sus obras decisivas: “El formalismo en la ética y la ética material de los valores” y dos colecciones de ensayos: “Acerca de la subversión de los valores” y “De lo eterno en el hombre”, en esta época, Scheler es personalista, teísta y cristiano convencido y desde esta perspectiva, realizó importantes avances en la antropología; es suyo por ejemplo, el término de antropología filosófica.

2.2.2 Ética de los valores.

Se centró en el estudio de la ética oponiéndose tenazmente al formalismo Kantiano que rechazaba la felicidad y las realidades concretas como motivo válido para la acción moral y le opuso una ética con contenidos específicos y estructurada alrededor de la idea de valor.

A pesar de que su obra fundamental se encuentra en el campo de la ética, es completado y coronado por su antropología, pues es evidente que esta doctrina de los valores no se entendería si no fuese fundamentada por una antropología. Es así, como entra en el campo del personalismo ya que Scheler vuelca ambos cuestionamientos para un estudio más profundo de la persona.

Después de todo, este recorrido histórico, quiero iniciar con los antecedentes del personalismo polaco antes de pasar al centro de la filosofía personalista de Karol Wojtyła y resaltar sus grandes valores que aportó a la humanidad.

Puesto que él es uno de los principales exponentes del personalismo Polaco. Fue el alma de la escuela ética de Lublin, sin contar con la repercusión de su elección como Papa.

¹² Cf. Ibidem, P. 119-122

2.2.3 El personalismo en Polonia.

El personalismo Polaco nació, fundamentalmente, después de la Segunda Guerra Mundial. Era el momento en el que Polonia caía bajo el dominio Ruso, pero, a pesar de ello, el catolicismo consiguió mantener una posición de privilegio y de fuerza comparada con otros países del área comunista. En esa época, la Iglesia polaca decidió apostar por un catolicismo relativamente progresista y fomentó, el que se crearan corrientes de pensamiento cercanas al personalismo. En esa línea, el cardenal Sapieha promovió dos revistas culturales que tendrían una gran importancia para el catolicismo polaco llamadas: *Tygodnik Powszechny* nacida en 1945 y dirigida por Jerzy Turowicz y la otra, *Znak* apareció un año después y tomó como modelo a *Esprit*. A raíz de esto, se formó un grupo importante de intelectuales católicos entre los que se encontraba Karol Wojtyla, que logró mantener una línea intelectual independiente a lo largo de la posguerra.

Este grupo de pensadores, a diferencia de lo que sucedió en Francia, no se deslizó con el paso del tiempo hacia posiciones no ortodoxas y, tampoco entró en un diálogo claudicante con el marxismo. ¿Por qué en Polonia se produjo una evolución diferente que en Francia? En Polonia el comunismo era real y estaba representado por una potencia; Rusia, que dominaba militarmente al país. La experiencia comunista, por lo tanto, era radicalmente distinta. Rocco Buttiglione, uno de los mejores conocedores del personalismo polaco, indica además, otra razón: la alianza que se estableció en Polonia entre existencialismo religioso y pensamiento. Mientras que en Francia el existencialismo se volvió ateo con Sartre y se alió con el marxismo dando como resultado un producto cultural muy fascinante, en Polonia parte del existencialismo mantuvo una posición cristiana y religiosa. También, señala Buttiglione, que la autoridad moral del cardenal Wyszynski y la autoridad intelectual de Wojtyla, fueron factores importantes en la orientación de los intelectuales católicos.

Con esto, la aparición del personalismo en Polonia respondía a unas inquietudes y a unas necesidades del mundo intelectual que se había alimentado en parte de la fenomenología de Husserl y, sobre todo, de la de dos discípulos suyos, Scheler e Ingarden, este último influiría mucho en Karol Wojtyla. Pero los neo-tomistas, como Gilson y Maritain, y los autores estrictamente personalistas como Mounier, eran portadores de un mensaje que los intelectuales polacos estaban esperando ávidamente y que la fenomenología no podía colmar.

Buena parte de los autores influidos tanto por la fenomenología como por los autores Franceses se fueron reuniendo en la facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin, dando lugar a la que, más tarde, fue conocida como Escuela de Lublin¹³.

La tendencia más estrictamente personalista la lideró Karol Wojtyla. Este, comenzó a dar clases de Ética en esta universidad en 1954 y muy pronto, en 1956, fue nombrado director del Departamento de Ética, cargo que ocupó hasta que fue elegido Sumo Pontífice en 1978.

Karol Wojtyla reunió en torno suyo un importante grupo de colaboradores entre los que se puede mencionar a Stanislaw Grygiel, Jozef Tischner, Marian Jaworski y Tadeusz Styczen, quien le sucedería en la cátedra de ética.

¹³ Cf. Ibidem, P. 106

El objetivo que se propuso Karol Wojtyła, fue intentar una nueva fundamentación de la ética que recogiera las instancias modernas del personalismo y de la fenomenología pero que fuera compatible con las tesis de la filosofía clásica y tomista. Esos estudios alcanzaron la entidad suficiente para que se llegara a conocer este grupo con el nombre de Escuela ética de Lublin. De aquí surgió uno de los focos principales del personalismo en Polonia.

La escuela de Lublin estuvo unida, durante estos años, por un compromiso fundamental de defensa de los derechos del hombre contra toda teoría que disolviese su dignidad particular en la corriente infinita de la historia, además de la decisión de mostrar la profunda alianza que existe entre la razón humana y la fe cristiana. Se trata, de una "filosofía fundamentalmente personalista, tomista en cuanto su inspiración, pero abierto al diálogo como todo pensamiento que toma en serio el problema del hombre"¹⁴.

Karol Wojtyła nació el 18 de mayo de 1920 en Wadowice, hijo de Karol y Emilia Karol Wojtyła. Creció en su casa natal, en Wadowice donde cursó la escuela primaria (1927- 1931), y después la escuela secundaria (1931 - 1938).

3. PERSONA Y ACCIÓN EN KAROL WOJTYLA.

3.1 KAROL WOJTYLA.

Karol Wojtyła es, el representante principal del personalismo polaco. Ello se debe fundamentalmente a su genio y creatividad puesto que fue el alma de la escuela ética de Lublin y el que ha elaborado un pensamiento más rico, profundo y original, aunque no hay que descartar, la repercusión de su elección como Papa en 1978, puesto que el efecto de este acontecimiento no fue sólo el de realzar el valor de su filosofía, sino el de ayudarlo a romper la barrera idiomática que todo pensador polaco debe franquear para hacerse oír a nivel internacional. Al elegirlo Papa, sus obras alcanzaron una difusión mucho mayor, dando a conocer al mundo la fuerza de su pensamiento y del personalismo polaco al que sustentaba y por el que era sustentado.

Wojtyła, reúne todas las características para ser considerado un representante "típico" del personalismo no sólo porque su pensamiento se enmarca plenamente dentro del cauce de esta corriente, sino porque su vida reúne esa mezcla de acción y de reflexión propia de muchos de sus representantes¹⁵. Inicialmente pensó dedicarse al teatro y estudió lengua y literatura polaca en la Universidad Jagellónica. Llegó a representar obras teatrales, pero la invasión de Alemania por los nazis y la Segunda Guerra Mundial cambiaron sus planes, tuvo que trabajar de obrero para escapar a la deportación y comenzó entonces a estudiar para ser sacerdote. Después se ordenó y logró compatibilizar los estudios de filosofía y teología y sus publicaciones con sus obligaciones pastorales que pronto fueron muy importantes. Fue elegido obispo con sólo 38 años y tuvo que combatir duramente con el marxismo a nivel pastoral e intelectual. Mas adelante, también muy joven, fue nombrado cardenal¹⁶.

Su pensamiento surgió, en buena medida, como un intento de resolver problemas concretos que le planteaba el mundo en que vivía. Las circunstancias, dice en una entrevista a André Frossard, nunca me dejaron mucho tiempo para el estudio. Por temperamento, prefiero, el pensamiento a la erudición, de lo cual pude darme cuenta

¹⁴ Cf. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła, cit.*, P. 53

¹⁵ Cf. BURGOS *Juan Manuel, El personalismo, p. 109*

¹⁶ Cf. *Ibidem*, P. 109

durante mi corta carrera de profesor en Cracovia y Lublin. Mi concepto de la persona "Única" en su identidad, y del hombre, como tal, centro del universo, nació de la experiencia y la comunicación con los demás, en mayor medida que de la lectura. Los libros, el estudio, la reflexión... me ayudan a formular lo que la experiencia me enseña¹⁷.

De todos modos, estas frases no deben hacer pensar que no dedicara tiempo al estudio y a la reflexión. Basta con recorrer sus textos para darse cuenta del gran número de lecturas que los alimentan, y de la profunda asimilación que de ellas ha hecho. Wojtyla ha leído con profundidad ante todo a Santo Tomás de Aquino al que conoce con perfección, pero también ha dedicado mucho esfuerzo a eminentes pensadores contemporáneos: Hume, de quien ha estudiado sobre todo su visión de la ética; Scheler, al que dedicaría su tesis doctoral en filosofía, Kant y muchos autores contemporáneos, entre los que se cuentan, evidentemente los personalistas franceses.

Karol Wojtyla, nació el 18 de mayo de 1920 en Wadowice, hijo de Carlo y Emilia Kacorowska. Los años de su infancia y juventud transcurren en su casa natal, en Wadowice donde cursó la escuela primaria (1927- 1931), y después la escuela secundaria Marcello Wadowita (1931 – 1938).

En 1929 Karol Wojtyla, perdió a su madre, por lo que toda la carga de la educación de los hijos recayó en las espaldas del padre que, habiendo sido militar, los preparó a enfrentar, con austeridad y disciplina las dificultades de la vida.

Después de terminar el bachillerato (1938), y siguiendo el ejemplo de muchos de sus conciudadanos, se inscribió en la Universidad Jaguelónica, en la facultad de filosofía en el año académico 1938 – 39 donde llevó a cabo sus estudios en la facultad de filosofía; el curso de literatura polaca lo cursó con especial apasionamiento y no disminuyó desde entonces, su especial amor por la literatura a pesar de que después de la segunda guerra mundial no tuvo ya la oportunidad de continuar estos estudios.

Al principio de la segunda guerra mundial estaba viviendo ya en Cracovia, y desde entonces, como inspiración de la Divina Providencia la vida del joven Wojtyla, estuvo ligada a la vieja capital. Como tantos de sus coetáneos, tuvo, que someterse a las brutales actitudes políticas de los invasores, así, se vio, obligado a renunciar a los estudios debiendo asumir labores de tipo manual.

En 1942, Karol Wojtyla, entró al seminario eclesiástico metropolitano de Cracovia. Desde 1942 hasta 1944, Wojtyla, estudió filosofía en la Facultad Teológica de la Universidad Jagelónica. Es preciso no olvidar la redada organizada por la gestapo en agosto de 1944 como represalia a la insurrección de Varsovia. Justamente entonces, se priva al joven clérigo de la facultad de moverse libremente.

Hasta el 18 de enero de 1945, es decir hasta que Cracovia se liberó del invasor junto con un grupo de colegas vivió en el palacio episcopal ubicado en la calle Franciskaska. Los mantenía escondidos en esta su casa, el arzobispo Adam Stephan Sapieha, el riesgo para todos, era muy alto, especialmente por que Wojtyla, era buscado por las autoridades alemanas.

¹⁷ Cf. Ibidem, P. 110

Después de la segunda guerra mundial, Wojtyla pudo terminar oficialmente sus estudios de teología.

Los esfuerzos valieron la pena, ya que en el día de todos los santos del año 1946, de manos del cardenal Adam Stephan Sapieha lo ordenan sacerdote, celebró su primera misa el día de los santos difuntos en la cripta de San Leonardo, en la catedral de Wawel. Inmediatamente después de su ordenación, Wojtyla, es invitado a Roma para continuar sus estudios; ahí, habitó en el Colegio Belga, donde conoció y trabó amistad con personas que más adelante obtuvieron importantes lugares dentro del mundo eclesiástico.

Asistió a los cursos del instituto dominicano *Angellicum*, donde por dos años (1946-1948) profundizó sus estudios. Después del bienio, presentó la tesis a garrigou-lagrange, con el título "Quaestio de fide apud S. Joannem a cruce" (La cuestión de la fe en San Juan de la Cruz). Posteriormente presentó los exámenes para obtener el doctorado.

En el verano de 1947 viajó a Francia, Bélgica y Holanda. Le interesaban los problemas de los emigrados polacos y todavía más el movimiento obrero juvenil JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne) Jóvenes Obreros Crisianos. A su regreso a Polonia, en 1948, el cardenal Sapieha lo mandó como vicario a la parroquia de Niegovié cerca de Bosnia, la que Wojtyla recordará con especial afecto, la parroquia donde dio sus primeros pasos como pastor de almas, bajo la guía del párroco, Mons. Casimiro Buzat.

Completó, ahí la tesis preparada en Roma, presentándola en la facultad teológica de la Universidad Jagellonica donde se sometió a crítica ante los padres: Foro. J. Rosyhi y prof. Ladislao Wihr. El doctorado en Teología, lo obtuvo por la misma universidad en 1948.

Fruto de sus estudios sobre San Juan de la Cruz, fueron los siguientes trabajos: "La cuestión de la fe en San Juan de la Cruz" Y "Sobre la humanidad de San Juan de la Cruz"¹⁸.

Después de un año de trabajo en la parroquia de Niegovié se le invitó a la parroquia de San Floriano de Cracovia. En dos años de actividad (1949-51) demostró un gran talento pastoral y de organización. El joven sacerdote trabajaba intensamente y con gran celo apostólico, su actividad desarrollaba principalmente entre los jóvenes, desde el púlpito y en los confesionarios de las iglesias de Cracovia.

El arzobispo coadjutor, padre Eugenio Baziak, dándose cuenta de su gran pasión y vivo interés por la ciencia, le concedió dos años de descanso para que se pudiera dedicar a preparar su habilitación en teología moral y ética social (1951- 53).

En el otoño de 1953 el padre Wojtyla obtuvo la habilitación en la Facultad teológica de la Universidad Jagellonica, la tesis con un sólido método científico que debe al profr. I. Rosycki, sobre "Evaluación sobre la posibilidad de fundar una ética cristiana sobre la base del sistema ético de Max Scheler" fue sostenida ante los sinodales, Presbítero

¹⁸ Cf. ETICA ELEMENTAL, K. Wojtyla, Trad. Universidad Anahuac, México. 1994. P. 13

Usovicz y Presbítero, Estanislao Swiezanwski. La tesis publicada en 1959 debe su sólido método científico al Prof. Rozycki.

En 1953 el padre Wojtyla, fue nombrado profesor de teología moral y ética social en el seminario eclesiástico metropolitano de Cracovia, en 1953 y 1954 impartió lecciones de ética social en la facultad de teología de la Universidad Jagellonica, obteniendo la cátedra en 1954.

La actividad científica del joven profesor crece enormemente entre los años 1953-1958, publicó varios ensayos y artículos sobre ética y teología moral en los periódicos "Polonia Sacra" "Ateneo Sacerdotal"¹⁹.

En 1959 fue nombrado miembro efectivo de la facultad de filosofía de la sociedad científica. El 4 de julio de 1958 el papa Pio XII nombra al padre Wojtyla, Obispo titular de Osubi y auxiliar del administrador Apostólico de Cracovia Mons. Eugenio Baziak, y a su muerte en junio de 1962 se le eligió vicario capitular.

El 28 de Septiembre del mismo año se llevó a cabo la consagración en la catedral de Wawel y fue precisamente Mons. Eugenio Baziak el Obispo consagrante, participando así mismo Mons. Francisco Jop, Obispo de Opole y mons. Boleslavo Kominek, Obispo de Wroclaw. El pueblo de Wadowice, su ciudad natal regaló al nuevo obispo el pectoral y la cruz obispal.

Después de la muerte de Mons. Bazick todo el peso de la diócesis de Cracovia recaerá totalmente sobre las espaldas del joven Obispo Wojtyla de sólo 42 años. Esto, le dio, la oportunidad de asistir a todas las sesiones del Concilio Vaticano Segundo donde tuvo notables aportaciones. Antes de partir, al despedirse de los fieles de en la catedral de wawel, les dijo: "en estos momentos estamos todos conmovidos, es difícil penetrar en cada corazón... Esta conmoción que sentimos en la catedral de Wawel, junto a la tumba de San Estanislao obispo y mártir, forma parte de algo grandioso, de una conmoción universal, que vivió toda la Iglesia. Parecería a simple vista que el concilio es un simple hecho histórico, un hecho casi de tipo administrativo, casi un puro dato doctrinal, ahora, siguiéndolo y participando en sus problemas nos convencemos que nada termina aquí.

Hoy en el siglo XX, nos convencemos, sin duda, que nos hace partícipes de una verdadera, grande y profunda emoción de una transformación de las mentes y corazones de toda la Iglesia... Por esto, nos percatamos, junto a toda la humanidad cómo sobre este concilio se versa la divina inspiración, la inspiración del espíritu Santo, del Espíritu de sabiduría y sobre todo de amor... la manifestación de este espíritu de Amor es una gran esperanza para el hombre contemporáneo, hombre que se está condenando a la autodestrucción a la lucha continua porque frecuentemente se le ha privado del amor.

Posteriormente Mons. Wojtyla escribe desde el Concilio:

Somos 17 los obispos que venimos de Polonia. ¿Qué representamos en este momento? Lo ha explicado perfectamente bien el Papa Juan XXIII en el discurso que nos dio el día de nuestra llegada a Roma...En sus palabras ha subrayado con toda claridad la contribución de nuestro trabajo tanto en la historia de la humanidad como de la Iglesia...Esta contribución de Polonia a la historia de la Iglesia, como ha sido evidente

¹⁹ Cf. Ibidem, P. 13

en los concilios anteriores, en este momento particular asume la fuerza de la participación profunda de millones de católicos de nuestra Patria²⁰.

Con cierta frecuencia, el padre Wojtyla pronunció discursos en la radio Vaticano; el 24 de noviembre de 1962 hablando de la atmósfera dominante en el concilio el vicario capitular de Cracovia, dijo: “antes de comenzar las discusiones cotidianas los vemos, (a los obispos) en pequeños grupos esperando confesarse o en oración, los encontramos en los diversos puntos de la Basílica de San Pedro, en particular, frecuentan la capilla de San José, y también el altar sobre la tumba donde reposan los restos del Papa Pio X, primer papa de nuestro siglo.

Durante la segunda sesión del Concilio las intervenciones del Cardenal Wojtyla se escucharon con sumo interés, especialmente cuando presentó el esquema del capítulo VI de Gadium et Spes (21 de octubre de 1963). Durante la conferencia transmitida por radio vaticano el 25 de noviembre del mismo año, el Obispo Karol Wojtyla, presentó de manera accesible a los radio escuchas el tema de esta Constitución pastoral. Habló de manera clara y comprensible. Como en este fragmento: “En la organización del pueblo de Dios está el derecho de la lucha a favor de toda la humanidad, su valor natural es sobrenatural. La lucha hasta la última gota de sangre como vemos en el ejemplo de Cristo. El mundo entero, es la platea de tal lucha...Estamos acostumbrados a usar frecuentemente en el lenguaje diario la palabra laico, lo que significa que estamos ligados, unidos con el mundo, con sus valores, con los valores que el hombre lleva en sí...Los quehaceres del laico tienen un fin preciso: el mejorar al hombre. El papel de los laicos en la Iglesia, tiene un aspecto claramente determinado, se refiere al mundo contemporáneo, al desarrollo de la humanidad, y también, se puede agregar, a las debilidades humanas”²¹.

Vicepresidente de la Conferencia Episcopal Polaca y presidente de la Comisión episcopal para los estudios eclesiásticos y para el apostolado de los laicos, el Cardenal Wojtyla, ha afirmado y defendido siempre los principios fundamentales de la doctrina cristiana.

En octubre de 1971, encontrándose en Roma para el sínodo de los obispos, asistía a la beatificación del religioso Polaco P. Maximiliano Kolbe, quien en el campo de exterminio de Auschwitz ofreció su propia vida a cambio de la de un padre de familia condenado a muerte. En tal ocasión el Cardenal Wojtyla, arzobispo de la diócesis de Cracovia, territorio en el cual se encontraba Auschwitz, evocó en términos conmovedores el sacrificio del padre Kolbe diciendo entre otras cosas que “en un tiempo en el cual tantos sacerdotes de todo el mundo se cuestionan sobre su propia identidad, el padre Maximiliano Kolbe se eleva como maestro ante nosotros para responder no con discursos teológicos, sino con su vida y con su muerte, como testimonio de máximo amor.

Su doctrina, espiritualidad, y celo pastoral fueron tan apreciados por Pablo VI, que en marzo de 1976 lo llamó a presidir los Ejercicios Espirituales en la Capilla de San Matilde, es decir, como lo expresó el Cardenal Wyszynsky, “a prestar en el vaticano, el servicio de la palabra de Vida al Vicario de Cristo y a sus más directos colaboradores”

²⁰ Cf. Ibidem, P. 17

²¹ Cf. Ibidem, P. 18

Su magisterio episcopal y su multiforme actividad están documentadas por sus numerosos escritos, obras científicas y artículos doctrinales.

Karol Wojtyła, después de haber esparcido en su Polonia, heroicamente católica, los tesoros de su corazón sacerdotal, el 16 de octubre de 1978 fue llamado sucesor de Juan Pablo I, a sostener como Sumo Pontífice y Obispo de Roma el timón de la Iglesia Universal. Se quiso llamar Juan Pablo II²².

3.2 FILÓSOFOS INFLUYENTES EN KAROL WOJTYLA.

Su precedente formación fue Aristotélico-Tomista, de esta manera se injertaba así el método fenomenológico en Él. La posición filosófica de Karol Wojtyła es un personalismo forjado de una raíz fenomenológica y otra Tomista al que accede, en su forma madura, a través de un largo período de reflexión.

Karol Wojtyła leyó con profundidad, ante todo a Santo Tomás de Aquino al que conoce con perfección, pero también dedicó mucho esfuerzo a eminentes pensadores contemporáneos: David Hume, de quien estudió su visión de la Ética, Max Scheler; al que dedicaría su tesis doctoral en filosofía y muchos autores más, sobre todo, los filósofos personalistas franceses como: Emmanuel Kant, Sören Kierkegaard, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Maurice Nedoncelle y Gabriel Marcel. A personalistas alemanes como: Edmundo Husserl y Romano Guardini.

El concepto de “**Persona en Acción**” una de las obras de Karol Wojtyła más sobresalientes, además de “**Amor y responsabilidad**”, nació como fruto de sus obras anteriores, especialmente de su análisis de Max Scheler con la idea de poner en discusión la ética apriorística de la forma pura, o más bien del puro deber, que, a partir de Emmanuel Kant, había dominado el pensamiento del siglo XIX. La crítica de Max Scheler, independientemente de sus relaciones científicas con Edmundo Husserl, siguió Karol Wojtyła la línea trazada por el genio de la fenomenología.

La controversia de fondo, desarrollada hacia lo que hay de objetivo en la ética, sobre todo en la moral, presenta en su misma raíz el problema del sujeto, es decir, el problema de la persona o del ser humano en cuanto persona. Esta presentación, completamente nueva en relación a la filosofía tradicional, entendiéndola por filosofía tradicional la filosofía precartesiana y sobre todo, la herencia de Aristóteles entre las escuelas católicas de pensamiento, entre ellas la de Santo Tomás de Aquino incitando a realizar en Karol Wojtyła un intento de reinterpretación de ciertas formulaciones características de toda aquella filosofía. Karol Wojtyła, autor de este estudio se declara deudor de los sistemas de la metafísica, de la antropología y la ética aristotélico-tomista, de la fenomenología, sobre todo, en la interpretación de Max Scheler y a través de su crítica también a Emmanuel Kant. Al mismo tiempo, ha emprendido una búsqueda individual para llegar a esta realidad que es el hombre-persona, visto a través de sus acciones.

El filósofo Karol Wojtyła conoció muchos autores y filósofos. A lo largo de sus obras se hace referencia a filósofos y tendencias muy distintos; Aristóteles, Tomás de Aquino, Emmanuel Kant, las filosofías existencialistas contemporáneas, la especial atención dedicada al pensamiento fenomenológico de Max Scheler es un claro reflejo de la formación del autor Karol Wojtyła. Las cuestiones relacionadas con la libertad y la

²² Principalmente en tres cursos impartidos en la universidad eclesiástica de Lublín (1954-1958), las separatas de los cursos *Amor y Responsabilidad* (1960).

²² Cf. *Ibidem*, P. 22. *Persona y Acción*, p. 17.

responsabilidad, el fundamento del juicio moral, la relación entre valores y comportamiento, han interesado al autor desde el inicio de su reflexión filosófica. En aquellas fechas, cuando el cientificismo y el empirismo precedentes del siglo anterior se difundían en todas las áreas del pensamiento y cuando, especialmente en Polonia, el positivismo, tal como lo concebía la famosa escuela polaca de lógica, reducía lo humano a lo empírico. Estos autores le llevaron a realizar un intento de reinterpretación de ciertas formulaciones características de toda aquella filosofía.

3.3 ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DE KAROL WOJTYLA.

Las aportaciones de Karol Wojtyla, en el campo filosófico, son poco conocidas hasta antes de su pontificado. Se ha mencionado algunos de sus rasgos de su pensamiento en el contexto del hombre en relación al personalismo contemporáneo. Sin embargo, poco a poco me iré insertando en la búsqueda de la verdad filosófica del hombre, de la persona y la apertura a su misterio en particular.

3.3.1 Contexto de la antropología filosófica de Karol Wojtyla.

La antropología filosófica de Juan Pablo II, comprende un marco de tiempo que va desde la mitad de los años cincuenta, fecha de su tesis de doctorado sobre Max Scheler, hasta las reflexiones de filosofía social, que preceden a su elección como sucesor de la cátedra de Pedro. Se trata de una producción de más de veinticinco años que componen un único tratado sobre el hombre. Es una producción fundamentalmente de tipo filosófico, pero también contribuciones de tipo teológico, poético, etc., muy íntimamente enlazadas²³.

En su producción filosófica es considerable tener en cuenta algunos periodos que vienen a coincidir con sus principales obras:

- De los cincuenta a los 70s. Se centra en estudios de ética filosófica y sobre el amor humano²⁴. Entre 1958 y el año 1970, tiene interés antropológico y se centra en un diálogo con pensadores éticos, principalmente sobre Kant y Max Scheler.
- La segunda parte, está definido fundamentalmente por persona y acción (1969) cuyo estudio excluye el campo de la ética. El eje central es antropológico es decir, el hombre, sobre la posibilidad y sobre las condiciones de afirmación de un humanismo no utópico y sólidamente anclado en la realidad y en la experiencia. Sin embargo, evidentemente tiene también una significación para la ética y en especial, para la clarificación del origen y fundamento del juicio moral y sólidamente anclado en la realidad y la experiencia²⁵.
- La última parte, la compone a su vez, su libro *persona y acción*, llamada participación, tratando los temas de la intersubjetividad-subjetiva, sobre la comunión de las personas, la sociabilidad, la paternidad y por consiguiente, la relación de generación, y del continuo retorno de estas a la realidad del sujeto

²³ Cf. KAROL Wojtyla, *Mi visión del hombre*, P. 9

²⁴ Principalmente en tres cursos impartidos en la universidad católica de Lublin (1954-1958), las separatas de *Abecedario ético* (56-58) y el volumen *Amor y Responsabilidad* (1960).

²⁵ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, p. 17

personal y a su constitución interior, donde obtiene legitimación la dimensión del pensamiento Wojtyliano. Es en sí, dos aspectos principales: el hombre en la esfera de la responsabilidad, pensado como una "continuación ética de persona y acción"²⁶.

- Para una mejor comprensión de su pensamiento indicaré algunas características como son: una mentalidad dialogante y atenta a lo que hay a su alrededor, un pensamiento reflexivo y su búsqueda continua de la conciliación de sintetizar.

Estas características nos conducen a dos preocupaciones constantes, que según Juan Luis Lorda son:

- .Manifestar lo que es la persona humana mostrando las dimensiones espirituales del hombre fundamentado en una ética y sobre todo en una realidad dominada por el relativismo cultural.
- Unir grandes experiencias de fe en la vida cotidiana del hombre de hoy, mostrando su dimensión escatológica para que comprenda su ser más auténtico y tenga ganas de vivir de acuerdo a su dignidad²⁷.

3.3.2 La experiencia, principio básico de Persona y Acción.

Como puedo analizar, la filosofía de Karol Wojtyla, parte de la experiencia, y somete a comprobación experimental también aquellas tesis que, aunque no perecieran con evidencia directa, si eran relevantes, dando cavidad también a instancias fundamentales presentes en el pensamiento moderno y contemporáneo (Kant)²⁸. Y haciendo uso del método fenomenológico acepta la conciencia en su conjunto como un fenómeno, un desvelamiento y meditación sobre el misterio del hombre como persona sobre todo en su obrar²⁹.

En el sentido de la ética, Karol Wojtyla, confronta el pensamiento de Max Scheler y Emanuel Kant, dos autores relacionados con el trasfondo de la concepción aristotélico-tomista del acto ético, enraizado en las nociones de potencia y acto. De entre ellos Wojtyla, elige a Scheler, para tomar la concepción de la experiencia y la ha usado como punto de partida para su ética.

A primera instancia, la intención de su filosofía antropológica en el libro, Persona y Acción, no es considerado como un estudio de ética, sino que, busca centrar más la explicación de esa realidad que es la persona³⁰. Para concretizar más esto, trataré brevemente de explicar cuál es el papel de la experiencia en este estudio realizado por Karol Wojtyla:

- ✓ La experiencia, es la base del proceso cognoscitivo, es una realidad presente del exterior así mismo que por naturaleza, es una experiencia continua. Se puede decir, también, que es un conjunto de sensaciones y emociones ordenadas, es

²⁶ Cf. K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, P. 10

²⁷ Cf. J. L. LORDA, *Antropología. Del Concilio*, P. 114

²⁸ Cf. K. WOJTYLA, *Perché l'uomo*, P. 10

²⁹ Cf. K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, P. 13

³⁰ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, P. 15

decir, un resultante. Junto a la experiencia está la comprensión, caracterizada también por la continuidad en momentos separados, a esto se le llama experiencias distintas que nos conducen a una forma de comprensión³¹.

- ✓ En cuanto a base del conocimiento, es porque, es una realidad única, pero también los demás hombres son objeto de mi experiencia, es decir, la relación cognoscitiva directa del sujeto, pero que no engloba a todos los hombres. De esta manera, son dos direcciones: La experiencia del ego que dice lo que soy yo para mí mismo. La experiencia de cada hombre para sí mismo, es decir, lo que es el hombre.
- ✓ La disparidad explica la experiencia inevitable de saber cuando me doy así mismo como mi propio ego, por tanto, distinto de otro que no soy yo, pero también, cuando se es cercano a otro, es más fácil objetivizar lo que hay o es. Las diferencias son según el grado de proximidad³².
- ✓ La experiencia y comprensión, la experiencia de uno mismo es consecuencia de la participación de la mente en los hechos de la experiencia humana, esto, se logra por medio de la estabilización de los objetos, discriminación y clasificación mental marcan los límites de la experiencia del hombre. Estos no son un conocimiento a priori sino una realidad objetiva.
- ✓ La relación entre experiencia y comprensión, estriba en la relación del hombre consigo mismo. Relación del yo con otros hombres. Por tanto, la totalidad del conocimiento es la representación interna y externa de ambos aspectos que están interpretados, interrelacionados y se apoyan mutuamente³³.
- ✓ Esta dualidad lo conduce a afirmar que el conocimiento de la persona se basa en la experiencia del hombre. No tanto, en el sentido fenoménico, es decir, un pensamiento empirista reducido a una gama de funciones y contenidos de los sentidos únicamente.

3.4 LA CONCIENCIA

- ✓ La actuación del hombre se da fenomenológicamente³⁴, es decir, “supera la experiencia que se da en forma inmediata o sensible que se da directamente”³⁵. La misma palabra “fenómeno” indica algo que “aparece” al hombre, es decir, algo que lleva a su potencia cognoscitiva por medio de la observación. Esta observación del objeto la considera como el verdadero núcleo de la experiencia, que implica un actuar ante los datos obtenidos, así los actos repetidos en medio de varias personas vivas conducen a una serie innumerable de hechos, y por tanto, con una enorme riqueza de experiencia.
- ✓ Acción o persona en acción, lo importante, es el acto cognoscitivo en conjunto, es decir, la experiencia que va más allá de un conjunto de datos de los sentidos,

³¹ Cf. Ibidem, P. 3

³² Cf. Ibidem, P. 6

³³ Cf. Ibidem, P. 8

³⁴ Cf. Ibidem, P. 10

³⁵ Cf. Ibidem, P. 10. Confrontando a Husserl que considera la experiencia como fuente y base de todo conocimiento sobre los objetos, pero esto no quiere decir que haya una sola y única forma de experiencia y que esta experiencia sea la denominada con el nombre de “sensible”, que puede ser trascendente.

sino la espera de estos datos para convertirlos en sus objetos, y a los que luego se llamará "acción" o "persona en acción".

Hasta este momento, puedo distinguir lo fundamental en Karol Wojtyła, para comprender que Persona y Acción implica una línea de experiencia y entendimiento. La acción revela a la persona, y a la persona la observamos a través de su acción. Es decir, "la acción es el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y permite conocer el mayor grado posible de conocimiento de la persona"³⁶.

Ahora bien, estas acciones humanas están implicadas en una modalidad moral. La moralidad de los actos humanos, constituye un rasgo intrínseco, pues presupone una actuación realizada por un agente llamado persona³⁷. Hecho que en distinto momento de la historia y la filosofía, especialmente en el pensamiento filosófico contemporáneo centrado en la antropología carente de ética³⁸, siendo que ésta nos ayuda a comprender a fondo el valor moral de la persona; antropología y ética se basan en la unidad de la experiencia del hombre moral. Esta es la condición fundamental para la aprehensión y comprensión progresiva posterior de la persona.

La persona se revela a través de la acción puesto que en la experiencia del hombre se nos da desde dentro, no solo exteriormente. Es decir, no como hombre sujeto, sino en su total subjetividad de la experiencia, en cuanto que nos conduce a reproducir, en sus debidas proporciones, la subjetividad del hombre. Esto, puede presuponer que tanto lo objetivo como lo subjetivo y la filosofía del ser de la filosofía de la conciencia, tienen como raíz la experiencia del hombre, y la división entre su aspecto interno y la exterioridad, que es característica de esta experiencia. Tal interrelación sirve de base para que podamos edificar sobre el fundamento de experiencia del hombre y la división entre su aspecto interno y la exterioridad, que es característica de esa experiencia. Tal interrelación, sirve de base para que podamos edificar sobre el fundamento de experiencia del hombre (de "los actos del hombre") nuestra concepción de la persona y de la acción³⁹.

3.4 LA CONCIENCIA.

Afirmando que "la acción es el momento especial de la revelación de la persona" estamos afirmando que el interés en cuanto a contenido intencional está en la misma realidad dinámica, que a su vez revela a la persona en cuanto que es sujeto eficaz. Es decir, que cuando la persona revelada a través de la acción, en cuanto momento de la aprehensión especial de la persona se ve manifestada por medio de la conciencia basándose en la experiencia interna donde el valor moral, en cuanto propiedad intrínseca de las acciones, conduce al mismo resultado por un camino todavía más directo. La interrelación de la conciencia y la eficacia nos hablan de un resultado de la conciencia y de lo que constituye la esencia del dinamismo que es propio de la acción del hombre⁴⁰.

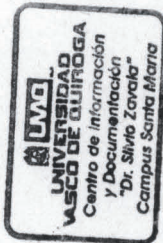
³⁶ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, o.c. P. 12

³⁷ Cf. *Ibidem*, P. 13

³⁸ Cf. *Ibidem*, P. 14

³⁹ Cf. *Ibidem*, P. 22

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, P. 23



En la medida que el hombre ejerce una acción (rasgo característico de una persona) implica también la conciencia como una "actuación consciente" que no es lo mismo que "conciencia de actuar". El hombre no sólo actúa conscientemente, sino que tiene también la conciencia de que está actuando, incluso de qué está actuando conscientemente, es decir, el hecho de que "consciente" y "conciencia" se aplican en dos sentidos diferentes, uno que se utiliza como atributo y el otro como nombre refiriéndose a una función de sujeto, cuando el objeto de referencia es la conciencia de actuar. Ahora bien, se puede afirmar que la acción en cuanto acto humano implica la conciencia en el sentido que antes se ha definido como atributivo, humano es equivalente de actuar consciente⁴¹, pero no objetiva, sino unida a la potencialidad cognoscitiva abierta al ego, es decir, al autoconocimiento reflexivo fruto de la experiencia⁴².

La conciencia cuando tiene como base de la experiencia y la reflexión, supera la objetividad, que es sólo una fracción considerando también la parte subjetiva. De esta manera la conciencia abre camino para la aparición de la espiritualidad del ser humano. La espiritualidad de los actos y acciones del hombre, se manifiesta en la conciencia que nos permite experimentar la interioridad experiencial de nuestro ser y actuar⁴³. Este actuar, presupone indudablemente el agente subjetivo que es él, y todo lo que compone el **ego**, de lo que es éste, diferenciando así su actuar y todo aquello que solamente tiene lugar y ocurre en su **ego** (esta es la base experimental entre actio y passio). Actuando es como el hombre experimenta como suyo el valor moral del bien y del mal, esta manifestación de la conciencia en la experiencia ocurre necesariamente dentro de un marco de referencia racional, pues así es la naturaleza de la conciencia, y determina la naturaleza de la experiencia y, por así decirlo, su nivel en el hombre⁴⁴.

La conciencia, por su función de reflejo está estrechamente relacionada con el autoconocimiento nos permite, por una parte, adquirir un conocimiento, objetivo del bien y del mal de que somos agentes en una acción determinada, mientras, por otra, nos permite experimentar el bien y el mal, en que se manifiesta su reflexividad⁴⁵.

