

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

El humanismo integral de Karol Józef Wojtyła

Autor: Enrique Eugenio Hernández Rivas

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

**Nombre del asesor:
Fernando Martínez Sifuentes**

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.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA
ESCUELA DE FILOSOFIA

RVOE ACUERDO No. 960701
CLAVE 16PSU0024X

Generación 2003-2008.

TESIS

**“EL HUMANISMO INTEGRAL
DE KAROL JÓSEF WOJTYLA”**

Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

Presenta:
ENRIQUE EUGENIO HERNANDEZ RIVAS

**ASESOR DE TESIS:
LIC. FERNANDO MARTINEZ SIFUENTES**

MORELIA, MICH.

OCTUBRE 2008



AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la Escuela de Filosofía “Universidad Vasco de Quiroga” por haberme permitido realizar mi formación académica:

También agradezco a las siguientes **Generación 2003-2008.**

El Sr. Obispo José Luis Castro Medallín, Titular de la Diócesis de Tacámbaro por su apoyo

A los Licenciados Fernando Martínez Sifuentes y Jorge Horacio Martínez Ramírez por su apoyo y asesoramiento, que fueron indispensables para la realización del presente trabajo.

También agradezco a mis maestros:

Lic. Florentino Medina. Director de la Escuela de Filosofía por todo su apoyo, por sus esfuerzos y gran apoyo, que recibí, para culminar mis estudios.

Lic. Rosa Luisa Loya.

Mis hermanos, por la confianza y afecto que siempre me han brindado. Fernando, José

Lic. Rodrigo Montañón. José, María Mercedes, Vanessa y Harold.

Lic. Enrique Rangel.

A todos mis Maestros “Gracias de Corazón”.

María de la Luz Pérez Rivas. (+)

Señora Mercedes Rivera. (+)

Harold William Knight. (+)

Lidia Ayala. (+)

Les recuerdo con afecto y cariño.

DEDICATORIA

A **Dios** nuestro padre por todos sus beneficios otorgados a lo largo de toda mi carrera y de mi vida. 9

También agradezco a las siguientes personas: 11

El Sr. Obispo José Luís Castro Medellín. Titular de la Diócesis de Tacámbaro por su apoyo moral y sus oraciones. 13

1.2 Educación Pastoral 13

Mi esposa Rosa María Ayala Mondragón por su comprensión y paciencia. 14

1.4 Relaciones Internacionales 17

Mis padres, Fernando Hernández Gaytan y Teresa Rivas, con todo mi afecto, por sus esfuerzos y gran apoyo, que recibí, para culminar mis estudios. 19

Mis hermanos, por la confianza y afecto que siempre me han brindado. Fernando, José Luis, Lourdes, Jesús, Jorge, José, María Mercedes, Vanessa y Harold. 20

2.1 Orígenes 20

2.2 Precursores 21

A la memoria de: Kant 21

María de la Luz Pérez Rivas. (+) 23

Señora Mercedes Rivera. (+) 25

Harold William Knight. (+) 26

Lidia Ayala. (+) 27

Les recuerdo con afecto y cariño. 29

2.3.3 Gabriel Marcel 32

2.4 El Personalismo Filosófico de Karol Wojtyła 33

2.5 Filosofías relacionadas 36

2.5.1 Edmund Husserl 36

2.5.2 Max Scheler 38

2.5.3 Martin Buber 43

2.6 Principales Temas Personalistas 44

CAPITULO 3. ELEMENTOS DE LA **INDICE** HUMANISTICA
DE KAROL J. WOJTYLA

INTRODUCCIÓN.....	6
MARCO TEORICO.....	9
LA ORIGINALIDAD EN LA PROPUESTA HUMANISTICA DE KAROL JOSEF WOJTYLA.....	11
CAPITULO 1. VIDA Y OBRA DE KAROL JOSEF WOJTYLA	
1.1 Juan Pablo II,	13
1.2 Educación Pastoral.....	13
1.3 Pontificado.....	14
1.4 Relaciones Internacionales.....	17
1.5 Muerte.....	17
1.6 Proceso de beatificación.....	19
CAPITULO 2. RETROSPECTIVAS DE LOS PARADIGMAS HUMANISTICOS.	
2.1 Orígenes.....	20
2.2 Precursores.....	21
2.2.1 Emmanuel Kant.....	21
2.2.2 Soren Kierkegaard.....	23
2.2.3 Jacques Maritain.....	25
2.3 Principales Personalistas.....	26
2.3.1 Emmanuel Mounier.....	27
2.3.2 Maurice Nedoncelle.....	29
2.3.3 Gabriel Marcel.....	32
2.4 El Personalismo Filosófico de Karol Wojtyla.....	33
2.5 Filosofías relacionadas.....	36
2.5.1 Edmund Husserl.....	36
2.5.2 Max Scheler.....	38
2.5.3 Martín Buber.....	43
2.6 Principales Temas Personalistas.....	44

CAPITULO 3. ELEMENTOS DE LA VISIÓN HUMANISTICA	86
6.1 Sustantiva DE KAROL J. WOJTYLA.	87
6.2 Adjetiva	87
3.1 Humanismo de Karol Józef Wojtyla.....	49
3.2 Controversias surgidas de su doctrina.....	55
3.3 Aportaciones filosóficas de Karol J. Wojtyla.....	59
3.3.1 De Karol a Juan Pablo II.....	59
3.4 Aportaciones filosóficas del personalismo Polaco.....	61
3.4.1 La persona como sujeto comunional.....	61
3.4.2 Estudios sobre ética.....	61
3.5 Fundamentación de la ética de los valores para Karol J. W.....	63
3.5.1 Ética de Lublin.....	63
3.5.2 La Imagen Cristiana del hombre en general.....	66
3.5.3 La Imagen cristiana del hombre y la moral en Santo Tomás de Aquino.....	67
3.6 El concepto de virtud y la jerarquía entre las virtudes.....	68
3.6.1 Prudencia.....	69
3.6.2 Justicia.....	71
3.6.3 Fortaleza.....	72
3.6.4 Templanza.....	74
3.6.5 Fe, Esperanza y Caridad.....	76
3.6.6. Diferencia entre moral natural y la sobre natural.....	76
3.7 Posición filosófica de Karol Józef Wojtyla.....	78
4 BIOGRAFIA DE KAROL JÓSEF WOJTYLA	82
5 CONCLUSIONES	84
5.1 Objetiva.....	84
5.2 Valorativa.....	85

BIBLIOGRAFÍA.....86

6.1 Sustantiva

6.2 Adjetiva.....87

No es aventurado ni forzado comparar, en gruesos trazados históricos, el año 1989 con Todo lo que evoca la caída del muro de Berlín-con el 89 de dos siglos atrás, año de la

7 GLOSARIO.....89

de Francia, el siglo XIX, así como de 1989 a 1992 se anticipa la apertura real del Tercer Milenio. Adviento. Es interesante recordar que en 1989 se celebra el segundo centenario de la Revolución francesa, precisamente cuando concluía la parábola histórica de la Revolución bolchevique, de 1917, que pretendió restar a aquella francesa como legado y, a la vez, como realización radical y superadora. En efecto, las cronologías de calendario no coinciden con la historia real. Si bien es cierto lo que decía, contra el progresismo vulgar, el historiador alemán Ranke, que "cada época es precedida a Dios", también lo que es el fluir del tiempo no resulta homogéneo: no todos sus momentos se equivalen por valor cualitativo y decisivo de rumbo. En el largo caminar de las sociedades se van acumulando "misteriosas masas críticas de transformación" afirma el historiador francés Prosbitero Chaunu, que de golpe se descargan y generan una auténtica revolución, no prevista, produciendo una vasta re-composición social, cultural, política y religiosa. Pues bien, ¡estamos en eso!

Hoy ya no es retórico señalar el gigantesco cambio de época en que estamos todos inmersos. Si ante el gran viraje de 1945, entonces lleno de novedad, por el cual la Europa Occidental abandonaba su papel hegemónico de protagonista mundial y se instauraba la bipolaridad dominante EU-URSS, un Alfred Weber exclamaba: "Adiós a la historia universal que se ha escrito hasta hoy", con mayor razón aún, podemos exclamar lo mismo: que fin del siglo XX, frente a la transformación mucho más radical que está procesándose. Más que una época de cambio, ¡un cambio de época!

Podemos, sí, decir adiós al mundo de Yalta con su bipolarismo articulante a nivel mundial, que es caída de esquemas políticos y mentales ya obsoletos, mientras tiene lugar una impresionante reestructuración del poder y se asiste a nuevas formas de su concentración financiera y mediática, en camino aún muy incierto hacia un "nuevo orden". Hay quien ha hablado de una fase de International deregulation en el que nuevos actores, capacidades y afmentos están en búsqueda de un renovado perfil y protagonismo.

Muy diversos escenarios geopolíticos quedan abiertos en los desarrollos, alianzas y confrontaciones entre la única potencia global-Estados Unidos-la Comunidad europea y el espov. Asia oriental, en sus reciprocas relaciones con países y regiones emergentes y ante las amenazas de tremendas disparidades, desequilibrios y exclusiones. Se replantea la cuestión de la "gobernabilidad"-governance- a nivel mundial.

Podemos, sí, decir adiós a la industrialización de los chimeneas, de las cadenas de montaje y de los ejércitos de proletarios poco cualificados, por la difusión progresiva de sorprendentes innovaciones científico-tecnológicas, con la aceleración de la informática, de la robótica, del extraordinario desarrollo de las comunicaciones, que genera ritmos tentosos de "metamorfosis del trabajo". El crecimiento de la productividad, la búsqueda de reducción de costos y de calidad innovativa en condiciones de aguierrida y extendida

INTRODUCCION.

Si pudiera considerar el paso de Juan Pablo II por la historia con una palabra lo llamaría "tiempos de cambio".

No es aventurado ni forzado comparar, en gruesos trazados históricos, el año 1989-con Todo lo que evoca la caída del muro de Berlín-con el 89 de dos siglos atrás, año de la toma de la Bastilla, que concluye los tiempos del Ancien Régime. En 1789 se inauguró, de hecho, el siglo XIX, así como de 1989 a 1992 se anticipa la apertura real del Tercio Millennio Adveniente. Es interesante recordar que en 1989 se celebra el segundo centenario de la Revolución francesa, precisamente cuando concluía la parábola histórica de la Revolución bolchevique, de 1917, que pretendió reasumir aquella francesa como legado y, a la vez, como realización radical y superadora. En efecto, las cronologías de calendario no coinciden con la historia real. Si bien es cierto lo que decía, contra el progresismo vulgar, el historiador alemán Ranke, que "cada época es inmediata a Dios", también lo que es el fluir del tiempo no resulta homogéneo: no todos sus momentos se equivalen por valor cualitativo y decisorio de rumbo. En el largo caminar de las sociedades se van acumulando "misteriosas masas críticas de transformación"- afirma el historiador francés Presbítero Chaunu-, que de golpe se descargan y generan una auténtica revolución, no prevista, produciendo una vasta recomposición social, cultural, política y religiosa. Pues bien, ¡estamos en eso!

Hoy ya no es retórico señalar el gigantesco cambio de época en que estamos todos inmersos. Si ante el gran viraje de 1945, entonces lleno de novedad, por el cual la Europa Occidental abandonaba su papel hegemónico de protagonista mundial y se instauraba la bipolaridad dominante EU-URSS, un Alfred Weber exclamaba: "Adiós a la historia universal que se ha escrito hasta hoy", con mayor razón aún, podemos exclamar lo mismo este fin del siglo XX, frente a la transformación mucho más radical que está procesándose. Más que una época de cambio, ¡un cambio de época!

Podemos, sí, decir adiós al mundo de Yalta con su bipolarismo articulante a nivel mundial, que es caída de esquemas políticos y mentales ya obsoletos, mientras tiene lugar una impresionante reestructuración del poder y se asiste a nuevas formas de su concentración financiera y mediática, en camino aún muy incierto hacia un "nuevo orden". Hay quien ha hablado de una fase de International deregulation en el que nuevos actores, capacidades y alimentos están en búsqueda de un renovado perfil y protagonismo.

Muy diversos escenarios geopolíticos quedan abiertos en los desarrollos, alianzas y confrontaciones entre la única potencia global-Estados Unidos-, la Comunidad europea y el Japón/Asia oriental, en sus recíprocas relaciones con países y regiones emergentes y ante las amenazas de tremendas disparidades, desequilibrios y exclusiones. Se replantea la cuestión de la "gobernabilidad"-governance- a nivel mundial.

Podemos, sí decir adiós a la industrialización de las chimeneas, de las cadenas de montaje y de los ejércitos de proletarios poco cualificados, por la difusión progresiva de sorprendentes innovaciones científico-tecnológicas, con la aceleración de la informática, de la robótica, del extraordinario desarrollo de las comunicaciones, que genera ritmos intensos de "metamorfosis del trabajo". El crecimiento de la productividad, la búsqueda de reducción de costos y de calidad innovativa en condiciones de aguerreda y extendida

competitividad, las transformaciones de la empresa-hacia una red integrada de nudos relacionales, flexibilidad e Inter funcionalidad, roles abiertos y verificación continua de las performances-, la importancia creciente de la información así como de las nuevas profesiones, el flujo creciente de bienes y servicios “inmateriales”, la financiación de la economía...son algunos factores fundamentales de apertura de una fase incierta-que no es de ajuste de breve duración-que planea nuevas exigencias de formación y “reconversión”, de innovación cultural, de creciente flexibilización del mercado laboral, agudizando también una dramática desocupación y una difundida precarización.

Parecen abandonarse, entre la resignación y la impotencia, los objetivos del pleno empleo. Se escribe-como Jeremy Rifkin y Peter Drucker-sobre “el fin del trabajo” desde las mismas sociedades de la abundancia, se incrementan los sectores sociales vulnerables y los mundos de marginados y excluidos, y se asiste a movimientos precursores de migraciones de masa, especialmente hacia las zonas más ricas del planeta.

Digamos también adiós a las formas tradicionales del Estado-nación, en cuanto totalidad soberana en el control y gestión del poder. Es bien cierto que nunca hubo tan gran número de naciones representadas en las Naciones Unidas, que algunas nacionalidades aparentemente “difuntas” han reemergido con la desintegración de los Estados multinacionales (Unión Soviética, Yugoslavia, Checoslovaquia) y que sigue siendo el sujeto fundamental de la escena internacional. Pero el Estado -nación se revela, por una parte, demasiado pequeño en tiempos de saltos cualitativos en la globalización del mercado, en la mundialización hegemónica de una civilización audiovisual en la que contactos, sonidos, signos e imágenes se comunican de un extremo al otro de la tierra en tiempo real, instantáneamente, superada toda distancia y frontera. El flujo de tecnologías, poblaciones, drogas, armas, terroristas, órdenes bursátiles, nubes tóxicas, publicidad y modas, tampoco se detiene ante ninguna frontera.

Se asiste al desarrollo de la más diversas instituciones, organizaciones y compañías supernacionales, transnacionales. Por otra parte, en un Estado-nación demasiado grande, distante y abstracto, respecto de los problemas de la vida cotidiana de las personas, de las familias, de la vecindad, de las tradiciones locales y regionales. Entre la globalización del mercado y los Estados “parroquiales” se entretajan nuevos proyectos y procesos pan regionales con formas y proyectos diversos de zonas de libre comercio y mercado común de integración económica, de comunidad de naciones. K. Ohmae escribe sobre ese paso Del Estado-nación al Estado-región (1966) y A. Methol señala la nueva fase de los “Estados continentales”. La “regionalización” no aparece como contradictoria con la mundialización sino como uno de sus componentes articulantes.

Pero la globalización se conjuga también con la fragmentación y la segmentación. El cosmopolitismo abstracto e instrumental de “supermercado”- “La MacDdonalización de la sociedad”, escribe G. Ritzar-sucita a su vez lo que Naisbitt llama la “retribalización” y que Octavio Paz prefiere indicar como “la venganza histórica de los particularismos”. Castells lo propone como oposición entre “globalización” e “identidad” históricamente arraigada. Hay, sí, por una parte, ese “Mc World” como impulso de integración y uniformidad que “presiona a las naciones hacia un homogéneo parque de diversiones global, un Mc Mundo atado por las comunicaciones, la información, el entretenimiento y el comercio”. 1

Pero emergen por doquier, por otra parte, las identificaciones étnicas y nacionales, lingüísticas, culturales y religiosas”, como reactividad defensiva y reivindicación, para no quedar arrastrados por las altas mareas de la homologación cultural.

Pero hay más aún. Se cierra la larga fase moderna de los ateísmos mesiánicos, “religiones seculares” que pretendieron reasumir, reformular y sustituir a la tradición cristiana. Se derrumba el marxismo-leninismo, que fue como su epicentro y vértice recapitulador. Se desfonda el mito gnóstico de la Revolución, el mito de la humanidad nueva generada desde el poder y el cambio de las estructuras sociales, en cuanto modelo por excelencia de cambio histórico, que fue raíz común de fascismo y comunismos. El post comunismo es, a la vez, signo y apertura de una fase post-iluminista, post-racionalista- algunos prefieren llamarla ambiguamente “post-moderna”-de este fin de siglo. Se resquebraja la “fe en el progreso” que guerras mundiales, campos de exterminio y gulags, amenazas nucleares y ecológicas habían ya puesto en jaque mate.