Es la subjetividad humana, el toque final, donde el hombre tiene la experiencia del bien o del mal simplemente de sí mismo, es decir su **ego** bueno o malo; llegando así a ver la dimensión total de la moralidad en la realidad subjetiva (no subjetivista, pues omite los sentidos) personal⁴⁶.

La diferencia experimental discernible de la totalidad del dinamismo humano (actuar y ocurrir), la actuación del hombre y lo que ocurre en el hombre dará como resultado lo que determina esta diferencia fundamental, es decir, es el momento de la eficacia. En este caso la eficacia se entiende como el tener la experiencia de "ser el que actúa", también la contraposición dinámica de hechos y estructuras activas y pasivas⁴⁷.

⁴¹ Cf. Ibidem, P. 38

⁴² Cf. Ibidem, P. 46

⁴³ Cf. Ibidem, P. 58

⁴⁴ Cf. Ibidem, P. 59

⁴⁵ Cf. Ibidem, P. 60

⁴⁶ Cf. Ibidem, P. 61

⁴⁷ Cf. Ibidem, P. 81

3.4.1 Trascendencia de la persona en la acción.

Dentro de la estructura personal de la autodeterminación planteada por Karol Wojtyła, uno de los fundamentos de la estructura personal de la autodeterminación es la voluntad como propiedad de la persona. Entendida no tanto como un “querer” proveniente de la libertad, de esta manera, tanto la libertad como la voluntad tienen una dimensión experiencial. Ésta última, se manifiesta en cuanto propiedad de la persona, capaz de realizar acciones procedentes de la posesión de tal propiedad, más que un rasgo intrínseco de la acción realizada por la persona, es decir, la autodeterminación que se relaciona con el devenir que tiene la propia naturaleza específica (que se puede descubrir fenomenológicamente) e indica su propia identidad óptica independiente, mientras que la moralidad destaca como hecho existencial característico del hombre⁴⁸.

Las características principales de su dinamismo son:

- Una autodeterminación propia del ego.
- Otra objetivación más fundamental que el solo hecho de querer, requiere de la influencia de la conciencia, y el conocimiento la hace objetiva. Tanto objetivación como subjetivación, conforman el dinamismo integral de la voluntad⁴⁹.

A partir de las nociones ya mencionadas, se puede comprender mejor la trascendencia de la persona en acción manifestada experimentalmente en la estructura de la persona en su estado existencial de realidad, como bien puede ser: la capacidad de decisión, conducida por una motivación y realizar una elección, que si bien, actúa dentro del dinamismo integral de la persona, le permitirá actuar en concordancia con la veracidad de las normas morales a un contexto de responsabilidad⁵⁰.

Este último aspecto, concluye, en lo concerniente a la estructura personal de autodeterminación, ahora bien, la ejecución de tal estructura se ve orientada, precisamente a la realización de una acción. Es de suponer que, tal ejecución o bien la autodeterminación y realización implica la moralidad del acto tal como aparece revelada por la conciencia y su veracidad.

Tal estructura conduce un poder normativo. A este punto considera un momento para la ética, sobre todo por que es una realidad “actual” que, ha adoptado como tema de análisis la verdad o la no verdad de las proposiciones normativas como carentes de valor lógico anteponiendo el verbo “ser” pero no el verbo “deber”. Sin embargo, afirma que “la persona nunca pierde el apoyo de la ética entendida como una clarificación filosófica de la conducta o como sabiduría, que es, a la vez, un conocimiento y un método de buscar la verdad exacta”⁵¹.

El hecho de la conciencia sea subjetiva no desdice cierta proporción de intersubjetividad, por tanto es en la conciencia donde se alcanza la unión especial de veracidad y deber que caracteriza el poder normativo de la verdad. Cada acto de la persona humana, es testimonio de la transición del “es” al “debe”. Es por eso que, en la obligación de buscar la autorrealización en el deber y la realización de la persona en las acciones, éstas, son, una realidad dinámica que forma parte integral de la actuación

⁴⁸ Cf. Ibidem, P. 123

⁴⁹ Cf. Ibidem, P. 126

⁵⁰ Cf. Ibidem, P. 163

⁵¹ Cf. Ibidem, 189

mediante la cual se encuentra también la realización de sí misma en cuanto a persona. En la ejecución de una acción en cuanto a que conlleva la verdad de la acción e implica simultáneamente la proyección de la conciencia de manera que en cuanto a más profunda sea la veracidad de las normas objetivas, más será la expresión de su convicción o certeza subjetiva, y más aún su rectitud. Norma correcta será, pues, aquella que la conciencia debe obedecer para actual adecuadamente⁵².

Mediante la obligación, la persona, se abre a los valores y de la misma manera mantiene hacia ellos la medida establecida por la trascendencia que condiciona la acción y permite considerar la deferencia entre la actuación y lo que ocurre en el hombre sujeto.

Es así, como la obligación relaciona la responsabilidad con la eficacia, y en especial en el sentido de la noción de responsabilidad. Tanto, la responsabilidad como la obligación son una realidad interna de la persona, y por esta realidad interpersonal es que se puede hablar del significado social de la responsabilidad y asignarle algunos principios de la vida social⁵³.

En el contexto social, el hombre, también busca la autorrealización mediante la acción que, indudablemente evoca la felicidad. Siguiendo el dinamismo que se ha tenido, también la felicidad, pues todo lo que está estrictamente relacionado con esta realización se le llama felicidad, pero no placer; se ve claramente que la felicidad está estructuralmente enlazada con la experiencia de actuar y con la trascendencia de la persona en acción⁵⁴. Poco a poco, la especificidad e irreductibilidad de la felicidad conduce a la trascendencia de la persona y es así como se llega a la trascendencia de la persona y la espiritualidad del hombre.

Metafísicamente, la filosofía del ser alude a los denominados trascendentales, cada una de sus alusiones ciertamente trasciende en su esencia a todos los objetos de la realidad conocida. También, epistemológicamente esta filosofía de la conciencia implica tender hacia fuera y más allá del sujeto, propio de los actos humanos, o la dirección de estos hacia fuera del sujeto que conoce, hacia los objetos externos.

Lo cierto es que la trascendencia expresa la esencia del actuar, es decir, la experiencia de la trascendencia de la persona en acción, que se ha intentado describir y analizar, añadiendo que el hombre no puede demostrar la inmanencia real del espíritu y del componente espiritual de su naturaleza si no fuera él mismo, en cierta manera un espíritu⁵⁵.

3.4.2 La integración de la persona en la acción.

Así como, la experiencia de la unidad personal del hombre nos manifiesta su naturaleza compleja, el intento de profundizar en la comprensión de esta complejidad nos permite, a su vez, interpretar el "compuesto humano" en una sola y única persona desde el punto de vista óptico, pero gracias al análisis metafísico, se conoce el alma humana en cuanto principio que sirve de base a la unidad de ser y la vida de una persona concreta. El alma engloba más que una experiencia o función, engloba en ellos y a través de ellos, todo el ego espiritual del hombre.

⁵² Cf. Ibidem, 190

⁵³ Cf. Ibidem, 196

⁵⁴ Cf. Ibidem, 202

⁵⁵ Cf. Ibidem, P. 211

3.3 LA AXIOLOGÍA FILOSÓFICA

El dinamismo de acción del ego es garantía de su integración, de lo contrario, se habla de la desintegración, ésta entendida como aquellas disciplinas que se interesan por el aspecto psicológico de la personalidad del hombre normal que sin duda implica una íntima relación con el carácter ético. Por tanto, la integración de la persona en la acción es la clave para la comprensión de la unidad psicosomática del hombre. Para tal efecto, debe siempre fundamentarse en la reactividad y la emotividad, la primera de las cuales correspondería al soma, y la segunda a la psique, ambas se condicionan mutuamente y dependen una de la otra⁵⁶.

3.4.3 Integridad de la persona; Unidad Psicosomática.

Con el término somático se refiere al cuerpo humano considerado como un todo, una totalidad en referencia a sus aspectos internos y externos del sistema, un organismo: al sistema y al funcionamiento conjunto de todos los órganos corporales. Por su parte, el término psique se refiere a toda la gama de manifestaciones de la vida integral humana que no son en sí mismas corporales o materiales, pero al mismo tiempo, demuestran, cierto grado de dependencia del cuerpo, es decir, cierto condicionamiento somático. La integración de la persona, por tanto, se basa en el condicionamiento de lo psíquico por lo somático. De este condicionamiento se deriva la integridad del hombre así como las interrelaciones y condicionamientos mutuos que hacen posible el funcionamiento de cada esfera a la manera específicamente humana, por eso se llama integración de naturaleza dinámica. Su dinamismo implica una movilidad con carácter fenomenológico de su constitución, la movilidad interna y externa de su cuerpo⁵⁷. Una característica es la emotividad, caracterizada por la voluntad.

El campo de la integración de la persona en la acción considerada desde el punto de vista somático y reactivo, se puede considerar como parte de este conjunto la cuestión del impulso. El impulso no propiamente como una reacción corpórea o instintiva, sino, como indicativo de una dinamización apropiada a la misma naturaleza en una dirección determinada.

Por ejemplo, el "impulso de la propia conservación", o "el impulso sexual o reproductor". Obviamente el dinamismo del impulso no es solamente en el dinamismo somático⁵⁸.

Considerando ambas características, en campo de sensibilidad, es reveladora de la subjetividad psicosomática del hombre. Sus manifestaciones se mantendrán siempre en el margen integración normal y por ende eficaz, o en su defecto, la desintegración. Tal es el caso del deseo y la excitación vistas sobre todo en el apetito concupiscente y el apetito irascible; las conmociones y la emotividad⁵⁹.

⁵⁶ Cf. Ibidem, P. 228

⁵⁷ Cf. Ibidem, P. 250

⁵⁸ Cf. Ibidem, P. 252

⁵⁹ Cf. Ibidem, P. 256

3.5 LA AXIOLOGÍA FILOSÓFICA.

3.5.1 Valores relacionados con el bien.

El problema del bien objetivo es el núcleo en torno al cual se desarrolla la ética. La ética es, en efecto, la ciencia que estudia las acciones del hombre, su comportamiento; más específicamente trata de cómo dar a una acción o a un comportamiento el valor de un bien objetivo. El hombre de hecho, experimenta distintos valores, pero realiza el bien a través de sus acciones. Y es el bien de su propio ser, de la perfección objetiva de la propia persona. Es también, el bien del mundo al que el hombre pertenece, y en el que desarrolla su actividad. El hombre obrando bien, necesariamente y en cada paso, la perfección del creador⁶⁰.

La ética cristiana, enseña al hombre como puede y cómo debería conferir a su actividad el valor del bien objetivo en todos los significados descritos. El hombre tiene conciencia de ese bien y experimenta los valores de modo directo. Toda la vida moral del hombre es un continuo experimentar los valores, de los que extrae.

Estos valores se presentan siempre con una cierta jerarquía. Algunos de ellos son superiores, otros inferiores. El hombre, sin duda, aprecia más los superiores, y aquí se expresa la convicción de que esos valores lo aproximan más al bien objetivo, que encierran más riqueza en su interior. El hombre se da cuenta, al mismo tiempo, de que los valores que le dan más desde el punto de vista objetivo, le deben también costar mucho más subjetivamente. No es por eso difícil aceptar el razonamiento según el cual el problema del valor se debe plantear, sobre todo, desde el punto de vista del sujeto, aquellos que cuentan más son también, ciertamente valores superiores. Así, sin reflexiones metafísicas sobre el tema del espíritu y de la materia, en todo hombre normal, se forma la convicción de la primacía de los valores espirituales. Estos son los verdaderos valores superiores. Ciertamente cuesta más, pero lo hacen penetrar más profundamente en el bien objetivo. Por eso, son sobre todo los valores espirituales los que deciden tanto del hombre como de su perfección. Ninguno podrá negar que, desde el punto de vista objetivo, lo más propio de la perfección del hombre, más que su fuerza física o su belleza exterior, es su valor moral y su carácter. Lo admiten también personas que poseen más fuerza o belleza física que carácter o virtud⁶¹.

Pero la primacía de los valores morales, aceptada por todos, es difícilmente conciliable con la concepción de la prioridad y de la superioridad de la materia respecto del espíritu. Si se afirma que la naturaleza es más perfecta que el espíritu, ¿Cómo entender entonces el hecho de que los hombres estén universalmente convencidos de que la objetiva perfección del hombre la decide, de modo esencial, lo que es espiritual, su valor moral? Sí, es precisamente este hecho lo que debería constituir el punto de partida de toda reflexión sobre la relación entre el espíritu y la materia. Y el resultado de tal reflexión no puede ser el materialismo.

La superioridad de los valores espirituales respecto a los materiales no deriva de una sensación irracional. Los valores espirituales son superiores porque están en relación con un ser objetivamente superior, con un ser más perfecto que la materia. De esta perfección del ser espiritual dan testimonio, por lo demás, las energías espirituales que

⁶⁰ Cf. KAROL W. *Mi visión del hombre*. P.78

⁶¹ Cf. *Ibidem*. P. 79

nosotros conocemos y que, por su misma naturaleza, superan todo lo que la materia da de sí. Esto también se manifiesta cuando estas energías refiriéndonos solo y particularmente a la razón y a la voluntad que se emplean para conquistar y disfrutar la materia.

Nadie duda, entonces de su significado superior. No obstante, esas energías se desarrollan y perfeccionan por sí solas. Así, el conocimiento es la perfección de la razón, mientras que la moral es la perfección de la voluntad. Solamente para los seres dotados de razón existe el problema de la verdad, y solamente para los seres dotados de voluntad razonable existe el problema del bien moral. Más allá de la esfera espiritual, la verdad y el bien moral no tiene razón de ser. Es difícil no admitir que estos son los valores supremos de la vida del hombre.

Es indudable que lo que es material en el hombre y fuera de él condiciona de varias maneras tanto el proceso de conocimiento de la verdad como la realización del bien moral. Sin embargo una cosa es “condicionar” y otra distinta “crear” o “Producir”. Los valores espirituales del hombre no pueden tener su fuente última en la materia, que condicionaría desde el exterior su nacimiento, sino en el espíritu. Es éste quien los crea, la causa eficiente inmediata de su nacimiento y de su existencia en el hombre. Si no se quiere, por lo tanto, rechazar de manera absoluta la primacía de la moral en el hombre, se debe en un cierto sentido reconocer la primacía del espíritu. Y cualquiera aceptará que es peligroso para el hombre y para la sociedad querer refutar la primacía de la moral. Es más: es completamente imposible⁶².

3.5.2 El valor y el ethos según Max Scheler

Max Scheler, fue un serio opositor del formalismo en la ética. Sostenía que el objeto propio de la ética está constituido solo y exclusivamente por el valor, o mejor por los valores, que constituyen a su vez la “materia” de las experiencias humanas, de los sentimientos y evoluciones humanas, y se unen en el hombre con el valor moral. En el planteamiento de Max Scheler, “los valores constituyen un particular *a priori*”. Pero este *a priori* es radicalmente distinto al *a priori* kantiano⁶³. El *a priori* de Emanuel Kant, excluía todo elemento objetivo, todo elemento exterior a la razón, mientras el *a priori* de Max Scheler, tiene ahí precisamente su fundamento.

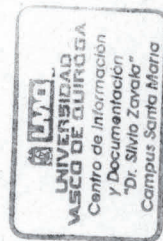
Los valores forman parte de la realidad objetiva, pero permanecen, se podría decir, escondidos en ella, hasta que son puestos de manifiesto por una adecuada experiencia del hombre o de otro sujeto capaz de vivirlos. Max Scheler, no se ocupa de estos otros sujetos, sin embargo, deja abierta semejante posibilidad. Por tanto, solo en la experiencia de un determinado sujeto, los valores forman aquel particular *a priori*.

La experiencia de vivir estos valores tiene, según, Max Scheler, carácter sobre todo emocional, dado que son el objeto del amor que es el que enriquece y amplía su mundo, o del odio que restringe ese mundo y lo empobrece. La experiencia cognoscitiva del valor es, en este planteamiento, sólo algo secundario, y también tiene carácter emocional, dado que se realiza a través de un sentimiento intencional. Cualquier posibilidad de conocer los valores de modo intelectual es excluida por Max Scheler⁶⁴.

⁶² Cf. Ibidem, P. 81

⁶³ Cf. M. SCHELER, PP. 43ss., y, sobre todo, PP.77ss.

⁶⁴ Cf. K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre.*, o.c. P.262



Este a priori no es, según su parecer, en absoluto subjetivo, aunque su formación en la experiencia de los valores esté condicionada por la predisposición emotiva del sujeto respectivo. Los actos emotivos, sin embargo, no crean los valores, sino que simplemente descubren, sacan a la luz, los valores objetivos. No se puede sostener que el apriorismo intelectual de Kant haya sido sustituido en el sistema de Max Scheler, por el apriorismo emocional. Existe una circunstancia que introduce en esa cuestión un elemento de dificultad, especialmente cuando se trata de las consecuencias en el modo de formarse la problemática de la norma ética. Los valores son inmediatamente descubiertos o puestos de manifiesto en la experiencia emocional según un cierto orden jerárquico: como superiores o como inferiores. Está "superioridad" o "inferioridad intencional contiene una especie de relación inmanente con un cierto valor que es vivido por un determinado sujeto como supremo y con otro valor que es vivido como valor ínfimo; pero esta relación no es captada por la razón ni siquiera deducida y motivada, sino, sólo sentida directamente.

El conocimiento emocional de los valores, está acompañado por un cierto sentimiento del deber. Pero se trata sólo de un deber ideal y Max Scheler, subraya que no forma parte de la esencia del valor ningún deber, ya que el valor en sí es independiente de la existencia y también de su realización por parte del sujeto. La experiencia del deber "ideal" puede nacer, por lo tanto sólo del sujeto, y esta experiencia constituye para él una especie de invitación a la realización del valor. Esta invitación no se puede destruir de modo vital con ninguna orden, con ningún imperativo o norma. El valor que ha intuido el hombre por medio del sentimiento con el que se relacionaba la experiencia del deber ideal, debería llegar a ser objeto de realización por parte del hombre según el principio de la misma atracción emocional que el valor suscita siempre en el sujeto⁶⁵.

Max Scheler, por tanto, admite el ideal del valor, pero se opone a toda manifestación de las normas dado que estas últimas anulan la autonomía de la experiencia del valor y subordina al que obra "a ciegas" a la voluntad de otro. Una sumisión similar la introduce cualquier orden, y por lo tanto también la llamada orden sugerente, en la que no se hace ni siquiera referencia a la existencia de la voluntad de la persona a la que la orden está dirigida; y también en la orden pedagógica, que hace imposible una experiencia autónoma del valor que se debe realizar.

Por este mismo motivo, Max Scheler, es contrario incluso a los consejos en la ética, y con ello también a los consejos evangélicos, ya que ejercen un influjo sobre la voluntad de otra persona. Y sólo en lo que él mismo llama indicación moral no encuentra ninguna sugerencia, sino, una simple información sobre un cierto valor, ligada con la indicación de este valor de modo que otro hombre puede conocer por sí solo más fácilmente lo que debe hacer⁶⁶.

Esta eliminación sistemática de toda manifestación del deber real y de la obligación en la ética, de cualquier tipo de orden y hasta de consejo, representa a los ojos de Max Scheler, una victoria sobre el negativismo que se había difundido en la ética desde los tiempos de Emanuel Kant y sobre el imperativo categórico. Cada uno tiene su mundo personal de valores con una jerarquía específica, su propio *a priori*. De todos modos, es necesario afirmar que existen sistemas de valores característicos de una época o de ciertos grupos sociales, que tienen su jerarquización específica y relaciones de "superioridad" y de "inferioridad en el interior de lo que Max Scheler llama *ethos*. El

⁶⁵ Cf. Ibidem, P. 263

⁶⁶ Cf. Ibidem, P. 264

ethos no está sujeto a variaciones, pero experimenta un desarrollo. Max Scheler no admite ningún mundo de valores objetivos constante y “finito”, sino que nos obliga a tener en cuenta una determinada perspectiva, en la que gradualmente los valores se abren ante el hombre como “materia” de la vida moral. Subraya que la plenitud de estos valores no puede ser comprendida por la experiencia de un solo hombre, ni siquiera de una sola época histórica.

Analizó, que no se trata tanto de comprender todos los valores, sino más bien de captar del modo más exacto posible las relaciones jerárquicas que existen entre ellos. En esto consiste la afirmación del *ethos* cristiano, que es más bien difícil no vislumbrar en la obra de Max Scheler. De hecho, Jesucristo es visto por Max Scheler como el genio moral y religioso más grande de la humanidad, precisamente por que ha captado del modo más exacto las relaciones jerárquicas, entre los valores; se podría decir que ha reordenado del modo más perfecto toda la materia ética. Todo esto, según Max Scheler, se debe a la obra del “corazón” y no de la razón, porque el progreso en la esfera de la moralidad es obra del corazón y se reduce a aquella regularidad con que los actos emotivos del amor y los sentimientos se comprometen en la formación del *a priori* ético⁶⁷.

4 LA AXIOLOGÍA EN PERSONA Y ACCIÓN

4.1 La realización de la acción es un valor.

La realización de una acción por la persona es en sí misma un valor fundamental, que podemos denominar *valor personalista o persona de la acción*⁶⁸. Este valor difiere siempre de los valores morales que pertenecen a la acción realizada y proceden de la referencia a una norma. El valor personalista por otra parte, es intrínseco a la misma realización de la acción por la persona, al hecho mismo de que el hombre actué de forma adecuada a lo que es él mismo. De que la autodeterminación sea inherente auténticamente a la naturaleza de su actuar, realizándose la trascendencia de la persona por medio de su actuación.

El valor personalista, que es esencialmente inherente a la misma realización de la acción por la persona, comprende una serie de valores que pertenecen al perfil o de la trascendencia o de la integración, pues todos ellos, a su propia manera, determinan la realización de la acción y, al mismo tiempo, cada uno de ellos en sí mismo, un valor. Así, por ejemplo, toda síntesis de acción y movimiento introduce un valor específico que se distingue del constituido por la síntesis de acción y emoción, aunque uno y otro sean inherentes al todo dinámico de la realización de la acción, a su modo cada uno de ellos condiciona y realiza la autodeterminación.

El valor “personalista” de la acción humana, es decir, el valor personal, es una manifestación especial, y probablemente la más fundamental, del valor de la misma persona. Como este estudio se ocupa principalmente de la ontología de la persona. No hay lugar en él para realizar un examen de su axiología. Sin embargo, incluso este planteamiento puede permitir penetrar de alguna manera en la axiología de la persona en la medida en que entran en juego una definición del valor de la persona como tal y de

⁶⁷ Cf. Ibidem, P. 265

⁶⁸ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, P. 309

los diferentes valores subjetivos de la persona, así como la jerarquía de sus mutuas relaciones. Aunque el ser es anterior a la acción, y, por tanto, la persona y su valor es anterior y más fundamental que el valor de la acción, la persona se manifiesta así misma en las acciones. El valor “personalista” de una acción, relacionado estrictamente con la realización de la acción por la persona, es, por lo mismo, origen y base del conocimiento del valor de la persona y de los valores propios de la persona de acuerdo con su jerarquía adecuada. Esencialmente, la correlación de la acción con la persona es válida también en la esfera de la axiología, de la misma manera que en la esfera de la ontología de la persona⁶⁹.

Aunque el estudio detallado de esta axiología no entra dentro de la investigación de persona y acción, aún, así, me otorgaré el derecho de hablar de los valores de Karol Wojtyla en su pensamiento filosófico y en su pontificado, puesto que todos sus conocimientos filosóficos entran en acción en su pontificado.

4.2 La cultura como modalidad esencial de la persona humana.

La noción de persona está al centro de todos los problemas humanos, asegura Jean Mouroux. “Todas las filosofías, todas las culturas, todas las religiones están obligadas a tomar posición en relación a este argumento”⁷⁰ También, nosotros estamos llamados a confrontarnos con este problema, enfrentándolo en sus correlaciones con la cultura. La adquirida conexión ontológica entre realidad cultural nos obliga a definir al hombre como un “ser cultural”, un ser, es decir, en que la cultura resulta, justamente, una dimensión *coesencial* de la naturaleza humana. Por eso nosotros quisiéramos que tal dimensión fuera incluida y claramente explicitada en un concepto de persona siempre que esto sea posible.

Es un hecho que nuestros conceptos son abstractos y no agotan la realidad. Es necesario tener clara consciencia de que nuestro conocimiento intelectual no es adecuado para no sobrevalorarlo. El “hombre antiguo”, no tenía un concepto verdadero de persona como valor absoluto en el universo; el pensamiento humano ha llegado a él solo gracias al cristianismo, el cual, como reconoce Roger Garaudy, “ha creado una nueva dimensión del hombre, aquella de la persona, tal noción era extraña al racionalismo griego, que los padres griegos no eran capaces de encontrar en la filosofía griega las categorías y las palabras para expresar esta nueva realidad. El pensamiento griego no estaba en grado de concebir que el infinito y el universal pudieran expresarse en una persona”⁷¹.

Después de que los Padres de la Iglesia, provocados por las controversias trinitarias y cristológicas, hubieron acentuado las notas de totalidad, de independencia y de inteligencia que caracterizan el concepto de persona, se llegó a la definición de San Juan Damasceno: “Persona es aquello que, expresándose así mismo por medio de sus operaciones y propiedades, ofrece de sí una manifestación que los distingue de los demás de su misma naturaleza”. Durante el Medievo se impone la definición de Boecio: “Persona est naturae rationalis individua substantia” Persona es: substancia individual

⁶⁹ Cf. Ibidem, P. 311

⁷⁰ Cf. MOUROUX J., *Senso Cristiano dell'uomo*, p. 117.

⁷¹ Cf. GARAUDY R., Qu'est-ce que la morale marxista, P. 63. *El hombre antiguo, escribe a este propósito* Emmanuel Mounier, es absorbido por la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses.

de naturaleza racional, que hace eco después en la definición de Santo Tomás de Aquino: "omne individuum rationalis naturae dicitur persona"⁷² Todo individuo de naturaleza racional se dice que es persona. Estas definiciones inauguraron una definición popular, "clásica", casi un lugar común de la representación de la persona como sinónimo de individuo humano, que recurre en todas las lenguas europeas. Cuando, sin embargo, para fundar y presidir el realismo de la *existencia humana*, se intenta profundizar el concepto clásico de persona con las categorías aristotélico-tomistas, se choca en una cierta incomodidad en el "aferrar" toda la consistencia y el dinamismo del "**universo personal**", se presenta actualmente a la investigación filosófica de la cultura.

Es conocido que para Aristóteles materia y forma, acto y potencia, substancia y accidente, son "principios metafísicos" que hacen inteligible al ser en su multiplicidad, en su devenir y en su predicabilidad. Los medievales retomarán estos conceptos y los remodelarán. Como también es conocido que el Estagirita retiene que la substancia "por excelencia" sea la *forma* y cualifica siempre el *donde*, el *cuando*, y la *relación* como *accidentes*. Pero los *accidentes* reenvían inmediatamente a la *substancia*: solamente ésta tiene una subsistencia en sí, mientras que los accidentes presuponen la substancia para unirse a ella. Se trata de principios metafísicos, decíamos, por lo tanto exquisitamente "pensables"; si la imaginación quisiera apoderarse de ellos los perdería. El desacuerdo de no encontrar incluida en la *substancia* la *relación*, si bien ésta sea percibida por la filosofía de la cultura como un componente coesencial del ser "cultural".

Indudablemente, también, en la definición clásica de persona "el elemento racional, en cuanto basado sobre la apertura intencional de la consciencia al ser y sobre la discursividad propia del pensamiento, indica la estructura fundamentalmente relacional de la persona"⁷³. Pero, la filosofía de la cultura siente la necesidad de ampliar el horizonte de la relación de la racionalidad a otras expresiones de la existencia del hombre, pasando a un concepto de relación entendida ya no en sentido exclusivamente gnoseológico, puesto que, la estructura relacional de la persona se evidencia en confrontación consigo misma, con los otros y con la totalidad del ser. La persona está en grado de replegarse sobre sí, a través de la reflexión y de la advertencia de la propia identidad, alcanzando la consciencia de que constituye la unidad substancial de todas las propias experiencias. Se debería de apuntar hacia una definición de *persona humana* en que el hombre se configure, en modo coesencial, también como "ser de relación" y como "creatividad cultural".

En el campo teológico aflora una semejante insatisfacción que confronta con el concepto clásico de *persona*, analizado y determinado con las solas categorías aristotélicas. "Para Aristóteles, escribe el conocido teólogo Joseph Ratzinger: "La *relación* entraba entre los *accidentes* entre las condiciones casuales del ser, que se distinguen de la *substancia*, entendida como única forma portante de la realidad". Una experiencia de esta naturaleza (de Dios dialogante) destruye desde la raíz la antigua subdivisión de la realidad en substancia, entendida como componente primaria y genuina, y accidentes, entendidos como componente sólo casual. Ahora aparece claro

⁷² Cf. S. Th., I, q. 29, a. 3, ad 2um.

⁷³ Cf. NEPI P., *Persona, personalità, personalismo*, P. 182

que, junto a la substancia se encuentra también el diálogo, la *relatio* entendida como forma igualmente original del ser”⁷⁴.

4.3 La filosofía de la persona.

El hombre es persona por su racionalidad, por su corporeidad y por su relacionalidad. Por eso una adecuada presentación de la persona humana deberá también expresar al hombre en su existencialidad individual, social e histórica. Nosotros retenemos poder suficientemente “aferrar” la verdad ontológica y axiológica del hombre es decir, sostenemos que podemos responder al “**quién es**” el hombre y a “**qué cosas está llamado a ser**”, compartiendo la sensibilidad realista, la perspicacia investigadora y la capacidad expresiva del personalismo filosófico. Para esto, nos inspiramos, fundamentalmente en el pensamiento de Emmanuel Mounier, separándolo de aquello que ha caducado y quedado abierto para captar cualquier contribución válida en la profundización del “universo personal”.

El indagar en el “universo personal”, el personalismo de Mounier, se coloca sobre el plano crítico y existencial no para diluir o desvirtuar la filosofía, sino para confrontarse, en una renovación filosófica, con ciertas corrientes de pensamiento denunciadas por él como inadecuadas o retenidas totalmente insostenibles. “Mounier, poniendo al centro a la persona, somete el pensamiento a su cernidor y esto lo obliga a salir de las estrecheces de la filosofía tradicional, obligada a componer un sistema fundado ahora sobre el ser, sobre la gnoseología o sobre el absoluto”⁷⁵. Será sobre todo en la relación con la metafísica del ser, que emergerá eventualmente la originalidad y la fecundidad del personalismo mounieriano, dado que parecería lógico y suficiente fundar también el realismo de la persona sobre la solidez ontológica de una metafísica.

¿Qué hay entonces de nuevo en el personalismo? A este propósito es necesario recordar que, “mientras en el pensamiento antiguo y medieval el concepto de persona se encuadra en una más amplia concepción metafísica del ser, del que la realidad personal representa una particular actuación, el personalismo moderno y contemporáneo, tiende a hacer de la persona el momento originario de una nueva metodología filosófica y de una nueva metafísica. La filosofía personalista, en sentido estricto, es por tanto, cualificada por el hecho de poner a la persona como una realidad metafísica originaria, en contraposición a la abstracta e impersonal metafísica del ser. El nacimiento del término *personalismo* marca por tanto, el pasaje de una concepción que hace de la persona la categoría metafísica fundamental”⁷⁶.

Se puede, hacer una distinción entre personalismo *en sentido estricto* y personalismo *en sentido amplio*. En el primero Mounier presenta una filosofía que hace de la persona su centro teórico. La persona es, en tal filosofía, una intuición metafísica originaria que los análisis fenomenológicos, existenciales e históricos tienen la tarea de desarrollar, explicitar, situar en la pluralidad de las experiencias concretas. De este centro teórico deriva un universo de valores morales, de programas, de intervenciones prácticas que caracterizan al personalismo en sus aspectos más conocidos, como doctrina ética, social

⁷⁴ Cf. RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo*, P. 139

⁷⁵ Cf. DANESE A., *Unità e Pluralità*, p. 33

⁷⁶ Cf. NEPI P., *Persona, personalità, personalismo*, PP. 196-197.

y política⁷⁷. Una segunda acepción del término personalismo, indica una filosofía donde la persona encuentra un reconocimiento propio teórico y ético de gran relevancia sin que por esto se convierta en el fundamento de una nueva metafísica, sin constituir una posición originaria. Para el personalismo en sentido estricto, el discurso filosófico inicia como clarificación de la experiencia originaria, como experiencia de la realidad personal; para el personalismo en sentido amplio, el inicio del filosofar es un discurso en torno al ser, marco en el cual la persona encuentra un sucesivo reconocimiento propio.

El problema de la relación entre el ser sustancial de la persona y su ser como relación, subsiste objetivamente y no puede ser desatendido. Rocco Buttiglione propone la filosofía en estos términos: “El personalismo objetivo de Santo Tomás, es ciertamente una guía preciosa. Sin embargo, parece dudoso que tal personalismo tenga necesidad de ser reformulado, si se quiere hacer enteramente justicia al descubrimiento de la importancia de la consciencia y de la centralidad de la persona. La persona, ciertamente, es una *rationalis naturae individua substantia*, según la definición boeciana. Sin embargo, nosotros sabemos que la persona es también *relación*. Toda la rica temática de la intersubjetividad nos es abierta justamente por la consideración de la persona como relación. La cuestión, para una metafísica de la persona, es de suma importancia. Y es por esta razón que nos abrimos a una metafísica como *ciencia de la persona* más que como *ciencia de la substancia*⁷⁸.

4.4 Individuo como persona.

Al definir la persona, y reaccionando “contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas”, el personalismo comunitario no insiste en el fijar de ella una noción en términos rígidamente intelectualistas; entiende, por el contrario, dar al sentido profundo de una experiencia común a todos los hombres: “la persona es una actividad vivida o experimentada de auto-creación, comunicación y adhesión, que se capta y se conoce en su acto, como movimiento de personalización. Si en el hombre se nace, persona se deviene.

El hombre es una “capacidad de devenir persona”. El hombre en su conjunto: individuo y persona, está presente y es agente en cada uno de sus momentos⁷⁹.

- **El individuo** (de *in-dividuum*: no-divisible) indica independencia y subsistencia en el ser: distinción y determinación existencial; diferencia de cualquier otro ser aunque participe de su naturaleza. Abandonado a su propia inercia, el individuo representa un proceso de replegamiento del ser humano; es egoísmo, agresividad caprichosa, consciencia; “es el disolverse de la persona en la materia”⁸⁰; es esclavitud del instinto; es la avaricia del *tener* (casas) por la incapacidad del *ser* (alguien); es tendencia a la dispersión por la incapacidad de

⁷⁷ No se trata de una traducción personalista del pensamiento tomista, sino de una intuición de la necesidad de renovar el método del conocer, alargándolo más allá de las siempre necesarias dimensiones empíricas, racionales, intuitivas, empáticas. Respecto al simple conocer, como dimensión especulativa de la actividad humana, es típico de la persona y de la filosofía personalista el entrar en comunicación, el darse de las personas, en la relación con el otro con la naturaleza y con Dios.

⁷⁸ Metafísica como ciencia de la persona, por ejemplo es sostenida por SEIFERT J., *Essere e persona*, verso una fondazione fenomenológica di una metafisica classica e personalistica. (Cf. Sobre todo el cap.IX)

⁷⁹ Cf. MOUNIER E. *Personalismo e cristianesimo*. P. 66

⁸⁰ Cf. MOUNIER E. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, p. 23.

proyecto; es el abandono a la indiferencia, a los conformismos, a la repetición superficial y estereotipada de los automatismos. “Llamamos *individuo* la difusión de la persona a la superficie de la propia vida y la tendencia complacida a perderse en ella. Mi individuo es aquella imagen imprecisa y cambiante que forman, acumulándose el uno sobre el otro, los diversos personajes entre los que oscilo, en los cuales me distraigo y a los cuales evado”⁸¹.

▪ **La persona** “es un misterio todavía más profundo que el de *individuo*, y cuyo significado fundamental es todavía más difícil de encontrar”⁸². Se mueve en un sentido inverso al individuo: es elección, conquista y dominio de sí; es capacidad de concentración; es presencia y participación “dirigida a”; se empeña y se expone. La persona se arriesga por amor, es rica de todas las comuniones, con la carne del mundo y del hombre, con la realidad espiritual que la anima, con las comunidades que la revelan⁸³. Más precisamente, *la persona es el volumen total del hombre*; es un equilibrio de largor, anchura y profundidad, una tensión que habita en cada hombre entre las tres dimensiones espirituales:

- *Encarnación*, que sube (espiritual hasta que sube) desde la profundidad (desde abajo) y la incorpora en su carne.
- *Vocación*, que se dirige hacia lo alto y la eleva al universal, a la trascendencia.
- *Comunión*, que se dirige hacia la amplitud y la lleva hacia la comunidad⁸⁴.

De aquí derivan, del individuo y de la persona, las dos tensiones o direcciones opuestas de crecimiento que solicitan el ser humano: “La primera preocupación del *individualismo* es la de centrar el individuo sobre sí mismo; la primera preocupación del *personalismo* es la de descentrarlo de sí mismo, para establecerlo en las prospectivas abiertas de la persona”⁸⁵.

4.5 Las tres dimensiones del universo personal.

El personalismo comunitario siente, la exigencia de indicar las “dimensiones”, dinamismos, o estructuras constantes que expresan no tanto el ser en sí de la persona, o sea su substancia, sino más que nada su “*ser en*” (encarnación), su “*ser- para*” (Vocación), su *ser-con* (comunión).

- *Encarnación: la persona es “ser-En es corporeidad.*

La encarnación es la dimensión que encarna a la persona en un cuerpo, y mediante su cuerpo, en un mundo físico. “El hombre es indivisiblemente un espíritu manifestado en una carne y que se irradia en ella: en un cuerpo, en un tiempo, en un lugar, en una

⁸¹ Cf. Ibidem, P. 74

⁸² Cf. MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, p. 23.