Las utopías que fueron paraísos prometidos terminaron en infiernos reales. Jamás se vivió un siglo de tanta proclama humanista y de tan masivas y sistemáticas experiencias de opresión del hombre, de destrucción de lo humano. Auschwitz e Hiroshima muestran que los medios más racionales de que dispone el hombre, los medios tecnológicos, pueden ser puestos al servicio de la destrucción premeditada y en gran escala, la que difícilmente podría justificarse en su racionalidad. No funciona más la ecuación que igualaba “modernización” a “secularización”. Entran en crisis la concepción de la sociedad política como expresión de la voluntad racional y la del desarrollo de las fuerzas productivas y formaciones sociales como despliegue de casualidad científicas.

Roma después de la caída de Constantinopla a manos de los turcos en 1453, y por la El racionalismo a ultranza se revela más que nunca como concepto reductivo de razón y de la realidad. La razón técnica, unidimensional, que desde las certezas matemáticas pretende ser medida y dominio de toda la realidad pero que excluye de su juicio precisamente todos los acontecimientos y las opciones fundamentales de la existencia humana, produce el máximo de irracionalismo, y desemboca en las teorías de la “impotencia de la razón”, del “suicidio de la razón” o en la ligereza del “pensamiento débil”. Tenemos que decir adiós nada menos que a las vigencias y paradigmas ideológicos con los cuales se ha escrito el proceso de la modernidad. Bibliotecas enteras caen en desuso o, al menos, filas de libros que teníamos necesidad de tener al alcance de la mano, hoy quedan desplazadas al fondo de las estanterías.

móviles, a mediados del siglo XV, otorgó un nuevo impulso al humanismo mediante la difusión de ediciones de los clásicos. Aunque en Italia el humanismo se desarrolló sobre todo en campos como la literatura y el arte, en Europa central, donde fue introducido por los estudiosos alemanes Johannes Reuchlin y Philip Melanchthon, el movimiento penetró en ámbitos como la teología y la educación, con lo que se convirtió en una de las principales causas subyacentes de la Reforma.

1. Citado por FIGARI L., “Lenguaje, homogenización y globalización”, en revista VE, Lima, I-IV. 98, págs. 84-85.

MARCO TEORICO

Uno de los estudiosos más importantes en la introducción del humanismo en Francia

El Humanismo, en filosofía, actitud que hace hincapié en la dignidad y el valor de la persona. Uno de sus principios básicos es que las personas son seres racionales que poseen en sí mismas capacidad para hallar la verdad y practicar el bien. El término humanismo se usa con gran frecuencia para describir el movimiento literario y cultural que se extendió por Europa durante los siglos XIV y XV. Este renacimiento de los estudios griegos y romanos subrayaba el valor que tiene lo clásico por sí mismo, más que por su importancia en el marco del cristianismo.

El movimiento humanista comenzó en Italia, donde los escritores de finales de la edad media Dante, Giovanni Boccaccio y Francesco de Petrarca contribuyeron en gran medida al descubrimiento y a la conservación de las obras clásicas. Los ideales humanistas fueron expresados con fuerza por otro estudioso italiano, Giovanni Pico Della Mirándola, en su *Oración*, obra que trata sobre la dignidad del ser humano. El movimiento avanzó aún más por la influencia de los estudiosos bizantinos llegados a Roma después de la caída de Constantinopla a manos de los turcos en 1453, y por la creación de la Academia platónica en Florencia. La Academia, cuyo principal pensador fue Marsilio Ficino, fue fundada por el hombre de Estado y mecenas florentino Cosme I de Medici. Deseaba revivir el platonismo y tuvo gran influencia en la literatura, la pintura y la arquitectura de la época.

La recopilación y traducción de manuscritos clásicos se generalizó, de modo muy significativo entre el alto clero y la nobleza. La invención de la imprenta de tipos móviles, a mediados del siglo XV, otorgó un nuevo impulso al humanismo mediante la difusión de ediciones de los clásicos. Aunque en Italia el humanismo se desarrolló sobre todo en campos como la literatura y el arte, en Europa central, donde fue introducido por los estudiosos alemanes Johannes Reuchlin y Philip Melanchthon, el movimiento penetró en ámbitos como la teología y la educación, con lo que se convirtió en una de las principales causas subyacentes de la Reforma.

LA ORIGENIDAD EN LA PROPUESTA HUMANÍSTICA DE KAROL JOSEF WOJTYLA

Uno de los estudiosos más importantes en la introducción del humanismo en Francia fue Erasmo de Rotterdam, que también desempeñó un papel principal en su difusión por Inglaterra. Allí, el humanismo fue divulgado en la Universidad de Oxford por los estudiosos William Grocyn y Thomas Linacre, y en la Universidad de Cambridge por Erasmo y san Juan Fisher. Desde las universidades se extendió por toda la sociedad inglesa y allanó el camino para la edad de oro de la literatura y la cultura que llegaría con el periodo isabelino.¹

Quiero exponer en mi tesis los aspectos y obra del autor, la vida, la filosofía, su biografía, un análisis de la obra "Cruzando el umbral de la esperanza" por Vittorio Hösle, la perspectiva de los paradigmas humanísticos desde el renacimiento hasta nuestros días así como los elementos de la visión humanística de Karol J. Wojtyla.

Juan Pablo segundo ha escrito siempre mucho. Lo hizo ya de estudiante, de sacerdote en su ministerio episcopal y también después de su elevación a su cardenalato. Una obra rica y abundante: pensamiento, filosofía, teología, poesía, literatura y comedias teatrales. El pontificado ha multiplicado su producción escrita. Sus intervenciones son innumerables. Cada año la santa sede publica la colección de todo lo escrito por el papa, en los últimos doce meses como cada año en su actividad intelectual desarrollo en este pontificado, el número de volúmenes publicados fundamentalmente con sus discursos y homilias, no tiene precedentes en toda la historia.²

El Humanismo Integral de Karol J. Wojtyla refiere sin duda al 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 como un ser subsistente y autónomo pero esencialmente social y comunitario, un ser libre pero no aislado, un ser trascendente con un valor en sí mismo que le impide convertirse en un mero objeto. Un ser moral, capaz de amar, de actuar en función de una actualización de sus potencias y finalmente de definirse a sí mismo pero considerando siempre la naturaleza que le determina.

Nuestra sociedad y nuestro mundo muestran un prevalente interés por lo humano, por todo lo que concierne al hombre, por sus intereses y por su bienestar. Conceptos como libertad, democracia, solidaridad, justicia, igualdad de oportunidades, etc., están a la orden del día, y en todos ellos late ese interés por promocionar, salvaguardar y desarrollar algunos de los elementos en los que se considera que está enraizada la dignidad humana y lo que es propio del hombre.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿en qué se basan esas convicciones prácticas?, ¿existen afirmaciones teóricas sobre la naturaleza humana que sustenten esas creencias, o nos conformamos con ellas por tradición o por simple comodidad? ¿son decirlo así, unas convicciones antropológicas?

¹"Humanismo." *Enciclopedia® Microsoft® Encarta 2001*. © 1993-2000 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

²José María Vigil, Director de la sala de prensa de la santa sede.

LA ORIGINIDAD EN LA PROPUESTA HUMANISTICA DE KAROL JOSEF WOJTYLA.

“Mi concepto de la persona única en su identidad y del hombre, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás, en mayor medida que de la lectura”.

Juan Pablo II.

En lo personal me entusiasma sobremedida el pensamiento de Karol J. Wojtyla, un hombre que ha dejado una gran huella en la iglesia católica, en la historia contemporánea, y en todo hombre de buena voluntad.

Quiero exponer en mi tesis los aspectos y obra del autor, la vida, la filosofía, su biografía, un análisis de la obra “Cruzando el umbral de la esperanza” por Vittorio Messori. Retrospectiva de los paradigmas humanísticos desde el renacimiento hasta nuestros días así como los elementos de la visión humanística de Karol J. Wojtyla.

Juan Pablo segundo ha escrito siempre mucho. Lo hizo ya de estudiante, de sacerdote en su ministerio episcopal y también después de su evaluación a su cardenalato. Una obra rica y abundante: pensamiento, filosofía, teología, poesía, literatura y comedias teatrales. El pontificado ha multiplicado su producción escrita. Sus intervenciones son innumerables. Cada año la santa sede pública la colección de todo lo escrito por el papa, en los últimos doce meses como cada año en su actividad intelectual desarrollo en este pontificado, el número de volúmenes publicados fundamentalmente con sus discursos y homilías, no tiene precedentes en toda la historia.²

El Humanismo Integral de Karol J. Wojtyla refiere sin duda al 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 como un ser subsistente y autónomo pero esencialmente social y comunitario, un ser libre pero no aislado, un ser trascendente con un valor en sí mismo que le impide convertirse en un mero objeto. Un ser moral, capaz de amar, de actuar en función de una actualización de sus potencias y finalmente de definirse a sí mismo pero considerando siempre la naturaleza que le determina.

Nuestra sociedad y nuestro mundo muestran un prevalente interés por lo humano, por todo lo que concierne al hombre, por sus intereses y por su bienestar. Conceptos como libertad, democracia, solidaridad, justicia, igualdad de oportunidades, etc., están a la orden del día, y en todos ellos late ese interés por promocionar, salvaguardar y desarrollar algunos de los elementos en los que se considera que está enraizada la dignidad humana y lo que es propio del hombre.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿en qué se basan esas convicciones prácticas?, ¿existen afirmaciones teóricas sobre la naturaleza humana que sustenten esas creencias, o nos encontramos simplemente ante unos postulados prácticos, ante, por decirlo así, unas costumbres sin un sólido fundamento antropológico?

² Joaquín Navarro-Valls. Director de la sala de prensa de la santa sede.

La respuesta a esta pregunta es, evidentemente, compleja y para responderla adecuadamente habría que hacer un recorrido por toda la historia de Occidente. No es mi propósito por el momento.

El personalismo es una filosofía que se caracteriza fundamentalmente por colocar a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual. Procede de múltiples fuentes pero toma forma precisa en la Francia de los años 30 y adquirió posteriormente una importancia notable en toda Europa, influyendo en acontecimientos tan relevantes como la Declaración de la ONU sobre los derechos humanos o los textos del Concilio Vaticano II y la llamada "revolución" sexual.

Hoy, sin embargo, la situación está cambiando. Por un lado, estos movimientos y situaciones han perdido parte de su fuerza o, incluso, han desaparecido por completo dejando un vacío que llenar y es en este vacío donde poco a poco va apareciendo el personalismo.

Por otro lado, la caída de las ideologías también ha traído consigo la desaparición del encasillamiento y de numerosos prejuicios.

La antropología constituye la aportación filosófica fundamental de Wojtyła a través del desarrollo brillante, original y profundo del concepto de persona en su obra maestra: "Persona y acción".

También la ética es un tema que siempre le interesó llegando a crear la "Escuela ética de Lublín".

Interrogantes que se ventilan actualmente en nuestra cultura: la fundamentación de los derechos humanos, la crisis de la afectividad y de la familia; las relaciones entre fe y cultura; la propuesta de modelos intelectuales de referencia; una aclaración sobre la misión del pensamiento en la sociedad.

A sí, se desarrolla este tema, bajo la mirada de un gran hombre Karol Józef Wojtyła y su concepto de personalismo filosófico.

CAPITULO 1.

VIDA Y OBRA DE KAROL JOSEF WOJTYLA

1.1 Juan Pablo II

Casa natal de Juan Pablo II en Wadowice (Polonia). Era el menor de los dos hijos del matrimonio integrado por Karol Wojtyla y Emilia Kaczorowska. Su madre falleció en el año 1929. Su hermano mayor, Edmund, que era médico, murió en 1932; y su padre, un suboficial del ejército polaco, murió en 1941, durante la ocupación de Polonia por la Alemania nazi.

Al terminar sus estudios de educación media, una época en la que destacó como consumado ajedrecista (llegando a proclamarse vencedor en varios campeonatos estudiantiles), se matriculó en la Universidad Jagellónica de Cracovia y también en una escuela de teatro. Cuando las fuerzas de ocupación alemanas cerraron la Universidad, en septiembre de 1939, el joven Karol tuvo que trabajar en una cantera y luego en una fábrica química (Solvay), para ganarse la vida y evitar ser deportado a Alemania. Fichado por la GESTAPO, se refugió en una buhardilla de Cracovia. En esa época, se unió al grupo del célebre actor polaco Mieczysław Kotlarczyk, creador del teatro Rapsódico, con el cual interpretó papeles de contenido patriótico.

Pila bautismal en Wadowice También participó en la resistencia contra Alemania, para ayudar a salvar a familias judías. Posteriormente, su situación se complicó en Polonia y debió refugiarse en los subterráneos del arzobispado de Cracovia.

1.2 Educación pastoral

En 1942 ingresó en el seminario clandestino que había fundado Monseñor Adam Stefan Sapieha, cardenal arzobispo de Cracovia, iniciando la carrera de Teología. Fue ordenado como sacerdote el 1 de noviembre de 1946 en la capilla privada arzobispal.

Poco después se trasladó a Roma para asistir a los cursos de la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo "Angelicum", obteniendo el doctorado en Teología con la tesis El acto de fe en la doctrina de San Juan de la Cruz.

En 1948 regresó a Polonia y ejerció su primer ministerio pastoral como vicario coadjutor de la parroquia de Niegowic, en los alrededores de Cracovia, durante trece meses. En noviembre de ese mismo año obtuvo la habilitación para ejercer la docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Jagellonica. El 17 de agosto de 1949 se trasladó como vicario a la parroquia de San Florián, en Cracovia, donde ejerció el ministerio durante dos años, alternándolo con su trabajo de consejero de los estudiantes y graduados de la universidad estatal de esa ciudad.

Nombrado profesor de Teología Moral y Ética Social del seminario metropolitano de Cracovia, el día 1 de octubre de 1953, comenzó en 1954 a impartir clases de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Dublín, en la que dos años después fue nombrado director de dicha Cátedra. El 4 de julio de 1958, el Papa Pío XII le nombró obispo auxiliar de la archidiócesis de Cracovia, bajo el administrador apostólico, arzobispo Eugeniusz Baziak.

A partir del 11 de octubre de 1962, comenzó a tomar parte activa en el Concilio Vaticano II, destacando sus puntualizaciones sobre el ateísmo moderno y la libertad religiosa. El 8 de diciembre de 1965 pasó a formar parte de las congregaciones para los Sacramentos y para la Educación Católica, y del Consejo para los Laicos. En 1962, al morir el arzobispo Baziak, fue nombrado vicario capitular y el 30 de diciembre siguiente el Papa Pablo VI lo nombró arzobispo de Cracovia. El 29 de mayo de 1967 fue nombrado cardenal, lo que le convirtió en el segundo más joven de la época, con 47 años de edad.

1.3 Pontificado

El 28 de septiembre de 1978 murió Juan Pablo I, tras un pontificado de apenas 33 días, y el 16 de octubre de 1978, tras dos días de deliberaciones del cónclave, Wojtyła fue elegido sucesor de San Pedro, adoptando el nombre de Juan Pablo II, y convirtiéndose, con 58 años, en el Papa más joven del siglo y en el primero no italiano desde el flamenco Adriano VI (1522-1523). El 5 de noviembre visitó Asís, en el primero de sus 144 viajes por Italia.

El 25 de enero de 1979 comenzó el primero de sus 104 viajes fuera de Italia, a México y la República Dominicana. El último fue el 14 de agosto de 2004 al santuario mariano de Lourdes, en Francia.

Juan Pablo II se propuso el gran objetivo de posicionar a la Iglesia como faro y guía del mundo contemporáneo. Ello en cinco direcciones:

Nueva evangelización: mediante una renovación de la fidelidad a la persona de Jesús de Nazareth y su mensaje de amor universal, en especial hacia los marginados y desfavorecidos, anunciándolo a todos los pueblos, con gran preocupación por la descristianización de Europa.

Ecumenismo: mediante el diálogo y el encuentro con las demás iglesias cristianas y todas y cada una de las confesiones religiosas.

Compromiso ético y social: asumiendo la defensa de la dignidad de la persona y los derechos humanos, así como la promoción de la diversidad cultural de los pueblos y el impulso de la justicia social y la moral personal. Ha sido en este punto donde Juan Pablo II ha sido más discutido, al oponerse por igual a las dictaduras marxistas y al capitalismo liberal y, muy especialmente, en su condena del aborto, la contracepción y la fecundación artificial, en aras de una visión tradicional de la defensa de la vida y la familia. En este terreno Juan Pablo II ha mostrado una clara desconfianza hacia lo que consideraba una cultura de la muerte fruto de un materialismo occidental, al que veía como hedonista, relativista e insolidario.

Lucha por la paz: a través de la mediación en múltiples conflictos y la condena enérgica de la guerra y la carrera de armamentos, así como la incentivación de iniciativas de reconciliación y el combate de las desigualdades.

Rigor doctrinal: Juan Pablo II ha condenado las posiciones más extremas de la Teología de la Liberación pero ha sido más contundente con el ala más conservadora del catolicismo al excomulgar a monseñor Marcel Lefebvre y desautorizar su movimiento. Juan Pablo II ha dado reconocimiento a teólogos en su día sancionados o cuestionados por sus posiciones aperturistas, creándolos cardenales (Hans Urs Von Balthasar, Henri de Lubac, Yves Congar o Walter Kasper, a quien puso al frente de la acción ecuménica de la Iglesia). Sin embargo, a través de la Congregación de la Doctrina de la Fe, presidida por Joseph Ratzinger fue inflexible con Hans Küng, ya condenado por Pablo VI, Bernhard Häring o Leonardo Boff, debido a sus posiciones reformistas en materia de teología dogmática y moral y su oposición al magisterio papal. Juan Pablo II se ha mostrado desfavorable a dar de comulgar a los divorciados vueltos a casar, al matrimonio de los sacerdotes y a la ordenación de las mujeres.