⁸³ Cf. MOUNIER E., *Rivoluzion personalista e comunitaria*, p. 75

⁸⁴ Cf. Ibidem, p. 77

⁸⁵ Cf. MOUNIER., *Il personalismo*, p. 33

historia, todos fascinados en su destino”⁸⁶. El cuerpo no puede ser considerado como una cosa inferior, opuesto a y separado de mi vida espiritual; es componente esencial. No hay detalle del espíritu que no dé ocasión a un gesto del cuerpo, ni movimiento que no diseñe en el espacio un gesto del espíritu. “El hombre es un cuerpo con el mismo título de que es espíritu: todo entero *cuerpo* y todo entero *espíritu*. Se le puede definir “alma encarnada” o “cuerpo animado”⁸⁷. El cuerpo influencia y condiciona a tal grado el espíritu, que mis estados de ánimo y mis ideas son condicionadas por el clima, por la geografía, por mi situación por la superficie terrestre, por el patrimonio hereditario y tal vez por el continuo golpear de los rayos cósmicos. “No hay nada en mí que no esté mezclado de tierra o de sangre”⁸⁸. Por tanto, en cuanto encarnada, la persona “no puede nunca desembarazarse enteramente, en las condiciones en que está puesta, de las esclavitudes de la materia. Más todavía: no puede nunca elevarse si no es apoyándose sobre la materia. Querer esquivar esta ley significa condenarse desde el inicio a una derrota, quien quiere hacerse ángel se hace en realidad bestia”⁸⁹.

- *Vocación: la persona es “ser-para”; es espiritualidad.*

La vocación es la dimensión que eleva a la persona hacia una vida superior inscrita en los confines corporales y materiales. Es el descubrimiento progresivo de un *principio trascendente* que unifica la compleja realidad personal actos, aspiraciones, fines. Aún condicionado por su *situación encarnada*, el hombre trasciende la naturaleza animal y se da cuenta de no tener límites en sus aspiraciones. “El hombre supera infinitamente al hombre”⁹⁰. Su inteligencia y su libertad lo solicitan a recorrer las grandes vías sobre las cuales se revelan y se explican los *valores* y su articulada relación con la vida de la persona: la felicidad, la ciencia, la verdad, la ética, el arte, la historia, la religión... El hombre no puede evitar el dilema, o vocación de los valores como actitud orientadora, decisiva y unificante, como religiosa escucha del espíritu que habita en él.

Para el personalismo comunitario la *escala de los valores* es la siguiente: “Primado del vital sobre el material, de los valores de la cultura sobre los valores vitales.

- *Comunión: la persona es “ser-CON”; es amor.*

La comunión es la dimensión que abre hacia la amplitud y lleva a la persona a la comunidad, puesto que la comunidad llama e integra a las personas particulares. La persona humana, ontológicamente considerada, no es nunca soledad interior, ni puede nunca separarse totalmente de los demás, como tampoco puede totalmente enajenarse; sin las comunidad las personas no viven, no se realizan, no alcanzan la plenitud humana. “El hombre es por su naturaleza un ser sociable, y por eso mismo los demás

⁸⁶ Cf. MOUNIER E., *Cristianità nella storia*, p. 95

⁸⁷ El hombre no tiene un cuerpo: es su cuerpo, (Gabriel Marcel)

⁸⁸ Cf. Ibidem, pp. 17-18 (Oeuvres III, 441)

⁸⁹ El hombre no es ni ángel ni bestia, pero el mal está en que quien quiere hacerse el ángel se hace bestia.

(Pascal B., *Pensieri...*, n 329)

⁹⁰ Cf. Ibidem, n. 438.

no son “el infierno”⁹¹. Ya Séneca declaraba: “que el no vivir y el no gastarse por nadie es como no vivir ni siquiera para si mismo”⁹².

Contrariamente a una opinión y difundida opinión, lo que constituye la experiencia fundamental de la persona no es la originalidad, la afirmación solitaria, la separación egoísta sino que es la *comuni6n*. El hecho primario de que es necesario tomar conciencia es que la persona es por naturaleza comunicable; que ella es una presencia dirigida hacia el mundo y las dem1s personas, sin confines. Ser hombre es relacionarse profundamente con los dem1s. “Se podr1a casi decir que yo existo s6lo en la medida en que existo para el otro, y que, al l1mite ser es amar. El acto de amor es la m1s solida certeza del hombre, el *cogito* existencial irrefutable, yo amo, por tanto el ser es, y la vida vale la pena ser vivida”⁹³. En definitiva, “estas verdades constituyen el personalismo mismo, a tal punto que es definir la civilizaci6n pensada y proyectada por 6l como *personalista y comunitaria*. “Vivir humanamente, es con-vivir: “la comunidad no es todo, pero una persona humana que se mantenga aislada es nada”⁹⁴.

4.6 La meditaci6n; descubrimiento de los valores.

La *vocaci6n* al descubrimiento de los valores, que dan un significado a mi vida, me llama a la *meditaci6n*. “El hombre es tan s6lo en virtud del compromiso. Pero, si el hombre no fuese otra cosa que su compromiso m1ltiple, 6l ser1a esclavo, sobre todo en un mundo en que el tejido colectivo se va cerrando siempre m1s y la relaci6n entre los individuos y los grupos se va haciendo m1s estrecha”⁹⁵. A1n obligados por la necesidad del compromiso, no debemos olvidar que la acci6n es la manifestaci6n concreta de nuestro pensamiento, y que antes que todo se impone el descubrimiento de los valores, es decir, de un algo que es m1s importante que la comida que comemos, que el vestido que vestimos, que la m1quina que usamos, que el juego que nos aturde, que el grupo que nos absorbe.

La acci6n, es la parte emergente de un *iceberg*. La parte sumergida, la que rige y dirige la acci6n, es siempre una idea, o conquista nuestra o imposici6n de otro.

Por eso, si de tanto en tanto no nos ponemos a pensar c6mo se vive, se termina por vivir como los otros nos hacen pensar. “Para la mayor parte de los hombres, y para un amplio sector de nuestra vida, tan sobrecargada de solicitudes exteriores, debe repetirse con Val6ry: “Nosotros estamos encerrados fuera de nosotros mismos”⁹⁶. De aqu1 se deriva la necesidad de recogimiento que nos libra de la prisi6n de las cosas, del coraje para no escapar avent1ndonos en el ruido y en la velocidad, la necesidad de un “pedazo de desierto” en el cual refugiarse para reencontrarse a si mismo y para decidir como verdaderos responsables.

⁹¹ Cf. SARTRE J.P., *Th6atrem I*, p. 182. Uno de los personajes de la comedia *A puerta cerrada*, Sartre le hace pronunciar la famosa expresi6n: “Nos encontramos en continuidad con su pesimismo org1nico, mi pecado original es la existencia del otro”.

⁹² Cf. SENECA A. L., *Lettere a Lucilio*, p. 347. Se puede decir que vive verdaderamente aquel que sabe aprovechar a muchos y sabe por eso servirse de s1 mismo: pero aquellos que se quedan cerrados en una pereza est1n en su casa como en un sepulcro; y se puede muy bien esculpir su nombre sobre el m1rmol de la entrada. Ellos se han precedido a s1 mismos en la muerte.

⁹³ Cf. MOUNIER E., *Il personalismo*, pp. 35

⁹⁴ Cf. MOUNIER E., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, p. 60

⁹⁵ Cf. MOUNIER E., *Che cos'è il personalismo*, p. 45

⁹⁶ Cf. MOUNIER E., *Il personalismo*, p. 56

4.7 La renuncia, iniciación al don de sí y a la vida del otro.

La renuncia, requerida por la dimensión comunión, es una tarea que conduce al corazón de la paradoja de la vida personal, en virtud de la cual el hombre se re-encuentra perdiéndose y se encuentra dándose. En último análisis, devenir persona quiere decir devenir capaces de amar y capaces de construir verdaderas comunidades.

En realidad “la relación del *yo* con el *tú* es el amor, en fuerza del cual mi persona en cierto sentido se descentra y vive en el otro aún poseyéndose y poseyendo su amor. *El amor es la unidad de la comunidad así como la vocación es la unidad de la persona.* No se le agrega a cosas hechas, como un lujo; sin él la comunidad no existe. Es necesario ir más allá, sin el amor las personas no llegan a devenir sí mismas. Entre más los demás me son extraños, más me soy extraño a mi mismo”⁹⁷ y mas me hago impotente para construir comunidades auténticas. Un grupo deviene comunidad cuando cada uno de sus miembros ha descubierto a cada uno de los demás como una persona; cuando se pone a tratarla y amarla como tal; cuando la pone por encima de sí mismo; cuando le facilita para que realice los valores particulares de la vocación personal; cuando se eleva con cada una de ellas.

Todo ser humano “hombre y mujer” están llamados a hacer del propio universo personal un “cosmos”, o sea, a realizarse como persona, desarrollando integral y armónicamente las tres dimensiones fundamentales de la persona humana. ***Ser-En, Ser-Para y ser-Con.*** Es la manera como la persona ser realiza en relación con los demás.

4.8 Dimensión social de la persona.

El hombre siempre es un individuo en el ámbito de su especie. Pero este individuo es persona, mientras que la especie es una multitud de personas, formada por su propia naturaleza por diversas sociedades y comunidades. El hombre, en efecto, es un ser social. Por consiguiente, lleva en sí una inclinación interior, no sólo a las relaciones interhumanas, sino también a la creación de sociedades y comunidades. Esto es el resultado del derecho natural elemental, que en el caso del hombre no actúa según la necesidad, sino que admite la conciencia y la libertad. Como consecuencia, esta relación entre el hombre y la sociedad y viceversa, está subordinada a la moralidad, como la vida individual y las relaciones interpersonales.

El problema fundamental de la moralidad social, a cuya solución hay que atender, es una disposición de las relaciones entre el individuo y la sociedad tal, que de ella provenga la más plena correlación entre el verdadero bien de la persona, por una parte, y por otra, el bien común, al que por naturaleza tiende la sociedad⁹⁸. El logro de esta correlación no es fácil en la práctica, puesto que por un lado, la persona puede fácilmente poner su bien individual por encima del bien común de la colectividad, tratando de subordinar así misma esta colectividad y explotarla para el propio bien individual. En esto consiste precisamente el error del individualismo a partir del cual en la historia moderna se ha desarrollado el liberalismo, y ha dado lugar en la economía al capitalismo. Por otra parte, la sociedad, puede tender hacia una subordinación de la persona respecto a ella a tender a un presunto bien común tal, que anule el verdadero

⁹⁷ Cf. MOUNIER E., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, p. 96

⁹⁸ Cf. KAROL W. *Mi visión del hombre*, p. 317

bien de la persona y entregue a la persona en poder de la colectividad. Es el error del totalitarismo, que en los tiempos modernos ha generado pésimos frutos.

El personalismo tomista sostiene que el bien individual de la persona debe estar, por naturaleza, algo subordinado al bien común al que tiende la colectividad, la sociedad; pero esta subordinación no puede en ningún caso degradar y anular a la persona. Hay ciertos derechos que toda sociedad debe garantizar a la persona, ya que sin ellos no es posible la vida de la persona y su correcto desarrollo. Uno de estos derechos fundamentales de la persona es el derecho a la libertad de conciencia. Este derecho acaba siempre resquebrajado por el totalitarismo objetivo, según el cual la persona humana debe estar enteramente y en todo, subordinada a la sociedad. En cambio, el personalismo tomista sostiene que la persona debe subordinarse a la sociedad en todo lo que es indispensable para la realización del bien común, y que el verdadero bien común no amenaza nunca el verdadero bien de la persona, aunque puede exigir de ésta serios sacrificios⁹⁹.

A tal punto el padre Karol Wojtyła, considerando la integración de la persona cuyo actuar es una tarea que dura hasta el final de la vida del hombre como fruto de una realización interna y a la vez, expresión hacia fuera como bien puede ser la conducta y el comportamiento. Conducta en cuanto a que denota la actuación del ser humano en cuanto resultado o resultante de su eficacia o bien el seguir el curso indicado. El comportamiento por su parte, implica más allá de la actuación de la persona, implica también la forma propia y especial de actuar que acompaña la propia conducta. La integración de ambas en cuanto a la persona y acción será una vez más la superación de tal complejidad revelándose en la trascendencia y la integración.

El carácter personal de los actos, expresan otra dimensión más comprometida de la que ahora deduce como la participación, la actuación del hombre “junto con otros” dígame en un contexto social o bien, la acción con la persona como una realidad básica y fundamental en todas las variadas actuaciones que tienen carácter social, comunitario o interhumano, todas seguirán siendo acciones de la persona. El valor fundamental recae en la realización, es decir, personalista que es intrínseco a la misma realización de la acción por la persona, por la naturaleza de su actuar o mejor dicho el valor personal. El valor de acción, ha de corresponder a todo su dinamismo, de esta manera, se comprende el bien común, la participación humana de todo hombre “Prójimo” como miembro de una comunidad.

Precisamente a partir de esta comprensión se comprende la expresión de mandamiento “amar al prójimo”, norma que antepone el carácter humano de quienes configuran esa comunidad y que bien expresa la normatividad del ser y actuar junto con el otro.

4.9 ¿En qué se fundamenta la ética de los valores para Karol Wojtyła?

4.9.1 Ética de Lublin.

Karol Wojtyła, comenzó por la ética, porque fue nombrado profesor de esta materia en la universidad católica de Lublin donde impartió diferentes cursos a lo largo de los años 1954-1961. En sus reflexiones y en las clases que impartía, partía, sobre todo, de su posición tomista. Por otra parte, Scheler le había mostrado, precisamente en la ética que,

⁹⁹ Cf. Ibidem, p. 318

existía otro camino dentro del realismo; que la ética podía evolucionar sin traicionar los principios de la filosofía clásica y del cristianismo, pero también sin ligarse estrictamente a unas posiciones que, en la medida en que no evolucionaban se tornaban obsoletas, perdiendo el agarre en la vida y la capacidad de motivación.

Este es el origen de lo que posteriormente se ha denominado escuela ética de Lublin y cuyo objetivo fundamental fue integrar el tomismo con la fenomenología. El líder de esa escuela fue Karol Wojtyła que reunió en torno suyo un importante grupo de colaboradores quien le sucederían en la cátedra de ética al ser sucesor de San Pedro.

Karol Wojtyła, no elaboró un texto con los resultados intelectuales de su grupo de investigación. Se pueden señalar algunas áreas de trabajo principales. El análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro autores de referencia en este terreno; Tomás de Aquino, Emanuel Kant, David Hume y Max Scheler. En estos estudios, muy analíticos y detallados, Karol Wojtyła, va delimitando su territorio, estableciendo paralelismos y distancias, descubriendo problemas y vislumbrando soluciones y nuevas perspectivas. Su técnica consiste, generalmente, en un análisis muy preciso, profundo y detallado en lo que suele prescindir del aparato crítico. Sus aportaciones fueron recolectadas en los diferentes artículos publicados durante esos años, esa tarea ha sido facilitada por la publicación de diversas colecciones que recogen esos trabajos. En concreto, la colección en español más extensa de sus artículos de ética se ha publicado bajo el título de "Mi visión del hombre", (que comprende escritos que van desde 1957 hasta 1969), que se completa con sus estudios de antropología recogidos bajo el título, "El hombre y su destino" y "el don del amor" que proporciona un rico y sugerente análisis del matrimonio y de la familia usando como categoría clave el amor personal entendido como don.

Afirma, Karol Wojtyła, en concreto, que la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás, es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En Santo Tomás, vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona.

Otro gran tema de Karol Wojtyła, es la justificación de la ética frente a sus múltiples enemigos: el hedonismo, el positivismo, el empirismo y en sentido muy diverso, el apriorismo kantiano.

Para el empirismo, la ética en cuanto tal, no existe, se reduce a la consecución del placer y a la instrumentalización de la inteligencia en beneficio de la voluntad; el problema que plantea Emanuel Kant es el contrario, un rotundo y nítido formalismo moral sin contenidos. Para superar estas objeciones Karol Wojtyła, recurre con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral. A partir de ahí, ya no hay nada que justificar, lo que hay que hacer es explicar la realidad, pues la moral se justifica por sí misma en la medida en que existe. La ética, explica, no surge de ninguna estructura interna al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber, pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica,

Labastida, F. Mercado, J. A. (Ediciones) Philosophica: Enciclopedia filosófica on line.

sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee en cada acción ética concreta de que debe hacer el bien y debe evitar el mal.

Tomando la experiencia de la moralidad como punto de partida de la ética, estamos aceptando un cierto sistema de presupuestos. Esta decisión surge de la necesidad de salir del callejón sin salida del empirismo extremo y del apriorismo y, al mismo tiempo, implica una aceptación del punto de partida empírico de la ética.

De este modo, Karol Wojtyła, intenta superar graves inconvenientes en la fundamentación de la ética. Ante todo, las objeciones del empirismo y del positivismo. Éste pretende construirse sólo sobre lo dado, sobre los hechos y, Wojtyła, aceptando en parte sus planteamientos, le ofrece justamente un “hecho”, pero humano, la experiencia de la moral. Y, por ser un hecho, esta experiencia no hay que demostrarla, sino simplemente constatarla a partir de la experiencia del hombre. No es pues, ya necesario ningún tipo de justificación de la moral, lo que hay que hacer es explicarla, pues la moral se justifica por sí misma en la medida en que existe. De aquí se sigue también otra consecuencia. Si la ética es, fundamentalmente, reflexión sobre esta experiencia, es también al mismo tiempo e inevitablemente autónoma puesto que, no necesita de otra ciencia para acceder a su punto de partida.

La experiencia moral, la experiencia del bien y del mal, es una experiencia común y originaria, accesible a todo hombre e irreductible a cualquier otra categoría filosófica. Si los hombres entienden qué es el bien y qué es el mal, se debe exclusivamente a que lo han experimentado interiormente. Aquí es donde se encuentra el origen de la ética, lo que supone, en términos de la teoría de las ciencias, que es sustancialmente autónoma con respecto a cualquier otra ciencia, por que no toma, de ninguna sus contenidos sino de una experiencia antropológica originaria. Esta es otra de las grandes propuestas teóricas de la ética de Lublin.

Otro de los temas centrales en el análisis ético de Karol Wojtyła es, su intento de conexión de la ética con la vida personal. En línea con la corriente contemporánea que ha propuesto una transición de la ética de la tercera persona a la ética de la primera persona. Karol Wojtyła entiende que la moral no puede reducirse a un conjunto de normas que obliguen desde una perspectiva heterónoma; deben implicar emocional y vitalmente al sujeto, pues, de otro modo, éste acabará prescindiendo más pronto o más tarde de unas reglas que se ven exclusivamente como una imposición coactiva que llega desde fuera y no está suficientemente justificada.

Karol Wojtyła, ha profundizado en este punto desde diversas perspectivas que giran en torno a un perno central: el análisis del acto ético de la voluntad, un prelude a su magna obra persona y acto. Karol Wojtyła, critica a Max Scheler por su concepción actualista de la persona y señala que el acto perfecciona realmente al sujeto, constituyendo así un motivo central justificativo de la acción ética al que denomina perfectivismo. La acción ética no se realiza por un imperativo externo, sino porque el sujeto intuye que mediante ella se perfecciona y alcanza la plenitud como hombre. En esta misma línea, y ahora siguiendo a Scheler, resulta la importancia de los modelos en la vida ética, en cuanto que constituyen ejemplos que se presentan a las personas con la fuerza de lo existente y posible, superando la abstracción inevitable de cualquier planteamiento teórico aunque se trate de una ciencia práctica. (Cf. Burgos, J.M., Karol Wojtyła, en Fernández Labastida, F. Mercado, J. A. (Ediciones) Philosophica: Enciclopedia filosófica on line,

URL: información bibliográfica en formato Bib-Tex. 2007 Juan Manuel Burgos y Philosophica: Enciclopedia filosófica on line.)
(2. Cf. Filosofía personalista de Karol Wojtyła, Juan Manuel Burgos. Figuras del personalismo)

4.9.2 La moral y la ética.

Se afirma, que en esta época, determinados problemas éticos o morales se hacen actuales; hoy la ética misma se ha hecho problema; continuamente se escribe y se habla de ética.

La vida moral, es simplemente una vida humana, tanto en sentido individual como social. La vida moral se convierte en objeto de estudio, de una vida científica. Si el estudio afronta los hechos de la vida moral sólo de modo descriptivo, con la aplicación del método experimental-inductivo, tenemos entonces la ciencia de la moral. Esta ciencia se ocupa de las normas morales existentes, por consiguiente establece qué es lo que se acepta o se aceptaba como bueno o como malo. Ahora bien, la ciencia de la moral no define qué es el bien o el mal; esta tarea pertenece a la ética, la cual afronta la vida moral no de modo descriptivo, sino normativo. Por lo tanto, la ética define las normas, expresa juicios sobre lo que es bueno o es malo, y proporciona los motivos de estos juicios, es decir, demuestra por qué es así.

Frecuentemente se suele hablar de “la doctrina de la moral” pensando en “la ética”, como también se habla de “la ética” pensando en la moral. Los hechos morales hablan de los hombres, de la sociedad, pero no hablan directamente de los principios, o sea, de la ética misma. Ahora bien, sabemos que la moral es la vida, y una parte de la vida está vinculada con la actividad del hombre. Por consiguiente, el hombre es el creador de la moral por medio de su actividad. Él la crea y, además, podemos decir que la “**con-crea**”, entre otras cosas, porque ejerce una influencia sobre las acciones de los otros hombres. Aquí por lo tanto, vemos que la práctica precede a la teoría. Son significativas, en este campo las palabras de Jesucristo: “comenzó a hacer y a enseñar”. Es significativo la precedencia que se da a la acción y no a la doctrina¹⁰⁰.

Ahora bien, la ética es la doctrina, es un conjunto de afirmaciones, de juicios que, aunque tienden sin duda a orientar las acciones, sin embargo, pertenecen con esas acciones en la misma relación en que está la teoría específica con la práctica.

Porque las acciones humanas singulares tienen siempre carácter concreto, estrictamente individual, mientras que los principios formulados y motivados en la ética tienen carácter general y abstracto¹⁰¹.

4.9.3 Karol Wojtyła, Filósofo Moralista.

Wojtyła, Dice: desde la experiencia de la moralidad. A ella hay que dejarle hablar, hay que dejar expresarse a la experiencia. La ética no es nada más que la expresión sistemática de los contenidos de esta experiencia, la exploración plena de su contenido.

Por otra parte, repite Karol Wojtyła: el que se dedica a la ética, el ético, es la persona que ayuda a la experiencia a expresarse plenamente: se hace, en este sentido, el servidor

¹⁰⁰ Cf. KAROL W. *Mi visión del hombre*. p. 27

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*. p. 27

de la experiencia moral. La visión de la ética como la visión plena de la experiencia de la moralidad, y la visión del ético-moralista como testigo, tienen para Karol Wojtyła una única y la misma fuente: la experiencia de la moralidad, que tiene que expresarse y que obliga para que dé el testimonio.

¿Y qué sucede con el fin último del hombre, con la felicidad? Es una pregunta que aparece temerosa. ¿A caso Wojtyła está en contra de la relación del deber moral de obrar con forme al fin último? De ningún modo. Quiere únicamente poner de manifiesto, lo mejor posible, de qué depende. La obligación moral de realizar una determinada acción no depende del deseo de alcanzar la felicidad. El éxito en alcanzar la felicidad depende del cumplimiento del deber moral. La felicidad la encuentra aquél que no la busca, y salva su alma aquél que está dispuesto a perderla.

¿Qué es la experiencia de la moralidad? Karol Wojtyła, conocía perfectamente el sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino cuando se acercó a la lectura de la obra que es según algunos, el monumento más grande levantado a la ética de Kant y la mejor a su más profunda crítica.

Karol Wojtyła, que tenía ya su punto de vista sobre la importancia de la experiencia en la ética, antes de tratar la ética de Max Scheler, publicó varios trabajos sobre la experiencia religiosa en San Juan de la Cruz, no podía omitir la declaración metodológica principal de Max Scheler. Todo conocimiento está radicado en la experiencia y también la ética debe basarse en la experiencia. Tampoco podía no quedar fascinado por el sentido auténtico de la experiencia de los fenómenos morales, encontrado en las páginas de la obra de Max Scheler. El bien y el mal moral, son realmente el contenido de las emociones que nos mueven. ¿Qué es lo que reprocha Wojtyła a Scheler? Le reprocha que arranca el contenido esencial de estas auténticas experiencias de su natural y más importante fundamento dado por la experiencia misma: que el obrar está vinculado al sujeto del obrar; en definitiva, que separa la acción del agente del acto: la persona.

La esencia de la crítica de Karol Wojtyła a Max Scheler radica en que este fenomenólogo, en contra de su propia declaración metodológica, no dio crédito a la experiencia de la moralidad. Absolutizó un aspecto, tomando la parte por el todo.

¿Qué es el deber moral privado de su realidad, me pregunto junto con Karol Wojtyła? El valor moral que no me obliga realmente deja de existir, deja de ser tal deber moral. Con toda seguridad, nunca aparece en la experiencia el deber moral de realizar la acción. A la que concluye Wojtyła: no empecemos desde la teoría de la experiencia, empecemos desde la experiencia. La teoría de la experiencia la haremos aprovechando la ocasión de la experiencia. Seamos empiristas radicales en la ética si queremos ser éticos. Seamos portavoz de la experiencia de la moralidad integral y no limitada, si queremos ser moralistas; es decir, los testigos de la experiencia.

Santo Tomás de Aquino es, en este asunto, considerado el testigo de la relación inseparable, por la experiencia, del bien y del mal con el obrar y con su sujeto: la persona. Según Wojtyła, a Santo Tomás le falta mostrar, que se trata de la unión del bien y del mal moral con el obrar; esto es, la peculiaridad moral del bien y del mal. Lo que es peculiar y genuino sólo puede ser reconocido directamente experimentando. Santo Tomás de Aquino se condujo por la experiencia, pero falló esencialmente en el

contenido de la moralidad y su conexión interior. Cuando empezó a apoyarse en la deducción, desde que intentó reconstruir el fenómeno de la moralidad apoyándose en la relación del obrar con el fin último del agente, empezó a introducir inconscientemente en este fenómeno los contenidos ajenos, los contenidos heterogéneos. En este sentido, el bien moral dejaba de ser moralmente bueno, empezaba a perder su propio rostro. La conclusión de Karol Wojtyła, como testigo de lo heterogéneo tenía que ser parecida a la de Max Scheler: dejemos expresarse a la experiencia misma, para determinar qué es la moralidad.

No es necesario unir artificialmente las corrientes de pensamiento presentadas por la ética de Max Scheler y la de Santo Tomás de Aquino. Es suficiente mirar en profundidad, dejarse guiar plenamente por lo que se contempla, para descubrir cómo estas corrientes se exigen mutuamente. Por supuesto, que la misión de la ética, del ético, del testigo de la experiencia de la moralidad, consiste en indicar esos puentes, dirigir la atención de los otros para que puedan descubrirlos solos; para que puedan experimentarlos y, experimentando testifiquen.

Karol Wojtyła supo magistralmente indicar esos puentes. Lo hacía con pasión, pasión moderada, pero pasión. Esta pasión moderada es uno de los imanes de Karol Wojtyła. Los títulos de sus conferencias monográficas, de sus libros que son títulos puente: *El acto y la experiencia; el valor y el bien; la norma y la felicidad; Amor y responsabilidad*. Wojtyła, es el maestro del puente en la ética y en la filosofía. Puente en latín es *pons*. El constructor del puente, es *pontifex*. Pontifex, significa también sacerdote. En Roma se llama al Papa *Pontifex Maximus*. Realmente todos los caminos conducían a nuestro maestro de la Ética a Roma.

El filósofo Wojtyła, no habla en nombre propio, sino en uno de los mil millones de personas, y hablar en nombre de los otros, significa dar testimonio de la propia experiencia.

¿Qué dice la experiencia del deber moral? Este deber moral es el deber de proclamar la dignidad de la persona, con el acto de afirmación de que esta persona es digna, en primer lugar del amor. El amor es la responsabilidad de la dignidad de la persona (Amor y responsabilidad). El deber moral es el amor como algo que pertenece a la persona, por el título de ser persona; es la respuesta a la persona digna de ser persona.

La experiencia, prohíbe diferenciar el amor del deber y aclara que el deber moral es deber de amar a la persona y, a la vez que, el amor de la persona respecto a la persona es deber.

La ética es el tratado sobre el amor que es debido a la persona, o el tratado de la necesidad de responder a la persona con amor. La persona es el objeto y, al mismo tiempo, el sujeto de este amor debido.

El ético, si tiene clara conciencia de esta experiencia, no puede dejar de mostrar el puente que existe entre el amor y el deber, los lazos internos entre ellos. Karol Wojtyła, hace esto en su obra de *Amor y responsabilidad*. Ésta obra es la expresión de la experiencia del hombre en el aspecto de su dignidad; es el testimonio de la dignidad de la persona y de lo que este título merece: Amor. Es la obra del testigo de la dignidad personal del hombre, en el campo en el que el hombre está llamado a afirmar esta dignidad en el otro y en sí mismo: en el campo de la unión matrimonial de las personas.

De la experiencia y del testimonio de la experiencia surge la moralidad y la ética, nace el ético. Lo propio del sabio es también introducir el orden en el conocimiento de la

realidad, en su experiencia; tener conciencia de su valor para el conocimiento. En el nacimiento de la meta-ética de Karol Wojtyła, tuvieron su papel sobre todo dos maestros: Santo Tomás de Aquino y Max Scheler. Sin embargo, en el fondo no es la madre la que da a luz al hijo. El hijo nace sólo. Junto a la indudable ayuda que recibió Wojtyła como ético, filósofo y meta-filósofo, nació solo.

El punto de partida experimental, se refiere no sólo a la ética, sino a la filosofía en general:

- *Hay que experimentar.*
- *Hay que empezar desde la experiencia, de lo que es, de lo que existe, tal como es, como se manifiesta, sin ninguna condición a priori superpuesta, ni en la experiencia, ni en el desarrollo de la misma.*

Hay que mencionar otro fruto de este método, el fruto más precioso para la teoría de la ética, es decir, la Meta-ética. En nombre de la experiencia, Wojtyła introdujo como recordamos, el veto contra la eliminación del deber moral de su realidad: Me obliga solamente lo que me obliga realmente. El deber moral existe. ¿Qué significa esto? Significa que es una existencia real. Afirmar el deber es afirmar la existencia, afirmar el ser. Wojtyła, al mostrar radicalmente el programa del punto de vista experimental de la Ética, sabía lo que hacía. Aportó tanto a la Ética, que aparece la tentación de decir que hizo más de lo que pensó.

Karol Wojtyła, al mostrar el programa del punto de partida experimental de la ética, liquida de una sola vez el problema, que desde hace dos siglos, quitó el sueño a muchos estudiosos de la Ética. Se trata del abismo entre el ser y el deber ser, el tema del enlace de la ética con la antropología filosófica y, finalmente, con la Metafísica como teoría del ser. El problema clásico del puente.

En el mismo punto de partida de la Ética, la experiencia del deber moral manifiesta una igualdad entre el deber y el ser. El deber existe. Otra cosa es que al ético no le interese, en primer lugar, el ser del deber, sino el aspecto del deber.

¿Es Karol Wojtyła totalmente ético o simplemente es un filósofo? No se puede poner el signo de igualdad entre Ética y Filosofía. La filosofía, no obstante, es también Ética. Quien es ético, es por ese mismo título, filósofo.

Ante la pregunta ¿Quién es un filósofo? Contesta Wojtyła: Filósofo es el que experimenta lo que es como es, y el que trata de entender hasta el final lo que experimenta. La experiencia, nos muestra la realidad junto con sus misterios, provocando una serie de preguntas sobre lo que se experimenta. Lo que experimentamos es el mundo; todo lo que de cualquier manera está al alcance de nuestras posibilidades cognoscitivas. Dentro de este ámbito, hay algo que llamó la atención de Karol Wojtyła. Le llamó la atención no sólo por ser objeto de la experiencia, sino simultáneamente, objeto y sujeto de ella. Aquel ser extraordinario es el hombre, la persona humana: el que experimenta es el hombre y lo que experimenta es también hombre. Hombre en cuanto sujeto y objeto a la vez. Wojtyła se propuso ser el testigo de la experiencia del hombre, el testigo de la verdad sobre el hombre.

¿Quién es el hombre? Dice Wojtyła: Es alguien único en el mundo, capaz de experimentar todo lo de fuera de sí mismo y así mismo. Tú y Yo. Esta afirmación es la

que despierta la curiosidad y la pasión por conocer. La verdadera respuesta puede proceder precisamente de la experiencia de sí mismo. Pero, ¿Cómo experimentarse así mismo, cómo verse así mismo, como revelarse así mismo? ¿Existe un espejo en el que pudiera desvelarse, para mí, mi mundo, mi yo? Por supuesto que existe un espejo así, una ventana, responde Wojtyła. Esa ventana son los actos, para mí los míos, para ti los tuyos. Pero antes, hace falta aprender a leer en este espejo de mis acciones, adquirir una cierta agilidad en mirar por esta ventana. Es entonces cuando se me revela a mí, el tuyo a ti, nos revela a nosotros mismos como personas.

Debe ser así, porque sólo una adecuada reflexión sobre la existencia humana, así como Karol Wojtyła, como autor de *Persona y acto*, desea proporcionarnos aquel espejo-ventana en forma del acto, del obrar específicamente humano, y quiere enseñarnos el arte de leer la acción humana. Me preguntas quién eres. Sólo tú mismo puedes verlo: mira en la ventana de tu acción. Esta es, en cierto sentido, la manera apropiada de entender y leer a Wojtyła: el revelador de la persona en sus actos. Puesto que me preguntas quién eres, te voy a responder...Mira aquí un acto con el que debes cumplir. Debes, aunque no tienes por qué. Puedes no realizarlo. Puedes no cumplir con aquello con lo que deberías cumplir. Cumplir o no, sólo depende de ti. Sólo de ti depende si, haciendo lo que debes hacer, tú mismo te vas a realizar o perderás la oportunidad de la autorrealización. A ti te está prescrita la autorrealización, y sólo tú mismo eres su autor. De ti mismo dependes, a ti mismo te sitúas, a ti mismo te dominas, a ti mismo te posees.

Para terminar, si tuviera que definir mi postura sobre Karol Wojtyła en cuanto filósofo, diría: es filósofo de la libertad, en el servicio del amor. Por tanto, vale la pena destacar, por separado dos de sus elementos:

- **Filósofo de la libertad**, quiere subrayar el objeto del filosofar wojtyliano; es un analítico de la interioridad humana, revelándola, a través del análisis de los actos del autodomínio.
- **Filósofo del amor**. Karol Wojtyła, en su papel de filósofo, es un testigo de la dignidad del hombre profundamente preocupado por el total compromiso de la libertad al servicio de esa dignidad. Hoy son numerosos los atentados que acechan contra la dignidad humana, atentados dentro de nosotros y fuera de nosotros mismos. Conseguimos como individuos y como grupos organizados defendernos algunas veces por nosotros mismos: ante la verdad sobre nosotros mismos, ante la oportunidad de ser lo que somos y lo que tenemos que ser. Es comprensible, que este filósofo de la libertad en el servicio del amor, testigo de la experiencia integral del hombre, pueda ser, en nombre de la afirmación de la humanidad signo de contradicción¹⁰².

4.9.4 El problema de la ética científica.

Con mucha frecuencia nos tropezamos con la expresión “ética científica”, expresión para muchos escritores y periodistas un postulado consagrado, como la llamada “concepción científica del mundo”. Este postulado en el fondo es justo, si expresa la tendencia que busca basar el comportamiento del hombre sobre el conocimiento en sentido estricto. Es preciso afirmar, que las ciencias exactas, con su carga positivista tienen poco que decir en este campo.

¹⁰² Cf. Ibidem, p. 117-134

El problema del significado de la vida humana pertenece en estrecha conexión con el problema de la existencia humana, y también de la existencia en general; y por eso, una auténtica filosofía del ser constituye el justo apoyo de la ética. Si una ética merece tener el apelativo de “científica”, no puede ser más que aquella que está en conexión con una auténtica filosofía del ser. Y se sabe que esta última no es una ciencia en el preciso significado de otras disciplinas particulares. Por eso, el carácter científico de la ética también se diferencia del carácter científico de las ciencias empírico-inductivas, particularmente de aquellas que se sirven del método matemático.

Debe ser así, porque sin una adecuada reflexión sobre la existencia humana, así como sobre la finalidad, no se puede construir una ciencia bien motivada que nos permita distinguir el mal del bien moral, es decir, la ética¹⁰³.

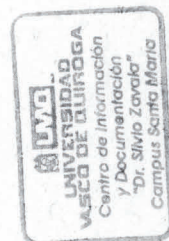
Frecuentemente, nos podemos encontrar con la tendencia a unir el concepto de ética científica con la hipótesis del evolucionismo antropológico. Según esta hipótesis, el hombre sería el producto del desarrollo de las primitivas formas animales y, de modo semejante, los hechos éticos y las vicisitudes morales del hombre serían, según esta concepción, el producto del desarrollo de las primitivas reacciones propias de los animales. Tal suposición ignora una circunstancia fundamental; la esencia de cada experiencia moral está basada en la comprensión intelectual del bien y del mal, sin lo cual no se puede ni siquiera hablar de la experiencia moral o de la moral en el verdadero sentido de la palabra. Además, el evolucionismo pone el acento, respecto de la ética, en una pretendida mutabilidad total de los principios éticos, de los conceptos del bien y del mal. Semejante variabilidad total de los principios del comportamiento humano debería llevarnos a aceptar un relativismo total en la ética, lo que hoy es bueno, mañana será malo y viceversa.

En la convicción del hombre, tanto el bien como el mal no representan en absoluto valores relativos, sino precisamente valores absolutos, que le obligan justamente porque el ser humano es hombre. Las circunstancias variables comportan sólo una cierta mutabilidad en la forma de la realización del bien y del mal, pero la esencia misma de estos valores no cambia en cuanto no cambia el hombre mismo. En el hombre, sin embargo, podemos constatar cambios secundarios, accidentales, junto a la inmutabilidad sustancial, esencial. Y es precisamente esta inmutabilidad en la esencia misma del hombre lo que nos permite definir como seres humanos a individuos muy diferentes desde el punto de vista de las cualidades secundarias, accidentales, considerarlos de la misma especie, y tratarlos como seres capaces de vida moral.

Esto constituye, también un punto de referencia para la formulación de los principios del comportamiento humano. La teoría del evolucionismo tiene una cierta importancia para la doctrina positivista sobre la moral, pero para la ética su importancia es más bien secundaria.

Muchos escritores y periodistas, al presentar el postulado de la “ética científica”, buscan, abiertamente o de modo solapado, contraponerla a la ética religiosa. Esta última debería constituir en cierto sentido el sinónimo de la ética de carácter no-científico. En esta cuestión, para librarse de toda tendencia que no tenga ninguna relación con una honesta búsqueda de la verdad, y mucho menos con la ciencia, se debe llamar la atención sobre algunos puntos. La ética religiosa, y en este caso concreto se trata de la ética cristiana, surge de la reflexión sobre la existencia en general y, particularmente

¹⁰³ Cf. Ibidem, p. 30



sobre la existencia humana que se funda en la revelación. La revelación formula determinados principios de comportamiento. Por parte de las ciencias exactas, es completada en la revelación por las verdades sobrenaturales. Estas verdades son aceptadas por el intelecto sólo a la luz de la fe (por ejemplo, la verdad de la santificación del alma humana mediante la gracia, la verdad de la unión con Dios en la vida eterna mediante la visión beatífica). Si se trata, en cambio, de los principios de comportamiento contenidos en la revelación, entonces, muchos de ellos se identifican simplemente con los principios puramente racionales que el hombre debería formular como principios de su comportamiento, también sin la revelación¹⁰⁴.

Los principios revelados, en todo caso, no se oponen al intelecto, aunque el intelecto no sería por sí solo capaz de formularlos. Por ejemplo, aunque el mandamiento de amar a los enemigos constituye un principio moral difícil para el intelecto, sin embargo el hombre, siguiendo la razón, debe constatar toda la grandeza ética grabada en este principio. Y añadiendo que la totalidad de estos principios de comportamiento moral, que encontramos frecuentemente en el evangelio, solo se hacen totalmente comprensibles desde la perspectiva del concepto del hombre y del fin de su existencia proclamado por el evangelio. Por otra parte, es necesario constatar que, en el curso de dos milenios, pensadores cristianos han hecho y todavía están haciendo sólidos esfuerzos para dar un carácter científico a la verdad ética revelada. Una particular atención merece aquí el esfuerzo que tiende a asimilar todo lo que, en el ámbito de la ética ha obtenido o bien esta obteniendo el pensamiento humano. Entre otros puntos interesantes, quisiera subrayar el hecho de la asimilación del pensamiento de Aristóteles realizado por Santo Tomás de Aquino en beneficio de la ética cristiana. Indudablemente, no se trataba de una confusión de los principios morales paganos con los cristianos, sino de la inserción de todo lo que, en el ámbito de la ética como ciencia, es decir, como producto del intelecto, había alcanzado el pensamiento humano independientemente de la revelación, con el fin de dar aún mayor expresividad y nitidez a la verdad ética revelada.

Además, la iglesia en virtud de su magisterio, interviene constantemente sobre problemas importantes especialmente cuando se trata de cuestiones dependientes de la ética. Así por ejemplo, frente al desarrollo contemporáneo de los problemas socio-económicos, el papa León XIII adoptó una postura en la encíclica *Rerum novarum*, (Las cosas nuevas) como lo hizo el papa Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*. El Papa Pío XII intervino repetidamente sobre numerosos problemas morales que paralelamente el progreso de la biología y de la medicina surgía en el sector de la vida sexual, matrimonial y familiar¹⁰⁵.

4.9.5 El origen de las normas morales.

Es notorio que las normas otorgan a la ética su carácter específico. Son precisamente las normas lo que la distingue de las otras ciencias. La ética es, por lo tanto, una ciencia normativa. El problema esencial para la ética como ciencia debe ser la cuestión del origen de las normas morales. Los escritos de los positivistas o de los materialistas oponen de varios modos el origen "sobrenatural" de las normas morales en la ética religiosa a su origen puramente natural en la ética laica y subrayan que "origen" debe significar en lo decisivo y en lo particular, la génesis social de las normas. Las normas

¹⁰⁴ Cf. Ibidem, p. 32

¹⁰⁵ Cf. Ibidem, p. 33

nacen de las necesidades de la vida social y se desarrollan paralelamente a su crecimiento. Es fácil ponerse de acuerdo en que, tanto los materialistas como los moralistas con convicciones religiosas, entienden que las normas morales tienen origen en Dios. La fuente de estas normas es, efectivamente sobrenatural, pero el modo en el que surgen estas normas es natural, y eso es lo que cuenta ante todo¹⁰⁶.

4.9.6 El realismo en la ética.

En relación al problema del origen de las normas morales, como se ha señalado se debe llamar la atención sobre algunas cuestiones importantes para comprender el carácter de la ética cristiana. La primera de ellas es el problema del realismo. En la base de todo el sistema de las normas fundadas sobre la naturaleza y formuladas por la razón en toda su actividad, permanece de acuerdo con la realidad objetiva. Esta realidad está constituida por el sujeto operante, provisto de la naturaleza racional y por toda una serie de seres objetivos, con los cuales el sujeto se encuentra en su actividad, dada uno de los cuales posee su propia naturaleza. Este principio fundamental, el principio de conexión con la realidad, tanto objetiva como subjetiva, durante la acción, es el garante del realismo en toda la filosofía práctica, y particularmente en la ética¹⁰⁷. Las normas éticas se basan en la realidad. La razón, que mediante el conocimiento llega a la realidad misma, determina también los principios de la acción. Nada tiene de extraño, pues, que la razón introduzca en su función normativa, como presupuesto fundamental, la conciencia con aquella realidad. Tal es precisamente el presupuesto del realismo en la ética.

Emanuel Kant, se aleja de él cuando sostiene que el llamado imperativo categórico es una forma pura *a priori* de la razón práctica, o sea, un principio producido por la sola razón, y no, en cambio, que está en la razón como consecuencia del contacto con la realidad, con el mundo real de los seres y de los bienes. Para la ética realista no basta, como principio fundamental, el imperativo de Kant; “obra de modo que tu comportamiento pueda hacerse el principio de una ley general”; ella tiene, como punto de partida el principio: “en todo tu proceder permanece de acuerdo con la realidad, se fiel a la realidad en el obrar”. La razón es capaz no sólo de conocer la realidad subjetiva y objetiva, sino también de valorarla. Por eso vislumbra en ella los bienes y la jerarquía de los bienes y esto es lo que funda los juicios normativos¹⁰⁸.

Este realismo natural de la ética, que está estrechamente vinculado con el realismo del conocimiento racional, se transforma, en la ética cristiana, en un realismo específicamente sobrenatural. En efecto, la realidad aquí es captada por la razón a la luz de la fe haciéndose, gracias a ello, capaz de aceptar la visión de la realidad que le representa la revelación.

Con la luz de la Revelación, la razón concibe la realidad de modo distinto, y esta situación sobrenatural, está ligada con una estimación y valoración distinta, también sobrenatural. Mediante la Revelación, el hombre conoce, en efecto, la existencia de los bienes sobrenaturales. En consecuencia, el orden de los bienes conocido con la sola razón adquiere, en un cierto sentido nuevas dimensiones. Ahora bien, la ética que se funda en este nuevo orden de bienes no cesa, en modo alguno de ser realista, dado que los bienes sobrenaturales, que son conocidos por el hombre mediante la revelación, son

¹⁰⁶ Cf. Ibidem, p. 36

¹⁰⁷ Cf. Ibidem, p. 40

¹⁰⁸ Cf. Ibidem, p.41

bienes verdaderos, realmente existentes; al menos así, son entendidos por el hombre verdaderamente creyente¹⁰⁹.

Permanece, por consiguiente en vigor, ahora el principio fundamental del realismo en la ética, sólo que asume un significado distinto: se fiel a toda la realidad tal como te la presenta no sólo la razón, sino también la fe a la luz de la revelación. Este es el principio fundamental del realismo cristiano en la ética. Es obvio que el hombre, que se vale del principio del realismo sobrenatural, tendrá una posición distinta de los otros hombres, en relación, al éxito en la vida, respecto al problema del sufrimiento. Lo que hace distinto el modo de obrar de un creyente y de un no creyente es, sobre todo, la motivación.

Las observaciones anteriores nos sugieren algunas reflexiones sobre el papel de la teoría y de la práctica en la ética, porque, aunque la vida moral, en sí misma, es una cosa enteramente práctica, no hay duda de que también interviene un factor teórico. El conocido dicho: "**La teoría es la mejor práctica**", indica con claridad que el punto de partida de una visión correcta de la realidad desde el punto de vista teórico debe ser un obrar moralmente bueno, porque éste es el que permite determinar los fines de la acción. Yes que la práctica, en conexión con una filosofía del obrar, del producir de la realización, no es aún, por sí sola, una reflexión sobre el bien que constituye el fin de cada acción.

Teniendo presente lo anterior, se puede deducir las siguientes conclusiones:

- La teoría no puede sustituir a la práctica.
- La práctica sin la teoría puede llegar a ser, en un cierto sentido, un activismo mecánico y, a veces, provocará también un derroche de energía.
- La práctica, en cierto modo, confirma la teoría y, hasta en cierto grado, nos permite perfeccionarla.

Una profunda reflexión sobre los fines de obrar tiene, una importancia particular para la ética. La necesidad de la reflexión deriva de la necesidad de la moral como práctica, pero se realiza a partir de lo que de ella se deduce, una sólida filosofía del ser¹¹⁰.

4.9.7 El significado del deber.

La naturaleza humana es la fuente de las normas; Pero es la razón, considerada como facultad, como energía estrechamente ligada con ella, la que define los principios del comportamiento a medida que adquiere el discernimiento de las vías perfectivas del ser humano, en el marco de todo el orden de los seres. Ahora bien, precisamente de este discernimiento nace el deber¹¹¹.

La razón lo define, pero no es la única que contribuye a esta definición, toma su energía de la dinámica del ser humano, del impulso hacia el bien inmanente en Él, de la voluntad. El deber moral está en relación con la voluntad, se refiere a ella, es simplemente su deber. En el deber, la voluntad se hace, en un cierto sentido, la representante de los principales intereses del ser humano, de su "*ser o no ser*" moral.

¹⁰⁹ Cf. Ibidem, p. 42

¹¹⁰ Cf. Ibidem, p. 43

¹¹¹ Cf. Ibidem, p. 49

Precisamente por esto, el deber está unido con un cierto esfuerzo, con la tensión. La línea de esta tensión transcurre entre lo que yo soy y lo que debería ser. La voluntad es la facultad de esta tensión fundamental. En cierto sentido, la tensión de la voluntad se desdobra o, mejor, hay contraposición entre lo que soy y lo que no soy e incluso entre lo que soy y lo que no puedo ser. Precisamente en este sentido surge, para un creyente, el problema de la corrupción de la naturaleza humana, y se hace la pregunta: ¿esta naturaleza corrupta que para el hombre es fuente del mal moral puede, al mismo tiempo, ser fuente de una norma moral, o sea del principio del que depende el bien moral?. El deber moral que experimenta cada hombre normal, demuestra que la voluntad no ha cesado de ser ella misma y que, a pesar de toda su fragilidad, permanece en ella una raíz de salvación.

La voluntad, sólo estaría totalmente enferma si rechazase el bien moral conocido por la razón, si no provocase aquella característica tensión que pone de manifiesto la aptitud de la naturaleza hacia el bien moral. La naturaleza puede, por lo tanto, ser fuente de las normas morales. La razón encuentra en ella el centro propulsor que la empuja a definir las bien. Y aunque pueda a veces equivocarse en la determinación misma del bien que más conviene a su voluntad, posee también la capacidad de liberarse de sus equivocaciones y de sus errores, y determinar siempre mejor y más sólidamente la verdad de los bienes.

La ética asume con decisión esta posición, en contraste con todas las dudas de la mentalidad moderna que se expresan en los variados matices del agnosticismo o del escepticismo. La confianza en las posibilidades naturales de la razón teórica, que se expresan en el conocimiento de la Causa Primera, es paralela a la confianza en las posibilidades naturales de la razón práctica, que consisten en conducirse según la voluntad, de acuerdo con la verdad fundamental sobre el bien. Y el comportamiento, no hace más que reforzar la doctrina de las posibilidades naturales de la razón y de la voluntad¹¹².

Esto es lo que determina la verdadera solución a esta segunda tensión que se verifica en el hombre entre naturaleza y gracia. Dado que la naturaleza no está totalmente corrupta, la gracia no cae en el vacío, sino que se une en un cierto sentido a todo lo que la naturaleza es sano y creativo. La experiencia ascética, unida a la perspicaz observación de los hechos de la vida moral del hombre,

nos convence de que toda la acción de la gracia es propensa a la curación y al fortalecimiento de la naturaleza. La acción de la gracia, en cierto sentido, se oculta en la naturaleza y lleva a restituir al hombre la plenitud de la vida en conformidad con la naturaleza sanada.

La gracia no trastorna en absoluto la naturaleza; los conflictos inmediatos entre naturaleza y gracia, ven sobre todo, a una recíproca armonización y maduración. Al mismo tiempo, la naturaleza se hace tanto más sana y madura cuanto la gracia con mayor seguridad y abundancia recaba de sus reservas aquella energía que no podría ser alcanzada sin su acción. Progresa así el proceso de la elevación de la naturaleza, proceso en el que la tensión entre naturaleza y gracia permanece de modo virtual, pero se transforma cada vez más en convivencia y cooperación.

¹¹² Cf. Ibidem, p. 43

Todas estas consideraciones que se han analizado pueden ser plenamente compartidas sólo por un creyente, en cuya conciencia la tensión entre naturaleza y gracia encuentra plena verificación. Aquél que no estuviera convencido de ello, reduciría todo el drama humano interior al deber, a la tensión que se da entre su yo en relación a lo que es y a lo que debería ser. Para él, entonces es importante constatar que el deber testimonia la disposición de la naturaleza al bien moral, algo sobre lo que se debe fundamentar toda ética¹¹³.

4.9.8 Humanismo y fin del hombre.

Aquellos que se oponen a la ética religiosa parten frecuentemente de las posiciones del humanismo. Si la ética debe ser efectivamente humanista, y sólo humanista, entonces Dios no puede ser el fin de la vida humana: el único fin del hombre será el hombre. Y si Dios es el fin del hombre, entonces el hombre no puede ser el fin de sí mismo. La ética alejaría al hombre de todo lo que es humano de todas las tareas puramente humanas, tanto individuales como colectivas.

La mirada crítica pero indulgente de los agnósticos y de los escépticos de distintas categorías sobre la ética religiosa, se convierte en una acusación en la concepción de los seguidores radicales del monismo materialista; la religión mediante la propia teleología destruiría la verdadera moral humana; y la ética religiosa, como fundamento filosófico de la moral religiosa, sería un freno al progreso universal del hombre. El problema del fin constituye la esencia de esta cuestión. ¿Es Dios el fin del hombre?, y ¿En qué sentido? La respuesta a esta pregunta nos induce a reflexionar sobre la verdad de la creación¹¹⁴.

Antes del acto de la creación sólo Dios es; más allá de Él, nada existe. Con la creación, Dios llamó a los seres a la existencia. Pero al llamarlos a la existencia, Dios no podía buscar en ellos ningún complemento de su Perfección. La absoluta plenitud del ser y del bien, como se da en Dios por naturaleza, no puede ser completada. Las criaturas son, obra de Dios, y el hecho de haberlas llamado a la existencia manifiesta un acto de su voluntad. La voluntad observa siempre al fin, y el fin de la voluntad es siempre el bien. El bien encerrado en la criatura objetiva no puede, en efecto, perfeccionar a Dios mismo, por lo tanto sólo puede revelarlo.

Así, el bien permanece fuera de Él, mientras que lo que perfecciona a un ser determinado debe encontrarse en él, debe ser de algún modo su ser mismo. La creación, en sentido objetivo, que está fuera de Dios, es para Él un bien, sólo en cuanto manifiesta la perfección del ser, que en su absoluta plenitud, es Dios mismo. Las distintas criaturas manifiestan la perfección en grado diferente, según sean ellas mismas más o menos perfectas objetivamente.

Con semejante estructura del mundo creado, Dios es, necesariamente, el fin de todas las criaturas, tanto de aquellas que están provistas de conciencia como de aquellas que no la poseen. Todo ser creado, por el solo hecho de que es, y por el hecho de que es tal ser creado, manifiesta en una cierta medida, la absoluta perfección del ser que es Dios. Para alcanzar esta finalidad, los seres creados no están en absoluto obligados, en cierto sentido a salir de sí mismos, ni mucho menos a olvidarse o ignorarse.

¹¹³ Cf. Ibidem, p. 54

¹¹⁴ Cf. Ibidem, p. 61

la realización que se produce como consecuencia de la ejecución de la acción. Razón
Al contrario, sería completamente incompatible con su finalidad. Si se quiere alcanzar del modo más pleno aquél fin, si se quiere manifestar del mejor modo quien es Dios, que es su Creador, la Causa Primera de su existencia y de la existencia de cada ser específico, entonces cada ser creado debe ser totalmente él mismo, debe alcanzar la plenitud de la perfección según los límites de su propia capacidad. Dios, como fin de todas las criaturas, no les pide que renieguen de su ser como criaturas disminuyendo su perfección inmanente, sino que les refuerza más en su perfección. Lo mismo sucede en relación con el hombre. Dios como fin del hombre, no lo separa lo más mínimo de su perfección, de la plenitud de la humanidad; lo sitúa, en cambio, y lo consolida aún más fuertemente en todo ello. Y todo lo que es efectiva perfección del hombre, todo lo que lo perfecciona en cualquier dirección y que tenga al mismo tiempo a Dios como fin, es a la vez una indirecta revelación de su perfección, de su plenitud, independientemente de que ésta se manifieste o no de modo consciente.

Es verdad que la ética inicia con el conocimiento de la finalidad de la existencia humana. Quien observa desde fuera, quien mira desde una perspectiva crítica, podrá ver en ello una "alienación" del ser humano. Pero quien lo ve así, es sólo porque lo contempla desde el punto de vista de un monismo tanto materialista como espiritualista. La continuación depende de la manera en la que se establezca el contacto del ser con el Ser. A veces, se establece en base a las exigencias o en base al temor, pero puede también definirse sobre la base del amor. Todos los datos están ligados en cierto sentido con el amor; y las exigencias.

Por lo tanto, cuando la relación entre el hombre y Dios se instaura sobre el principio del amor de persona a persona, entonces todo en el hombre viene guiado por el amor. El hombre tiene derecho al amor. Y así como no se le permite rechazar este derecho hacia una persona humana que es Dios. Es más, hay muchos motivos para vislumbrar en este hecho una alta afirmación de las posibilidades humanas.

¿El hombre, no lo es de la manera más plena cuando se actualizan en él las supremas capacidades? Ciertamente que esto no sucede cuando permanecen dormidas en él. El amor es la actualización de las supremas capacidades del hombre¹¹⁵.

5. TRASCENDENCIA DE LA AXIOLOGÍA.

5.1 EL SENTIDO DE LA AUTODETERMINACIÓN REAL Y PERSONAL.

5.1.1 Significado fundamental de la realización en una acción.

Cuando se afirma que la ejecución de una acción da lugar a la realización personal y consideramos el contenido de esta afirmación, podemos aprobar la riqueza de significados que encierra. Todos los problemas esenciales considerados en este estudio parecen centrarse y resumirse en la simple afirmación de la realización en una acción.

Al hablar de la persona y de la acción no como dos entidades separadas y autosuficientes, sino como una realidad única, profundamente cohesiva; Es a través de

¹¹⁵ Cf. Ibidem, p. 64

la realización que se produce como consecuencia de la ejecución de la acción. Razón por la que resulta imprescindible incluir este hecho en la interpretación filosófica de la persona en acción¹¹⁶.

5.1.2 Efectos internos e intransitivos de la acción.

El hecho de que en cada acción que se ejecuta se de cierta realización, hace que “realizar” resulte casi sinónimo de “ejecutar”. Esta es la razón por la que parece que el homólogo más adecuado del término “acto” es “realización”, refiriéndose a la plenitud, que corresponde a una posibilidad o potencialidad determinada. En esta aproximación estamos buscando lo que podría ser una forma adecuada de expresar la persona en cuanto sujeto y agente de una acción y expresar, al mismo tiempo, una acción en cuanto acto auténtico de la persona.

“Cuando hablamos de “ejecutar una acción”, vemos a la persona como sujeto y agente, mientras que la acción misma aparece como una consecuencia de la eficacia del agente. Esta consecuencia es externa con relación a la persona, pero es también interna o inmanente en la persona. Además, es a la vez transitiva e intransitiva con relación a la persona”¹¹⁷. En cualquiera de los dos casos, está muy estrechamente relacionada con la voluntad formada por la autodeterminación y la intencionalidad. La autodeterminación es una realidad más básica para la voluntad y a ella hace referencia la significación fundamental de la libertad. Por otra parte, la intencionalidad es, en cierta forma secundaria en relación con la autodeterminación y está integrada por ella. Esta intencionalidad es la que revela el significado amplio de la libertad.

5.1.3 En la moralidad se presupone la autorrealización en la acción.

En este contexto, parece necesario insistir en que nuestro interés primario, si no exclusivo, está en la acción en cuánto consecuencia interna e intransitiva de la eficacia de una persona.

Al adoptar este punto de vista, tratamos de realizar todo el dinamismo de la realización que se produce al ejecutar una acción, comenzando por la estructura personal de la autodeterminación. Lo que se afirmó anteriormente sobre el dinamismo de la voluntad explica por qué las acciones que son resultado de la eficacia de la persona, es decir, las acciones que “proceden” de la existencia real, tienen al mismo tiempo, las características de la exterioridad e interioridad, de la transitividad e intransitividad, pues cada acción contiene dentro de sí misma una orientación intencional; cada acción está dirigida hacia objetos determinados y apunta hacia afuera y más allá de sí misma. Por otra parte, como consecuencia de la autodeterminación, la acción alcanza y penetra en el sujeto, en el *ego*, que es su objeto primario y principal¹¹⁸.

En algunos aspectos, toda acción es una realidad transitoria, que tiene un inicio y un fin cualesquiera de sus dimensiones, la externa y la interna. Esta última tiene un interés especial para nosotros, pues nos estamos ocupando principalmente de la misma relación

¹¹⁶ Cf. KAROL W. *Persona y Acción*. P. 173

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 174. Parece que se da una estrecha relación entre reconocer los resultados de una acción intransitiva y reconocer la realidad de la bondad o maldad de los valores morales, dentro del sujeto personal que es el hombre. Esta relación tiene una importancia trascendental para el significado de toda nuestra discusión sobre la relación de la autodeterminación con la realización.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 175

existente entre la acción y la persona, más que del resultado, que de las actividades del hombre producen en el mundo exterior. En la dimensión interna de la persona, la acción humana es, al mismo tiempo transitoria y relativamente duradera, en la medida en que sus efectos, que deben considerarse en relación con la eficacia y la autodeterminación, es decir, con la implicación de la persona en la libertad, duran más que la acción propiamente dicha. En la persona y no solamente en la acción, que es el efecto transitivo. Donde más claramente aparece esta objetivación es en la moralidad, cuando, debido a una acción que es o moralmente buena o moralmente mala, el hombre mismo, en cuánto persona, se convierte o en moralmente bueno o en moralmente malo¹¹⁹.

Así podemos comenzar a vislumbrar el significado adecuado de la afirmación: "La ejecución de la acción lleva a la realización". Ni la ejecución ni la realización se pueden identificar con la eficacia. La ejecución de la acción, debido a la realización que lleva consigo, está coordinada con la autodeterminación. Se da en paralelo con la autodeterminación, pero como si estuviera orientada en la dirección contraria, pues siendo el que ejecuta la acción el hombre, se realiza así mismo en ella. Realizarse significa actualizar y, en cierta manera, llevar a la debida plenitud la estructura del hombre que le es característica por su personalidad y también por el hecho de ser alguien y no meramente algo. Implicado en la intencionalidad del querer y actuar en la salida del hombre hacia fuera de sí mismo y en dirección a los objetos que se le presentan como bienes diferentes y, por tanto, valores, se da, simultáneamente, su movimiento de vuelta hacia el interior de su *ego*, el objeto más próximo y más esencial de la autodeterminación. Esta estructura sirve de base de la moralidad o del valor moral en cuánto realidad existencial, y, gracias a él, la moralidad en cuanto modalidad de conducta participa en la interioridad del hombre y adquiere un cierto nivel de durabilidad en él.

Las acciones humanas una vez realizadas, no desaparecen sin rastro; dejan su valor moral, que constituye una realidad objetiva intrínsecamente relacionada con la persona, y, por tanto, una realidad también profundamente subjetiva. Al ser persona el hombre, es alguien, y al ser alguien, puede ser bueno o malo¹²⁰.

La moralidad, en cuánto modalidad de conducta se puede separar del enmarañado conjunto existencial que forma junto con la persona. Esta es la razón por la que el método normal en la ética es tratar, separadamente, la realidad moral existencial, es decir, sacarla del paréntesis donde se encuentra. Sin embargo, en cuanto realidad existencial, la moralidad está siempre rigurosamente conectada con el hombre en cuanto persona. Sus raíces vitales proceden de la persona. En realidad, no tiene existencia independientemente de la ejecución de las acciones por el hombre y de su realización como consecuencia de las acciones. En su naturaleza axiológica, la moralidad significa la división entre el bien y el mal, e incluso su contraposición, una diferenciación específica de los valores morales. Con relación al hombre; este es el punto de vista desde que se estudia en filosofía y se presupone en la ética. Pero refleja también una categoría ontológica, a saber, una realidad existencial, *la realidad de la realización en una acción* que únicamente es adecuada a la persona¹²¹. En su naturaleza axiológica, la moralidad está anclada y enraizada en la realidad ontológica, y a la inversa, despliega simultáneamente su realidad ontológica y ayuda a comprenderla.

¹¹⁹ Cf. Ibidem, p. 176

¹²⁰ Cf. Ibidem, p. 176

¹²¹ Cf. Ibidem, p. 177

5.1.4 Dimensión moral de la realización de la persona en una acción.

El hecho de que la acción, así, como la realización a que da lugar, esté relacionada no solamente con el efecto exterior y transitivo de la actuación, sino también con su efecto interno intransitivo, tiene una importancia fundamental para la interpretación de la persona. Al mismo tiempo abre un camino a la interpretación de la conciencia, que solamente parece posible si, presuponemos que el actuar está en relación dinámica con la realización de la persona en acción. Evidentemente no consiste en una dialéctica abstracta de los valores morales del bien y del mal, sino que llega con sus raíces a la categoría ontológica de la realización personal del *ego* en la acción. El hombre se realiza en cuanto persona, en cuanto “alguien”, y puede convertirse en bueno o en malo, lo que significa que puede conseguir o no conseguir su autorrealización.

Con esta contraposición llegamos a ver la moralidad como una “realidad axiológica”, pues, dentro de la perspectiva existencial toda acción es una forma de realización de la persona. Sin embargo, axiológicamente esta realización sólo se consigue a través del bien, mientras que el mal moral lleva o equivale a la no realización. Este planteamiento parece, en cierta forma, coincidente con la opinión de que todo mal, incluyendo el mal moral, es un defecto¹²². El defecto se produce en el orden moral, y por tanto, en el orden axiológico, a partir del cual se introduce en el orden existencial-ontológico, pues la significación de los valores morales para la persona es de tal naturaleza, que la verdadera realización de la persona se consigue mediante la bondad moral de la acción mucho más que mediante la mera ejecución de la misma acción. Por otra parte, el mal moral lleva a la no realización aún cuando la persona actúe. Al ejecutar una acción, la persona se realiza desde el punto de vista ontológico. Llegamos así a la conclusión de que la significación más profunda con relación a la existencia real de la moralidad se puede entender como realización del hombre, mientras que su misión al mal significa, de hecho la no realización¹²³.

5.1.5 La contingencia de la persona, revelada por la posible no realización.

Desde la perspectiva ontológica, la autorrealización del hombre que se consigue cada vez que actúa, nos indica que la persona humana es un ser potencial y no un ser plenamente en acto. Si hubiera que considerar que la persona es un “acto puro”, en el sentido de la metafísica tradicional, no cabría posibilidad alguna de actualización. Parece evidente, que la persona, la acción y su dinámica unión son algo más que una actuación de la conciencia; son una realidad que existe también independientemente de la conciencia. Como la persona actúa y se realiza en la acción y a través de la acción, la moralidad manifiesta una determinada contingencia ontológica del ser individual real. El hombre es un ser contingente en el sentido utilizado en la metafísica tradicional. El hecho de que la persona pueda ser buena o mala es, lógicamente consecuencia de su libertad y al mismo tiempo revela y demuestra la existencia de esta libertad. Revela, además, que esta libertad se puede utilizar bien o mal. De hecho, el hombre no se ve impulsado incondicionalmente a concretar los valores positivos del bien moral en su acción y no puede estar seguro de su libertad. En esta condicionalidad e incertidumbre consiste precisamente el aspecto ético de la contingencia de la persona, y en ello se basa la significación de la conciencia¹²⁴.

¹²² Cf. Ibidem, p. 178

¹²³ Cf. Ibidem, p. 178

¹²⁴ Cf. Ibidem, p. 179

5.1.6 La trascendencia de la persona y su relación con la verdad, el bien y la belleza.

La noción de “trascendencia de la persona”, se puede examinar en relación con todos los trascendentales que distingúan el pensamiento tradicional: “ser”, “unidad” “verdad”, “bien” y “belleza”. El hombre tiene acceso a ellos a través del conocimiento, y siguiendo al conocimiento, al intelecto, por medio de la voluntad y de la acción. En este planteamiento, la acción sirve para la realización de la verdad, el bien, y la belleza. La metafísica tradicional examinó repetidas veces la acción desde esta perspectiva. La visión de la trascendencia del hombre-persona que se forma mediante su relación con estos trascendentales, no pierde, sin embargo, nada de su significado cuando “ser” hace referencia a la experiencia, en especial a la experiencia de la moralidad; el testimonio de la experiencia nos dice que la vida espiritual del hombre es esencialmente referencia y en sus tendencias vibra en torno a sus intentos experimentalmente más íntimos por llegar a la verdad, la bondad y la belleza.

5.1.7 El poder normativo, unión de verdad y deber.

“Aquí se plantea la interrogante de cómo ser bueno y no ser malo”¹²⁵. Debido al papel de la conciencia, la función normativa de la verdad evaluada y reconocida es condicionar no solamente la ejecución de una acción por la persona, sino también su autorrealización en la acción¹²⁶.

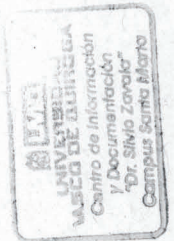
Es en esta realización donde la estructura del autogobierno y la auto-posesión apropiada a la persona encuentra confirmación y al mismo tiempo, la categoría de la realidad y puede llegar a funcionar en la realidad. La veracidad, considerada en cuanto regla normativa de la verdad ejercida por la conciencia, es clave de toda la estructura. Sin la verdad resulta imposible percibir e interpretar correctamente la conciencia, todo el sistema específico de la función y el orden morales.

En los últimos años, los estudios de estos problemas interesados en llegar a una abstracción trascendental han adoptado como tema de sus análisis únicamente la verdad o la no-verdad de las proposiciones normativas. Además, han afirmado que a estas proposiciones no se les puede atribuir ningún valor lógico, en la medida en que la verdad o no-verdad sólo se puede afirmar en el caso de las proposiciones que tiene el verbo “ser”, pero no en las que tienen como factor sintáctico el verbo “deber”¹²⁷. Esta opinión no cambia o quita importancia en absoluto el hecho de que la conciencia es la realidad experiencial básica en que con más plenitud se manifiesta la persona ante sí mismo y ante los demás.

¹²⁵ Cf. Ibidem, p.187. La cuestión se refiere a la base de la estructura dinámica de la autodeterminación, que está conectada con la aspiración fundamental del hombre a ser bueno y a no ser malo. La postura adoptada por Scheler, que mantiene que convertir los valores morales en objeto de deseo sería una actitud hipócrita; es comprensible si se tienen en cuenta sus presupuestos; porque “querer ser bueno” y “querer tener la experiencia de ser bueno” son dos cosas completamente distintas y en esta última puede tenerse la sospecha de que se da una cierta dosis de hipocresía. A la luz de estos análisis, llegamos a la convicción de que el papel de la voluntad en la estructura de la persona y la acción debe considerarse desde el punto de vista de la autodeterminación y no de la “intencionalidad”.

¹²⁶ Cf. Ibidem, p.188

¹²⁷ Cf. Ibidem, p. 188. Estos puntos de vista sobre la naturaleza de los juicios éticos hacen referencia a la convicción metafísica de que los valores no tienen existencia real (nihilismo evaluativo) o a la convicción epistemológica de que los valores no constituyen objeto de conocimiento (no-gnoscitismo).



Es en la conciencia donde se alcanza la unión especial de veracidad y deber que se manifiesta como poder normativo de la verdad. En cada una de sus acciones, la persona humana es testigo ocular de la transición del “es” al “debe”. La ética está en lo cierto cuando considera que su tarea principal es justificar las normas de moralidad, para así contribuir al establecimiento de la veracidad de la conciencia humana¹²⁸.

5.2 AUTODECISIÓN Y PARTICIPACIÓN.

5.2.1 La estructura general de la autodecisión.

Para penetrar en la estructura personal de la autodecisión debemos partir de la *experiencia del hombre*. La experiencia del hombre, no puede ser concebida como puro fenómeno en cuanto que semejante concepción implica una teoría del conocimiento en la que se asume una escisión entre las funciones de los sentidos y del intelecto en el acto cognitivo y una fractura entre contenidos perceptivos y conceptuales. Debemos afirmar que el proceso cognitivo del hombre constituye una unidad orgánica. El punto de partida fundamental del acto cognitivo es siempre la experiencia que, de modo adecuado a la estructura dualista del sujeto cognoscente, contiene en sí desde el inicio no sólo el elemento perceptivo, sino también el conceptual. Por este motivo, podemos decir, que la experiencia del hombre constituye el inicio de todo el proceso de comprensión que se desarrolla por las vías que le son propias, pero siempre en relación a ésta su fase inicial. De otra forma no se ve la posibilidad de un realismo consecuente en filosofía y en la ciencia¹²⁹.

Lo mismo se puede decir del hombre como objeto de una antropología filosófica. Debemos obtener las bases para comprender al hombre en la experiencia, en una experiencia plena y multilateral, libre de cualquier “*a priori*” de los sistemas filosóficos. Por lo que respecta al análisis de la estructura personal de la autodecisión, su punto de partida es la experiencia del hombre y de modo particular *de la acción humana* en la cual está contenida como momento esencial y es de particular importancia “la experiencia vivida” del bien y del mal moral, que podemos distinguir como experiencia de la moralidad. La experiencia de la acción humana se crea en la *experiencia vivida del hecho de que “yo actúo”*. Este hecho es, en todo momento, completamente original, único e irrepetible. No obstante, todos los hechos del tipo “**yo actúo**” contienen una propia identidad ya sea en la experiencia vivida por la misma persona ya sea en la dimensión intersubjetiva. La experiencia vivida del hecho “**yo actúo**” se distingue de todos los otros hechos que en el sujeto personal solamente “suceden”. Esta clara distinción entre lo que “sucede” en el sujeto y el “actuar” del sujeto, es decir, su acción, nos permite, al seguir nuestra reflexión, captar en la totalidad de la experiencia humana el momento que separa la acción de la persona de todo lo que solamente sucede en ella. *Precisamente e esto lo llamamos el momento de la autodecisión*¹³⁰.

Una primera descripción de lo que es la autodecisión en la experiencia de la acción humana contiene en sí la *concepción de la causalidad eficiente del “yo” personal*: “yo actúo” quiere decir “yo soy la causa, eficiente” de mi obrar y de mi realizarme como sujeto de forma diferente de todos aquellos casos en los que algo solamente “sucede” en

¹²⁸ Cf. Ibidem, p. 189

¹²⁹ Cf. KAROL W. *El hombre y su Destino*, p. 173

¹³⁰ Cf. Ibidem, p. 174

mí, dado que en esos casos la experiencia vivida como causa de la acción no se realiza. La consideración de la causalidad eficiente del sujeto que actúa en relación al propio obrar está estrechamente ligada a la *consideración de la responsabilidad* por la acción y que mira, sobre todo, al contenido axiológico y ético de la acción. Todo esto entra en la experiencia de la autodecisión, aunque se revele en distinta medida, dependiendo, se puede decir, de la madurez personal de la acción. Cuanto mayor es esa madurez, más claramente el sujeto agente vive la experiencia de la autodecisión. Cuanto mayor es la conciencia de la acción y la conciencia de los valores, tanto más claramente el hombre-sujeto vive la experiencia de la autodecisión. Cuanto más claramente vive la experiencia de la autodecisión, tanto más distintamente se le aparece en la experiencia vivida y en la conciencia la propia causalidad eficiente y la propia responsabilidad¹³¹.

La autodecisión, como propiedad de la acción humana que se hace visible en la experiencia, hace converger la atención del análisis de esta acción sobre el momento de la voluntad en su cualidad de facultad de la persona. La voluntad es una facultad de la autodecisión de la persona y que se hace visible en un conocimiento más profundo de sus actos. La autodecisión se manifiesta tanto en el querer elemental “yo quiero” como en la acción y en la resolución que son el fruto de un conocimiento de los valores. No se trata, sin embargo, de hacer aquí un análisis comparativo de los actos de voluntad, asegurando que la voluntad es la facultad de la autodecisión, no queremos tomar en consideración la voluntad en “sí misma” aislándola de un modo metodológico que tendría por objeto penetrar en su dinámica propia; tomamos aquí en consideración necesariamente toda la persona humana. La autodecisión, sin embargo, no se identifica con los actos de voluntad en cualquier forma puesto que ella es una *propiedad de la persona misma*.