A lo largo de sus casi 27 años de pontificado nombró a un total de 232 cardenales. Como Papa, Wojtyla impuso un estilo desusado al desechar la silla gestatoria usada por sus antecesores para mostrarse en público, se puso a nivel de la calle y de las multitudes, mostrando sus simpatías por niños y adolescentes. Debido a sus múltiples viajes al extranjero fue conocido entre los medios católicos, en particular en América Latina, como el atleta de Dios, el caminante del Evangelio o el Papa peregrino.

Durante su prolongado mandato, Juan Pablo II superó numerosas marcas: no sólo fue el pontífice más viajero hasta el momento, sino también el que proclamó más santos y beatos durante su pontificado (el número de santos y beatos elevados a los altares por él equivale al llevado a cabo en los cuatrocientos años anteriores).

Antes de ser elegido Papa, Wojtyla, poeta, filósofo y dramaturgo, había escrito la obra teatral El taller del orfebre, convertida en ópera rock y siendo presentada en España en los inicios de los años 1980.

Desde el atentado sufrido el 13 de mayo de 1981 comenzó a sufrir diversos problemas de salud: además de las dificultades que tuvo para recuperarse de las heridas de bala que sufrió en el estómago y en una mano, padeció luego un cáncer de intestino, la fractura del fémur y de un hombro, y, desde los años 1990, tuvo que sobrellevar la enfermedad de parkinson, de origen genético.

Esto no impidió que, a fines de los años 80, su actuación en Polonia y su influencia en los acontecimientos que se producían en el entonces bloque comunista contribuyeran de modo considerable a la caída de los regímenes de Europa del Este, según coinciden numerosos historiadores.

Juan Pablo II durante un discurso en 2004, con 84 años. En noviembre de 1985, como consecuencia de la tragedia de Armero en Tolima, Colombia, Juan Pablo II visitó este país y fue al lugar de los hechos, y frente a una gran cruz oró por un rato y nombró el sitio como lugar santo en honor a los 25.000 muertos de esa trágica escena que tuvo que vivir el pueblo colombiano una semana después del holocausto de la toma del Palacio de Justicia en Bogotá, en el cual murieron 80 personas.

Más de una década después, y pese a su implacable deterioro físico, en marzo de 2003 Juan Pablo II se opuso con todas sus fuerzas y autoridad a la invasión estadounidense de Irak. En esa misión evidenció la misma determinación que había mostrado al inicio de su pontificado para mediar entre Argentina y Chile cuando se encontraban al borde del enfrentamiento.

Entre los principales episodios de su pontificado está la primera visita de un Papa a una iglesia luterana (Roma, 1983), la primera a una sinagoga (Roma, 1986), la Jornada Mundial de Oración por la Paz (Asís, 1986) y la excomunión del obispo Marcel Lefebvre (1988). Este año se produjo un hecho histórico: Juan Pablo II visitó un país ortodoxo, Grecia, y entró en una mezquita, la de Damasco (Siria), siendo la primera vez que un Pontífice católico pisaba una mezquita y oraba en su interior.

Asimismo, figuran el primer encuentro de un Papa con una comunidad musulmana (Casablanca, 1985), el Año Santo de 1983, a partir del cual creó las Jornadas Mundiales de la Juventud, celebradas en Roma (varias veces), Buenos Aires, Santiago de Compostela (España), Denver (Estados Unidos), Manila, Czestochowa (Polonia), París y Toronto (Canadá) en 2002.

También destaca el encuentro con el último presidente de la URSS, Mijaíl Gorbachov, en diciembre de 1989, la normalización de la Iglesia Católica en los países europeos hasta entonces comunistas, y la visita realizada en enero de 1998 a Cuba, donde fue recibido con todos los honores por Fidel Castro.

Aparte de sus catorce encíclicas, con Juan Pablo II se han publicado los nuevos Códigos de Derecho Canónico Latino (1983) y Oriental, así como el Catecismo Universal de la Iglesia Católica (1992), fruto del sínodo especial de obispos de 1985, dedicado al Concilio Vaticano II.

Su gran deseo, que materializó, fue llegar al año 2000, abrir la Puerta Santa de la Basílica de San Pedro e introducir la Iglesia en el tercer milenio con el Jubileo del 2000. En la primavera de 2000 pudo por fin pisar Tierra Santa. Visitó el Monte Nebo, donde (según la Tanaj o Antiguo Testamento) el profeta Moisés vio la Tierra Prometida antes de morir; Belén, Jerusalén, Nazaret y varias localidades de Galilea.

Juan Pablo II en el 2004 Durante ese viaje, Juan Pablo II, el primero en reconocer en 1986 los derechos nacionales del pueblo palestino y entablar relaciones diplomáticas plenas con Israel en 1994, ofició misa en la Plaza del Pesebre de Belén, pidió perdón en el Muro de las Lamentaciones y en el Museo del Holocausto por los errores cometidos por los cristianos que persiguieron a los judíos y celebró misa en el Santo Sepulcro.

Cabe reconocer que también pidió perdón por las injusticias cometidas por parte del Vaticano de la época en contra del célebre científico italiano Galileo Galilei (1564 - 1642) a quien la Inquisición le hizo retractarse de sus teorías heliocéntricas el 22 de junio de 1633.

Al concluir su pontificado con su muerte, Juan Pablo II dejó pendientes dos viajes: uno a Moscú, ante la oposición del patriarca ortodoxo Alejo II, que acusaba a la Iglesia Católica de "proselitismo" en su área de influencia y otro a China, donde el régimen comunista prohíbe la obediencia de la Iglesia Católica china a la Santa Sede, además de haber conflictos con el Vaticano a causa de su reconocimiento de Taiwán desde 1949. de esta manera el momento de su fallecimiento, pero luego fueron encendidas nuevamente y así permanecieron.

Su muerte se produjo a las 21:37 horas de Italia del 2 de abril de 2005 debido a una pulmonar irreversible, agravado por su enfermedad de parkinson. Tenía casi 85 años. En su agonía, le dictó a su secretario, Stanislaw Dziwisz,

1.4 Relaciones Internacionales

Al inicio del pontificado de Juan Pablo II, la Santa Sede tenía relaciones diplomáticas con 84 estados. Al fallecer este Papa, las tenía con 173. Igualmente, participa como miembro pleno derecho o como observadora en varios organismos internacionales y regionales. A la Virgen confío todo felizmente". Aunque el portavoz del Papa, Joaquín Navarro Valls afirmó inicialmente que el pontífice, en sus últimos momentos, dedicó

Las 104 visitas internacionales de Juan Pablo II han sido realizadas mayoritariamente en su doble calidad de jefe de estado y el de cabeza de la Iglesia Católica. Por ello el gesto del jefe de estado del país receptor (si es de cultura cristiana) de saludarle primero con la mano (tratándose del encuentro de dos jefes de estado) y eventualmente después con la clásica reverencia y besamanos. los últimos cincuenta minutos de su vida y que murió sin pronunciar una sola palabra.

Juan Pablo II demostró además ser un hábil diplomático, recién asumido su pontificado debió enfrentar en Diciembre de 1978 la crisis prebélica existente entre Argentina y Chile a causa de la aplicación del Laudo Arbitral dictado por la Reina Isabel II de Inglaterra referente al conflicto del Canal Beagle. En momentos en que ambas naciones tenían sus tropas desplegadas a lo largo de la frontera, existen incluso evidencias que indicarían el inicio de las operaciones militares. Juan Pablo II, aprovechando los vínculos de los militares con la Iglesia, influyó decisivamente en impedir el inicio de las hostilidades enviando al Cardenal Antonio Samoré como su representante, obteniendo la separación de las fuerzas y el inicio de un proceso de mediación que culminaría el 29 de noviembre de 1984 con la firma del Tratado de Paz y Amistad entre ambos países.

La Tumba de Juan Pablo II, esta ubicada en las criptas del Vaticano

Fue un extraordinario políglota, ya que no sólo llegó a dominar el polaco, esperanto, griego clásico, latín, italiano, francés, español, portugués, inglés y alemán, sino que también tuvo suficientes conocimientos del checo, lituano, ruso y húngaro, además tenía conocimientos de japonés, tagalo y varias lenguas africanas. Gran deportista en su juventud, llegó a adelantar su ceremonia de entronización como Papa para no interferir con un partido de fútbol que tenían previsto emitir por televisión.

Ha sido el primer Papa en hacer uso intensivo de los medios de comunicación y, en especial, de Internet para hacer llegar su mensaje, además de tener acercamientos con líderes de religiones tales como la judía, musulmana, ortodoxa y tibetana (a través del Dalai Lama), entre otras.

Su tumba, que se encuentra bajo la Basílica Vaticana junto a la de otros Pontífices, se ha convertido en lugar de peregrinación, en la actualidad lo que para algunos es un signo de la concepción de santidad que el pueblo tiene sobre él. Es la más cercana a la tumba de Pedro y vecino a la de Pablo VI.

1.5 Muerte de beatificación

Al ser anunciada su muerte, en medio del rezo del Rosario, el público presente en la Plaza de San Pedro prorrumpió en nutridos aplausos. Las luces de su habitación en el Vaticano se apagaron por un instante para comunicar de esta manera el momento de su fallecimiento, pero luego fueron encendidas nuevamente y así permanecieron.

Su muerte se produjo a las 21:37 horas de Italia del 2 de abril de 2005 debido a una septicemia y a un colapso cardiopulmonar irreversible, agravado por su enfermedad de parkinson. Tenía casi 85 años. En su agonía, le dictó a su secretario, Stanisław Dziwisz, una carta en la que decía:

"Soy feliz, séanlo también ustedes. No quiero lágrimas. Recemos juntos con satisfacción. A la Virgen confío todo felizmente". Aunque el portavoz del Papa, Joaquín Navarro Valls afirmó inicialmente que el pontífice, en sus últimos momentos, dedicó unas palabras a la multitud, sobre todo gente joven, reunida en la Plaza de San Pedro (Yo los he buscado y ahora ellos vienen a buscarme, les doy las gracias), haciendo el gesto de la bendición hacia la ventana de sus aposentos, hacia los fieles apostados en la Plaza de San Pedro, el médico que certificó la muerte ha señalado que el Papa permaneció inconsciente durante los últimos cincuenta minutos de su vida y que murió sin pronunciar una sola palabra.

Los funerales por el Papa manifestaron el alto aprecio que sentían por Juan Pablo II no sólo mandatarios de muchos países, sino también gente de toda condición. Tuvieron una alta resonancia política por algunos gestos inesperados, como el saludo entre los mandatarios de Irán y Siria e Israel.

El 2 de abril de 2006, primer aniversario de su muerte, el Papa Benedicto XVI dirigió unas palabras en el momento exacto de la muerte de su predecesor (21:37 hora de Roma) y al día siguiente ofició una misa en la Plaza de San Pedro.

La Tumba de Juan Pablo II, esta ubicada en las criptas del Vaticano

Después de su muerte, muchos católicos, desde el cardenal británico Cormac Murphy-O'Connor hasta periódicos italianos como L'Osservatore Romano, o su sucesor Benedicto XVI se han referido a Juan Pablo II como Juan Pablo Magno. Aún no se sabe si este póstumo título se impondrá, ya que no existe ningún procedimiento formal para asignar este apelativo.

También, muchos seguidores del pontífice demandaron que fuese canonizado tan pronto como fuera posible, gritando "Santo Subito" ("Santo ya") durante los actos de exposición pública del cadáver y misas de funeral.

Su tumba, que se encuentra bajo la Basílica Vaticana junto a la de otros Pontífices, se ha convertido en lugar de peregrinación en la actualidad lo que para algunos es un signo de la concepción de santidad que el pueblo tiene sobre él. Es la más cercana a la tumba de Pedro y vecino a la de Pablo VI.

1.6 Proceso de beatificación

El 13 de mayo de 2005, el Cardenal Camillo Ruini, Vicario para la ciudad de Roma, dio formalmente por iniciado el proceso de beatificación de Juan Pablo II; para ello, Benedicto XVI concedió el 28 de abril dispensa del plazo de cinco años de espera después de la muerte requerido por el derecho canónico para iniciar el proceso de beatificación, de modo similar a como hizo el mismo Juan Pablo II con el proceso de beatificación de la Madre Teresa de Calcuta.

El 2 de abril de 2007, a dos años de su muerte, concluyó la fase diocesana del proceso de beatificación, reuniéndose todos los testimonios sobre su vida y los presuntos milagros, destacándose el de la monja francesa Marie Simón Pierre, quien dice haber sido curada por intercesión del Pontífice fallecido de la enfermedad de Parkinson a dos meses de su muerte.

En una misa que se realizó en la Plaza de San Pedro el mismo día, el Papa Benedicto XVI aseguró que el proceso va "rápidamente".

CAPITULO 2

RETROSPECTIVA DE LOS PARADIGMAS HUMANISTICOS

2.1 Orígenes.

El personalismo como corriente de pensamiento tiene lugar dentro de un medio rodeado por diversas ideologías propias de la situación política que el mundo atravesaba durante la primera mitad del siglo XX.

El científicismo y el positivismo formaban parte de dicho contexto y fueron dos de las ideologías que más repercusiones tenían en el pensamiento y actuar humano en la época. La causa de la popularidad de este nuevo materialismo intelectual se halla en el éxito alcanzado por la ciencia experimental.

El método científico era considerado como el único método de conocimiento válido y las únicas dimensiones que realmente existían eran las físicas y materiales puesto que podían ser controladas mediante este método. De este modo, se rechazaron las dimensiones trascendentes de la persona.

El capitalismo por su parte proclamaba la libertad del individuo y su derecho a la propiedad privada pero después no establecía mecanismos solidarios entre los sujetos, sino que cada uno debía resolver sus problemas con sus propias fuerzas y recursos.

En respuesta al capitalismo, el marxismo como ideología de gran popularidad en el viejo mundo ofrecía un enfrentamiento con el opresor a través de la lucha de clases para reapropiarse de los medios de producción que habían usurpado los explotadores. El hombre estaba subordinado a la humanidad total para lo que se buscaba el llamado paraíso comunista.

Junto al marxismo aparecieron dos movimientos totalitarios con una concepción de la persona muy particular. El nazismo por un lado, propugnaba la supremacía de la raza aria sobre todas las demás y de ahí deducía su derecho a dominar sobre todos los pueblos. El fascismo por otro lado, definía al hombre como un momento o manifestación concreta que adopta un Espíritu absoluto que permanece y al que tiene que ponerse a su servicio.

Ante las corrientes de pensamiento que subordinaban al hombre a una entidad superior y reducían su naturaleza a dimensiones concretas que no abarcaban todo lo que implica ser persona; surge la necesidad de una respuesta que lo revalorizara y defendiera la verdadera identidad del mismo.

Esta respuesta, debería estar contextualizada en la realidad del mundo actual y debería ser un medio para facilitar propuestas de acción a las problemáticas del hombre. Resaltar la noción de persona, la experiencia de su ser, el encuentro con los demás, su trascendencia, subjetividad y libertad constituía una tarea de suma importancia y laboriosidad que finalmente el Personalismo toma a bien realizar.

2.2 Precursores

2.2.1 Emmanuel Kant

Aportaciones al personalismo. A Kant se le considera precursor del Personalismo por sus aportes en torno a la concepción de persona como valor absoluto, distinguiéndola radicalmente de las cosas u objetos. Estas intuiciones han servido para colocar cimientos a la propuesta filosófica y cultural del Personalismo.

Antes de abordar los puntos por los cuales se le considera precursor del Personalismo, es importante dar un vistazo al camino de reflexión recorrido por Kant, a través de lo que se llamaría su Antropología Filosófica.

Antropología filosófica kantiana. Kant intenta superar la oposición entre racionalismo y empirismo; su reflexión trascendental sobre la razón pura como condición para la posibilidad de un conocimiento objetivo, será fundamental en toda la filosofía posterior, por ello su planteamiento tiene una importancia extraordinaria. Pero tampoco logra montar una imagen filosófica del hombre que pueda abarcar la unidad y totalidad del ser humano.

Los contrastes entre intuición sensible y pensamiento conceptual, entre conocimiento teórico y actuación práctica, entre ciencia y fe, no consiguen formar una unidad. Cuando Kant toma del racionalismo escolástico de Wolff los tres sectores de la metaphysica specialis y entiende el mundo, el alma y Dios como ideas de la razón pura, está entendiendo al hombre únicamente bajo el título de "alma"; en este esquema presentado, no hay lugar para el hombre total y concreto, lo cual difícilmente se justifica en con la obra kantiana "Antropología en sentido pragmático". Mientras que una Antropología fisiológica se pregunta "qué hace la naturaleza con el hombre", la Antropología pragmática se plantea la cuestión de "qué hace el hombre de sí mismo".

Antropológicamente es más importante la conocida referencia al tema que Kant hace en la introducción a la Lógica, y en la que formula las preguntas fundamentales del hombre: ¿Qué puedo yo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre?, y agrega Kant: "A la primera pregunta responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera la religión y a la cuarta la Antropología, ya que las tres primeras preguntas están relacionadas con la última".

Aún cuando Kant no logró trazar una Antropología que contemple al hombre completo, hizo importantes aportaciones, cuando en su reflexión filosófica da el salto de la razón especulativa, a la razón práctica. Es en su obra titulada "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres" (1785), cuando presenta una reflexión centrada en la persona como valor absoluto. Es a partir de aquí que sus aportaciones son valoradas dentro del contexto de una filosofía personalista.