En este punto, aunque nuestras consideraciones se mantengan al nivel fenomenológico de la experiencia, precisamente a la luz de la experiencia se hace particularmente clara la distinción de Santo Tomás De Aquino entre sustancia y accidente, entre el alma y su facultad, que en este caso es la voluntad. El análisis hecho hasta aquí nos permite vislumbrar que la autodecisión es una propiedad de la persona, de aquella persona de la que una conocida definición dice que es: “*rationalis naturae individua sustantia*”. Esta propiedad se realiza por medio de la voluntad, que es una facultad-accidente. *La autodecisión constituye la esencia de la libertad del hombre*. Ella no está limitada a la dimensión accidental en el hombre, sino que pertenece a la dimensión sustancial de la persona; ella es libertad del hombre y no solamente libertad de la voluntad del hombre, aunque, indudablemente, libertad del hombre por medio de la voluntad¹³².

Cuando constatamos que la autodecisión dada en la totalidad de la experiencia humana dirige nuestro análisis hacia el acto de voluntad, nos damos cuenta de que un análisis de esta voluntad basado sobre las categorías fenomenológicas del acto intencional es insuficiente. La voluntad entendida solamente como un “desear” que tiende al objeto que le es propio, ya sea el valor o el fin, no nos muestra su dinámica particular. El acto de voluntad es un dirigirse activo del sujeto, es decir, de la facultad, hacia el objeto, o sea, el valor que es deseado como fin y es también, el objeto de una intencionalidad. El análisis del acto de voluntad en psicología se agota en el aspecto de la *intencionalidad y de la trascendencia “horizontal”*. En la transmisión de la doctrina de Santo Tomás de Aquino que se refiere al acto de voluntad, frecuentemente se ha dirigido una atención

¹³¹ Cf. Ibidem, p. 175

¹³² Cf. Ibidem, p. 177

particular a este aspecto de modo unilateral¹³³, Sin embargo, que, tomando en consideración la totalidad de la experiencia del hombre y de sus actos, podemos captar más plenamente la dinámica de la voluntad acercándonos así a la concepción elaborada por Santo Tomás de Aquino en toda su complejidad. Nos lo indica la realidad misma de la autodecisión. La autodecisión, en efecto, nos muestra que en el acto de voluntad no solamente se da un dirigirse activo del sujeto hacia el valor; sucede algo más en él, he aquí que el hombre, dirigiéndose con aquel acto *hacia un valor* dado, decide no solamente sobre este dirigirse sino, con ello, decide también *sobre sí mismo*. En el concepto de autodecisión está contenido algo más que en el concepto de causa eficiente o agente, el hombre no es solamente el autor de los propios actos, la que revela el *carácter real y personal de los valores morales*, revela la realidad de que, a través de los propios actos, *el hombre se hace* “bueno” o “malo”, precisamente es bueno o malo en cuanto hombre, como lo ha formulado Santo Tomás¹³⁴ de modo admirable. Si nos limitamos al análisis de la voluntad como acto intencional, aceptando solamente su trascendencia horizontal, quedaría completamente incomprensible este carácter a un tiempo real y personal de los valores morales, del bien y del mal en el hombre.

Es indispensable, asumir la estructura personal de la autodecisión, es la autodecisión, expresada en todo “querer” singular, la que trasciende la pura intencionalidad de estos actos de voluntad. La intencionalidad mira, por así decirlo, hacia el exterior; hacia el objeto que constituye un cierto valor y, por este motivo, atrae la voluntad hacia sí. La autodecisión mira, en cambio, hacia el interior; hacia el sujeto que al querer un valor dado, con la elección, se hace efectivamente “bueno” o “malo”.

El hombre decide no sólo sobre sus acciones, sino que decide también sobre sí mismo en el aspecto de su cualidad más esencial. De este modo a la *autodecisión corresponde el constituirse del hombre en cuanto hombre*. (Gracias a ella, el hombre se hace gradualmente “alguien” en el aspecto personal-ético, aunque ya en el aspecto óntico es “alguien” ya desde el principio.

Parece que la experiencia de la autodecisión con su fundamental carácter fenomenológico, nos introduce en una comprensión cada vez más plena de aquella realidad que Santo Tomás definía como “*actus humanus*”(Acto humano) o “*Voluntarium*”(Voluntario). La comprensión de la estructura personal de la autodecisión se demuestra como una concepción plena para una comprensión de cuanto está contenido en el fenómeno “yo actúo”. Si aceptamos con Santo Tomás la plena realidad de los valores morales en el objeto “hombre”, debemos también admitir que la persona en cuanto sujeto del acto de autodecisión emerge ante sí misma en cuanto “objeto”. La autodecisión revela la particularidad de la estructura interna de la persona, aún siendo ónticamente una unidad, es compleja en la propia dinámica de modo singular, la persona-sujeto se muestra entonces relacionada con la persona-objeto¹³⁵.

Si la autodecisión revela que el hombre es el objeto de la propia subjetividad, revela también la particular *complejidad que es propia del hombre como persona*. La autodecisión revela como propia de la persona una *estructura de auto-posesión y de auto-control*. Si el hombre decide sobre sí, quiere decir que debe también poseerse y ser dueño de sí mismo. A través de la auto-posesión y el auto-dominio se manifiesta la estructura personal de la autodecisión en toda su riqueza. El hombre se hace consciente

¹³³ Cf. Ibidem, p. 178.

¹³⁴ Cf. Summa Theológica. I-II, q. 58, a. 3.

¹³⁵ Cf. Ibidem, p. 180.

de que se posee y se domina así mismo, y al mismo tiempo es testimonio a los otros. De este modo, *los actos humanos nos permiten penetrar, de modo particular, en la estructura de la persona*. El hombre, gracias a la autodecisión, vive la experiencia de ser persona de un modo relativamente más directo.

En la constitución pastoral del Vaticano II leemos, entre otras cosas, que el “hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha querido por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”¹³⁶. Si queremos aceptar la verdad sobre la persona humana puesta de relieve en la *Gaudium et spes* debemos penetrar en la estructura personal de la autodecisión. Lo uno y lo otro no significan, un enclaustramiento de la persona para lo exterior. Al contrario, tanto la *autoposesión como el autodomínio revelan una particular disponibilidad al “, al don de sí”, al don “desinteresado”*. Solamente el que se posee puede también donarse y donarse desinteresadamente¹³⁷. La afirmación conciliar de que el hombre no puede encontrarse plenamente sino a través del don desinteresado de sí mismo, nos permite concluir que, precisamente cuando se hace un don para los otros, el hombre se realiza más plenamente.

5.2.2 El punto de partida de la participación o alienación.

Al analizar el “yo” y el “otro”, uno de ellos, se refiere a la investigación del ser y de la acción concreta del hombre, designado por el pronombre “yo”, el cual vive y actúa juntamente con otros; El “otro” es, un ser humano que vive junto a mí, que es al mismo tiempo “el otro” y “uno de los otros”, que existen y actúan junto conmigo. El termino “otros” abarca el conjunto de todos los seres humanos.

El acto es lo que revela más profundamente el ser humano como un “yo” y atestigua su carácter de persona¹³⁸. En efecto lo que nosotros expresamos con el concepto de “persona” en las categorías de la existencia, está indicado en la experiencia precisamente como “sí mismo-yo” La conciencia no puede crear o formar el acto por sí sola. El acto es creado y formado sobre otros fundamentos, a partir de otras fuentes de la potencialidad del ser humano. La potencialidad esencial, *que constituye el acto en sí mismo y que le da toda su propia realidad es la voluntad*. Lo esencial a todo acto realizado conscientemente por un ser humano real es el momento de la autodeterminación. Parece que en ese momento la voluntad se ve en esencia como un atributo de la persona y una potencialidad suya. La voluntad se considera aquí no tanto como una facultad del sujeto “ser humano”, cuanto como el atributo de una persona que determina de modo esencial la potencialidad de la misma persona. A través de la voluntad, en efecto, el hombre puede decidir sobre sí mismo, y de hecho decide sobre sí mismo, cada vez que realiza un acto.

La autodeterminación, que revela la libertad de la voluntad y la libertad del ser humano del modo más simple y a la vez más pleno, nos permite también designar aquello a través de lo cual cada uno es su propio “yo”. Nos permite casi tocar lo expresado por el concepto de “sí mismo”. Aquí hay un ser humano, el sujeto del acto, que a través del

¹³⁶ Cf. GS, 24.

¹³⁷ Cf. KAROL W. *El hombre y su destino*, p. 183

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 113. Sobre esta certeza está constituida la obra arriba citada, titulada *The acting person*, Ridel, Dordrecht 1979, traduc. Cast. *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, según la traducción de Jesús Fernández Zulaica.

momento de la autodeterminación se revela en el acto, se descubre y se reconoce como aquel que posee su propio sí mismo. Pertenece a la esencia del “yo-sí mismo” no sólo la autoconciencia, sino principalmente la auto-posesión. La autoconciencia condiciona la auto-posesión, cosa que es evidente sobre todo en el acto. El acto, por consiguiente, nos introduce en las profundidades mismas del “yo-sí mismo” humano. Esto sucede a través de la experiencia. Ahora, hablaré del “otro”. El “otro” está más allá de la esfera de esta experiencia. La autoconciencia, como también la autoposesión, no es transferible como indica la misma palabra más allá del único y concreto “yo-sí mismo” que tiene experiencia de sí mismo y, en consecuencia, se comprende así mismo de tal modo. Sin embargo, la imposibilidad de comunicar experiencialmente fuera de mí mismo lo que constituye “mi propio yo”, no implica una incapacidad para comprender que el otro está constituido de modo semejante, que también él es un cierto “yo”. Por tanto, será esencial a su constitución la autoposesión condicionada por su autoconciencia. La comprensión de esta verdad define, en cierta medida, la relación del “yo”, sino que cada uno de ellos es, al mismo tiempo, un “yo diferente”. El “otro” es siempre uno de éstos, uno de los “otros yo”, que permanece en relación con mi propio “yo” con un nexo de que de algún modo se tiene experiencia.

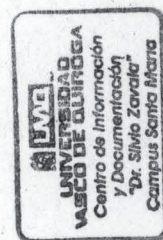
La conciencia del hecho de que el “otro” es un “yo diferente”, nos conduce hacia la capacidad de participar en la humanidad misma de los otros hombres y es el comienzo de esta participación. En consecuencia, cada uno puede ser para mí un “prójimo”. *En efecto, el otro no indica sólo la igualdad de existencia conmigo o el actuar junto conmigo en algún tipo o clase de actividad. El otro sobre la base de esta situación real puede tener una participación en la humanidad que no es menos real por el hecho de ser principalmente subjetiva, puesto que deriva de la conciencia del hecho de que aquel otro ser humano es “otro yo”, es decir, un “tipo particular de yo”. Otro ser humano es prójimo no sólo en base a un genérico sentimiento de humanidad, sino principalmente en base a su ser “otro yo.”*¹³⁹

5.2.3 La relación del “yo-otro”, su potencialidad y actualización.

La relación “yo-otro”, es una estructura consciente y experimental. Es esta la relación que nos proponemos como “participación”. La participación en la humanidad de los otros seres humanos, de los otros y de los prójimos, no se forma principalmente a través de la comprensión del ser del hombre, que por su naturaleza es general y no se aproxima bastante al ser humano del “yo concreto”. La participación se forma a través de una aproximación consciente que deriva de la experiencia del propio yo. Esto no significa que el conocimiento del ser del hombre no tenga ningún significado para la participación, que le sea ajena o incluso contraria. El conocimiento del ser abre la vía a la participación, pero por sí sola no determina todavía nada. Por sí sola no basta para formar la relación del “yo-otro”. La relación “yo-otro” no es general, sino que es siempre concreta, cada vez única e irreplicable, y esto se evidencia si tomamos en consideración su carácter de reciprocidad: el “otro”, en efecto, también se define como un “yo”, para el cual, yo puedo ser, a mi vez, el “otro”.

Sabemos que sobre la tierra existen y actúan muchos seres humanos, todos los cuales son percibidos conceptualmente por parte de cualquiera que piense en el “hombre”. El concepto “hombre” fundamentalmente abre el camino a la experiencia del “yo del

¹³⁹ Cf. Ibidem, p. 117



otro", respecto a cada uno que esté comprendido en aquél concepto, en cuanto "mi mismo yo" está contenido en él; precisamente porque él también está contenido allí. Si el "otro" o el "prójimo" se me presenta como otro yo y sólo éste puede ser definido como participación en la humanidad concreta, entonces en mi conciencia y experiencia sobre la base de las cualidades generales del "otro ser humano" debe emerger lo que determina también mi mismo "yo": eso, en efecto, determina la relación a su "yo" o, mejor, la relación a él como a un "yo". Yo poseo el mí mismo no tanto a través de la autoconciencia como a través de la autodeterminación. Esto es lo que me informa sobre la plena subjetividad y al mismo tiempo, sobre la unidad objetiva de la actividad y del ser, de las cuales yo soy sujeto. Por tanto, la autoposesión da testimonio a mi mismo "yo" en cuanto soy persona. La actualización del esquema "yo mismo-el otro" deriva de ser consciente del hecho de la humanidad en un determinado ser humano diferente a mí, uno de los otros, pero sucede al tener experiencia del otro "yo" en cuanto persona. La participación indica la personalización fundamental de la relación de un ser humano con otro ser humano. Yo no puedo tener experiencia de otro ser humano como sí mismo, ya que mi mismo "yo", en cuanto tal, no es transferible. Cuando yo tengo experiencia del otro en cuanto persona llego a la mayor proximidad posible, a lo que constituye su "sí mismo" como la realidad absolutamente única de un ser humano¹⁴⁰.

5.2.4 La participación como deber.

La actualización de la participación respecto a todo ser humano aparece para cada uno como un deber.

Parece que este es el modo en el que es necesario explicar la necesidad fundamental del mandamiento contenido en el evangelio, su absoluta conveniencia o bien su significado ético crucial, que es aceptado en gran medida por los hombres independientemente de su confesión o de su punto de vista religioso. Es necesario aclarar que lo que nosotros definimos como "el mandamiento del amor" a su nivel elemental, básico es una invitación a hacer la experiencia del otro ser humano como "otro yo", es decir, una invitación a participar en su humanidad, concretada en su persona, precisamente como mi humanidad está concretada en mi persona.

La relación "yo otro", no está ya dada, sino sólo de modo potencial como se ha dicho en el punto anterior. La experiencia muestra que es necesario un determinado impulso para su actualización. Si tal impulso se ha expresado en un mandamiento, ello no significa que venga solamente del exterior. Debe brotar o bien originarse desde el interior. El mandamiento del amor se limita a subrayar que todo ser humano debe considerar constantemente como un deber la participación actual en la humanidad de los otros hombres, es decir, tener experiencia del otro como de un "yo", de una persona. De tal modo el impulso, que encuentra expresión externa en el mandamiento, debe siempre venir del interior. ¿Se trata de un "impulso" exclusivamente emocional, como parece mantener Max Scheler? ¿Es el carácter de este mandamiento completamente espontáneo?. Es difícil negar el significado de la espontaneidad humana en la formación de las relaciones de un ser humano con otro ser humano, y sobre todo el significado de los sentimientos, de la espontaneidad emocional. El análisis de Max Scheler¹⁴¹ proporciona, una ulterior demostración de ser inherente al hombre algún tipo de disposición fundamental para participar en la humanidad, entendida como un valor, y por tanto la disposición a una espontánea apertura a los otros; esto es lo que Jean-Paul

¹⁴⁰ Cf. Ibidem, p. 120

¹⁴¹ Cf. Ibidem, p. 121

Sartre parece negar, con sus análisis de la conciencia que conducen a un cerrarse del sujeto respecto a los "otros"¹⁴².

Al tener experiencia del ser humano, de uno de los otros, como de "otro yo", siempre está presente de algún modo, una elección aunque a veces apenas sea perceptible. Se trata de la elección de este ser humano entre los otros, que después todo se resuelve en el hecho de que precisamente este ser humano entre los otros se me da *hic et nunc* o bien me es asignado. La elección de la que estamos hablando consiste en el hecho de que yo acepto su "yo", es decir, afirmo la persona y así en una cierta medida "la elijo por mí mismo". La elección de que hablamos aquí se encuentra en el plano de la espontaneidad. La formación del "otro yo" en mi conciencia y en mi voluntad no es el resultado de una elección entre personas, entre los otros, porque tiene que ver, como se ha dicho, con un ser humano que me es dado *hic et nunc* y al mismo tiempo me es asignado; y por tal motivo la "elección" no es necesariamente experimentada como tal. Se trata más bien, de una simple identificación de uno de los otros como "otro yo", en base a la experiencia de mí mismo "yo" la identificación de la persona y del valor.

Todo esto, sin embargo, no altera de ningún modo el hecho de que aquí tengamos que hablar ciertamente de una elección, y también que la participación en la humanidad del otro ser humano constituye un preciso deber. Tal deber puede y debe estar presente en base al orden ético y a una valoración estrictamente ética.

5.2.5 La antinomia entre la participación y la alienación como horizonte.

El intento de extraer el significado esencial de "alienación" de los análisis de la relación "yo otro", nos permite en cierta medida mostrar la antinomia entre participación y alienación como el "horizonte". Es obvio que esta relación se realiza en cada aspecto de su forma concreta entre todas las personas que existen y obran "juntamente con otros"¹⁴³. La expresión "junto con otros", define en términos más generales el carácter social de la entera existencia humana; indica que hay muchas personas que existen y obran como sujetos y en consecuencia, están siempre empeñadas en alguna comunidad de existencia y de actividad de distinto ámbito y de múltiples formas. La relación concreta "yo otro", se forma siempre en los límites de la comunidad entendida en el sentido más general, o bien en la multiplicidad de la actividad y existencia humana.

En el estudio Persona y acción, "participación" indica el atributo de un ser humano-persona a causa del cual, existiendo y obrando juntamente con otros, el ser humano no cesa de ser él mismo, y de realizarse así mismo en sus actos. Como se puede analizar, este concepto de participación tiene en común con el de Platón dado que sirve para poner de manifiesto el atributo real de la persona que condiciona y salvaguarda, por así decirlo, el valor personal de su existencia y su actividad entre muchos sujetos que existen y que actúan¹⁴⁴. Al mismo tiempo, la participación indica una estructura, un orden íntimo, de aquella multiplicidad y un orden en ella gracias al cual toda persona que existe y actúa en su interior puede ser ella misma en tal existencia y actividad. Por el contrario, la alienación constituye una contradicción de tal estructura y de tal orden. Así la antinomia de participación y alienación aparece en el horizonte de la entera

¹⁴² Véase, especialmente, *el ser y la nada*, Gallimard, Paris 1957, en particular pp. 310ss. y pp. 502ss.

¹⁴³ Cf. KAROL W. *El hombre y su destino*, p. 126

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 127

existencia humana, aparece en el horizonte de los esquemas “yo otro”, que no son tanto dadas cuanto continuamente asignadas a cada individuo.

Se ha aclarado que la relación “yo otro”, muestra estar condicionada por las relaciones que gobiernan la entera multiplicidad de los seres humanos, las sociedades o comunidades específicas. Algunos sucesos de los últimos decenios muestran que en las condiciones más desfavorables, en los campos de concentración, en las cámaras de la muerte y en otros lugares de envilecimiento de la humanidad, ha habido personas capaces de hacer la experiencia de la otra persona como de “otro yo”, y de modo brillantemente heroico. Por añadidura, en situaciones particulares, estas circunstancias radicalmente negativas potencian la necesidad de otro ser humano, del “otro yo”.

El esquema o la relación “yo otro” considerado desde el punto de vista de su horizonte, muestra indudablemente su primordialidad y, al mismo tiempo su primacía en todo el inmenso campo del obrar existencial del ser humano “junto con los otros”.

Parece que el concepto de alienación o participación introducido en filosofía en el siglo XIX y hecho propio por Carlos Marx, tiene hoy un gran éxito. Según la filosofía marxista, el hombre está alienado a causa de sus mismas creaciones: el sistema económico y político, las relaciones de propiedad y el trabajo. También Marx, incluye la religión en este concepto. Concluye, por eso, que es suficiente transformar el mundo a nivel de esas creaciones, cambiar el sistema económico y político y emprender la lucha contra la religión para poner fin a la era de la alienación y provocar el advenimiento del “reino de la libertad”, es decir, de la plena autorrealización de cada uno y de todos a la vez.

Algunos marxistas contemporáneos, llaman la atención justamente sobre el hecho de que aquel modo no se han superado las distintas formas de alienación sino, al contrario, surgen nuevas alienaciones que, a su vez, tienen necesidad de ser combatidas y derrotadas¹⁴⁵ Si prescindimos de lo que se ha dicho sobre la alienación en la corriente marxista, el concepto de alienación parece ser necesario para la filosofía del hombre. Parece que es adecuado en el estado efectivo de la existencia humana.

Tomado de modo justo, el concepto de alienación puede ayudar al análisis de la realidad humana, creo yo, no desde el punto de vista de las condiciones externas propias del mundo extrahumano, sino en el ámbito de las relaciones estrictamente interhumanas. Es necesaria la transformación de las estructuras de la existencia social, de los seres humanos en las condiciones de la civilización contemporánea. Pero no es menos necesaria la participación de todo ser humano en la humanidad del otro ser humano, de los otros hombres, ésta permanecerá siempre fundamental, y dentro de un ámbito universal.

Ante esto, puedo reflexionar que, las estructuras preexistentes de la existencia social del ser humano, como también del mundo entero de sus creaciones que contribuyen a la formación de la sociedad contemporánea y el llamado progreso, deberían, ciertamente, valorarse a la luz de esta cuestión fundamental, que es: ¿Crean condiciones para el desarrollo de la participación, facilitan al ser humano hacer la experiencia del ser humano y de los otros seres humanos como “otros-yo” y permiten también una

¹⁴⁵ Cf. Ibidem, p. 131

experiencia más plena de la propia humanidad, o bien, al contrario, impiden todo esto, destruyendo la matriz fundamental de la existencia y actividad humana?¹⁴⁶

Precisamente por esto, el problema de la elección entre participación y alienación persiste como la cuestión central de nuestra época.

5.3 LOS VALORES EN ACCIÓN.

5.3.1 Esplendor de paternidad reflejo del amor Divino y Humano.

El sujeto actual se siente particularmente frágil, en dos vertientes esenciales:

- Por un lado el de fidelidad del amor.
- Por otro de paternidad.

La crisis de la paternidad se manifiesta en el rechazo de asumir el peso que se advierte como excesivamente gravoso. El hombre actual es incapaz del don de sí y de paternidad porque ha perdido la memoria del origen: no puede soportar la idea de ser hijo; este es el tema central de la obra de Karol Wojtyła que me propongo analizar. A mi entender el pensamiento de Wojtyła se presenta aquí plenamente actual y capaz de iluminar nuestro mundo.

La obra que se trata es dramática. El teatro a través de la fuerza de la palabra, tiene la capacidad de dar fe y esperanza porque modela el corazón del hombre y su espíritu y tiene, además, el poder para cambiar el mundo entero¹⁴⁷. Dice Grigyel: los textos poéticos de Karol Wojtyła han nacido en el esfuerzo de abrirse a la alteridad deseada por el hombre¹⁴⁸. Filosóficamente la "res" poética de Wojtyła, refleja la misteriosa unión de los trascendentales *verum, bonum y pulchrum*, (*Verdadero, bueno y hermoso*), unión que representa la lógica primordial de todo ser y de modo particular del hombre. El hombre existe como palabra poética y al mismo tiempo filosófica. Esta lógica manifiesta que el hombre es capaz de salir del laberinto de las opiniones y prejuicios sobre la facticidad de su ser. Lanzándose así mismo una gran pregunta en la dirección de la que proviene esa luz, pregunta a la que sólo el otro invisible puede dar respuesta, el hombre existe filosóficamente y el pensamiento filosófico es dialógico. Envuelto por la misteriosa luz del invisible, el hombre descubre ser una historia que sólo los símbolos y los mitos pueden narrar. En la sociedad donde la poesía del ser se ha apagado, el pensamiento y el amor se han sustituido por el cálculo.

La literatura cumple una función especial en las emociones y sentimientos. El efecto que produce el verbo en la conciencia y la manera en que la realidad se despliega en ella parece ser el primer paso hacia la fenomenología de la que el futuro profesor Karol Wojtyła hará uno de los más importantes instrumentos de análisis de la realidad del hombre. El conocimiento de las primeras creaciones de este personaje es crucial para comprender su pensamiento filosófico, teológico y social. Su obra poética ayuda a entender mejor su personalidad. La filosofía, la teología y la poesía expresan la misma verdad, pero de manera distinta, complementándose entre sí¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 131

¹⁴⁷ Cf. J.Gzik, *El amor en los escritos de K. Wojtyła, tesis de licenciatura, Pamplona 1995*

¹⁴⁸ Cf. GRIGYEL, *La dimensione pasquale della paternità e della figliolanza (Riflessioni sull'opera poetica de Karol Wojtyła) en "Antropotes" 1996/2, pp. 261-288.*

¹⁴⁹ Cf. M. PILAR Ferrer Rodríguez, *aproximación a la antropología y ética de Karol Wojtyła, p.2*

Entre las obras dramáticas destacan: “el taller del orfebre”, “Hermano de nuestro Dios” y “esplendor de paternidad”. Irradiación de paternidad, continúa la transmisión literaria que Karol Wojtyla hace del don de sí, que es parte de la condición humana. El interés por la literatura es la primera señal de la búsqueda de la verdad que ocupa la vida del joven Karol Wojtyla. Desde esta perspectiva, filosofía y literatura se mezclan en un cierto sentido hasta el punto de legitimar una lectura filosófica de las obras poéticas¹⁵⁰. El tema de las obras poéticas “taller del orfebre” y en su “meditación sobre paternidad”, es el amor puesto de relieve que representa la maduración de los esfuerzos hacia el drama interior. El misterio de la humanidad se evoca en su teatro de la palabra al tiempo que augura su futura antropología.

La obra tiene tres partes:

- La primera encontramos a la humanidad “**en la persona**” de Adán, que lucha con su condición caída.
- En segunda se vislumbra la revelación del amor trinitario en Dios cuando comienza a derramar su luz en la conversación que se establece entre padre e hija (Adán y Mónica), la cual introduce una nueva energía en la relación entre ambos. En la tercera parte, participamos con la madre en la lucha de la condición humana, con la esperanza de que ha sido engendrada por la promesa de un cumplimiento.

Adán es el denominador común de la humanidad quien se encuentra exiliado de sí mismo, de su personalidad profunda, y “en cualquier caso condenado a probarla”¹⁵¹.

“Esplendor de paternidad” es un drama y lo califica como un misterium (misterio), una especie de drama-arquetipo. La obra quiere llevarnos a los orígenes de todo drama humano más que a un drama particular.

Adán medita sobre su propia identidad, sobre esta alternativa se decide el destino de Adán y de todos los hombres. El pecado de Adán, al principio, ha sido querer ser como Dios, hacerse igual a Dios en su poder; pero la dependencia esencial del hombre respecto a Dios no pasa tanto a través de la dependencia de su naturaleza cuanto a través de su propio ser personal, que existe en la medida en que es engendrado no solo corporalmente, sino también espiritualmente por otra persona. La potencia de Dios que el hombre en realidad no sabe imitar es la paternidad. Cada vez que el hombre ama y mira a otra persona con auténtico afecto, no puede escapar a la experiencia de su propia insuficiencia radical¹⁵². Así manifiesta Adán:

“¿Cuánto tiempo me será necesario para poder comprender que Tú no quieres que sea padre, sin ser al mismo tiempo, hijo! El Hijo es enteramente tuyo, y Tú lo piensas continuamente “mío” y pronuncias esta palabra de modo esencialmente fundado, con plena seguridad. Si esta seguridad, esa palabra es un riesgo; y el amor es también un riesgo... Acoger el esplendor de la paternidad no significa solamente “ser padre”; sino, en primer lugar “ser niño” ser hijo”¹⁵³.

El problema fundamental del hombre es la aceptación o el rechazo del ser hijo que le permite ser padre. El rechazo del ser hijo que le permite ser padre. El rechazo del ser

¹⁵⁰ Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de K. Wojtyla, Encuentro Madrid, 1982, p.269.*

¹⁵¹ Cf. At the Center of the Human Drama: The Phylosophecal Antropologo of Karol Wojtyla, p. 19

¹⁵² Cf. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de K. Wojtyla, pp. 307-308*

¹⁵³ Cf. K. Wojtyla, *Meditaciones sobre la paternidad, Poesías, BAC, Madrid, 1982, pp, 93 y ss.*

hijo es algo que acompaña a una radical incompreensión del misterio de la paternidad. Más importante es poder responder a la soledad esencial del hombre. Esto sólo es posible devolviendo todo su valor a la Paternidad de Dios, y con ella, da toda paternidad humana. Es en la gran experiencia del amor por otro, sea el que sea, donde el hombre descubrió de una manera verdadera el ser hijo de Dios y la regla fundamental de la persona.

Desde esta perspectiva la filosofía de Karol Wojtyła se nos presenta como personalista, no sólo porque reconoce el valor de la persona humana, sino también porque su punto de partida esencial es el análisis de las experiencias de la persona, de su vivencia existencial.

“Aun sabiéndolo, manifiesta Adán- puedo continuar poniendo sobre todas las cosas el denominador común de mi soledad. Si, además, es “nuestro” mundo, entonces sus creaciones y sus obras están penetradas de la atmósfera de mi propia soledad. Y esto es así para cada uno. Este mundo evoluciona; al menos, se puede suponer que así sucede; pero al mismo tiempo se descompone. Porque le falta lo que podría consolidarlo en su totalidad: penetrar en todos los elementos que lo forman; y así poder unificarlo. Estamos, pues, en el trance de tomar en consideración la hipótesis de una descomposición de este mundo, que es el nuestro, cuyas creaciones y cuyas obras están impregnadas de una soledad, de nuestra “común soledad”¹⁵⁴.

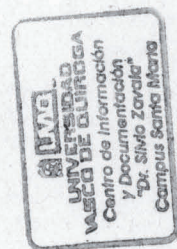
La soledad originaria se pondrá de manifiesto más tarde en las audiencias del cuerpo de Juan Pablo II, soledad que tiene un doble significado, después de haber colocado Dios a Adán en el Paraíso, el Génesis 2, 18 recoge: “no es bueno que el hombre esté solo”. Esa soledad originaria la advierte Dios, no Adán¹⁵⁵. Pero hay otra soledad que se deriva de la relación varón-mujer. Es propio de la persona vivir en comunión. Cuando se afirma en boca de Dios, “no es bueno que el hombre esté solo”, se está refiriendo también a una característica propia de la persona sin hacer diferencia entre varón y mujer, sino como característica constitutiva del ser humano en cuanto realidad personal. En efecto, el hombre es imagen de Dios no sólo en cuanto que es inteligente y libre, sino sobre todo en cuanto que vive en comunión con otro. Para eso es necesario que el “hombre” no esté solo. Tiene que ser al menos dos. Y esos dos han de ser iguales, es decir, personas. La soledad se abre a un ser afin a él; por tanto a un ser también “solitario” con respecto al mundo. “La comunión de las personas podía formarse sólo a base de una “doble soledad”. Se puede hallar tras la simbología bíblica un significado aún más profundo de la imagen de Dios en el ser humano para dar razón simultáneamente de la igualdad y de la diferencia entre varón y mujer¹⁵⁶.

La comunión de personas tiene una gran importancia para la realización de la misma, y por tanto para la ética; comunión de personas que está presente en la obra que estamos analizando. El lenguaje poético ofrece una importancia inigualable desde la perspectiva existencial. Es a través de la profundización de la experiencia de la paternidad humana y del ser hombre y mujer, por la que el hombre se introduce en la paternidad y en la Trinidad de Dios.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 97

¹⁵⁵ Es significativa la neta distinción que Juan Pablo II hace entre el Adán solitario, y el que luego será el compañero de Eva. Esta soledad del hombre es un aspecto de su ser imagen de Dios, pues manifiesta su trascendencia con respecto al Cosmos. Soledad que es propia también de la mujer, pues ella, al igual que el hombre, es imagen de Dios, tiene la misma naturaleza humana y es igualmente persona. La soledad originaria por tanto puede ser referida sencillamente al “hombre” en cuanto naturaleza humana.

¹⁵⁶ Cf. B. CASTILLA Y CORTÁZAR, ¿Fue creado el varón antes que la mujer?, reflexiones en torno a la antropología de la creación, en “*Annales Theologici*”, 6 (1992/2), 319-366



A lo largo de las obras de este gran autor se puede contemplar el tema central de sus preocupaciones y trabajos: la persona y la subjetividad humana, la comunión de las personas, así como la relación con los demás, la diversidad de las subjetividades personales humanas, diferencia que se manifiesta en las nociones del “yo” y “tú” y del “nosotros”, a través de la subjetividad y trascendencia es como el hombre alcanza su plenitud personal en sus actos concretos: la persona se realiza a través de su acción. Y en la acción el teatro juega un papel especial ya que el autor toca el punto que está en el origen de todo drama humano.

La filosofía de Karol Wojtyła, parte de la experiencia y somete a comprobación experiencial, también aquellas tesis que no tienen su evidencia directa de la experiencia misma¹⁵⁷.

La experiencia de la que metodológicamente Karol Wojtyła arranca es principalmente la experiencia de sí y la experiencia del hombre como sujeto personal. La última fase de su pensamiento se dirige a establecer el intercambio entre los dos, entre la experiencia de mi “yo”, como en sí constituido, y la del otro, en la humanidad del cual yo estoy llamado a participar. Este será un tema central en la obra:

“¿Podré algún día decirte, manifiesta Adán: perdóname si con tanta obstinación llevo adelante mi plan, si rehuyo sin cesar tu Paternidad y me vuelco de tal manera en mi soledad que tú te ves precisado a revelarte como en un vacío exterior? Porque yo no soy más que el común denominador de todos los hombres, o el factor común que puede ponerse fuera de paréntesis”¹⁵⁸

El hombre descubre una percepción experimental de su “no semejanza” con otras criaturas de manera indirecta pone de relieve que el hombre es imagen de Dios como se indica en el Genesis y aparece la ligazón de Adán con toda la humanidad, ya el principio de la obra señala:

“Hace ya muchos años que vivo como hombre desterrado de lo más profundo de mi personalidad y, al mismo tiempo, condenado a buscarla a fondo. A lo largo de todos estos años me he sumergido en ella a costa de incesantes esfuerzos, pensando, en más de una ocasión, lleno de angustia, que la tendría que perder, que se desvanecerá en medio de los procesos de la historia en los que decide el número o la masa. Todo esto va ligado al hombre que llevo: Adán. Un nombre por el que me veo forzado a encontrarme con cada persona; al mismo tiempo, en este nombre, aquello que cada persona aporta puede tomarse anodino....

Y he aquí que siempre vuelve el pensamiento de que yo debería encontrarme a mí mismo en cada hombre, buscándome no desde fuera, sino desde dentro”¹⁵⁹.

En el análisis de esta obra se refleja en el personaje de Adán, la queja de su soledad, así como la renuncia a la interioridad, la palabra “mío” y su sentido relacional, y por último en la mujer que le ayuda a salir de la soledad. A través de estos personajes se descubre la dimensión ética de la subjetividad y las relaciones interpersonales por las que se constituye el sujeto en su identidad. Es la capacidad de donación lo que realiza a la persona o la destruye como persona, de ahí la importancia de la reciprocidad de las personas.

En el límite de la paternidad y de la soledad Adán ha buscado asemejarse más a Dios; pero esa semejanza él la entiende: en tanto en cuanto Dios es independiente de todo. El conflicto radica no en un Adán-con Dios y un Adán totalmente-sin Dios, puesto que

¹⁵⁷ Cf. P. FERRER, *Introducción a “Mi visión del hombre”, Palabra 1997, p. 18-19*

¹⁵⁸ Cf. *Esplendor y paternidad*, pp.133-134

¹⁵⁹ Cf. *Esplendor...*p-129

ninguna criatura puede existir absolutamente sin Dios. Aquí se refleja la imagen de auto-subsistencia y la imagen de relacionalidad. Adán elige su propia versión de lo que es "ser" en la imagen de Dios más que aceptar la imagen real que Dios le ha conferido. Adán elige el ideal de autosuficiencia y autonomía sobre el de comunidad de amor compartido.

Adán reconoce que sus ojos estaban centrados en sí mismo. Quiere alcanzarlo todo por sí mismo y no a través de Dios, aunque se da cuenta que tal independencia absoluta no es posible¹⁶⁰.

Adán no quiere reconocer su intimidad y lanza un reto a Dios: ¿Por qué no dividirlo entre un Adán mundano extrovertido y otro interior y solitario? Dividirlo entre sujeto público y sujeto privado. Esta separación entre la esfera pública y la interioridad privada tiene gran actualidad en el mundo de hoy.

Por su resistencia a la comunión con Dios en su interior Adán encuentra que la invitación a participar en la paternidad divina resulta no un regalo sino una carga, una intrusión en su soledad. Adán rechaza la carga de portar la imagen de Dios en sí mismo y de mostrarla a los otros¹⁶¹. Se queja del riesgo de ser un verdadero padre para un hijo. Este es el riesgo inherente en la llamada al amor. Este vacío mezcla la soledad de Adán con el sufrimiento que acompaña a la llamada a amar, una llamada que Adán se le antoja desalentadora en su soledad lejos de Dios. El dolor surge sólo a través de la presencia muda de un Amor cuya ausencia es sin embargo sufrida y de algún modo entendida¹⁶².

La mujer se establece en la soledad de Adán a distintos niveles para que Adán sea capaz de evolucionar desde la soledad hasta el amor. La mujer concibe un hijo y da a Adán un nuevo sentido de "posesión", al cual se había estado resistiendo. Se había resistido porque, mientras su propia paternidad rompía su soledad, esto también lo conduciría al padre cuyo ser es la Paternidad. Es a través del hijo cómo Adán se convierte en padre. Dice: "Tú me has creado para amar". Adán se da cuenta de que "imbuirse del esplendor de paternidad no solo supone convertirse en padre, sino mucho más, significa convertirse en niño". En la soledad ha entrado la mujer. Adán, acepta el esplendor de paternidad, pero Adán calla, no oye o no quiere oír. Ella expresa su cansancio más de una vez y en un momento de la obra susurra: ¡Oh! Adán, qué cansada estoy de ti. Verdaderamente este cansancio es la medida de nuestro amor¹⁶³. Ahora Adán sabe que el amor que ella comunica a todos los hijos de la humanidad libera a los hombres y mujeres de la soledad. Verdaderamente el amor les libera de una libertad-libertinaje y les alcanza una más cierta y nueva libertad.

Adán se ha dado cuenta de que el Padre es la fuente que muestra el camino, y de que podría retirarse sin dejar de ser Dios, el absoluto amor entre Padre e Hijo, dejando al mundo entero abocado a su propia destrucción. La obra está llena de reciprocidad de Adán y de la Mujer, los dos arquetipos del destino humano. Quien ha encontrado a la mujer vive de la esperanza entre encuentro y cumplimiento. Nuestro misterio está aquí; hemos sido creados para una reciprocidad creativa, pero en cambio nos engañamos a nosotros mismos.

¹⁶⁰ Cf. Esplendor, part: I esce 2.

¹⁶¹ Cf. Ibidem, part I, escena 2.

¹⁶² Cf. Ibidem, part I, escena 4

¹⁶³ Cf. Ibidem, part 2, escena 4

Adán dice: "poco a poco aprendo a través de ti qué significa ser padre: es la relación más potente del mundo. Y más adelante: La paternidad me liga no solamente a la hija, me liga también a mí: estoy ligado conmigo mismo."

"Si amo, debo escogerte continuamente a ti en mí, es decir debo continuamente nacer en ti", que junto a la acción de la propia persona aparece el encuentro con la otra persona. Se puede llegar a la reconstrucción del sujeto moral y superar la soledad al redescubrir el camino de las relaciones interpersonales, por las cuales se constituye el sujeto en su identidad ética. Ser esposo: encontrar de nuevo la capacidad del don de sí y conocerse hijo: solo aceptando el hecho de reconocerse hijo se puede ser esposo y llegar a ser padre o madre. Convertirse en padre supone liberarse de la "terrible" libertad del egocentrismo y ser conquistado por el amor.

Esa soledad habla del pecado del hombre, del pecado original que se encuentra como una herida en todo corazón humano. Adán se queda solo por su propia y libre voluntad. Pero en esa soledad deseamos ser redimidos y eso es lo que significa "entrar en irradiación de la paternidad".

El hombre descubre su identidad en relación con Otro, su autoconciencia tiene carácter dialógico. El que no habla con el Otro y no permanece a la escucha cae inevitablemente en el nihilismo de los valores. Si hoy tenemos crisis de identidad es porque falta un sentido verdadero de pensar y de amar. Quien se dirige a los otros y a sí mismo a través del juicio "yo soy yo" y no a través de "yo soy tú y tú eres yo" no comprenderá nunca al hombre. La crisis de identidad del hombre resulta de la ausencia del don en su modo de pensar y en su modo de existir. En la crisis de identidad del hombre se refleja la crisis de la paternidad y de filiación.

Con la fecundidad natural el hombre podría vivir cómodamente. La fecundidad espiritual es en cambio difícil, porque exige de el existir siempre referido al Padre. Para el hombre ser espíritu significa vivir un drama.

Karol Wojtyła dirige su atención sobre algunos datos que desvelan la dimensión interpersonal y de comunión del ser y de la experiencia humana. La primera constatación es la de una apertura originaria del propio ser. Siempre el obrar es también un obrar con otros y un obrar para otros. Es precisamente a través de esta dimensión de la persona como Karol Wojtyła llega, en su reflexión filosófica, a considerar el aspecto de la comunicación entre las personas y de la participación. La vía más importante es a través de la cual se llega a la esfera interpersonal, y por consiguiente se puede prever un influjo significativo de la relación persona-persona sobre la autodeterminación de la persona. Una primera forma que reviste la trascendencia en dirección al otro, es la de la pura y simple afirmación del otro en cuanto tal y de su dignidad: "¡Qué bueno que tú existas!".

Se pasa a compartir la humanidad del otro como virtualidad inscrita en el ser personal, la capacidad de compartir la humanidad misma de todo hombre es el núcleo íntimo de toda participación y la condición del valor personalista de todo obrar y existir junto a los otros¹⁶⁴. La relación yo-tú se presenta como decisiva sobre todo en referencia al yo que se enriquece al participar en la humanidad del otro.

¹⁶⁴ Cf. *Persona y acto*, BAC, Madrid, 1982, pp. 173-177

El análisis tal vez más penetrante de la intersubjetividad personal de Karol Wojtyła lo presenta en el drama sobre "irradiación de la paternidad". Aquí la paternidad divina, la filiación y la paternidad humana, forman parte de un único conjunto y la relación de creación generación emerge como la forma de comunión más consistente.

El hombre recibe su "yo" del Creador que es padre, pero en este "yo" está contenida la aspiración al otro, porque lo ha creado a su "imagen y semejanza", poniendo en él la vocación a engendrar.

La clave para entender el misterium (misterio) de Karol Wojtyła esplendor de paternidad es la idea de reciprocidad creadora de las personas: "yo gracias a ti me convierto en mí mismo, y tú gracias a mí llegas a ser tú mismo", en la experiencia de la reciprocidad creador se esconde un misterio.

Paternidad y maternidad se reconocen en la reciprocidad; el padre llega a ser padre gracias a la madre y la madre gracias al padre. Los padres no sólo engendran a los hijos sino que se engendran así mismos.

Nunca será sólo calma, sino tempestad, no dulzura pura, también llevo amargura, Así Karol Wojtyła hace hablar al padre en una poesía escrita hace algunos años, el Padre se descubre después, ante las pruebas, no sólo como padre, sino también como hijo del Padre Eterno.

5.3.2 El mandamiento del amor y la norma personalista.

El precepto formulado en el Evangelio intimo al hombre que ame a su prójimo, a sus semejantes; prescribe el amor de la persona. En efecto, Dios, que menciona el mandamiento del amor en primer término, es persona por excelencia. El mundo de las personas es diferente y de una manera natural, superior al mundo de las cosas, por el hecho de haber sido creado a imagen de Dios. Al exigir el amor de las personas, este mandato se opone indirectamente al principio del utilitarismo Su nombre proviene del verbo latino "uti", utilizar; "usar" aprovecharse de y del adjetivo "utilis", útil. El utilitarismo pone el acento en la utilidad de la acción. Lo que da placer es el factor esencial de la felicidad humana. Para el mundo contemporáneo, ser feliz, según los principios del utilitarismo, es llevar una vida agradable. Para un utilitarista, lo que cuenta es el placer en cuanto tal¹⁶⁵. La oposición entre el mandamiento evangélico y el principio utilitarista no es más que indirecta, porque el precepto del amor no enuncia expresamente el principio mismo que permite realizarse.

El mandamiento del amor, según Jesucristo, diferente al utilitarismo, nos habla del amor respecto de las personas mientras que el utilitarismo señala el placer como la base no sólo de la acción, sino también de la reglamentación de las actividades humanas. Por el utilitarismo, no llegaríamos jamás a lo que es el amor ya que trataríamos a la persona como un medio que sirve para alcanzar el fin, en este caso el *máximum* (máximo) de placer. El principio del utilitarismo y el mandamiento del amor son opuestos, porque a la luz de este principio el mandamiento del amor pierde su sentido sin más¹⁶⁶.

La base del mandamiento del amor en una axiología, diferente de la utilitarista, en otro orden de valores, y esta es la axiología personalista, aquella en la que el valor de la persona siempre es considerada como superior al valor del placer. Si, el mandamiento del amor no se identifica con la norma personalista sino que la pone solamente como

¹⁶⁵ Cf. Karol W. *Amor y Responsabilidad*, p. 30-36

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 38

principio, del mismo modo que implica también la axiología personalista, tampoco puede decirse que en un sentido amplio es una norma personalista.

La fórmula exacta del mandamiento es: “ama la persona”, mientras que la de la norma personalista dice: “La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y valedera.” La norma personalista justifica, por consiguiente, el mandamiento evangélico. Ésta, en cuanto mandamiento, define y ordena una cierta manera de relación con Dios y con los hombres, una cierta actitud que se ha de adoptar respecto a ello.

La norma personalista, en cuanto mandamiento del amor, implica que esas relaciones y esa actitud sean no sólo honestas, sino también equitativas o justas. Porque es justo aquello que es equitativamente debido a la persona del ser tratada como objeto de amor y no como objeto de placer. Se puede decir, que la justicia exige que la persona sea amada, y que sería contrario, a la justicia servirse de la persona como un medio. Es cierto que es justo amar al hombre o a Dios, amar a la persona. Pero, al mismo tiempo, el amor se sitúa más allá y por encima de la justicia, su esencia es diferente. La justicia se aplica a las cosas, por consideración a las personas, se refiere a éstas más bien indirectamente, mientras que el amor las atañe directamente; la esencia del amor comprende la afirmación del valor de la persona en cuanto tal. Por consiguiente, podemos decir, con razón que aquél que ama a una persona es por eso mismo justo para con ella, sería falso el pretender que el amor de esa persona se reduce al hecho de ser justo para con ella.

Hasta ahora hemos constatado que el amor de la persona ha de fundirse sobre la afirmación del valor **supra-real** y **supra-utilitario** de ésta. El que ama procurará demostrarlo con su comportamiento. Este aspecto del problema, este avcindamiento del amor y de la justicia sobre la base de la norma personalista, es muy importante para el conjunto de nuestras consideraciones sobre la moral sexual.

En el contexto sexual, lo que se define como “amor” puede volverse injusto para con la persona. En cuanto que los elementos sexuales y afectivos del amor lo hacen naturalmente inclinarse hacia el placer. Es cosa fácil pasar de la sensación del placer no sólo a su búsqueda sino también a la búsqueda del placer por sí mismo, es decir, a reconocer el placer como valor superior y base de la norma moral. En esto reside la esencia de las deformaciones del amor entre el hombre y la mujer.

A causa de la gran facilidad en asimilar el dominio de lo sexual al concepto del “amor”, y por llegar a ser ese dominio el terreno de conflictos constantes entre dos apreciaciones y dos normas esencialmente diferentes, personalistas y utilitarista, es menester que, para mejor deslindar el problema, subrayemos que el amor, que es la sustancia del mandamiento evangélico, se haga depender únicamente de la norma personalista y jamás de la norma utilitarista. Si hay que encontrar soluciones cristianas en el dominio de la moral sexual, hay que buscarlas en la norma personalista. Es menester que tengan su punto de apoyo en el mandamiento del amor. Aunque la aplicación total del mandamiento del amor en su sentido evangélico se realiza por el amor sobrenatural de Dios y del prójimo, dicho amor no se da ni en contradicción con la norma personalista ni se verifica haciendo abstracción de esta norma.

Al finalizar estas consideraciones, es necesario recordar la distinción que San Agustín estableció entre *uti* y *frui* (usar, disfrutar); Distingue dos actitudes:

- Una que consiste en tender a sólo el deleite, sin tener en cuenta el objeto.
- La otra; que encuentra el placer en la manera indefectible de tratar el objeto según las exigencias de su naturaleza.

El mandamiento del amor muestra el camino para ese fruí en las relaciones entre personas de sexo contrario¹⁶⁷.

5.3.3 La persona y el amor.

El amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud de ellas individual y común respecto al bien. Esto será el punto de partida para el análisis general del amor entre el hombre y la mujer.

El amor siempre es atracción y afecto”. El amor entre la mujer y el hombre no es más que un caso particular del amor y muestra tener todos los rasgos. Por esto sería mejor llamar “metafísico” al análisis general del amor. El análisis general abrirá el camino para el análisis psicológico. El amor de la mujer y del hombre se forma en el psiquismo profundo de las personas y queda vinculado con la vitalidad sexual del ser humano. El amor del hombre y de la mujer es una relación de personas, tiene, pues, un carácter personal¹⁶⁸.

El análisis general del amor ve su primer elemento en el atractivo. El amor significa una relación mutua de dos personas, de la mujer y del hombre, fundado en su actitud respecto del bien. Dicha actitud tiene su origen en el atractivo. “Gustar” significa “presentarse como un bien”. La mujer puede fácilmente parecerle un bien al hombre y viceversa. Esta facilidad con que nace la recíproca atracción es el fruto de la tendencia sexual. Este atractivo está estrechamente ligado al conocimiento intelectual, aunque su objeto proviene del conocimiento sensible. El atractivo arranca de la impresión, vemos en efecto, en el atractivo una vinculación cognoscitiva de un sujeto respecto a un objeto. El atractivo no es tan sólo el hecho de pensar en la persona dada como un bien, es asimismo una vinculación del pensamiento respecto de aquella persona en cuanto es un bien. Es difícil explicar el atractivo sin admitir una interpretación del entendimiento y de la voluntad.

El atractivo forma parte de la esencia del amor. Es lo que expresaban los pensadores de la Edad Media cuando hablaban del *amor complacentiae*, del *amor complacientie*. El atractivo no es solamente uno de los elementos del amor, es también uno de los aspectos esenciales del amor en todo su conjunto. Palabras como “encanto”, “gracia”, “atractivo”, sirven para definir ese elemento del amor entre personas. El ser humano es bello y gracias a la belleza que le es propia, atrae la mirada del hombre y viceversa. El atractivo en que se funda este amor no puede nacer de la mera belleza física y visible, sino que hace falta que abarque profundamente la belleza integral de la persona¹⁶⁹.

La expresión “amor concupiscente, indica no que el deseo constituye uno de los elementos del amor, sino que el amor se traduce también por el deseo, que pertenece a su esencia tanto como el atractivo y que a las veces predomina en él. La concupiscencia pertenece asimismo a la esencia de ese amor que nace entre el hombre y la mujer.

¹⁶⁷ Cf. Ibidem, p.41

¹⁶⁸ Cf. Ibidem, p. 76

¹⁶⁹ Cf. Ibidem, p. 77-83

Para la persona humana, el sexo viene a ser una cierta limitación de su ser. El hombre tiene, por consiguiente, necesidad de la mujer para completarse ónticamente, y viceversa. Esta necesidad objetiva se manifiesta por la tendencia sexual, a base de la cual surge el amor entre ellos. Es un amor de concupiscencia, porque resulta de una necesidad y tiende a encontrar el bien que le falta. El objeto de la concupiscencia es una persona de otro sexo.

De esto hablaba Cristo cuando decía: "todo el que mira a una mujer para desearla, ya ha cometido, en su corazón, adulterio con ella". Esta sentencia proyecta una vivísima luz sobre la esencia del amor y de la moralidad sexual¹⁷⁰.

El amor de concupiscencia no se reduce, por tanto a solos deseos. Es una cristalización de la necesidad objetiva de un ser dirigido hacia otro, por ser éste para el otro un bien. Sin embargo, en la conciencia del sujeto, este amor no se limita a la sola concupiscencia. Aparece como deseo de un bien para él: "Te quiero, porque eres un bien para mí". El objeto del amor de concupiscencia es un bien para el sujeto, la mujer para el hombre, el hombre para la mujer.

El amor es la realización más completa de las posibilidades del hombre. Es la actualización máxima de la potencialidad propia de la persona. El amor es el acto que explaya más completamente la existencia de la persona. El amor es verdadero cuando realiza su esencia, es decir, se dirige hacia un bien auténtico y de manera conforme a la naturaleza de ese bien. El amor verdadero perfecciona al ser de la persona y da anchura a su existencia.

El amor concupiscente ha de realizarse sobre todo en la vida conyugal, porque ahí reside la riqueza particular del amor conyugal. El verdadero amor de benevolencia puede ir a la par con el amor de concupiscencia, incluso con la concupiscencia misma, con tal de que ésta no llegue a dominar todo lo que el amor del hombre y de la mujer contiene además, y que no venga a ser su única sustancia.

La reciprocidad, nos obliga a considerar el amor del hombre y de la mujer no tanto como el amor del uno para con el otro cuanto, más bien, como algo que existe entre ellos. Ello está estrechamente vinculado al amor entre el hombre y la mujer. El amor no está ni en la mujer ni en el hombre, porque en tal caso, habría dos amores, sino que es único, es algo que les ata. Numérica y psicológicamente hay dos amores, pero esos dos hechos psicológicos distintos se unen y crean un todo objetivo, en cierto modo un solo ser en el que dos personas están internadas, o, tal vez mejor, integradas.

El amor sin reciprocidad, está condenado desde luego a vegetar, más tarde a morir. Y muchas veces, al desaparecer, hace que se extinga la misma facultad de amar. Sin embargo, es cosa clara que el amor no es unilateral por su misma naturaleza, sino que, al contrario, es bilateral, que existe entre personas, que es social. Su ser, en su plenitud, es inter-personal y no individual. Es una fuerza que liga y que une, su naturaleza es contraria a la división y al aislamiento. Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único "nosotros" nace de dos "yo". En esto consiste su dinamismo natural. Para que nazca el "nosotros", no es suficiente un solo amor bilateral, porque en él, a pesar de todo, hay dos "yo", aunque plenamente dispuestos ya a llegar a ser un solo "nosotros".

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 84

Es la reciprocidad la que, en el amor, decide del nacimiento de ese “nosotros”. Ella demuestra que el amor ha madurado, que ha llegado a ser algo entre las personas, que ha creado una comunidad, y así es como se realiza plenamente su naturaleza. La reciprocidad entra a formar parte.

El deseo de reciprocidad no excluye el carácter desinteresado del amor. Al contrario, el amor recíproco puede ser enteramente desinteresado, aunque el amor de concupiscencia encuentra en él plena satisfacción. La reciprocidad aporta consigo una síntesis, si así puede decirse, del amor de concupiscencia y del amor benévolo. Aquí está un problema aparte y de una extrema importancia para el amor entre el hombre y la mujer y para el matrimonio. Será útil recordar aquí lo que decía Aristóteles ya entonces a propósito de la reciprocidad en su tratado sobre la amistad (*Ética a Nicómaco, libros VIII Y IX*). Según él, hay diversas clases de reciprocidad y lo que la determina es el carácter del bien sobre el que se apoya, y con ella toda la amistad. Si es un bien verdadero, la reciprocidad es profunda, madura y casi inquebrantable. Por el contrario, si es sólo el provecho, la utilidad o el placer los que la originan, será superficial e inestable. Volviendo al pensamiento de Aristóteles, si la aportación de cada persona al amor recíproco e su amor personal, dotado de un amor moral integral (amor-virtud), entonces la reciprocidad adquiere el carácter de estabilidad, de certidumbre. Poder creer en otro, poder pensar en él como en un amigo que no puede decepcionar es para el que ama una fuente de paz y de gozo. La paz y el gozo, frutos del amor, están estrechamente ligados a su misma especie.

Basta que una de las personas adopte una actitud utilitaria para que en seguida surja el problema de la reciprocidad. Si en el origen del “amor recíproco” no hay más que el placer o el provecho, la mujer y el hombre no estarán unidos más tiempo que mientras serán, el uno para el otro, la fuente de tal placer o provecho. Apenas dejarán de serlo, la razón de su amor desaparecerá, y con ella la ilusión de reciprocidad. Porque no puede haber verdadera reciprocidad allí donde no hay sino la concupiscencia o la actitud utilitaria. En el fondo no es más que egoísmo, mientras que la reciprocidad ha de suponer necesariamente el altruismo de cada uno. La reciprocidad verdadera no puede nacer de dos egoísmos: no puede resultar más que una ilusión de reciprocidad, ilusión momentánea o de corta duración.

El amor no puede durar más que en cuánto unidad en la que el “nosotros” se manifiesta, pero no si no es más que una combinación de dos egoísmos en los que se manifiestan dos “yo”. La estructura del amor es la de una comunidad interpersonal¹⁷¹.

El paso del “yo” al “nosotros” es para el amor no menos esencial que el hecho de salir de su propio “yo”, que se expresa por el atractivo, en el amor de concupiscencia y en el de benevolencia. El amor es no solamente una tendencia, sino mucho más aún un encuentro, una unión de personas. Es evidente que este encuentro y esta unión se realiza a base del atractivo, del amor de concupiscencia y de benevolencia creciente en los sujetos individuales. El aspecto individual no desaparece en el aspecto inter-personal, al contrario, éste está condicionado por aquél. De donde resulta que el amor es siempre una cierta síntesis inter-personal de gustos, de deseos y de benevolencia.

¹⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 88-93

El amor matrimonial, difiere de todos los otros aspectos y formas del amor que hemos analizado. Consiste en el don de la persona. Su esencia es el don de sí mismo de su propio "yo".

Todos los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo la mira en el bien de ella, no van tan lejos como el amor matrimonial. Darse es más que "querer el bien", aún en el caso en que, gracias a esta voluntad, otro "yo" llega a ser en cierta manera el mío propio, como sucede en la amistad.

Tanto desde el punto de vista del sujeto individual como el de la unión inter-personal creada por el amor, el amor de matrimonio es al mismo tiempo algo diferente y algo más que todas las otras formas del amor. Hace nacer el mutuo don de las personas. Aquí si que una persona puede darse a otra, al hombre o a Dios, y gracias a ese don una forma de amor particular se crea, al que llamaremos amor matrimonial¹⁷².

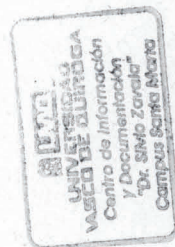
El don de sí mismo, en cuanto forma de amor, brota de lo hondo de la persona con una clara visión de los valores y la disponibilidad de la voluntad para entregarse precisamente de esta manera. El amor de esposos no puede en ningún caso ser fragmentario o fortuito dentro de la vida interior de la persona. Constituye una cristalización particular del "yo" humano todo entero, el cual, gracias a este amor, está decidido a disponer así de sí mismo. El concepto de amor de esposos implica el don de una persona a otra. El amor del hombre y de la mujer lleva en el matrimonio al don recíproco de sí mismo. Desde el punto de vista personal, es un don de sí hecho a otra persona, desde el punto de vista inter-personal, es un don recíproco. En el acto conyugal, llegamos a constatar que en esta relación ha de intervenir necesariamente el don de sí por parte del hombre, sentido de una manera diferente que la mujer, pero no menos real. En el caso contrario, el hombre corre el peligro de tratar a la mujer como un objeto, es decir, como un objeto de placer.

Si el matrimonio, ha de responder a las exigencias de la norma personalista, es bueno que se realice en él el don de sí, el amor matrimonial recíproco. Según el principio de reciprocidad, dos dones de sí, el del hombre y el de la mujer, se encuentran en él, los cuales, psicológicamente son reales y componen conjuntamente el don recíproco de sí. Para justificar la monogamia. El don de sí mismo, tal como lo realiza la mujer para con el hombre en el matrimonio, excluye moralmente hablando que él o ella se puedan dar al mismo tiempo y de la misma manera a otras personas. El elemento sexual juega un papel particular en la formación de amor de esposos. Las relaciones sexuales hacen que este amor, aún limitándose a una sola pareja, adquiera una intensidad específica. Y sólo así limitado es como puede tanto más extenderse hacia nuevas personas que son el fruto natural del amor conyugal del hombre y de la mujer.

El amor de esposos, aunque difiere por su esencia de todas las demás formas del amor anteriormente analizadas, no puede formarse más que en relación con ellas. Es necesario que esté ligado a la benevolencia y a la amistad. Privado de esta vinculación, el amor puede caer en un vacío muy peligroso y las personas comprometidas quedarían entonces desamparadas ante los hechos internos y externos, que imprudentemente, habrían dejado surgir en ellas y entre ellas¹⁷³.

¹⁷² Cf. Ibidem, p. 101-103

¹⁷³ Cf. Ibidem, p. 104-107



5.3.4 La verdad y la misericordia.

La ética religiosa se convierte en objeto de discusión y piedra de escándalo para ciertas mentalidades, porque ve en Dios la instancia suprema de la verdad del bien y del mal. Ve al Juez, que sin embargo puede perdonar el mal moral movido por la misericordia. Algunos autores desgraciadamente sostienen que tal modo de pensar envilece al hombre, pues deja siempre la posibilidad de contar con la misericordia de Dios, del Ser Supremo y misterioso, cuyos pensamientos y juicios son impenetrables¹⁷⁴.

El hombre no cuenta con su propio juicio y sus propias fuerzas, sino que trata de proceder con prudencia y habilidad en los momentos de dificultad y de pasar rápidamente entre las potencias sobrenaturales, desconocidas e impenetrables, que irrumpen en su destino. Tales objeciones, se desvían de la verdad, o están basadas en falsas premisas. El problema del juicio de Dios no se presenta de esta manera en la moral auténtica del hombre creyente y en la ética religiosa. El hombre creyente, está convencido que Dios lo conoce y lo penetra mucho más de lo que él pueda conocerse y penetrarse.

El creyente se sabe *persona* dotada de autodeterminación en el ámbito de las propias acciones. Debe por lo tanto atenerse al propio juicio con relación al bien y al mal moral. El juicio de Dios, hablando en sentido amplio, irá de acuerdo con el juicio de la conciencia¹⁷⁵. Aunque el juicio de la conciencia fuera equivocado, el juicio infalible de Dios, recogería aquel error de la conciencia como base del veredicto sobre la acción del hombre. Estas afirmaciones reafirman la necesidad de una autoconciencia profunda, así como un esfuerzo de la voluntad en el hombre. El juicio de Dios, como la suprema instancia de la verdad del hombre, no denigra en ningún particular el juicio humano. Entre el santo y el criminal, la diferencia no consiste únicamente en las acciones, sino también en los juicios en el hecho en como el uno y el otro se juzguen así mismos.

La misericordia, está siempre conectada con la tensión del mal al bien. Donde hay misericordia, el mal se rinde, cuando el mal persiste no hay misericordia. Pero se puede agregar: “**donde no hay misericordia, el mal continúa**”. Del mal no puede nacer nunca el bien. El bien puede nacer únicamente de otro bien. La Divina Providencia representa justamente este Bien, del cual nace el bien en lugar del mal. La providencia no resalta el pecado ni lo ve con indulgencia, únicamente ayuda a la conversión del pecado. La misericordia de Dios, actúa en estrecha unión con la justicia¹⁷⁶.

5.3.5 El Valor de la vida, carta Pascual sobre el Quinto Mandamiento.

Karol Wojtyła, afirma en esta carta Pascual que los mandamientos constituyen la base moral insustituible de la moral humana y cristiana. La evidencia y la incontestable racionalidad del imperativo no matarás se derivan del hecho de que defiende la vida humana, e indirectamente todo tipo de vida, y la vida representa el valor fundamental para el hombre. El hombre es, existe, en tanto que vive. El quinto mandamiento toca, el fundamento mismo del hombre sobre el que todo se apoya. Para definir correctamente el ámbito de este mandamiento, debemos establecer la verdad plena sobre la vida humana.

¹⁷⁴ Cf. Karol Wojtyła., *Ética elemental*, p.82

¹⁷⁵ Cf. Ibidem, p. 83

¹⁷⁶ Cf. Ibidem, p. 85

Nos preguntamos ¿qué es la vida?, no sólo a los ojos del hombre, sino, sobre todo, a los ojos de Dios creador y Legislador, que da a todos los hombres ese mandamiento¹⁷⁷.

Para iluminar con mayor claridad el significado de este mandamiento de la Sagrada Escritura, es oportuno recordar el momento del primer homicidio, al fratricidio ligado al nombre de Caín (Gen. 4, 8). “¿Dónde está tu hermano Abel?”, le pregunta Dios.

“¿A caso soy el guardián de mi hermano?”, responde el homicida. Con este pasaje nos damos cuenta que el atentado contra la vida del hombre se alza en contraste radical con la humanidad misma. Es un acto de odio: quitar la vida quiere decir causar al hombre el principal mal, hacer que perezca, sese de vivir, para dejar en cierto modo de existir.

Si en cierto sentido, *vivir* quiere decir para el hombre lo mismo que *existir*, se debe considerar con atención todo lo que constituye la existencia humana, para poder comprender con profundidad el contenido del mandamiento divino: *no matarás*. El hombre no existe sólo como cuerpo, sino también y sobre todo, como espíritu. El espíritu humano vale más que el cuerpo, como manifiestan las palabras de Jesucristo: “¿A caso no es más importante el alma que el cuerpo?”. En otra ocasión, Jesús afirma la misma verdad de un modo todavía más radical: “no tengáis miedo de los que matan el cuerpo, pero no tienen poder para matar el alma”. Resulta claro, por tanto, que en la Sagrada Escritura el mandamiento *no matarás* se refiere a la vida humana en sentido pleno, es decir, entendida como alma y cuerpo. Por ello, aunque la muerte corporal, causada por el hombre, afecte de modo más inmediato y sea llamada en el lenguaje corriente muerte, sin embargo, para Jesucristo, que en el Evangelio nos explica el verdadero significado de la ley divina, el mandamiento *no matarás* se refiere a la vez tanto al cuerpo como al alma. Homicida es quien quita la vida en uno u otro sentido¹⁷⁸.

Una problemáticas del quinto mandamiento del Decálogo, desarrollada a la luz del evangelio, y especialmente a la luz del Sermón de la montaña, es más amplia que lo que en este campo dicen los códigos y leyes morales de los hombres. Hay que reconocer que el quinto mandamiento, para nosotros los creyentes, se refiere a una derivación de nuestro modo de concebir la vida y, todavía con mayor sencillez, de concebir al hombre¹⁷⁹.

La motivación de nuestro comportamiento en este campo es todavía más plena: pensamos que la vida, del alma y del cuerpo, es el don fundamental de Dios. El hombre no puede disponer de un modo ilimitado de ese don, ni puede privar de él a su prójimo. En la interpretación correcta del quinto mandamiento del Decálogo, el suicidio es una infracción similar al homicidio. Después, poco a poco, aparecen todos aquellos que, aunque no quitan la vida al hombre, le convierten, sin embargo, en un inválido o enfermo, perjudican su salud o no le consienten llevar una existencia normal. Por tanto, entre los pecados contra el quinto mandamiento es necesario contar, por ejemplo, con la consciente y deliberada violación de las normas de seguridad del tráfico por carretera, debido al exceso del alcohol, las drogas u otras sustancias que alteran su sistema y que pueden causar la muerte o la invalidez a gentes inocentes.

Es necesario incluir, también, todas las formas de maltrato aplicadas al hombre: la tortura, tanto física como psíquica, y toda la serie de acciones similares.

¹⁷⁷ Cf. Karol Wojtyła. *El don del amor*, p.380

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 381

¹⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 381

Ante esto, basta recordar, dice Karol Wojtyła: “No son pocos los que entre nosotros llevan los signos de las crueldades sufridas en los campos de concentración, en las prisiones y en otras ocasiones. A pesar de las numerosas declaraciones, no se puede decir que estos hechos hayan desaparecido. Sin más, se puede afirmar que, junto al progreso científico, los métodos empleados para dañar la vida de los hombres se han hecho más refinados y precisos.

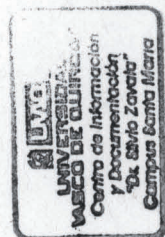
Además adentrándonos en el clima moral de la época en que vivimos, debemos preguntarnos si hoy no se estará desgastando el sentido general y común del valor fundamental de la vida humana. Otro punto, importante, es sin duda, la creciente falta de responsabilidad por la vida humana concebida, pero todavía no dada a luz. Los creyentes nunca podrán estar de acuerdo con aquellos que se esfuerzan en justificar el aborto sosteniendo que *todavía no se trata de un ser humano* y, si no es un ser humano, no se puede hablar de homicidio. Sin embargo, el sentido común nos obliga a preguntarnos en tal caso: ¿Cómo nace un *hombre* de ese *no-hombre* que ha sido concebido? Se trata de una pregunta fundamental, no se pueden esconder bajo argumentos engañosos acciones cuyo mal moral es particularmente amenazador cuando se trata del estado de conciencia y de la responsabilidad de quienes cometen esas acciones, de quienes cooperan y también de toda la sociedad¹⁸⁰.

“Delante de todos, creyentes y no creyentes, se encuentra un inmenso peligro histórico, al que se une una enorme tarea histórica y moral; la tarea de reconstruir el sentido del valor de la vida, del respeto, individual y social, por la paternidad y la maternidad. Esta tarea tiene como final el amor al hombre, el amor a la humanidad de cada niño, desde el primer momento en que su vida comienza a latir bajo el corazón de la madre”.

“¡Ay del mundo por los escándalos!...”, dijo Jesús un día, pensando en el hombre que vive en este mundo, que puede caer en el escándalo o darlo. Lo dijo Cristo, pensando especialmente en el joven que comienza a vivir, en el niño... “a quien escandalice a uno de estos pequeños sería mejor que lo atasen al cuello una piedra de molino y fuese arrojado al mar”. A esta herida espiritual del hombre, a su asesinato espiritual, es a lo que se llama escándalo.

“¡Ay del mundo por los escándalos!...”. También se refiere a nosotros, a nuestra vida individual, familiar, ciudadana, profesional, social. Por ejemplo: ¿Qué es esa obligación social de beber que existe en el mundo del trabajo, sino un escándalo sistemático y un envenenamiento de los jóvenes?, ¿Qué es la instigación, tan a menudo utilizada, convertida a veces incluso en presión, hecha para desembarazarse del llamado *embarazo indeseado*? ¿Qué es ese programa que, afirmando proclamar una nueva moral y nuevas costumbres jóvenes, en el fondo contribuye a la depravación de la juventud?, ¿Qué significa, quitar a los jóvenes y a los adultos la fe en Dios? ¿Qué significa, en fin, esos escándalos de la susodicha familia michoacana, que no es otra cosa que un grupo delictivo para deshacerse de las personas que les estorban para hacer sus planes de extorsión, robo, secuestro; en fin, para llevar una vida agradable, sin temor a las autoridades, a la moral de la iglesia y de su evangelio y, a las leyes divinas? De igual modo que parece disminuir el sentido común en lo que se refiere al fundamental valor humano de la vida física, es necesario preguntarse si no disminuye también el sentido de responsabilidad por el escándalo, no sólo en la vida pública y social, sino también en la vida doméstica y familiar en los demás ambientes.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 383



Por eso, ¡debemos hacer de todo para ser servidores de la vida y no de la muerte! “¡No matarás!”, quien sirve a la vida en toda su verdad y plenitud, sirve a Dios¹⁸¹.

Haciendo referencia a la “*cultura de la vida*”. Karol Wojtyła, en una alocución que pronunció el 21 de diciembre de 1981, en el hospital romano de Santiago en Augusta afirmó: “Si la vida es un don de Dios, debe constituir para nosotros el punto terminal e indeclinable de referencia, al que debemos mirar permanentemente... (L. Observatore Romano, 23 de diciembre de 1981) Y, en su exhortación apostólica (“Familiaris Consortio”, n. 30) precisaba: al “no”, que invade y que aflige al mundo, la iglesia contrapone éste “sí” viviente defendiendo así al hombre y al mundo de todos aquellos que insidían y mortifican la vida.

El enorme desarrollo de las ciencias biológicas y médicas, junto al rimbombante poder tecnológico, han colocado al hombre actual, en situación no sólo de observar, sino también de manipular la vida humana desde sus propios comienzos y en sus primeros estadios de desarrollo, (Christifideles laici, 38). El progreso del conocimiento de la estructura de la vida se encuentra en una encrucijada entre la opción a favor de una cultura de la vida, o de una cultura de muerte. El “sí” a la vida es un sí a la ciencia, a la investigación, a la creatividad de la inteligencia, pero en la prospectiva de una vida que es misterio, porque trasciende la materialidad y la precariedad de la existencia terrena. Si este “sí” se nutre y alimenta del materialismo y del hedonismo, de modelos de desarrollo que discriminan los derechos de todos y de cada uno, entonces se traduce en la formación de una cultura de muerte.

Por esta razón, en nuestra sociedad superdesarrollada al máximo, la iglesia es consciente de que al acoger amorosa y generosamente toda la vida humana, sobre todo si es débil o enferma, vive hoy un momento fundamental de su misión. ¡tanto más necesario, cuanto más dominante se ha hecho, en nuestros días, una cultura de muerte! (Christifideles laici, 38)

El magisterio y el ministerio de Juan Pablo II presentan un dato constante, de hecho: la afirmación, y la promoción, y la defensa del derecho fundamental a la vida y a la calidad de vida. Se habla justamente del pensamiento del Santo Padre como de una teología antropológica. En su primera encíclica, ya indicaba al hombre como camino de la iglesia, al hombre de cualquier condición y hasta el punto de considerarlo de manera especial, camino de la iglesia, cuando en su vida entra el sufrimiento. (Redemptor hominis, 14)

Así pues, la vida y su calidad, constituyen el primero de los derechos humanos: de este derecho forma parte integrante el derecho a nacer al calor del amor del corazón de la madre, después de haber sido generados; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral favorable para el desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad en la búsqueda y en el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo, para valorar los bienes de la tierra, y a sacar de él el propio sustento y el de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, y a acoger y educar a los hijos, ejerciendo responsablemente la propia sexualidad. (Centesimus annus, 47).

En el magisterio y ministerio, en Juan Pablo II, se constata una sólida soldadura entre la enseñanza y la experiencia personal; un lazo que ha creado una estrecha coherencia

¹⁸¹ Cf. Ibidem, p. 385

entre la reflexión doctrinal y la praxis pastoral que, hablando en términos realistas, ha vivido en sí mismo conociendo el sufrimiento en sus riesgos más extremos y valorizándolos como motivo de enseñanza evangélica singularmente creíble.

Igual que Cristo, médico de almas y de los cuerpos, privilegio, en su predicación y en su acción redentora, a los que sufren revelándose dador de la vida y de la vida en toda su plenitud.

Así también, Juan Pablo II, en sus enseñanzas, en sus encuentros, en sus itinerarios apostólicos, ha puesto y pone siempre en el centro de su anuncio la promoción y la defensa de la vida, empezando por la de los más necesitados. Es ya algo habitual indicar a Juan Pablo II como el Papa de los derechos humanos fundamentales. Lo es porque ha puesto en el centro de toda su acción como Vicario de Jesucristo en la tierra la promoción y la defensa de la vida de todos, desde el primer instante de la concepción hasta su ocaso natural.