Imperativo categórico: el hombre ¿fin o medio?. Es en la segunda parte de su obra, donde Kant expone el llamado "imperativo categórico", a través del cual establece que las leyes morales se presentan como una obligación absoluta para la voluntad, quien es determinada a la acción con independencia de las condiciones empíricas o de los

móviles del obrar materiales, reducibles al placer subjetivo y egoísta, “determinada por tanto, por la mera forma de ley, como suprema condición de todas las máximas”.

Primera formulación

Kant ha empleado una primera fórmula y general de este imperativo: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación universal”.

Tercera formulación

Con esta primera formulación, Kant pone sobre la mesa de la reflexión, la importancia de hacer que la propia acción se conforme con la ley. Es verdad que Kant concibe la ley a partir de la razón, sin embargo ya se presenta un nivel de exigencia para la persona, el hecho de no actuar guiado por la propia conveniencia e intereses, sino siguiendo un criterio objetivo, que al mismo tiempo pueda convertirse en criterio para los demás. A pesar de este planteamiento Kantiano sobre la obediencia a la ley, todavía se mantiene en el ámbito del deber.

Segunda formulación

La segunda fórmula dice: “obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como medio”. Aquí introduce la noción del fin dentro del orden moral, que antes consideraba entre los motivos materiales. Los demás fines relativos que el hombre se propone son máximas subjetivas, con valor para el propio sujeto. Sólo “el ser racional existe como fin en sí mismo” y “posee un valor absoluto”.

Por lo tanto, ya no entra solamente entre los fines subjetivos, sino vale también como principio objetivo y universal. Los seres irracionales valen sólo como medios y por ello se llaman cosas, “mas los seres racionales, se les llaman personas, porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no se puede usar meramente como un medio”.

Para Kant (1724-1804), a finales del s. XVIII y después de la Revolución Francesa, la jerarquía epistemológica se ha invertido. Hay una primacía de la ética sobre la política, en consonancia con una revalorización de la persona, entendida siempre como un fin en sí misma, frente al conjunto de las cosas, no más que meros medios disponibles para la persona (cabe destacar que la forma más digna de referirnos al ser humano, persona, en lenguas latinas se declina en femenino).

Por eso Kant, vez de hablarnos de un “bien (que puede entenderse como una cosa) común”, prefiere hablar de un “reino (de clara connotación humana y cristiana) de fines”, en el que el ejercicio de las libertades individuales sea compatible con el sometimiento a una ley universal.

Está claro que el individualismo de la antropología kantiana o la de J.S.Mill (1806-1873) no es posesivo, como el de Hobbes o Locke. Además, siguiendo a Kant, la escuela de Fráncfort y otras ofrecieron un modo de contractualismo que admite una pluralidad de derechos y deberes que benefician al conjunto de la humanidad. Mas en el momento en que superan el afán posesivo, se aproximan al Personalismo, como ocurre con la segunda formulación del imperativo kantiano: “considera a tu propia persona y a la de los demás siempre como un fin, nunca sólo como un medio”.

Con esta formulación Kant aporta al Personalismo una intuición fundamental, que será la base de los planteamientos de algunos autores posteriores. A través de esta fórmula del imperativo categórico, Kant no hace otra cosa, que colocar a la persona como centro de la reflexión, como un valor absoluto, radicalmente distinto de las cosas y como criterio de juicio determinante para adecuar el obrar del hombre, evitando los subjetivismos.

Tercera formulación
"Obra de manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal". Esta fórmula es una prolongación de la anterior, en cuantos sujetos morales, como reino de los fines, acentuándose finalmente la autonomía del hombre.

2.2.2 Soren Kierkegaard.

Aportaciones al personalismo.

Un retorno a la persona y a su libertad. En Copenhague, en 1844 el pensador cristiano Søren Kierkegaard escribe El concepto de la angustia, obra que subtítulo como Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. Kierkegaard pretendía moverse entre la Psicología y la Dogmática pero, a pesar de su definido propósito, incursionó – como no podía ser de otra manera – en el campo filosófico para brindarnos una valiosa versión sobre el ser humano. Ello era inevitable pues el supuesto del pecado es la libertad.

Según Emmanuel Mounier, Kierkegaard encarnaría la revolución socrática del siglo XIX, ya que su pensamiento vuelve al hombre moderno, aturdido por el descubrimiento y la explotación del mundo, es un retorno a la conciencia de su subjetividad y de su libertad.

Continuamente en su obra expresa que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, constituida y sustentada por el espíritu y es precisamente el espíritu, el centro existencial del ser humano, el fundamento de su libertad ontológica. Por ello el autor expresa que el hombre, "al volverse hacia adentro descubre también la libertad". Kierkegaard apunta que la libertad no es "alcanzar esto y aquello en el mundo, de llegar a rey y emperador y a vocero de la actualidad, sino la libertad de tener en sí mismo conciencia de que él hoy es libertad".

Para el pensador danés la libertad se aprehende en la angustia, a la que refiere como "el vértigo de la libertad". Ella surge cuando al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. Y, más adelante, al afirmar "que cuando más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre" precisa que no hay que considerar a la angustia "en el sentido en que los hombres en general la toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia." Heidegger, Sartre y otros pensadores, casi un siglo después, retomarían en este punto la ruta desbrozada por Kierkegaard.



El hombre y la elección de la vida. Muy vinculado con el tema anterior, Kierkegaard desarrolla su reflexión en torno al tema de la elección, a través del cual concibe a la persona como un ser abierto al Tú de Dios, lo cual le permitirá alcanzar su plenitud. Para ello, presenta los tres estadios fundamentales del camino de la vida, es decir, las esferas que marcan un itinerario individual.

Estadio estético
Es el nivel de la existencia en el ser personal. El hombre se conforma con una vida placentera exenta de dolor y de compromiso. La preocupación aquí es arrancarle a la existencia el máximo placer posible, aunque después desemboque en la nostalgia, la insatisfacción o el anhelo de vivir pasados goces. Lo bueno para el esteta es todo aquello que es bello, que satisface o que es agradable. Este hombre vive enteramente en el mundo de los sentidos y es un esclavo de sus propios deseos y estados anímicos.

Estadio ético
Es el nivel del ser en sí. El hombre se afirma cada vez más en el amplio tejido de las relaciones humanas, el hombre descubre en sí mismo la verdad, que es la subjetividad. En este estadio se manifiesta el sentimiento de responsabilidad ante compromisos adoptados. El individuo se decide por el matrimonio, por una profesión o una actividad social, etc.

Estadio religioso
El nivel de la trascendencia. Éste es el estadio al que se llega mediante una relación subjetiva muy personal y auténtica con Dios por medio de la fe. Representa el paso definitivo que tiene que dar el hombre. Sólo si renuncia a sí mismo, para superar las limitaciones que la realidad le impone, accede a lo trascendente, a Dios y a la verdadera individualidad.

Es aquí donde se encuentra una de las más importantes aportaciones de este filósofo a la alternativa personalista. La persona para Kierkegaard es tal, por estar delante de Dios, por ser existencia dialogada entre el yo humano y el Tú de Dios. El hombre es verdaderamente persona cuando sale al encuentro de Dios, que es el Trascendente, el Tú. Sólo en referencia a Él puede hablarse del ser personal del hombre.

Un existencialismo abierto al ser personal. Kierkegaard, considerado el fundador de la filosofía existencial, presenta la posibilidad de un verdadero retorno a la persona, sin tener que negar a la naturaleza humana, sino colocándola como el punto de partida para el encuentro con el ser personal.

Su postura existencialista parte de una fuerte crítica en contra del Idealismo de Hegel, quien diluye al individuo en el espíritu universal y absoluto; además arremete en contra del materialismo de su tiempo, que no logra alcanzar lo propiamente humano y ni tan siquiera explicarlo.

A Kierkegaard lo que le interesa es la existencia, es él quien acuña este concepto en el sentido de la existencia humana, es decir, del hombre individual y concreto en la totalidad de su experiencia personal, de su singularidad y autonomía, de su libertad y responsabilidad.

Este individuo concreto cobra conciencia de sí mismo en la impotencia y en el quebranto, en la culpa y en la angustia. Pero es en la fe, que se sabe abierto a Dios y liberado por Dios, único en el que puede encontrar el sentido de su existencia. La existencia humana personal, significa en definitiva, una "existencia delante de Dios".

Comunión entre vida y pensamiento. La figura de Kierkegaard representa uno de los casos más sobresalientes de interdependencia entre el pensamiento y la vida. Su filosofía aparece como imperativo vital, como verdad que sólo se constituye plenamente como tal al convertirse en vida; y la vida, como experiencia reveladora de la misma verdad teórica.

Con frecuencia se ha calificado su doctrina como biográfica, como confesión personal, pero ello no ha de significar una estrecha limitación del valor de sus ideas, como si éstas sólo alcanzasen validez para la propia vivencia personal del autor. La obra de Kierkegaard es verdadera filosofía, y su contenido por tanto, de valor universal.

Si la doctrina de Schopenhauer podía ser considerada como el grito de una amarga experiencia del sinsentido de una vida sin esperanza, la de Kierkegaard representa el anuncio apasionado de la verdad que da sentido y esperanza a la existencia humana. Mientras en Schopenhauer, por el mismo pesimismo e irracionalismo doctrinal, cabía un divorcio entre el pensamiento y la vida externa, en Kierkegaard, se impone la asunción vital de la teoría.

2.2.3 Jacques Maritain

Pensamiento filosófico Maritain es considerado generalmente como uno de los representantes contemporáneos del tomismo y personalismo comunitario, pues fue el primero que desarrolló técnicamente algunos temas personalistas, además de inventar parte de la terminología e influir de este modo en Emmanuel Mounier, y éste es sin duda la fuente principal de su pensamiento; pero también debe decirse que el pensamiento filosófico de Maritain tiene una predominante vertiente antropológica que luego se proyecta a la ética y a la filosofía política. Por ello, si el tomismo es la fuente, no es el caudal: Maritain parte del tomismo pero avanza decididamente por sendas que Tomás de Aquino no recorrió, como las anteriormente señaladas. Dentro de esta antropología su idea central parece ser la consideración del ser humano, esencialmente, como un ser de carencias: como "el más desprotegido de todos los animales". No es una idea enteramente suya, pues con distintos matices se encuentra en buena parte de la antropología contemporánea. Sí que le pertenece el desarrollo de carácter trascendente que nace de dicha idea.

La humanidad "la esencia del verdadero hombre" se expresa en la cultura, de tal manera que el hombre no es un animal de naturaleza, sino un animal de cultura; su naturaleza consiste en su cultura, entendiendo ésta principalmente en su dimensión subjetiva; esto es como cultivo. De esta forma viene dada la apertura a la consideración de la educación como eminente tarea humana; pues puede decirse que, para Maritain, la educación es la vía para la humanización del hombre. La humanización es el esencial dinamismo que mueve y da sentido a la conducta humana. El animal simplemente sobrevive; el hombre

trasciende este dinamismo primario pues se da a sí mismo los recursos para la supervivencia y, así, va más allá de ellos: los trasciende.

En esto consiste el paso de individuo a persona que, para Maritain es otra forma de considerar la existencia plena y radicalmente humana. Además de como tomista, Maritain es considerado como un personalista; la síntesis de ambas dimensiones está en su personalismo cristiano que, junto con Gabriel Marcel que, por cierto, también fue discípulo de H. Bergson, le distingue de otras visiones o pensamientos personalistas.

Para Maritain, "la idea completa del hombre, la idea integral del hombre necesaria para la educación no puede ser sino una idea filosófica y religiosa. Filosófica porque esa idea tiene por objeto la naturaleza o esencia del hombre; y religiosa en razón del estado existencial de la naturaleza humana con relación a Dios".

El cultivo del hombre culmina en la dimensión religiosa, en la apertura a Dios, la radical indigencia originaria de la existencia humana sólo puede ser completada por Dios. Tal una teología particular, sino una antropología filosófica, pues "desde el punto de vista filosófico la noción principal sobre la que nos importa insistir aquí es la noción de persona. El hombre es una persona que se gobierna a sí misma por su inteligencia y su voluntad. El hombre no existe simplemente como ser físico. Posee en sí una existencia más rica y más noble, la sobre existencia espiritual propia del conocimiento y del amor".

Mounier utiliza la expresión de "existencia encarnada" para connotar la unidad entre cuerpo y espíritu. Es el espíritu el que nutre el pensamiento y el cuerpo quien lleva el pensamiento a la expresión. "No puedo pensar sin ser, y no puedo ser sin mi cuerpo, el cual es mi exposición a mí mismo, al mundo, a todos los demás. A través de él solamente puedo escapar la soledad de un pensamiento que sería solamente un pensamiento acerca del pensamiento." En resumen, la existencia objetiva del cuerpo, combinada con las experiencias subjetivas del espíritu, actualizan a la persona.

Mounier rebobó cinco puntos que se hacen necesarios para que pueda llegar a desarrollarse una sociedad personalista y comunitaria.

1. Salir de sí mismo: esto es, luchar contra el "amor propio", que hoy denominamos egocentrismo, narcisismo, individualismo;

2. Comprender: Situarse en el punto de vista del otro, (cual empatía, no buscar en el otro a uno mismo, ni verlo como algo genérico, sino acoger al otro en su diferencia);

3. Tomar sobre sí mismo, asumir, en el sentido de no sólo comprender, sino de sufrir con el dolor, el desdicha, la pena, la alegría y la labor de los otros;

2.3 Principales personalistas

2.3.1 Emmanuel Mounier

Su filosofía. La filosofía de Mounier afirma que el individuo es la dispersión de la persona en la materia, dispersión y avaricia. Afirma que la persona no crece más que purificándose del individuo que hay en ella, la persona llega a reivindicarse como ser concreto y por ello relacional y comunicativo, es decir, comunitario. En plena posesión de una dialéctica existencial, el personalismo aislado como unidad teniendo en cuenta la humanidad como referencia máxima con la cual cotejar, centra sus esperanzas en el término lingüístico persona.

Sobre la persona. "Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de subsistencia e independencia de su ser; mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una conversión constante: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores la singularidad de su vocación".

El hombre es todo cuerpo, pero también, es todo espíritu. Esta última noción restaura la dignidad inherente que Sartre rechaza, mientras combate la convicción de Marx, de que el hombre es únicamente cuerpo. El hombre no puede existir sin el cuerpo, ciertamente, pero es el reconocimiento de su espíritu el que completa la antropología que Marx rechaza.

Mounier utiliza la expresión de "existencia encarnada" para connotar la unidad entre cuerpo y espíritu. Es el espíritu el que nutre el pensamiento y el cuerpo quien lleva el pensamiento a la expresión: "No puedo pensar sin ser, y no puedo ser sin mi cuerpo, el cual es mi exposición a mí mismo, al mundo, a todos los demás. A través de él solamente puedo escapar la soledad de un pensamiento que sería solamente un pensamiento acerca del pensamiento." En resumen, la existencia objetiva del cuerpo, combinada con las experiencias subjetivas del espíritu, actualizan a la persona.

Mounier esbozó cinco puntos que se hacen necesarios para que pueda llegar a desarrollarse una sociedad personalista y comunitaria:

1. Salir de sí mismo; esto es, luchar contra el "amor propio", que hoy denominamos egocentrismo, narcisismo, individualismo;
2. Comprender: Situarse en el punto de vista del otro, cual empatía; no buscar en el otro a uno mismo, ni verlo como algo genérico, sino acoger al otro en su diferencia;
3. Tomar sobre sí mismo, asumir, en el sentido de no sólo compadecer, sino de sufrir con el dolor, el destino, la pena, la alegría y la labor de los otros;

4. Dar, sin reivindicarse como en el individualismo pequeño burgués y sin lucha a muerte con el destino, como los existencialistas. Una sociedad personalista se basa, por el contrario, en la donación y el desinterés. De ahí el valor liberador del perdón;
5. Ser fiel, considerando la vida como una aventura creadora, que exige fidelidad a la propia persona.

Mounier, sin embargo, argumenta que el aislamiento del hombre permanecerá penetrante hasta que renueve su sentido de vocación moral, algo es posible solamente en una comunidad.

La persona y la vocación, en las palabras de Mounier, son posibles "sólo en su sin igual obediencia al orden de Dios, el cual es llamado "amor al prójimo". Amar a otros involucra las relaciones interpersonales y la interacción comunitaria, cuyo resultado es "reconciliar al hombre a sí mismo, exaltarle y transfigurarle." Esto deja al hombre abierto a experiencias y a la trascendencia, experiencias que no están disponibles al individuo aislado.

Entre otros puntos de su filosofía, Mounier habla sobre el estado como una admisión social de que el hombre puede ejercer poder sobre el hombre, una noción que es engañosa a la idea personalista de comunidad. El argumenta que la inevitabilidad del estado no necesariamente le otorga autoridad.

El Estado está hecho para el hombre, no el hombre para el Estado, así como la economía está destinado para servir al hombre, y no el hombre al servicio de la economía. En términos del personalismo de Mounier, el Estado no es una comunidad espiritual, o una persona colectiva en el sentido propio de la palabra. No está por encima de la patria ni de la nación, ni mucho menos respecto a las personas. En ese sentido, viene a ser un instrumento al servicio de las sociedades, y, a través de ellas, al servicio de las personas, teniendo el carácter de artificial y subordinado, pero al fin necesario. Debido a la naturaleza dual del ser humano, en cuanto tiende tanto al bien como al mal, las personas y las sociedades sucumbirían a la anarquía sin la presencia del Estado.