5.3.6 El respeto entre padres e hijos.

El discurso de Karol Wojtyła, sobre el cuarto mandamiento se encuentra en la (*carta pastoral para la cuaresma de 1976*). En ella expresa el respeto que debe haber entre padres e hijos. Empieza su mensaje diciendo: ¿A quién obliga el cuarto mandamiento de Dios? Y responde que ante todo, a los padres. Está dirigido también a los deberes de los hijos en relación con los padres en el ámbito de la familia, por tanto, el amor, el honor y el respeto debe armonizar entre ellos; es necesario profesar los deberes de honor y de respeto a la vida entre los adultos, entre el padre y la madre, el honor y el respeto que los hijos deben mostrar a los padres son un hecho derivado, respuesta y reflejo del respeto que los padres se manifiestan y viven recíprocamente. El respeto recíproco de la dignidad humana crea el clima particular y la atmósfera singular de la casa, ya antes de que en la casa haya hijos¹⁸².

A crear este clima contribuye el pensar con cariño y responsabilidad en la otra persona, a quien se llama “mi mujer”, “mi marido”; y también el mismo modo de mirar a esa persona. Como es sabido, la mirada es significativa y, a veces, dice más que las palabras. A crear este clima familiar contribuyen también el lenguaje y el modo de hablar con que los adultos transmiten el contenido cotidiano de su vida personal y común. El padre y la madre deben excluir algunas palabras usadas entre ellos o al menos evitarlas en presencia de los hijos.

La casa familiar es el único lugar sobre el que todavía ejercemos un poder completo y podemos formarlo según nuestros mejores deseos y ambiciones, podemos protegerlo y preservarlo de toda fealdad y de todos los males de la vida, de la invasión de esos males, que lleva al hombre al envilecimiento, al sufrimiento y le acarrea daños. Estamos hablando de manera sencilla de lo que se llama civilización cristiana de la vida y de la convivencia familiar.

El discernimiento de este misterio y su respeto en el hombre dan a la vida un estilo verdaderamente divino y cristiano. Cuando un niño nace en un ambiente familiar así formado, desde el primer momento, con toda su sensibilidad infantil, comienza a

¹⁸² Cf. *Ibidem*, p. 173

absorber la atmósfera de bondad, de cariño, de respeto, que irradia del testimonio de los padres, quizás antes de que comience a llamarles papá y mamá.

Antes incluso de que el pequeño empiece a hablar con los padres, debe estar ya embebido por este estilo de vida; deber crecer en un ambiente de familia bien comprendida y formarse poco a poco en la justa visión cristiana de las relaciones entre las personas¹⁸³.

El respeto de los padres en relación con sus hijos, es necesario que los padres, antes de comenzar a exigir respeto de los hijos, deban mostrarlo ellos mismos a sus hijos. El fundamento de esta convicción constituye la educación, que precisará y completará lo que el niño no está todavía en condiciones de formular por sí mismo. En este campo, los padres y madres que no han sido capaces de mantener en sus manos la nueva vida, o que no han querido hacer, o que han cedido vilmente a diversas presiones y sugerencias, deben darse cuenta del hecho de que su comportamiento ha pesado sobre la conciencia de la nueva generación, ha contribuido al debilitamiento del vínculo familiar y de la confianza de los hijos en los padres, en tanto en personas que dan la vida en la paternidad y maternidad¹⁸⁴.

Deberes de los padres hacia los hijos. Como consecuencia de las anteriores consideraciones resulta suficientemente claro que la actitud de los hijos es una respuesta a la actitud de los padres. En realidad, un padre y una madre indignos también deben ser respetados por los hijos, pero este respeto el hijo lo genera en sí mismo con gran fatiga y muchas resistencias.

Cuando la iglesia, refiriéndose al cuarto mandamiento, obliga a los hijos en nombre de Dios a honrar y respetar a los padres, tiene en mente a todos los hijos; por tanto, no sólo aquellos que son todavía niños, sino también los que, siendo ya adultos, siguen siendo *hijos e hijas*. Todo hombre es hijo o hija, cada uno tiene o tenía un padre y una madre, cada uno está obligado a respetar a los padres, estén vivos o muertos. El mandamiento no habla sólo de los hijos pequeños, habla de hijos e hijas independientemente de su edad. Este problema no está planteado en la conciencia de la sociedad cristiana de modo claro. Por eso los mayores creen que el cuarto mandamiento se refiere sólo a los pequeños, mientras que los pequeños esperan el momento en que puedan decir a sus padres: no soy ya un niño y sentirse libres de lo que les diga a la familia., especialmente de obedecer, de desempeñar su parte de deberes y de tener en cuenta los derechos de los demás miembros de la familia. De este modo sucede con frecuencia que conservan sólo los privilegios, pero dan la espalda a los padres, se evaden de la solidaridad y disciplina familiar, ignorando el hecho indiscutible de que a medida que crecen son cada vez más responsables del bien común familiar, del que deben ser conscientes y por el que deben trabajar junto a los demás¹⁸⁵.

El joven debe comprender que, durante años, ha sido él quien ha recibido en la familia múltiples valores: la vida, la benevolencia, el amor, el pan, el vestido, la educación, la protección, los cuidados de todo tipo. Eso no puede durar eternamente. La justicia y el amor exigen que, en algún momento de su vida, el joven comience a devolver los bienes recibidos, primero espiritualmente y después, según las necesidades, también materialmente. De igual modo que los padres están obligados a conocer bien las

¹⁸³ Cf. Ibidem, p. 374.

¹⁸⁴ Cf. Ibidem, p. 376

¹⁸⁵ Cf. Ibidem, p. 377



condiciones de vida y las necesidades de sus hijos, debe llegar el momento en que el hijo debe comenzar a comprender las condiciones de vida y las necesidades de los padres.

Una infancia alegre, segura, llena de afecto, debe ser correspondida bajo la forma de una serena ancianidad, rodeada de cariño, para el padre y la madre. Un lugar tranquilo, por un lugar tranquilo, pan por pan, protección por protección, cuidado por cuidado, sacrificio por sacrificio, oración por oración. Tanto como decir: has recibido gratis, da gratis¹⁸⁶.

De igual modo como los padres socorren a los hijos, los hijos deberán estar siempre dispuestos a socorrer a los padres, quienes en caso de necesidad deben saber que pueden contar con sus hijos. A unos y a otros, Dios, impone la obligación de cuidar y mantener la unión sagrada del amor, cuyo último fundamento se encuentra en el primer y más importante mandamiento, el mandamiento del amor. Quienes han sido educados en una atmósfera familiar de respeto hacia el hombre, tienen un sentido de responsabilidad hacia el hombre, pueden sin dificultad transferir esos valores a la vida social, en comunidades más amplias, como la parroquia, la iglesia universal, la patria, en resumen, toda la familia humana¹⁸⁷.

5.3.7 El trabajo y la honradez en los negocios.

Otro de los valores fundamentales de Karol Wojtyła es el trabajo que expresa en su encíclica "Laborem Exercens". Aborda el debate, tantas veces recogido en la Doctrina Social, sobre los dos grandes sistemas socioeconómicos, lo hace, sobre todo en lo que el socialismo se refiere, desde la situación histórica de ese momento. En este sentido el documento, más que del socialismo, habla del colectivismo. Karol Wojtyła, elabora previamente unos criterios éticos adecuados. Lo hace volviéndose a lo que él considera la perspectiva más idónea para acercarse a toda la cuestión social: "el trabajo como actividad humana. Desde una doble óptica bíblico-teológica y filosófico-antropológica, llega a la formulación del criterio ético esencial". La prioridad del trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo, traducido al contexto de la civilización industrial, equivale a la prioridad del trabajo sobre el capital. Al abordar los sistemas económicos y en contraste con la tradición que le precede, se fija más en aquello en el que el capitalismo y colectivismo coinciden. Los dos coinciden en su error economicista y materialista, es decir, que subordinan a la persona a la producción, al trabajo, al capital. Ese fue el error inicial del capitalismo; el socialismo que lo denunció con clarividencia y se presentó como alternativa, terminó cayendo en lo mismo. Por eso el colectivismo es también rechazable desde un punto de vista ético. Pero la "laborem exercens" no cierra, con este juicio el camino para una aceptación condicionada y provisional de ambos sistemas. Al contrario, sugiere que los creyentes deben comprometerse un la transformación de uno y de otro, siempre en la misma dirección, haciendo que el hombre se sienta en el trabajo como sujeto humano, y que participe como tal, y no como mera fuerza de producción (deshumanizado).

Para esto, piensa Karol Wojtyła; hay que recuperar lo más genuino de la doctrina de la iglesia sobre la propiedad. "Lo fundamental consiste en mantener que toda propiedad, sea pública o privada, está al servicio del hombre y debe contribuir a que éste se sienta "persona integral" en el ejercicio de su actividad productora. Por otro lado ante los

¹⁸⁶ Cf. Ibidem, p. 378

¹⁸⁷ Cf. Ibidem, p. 378

problemas y enfrentamientos, Juan Pablo, cree que es preciso proponer un sistema de valores alternativo, articulado en torno a la solidaridad.

Frente a la competitividad como presupuesto de todo comportamiento, "la solidaridad nos hace sentirnos a todos responsable de todos; y vivida desde la fe cristiana, impulsa a la gratuidad total, al perdón y a la reconciliación". Sólo desde estos presupuestos es posible responder al desafío de un mundo cada vez más interdependiente¹⁸⁸.

Por su parte, Juan Pablo II, hablando, en relación a "La honradez en los negocios", en sus reuniones frecuentemente con empresarios y directivos de empresarios y de todo el mundo, dio profundas y certeras orientaciones morales para la actividad empresarial y los negocios. En sus enseñanzas destaca, como principio fundamental, la necesidad de poner la actividad económica al servicio del hombre, y no al contrario; la empresa es para el hombre, y no el hombre para la empresa.

Orientar la empresa "al servicio del hombre" implica organizar la producción, el consumo y la inversión tomando como criterio fundamental el bien común, esto es, el bien de todos los hombres y de todo el hombre. Juan Pablo II, reconoce la justa función de los beneficios como indicador de la marcha de la empresa y el positivo papel del mercado en la asignación de recursos. Sin embargo no duda en denunciar el desorden que supone tomar el afán de lucro y la ambición de poder como absolutos a los que hay que subordinar el bien de las personas*. Una correcta orientación de la producción radica en reconocer la dignidad del trabajo y actuar en consecuencia. El valor humano del trabajo está en que es una actividad de la persona, y no una mera mercancía o un simple instrumento o factor de producción: el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto.

De la dignidad de la persona humana y de su primacía sobre las cosas deriva el criterio ético fundamental de ordenar el proceso productivo de modo que no perjudique a los trabajadores, sino que contribuya al perfeccionamiento de quienes lo realizan; sea cual sea el contenido objetivo del trabajo y los resultados externos o producción que pretenda alcanzarse.

Karol Wojtyła, resume las enseñanzas de la Iglesia sobre la empresa y su vida interna en dos principios:

- El primero es que la empresa reúne y asocia a personas humanas que han de ser tratadas como tales.
- El segundo es que el trabajo de la persona exige su iniciativa y su responsabilidad en la vida de la empresa.

Esto lleva a procurar que la empresa sea una auténtica comunidad de personas, en la cual se encuentran y coordinan los derechos y deberes personales, con miras al bien de la empresa y al bien general de la sociedad. Por el lado del consumo, aparece de nuevo la orientación fundamental de tratar en todo momento al cliente y al consumidor como personas, y no sólo como meros compradores o consumidores, y de prestarles un auténtico servicio. La elección del producto a suministrar por la empresa, sus características de venta y su modo de proporcionarlo insiden también en el servicio o daño causado a las personas.

¹⁸⁸ Cf. JUAN PABLO II., *Del temor a la esperanza*, Tomo. III. p. 31. Doménec Melé, catedrático de ética en el I.E.S.E.

Esto exige, entre otras cosas, evitar productos inmorales, utilizar promociones y publicidad engañosas o irrespetuosas con las personas, el fomentar necesidades artificiales y una inmoderada incitación al consumo que desemboca en consumismo. Cuyo materialismo sólo ahoga el verdadero desarrollo humano, tiene lugar cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta.

Hay productos como la pornografía o el tráfico indiscriminado de armamentos, junto a determinadas publicaciones y espectáculos, que son indignos del hombre, aunque puedan tener notable calidad técnica o artística y ser muy lucrativos. En los negocios han de evitarse fraudes, sobornos, métodos abusivos de ventas, especulaciones encaminadas a alterar artificialmente el precio de las cosas en detrimento ajeno y abusos de las necesidades de los demás para imponer precios desproporcionados. Karol Wojtyła, critica con firmeza la proliferación de fuentes impropias de enriquecimiento y beneficios fáciles, basadas en actividades ilegales o puramente especulativas, que son un obstáculo primordial para el desarrollo y para el orden económico.

El capital y los medios de producción han de servir para crear puestos de trabajo, útiles a la sociedad y respetar el medio ambiente. Los beneficios obtenidos han de ser utilizados correctamente teniendo en cuenta que cualquier inversión es siempre una opción moral y cultural, de la cual han de responder quienes la realizan.

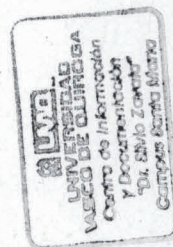
La empresa está llamada a realizar una función social que es profundamente ética: la de contribuir al perfeccionamiento del hombre, sin ninguna discriminación; creando condiciones de trabajo en el que, a la vez que se desarrollan las capacidades personales, se consiga una producción eficaz y razonable de bienes y servicios, y se haga el obrero consciente de trabajar en algo propio.¹⁸⁹

5.3.8 La Eutanasia y el valor de la muerte digna.

El Catecismo de la Iglesia Católica enseña: “cualesquiera que sean los motivos y los medios, la eutanasia directa consiste en poner fin a la vida de personas disminuidas, enfermas o moribundas. Es moralmente inaceptable”. (C.I.C. n. 2277). Este texto puede considerarse como el definitivo testimonio del pontificado de Juan Pablo II sobre este tema tan actual como controvertido. Porque no pocos de nuestros contemporáneos se preguntan: ¿Qué sentido tiene la vida de un anciano, con demencia senil, que padece dolores adicionales y que dificulta la convivencia familiar? ¿Por qué prolongar la vida de un paciente de enfermedad irreversible y con fuertes dolores, que la ciencia médica no es capaz de mitigar? ¿Qué sentido tiene la existencia de un subnormal profundo a quien aquejan toda clase de males? Otro sector de la cultura actual teoriza y cuestiona: ¿Por qué la persona humana no puede disponer de su propia vida en situaciones en las que su existencia esté muy deteriorada? ¿Es que no puede decidir su muerte quien juzga que no vale la pena vivir en una situación tan dolorosa?

Todas estas preguntas se describen en la angustia de ciertas vidas en estado difícil, pues ante el propio dolor, se juntan los sufrimientos de familias enteras que sienten muy de cerca el drama de una existencia tremendamente dolorosa, y en verdad sin salida, dado que la muerte de un enfermo en tal estado será en plazo más o menos largo, inevitable.

¹⁸⁹ Cf. Ibidem p. 94



Además, desde el punto de vista práctico, esas preguntas tienen respuesta, técnicamente posible y fácil, pues la medicina dispone de medios para ocasionar una “muerte dulce”, que así se define la eutanasia. La condena de la eutanasia por parte del magisterio no es una actitud de inercia, menos una oposición a la ciencia. La moral cristiana sobre la eutanasia es precisamente lo contrario: nace del sentido y del amor a la vida. La ética cristiana parte de dos postulados muy concretos:

- Que la vida es un don de Dios, por lo que sólo él es dueño de ella: el hombre es su administrador. Dios da la vida al hombre y le encomienda su conservación y desarrollo.
- Que Dios también es el Señor de la muerte y por ello, sobrevendrá en el momento y como Dios disponga. Mientras tanto, el hombre debe custodiar su vida y defenderla.

Estos dos principios están afirmados desde el inicio de la Revelación: “Ved ahora que yo, sólo yo soy, y que no hay otro Dios junto a mí. Yo doy la muerte y doy la vida, hiero yo, y sano yo mismo”. Estas palabras no son dichas por un Dios caprichoso y fanático, menos aún por un Dios que pretenda hacer del hombre un puro autómatas. Son palabras del mismo Dios que dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” y por el cual muere Jesús en la cruz, pues “nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos”.

De aquí que quienes pretenden que el hombre pueda disponer de la propia vida en situaciones lastimosas, son quienes no cuentan con el sentido total de la vida, tal como ha sido creada y querida por Dios. Por eso es tan difícil argumentar con quienes sostienen la licitud de la eutanasia con sólo criterios de razón. En efecto, si la persona debe vivir con dignidad, también debe morir dignamente¹⁹⁰.

Por ninguna razón se “llama muerte digna” a la que se procura mediante un acto homicida, que es un grave atentado a la dignidad de la persona, aunque ella lo pida o lo consienta. La dignidad de la muerte en el hombre exige verse rodeado de familiares en aquel trance y no, como sucede a menudo, aislar al abuelo en alguna residencia y que muera solo. Bajo ningún concepto es compatible con la dignidad del morir humano el “pistoletazo químico” mediante pastillas, inyecciones o instrumentos letales, como sugieren los defensores de la eutanasia legalizada.

En definitiva, morir dignamente supone aceptar la muerte natural, cuando llegue, humanizándola con los cuidados que supriman o alivien las molestias y con la compañía y el amor de los seres queridos. Y para los creyentes, además, la asistencia espiritual a tiempo, con el consuelo esperanzado de un destino eterno¹⁹¹.

5.3.9 Fe y Razón: Valores fundamentales de la persona

- ❖ Etapas significativas en el encuentro entre fe y razón.

Según el testimonio de los hechos de los Apóstoles, el anuncio cristiano tuvo que confrontarse desde el inicio con las corrientes filosóficas de la época. El mismo libro

¹⁹⁰ Cf. JUAN PABLO II., *Del temor a la esperanza*, Tomo III., p. 92

¹⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 94

narra la discusión que San Pablo tuvo en Atenas con “algunos filósofos epicúreos y estoicos”. El apóstol considera más oportuno relacionar su argumentación con el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místéricos conceptos más respetuosos de la trascendencia divina.

La religión Griega, al igual que gran parte de las religiones cósmicas, eran politeístas, llegando incluso a divinizar objetos y fenómenos de la naturaleza. Los intentos del hombre por comprender el origen de los dioses y, en ellos, del universo encontraron su primera expresión en la poesía. Fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión. Dirigiendo la mirada hacia los principios universales no se contentaron con los mitos antiguos, sino que dieron fundamento racional a su creencia en la divinidad. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo camino al anuncio y a la comprensión del Dios Jesucristo.

El encuentro del cristianismo con la filosofía no fue pues inmediato ni fácil. La práctica de la filosofía y la existencia a sus escuelas eran para los primeros cristianos más un inconveniente que una ayuda. Un pionero del encuentro positivo con el pensamiento filosófico fue San Justino, quien, conservando después de la conversión una gran estima por la filosofía griega, afirmaba con fuerza y claridad que el cristianismo había encontrado “la única filosofía segura y provechosa”¹⁹². Clemente de Alejandría llamaba al evangelio “la verdadera filosofía” e interpretaba la filosofía en analogía con la ley Mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana y una preparación para el evangelio. Orígenes asume la filosofía platónica para argumentar y responderle. Refiriéndose a no pocos elementos del pensamiento Platónico, comienza a elaborar una primera forma de teología cristiana¹⁹³.

San Agustín, consiguió hacer la primera gran síntesis del pensamiento filosófico y teológico en la que confluían las corrientes del pensamiento griego y latino. La síntesis llevada a cabo por San Agustín sería durante siglos la forma más elevada de especulación filosófica y teológica que el Occidente haya conocido. En la teología escolástica, el papel de la razón educada filosóficamente llega a ser aún más visible bajo el empuje de la interpretación Anselmiana del “*intellectus fidei*”. San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer. “El deseo de la verdad, mueve a la razón a ir siempre más allá. Con estas afirmaciones por los padres de la iglesia se confirma la armonía fundamental del conocimiento filosófico, la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta.

Santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí¹⁹⁴. Santo Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la

¹⁹² Cf. JUAN PABLO II. *Fe y Razón*, p.52.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 56. Y Consultar, *Summa Contra Gentiles*, I, VII

comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme la razón, sino que busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón.

En efecto, la fe es de algún modo “ejercicio del pensamiento”; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanza mediante una opción libre y consciente¹⁹⁵. Precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología.

Fue con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. Lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella.

No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación Cristiana. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad.

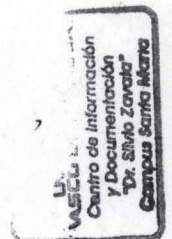
En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida¹⁹⁶. Además, como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el **nihilismo**. Como filosofía de la nada. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional¹⁹⁷.

Desde la primera Encíclica, Karol Wojtyła ha señalado el peligro de absolutizar este camino, al afirmar: “el hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad”. En la línea de estas transformaciones culturales, algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza objetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero de buscar lo absoluto.

¹⁹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 57. Y Cf. *Discurso a los participantes en el IX Congreso Tomista Internacional (29 de septiembre de 1990)*

¹⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 60

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 61



En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto, que si se observa atentamente incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamientos que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y lo inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia. Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerse perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. Es por eso sumamente importante que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía¹⁹⁸.

Es evidente la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las culturas y en la orientación de los comportamientos personales y sociales. Dicho pensamiento tiene gran influencia sobre la teología y sobre sus diversas ramas. En efecto, la Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón "se ayudan mutuamente"¹⁹⁹. La iglesia, al insistir sobre la importancia y las verdaderas dimensiones del pensamiento filosófico, promueve a la vez tanto la defensa de la dignidad del hombre como el anuncio del mensaje evangélico. Ante tales cometidos, lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad²⁰⁰.

El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas en las personas. El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la Divina Revelación. Este ámbito de entendimiento y de diálogo, es hoy muy importante dado que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad, como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aún no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad²⁰¹.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 62

¹⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 113 Cf. También., Conc. Ecum. Vat. I, Const. Dogm. Dei Filius sobre la fe católica, IV:DS 3019

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p.113. Cf. También., Conc. Ecum. Vat. II, Decl. Dignitatis Humane, sobre la libertad Religiosa, 1-3

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, p.115

Finalmente el Papa Juan Pablo II, hace una invitación en su encíclica "fides et Ratio", sobre todo a los teólogos a dedicar una especial atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios. Afirma claramente: "Deseo agradecerles su servicio Eclesial. La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico que es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por eso, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en el diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios"²⁰².

5.3.10 La dignidad de la mujer.

Lo más logrado del Papa en este terreno específico sigue siendo esa carta concebida más como un discurso profético que programático. Un discurso que él mismo declara abierto, destinado a inaugurar una reflexión colectiva, ensayos pastorales, y aportaciones culturales. El Papa lleva a cabo la relectura de ciertos pasajes bíblicos que rectifican el paradigma androcéntrico anterior, desde la realidad histórica de la modernidad como un tiempo de superar la discriminación secular de la mujer. De la revelación bíblica sobre el hombre "como imagen de Dios", que fundamenta la antropología teocéntrica, emerge la verdad sobre el carácter personal del ser humano: "a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó", la igualdad onto-teológica de una y otro sexo fundamenta la paridad esencial del hombre y de la mujer"²⁰³.

La situación actual de la mujer, como miembro de la iglesia, y sujeto activo de la historia, puede considerarse desde dos vertientes: presencia en el mundo y presencia en la comunidad intra-eclesial. Son dos realidades distintas, aunque no incomunicadas, porque el sujeto colectivo es el mismo. En el primer caso, la suerte de la mujer está vinculada a la del laico. Los progresos de la mujer en la responsabilidad cristiana de trabajar por un mundo más humano, inspirado en los valores evangélicos, se inscriben en el cuadro de responsabilidades que un laicado activo ha de ir asumiendo progresivamente.

Se abren ante ella las exigencias de todo cristiano; ser un miembro activo en pro de la dignidad de la persona humana, de la justicia de los derechos humanos, el primero de ellos que es el derecho a la vida, de la familia, la libertad, la cultura, el trabajo.

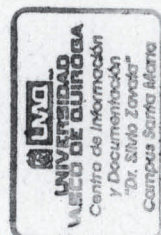
La presencia de la mujer en la sociedad occidental, gracias a las raíces cristianas ha superado antiguos tabúes y está llamada a colaborar con el hombre en todos los aspectos de la vida que requieran la intervención humana.

Las mujeres deben sentirse aludidas en primera persona por las recomendaciones pontificias que piden a los laicos una formación más sólida. La presencia de la mujer en el espacio intra-eclesial, se regula por la normativa del Código del Derecho Canónico.

Dentro de las limitaciones conocidas, quizás sea en el campo del saber donde pueda tener más despejados los caminos. Esto puede resultar paradójico, si se recuerda que las Facultades de Teología fueron las últimas aulas universitarias en abrir las puertas a las estudiantes y el profesorado femenino. Sin embargo, aunque la presencia de mujeres en la teología y en organizaciones doctrinales es muy reducida, es amplísima en la

²⁰² Cf. Ibidem, p. 16-119

²⁰³ Cf. JUAN PABLO II. *Del temor a la esperanza*. Tomo III, p106



evangelización y en la catequesis. El inmenso esfuerzo de capacitación que la mujer lleva a cabo en tantos frentes, y sobre todo en instituciones religiosas y seculares, permite pensar en un futuro prometedor.

La capacitación de la mujer creyente en todas las ramas de la teología, así como en la formación personal que ciertas responsabilidades comportan, constituyen elementos esenciales de la evangelización en el mundo de hoy. Las fatigas con que las mujeres están conquistando la igualdad de derechos no pueden oscurecer la riqueza original propia de la masculinidad y de la feminidad. Sobre la base incuestionable de la igualdad, reaparece la diferencia de los sexos. Se abre así un camino obligado para profundizar en la vocación de la mujer en el mundo y en la Iglesia. Hay muchas mujeres que viven apasionadamente en los diferentes modos de hacer una entrega fecunda "para la salvación del mundo"; en los hombres capaces de interpretar los signos de los tiempos, pero muy especialmente, en el Papa que cree en el genio de la mujer, para que la fe cristiana ilumine, también en nuestros días, la búsqueda de una humanidad que sepa escuchar las dos voces del diálogo que es muy bueno para todos²⁰⁴.

5.3.11 El diálogo inter-religioso y el Ecumenismo.

El Papa Juan Pablo II ha mostrado un gran afecto y respeto hacia los musulmanes y a todas las religiones, expresa un gran deseo de dialogar con ellos. La visita Papal a Marruecos el 19 de agosto de 1985 fue histórica, porque era la primera vez que el Papa visitaba un Estado, oficial y casi totalmente Musulmán. tras la invitación de parte de un Jefe de Estado Musulmán, para dirigirse a 80.000 jóvenes musulmanes. En esta nutrida audiencia juvenil, el Papa elogió valores como la fe en Dios, el respeto a la dignidad humana, la libertad religiosa, la cooperación en una sociedad pluralista, la justicia, la honradez, el respeto hacia los mayores y la exclusión de la violencia, de la guerra y del odio.

Con todos estos actos el Santo Padre desea mostrar que el acercamiento de la iglesia a otras religiones merece auténtico respeto. "Este respeto tiene dos vertientes:

- Respeto hacia el hombre en su búsqueda de respuestas para las más profundas cuestiones de su existencia.
- Respeto hacia la acción del Espíritu en el hombre" (Alocución a los líderes de religiones no cristianas en Madrás, 5-II- 1986).

La Iglesia católica está dispuesta a reconocer las verdades contenidas en las religiones no cristianas.

Este reconocimiento posibilita el verdadero diálogo, que no debe interpretarse como que son iguales todas las religiones. Como dijo Juan Pablo, en "las diversas religiones no cristianas son expresiones de una búsqueda de Dios por parte del hombre, mientras que la fe cristiana se basa en la Revelación por parte de Dios.

El Hijo de Dios, Jesucristo se hizo hombre y estableció la religión cristiana. Jesucristo es el redentor de todo hombre, el "salvador del mundo". La universalidad de la redención operada por Cristo no puede, en ningún caso, relegarse a un segundo plano. Mediante el diálogo inter-religioso la Iglesia se abandona como un instrumento en las manos de la Divina Providencia para la promoción de la unidad de las personas, como

²⁰⁴ Cf. Ibidem. 106

testigo de la supremacía de Dios y de lo espiritual, y para la adhesión a los valores salvíficos por caminos que Dios conoce mejor.

El principal problema de este diálogo, son las sospechas y desconfianzas, tanto como por una parte como por la otra.

Algunos cristianos tienen miedo de que cualquier tentativa de diálogo represente un compromiso, ante las posiciones de los otros. Es cierto que en Africa, especialmente entre los jóvenes convertidos, no se logra comprender porque la Iglesia dedica tanto tiempo a las iniciativas de diálogo, cuando el Islam da muestras de ser tan poco "ecuménico" en su propia casa. Entendemos la dificultad de estos cristianos, y en cierto sentido puedo decir que tienen razón. Conocemos su situación, y el problema de la libertad religiosa y el de la reciprocidad en el trato, que no significa una política del "ojo por ojo", diente por diente", sino una paridad de derechos para las minorías religiosas tanto para Europa como en los países musulmanes, que nunca está ausente de nuestras conversaciones. El Papa es muy claro respecto a este punto. Por lo demás un clima de guerra ideológica, que es contrario al evangelio no podría ayudar a nadie.

También los musulmanes temen, a veces, que bajo la apariencia del diálogo la Iglesia católica apunte en realidad a convertir al otro en el sentido de un cambio de religión. Hay países donde la misma constitución prohíbe las conversiones al cristianismo, y hay países donde los cristianos son tolerados y respetados. Nosotros no hacemos distinciones. No nos cerramos al diálogo con nadie²⁰⁵.

5.3.12 La Paz ante la Guerra.

El pensamiento de Juan Pablo II sobre la guerra se sitúa dentro de las coordenadas trazadas por el Concilio Vaticano II. Una de las intuiciones proféticas del Vaticano II pasaje continuamente citado afirma que la nueva situación creada por el incremento de las armas científicas, "nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva" (GS, n. 80, 2). Este discernimiento y toma de actitud, si han de ser auténticamente evangélicos, conllevan un cambio fundamental en la actitud ética de los cristianos ante el fenómeno real y amenazante ante la guerra. Y para hacerlo posible, exige de los cristianos una nueva convicción religiosa y un nuevo empeño ético ante ese fenómeno.

Después del Concilio Vaticano II, el magisterio pontificio ha continuado ofreciendo orientaciones valiosas sobre la paz y la guerra.

En 1967 Pablo VI instituyó la jornada mundial de la paz, a celebrar el primer día de cada año; y desde entonces, todos los años publicó, para ese día, un mensaje dirigido a todo el mundo. Lo mismo ha seguido haciendo regularmente Juan Pablo II, a lo largo de los últimos años, en los que muchas veces la paz ha sido sumamente precaria e incluso se ha quebrado en numerosos escenarios internacionales, o se ve amenazada por la inicua espiral del rearme. Juan Pablo II ha hablado con notable convicción religiosa y con empeño moral sobre la paz y guerra en sus muchos viajes apostólicos, en varias intervenciones ante la ONU y en su habitual magisterio pontificio, muy bien reflejado en dos series de intervenciones recientes: una se refiere a dos situaciones bélicas: la guerra del Golfo y la guerra en la antigua Yugoslavia; la segunda, de carácter general, se encuentra en la encíclica "Centesimus annus".

²⁰⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Del temor a la esperanza*. Tomo I, p. 136. Y Cf. *Del temor a la esperanza*. Tomo II, p. 166.

Ante la guerra del Golfo, Juan Pablo II tuvo una gran valentía, Dado que supo defender los valores evangélicos en contra del parecer general de los Estados y de la misma opinión pública. El Papa acuñó una frase de gran impacto y cuya verdad ha sido, corroborada por los hechos: *“la guerra es aventura sin retorno”*.

En el discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede expresó claramente su pensamiento:

Condena de la invasión de Kuwait por Irak: se asiste a la invasión armada de un país y a una violación brutal de la ley internacional, tal como ha sido defendida por la ONU y por la ley moral. Se trata en este caso, de hechos inaceptables.

La acción defensiva no debe desembocar en una acción bélica: si desemboca en una acción militar, aunque limitada, las operaciones serían particularmente mortales, sin contar las consecuencias ecológicas, políticas, económicas y estratégicas, cuya gravedad y alcance no podemos calibrar todavía. Por último, dejando intacta las causas profundas de la violencia de esta parte del mundo, la paz obtenida por las armas no podrá sino preparar nuevas violencias.

Ante la guerra en la antigua Yugoslavia Juan Pablo II ha adoptado una actitud también valiente y evangélica. Su pensamiento, a la vez iluminador y denunciador, ha quedado plasmado en el discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede:

La comunidad internacional debería mostrar más su voluntad política de no aceptar la agresión y la conquista territorial por la fuerza, ni la aberración de la “limpieza étnica”. Por esta razón, fiel a mi misión, creo necesario volver a decir aquí, de la forma más solemne y firme, a todos los responsables de las naciones que representan así como a todos los que, en Europa o en otras partes, tienen a la mano un arma para agredir a sus hermanos.

- La guerra de agresión es indigna del hombre.
- La destrucción moral y física del adversario o del extranjero es un crimen.
- La indiferencia práctica frente a tales comportamientos es una omisión culpable.
- Por fin, quien se dedica a esas arbitrariedades, quien las excusa o las justifica responderá de ello no solamente ante la comunidad internacional, sino todavía más ante Dios.

(En el n. 22 de la Encíclica “Centesimus Annus”) resume Juan pablo II su actitud sobre la guerra:

-No a la guerra: ¡No, nunca más la guerra!, que destruye la vida de los inocentes, que enseña a matar y trastorna igualmente la vida de los que matan, que deja tras de sí una secuela de rencores y odios y hace más difícil la justa solución de los mismos problemas que la han provocado; necesidad de una autoridad internacional que dirima los conflictos. Así como dentro de cada Estado ha llegado, finalmente, el tiempo en que el sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la comunidad internacional, Hay que resolver las causas que hacen estallar las guerras: no hay que olvidar tampoco que, en la raíz de la guerra, hay, en general, reales y graves razones: injusticias sufridas, frustraciones de legítimas aspiraciones, miserias o explotación de grandes masas humanas desesperadas, las cuales no ven la posibilidad objetiva de mejorar sus condiciones por la vía de la paz.

“Paz, paz, paz” clamaba la multitud al paso de los ciento cincuenta representantes, hombres y mujeres, de las doce religiones más conocidas, por las calles de Asís. La insólita procesión multicolor era el símbolo de una nueva dimensión de paz y de otra manera de promoverla muy diferente a las negociaciones, a los compromisos políticos o a los pactos económicos.

La humanidad entera rezó por la paz el 27 de octubre de 1986, por boca de las “personas de religión” convocadas en Asís por Juan Pablo II, durante 24 horas, en muchos de los 43 países donde había guerra o terrorismo, callaron las metralletas, las bombas y los artefactos homicidas.

Se vio como una realidad lo que muchos habían considerado una utopía; estar juntos para orar por la paz en un día de tregua para las armas lo logró Juan Pablo II; casi un milagro para una humanidad escandalizada de sus propias divisiones y luchas fratricidas, asustada de su propia capacidad de autodestrucción.

Al hacer público su propósito, el Papa Juan Pablo II explicó su significado: La Santa Sede desea contribuir a suscitar un movimiento mundial de oración por la paz, que pasando, por encima de las fronteras de las naciones y alcanzando a los creyentes de todas las religiones, llegue a abrazar el mundo entero²⁰⁶.

5.3.13 La Oración y la Santidad.

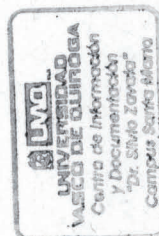
Es impresionante el vigor de la Persona de Juan Pablo II, y la fuerza de su palabra. Sin timideces ni complejos proclamaba algo que a lo largo de su pontificado proclamó: “el mal y el error hay que denunciarlo y combatirlo; al hombre que yerra o peca hay que amarlo o respetarlo”. Esta es la idea constante del respeto a la persona, respeto que claramente se funda en su vocación por parte de Dios a la filiación divina y comunicación íntima con Dios. Ese respeto y amor está en la base de todos los aspectos de la humanidad que Juan Pablo II ha defendido, desde el respeto al ser humano concebido y no-nacido, hasta los derechos a la libertad de los pueblos y de las comunidades, y la de expresar las convicciones religiosas.

Otro de los factores importantes de Juan Pablo II, fue su humildad tan destacada puesto que no se sentaba en la silla gestatoria como lo hacían los demás Papas, sino que iba al encuentro de la persona. Se quejaban las personas de que no miraban al Papa, pero el Papa se acercaba una y otra vez a la multitud y no hubo modo de cambiar su decisión: “He hablado demasiado de la dignidad del hombre, para dejarme llevar ahora de hombros, de seres humanos explicaba.

La dignidad del hombre está fundada en su llamamiento a la comunión con Dios. Esa comunión con Dios se realiza no solo en su forma perfecta en la vida eterna, sino que se empieza a vivir de manera verdadera, aunque imperfecta, desde aquí abajo; esa comunión con Dios, es la vida de oración, que Juan Pablo II vive, enseña y promueve: Verdaderamente impresiona, es un hombre de Dios.

Se ha observado en algunas de sus fotografías, y al mismo tiempo que ve y saluda a las personas de frente, es una mirada que va más allá, al mismo tiempo que acoge con atención y cordialidad. Siempre impresionó la facilidad con la que se recogía en

²⁰⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Del temor a la esperanza*, p.173



oración, (especialmente me viene a la memoria cuando estuvo en el estadio de México, se expresaba en su rostro la santidad de vida que llevaba). En medio de concentraciones multitudinarias, celebra la Eucaristía con una paz y serenidad y devoción admirables, sin precipitaciones ni prisas. También llamaba la atención su recogimiento profundo en la acción de gracias.