El Estado se constituye como el "último recurso" para arbitrar los conflictos de los seres humanos entre sí. He ahí a la jurisdicción del Estado. Pero, en cuanto relación de medio a fin, se puede detectar ya que, según la doctrina personalista, el Estado viene a ser el medio, y la persona el fin. El Estado existe para que las personas encuentren su realización, desde un primer plano de aseguramiento de una coexistencia superadora del más absoluto caos social. El Estado sólo existe en beneficio de la persona realizada en sociedad.

La nación así se constituiría como el punto intermedio entre sociedad y Estado, alcanzando su plena realización en una comunidad personalizada. Al fin de cuentas, Mounier habla de una comunidad internacional, y del derrumbamiento del Estado nación.

Dentro de su filosofía, Mounier culmina sus pensamientos con el “Manifiesto” personalista. En ese sentido, Mounier dirige el “Manifiesto” contra la ideología sociopolítica de su tiempo, formulando puntualmente una propia doctrina de índole personalista, porque pone énfasis en la persona humana dentro del desenvolvimiento de las sociedades organizadas.

En el “Manifiesto al servicio del Personalismo” Emmanuel Mounier hace un esbozo sobre las estructuras fundamentales de un régimen personalista, que comienzan con los principios de una educación personalista, que se traducen en los siguientes puntos de carácter personalista:

La educación no tiene por finalidad el modelar el niño al conformismo de un medio social o de una doctrina de Estado;

La actividad de la persona es libertad y conversión a la unidad de un fin y de una fe. Una educación fundada sobre la persona no puede ser totalitaria;

El niño debe ser educado como una persona por las vías de la prueba personal y el aprendizaje del libre compromiso.

Al paso de su muerte, se creó un instituto que pretende ser ámbito de encuentro entre intelectuales, profesionales y trabajadores con un común deseo transformador; el de realizar una comunidad de adultos liberados del afán de posesión y tendentes a una sociedad personalista y comunitaria, por libre, ética, fraterna y profundamente espiritual.

El centro de pensamiento y acción es la persona humana, fin en sí misma, pero no encerrada individualistamente, sino abierta al compromiso solidario con el otro, y ordenada a la trascendencia. Se persigue la transformación de la interioridad humana y la de las estructuras que habita; a sabiendas de que la revolución será espiritual o no será, será socioeconómica o no será.

2.3.2 Maurice Nedoncelle.

Personalismo de Nedoncelle. Nédoncelle ocupa un lugar aparte en el grupo de los personalistas. Profesa sinceramente el personalismo, en cuanto que declara que la persona es algo fundamental en la realidad o en las estructuras del mundo, y ha dedicado sus esfuerzos al análisis de la intimidad psíquica del ser personal y de las relaciones interpersonales. Pero ha negado la dimensión socio-política que Mounier y los suyos atribuyeron a la persona como principio de la revolución de las estructuras de la sociedad. En respuesta a algunas preguntas, declara ser “animal apolítico” que se ha mantenido siempre al margen de la política y de todo partido. En definitiva, la filosofía personalista no está enlazada esencialmente “con corolarios sociales y políticos”. Es por lo que Nédoncelle figura como teórico de esta corriente, y, siguiendo a Lacroix, se le designa como el “metafísico del personalismo”.

Nédoncelle no trata de explayar una metafísica de la persona en sentido estricto, pues su interés ha sido “el estudio fenomenológico y filosófico de la persona”, entendiendo esto último como reflexión filosófica en general, que a veces implica problemas metafísicos.

El fondo metafísico que subyace a sus análisis es el de la filosofía cristiana, recibida en su formación filosófico-teológica del seminario. A estos supuestos de la filosofía se atiende, más no los expone de manera explícita.

Método

En el seno del personalismo, Nédoncelle presenta una problemática propia, con un pensamiento técnicamente elaborado. El método por él usado es preferentemente inductivo, que une el análisis reflexivo y la intuición, la descripción fenomenológica y la comprensión metafísica. Método complejo, requerido por la índole del tema central, la inter subjetividad, que no consiente la disociación de lo descriptivo y de la reflexión, de la fenomenología y de la metafísica de la persona. Por ello afirma que su método "es más inductivo que deductivo" porque parte de la fenomenología para acceder a dicha metafísica, o más bien se entrelazan, y hay "una ósmosis" entre ambas. Y por fenomenología entiende no el sistema eidético y de intuición de las de Husserl, al que nunca menciona, sino en su acepción más general de descripción empírica, y en gran parte intuitiva, de los datos, sobre todo de la experiencia interna.

Yo-tú

La relación del yo a un tú es el hecho primitivo, la experiencia fundamental y fundante, a la que la conciencia no puede sustraerse sin tender a suprimirse. La conciencia de sí es solidaria con otro sujeto, con un tú. Es lo que llama la díada yo-tú, presupuesta a la otra díada sujeto-objeto; y que es bilateral, recíproca. Toda percepción de la persona del otro en cuanto persona implica una reciprocidad dada y querida. "Para tener un yo es preciso ser querido por otro yo y, a su vez, quererle; es preciso tener una conciencia, al menos oscura, del otro y de las relaciones que unen entre sí los términos de esta red espiritual que es el hecho primitivo de la comunión de las conciencias... Otro no significa no-yo, sino voluntad de promoción del yo, transparencia del uno para el otro. Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia... Desde entonces se constituye o se revela una conciencia colegial, un nosotros". (La réciprocité des consciences, París 1942, p.319) No hay, pues, un yo sin el nosotros y no se construye o se personaliza sino por medio del tú. La persona no está jamás completamente hecha, y tiende a personificarse, a llegar a ser más haciendo llegar a ser a otros yo. Mas esta eficiencia no llega al fondo del ser de la persona.

Amor

El amor es el principio de esta reciprocidad de las personas y comunión de las propias Conciencias. Amor y persona parecen intrínsecamente unidos. En su forma completa, el amor no puede no ser personal, y la persona no puede comprenderse fuera de una red de amor entre sujetos. Es definido como una voluntad de promoción que une las conciencias en una comunidad espiritual. En realidad es en la relación directa entre dos conciencias amantes como se experimenta la verdadera reciprocidad. El amor desvela la naturaleza de la persona. En él se descubre la relación fundamental de las dos conciencias que se ha llamado díada y que es relación de amor, formando la reciprocidad e ínter subjetividad. El amor desvela la naturaleza de la persona.

En él se descubre la relación fundamental de las dos conciencias que se ha llamado *díada* y que es relación de amor, formando la reciprocidad e *ínter* subjetividad del nosotros. Comunión, conciencia colegial y voluntad de promoción mutua para encontrar el propio desarrollo en una perspectiva universal, tal es el amor, y ésta es la naturaleza de la persona revelada en el amor.

Dios.

La consolidación de las personas y de su reciprocidad de amor sólo puede explicarse en Dios, el "Tú" por excelencia, el único capaz de dar consistencia a las personas y salvar su continuidad. Solamente en Dios es donde el orden de las personas tiene su objeto. "La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de nosotros, que fuera a la vez realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo ni por la colegialidad de todos los yo. No puede explicarse más que por un Dios, que debe ser personal. No solamente estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios... La fenomenología del cogito concreto nos impone el reconocimiento de esta prioridad divina en nosotros como una conclusión por la reflexión sobre la causa y el fin de nuestro querer".

El "Tu" divino creador, único para todas las conciencias y persona de modo eminente, forma con toda persona un nosotros, constituyéndose "el colegio de todos los yo", fundamentado en la persona divina. Es que el yo y el nosotros se fundan sobre Dios, creador y promotor indefinido de cada conciencia y de cada *díada* humana. Por la creación y el sostenimiento que tal Tú realiza en todo yo, es posible una comunidad verdaderamente personal, consolidada por la reciprocidad divino-humana, del nosotros colegial que forman los yo con Dios. Tal descubrimiento de Dios fundamentante por la experiencia interior de la conciencia y de su relación de comunión con las otras conciencias, parece tener un fondo ontologista: la presencia de Dios se desvelaría en esa conciencia de la reciprocidad. Sin embargo, Nédoncelle ve en ello, más bien, una prueba de Dios por la reflexión filosófica, es decir, por la insuficiencia, caducidad y finitud de los seres personales humanos, que reciben la subsistencia en la caridad creadora de Dios. La experiencia fenomenológica muestra que no hay camino hacia Dios que no pase por *re a quae facta sunt*, por la vía de la casualidad de las pruebas clásicas.

Comunidad

El personalismo de Nédoncelle no conduce a ningún "colectivismo", sino más bien le es contrario. El sentimiento colectivo puede ser una preparación a la reciprocidad de las conciencias, pero no constituye el nosotros de la *ínter* subjetividad, que es muy distinto del nosotros de las comunidades políticas o el de los grupos apolíticos. Más la conciencia comunitaria también se establece por un procedimiento binario, pues se llega a la formación de la comunidad por extensión de la relación entre dos amigos. Para Nédoncelle, no obstante, los "grupos sociales" son un riesgo para la verdadera comunión de reciprocidad. No crean nada de personal, sino sirven para transmitir algo de lo personal a otros, o también como un campo privilegiado para promover la cooperación de las personas en un trabajo de equipo.

2.3.3 Gabriel Marcel

Pensamiento filosófico. Las claves del pensamiento de Gabriel Marcel tienen como punto de partida las vivencias experimentadas por el filósofo durante la Primera Guerra Mundial. Dichas claves se determinan en primer lugar por el rechazo a la abstracción y a lo sistemático que le recordaban la esterilidad del idealismo inicial que caracterizaba su filosofía y en segundo lugar (pero no menos importante) por la experiencia y el pensamiento positivo.

Entre los principales puntos a desarrollar por el personalista, se encuentra la distinción que hace entre lo misterioso y lo problemático. Marcel define a problema como algo que se encuentra, que obstaculiza el camino y al misterio como algo en lo que la persona se halla comprometida, a cuya esencia pertenece y por consiguiente el no estar enteramente ante la misma.

Los misterios son concebidos, pues, como realidades en las que uno habita y de las que no es posible salir ni mirarlas desde fuera aunque sea para estudiarlas. Para mirarlas de modo "objetivo" hay que buscar experiencias concretas y considerarlas desde dentro.

Otro elemento importante dentro de su reflexión filosófica reside en el lugar que a la corporeidad humana le otorga. Rechaza toda posible visión instrumental del cuerpo humano con la afirmación "yo soy mi cuerpo", y afirma que el hombre no tiene un cuerpo, sino que es cuerpo en el sentido de que éste forma parte de su ser y de su esencia. No posee un cuerpo al igual que posee determinadas cosas, sino que se relaciona con él de un modo totalmente peculiar que, entre otras cosas, le permite poseer determinados objetos.

Más allá de ser clasificado dentro del género existencialista, Marcel es considerado como un filósofo personalista en cuanto a que insistió en la revalorización de la realidad personal de cada hombre.

Dedicándose, entonces a estudiar profundamente a la persona; elaboró una serie de categorías que reflejaban la espiritualidad y el mundo interior de los hombres: disponibilidad, dación, responsabilidad, compromiso, apertura, Inter subjetividad, presencia, vocación, respuesta, llamada, encuentro.

Marcel hizo hincapié en que todas las realidades ya mencionadas, están impregnadas por la libertad puesto que la persona es un ser que se construye a sí mismo en el camino de la vida, pero siempre considerando un punto de referencia. De esta manera, la libertad humana no es comprensible sin la referencia a algo más grande que ella.

Una de las categorías en las que el filósofo francés se centró fue la capacidad de recogimiento de la persona, es decir, de penetrar en su interior y con ello, de trascenderse. Es en este punto en donde se ubica el centro de su antropología; una consideración del hombre como imago Dei, como apertura y referencia a Dios, una dimensión que confiere a la persona un valor sagrado e inviolable y fundamenta de modo definitivo su dignidad.

Finalmente, Marcel hace una marcada diferencia entre el ser y el tener. Criticaba al hombre contemporáneo por preocuparse fundamentalmente por tener cada vez más en vez de esforzarse por ser más ya que, esto no hacía más que agravar su crisis de sentido, puesto que en las cosas nunca se puede encontrar una plenitud existencial.

Es el sentido el humanismo integral, título de uno de sus más difundidos libros y posiblemente el nombre más adecuado y más fiel para la filosofía de Maritain, que no es Karol Wojtyła

2.4 El pensamiento filosófico de Karol Wojtyła.

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, sin descartar también la repercusión de su elección como Papa. Sería imposible explicar todos los aportes filosóficos en la enseñanza de Wojtyła. Sin embargo, se señalará tres temas que son de gran relevancia y que muestran la presencia del enfoque personalista y fenomenológico al interior de la enseñanza pontificia.

La persona como sujeto comunitario

Karol Wojtyła escribió hacia 1976 un ensayo que tiene la amplitud de un pequeño libro y que pretende continuar algunos de los temas y problemas del capítulo final de Persona y acto. Este texto se llama La persona: sujeto y comunidad. En él se busca articular una teoría de la inter subjetividad que supere la noción de inter subjetividad monadológica propia de la filosofía de Husserl.

Con este esfuerzo, Wojtyła se coloca dentro de la tradición del pensamiento dialógico (Martin Buber, Emmanuel Levinas, etc.) que sostiene que la persona es un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás. Esta misma idea reaparece al momento en que Juan Pablo II escribe sus catequesis sobre el amor humano. Dios crea al hombre, como unidad-de-los-dos, como varón y mujer, para que el hombre no esté solo. La creación del hombre es un acto comunitario (de las Personas divinas) que hace radicar justamente la imagen y semejanza de lo humano con Dios en su carácter relacional.

Wojtyła insistirá en esta idea posteriormente en *Mulieris dignitatem*: el fundamento de la imagen y semejanza con Dios no es sólo la razón y la voluntad libre (como sostiene, entre otros, Santo Tomás de Aquino) sino la constitutiva ordenación del varón a la mujer y de la mujer al varón. Para Juan Pablo II, el ser humano ha sido creado como "uní dualidad relacional": la Revelación y la experiencia humana lo manifiestan contundentemente por igual.

La subjetividad de la persona, del trabajo y de la sociedad.

Karol Wojtyła dio una conferencia en la Universidad Católica de Milán en 1977 intitulada: El problema del constituirse de la cultura a través de la "praxis" humana. En ella expone la prioridad del hombre como sujeto de la acción humana y su consecuencia metodológica: la acción como camino para entender a la persona.

Utilizar la acción como vía para comprender mejor qué significa ser persona es posible debido a que toda actividad transeúnte posee una dimensión intransitiva sin la cual no puede apreciarse el actuar humano en sentido estricto. Existe no sólo una prioridad, entonces, metafísica sino propiamente "praxeológica" de lo humano cuando el hombre se realiza a sí mismo a través de la acción. Esta comprensión del hombre que recupera fenomenológicamente la antigua doctrina sobre el ágere y el facere se introducirá como propuesta esencial, años después, en la Encíclica *Laborem exercens* donde se afirma la prioridad del trabajo sobre el capital, y la prioridad de la dimensión subjetiva del trabajo sobre la objetiva.

La fecundidad de la prioridad praxeológica de lo humano al interior de la acción permitirá entender cómo la persona se construye a sí misma al momento de construir el mundo. Además ayudará a entender que la subjetividad de la persona se participa al ser y hacer-junto-con-otros.

Por lo que será posible hablar propiamente de que la sociedad posee «subjetividad» cuando el modo humano de la acción, es decir, la acción solidaria, se establece como dinámica estable en una comunidad. El tema de la "subjetividad social" será una de las claves para comprender la propuesta de las Encíclicas *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*. El Estado, la democracia y el mercado sólo pueden constituirse a la altura de la dignidad humana cuando se diseñan y operan a favor de la subjetividad personal y social. La Doctrina social de la Iglesia, de esta manera, no es más una suerte de Derecho natural "ad usum christianorum", no es más una suerte de deontología social, sino un verdadero conocimiento sapiencial que puede ser usado como teoría crítica tanto para leer la modernidad como para actuar en ella en el orden práctico-concreto.

La norma personalista de la acción

Karol Wojtyła 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 Wojtyła denomina a este imperativo moral: norma personalista de la acción.

A Wojtyla siempre le interesó la ética, el problema del bien y del mal, quizá por su componente vital y comprometido, cercano a los intereses de los hombres. Pero junto a ese interés personal Wojtyla intuía también la necesidad de remozar la ética clásica cercana al tomismo. Ésta había prestado unos servicios inestimables a la sociedad occidental y al catolicismo pero había llegado el momento de renovarla porque algunas de sus tesis resultaban difícilmente comprensibles para los hombres de hoy al depender de esquemas de pensamientos forjados en una época muy lejana a la actual.

Las tesis de fondo, sin embargo, eran esencialmente correctas y ahí era donde se encontraba la dificultad de la tarea: había que remodelar esas argumentaciones y estructuras sin perder lo esencial pero sin conformarse con un mero cambio de fachada.

Ésta es la tarea que afrontó Wojtyla con la ayuda de sus colaboradores y que cuajó en una serie de importantes aportaciones que se fueron publicando poco a poco en artículos dispersos. Insistió, por ejemplo, en la importancia de la experiencia como punto de partida de la ética para resalta que esta ciencia no es un resultado deductivo de unas normas o teoremas surgidos de una abstracción, sino la reflexión sobre un hecho de experiencia fundamental y común, la moralidad, algo que cada hombre encuentra sin dificultad en el interior de sí mismo.

Se esforzó también por introducir la subjetividad en la ética para cuenta de un hecho "objetivo" que no se debía soslayar, que la moralidad se dan en el interior del sujeto, en su vida personal e irrepitable, y que esto debe quedar reflejado de algún modo en la formulación de la ética. También reflexionó sobre la dimensión de autodomínio de la voluntad; el valor del ejemplo de la ética; su dimensión perfectiva, etc. El conjunto de todas estas consideraciones constituye una aportación significativa a la ética contemporánea desde una perspectiva personalista.

Romano Guardini:

Su filosofía. Guardini elaboró su propuesta * filosófica-teológica dentro de un marco claramente personalista. Sus principales temas fueron:

La centralidad de la persona en su propuesta filosófico-teológica, que llevó, por ejemplo, a insistir en la radical distinción entre personas y cosas y en la consiguiente necesidad de reelaborar algunas nociones antropológicas clásicas.

La dimensión relacional que conduce a valorar nociones como el encuentro, el diálogo.

La primacía del amor y la libertad sobre el conocimiento.

La valoración de la subjetividad de la persona.

El "yo" sin caer en la subjetivismo.

Sus análisis de la realidad cercanos al estilo fenomenológico fueron influidos por Max Scheler.

La concepción de la filosofía no como un ejercicio académico, sino como un modo de colaborar en la transformación de la sociedad.

Carlos Díaz.

Pensamiento filosófico. Toda la reflexión de Carlos Díaz está centrada sobre el sujeto personal, el proyecto metafísico y cristiano, que no separa jamás del prójimo y de la comunidad. Militante del movimiento obrero, desde una perspectiva de completa libertad y con un horizonte espiritual constante, ha analizado lúcidamente la crisis de la civilización capitalista occidental, que constituye el desorden establecido. El anuncia diversos imperativos urgentes: recuperar la casa de todos, es decir la naturaleza, manchada por una tecnocracia ávida solamente de ganancia; después de este deber ecológico, es preciso reconstruir una cultura auténtica y abierta a todos, en el sentido de una sabiduría atenta a la espiritualidad de la persona solidaria, para lo cual necesitamos un relajo que nos posibilite reflexionar con calma (en lugar de agitarnos en un trabajo incesante e inhumano); es necesario luchar constantemente por la justicia social y contra la opresión de los poderosos y de los burócratas estadistas; en fin, es preciso restablecer la fuente viva del amor, que reside en Dios. En la diaria lucha de liberación debe evitarse todo laxismo: ello requiere la ascética y una consagración de todos los instantes.

2.5 Filosofías relacionadas con el personalismo.

2.5.1 Edmund Husserl

Edmund Husserl, creador de la fenomenología, se enfrentaba a finales del siglo XIX con una compleja situación intelectual. Por un lado, el positivismo que negaba toda validez científica a los conocimientos humanistas y filosóficos y por otro lado, todavía subsistían con fuerza los epígonos del idealismo con Hegel. Así, por la presión de estos dos elementos, quedaba ahogado tanto cualquier intento de filosofía objetiva como de reflexión científica sobre las realidades espirituales.

Husserl consideró que era necesario abrir una vía para que la filosofía dejara de ser un saber donde todo era opinable y discutible, donde la primacía en la constitución del saber la tenía la visión personal de cada sujeto y donde, en consecuencia, no había ninguna posibilidad de que la filosofía se constituyera en una ciencia objetiva aceptada por todos.

“Cuanto más profundizaba en los problemas fundamentales de la lógica tanto mayor era la sensación que tenía de que nuestra ciencia, nuestro saber, carecía de solidez y se tambaleaba. Y finalmente, con indescriptible consternación, llegué a convencerme de que no disponíamos de ningún saber, si la filosofía moderna debía ser la última palabra que era dado a los hombres pronunciar sobre la esencia del saber.”

Método fenomenológico. La clave para conseguir esta meta fue el desarrollo del método fenomenológico, un nuevo modo filosófico de acercarse a la realidad.

El contexto de este método, surge a partir de la concepción de 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, 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. Este poder de darse cuenta que señala a los hombres admite, por cierto, muchas diferencias internas; diferencias de claridad y grados de elaboración, niveles de mayor y menor generalidad, coherencia, rigor. Dicha concepción será ampliada por algunos discípulos (sobre todo personalistas) de Husserl principalmente por Max Scheler.

Ahora bien, 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 se conforma estaba ligado además, a lo que Husserl llamó intuición de las esencias (intuición eidética) y consistía en eliminar todos los aspectos irrelevantes del fenómeno que se presentaba en la conciencia hasta llegar a la esencia, y como esa esencia no es era el producto de ninguna elucubración o deducción, sino el resultado de mirar atentamente, tenía que ser necesariamente la misma para todos y, por tanto, podía constituir el fundamento para un conocimiento científico y universal.

Aunado a esto, también ve a la fenomenología como una ciencia fundamental y filosofía primera, en donde toda la estructura de la ciencia descansa sobre el mundo de la vida, todas las ciencias se asentarían sobre este mundo cotidiano que tiene ese carácter primigenio, puesto que es donde la ciencia tiene su origen, y que es el único a partir del cual se puede obtener un inteligibilidad última. Es ciencia fundamental, en cuanto que trata de dar los fundamentos del quehacer científico y de la racionalidad de la historia y de la humanidad; y filosofía primera, en la medida en que pretende ofrecer los principios puros desde los que se lleve a cabo la referida fundamentación. La fenomenología ofrece el principio puro y el fundamento de la revelación del sentido esencial y originario, de lo que las cosas son en su configuración y presencia originaria. Y en cuanto que la fenomenología lleva a cabo esta función de principiar y fundar, Husserl la denomina fenomenología trascendental.

Así mismo, considera a la fenomenología como una autorreflexión de la humanidad ya que es la concepción de la filosofía la función de humanización del hombre puesto que la persona permitiendo y colaborando a que ésta se desarrolle, alcance esa razón con la que el hombre se descubre responsable de su propio ser.

Fenomenología y Personalismo. Husserl abrió 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 sólo 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 totalidad (porque apunta al ser) y radical (por su pretensión de apodicticidad) 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 inmanente en él así como su principio supremo, Dios (La crisis, § 3).

2.5.2 Max Scheler

Scheler se halla bajo la influencia de su maestro Rudolf Eucken y 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 el método para hacerlo, la descripción fenomenológica. Es a través de este método, Scheler, como reacción contra el relativismo implícito en la interpretación subjetivista de los valores, y ante la necesidad de un orden moral estable, habla de la objetividad del valor como método apriorístico, rechazando todo elemento empírico.

Según Scheler, Kant comete el mismo error que los empiristas al creer que sólo contamos con dos tipos de facultades:

La razón, que es capaz de universalidad e incondicionalidad, pero que a priori sólo proporciona formas, no contenidos, no materia.

La sensibilidad, que proporciona contenidos, aunque éstos son siempre conocimientos particulares y condicionados, es decir, obtenidos a posteriori.

Es por ello que Scheler afirma que nuestro espíritu no se agota en el par "razón-sensibilidad", y por eso no hay ningún motivo para identificar lo que es a priori con lo racional, y lo material con lo sensible o a posteriori.

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.

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 (el único motivo kantiano aceptable era el deber) y le opuso una ética material de los valores, es decir, una ética con contenidos específicos y estructurada alrededor de la idea de valor.

Ante las aportaciones de Husserl quien había puesto énfasis en la intencionalidad de la conciencia diciendo que la conciencia es siempre conciencia de algo, aunque en la práctica, se había limitado a reflexionar sobre los objetos intencionales de la razón (las ideas), Scheler reflexionó sobre la intencionalidad de las emociones y sus objetos intencionales (los valores) y menciona que hay un cosmos objetivo de valores al que sólo se puede acceder por la intuición emocional; la razón es ciega para el valor.

Actos como preferir, amar u odiar no son racionales, sino emocionales, y descubren a priori unos contenidos materiales que no proceden de la sensibilidad. Estos contenidos son los valores, cualidades dotadas de contenido que están en las cosas, pero son independientes tanto de ellas como de nuestros estados de ánimo subjetivos.

Esta nueva noción de "valor", surgía del análisis fenomenológico de la experiencia moral de la persona que hacía ver con claridad que el hombre encontraba frente a sí valores y que éstos eran los que motivaban la acción.

Por otro lado, Scheler frente a la pretensión nietzscheana de crear valores se opone firmemente puesto que los valores son siempre los mismos, no cambian, lo que cambia es nuestra percepción de ellos. Cada época, cada cultura, descubre distintos valores e ignora otros.

En los valores, encuentra Scheler un fundamento objetivo, material y a priori de la ética: Los valores no pueden ser confundidos ni con cosas ni con bienes, entendidos éstos como propiedades de las cosas.

Las cosas son buenas en la medida que ellas realizan y cumplen en alguna medida un determinado valor o cualidad valiosa. Los valores no son "valiosos" porque los deseamos o estimemos como tales, sino todo lo contrario: los estimamos y deseamos su realización y cumplimiento en las cosas porque son de suyo valioso.

El buen actuar (la moral) consistirá en la realización de los valores de acuerdo con su naturaleza, orden y jerarquía:

Los valores religiosos (sagrado/profano),
Luego los espirituales (bello/feo, justo/injusto, verdadero/erróneo),
Luego los valores de la afectividad vital (bienestar/malestar, noble/innoble)
Los valores de la afectividad sensible (agradable/desagradable, útil/dañino).
De lo que se trata es de vivir en armonía. No hay que optar por unos valores y renunciar a otros. Para ello hay que vivir los valores inferiores de un modo tal que se encuentren ordenados a los superiores. De esta manera, cada vez que obremos bien en lo más simple y cotidiano estaremos alabando a Dios, ya que los valores religiosos se encuentran en la cúspide de la pirámide.

Su antropología filosófica [1]. Es evidente que toda esta doctrina de los valores es incompatible con una teoría naturalista del hombre. La antropología scheleriana es decididamente personalista, y especialmente en la primera etapa de su evolución intelectual.

Scheler se cuestiona sobre: ¿qué es el hombre? Y ¿cuál es su puesto en el ser? Haciendo necesario una nueva antropología que examine la esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta.

Menciona que la palabra hombre se aparece con un doble sentido: primero, indica "los caracteres morfológicos distintos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos" y en segundo lugar, "un conjunto de cosas que se oponen al concepto de animal en general".

Este último, el que Scheler llama el concepto esencial del hombre, constituye el tema de la antropología Scheleriana.

Se trata de averiguar si esto que da un singular puesto al hombre, incomparable con el puesto que ocupan los demás seres vivos, tiene alguna base legítima. Dicho de otra manera se trata de conocer que es lo que diferencia al hombre del resto de los animales, si es que lo hay, y qué grado de legitimidad tiene el conceder al hombre un puesto singular en el cosmos.

Es así como Scheler recorre la serie gradual de las fuerzas y facultades psíquicas, las que coinciden con el límite de la vida en general, línea fronteriza entre el sustrato material y el fenómeno de los "seres vivos".

El grado ínfimo de lo Psíquico, es decir de lo que se presenta objetivamente como "ser vivo" y subjetivamente como "alma" es el impulso afectivo (la planta) sin conciencia, ni sensación, ni representación. Una mera "dirección hacia" y "desviación de", son los dos únicos estados de este impulso. Pero este impulso afectivo no sólo pertenece a la planta, sino también a todo el restante mundo vivo superior. La segunda forma psíquica es el "instinto".

Scheler menciona que una conducta instintiva debe tener, en primer lugar, relación de sentido, es decir, debe tender a un fin relativamente conocido para el ser viviente como un todo (en bien propio o del ajeno). Una segunda característica de la conducta instintiva consiste en que sólo responde a situaciones que se repiten de un modo típico y son significativas para la vida de la especie como tal, no para la experiencia particular del individuo. De esto se desprende que los instintos son innatos y hereditarios.

Entonces se pregunta: ¿Acaso existe algo más que no sea una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe entonces una diferencia esencial? ¿O es que hay en el hombre algo totalmente distinto, superior a los grados esenciales tratados hasta aquí, algo que corresponda específicamente a él solo, algo que la elección y la inteligencia aún no tocaron y agotaron?"

Scheler afirma que la esencia del hombre y lo que se puede llamar su puesto particular, está muy por encima de la inteligencia. Es decir fuera de las esferas antes señaladas: impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección; dominios más bien, de la biología y la psicología. Incluso este nuevo principio se encontraría fuera de todo lo que llamamos "vida". Lo que hace de un hombre, un Hombre, "es un principio que se opone a toda la vida en general, incluso a la vida que habita en el hombre" concluye Scheler.

Los griegos llamaron a este principio "razón", pero Scheler prefiere usar un concepto más amplio no sólo referido a la razón y al pensar ideas; un concepto que comprenda también la intuición y una determinada clase de actos volitivos y emocionales tales como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, el asombro, el deleite, la desesperación y el libre albedrío. Tal concepto será el de "espíritu".

Pero ¿qué es este "espíritu"? Si damos al espíritu una función particular de conocimiento, entonces la determinación básica de un ser espiritual consistiría en su "emancipación" existencial de todo lo orgánico, su "libertad". Este ser espiritual ya no estaría atado a sus impulsos ni al mundo circundante, sino que estaríamos libres del mundo circunstancial, estaríamos abiertos al mundo. Y tenemos mundo porque somos capaces de objetivar este mundo. Espíritu es, por tanto, objetividad.

Este actuar del hombre tiene su base en lo que Scheler define como "recogimiento" cuyo fin es la "conciencia de sí". El animal no tiene conciencia de sí.

El hombre es, por tanto, el único que, en cuanto persona, que puede elevarse por encima de sí mismo –como ser vivo y convertirlo todo, incluso a sí mismo, como objeto de conocimiento.

Por lo tanto, Scheler menciona cual es el puesto del hombre en el cosmos; lugar que está más allá de la inteligencia, pues suponiendo que este fuera el escalón terminal de la vida humana, no podrían cumplirse acciones que por cierto se dan en los seres humanos y que dependen de otra facultad, como por ejemplo la creación.

Scheler habla de un hombre que puede liberarse, distanciarse del mundo a través de la objetivación realizada por el espíritu. El mundo se nos "contra-pone" y nos demanda hospitalidad. Es el estar abierto al mundo, es la libertad humana entendida en su más bello sentido, en su sentido filosófico: como "apertura". Pero no como una apertura ingenua sino como deseo de constatar cual es el verdadero Ser de las cosas.

Aportación para el personalismo [2]. 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 sino 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.

Personalismo que declara muchas veces de una manera explícita sus contactos con el cristianismo. Este personalismo se determina en primer lugar mediante la crítica de las concepciones intelectualistas que definen a la persona como un ser meramente racional, como un sujeto lógico. Tal intelectualismo «desindividualiza» al hombre, y, por consiguiente, le despersonaliza, ya que es esencial a la persona el ser un individuo concreto.

El concepto scheleriano de persona señala el núcleo o centro unitario de todo ser espiritual, en el que tienen su origen todos los actos, sin ser, sin embargo, reducible a ellos.

"Persona es la concreta y esencial unidad de ser de actos de diferentes clases de esencia, que en sí antecede a todos los diferentes actos (percepción interior y exterior, querer, pensar, sentir, amar, etc.)"

Parece oportuno señalar, en tal definición de la persona, un cierto sustancialismo, si bien en principio la idea central del personalismo de Scheler pretende hallarse tan lejos del puro actualismo, que reduce la persona a sus actos, como del sustancialismo, que pone la persona como algo que está detrás de los actos.

Lo peculiar del ser personal es que en todo acto suyo está toda la persona, aunque la persona no se agota, por así decirlo, en ninguno de ellos, ni tampoco en el conjunto de ellos.

“Un ‘individuo’ psíquico no es nunca el mero ‘conjunto’ o la suma de sus ‘vivencias’, o una ‘síntesis’ de ellas cuyo sujeto sólo fuese ya una actividad de conciencia sedicente ‘supra individual’, una ‘conciencia en general’. Antes bien, a la inversa, es toda vivencia una vivencia concreta (ya no el mero aspecto o concepto de una vivencia tal), sólo porque yo aprehendo en ella simultáneamente un individuo que es un yo, o porque me resulta un símbolo de la existencia de un individuo tal” (Esencia y formas de la simpatía, cap. III)

Esta importante idea de que la persona se concreta en cualquier acto suyo, esto es, se ofrece como un ser unitario en todas sus manifestaciones. Tal peculiaridad le viene dada a la persona por su específico modo de ser: como tal es intemporal, pero necesita realizarse o desplegarse en el tiempo.

Hay una vinculación o nexo esencial entre persona y mundo. El mundo es el correlato objetivo de la persona. Cada persona, que según hemos visto, es individual en cuanto tal, tiene asimismo un mundo individual, propio. La condición de posibilidad de pasar de estos mundos individuales, desconectados entre sí, a un mundo único, común a todo ser espiritual, halla su fundamento en la idea de una Persona infinita y perfecta. Y es así cómo “La idea de Dios nos es dada juntamente con la identidad y unidad del mundo sobre el fundamento de una conexión esencial” (El formalismo en la Ética).

Quizá sea lo más interesante de toda esta teoría el esclarecimiento de las relaciones interpersonales. La idea de una comunidad con otros seres espirituales no está excluida ni mucho menos por el hecho de que toda persona es singular y hasta tiene un mundo propio. Esta comunidad es estrictamente espiritual, y su conexión con el mundo corpóreo es extrínseca.

La persona, es la realizadora de actos intencionales (conscientes, dirigidos a una finalidad), que se hallan ligados por una unidad de sentidos”; la conciencia de esta unidad de sentido es la mayoría de edad de las personas. Así mismo es propio de las personas el dominio de su propia voluntad.