Todo eso muestra una facilidad de hablar a Dios en la oración, en la que aparece descansar. En el momento en el que se abandonaba a la oración, parecía como si no hubiera nada, ni nadie en torno a él. Escuché decir que, a la vuelta de esas peregrinaciones agotadoras, apenas llegaba al Vaticano, su primera ocupación era acudir ante el Sagrario de su oratorio y allí se estaba durante horas, de rodillas, tratando si duda con el Señor los problemas, dolores y gozos de su peregrinación. Es un trato de amistad, estar largos ratos a solas con quien sabemos que nos ama.

Otro dato importante de Juan Pablo II, era el apostolado de su Misa privada a las 7 de la mañana. Era un apostolado fecundo, pero bien sacrificado. Eso de ofrecerse cada día a celebrar su Misa, en su oratorio, con la presencia de las más variadas gentes que participaban en ella, y que empezaban a estar presentes en su hora de oración antes de la misa, era una carga voluntaria que tiene que ser dura. En su oración no era la suya una actitud estática o una oración de quietud corporal, sino que era una batalla, al estilo de San Pablo, se le veía moverse, llevarse la mano al rostro y a la cabeza; en una palabra, luchar. Así como la lucha de Moisés con Dios a favor del pueblo. Luego se serena en la profundidad de la Eucaristía

De esa vivencia personal de la oración y vida de comunión con el Señor, corazón a corazón, brota, fácil y persuasiva, su doctrina sobre la oración. A ella urge incesantemente a todos: obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares. Era un gran adorador del Santísimo Sacramento. Así dijo en una de sus visitas voluntarias a una vigilia en España: "No cese nunca vuestra adoración y vuestra reparación. Señor Jesús, nos presentamos ante ti, sabiendo que nos llamas y que nos amas tal como somos." Entre las muchas invitaciones a la oración cristiana verdadera, de encuentro personal con el Señor, se destaca el discurso en Ávila España en 1982, en el que declaraba que nadie sabe lo que él debe a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz en lo que se refiere a su vida interior.

Se hizo portavoz de la doctrina de Santa Teresa a la que llamó palabra viva acerca de Dios. El cristiano está llamado a la amistad con Cristo como sentido de su vida. Esa visión de amistad es la que el papa llama el profundo hontanar de la oración cristiana²⁰⁷.

5.3.14 Los pobres y la Caridad Cristiana de la Persona.

Dijo Juan Pablo II: Los pobres son Jesús que sufre, los no queridos, los no cuidados, los afectados por el sida, los leprosos, los enfermos mentales, en ellos está especialmente Jesús. Cualquier cosa que hagáis por uno de éstos por Mí lo hacéis. Está muy claro, sólo hace falta tener un corazón puro. Y ¿Cómo se puede tener un corazón puro?, responde Teresa de Calcuta: Rezando. Es fácil. Dios habla en el silencio del corazón. Lo importante es rezar y perdonar. Conocía a un muchacho afirmó Teresa de Calcuta, desahuciado por los médicos, que se resistía a morir. Luchaba para no morir, una de mis hijas le preguntó por qué aquella lucha, y él respondió: "no puedo morir hasta que no pida perdón a mi padre".

²⁰⁷ Cf. JUAN PABLO II. *Del temor a la esperanza*. Tomo I, p. 74

CONCLUSIÓN

Dijo la Madre Teresa de Calcuta: Algún día habrá que escribir, si es que alguien sabe hacerlo, la historia de los cristianos que se jugaron, que se juegan la vida por amor. Afortunadamente, son más de lo que parece.

Acaso creemos, a veces, que sólo hay un padre Kolbe, o una madre Teresa de Calcuta. La madre Teresa dice que “no hay que atender y querer a los pobres como si fueran Jesús, sino porque son Jesús.

Así recuerda la visita del Papa a Calcuta:

Las personas decían: “Dios ha venido a estar entre nosotros”. El Papa ama a los pobres. En la India fue verdaderamente a la casa de los pobres y obligó a nuestro propio pueblo a abrir los ojos. El Papa es un don de Dios. “Don de María” es, precisamente, el nombre que le pusimos a la casa que nos regaló el Papa, para los pobres, dentro de los muros vaticanos, con ocasión del Año Mariano. Él Papa quería tener una casa para los más pobres de los pobres en Roma; para los enfermos y moribundos a los que dice atendía, para los desnudos de todo. Como en Calcuta, como en Moscú, en Madrid, en Nueva York...; como en Cuba, donde Fidel Castro me dijo: “Que quiere hacer aquí”; y yo le contesté; dijo la Madre Teresa: “quiero venir con mis monjas a dar amor a las personas pobres, que sufren y la pasan muy mal”, y él respondió: “venga cuando quiera”²⁰⁸.

Le preguntan a la Madre Teresa, ¿Qué es sacrificio? Dar hasta que duele. Muchos, incluso cristianos han visto en el sida una especie de revancha de Dios por el enloquecimiento de nuestro tiempo. La Madre Teresa, en cambio, no perdió ningún segundo en ponerse manos a la obra, digna de un verdadero cristiano: “le puede pasar a cualquiera; a usted, a mí”... Explica Teresa. Y los cristianos estamos para curar todas las heridas²⁰⁹. Hay muchos más valores que podría rescatar de la filosofía de Karol Wojtyła y de su Pontificado, ya que es un personaje con una inteligencia y una fe impresionante, así como su mirada siempre, a servir, con un amor inmenso a la persona.

El estudio de la filosofía a través de un texto escrito por un miembro de la escuela tomista-trascendental de Lovaina, Kazimierz Wajda, solo de manera postuma mostró en relación con el tomismo existencial de autores como Étienne Gilson o Jacques Maritain. Nuestro filósofo nunca asumió como propias las tesis clásicas del tomoismo. Sin embargo, ya desde estas lecturas, la preocupación por encontrar una vía para conciliar la filosofía del ser con la filosofía de la conciencia marcó el itinerario intelectual de manera definitiva.

Es precisamente en esta ruta, -en la que el problema de la subjetividad surge como un desafío por comprender desde la metafísica del ser, que Karol Wojtyła realizó una doble revisión crítica:

- Por un lado a los treinta y tres años de edad revisa los límites y alcances temáticos y metodológicos de la filosofía moral de Max Scheler.
- Por otro, de los treinta y cuatro a los cuarenta años reconoce en diversos ensayos explícitamente el valor de la metafísica tomista pero, simultáneamente, señala algunas deficiencias debidas a su marcado enfoque cosmológico y objetivista. Estas valoraciones se profundizarán y se articularán especulativamente al paso del tiempo y permitirán el desarrollo de sus dos obras mayores *Amor y responsabilidad* y *Persona y acto*.

Para Karol Wojtyła la contraposición entre subjetivismo y objetivismo, entre idealismo y realismo, era una actualidad un esfuerzo de superación. De hecho, Karol Wojtyła realizó una salida a través de los

²⁰⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Del temor a la esperanza*. Tomo III, p. 160

²⁰⁹ Cf. JUAN PABLO II. *Del temor a la esperanza*, Tomo II, p. 154

6 CONCLUSIÓN.

- Objetiva.

El aporte del Papa Juan Pablo II no se puede reducir a un solo aspecto de su labor como sucesor de Pedro. No es difícil percibir que el Papa es un hombre en el que concurren cualidades y actividades que no se encuentran fácilmente de manera simultánea en el común de las personas. El Papa como pocos se ha manifestado en “aquellas tres formas que Friedrich Hegel entendía como las supremas categorías del Espíritu absoluto, esto es, a través del «arte», la «filosofía» y la «religión»”.

En efecto, en primer lugar, Karol Wojtyla desde los dieciséis años se abrió a la experiencia como factor fundador del pensamiento y de la acción a través de su contacto con el Teatro Rapsódico desarrollado por su maestro y amigo Mieczyslaw Klotarczyck. El teatro para Wojtyla no es una mera escenificación superficial de alguna historia sino es un lugar privilegiado en el que la vida se vuelve palabra y la palabra se vuelve vida. La palabra que quiere ser palabra-viva no puede ser pensada sin el movimiento, sin el gesto, sin la acción. El actor al moverse y gesticular es aquel que no sólo se torna un «personaje» sino el sujeto que porta un problema, el problema que toda representación de esta naturaleza intenta comunicar y resolver. Así entendidos los términos esenciales del teatro, no es difícil afirmar que existe una dimensión propiamente *dramática* de la personalidad de Wojtyla-Juan Pablo II que ha permanecido aún en su Ministerio al frente de la Iglesia católica. Esto no quiere decir que Juan Pablo II actúe una suerte de caracterización figurada o ficticia sino que su persona trata de manifestar a través de un amplio gesto -su acción pastoral- el modo como el problema fundamental de la vida ha encontrado su respuesta definitiva en una Verdad que trasciende lo humano sin negarlo: Vale la pena recordar que a los veintitrés años, Karol Wojtyla se enfrenta por primera vez al estudio de la filosofía a través de un texto escrito por un miembro de la escuela tomista-trascendental de Lovaina: Kazimierz Wais. Sólo de manera posterior entrará en relación con el tomismo existencial de autores como Etienne Gilson o Jacques Maritain. Nuestro filósofo nunca asumirá como propias las tesis clásicas del tomismo lovainense. Sin embargo, ya desde estas lecturas, la preocupación por encontrar una vía que permita conciliar la filosofía del ser con la filosofía de la conciencia marcará su itinerario intelectual de manera definitiva.

Es precisamente en esta ruta, -en la que el problema de la subjetividad aflora como un desafío por comprender desde la metafísica del ser, que Karol Wojtyla realiza una doble revisión crítica:

- Por un lado a los treinta y tres años de edad revisa los límites y alcances temáticos y metodológicos de la filosofía moral de Max Scheler.
- Por otro, de los treinta y cuatro a los cuarenta años reconoce en diversos ensayos explícitamente el valor de la metafísica tomista pero, simultáneamente, señala algunas deficiencias debidas a su marcado enfoque cosmológico y objetivista. Estas valoraciones se profundizarán y se articularán especulativamente al paso del tiempo y permitirán el desarrollo de sus dos obras mayores *Amor y responsabilidad* y *Persona y acto*.

Para Karol Wojtyla la contraposición entre subjetivismo y objetivismo, entre idealismo y realismo demanda en la actualidad un esfuerzo de superación. De hecho, Karol Wojtyla considera que esta polarización tiene que encontrar una salida a través de los

datos que ofrece la experiencia real del ser humano, la antinomia subjetivismo-objetivismo y lo que se esconde detrás del idealismo-realismo creaban un clima poco propicio a los intentos que iban dirigidos a ocuparse de la subjetividad del hombre. Se temía que eso llevase inevitablemente al subjetivismo. Quien escribe esto está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) y *la objetiva* (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se *está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado «a priori» y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, en la realidad del sujeto consciente.

Este y otros textos perfilan la convicción de Wojtyła respecto a que una auténtica filosofía de la conciencia tiene que reconocer al interior de su propia dinámica la exigencia objetiva y trascendente de lo real. Así mismo, una auténtica filosofía del ser tiene que reconocer que la subjetividad no sólo es un dato objetivo sino que es el lugar de revelación del ente en su sentido más propio, esto es, la persona, *lo más perfecto en toda la naturaleza*.

No puedo ignorar que el motivo fundamental que dinamiza la vida de Karol Wojtyła es su encuentro con la experiencia cristiana. Mucho se ha escrito sobre este aspecto, aún por parte del propio Santo Padre. Él mismo muestra a través de su vida que la esencia del cristianismo tiene que ser recuperada ante la facilidad con la que ésta es reducida a aspectos importantes pero derivados. En la visión de Karol Wojtyła las comprensiones puramente morales, rituales o extrínsecas ceden ante la evidencia de lo primario: Jesús es una persona viva que se hace encuentro y el encuentro se suscita a través de los amigos que con su presencia recuperan esta evidencia. En la historia personal de Karol Wojtyła la relación con su padre, con el sastre Jan Tyranowski y con Mons. Adam Stefan Sapieha lo introducirán a esta perspectiva. La lectura de San Juan de la Cruz será para él una revelación respecto de que este camino es correcto. De hecho su tesis doctoral en teología tendrá como finalidad objetivar la experiencia subjetiva de la fe tal y como San Juan de la Cruz la describe. Estas intuiciones adquirirán una forma más articulada, clara y amplia en la que muchos años más tarde será su Encíclica programática: *Redemptor hominis*. Muestra cómo Cristo al unirse en cierto modo a cada hombre hace que la humanidad de cada hombre se vuelva vía para afirmar el Misterio cristiano. De esta manera, si el cristianismo no es estupor ante lo humano que Dios mismo ha querido asumir como constitutivo propio, no es nada.

Recordar que Karol Wojtyła-Juan Pablo II, al expresarse dramática, filosófica y religiosamente nos permite apreciar un doble fenómeno: por una parte es cierto que el Papa al enseñar y actuar en medio del mundo lo hace como Sucesor de Pedro, buscando custodiar el depósito de la fe y teniendo como punto de referencia fundamental la Revelación, la Tradición y el Magisterio precedente. Estos parámetros hacen que sus palabras no puedan ser interpretadas simplemente como la continuación orgánica de su pensamiento anterior, sino que hoy están pronunciadas desde una sede que es la propia de quien es Vicario de Cristo. Sin embargo, no podemos ignorar que el muy particular bagaje humano, intelectual y espiritual de Karol Wojtyła subyace en todo su ejercicio como Papa y es parte del gesto providencial con el que Dios cuida a su Iglesia y al mundo.

Considero que, estas preguntas hay que responderlas con cuidado debido a que puede ser fácil caer en el desliz de interpretar a Juan Pablo II desde Karol Wojtyla. Sin embargo, también hay que evitar obviarlas debido a que el quehacer teológico, aún en su momento propiamente Magisterial, posee siempre, como todo saber, elementos filosóficos de modo participado. Más aún, no sólo Santo Tomás de Aquino o San Buenaventura han hecho teología utilizando herramientas de la filosofía que se deja provocar abiertamente por la fe cristiana, sino que es una amplia tradición a lo largo de los siglos la que testimonia que *una dimensión constitutiva de la teología católica es precisamente la «filosofía cristiana» que a su interior existe y se desarrolla.*

Recordar estos elementos básicos de la filosofía cristiana nos permiten entender entonces que:

- El Magisterio Pontificio sin pretender oficializar una filosofía cristiana particular sí posee elementos propiamente filosóficos.
- Es entonces posible pensar que eventualmente existan aportes y contribuciones filosóficas al interior de un esfuerzo que evidentemente pretende ir mucho más allá de la filosofía como ciencia estricta.

Es imposible en estas páginas enunciar y explicar todos los aportes filosóficos en la enseñanza de Juan Pablo II. Sin embargo, a modo de ejemplo quisiéramos señalar algunas ideas que me llaman la atención y que muestran la presencia del enfoque personalista y fenomenológico al interior de la enseñanza pontificia. Se parte del contexto teológico pero el núcleo de verdad afirmado es accesible a la razón filosófica:

EN LA NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN: Karol Wojtyla, en su obra *Amor y responsabilidad*, realiza una amplia relectura de la segunda modalidad del imperativo categórico kantiano. Para nuestro autor, es imposible explicar la auto-teleología de la persona si ésta no es propiamente un fin. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es «digna», es decir, posee un valor absoluto incuestionable. Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: *persona est affirmanda propter seipsam! ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio!* Karol Wojtyla denomina a este imperativo moral: norma personalista de la acción. Es curioso que justamente una de las Encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser, según algunos de sus críticos una recaída neo-tomista sea precisamente el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita. Nos referimos a la Encíclica *Veritatis splendor*, en ella el fundamento de la moral no es un cierto código heterónomo, una exposición teórica de «valores» o una suerte de ideal de decencia preconcebido. El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con una presencia. El amplio pasaje en el que se narra el encuentro del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana. Este argumento permitirá que el Papa sostenga con toda su autoridad magisterial que: Es a la luz de la dignidad de la persona humana que debe afirmarse por sí misma como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se auto-proyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio.

que vienen a constituir el hecho mismo de la Encarnación de Jesús, quien al hacerse
Es preciso reconocer que Karol Wojtyła ha contribuido sin dudas a renovar el
pensamiento filosófico contemporáneo. No es mera retórica el decir que ha sido un
verdadero *filósofo*, es decir, un amigo de la sabiduría. Sin embargo, su actitud al cultivar
esta disciplina dista mucho del intelectualismo que sólo se preocupa por la erudición al
margen de la vida de las personas reales. El Papa nos enseña que: La perfección del
hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que
consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro.

En efecto, la persona se realiza principalmente en la entrega sincera a los demás. Tanto
el Evangelio como la razón natural nos muestran la verdad de este acierto. Toda la
filosofía del Papa parece conducirse al contenido de este texto sumamente sencillo y
sumamente profundo. Toda su filosofía resulta ser una meditación de lo único
necesario, un auténtico retorno a lo esencial.

- Valorativa.

El magisterio del Papa Juan Pablo II es una ayuda eficaz para descubrir que no basta
intentar descifrar la dinámica del mundo desde la lógica del poder, del puro análisis
estratégico o político, sino que la realidad exige ser interpretada desde aquello que le da
su sentido último y radical. Sólo cuando el destino definitivo del mundo y de la vida es
tomado como criterio hermenéutico al momento de juzgar y al momento de actuar.

Esto es lo que debemos hacer los cristianos, pues el ejemplo mismo de Jesús, “hombre-
persona” como nosotros, menos en el pecado, nos debe orientar en nuestras acciones,
tanto personales, como en nuestra relación con los demás, llevándonos a descubrir en
Él, el hombre perfecto en quien estamos invitados a descubrir la plenitud de nuestros
hermanos, llevando a la práctica sus enseñanzas, y su ejemplo. No está lejos de la
actualidad el pensamiento de Carlos Marx, quien considera que la verdad del hombre no
está en la verdad de sus acciones ni en la verdad del ser mismo, sino en la verdad de la
transformación del mundo. Pues basta darnos cuenta, de lo que acontece en el mundo,
para ver que la centralidad del hombre en sí mismo, mas bien pareciera que se vuelve en
un alejamiento de sí mismo, poniendo al centro lo material, relegándose él a un segundo
plano.

Por eso el reconocimiento de la dignidad de la persona y su fin, sigue siendo hoy un
valor esencial, incluso entre los que no se adhieren a un credo religioso, pues al dominar
su cuerpo y someter la tierra, la persona despliega capacidades creadoras. De acuerdo
con la visión cristiana, la persona, lejos de despreciar el universo físico, dispone de él
libremente y sin temor.

Karol Wojtyła, desde sus inicios filosóficos y de su pontificado va a dedicar su vida a
la defensa de la dignidad de cada persona. Pues no se cansó de manifestar que en el
centro de cada individuo está la necesidad moral de buscar la verdad. De esta manera su
empeño será el defender esta dignidad de la persona en todos los ámbitos, pues para él
como ser personal, el hombre está llamado a Ser y Hacerse mejor persona y orientarse y
dirigirse a la trascendencia Divina.

Esto ya lo vemos desde los lineamientos que da primero desde su filosofía (Persona y
Acción), desde la encíclica *Redemptor hominis* y siempre guiado a la luz del Vaticano II

que vienen a constituir el hecho mismo de la Encarnación de Jesús, quien al hacerse hombre, nos viene a descubrir la verdadera perfección de nuestra humanidad. En este complejo mundo, podemos integrar la moral cristiana en nuestra actividad Universitaria con la convicción de que el Evangelio ofrece al hombre su plenitud, y, por ello, ¡No tengáis miedo! La moral no es un obstáculo a la felicidad ni el dogma un impedimento a la investigación científica; ¡No tengáis miedo! La fe no nos impide pensar ni los mandamientos son obstáculo para amar; ¡No tengáis miedo! La doctrina social de la Iglesia no es un freno para el desarrollo ni la fidelidad al Evangelio obstaculiza la unidad del género humano. Por eso podemos acoger las palabras de Juan Pablo II en los inicios de su Pontificado ¡No tengáis miedo! ¡Abrid, de par en par, las puertas a Cristo!.

- WOJTYLA, Karol: *El Hombre y su Destino*, PALABRA, Madrid, 2005
- WOJTYLA, Karol: *El Don del Amor*, PALABRA, Madrid, 2007
- BURGOS, Juan Manuel: *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2005
- JUAN PABLO II: *Del Temor a la Esperanza, Tomo I*
- JUAN PABLO II: *Del Temor a la Esperanza, Tomo II*
- JUAN PABLO II: *Del Temor a la Esperanza, Tomo III*
- WOJTYLA, Karol: *Ética Elemental*, Trad. Universidad Arshuac, México, 1994
- JUAN PABLO II: *Se Proclama en el Mundo*, Ed. Cívicas Internacionales, México.
- JUAN PABLO II: *Crucando el umbral de la esperanza*, Barcelona, 1984
- WOJTYLA, Karol: *La fe en San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1979
- JUAN PABLO II: *Don y Misterio*, PAC, Madrid, 1996
- JUAN PABLO II: *Memoria e Identidad*, Madrid, 2005
- JUAN PABLO II: *Siguo de Contradicción*, MADRID 1979

7.2 COMPLEMENTARIA

7.2.1 TEXTOS

- MONTANI, Mario: *Filosofía della cultura*, LAS-ROSA, 1956
- URDANOZ, T.: *Historia de la filosofía IV*, Ed. B.A.C., Madrid 1991
- BUTTIGLIONE, R.: *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid, 1992
- GONZALEZ FAUS, J. I.: *Comprensión de Karol Wojtyla*, Susaun, 2005
- BURGOS, J. M., Karol Wojtyla: en Fernández Ladrastita, F. Mercado. (editores). *Philosophica: Enciclopedia filosófica en línea*

7. BIBLIOGRAFÍA.

7.1 BÁSICA.

- WOJTYLA, Karol: *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982
- WOJTYLA, Karol: *Max Scheler y la Ética Cristiana*, BAC, Madrid, 1982
- WOJTYLA, Karol: *Amor y Responsabilidad, Razón y Fe*, Madrid, 1969
- WOJTYLA, Karol: *Mi Visión del Hombre*, PALABRA, Madrid, 2005
- WOJTYLA, Karol: *El Hombre y su Destino*, PALABRA, Madrid, 2005
- WOJTYLA, Karol: *El Don del Amor*, PALABRA, Madrid, 2001
- BURGOS, Juan Manuel: *El personalismo, Palabra, Madrid, 2000*
- JUAN PABLO II: *Del Temor a la Esperanza, Tomo I*
- JUAN PABLO II, *Del Temor a la Esperanza, Tomo II*
- JUAN PABLO II, *Del Temor a la Esperanza, Tomo III*
- WOJTYLA, Karol, *Ética Elemental*, Trad. Universidad Anahuac, México, 1994
- JUAN PABLO II: *Su Presencia en el Mundo*, Ed. Culturales Internacionales, México.
- JUAN PABLO II: *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, 1954
- WOJTYLA, Karol: *La fe en San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1979
- JUAN PABLO II: *Don y Misterio*, BAC, Madrid, 1996
- JUAN PABLO II: *Memoria e Identidad*, Madrid, 2005
- JUAN PABLO II: *Signo de Contradicción*, MADRID, 1979

7.2 COMPLEMENTARIA.

7.2.1 TEXTOS

- MONTANI, Mario: *Filosofía della cultura*, LAS-ROMA, 1996
- URDANOZ, T: *Historia de la filosofía IV*, Ed. B.A.C., Madrid 1991
- BUTTIGLIONE, R: *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid, 1992
- GONZALEZ FAUS, J. I: *Comprender a Karol Wojtyla*, Santander, 2005
- BURGOS, J. M., Karol Wojtyla: en Fernández Labastida, F. Mercado. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*.

- JUAN PABLO II: *Reflexiones acerca de las Jornadas de la Juventud, San Pablo, 1984-2005.*
- BLAZYNSKI George, Juan Pablo II: *El hombre de Cracovia. Mexico, 1980*
- ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de Filosofía, Fondo de la cultura Económica, México, 2004.*
- BUSS M. Helen: *Raíces de la Sabiduría, THOMSOM, Ed. 1998.*
- PEREZ. M. A. Julieta: *Historia Universal. OXFORD, 2008.*
- TOMMASO, d. Aquino: *Societa Internazionale. Aproximación a la antropología y ética de Karol Wojtyla en la obra dramática, Eplendor de Paternidad. ROMA, 21-25 Settember, 2003.*
- C. Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?, Ed. Mounier, Salamanca 2002.*
- JUAN PABLO II: *Catecismo de la Iglesia Católica, 1992.*
- EL PAPA Juan Pablo II: *el mensajero de la paz. (Documental)*
- KAROL II: *Una película de Giacomo Battiato, la vida del hombre que cambió la historia del mundo*
- KAROL: *El hombre que se convirtió en Papa. Una película de Giacomo Battiato.*

7.2.2 ENCÍCLICAS

- JUAN PABLO II: *Redemptor Hominis, 1979.*
- JUAN PABLO II: *Dives in Misericordia, 1980.*
- JUAN PABLO II: *Laborem Exercens, 1981*
- JUAN PABLO II: *Fides et Ratio, 1991*

7.3.3 CARTAS APOSTÓLICAS.

- JUAN PABLO II: *Veritatis Splendor, Cuestiones fundamentales de la enseñanza Moral de la Iglesia. 1993.*
- JUAN PABLO II: *Mulieris Dignitatem (Sobre la Dignidad de la Mujer) 1988.*
- JUAN PABLO II: *Ut Unum Sint (Sobre el Empeño Ecuménico).*

8. GLOSARIO.

- ❖ **PERSONALISMO.** El personalismo más allá de ser una corriente filosófica sistematizada, representa una corriente de pensamiento que tiene como centro de sí a la persona. Se distingue como una ideología que considera al hombre un ser subsistente y autónomo, esencialmente social y comunitario, un ser libre, un ser trascendente con un valor en sí mismo que le impide convertirse en un mero objeto. Es un ser moral capaz, de amar, de actuar en función de una actualización de sus potencias y finalmente de definirse así mismo.
- ❖ **PERSONALISMO POLACO.** Nació, fundamentalmente después de la Segunda Guerra Mundial. Era el momento en que Polonia caía bajo el dominio Ruso, pero a pesar de ello, el Catolicismo consiguió mantener una posición de privilegio y de fuerza comparada con otros países del área comunista. Se formó un grupo importante de intelectuales católicos, entre los que se encontraba Karol Wojtyla, que logró mantener una línea intelectual independiente a lo largo de la posguerra.
- ❖ **ENTE Y ENTIDAD.** Aquello que es, en cualquiera de los significados existenciales del ser. Dice Heidegger: "llamamos ente a muchas cosas en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos; es todo aquello que somos. La lógica contemporánea adopta el término entidad para indicar todo sujeto del cual se pueda definir el estado existencial.
- ❖ **MARXISMO.** El Marxismo surgió en parte como respuesta a esta situación de explotación del individuo por el capital. El Marxismo estaba completamente cerrado a la trascendencia y a la religión.
- ❖ **CAPITALISMO.** Sistema económico, basado en la propiedad privada de los medios de producción y en la existencia de un mercado de trabajo. (La iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo como ante el marxismo).
- ❖ **KANTISMO.** Sistema filosófico ideado por Kant, a finales del siglo XVIII, fundado en la crítica del entendimiento y la sensibilidad.
- ❖ **POSITIVISMO.** El positivismo es una corriente que declara que la ciencia es el único conocimiento posible y el método de la ciencia es el único que vale, por lo tanto, recurrir a causas y principios metafísicos carecen de valor.
- ❖ **CIENTIFICISMO.** Esta corriente se refiere al tremendo éxito alcanzado por la ciencia experimental.
- ❖ **EXPERIENCIA MÍSTICA.** Conocimiento de una realidad mayor, basada en la experiencia personal. En el caso de Juan Pablo II y los santos, se refiere a la comunicación personal con Dios.
- ❖ **ALETHEIA.** En griego se refiere al conocimiento filosófico de la Verdad Suprema.
- ❖ **MATERIALISMO.** Posición filosófica que considera la materia como única realidad y que hace del pensamiento un fenómeno material como cualquier otro.

- Es la manera de vivir propia de aquellas personas para los que solo cuentan los bienes materiales y el placer inmediato.
- ❖ **RELATIVISMO.** Concepción de que la verdad nos tiene un estándar objetivo y que puede variar de individuo a individuo, de grupo a grupo y de época a época.
 - ❖ **ATEISMO.** Negación del teísmo, por lo general sobre la base de que todo puede explicarse sin recurrir a Dios.
 - ❖ **TRASCENDENCIA.** Que va más allá, o existe más allá de manera independiente del mundo que se rige por el espacio-tiempo.
 - ❖ **TOTALITARISMO.** Creencia política de que el poder de gobernar debe darse de manera exclusiva al Estado.
 - ❖ **DIALÉCTICA.** Método de cuestionamiento utilizado por Sócrates para perseguir la verdad; también es el progreso de las ideas a través de la oposición y de la resolución bajo la forma de tesis/antítesis/síntesis, según Hegel.
 - ❖ **ESTÉTICA.** Reflexión filosófica sobre el arte y la belleza.
 - ❖ **AXIOLOGÍA.** Rama de la filosofía que se encarga de estudiar los valores.
 - ❖ **HEDONISMO.** Teoría según la cual el placer es el bien más alto.
 - ❖ **EMPIRISMO.** Creencia de que el conocimiento significativo solo puede adquirirse a través de la experiencia sensorial.
 - ❖ **ÉTICA.** Rama de la axiología que trata de asuntos concernientes a lo bueno o malo desde el punto de vista moral.
 - ❖ **INMANENTE.** Inherente a un proceso, tal y como se describe a Dios como inherente a la creación.
 - ❖ **UTILITARISMO.** Teoría que enuncia que una acción es correcta si busca promover la mayor felicidad para el mayor número de personas.
 - ❖ **CARÁCTER SAGRADO DE LA VIDA HUMANA.** Creencia religiosa o filosófica de que la vida humana es sagrada y que debe respetarse y en todas las estancias.
 - ❖ **ÉTICA NORMATIVA.** Rama de la ética que emite juicios respecto a lo que constituye el comportamiento y la intención moral.
 - ❖ **TEOLOGÍA NATURAL.** Búsqueda del conocimiento de Dios mediante la inteligencia natural en lugar de la revelación supranatural.
 - ❖ **MORAL CRISTIANA.** Se presenta como la respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica a favor del hombre.

- ❖ **CONCUPUSCENCIA.** Se refiere a la búsqueda o satisfacción en el cuerpo y el sexo por medio del deleite.
- ❖ **AMOR.** En el sentido de la persona, es siempre una relación, una tendencia de atención y afecto. El atractivo en el que se funda este amor, no puede nacer de la belleza física y visible sino que abarca la belleza integral de la persona.
- ❖ **AMOR MATRIMONIAL.** Es el paso del "Yo" al "Nosotros". Es la reciprocidad entre hombre y mujer. Es un don, es salir de sí para ir al encuentro de la otra persona. El amor de esposos no es fragmentario, constituye una cristalización particular del "Yo" humano dispuesto a darse entero al otro Ser.
- ❖ **NIHILISMO.** Concepto o doctrina en la que todo lo que existe; las cosas, el mundo y en particular los valores y los principios, se niega y se reduce a la nada.
- ❖ **RECIPROCIDAD.** Se refiere al amor desinteresado entre el hombre y la mujer en búsqueda de su bien total.
- ❖ **FENOMENOLOGÍA.** Según Husserl, de acuerdo a la conciencia es un movimiento de trascendencia hacia el objeto, mismo que se aparece o presenta "en carne y hueso" o en "persona" a la conciencia. Es aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra aquello que está oculto.
- ❖ **REVELACIÓN.** Es la manifestación de la verdad o de la realidad suprema a los hombres.
- ❖ **TOMISMO.** Se le llama Tomismo a los principios fundamentales de la filosofía de Santo Tomás, reconsiderados y defendidos por las orientaciones medievales y modernas que en ellas se inspiran.
- ❖ **MERCANTILISMO.** Política económica vigente en Europa entre los ss. XVI Y XVIII, que se basa en el fomento de la manufactura y la agricultura, con el fin de incrementar las exportaciones y restringir las importaciones y el aumento de reservas de metales preciosos de los estados, como medio para enriquecer a una nación.
- ❖ **LIBERALISMO ECONÓMICO.** Ideología que defiende la no intervención estatal en la economía.
- ❖ **POTENCIA Y ACTO.** Según Aristóteles, esto es lo mismo que perfección o
- ❖ **COMUNISMO.** Doctrina que promueve la colectivización de los medios de producción y la instauración de una sociedad sin clases. Según Marx, el comunismo sería una etapa del desarrollo social que debe ser impulsada mediante los partidos revolucionarios y la instauración de la dictadura del proletariado.
- ❖ **NAZISMO.** Doctrina Política del partido Nacionalsocialista Alemán, que gobernó en Alemania desde 1933 y 1945 y que se caracterizaba por defender la superioridad de la Raza Aria pura, lo que justificaba su dominio del mundo.

- ❖ **FASCISMO.** Movimiento Político Italiano instituido por Benito Mussolini en 1919. Los rasgos esenciales eran la dictadura de partido único, el corporativismo nacionalista y el anti-marxismo. Se disolvió tras la derrota de Italia en la II Guerra Mundial.
- ❖ **ESPECULACIÓN.** Se entiende por especulación, un conocimiento que no encuentra fundamento o justificación en la experiencia o en la observación, esto es, por un lado, motivo para declarar ilusorio o quimérico tal conocimiento.
- ❖ **SUBJETIVIDAD.** Es el carácter de todos los fenómenos psíquicos, en cuanto fenómenos de conciencia, tales que el sujeto los refiere así mismo y los llama míos.
- ❖ **INDIVIDUALISMO.** El término indica independencia y subsistencia en el ser; distinción y determinación existencial. (La individualidad se opone al estado de universalidad que las cosas tienen en el espíritu).
- ❖ **COLECTIVISMO.** Es toda doctrina política que se oponga al individualismo, y que en particular, sostenga la abolición de la propiedad privada y la colectivización de los medios de producción. En este sentido son colectivistas tanto el socialismo como el comunismo.
- ❖ **INTUICIÓN.** En el sentido religioso, es una forma de conocimiento superior y privilegiado. Por eso Santo Tomás decía refiriéndose a Dios, “desde la Eternidad mira todas las cosas como realmente presentes en Él”
- ❖ **AUTORREFLEXIÓN.** Es la propia observación interior, esto es, la observación que el “yo” hace de sus propios estados internos.
- ❖ **ESENCIA.** En Metafísica esencia según Aristóteles, es la ciencia del ente en cuanto ente. Es la ciencia de los fundamentos últimos del ente. Es la Filosofía Primera. Generalmente se entiende por esencia toda respuesta a la pregunta ¿Qué cosa?, por ejemplo, en las siguientes expresiones: ¿Quién fue Sócrates? Un filósofo. ¿Qué cosa es el azúcar? Una cosa blanca y dulce. ¿Qué cosa es el hombre? Un animal racional. Esto es lo que expresan la esencia de las cosas a las que se refiere las respuestas a las preguntas.
- ❖ **PSICOANÁLISIS.** Método de curación para enfermedades mentales.
- ❖ **POTENCIA Y ACTO.** Según Aristóteles, acto es lo mismo que perfección o positividad. Potencia es lo que todavía no es, pero que puede llegar a ser.
- ❖ **MATERIA Y FORMA.** Materia es el elemento individualizador, la forma es el elemento especificador. Materia y forma juntas, constituyen la esencia del ente en cuestión.
- ❖ **SUBSTANCIA Y ACCIDENTE.** Substancia es todo ente que existe en sí mismo. El accidente son las características de la substancia.

- ❖ **CONCIENCIA.** En Persona y Acción es, por así decirlo, el conocimiento de lo que ha sido constituido y comprendido. Es una dimensión específica de ese ser real, único que es el hombre concreto.
- ❖ **PERSONA Y ACCIÓN.** El nombre acción está relacionado con los verbos actuar y hacer. “Acción” en el sentido utilizado aquí, equivale a la actuación del hombre en cuanto persona. Mientras que “acto humano”, nos habla de esta acción en cuanto forma específica de devenir basada en la potencialidad del sujeto personal.
- ❖ **AUTOCONOCIMIENTO.** Construye ese aspecto significativo de la imagen que tenemos de nosotros mismos en nuestra conciencia.
- ❖ **EL BIEN Y EL MAL.** La palabra bien, en los valores morales es utilizada para designar la bondad de un objeto concreto. Por tanto maldad puede ser, la privación de un bien moral o ausencia del bien como afirma Santo Tomás.
- ❖ **VOLUNTAD.** Se define como el principio racional de la acción o el principio de la acción en general.
- ❖ **LIBERTAD.** La libertad humana se puede definir como “autodeterminación axiológica”. Esto significa que una persona libre se convierte, por ese mismo hecho en el verdadero autor de su conducta, pues él mismo la determina en función de los valores que previamente ha asimilado
- ❖ **AUTODETERMINACIÓN.** En Persona y Acción significa que alguien se determina por sí solo. Puede interpretarse en el sentido de “Yo soy el que determina”, y en ese caso, el significado de la autodeterminación, coincidiría con la libertad de la voluntad, con el “puedo pero no es necesario”.
- ❖ **ONTOLOGÍA DE LA PERSONA.** Se refiere al Ser más profundo de las cualidades o valores en acción de la persona.
- ❖ **RACIONALISMO.** En general, la actitud de quien se confía a los procedimientos de la razón para la determinación de creencias o técnicas en un campo determinado. Kant fue el primero en considerar el término como insignia de la propia doctrina y extenderlo desde el campo religioso a los otros campos de indagación.
- ❖ **HUMANISMO.** Es un movimiento filosófico que considera como fundamento la naturaleza humana o los límites o intereses del hombre.
- ❖ **DIGNIDAD HUMANA.** Se entiende la exigencia enunciada por Kant como segunda fórmula del imperativo categórico: “Obra de manera de tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio”.
- ❖ **ANTINOMIAS.** Kant las utiliza para indicar el conflicto en el que se encuentra la razón consigo misma en virtud de sus mismos procedimientos.