La persona en cuanto totalidad, es responsable, por lo tanto, de todos sus actos, aún de los más íntimos, ejecutados en el ámbito de su conciencia, es así como el acto moral se fundamenta en la persona, y, concretamente, en su autonomía e incluye:

La intuición de los valores y sus relaciones dentro de la jerarquía (ya mencionada anteriormente)

La libertad de la voluntad para elegir la realización de tales valores, así como el deber y normas basados en ellos.

Como se ha podido ver, los valores no se quedan como meros entes sin fondo, más bien, Scheler los remite a la persona: “todos los valores, incluso todos los valores posibles de las cosas y también de las organizaciones y de las comunidades impersonales, están subordinados a los valores personales” (Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético).

2.5.3 Martín Buber.

Es llamado filósofo del diálogo porque su filosofía se basa en la palabra, el diálogo y en especial, las relaciones entre las personas.

Buber dice que la persona logra realizarse por medio de tres tipos de relación: la relación con el mundo, con los hombres y con Dios. Estas relaciones tienen como base tres conceptos que hacen referencia a cada tipo de relación: Yo, Tú y Ello. El primero hace referencia a cada persona que se reconoce a sí mismo como tal, el segundo se refiere al otro u otros y al Tu Eterno o Dios y el tercero se refiere a las cosas (el mundo).

Filosofía del diálogo. Buber es más conocido por su filosofía del diálogo, un existencialismo religioso centrado en la distinción entre relaciones directas o mutuas (a las que llamó "la relación Yo-tú" o diálogo) en las que cada persona confirma a la otra como valor único y las relaciones indirectas o utilitarias, (a las que llamó "yo-él" o monólogo), en las que cada persona conoce y utiliza a los demás pero no los ve ni los valora en realidad por sí mismos. Al aplicar esta distinción entre "diálogo" y "monólogo" a la religión, Buber insistió en que la religión significa hablar con Dios, no sobre Dios. Esto no es monoteísmo, sino el diálogo entre el hombre y Dios que es la esencia del judaísmo bíblico. El hombre adquiere conciencia de ser dirigido por Dios en cada encuentro si permanece abierto a esos signos y dispuesto a responder con todo su ser. La filosofía del diálogo de Buber ha tenido mucha influencia en pensadores de todos los credos religiosos, incluidos teólogos protestantes de la categoría de Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich y Reinhold Niebuhr.

Obra más importante. Yo y Tú (1992), en ella elabora una teoría del diálogo, en la que se establecen tipos de relaciones entre el Yo y Tú (sujeto a objeto, sujeto a sujeto y a un otro). El ser humano necesita de estos dos tipos de relación, es decir, necesita de la relación con las cosas y con las personas. Dentro de estas relaciones, la de sujeto a sujeto permite reconocer en el otro como igual a mí (como persona). Cuando se confunde la relación de sujeto a objeto con la de sujeto a sujeto, es cuando se cosifica a la persona y deja de reconocerse como alguien igual que YO.

Dentro de los temas que menciona en su obra Yo y Tú se encuentra la persona es un ser con otros. Con esto se refiere a la relación que los seres humanos tenemos con el mundo y con las demás personas. En cuanto esto, recalca que la relación entre una persona y otra, permite la identificación propia por medio de otro que es igual. Y de dicha relación surge un nosotros es decir, una relación social.

De acuerdo con lo anterior también menciona que el ser humano es un ser de relación, un ser de encuentro que está abierto hacia los demás, y por medio de su relación con ellos, se descubre a sí mismo y al otro.

Otro punto del que habla en esta obra es la reciprocidad que se da en la relación, pues como ser social y abierto a la encuentro, responde al otro por medio de la palabra y el amor, creando así una sociedad con estructuras de justicia y libertad.

Relación y Encuentro con Dios. Según Buber, en este encuentro, no se podría hablar propiamente de una búsqueda de Dios, pues Él es en sí mismo, encuentro, es decir se hace presente al hombre. Él es el ser más cercano y más plenamente presente en nosotros mismos.

Relación Yo - Tú en la educación. La relación educativa es esencialmente humana y humanizante, en cuanto que esta relación es una descubrimiento del YO y del TU, es decir de mi mismo y del otro. En el momento en que se descubre y acepta al otro como alguien igual a mí en cuanto persona, esto permite descubrirme y conocerme a mi mismo. Por lo tanto esa relación educativa como relación de diálogo entre un YO y un TU permite el crecimiento de ambos.

2.6 Principales temas personalistas.

Afectividad. El personalismo estima que la inteligencia y la voluntad son dos potencias espirituales esenciales en el hombre, pero considera que la afectividad también es esencial. La afectividad, en algunos aspectos, posee una dimensión espiritual. Un hombre sin sentimientos, sin afectividad, sin corazón no es un hombre real. Esto significa que la afectividad es y debe considerarse una parte esencial de la persona. Además, hay que tener en cuenta que algunas experiencias afectivas se sitúan en un nivel espiritual. Por ejemplo, algunas vivencias que afectan el núcleo esencial e íntimo de la persona son: sentir gozo ante la belleza de un paisaje o de una mujer, remordimientos por una acción malvada. Estas vivencias exigen una valoración espiritual del lugar en el que radican: el corazón humano. Consecuentemente, una antropología que quiera ser digna de su nombre no puede dejar de considerar filosóficamente estos aspectos centrales de la vida humana y debe concederles la importancia que poseen.

Relación. La persona está esencialmente ordenada a la relación ya sea de tipo interpersonal, familiar o social. Esto significa que la relación es esencial para el sujeto desde su nacimiento y en todo su proceso formativo. El personalismo considera que estos aspectos son importantes y que la filosofía debe esforzarse por comprender con profundidad esta dimensión. La relación con otras personas es un medio privilegiado de desarrollo personal y a la vez un despliegue de las propias posibilidades.

"El hombre, única criatura terrestre que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no en la entrega sincera de sí mismo a los demás."
"(Gaudium et spes)

Valores morales y religiosos. Aunque la inteligencia es una realidad fundamental en la vida del hombre, para el personalismo no es la potencia fundamental. Por encima del conocimiento están los valores morales y religiosos, de quien dependen las decisiones morales y la capacidad de amar. Sin menospreciar la capacidad de la inteligencia, el personalismo considera que hay más perfección en un hombre de escasas luces pero que ha orientado su vida hacia el bien que un hombre inteligente que emplea mal esta capacidad.

Este planteamiento tiene importantes consecuencias filosóficas:

Revalorización de la acción. La insistencia del personalismo en la relación y en la actividad moral del hombre hace que la filosofía dedique tiempo y esfuerzo al estudio de las múltiples dimensiones en las que se despliega la actividad humana.

Otro tema que se desprende de esta actitud es la relevancia filosófica del amor. Si el amor es lo más esencial de la vida, no tiene sentido, desde un punto de vista filosófico, sea una cuestión secundaria. Tiene que ser un tema filosófico central, de importancia paralela a la que reviste en la vida.

Corporeidad. Sexualidad. Hombre como varón y mujer.

Corporeidad. El cuerpo es aquello que media entre mi yo y el mundo. Esto nos lleva a concluir que no es sólo algo materia. Hay que considerar al hombre como un espíritu encarnado. La corporeidad es expresión de interioridad. No vemos nunca el cuerpo de un hombre como simple cuerpo, sino como cuerpo humano; es decir como una forma espacial cargada de referencias a una intimidad. El hombre es una corporeidad pero no lo es todo, lo cual nos lleva a superar esa visión dualista. La materia es intrínseca relación con el cuerpo, con el alma que se llama trascendental, por lo tanto la corporeidad es una especialidad con material en el hombre.

La corporeidad también es espacial, es también tiempo, progresivamente se va haciendo. Mi corporeidad es un modo de existir, de relación, de salir de mí hacia afuera. Existir es estar en continua referencia con el mundo enriquecido y enriqueciéndose. Esta corporeidad que le persiste al hombre ser espíritu encarnado es a la vez una manera de ser. El cuerpo hace visible mi yo. A través del cuerpo el hombre participa de esta determinada cultura, entorno, sexo. La corporeidad nos presenta, de golpe, el cuerpo y el alma en una unidad indisoluble. Esta unidad no consiste en que veamos juntos el cuerpo y el alma, sino en que ambos forman una estructura peculiar: el hombre. [3]

Sexualidad. La sexualidad es un componente esencial de la personalidad, un modo propio de ser de manifestarse, de comunicarse con los demás, de sentir, de expresarse y de vivir el amor humano.

La sexualidad humana no es sólo un conjunto de estructuras materiales. Siendo la persona cuerpo y alma, existe una relación intrínseca entre sexo y persona. Tres son los elementos que hay que destacar:

La sexualidad toca a toda la persona.

La sexualidad es el elemento fundamental de la propia identidad como individuo de la especie humana, identidad que está determinada por el conjunto de componentes biológicos, psicológicos y espirituales. A causa de esta unidad, la sexualidad es una realidad que interesa a todo el hombre en la profundidad de su ser, allí es donde se encuentra el yo como núcleo personal.

También, la sexualidad es considerada como el modo de ser constitutivo de lo humano; no un ejercicio temporal de determinadas funciones, sino un modo permanente de ser que se configura, por tanto, necesariamente como masculinidad o femineidad. Ejercitar la sexualidad mediante actos genitales sale del ámbito ontológico y se sitúa en el ámbito de los actos accidentales del hombre, en el ámbito de esas acciones que pueden ser cambiadas. La sexualidad humana no es ni un mero dato, ni un objeto, ni una mera función; es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser

La sexualidad humana es complementariedad y comunión. Toda persona no se cierra en sí misma, sino que está estructurada para el diálogo y la relación interpersonal. La persona es un ser esencialmente interpersonal y constructivamente relacional. El hombre no está aislado constitutivamente, sino que lleva ya en el género, en el hecho de ser hombre o mujer, la referencia al otro, a la mujer o al hombre. No puede comprenderse verdaderamente, en su totalidad, sin tener en cuenta esta apertura estructural hacia otro que, precisamente porque es diferente, lo cualifica en su identidad. El yo se constituye solo en la relación con el tú, y la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunión del nosotros. La esencia de la sexualidad humana está precisamente en esa relación de un yo hacia un tú. No hay sexualidad cerrada en sí misma, porque la sexualidad es siempre algo distinto de sí misma, es nuestro ser entero.

Amor y procreación. La fecundidad no es sólo una predisposición de la estructura biológica masculina y femenina, sino que reviste también una dimensión interpersonal: la instauración de un nuevo diálogo con un nuevo ser a través de la procreación. La unión sexual es un acto que implica, en la totalidad y en la reciprocidad, a dos personas, y pone las premisas para la llamada a la existencia de una nueva vida humana. Es un acto pues, en el que están unidas intrínsecamente dos dimensiones: el amor y la procreación. Procrear significa donar la vida en el darse de las personas: un don que trasciende y transfigura el hecho biológico. En el acto conyugal es la persona misma que se consagra en el amor. El amor- don es fecundo. Los cónyuges uniéndose en una sola carne, expresan justamente una donación total y originaria. Por tanto, son dos las dimensiones que componen la unión conyugal: unitiva y procreadora. Por lo tanto, separar estas dos dimensiones significa perjudicar la verdad íntima de la sexualidad humana.

El hombre como varón y mujer. En cuanto a la diferencia entre hombre y mujer, éstos no son iguales. Hombre y mujer son diferentes pero complementarios uno para el otro. El hombre, no es plenamente hombre sin la presencia de la mujer, ni ésta es totalmente humana sin el complemento del hombre. Hombre y mujer son proyectados como seres correspondientes el uno al otro, en el mismo plano, que se relacionan con la palabra, la sonrisa, el llanto, el amor. La dualidad hombre- mujer es una igualdad total, si se trata de la dignidad humana; es una maravillosa complementariedad, si se trata de los atributos, de las propiedades y de los deberes, unidos a la masculinidad y femineidad del ser humano. [4]

Personalismo comunitario.

El ser humano es una apertura radical al mundo y a las demás personas, y como tal su ser consiste en estar siendo, en estar en permanente estado de constitución, y por eso más que de integración del hombre en el mundo, al modo como se integran las cosas desde fuera, cabría hablar de integrificación, o sea, de integración desde el interior, desde lo que va planificándose sin perder la autonomía.

El hombre está llamado a construir y habitar un mundo con otros, el cual mundo de tal modo construido vuelve a actuar sobre la persona, y así sucesivamente, de modo que en la relación entre la naturaleza y el mundo social la propia persona se transforma transformando. Y como todo ello ocurre en el tiempo, el hombre hace historia, porque la historia consiste en ese flujo de fuerzas donde el hombre es el agente principal.

El Personalismo Comunitario, del cual trata este espacio, busca la afirmación de que la persona es el valor más valioso, un modo de vida que sitúa a la persona en el centro de todas sus reflexiones y sus acciones. Es un pensamiento que no deja de lado ninguna dimensión de la persona. Pretende pensar a fondo, con rigor. Es tarea abierta. Sus reflexiones sobre la persona y su existencia comunitaria, sobre lo interior y lo exterior, están orientadas a formar un criterio que guíe la acción para hacer posibles unas determinadas estructuras políticas, económicas, sociales y culturales al servicio de la persona. Se trata de un pensamiento que llama al compromiso.

Cultura.

Dentro del mundo nos encontramos con diversos tipos de ideologías, unas que nos ayudan a crecer, a desarrollarnos de manera integral como personas, y otras que nos reducen a simples objetos. Para tener un claro ejemplo de esto, se pueden mencionar que la "cultura de la vida" y la "cultura de la muerte" asignan un valor a la persona, el primero en sentido positivo y el segundo en sentido negativo.

"En el contexto social actual, marcado por una lucha dramática entre la 'cultura de la vida' y la 'cultura de la muerte', debe madurar un fuerte sentido crítico, capaz de discernir los verdaderos valores y las auténticas exigencias". *Evangelium Vitae*

Hemos vivido en un mundo arraigado de costumbres y tradiciones, dentro de las cuales, el ser humano se encuentra con la necesidad de optar por uno de los dos caminos, entendamos por caminos, la vida y la muerte, de los cuales, pondrán en juego el resto de su existencia.

La defensa de la vida no debe entenderse simplemente como la realización de programas o campañas para promover la vida humana. Es una tarea más universal que compromete a cada persona y familia con fin de implantar una verdadera cultura de la vida.

La "crisis de la civilización", de la que se acostumbra hablar, influye para desintegrar nuestras naciones, es decir, que existan débiles democracias, una estructuración social injusta, que inyecta la "nueva mentalidad" de la que nos habla Juan Pablo II, cuyo contenido principal no es otra cosa que el desprecio o la mínima valoración de la vida humana. *Gaudium et Spes*.

Fe y ciencia. El valor de la persona alcanza una magnitud inacabable, por la cuál, es un poco incongruente tratar de conocer meramente, con la razón, lo que encierra su totalidad.

“Hoy en día, la persona está al servicio de los avances científicos y no los avances científicos al servicio del ser humano,” afirma Juan Pablo II, y tristemente podemos notar como la persona empequeñece en su trascendencia volviéndose tan sólo un avance más de la tecnología.

Es que la doctrina cristiana sobre las relaciones entre Dios, el hombre y el universo constituye el fundamento teórico de la actitud científica, y la hizo posible. De hecho, la base de la ciencia moderna ha sido siempre un realismo metafísico y gnoseológico, el que se encuentra en continuidad con el razonamiento metafísico que lleva hasta Dios.

La ciencia experimental moderna no nació a pesar de la teología, sino de su mano". Y una vez desarrollada, no se opone a ella ni a la fe cristiana: el mismo camino racional que sigue la ciencia es el que, debidamente estudiado y profundizado, conduce al reconocimiento de la existencia de Dios y del alma espiritual humana.

La Modernidad. Según la historia de la filosofía hay un esquema según el cual en la filosofía se habría producido un avance progresivo, y terminaría hasta la época medieval. A partir de ese momento, el pensamiento occidental habría comenzado a desviarse poco a poco de la verdad. Ese momento de ruptura se suele situar en el cogito de Descartes que marcaría el paso del realismo hacia el subjetivismo y las diversas fases del idealismo. Esta nueva orientación de la filosofía sería lo que constituye la modernidad.

Para el enfoque personalista resulta excesivamente rígida y conduce a una contraposición entre la “tradicón clásica” (portadora de los elementos realistas y verdaderos) hasta Descartes, y la “filosofía moderna” que traicionó estos principios.

El personalismo valora de modo más positivo a la modernidad y estima que no se le puede considerar como un alejamiento o separación de la verdad, sino como desarrollos de la mente humana donde se despliegan elementos verdaderos, algunos de ellos procedentes del cristianismo.

De esta forma, la modernidad en el sujeto y en la libertad puede verse como un egocentrismo, pero también como un desarrollo filosófico que afirma el cristianismo y que defiende la dignidad de cada persona humana. “El yo, afirma en este sentido Ebner, es un descubrimiento tardío del espíritu humano que reflexiona sobre sí y se revela a sí mismo como la idea. Fue por el espíritu del cristiano por lo que por primera vez despertó el hombre a la conciencia de sí”.

“El personalismo acepta que la valoración de la subjetividad por parte de la modernidad puede llevar al hombre a actuar subjetiva y al relativamente, pero también estima que supone la incorporación de la vida interna de la persona a la reflexión filosófica”.

El Personalismo y sus orientaciones políticas. Al menos dos son las tendencias a las que han llegado los pensadores personalistas:

La Democracia cristiana, los llamados de centro, vinculados a la idea de que los Estados deben defender a las personas y más análisis de este tipo. Esta ha sido la tendencia predominante.

En esta perspectiva caben: Jacques Maritain, entre otros. Existen partidos políticos de esta tendencia que con el tiempo han pasado a formar parte de la derecha conservadora en muchos países, otros tienen una orientación más bien socialdemócrata.

CAPITULO 3 ELEMENTOS DE LA VISIÓN HUMANÍSTICA DE KAROL JOSEF WOJTYLA

Las distancias cortas son malas para los retratos intelectuales. Falta perspectiva. Los católicos que hemos vivido conscientemente los últimos veinticinco años, tenemos, como es lógico, una huella muy profunda del largo pontificado de Juan Pablo II en nuestras ideas y en nuestro vivir cristiano. Se suma la devoción cordial que sentimos habitualmente hacia el Papa, centro visible de la comunión que es la Iglesia. Y, además, las características singulares que adornan a este pontífice. Sólo el tiempo permitirá distinguir qué es fruto de una adhesión personal, pues al Papa actual le sucederá otro, y qué es una huella intelectual perdurable en la vida de la Iglesia.

Es difícil evitar la impresión de que se trata de una huella gigantesca. Todo, en el pontificado de Karol Wojtyla, además de su duración, parece tener dimensiones extraordinarias. La preparación del milenio, la caída y la evaporación del mundo comunista, las convocatorias de sínodos de la Iglesia en todos los continentes, los viajes apostólicos por todo el orbe, por todas las diócesis italianas y por todas las parroquias de Roma, su presencia en los organismos y en las grandes cuestiones internacionales, las jornadas mundiales de la juventud, sus constantes desvelos por el diálogo ecuménico, la enorme cantidad de documentos relevantes, y proyectos de ejecución tan difícil como el Catecismo de la Iglesia Católica, verdadero hito doctrinal en la historia cristiana.

Y todo esto partiendo de un posconcilio pendiente de encauzar. Con síntomas agudos de desorientación de contestación interna, de acoso cultural en la que se sentía la Iglesia cuando él llegó con su espíritu jovial y decidido, que además sabía combinar un sentido sincero de la trascendencia con una chispa de humor. Fue una enorme dosis de seguridad y aplomo en un momento de crisis.

3.1 El Humanismo de Karol J. Wojtyla

Para quienes lo vivimos, será difícil olvidar el sentimiento de extrañeza, a la vez que simpatía, que produjeron sus primeros discursos. Ya en la misa de inicio de su Pontificado (17.X.1978). Pronunciados con tanta convicción, con tanta fuerza y, al mismo tiempo, con un lenguaje desacostumbrado y, al principio casi ininteligible.

No porque no se entendieran sus palabras, sino porque no se percibía su contexto y su intención. Con el tiempo, sus modos de pensar y de expresarse nos han hecho familiares. Y, además, hemos aprendido a encuadrar mejor sus ideas en su historia personal y en la historia de la Iglesia Católica.

Hay en esto también algo singular. Desde que fue elegido Papa, en octubre de 1978, Juan Pablo II tuvo clara conciencia de tener una misión providencial. Las mismas circunstancias de su elección parecían indicarlo: tras la temprana muerte de Juan Pablo I, y al ser el primer Papa no italiano después de cuatro siglos y medio. Cualquier persona con fe cree que los acontecimientos de la historia están gobernados por la Providencia divina. Pero Karol Wojtyła estaba seguro, además, de que había sido elegido Papa para aportar a la vida de la Iglesia las convicciones que la Providencia había grabado en su espíritu. Después de un Concilio Ecuménico, en un momento de crisis y con la perspectiva del próximo milenio. Esto era lo extraordinario. Y es la explicación de que se expresara, desde el principio, en términos tan seguros y, al mismo tiempo, tan poco convencionales.

Desde fuera, no podemos introducirnos en las profundidades de su conciencia para determinar sus resortes principales. En primer lugar porque la parte más importante se refiere a su relación con Dios. Y en esa intimidad y en ese diálogo es donde las convicciones de la fe se graban de manera viva en el alma y adquieren su luz intelectual y su fuerza moral. Nos consta que Karol Wojtyła ha sido y es un hombre de oración. Nos consta incluso por testimonios tan peregrinos como los informes del "archivo Mitrokhin" (coronel de la KGB que se fugó a Londres en 1992 con más de 200.000 informes): "Este se pasaba a menudo de seis a diez horas al día rezando; entrando en su capilla privada, los ayudantes se lo encontraban a veces tendido inmóvil en el suelo de mármol con los brazos en cruz".

Otros rasgos de su personalidad nos resultan más accesibles. En primer lugar, lo que podríamos llamar su "experiencia polaca" o incluso su nacionalismo polaco. Un nacionalismo no puramente sentimental, sino reflexionado, como es propio de un intelectual, y también iluminado por la fe. Juan Pablo II es un hombre muy enraizado en la fe y en la historia. El amor a la identidad de su patria, a la historia de su cultura y de su lengua, se forjó en los tiempos difíciles de la invasión alemana y de la guerra. Y se desarrolló después bajo el dominio comunista. Aprendió a reconocer el valor salvador —oxigenante y provocador— de la verdad. Adquirió para siempre un sentido de los valores culturales y también de la peculiar relación entre fe y cultura, que en la tradición polaca había dado tantos frutos.

Una relación que era, en sí misma, un argumento frente al despótico totalitarismo comunista, que pretendía troquelar a su imagen, sin ningún respeto y sin ningún derecho, las estructuras de la sociedad y las mentes de los hombres. Más tarde, al fundar el Pontificio Consejo para la Cultura, les diría: "Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida".

Karol Wojtyła es un hombre de estudio, con un itinerario intelectual bien conocido, jalonado por sus publicaciones. Con una formación teológica tomista, que recibió en el seminario clandestino de Cracovia, cuando se preparaba para su sacerdocio. Siempre ha agradecido ese patrimonio, que le dio, principalmente, un instrumental intelectual muy depurado, con los grandes conceptos de la ontología y la psicología racional. Su tesis

doctoral sobre la fe en san Juan de la Cruz, que redactó en Roma (1946-1948), desarrollaría su interés por el papel de la verdad en la transformación moral de la persona. Y una posterior tesis de habilitación sobre el sistema moral de Max Scheler (1953) le acercaría al método fenomenológico y le harían descubrir a la persona como fuente de los valores morales. De ese interés surgirá más tarde su ensayo filosófico *Persona y acción* (1969).

Desde entonces, como profesor de Ética en la Universidad de Lublin (1954), prosiguió una amplia reflexión sobre los grandes temas en que la antropología conecta con la moral: la acción humana, el papel de la verdad en la conciencia, y el sentido del amor conyugal, que desembocaron en su ensayo *Amor y responsabilidad* (1964), libro muy original en su género.

El tema del amor matrimonial es muy importante en el pensamiento de Karol Wojtyła, en primer lugar por sus propias experiencias pastorales, que le hacían sentir la necesidad de una doctrina más profunda, y, más adelante, por las reacciones que surgieron tras la publicación de la *Humanae Vital*, de Pablo VI (1968). No cabe duda de que en la cuestión de la sexualidad, del amor conyugal y de la familia, hay un notable punto de contraste entre la doctrina cristiana y las modernas tendencias hacia la libertad sexual que están dispuestas a prescindir de una parte de la naturaleza humana (la familia y la procreación), para quedarse sólo con otra (el sexo).

Por eso, continuó su reflexión, en la cátedra de Lublin, sobre la teología del cuerpo acumulando ideas y materiales, y publicando artículos. Y cuando fue elegido Papa, le pareció conveniente desarrollar el tema en unos cursos que ocuparon casi 140 audiencias pontificias (1979- 1984). Merece la pena subrayar lo insólito del asunto, ya que, hasta ese momento, las audiencias habían sido alocuciones más bien ocasionales, adecuándose al público asistente. Pero Juan Pablo II aprovechó sistemáticamente (casi implacablemente) para desarrollar, primero, la doctrina sobre el lenguaje del cuerpo, el amor humano, el celibato y la castidad. Y, después, para hacer un larguísimo “comentario al Credo”. Es evidente que tenía alguna razón profunda para hacerlo.

El “comentario al Credo” es un repaso de toda la doctrina cristiana que se arraiga en la tradición pero que discierne y sabe recoger lo mejor del pensamiento teológico del último siglo. En cierto modo, ha servido de contexto y preparación para el nuevo Catecismo. Pero es más sorprendente su doctrina sobre el cuerpo humano, la sexualidad, el amor, la castidad, que, al arraigarse más directamente en su reflexión personal, sin duda forma parte de los contenidos de los que él se sentía portador. Toda esa antropología es la que han intentado recoger y desarrollar los diversos Institutos Juan Pablo II.

Con todo, desde una perspectiva providencial, el rasgo intelectual más marcado de Juan Pablo II ha sido su participación en el Concilio Vaticano II (1962-1964). Acudió siendo un obispo auxiliar muy joven. Pero destacó por su interés, sus propuestas y sus iniciativas, y llegó a formar parte de la comisión que redactó uno de los documentos más importantes, la Constitución *Gaudium et spes*. Participó activa y directamente y dejó una huella en *Gaudium et spes* y *Gaudium et spes* en Karol Wojtyła. En este momento, gracias a distintos testimonios y trabajos de investigación lo estamos conociendo mejor.

Hay que recordar que en ese documento se recoge lo que la Iglesia tiene que decir al mundo moderno. La constitución consta de una larga primera parte, aproximadamente un compendio de la antropología cristiana.

Por eso, el entonces joven obispo de Cracovia sintonizó de inmediato con ella. Y por eso se empapó de esos temas. A los pocos años del Concilio, compuso un curioso y amplio documento —La renovación en sus fuentes (1972)— para que sirviera de base para la aplicación del Concilio en su diócesis. El documento presenta un método: desea profundizar en los contenidos de la fe subrayados por el Concilio, para lograr una reacción adecuada (una renovación, unas nuevas actitudes) en la vida cristiana.

Cuando fue elegido Papa, Juan Pablo II se sabía un “obispo del Concilio”. Estaba seguro de que su misión debía consistir en desarrollar su impacto. Y, al dirigirse al mundo, no podía dejar de asumir el enfoque de *Gaudium et spes*. La Iglesia ofrece al mundo moderno (y este puede apreciar) una doctrina de lo que es el hombre, y unas energías morales inagotables para defender teórica y prácticamente su dignidad, y para contribuir a una vida social más integrada y justa.

Desde su primera encíclica, *Redemptor hominis*, ha repetido incansablemente, inspirándose en el número 22 de la Constitución, “Cristo revela el hombre al hombre”. Esta convicción vertebral desde luego no sólo el pensamiento teológico de Juan Pablo II, sino también su idea de la situación y el papel de la Iglesia en el mundo; el enfoque que ha dado a la evangelización; e incluso, en un nivel práctico, la actuación diplomática de la Santa Sede.

Desde el punto de vista doctrinal, el Pontificado de Juan Pablo II aporta estas novedades, aunque ha desarrollado muchos otros temas doctrinales de envergadura. Entre los documentos, destacan las tres encíclicas trinitarias, su magisterio social; su amplia doctrina sobre la familia y la mujer; sus encíclicas dedicadas a temas básicos de enfoque como *Fides et ratio*; su impulso al ecumenismo. Entre sus iniciativas apostólicas, destacan sus viajes, la convocatoria de los Sínodos ordinarios y extraordinarios, las jornadas mundiales de la juventud y la preparación y celebración del nuevo milenio. Se han hecho realidad dos de sus grandes proyectos: el Catecismo y el Código de Derecho Canónico.

Se trata, no cabe duda, de un legado gigantesco y renovador. Y se necesitarán bastantes años para que tantas y variadas sugerencias, que ya han ampliado los horizontes doctrinales, se expresen en la vida de la Iglesia. Es muy difícil establecer comparaciones, porque han cambiado mucho las formas y las proporciones. Con sólo mirar las estanterías se puede afirmar, que el Pontificado de Juan Pablo II ha sido el que ha generado más documentos en toda la historia de la Iglesia católica. Es muy posible que también el de mayor impacto intelectual en muchos siglos. Aunque esto no depende sólo de sus esfuerzos —tan titánicos— sino también de lo que trabajen quienes lo lean.

La historia nos deja siempre esta incómoda y al mismo tiempo estimulante perspectiva abierta al futuro. En el momento de su elección, Juan Pablo II estaba seguro de que su misión consistía en introducir a la Iglesia en el tercer milenio de la era cristiana; con la inspiración renovadora del Concilio Vaticano II y relanzar una nueva evangelización. No cabe duda de que ha cumplido su parte.

Dominum et Vivificantem (18 de mayo de 1986). Don y misión del Espíritu Santo.
Redemptoris Mater (25 de marzo de 1987). La Virgen María.
Sollicitudo Rei Socialis (30 de diciembre de 1987). La doctrina social de la Iglesia.
*** Algunos Libros De Juan Pablo II:** (1990). La dimensión misionera de la Iglesia.
Centesimus Annus (1 de mayo de 1991). Cien años de la primera encíclica sobre la

- 1977 Amor y responsabilidad, Razón y Fe.
1978 Signo de contradicción, BAC.
1979 Juan Pablo II y el hombre, BAC.
1979 La fe en San Juan de la Cruz, BAC.
1980 El taller del orfebre, BAC.
1982 Ejercicios espirituales para jóvenes, BAC.
1982 Las oraciones de Juan Pablo II, San Pablo.
1982 No tengáis miedo, entrevista de André Frossard, Plaza y Janes.
1982 Persona y acción, BAC.
1993 Poesías de Karol Wojtyła, BAC.
1994 Cruzando el umbral de la esperanza, entrevista con Vittorio Messori, Plaza y Janes.
1994 Mi decálogo para el tercer milenio, PPC.
1995 Queridísimos jóvenes, PPC.
1996 Don y misterio, BAC.
1998 Juan Pablo II: Cincuenta palabras para el próximo milenio, Edición de Saverio Gatea, Mondadori.

*** Exhortaciones Apostólicas:**

*** Algunos Libros Sobre Juan Pablo II:**

- 1981 De un país lejano, de Krystof Zanussi y Virgilio Levi, BAC.
1982 Juan Pablo II o el valor de la vida humana, de Carlos A. Cornejo, Servagrup.
1982 Álbum del Papa Juan Pablo II, Varios autores, Punto Editorial.
1993 Del temor a la esperanza, varios autores (3 tomos), Solviga.
1995 Y vendrá un Papa eslavo, de Eusebio Ferrer, Ediciones Internacionales Universitarias.
1995 El Papa Juan Pablo II. La biografía, de Tad Szulc, Martínez Roca.
1996 El mensaje del Papa, de Carlos Amigo Vallejo, Temas de Hoy.
1996 Juan Pablo, amigo, de Paloma Gómez Borrero, Plaza y Janes.
1998 Juan Pablo II ese desconocido, de Miguel Ángel Velasco, Planeta Testimonio.
1999 Biografía de Juan Pablo II, testigo de la esperanza, de George Weigel, Plaza y Janes.
1999 Así piensa el Papa, de Covadonga O'Shea, Temas de Hoy.
2000 Juan Pablo II, pregonero de la verdad, de Eusebio Ferrer, Desclée de Brouwer.
2001 El secreto que guía al Papa, de Aura Miguel, Rialp.
2002 Juan Pablo II, el Papa de la esperanza, de Santiago Martín, Temas de Hoy.
2003 Historia de Farol, de Gimán Franco Asideros, Fémina.

*** Catorce Encíclicas:**

Orientalium Unio (2 de mayo de 1975). Sobre las Iglesias Orientales

- Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979). Jesucristo, Redentor del hombre.
Dives in Misericordia (30 de noviembre de 1980). La misericordia de Dios Padre.
Laborem Exercens (14 de setiembre de 1981). Sentido cristiano del trabajo.
Slavorum Apostoli (2 de junio de 1985). San Cirilo y San Metodio, apóstoles de los pueblos eslavos y copatrones de Europa.

Dominum et Vivificantem (18 de mayo de 1986). Don y misión del Espíritu Santo.
 Redemptoris Mater (25 de marzo de 1987). La Virgen María.
 Sollicitudo Rei Sociales (30 de diciembre de 1987). La doctrina social de la Iglesia.
 Redemptoris Missio (7 de diciembre de 1990). La dimensión misionera de la Iglesia.
 Centesimus Annus (1 de mayo de 1991). Cien años de la primera encíclica sobre la cuestión social.
 Veritatis Splendor (6 de agosto de 1993). Moral Fundamental.
 Evangelium Vital (25 de marzo de 1995). Teología y Moral familiar y de la vida.
 Ut Unum Sint (25 de mayo de 1995). La unidad de todos los cristianos.
 Fides et Ratio (14 de setiembre de 1998). La relación entre fe y razón.
 Ecclesia de Eucaristía (17 de abril de 2003).

*** Constituciones Apostólicas:**

Sapientia Christiana (15 de abril de 1979). Sobre la educación católica.
 Sacrae Disciplinae I.eges (25 de enero de 1983). Para la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico.
 Pastor Bonus (28 de junio de 1988). Sobre la reforma de la Curia Romana.
 Fidei Depositum (11 de octubre de 1992). Para la promulgación del Catecismo de la Iglesia Católica.
 Universi Dominici Gregis (22 de febrero de 1996). Sobre la reforma del Cónclave.

*** Exhortaciones Apostólicas:**

Diez tras las celebraciones de sus correspondientes Asambleas del Sínodo de los Obispos.
 Redemptionis Donum (25 de marzo de 1984). La consagración religiosa, don de la redención.
 Redemptoris Custos (15 de agosto de 1989). Sobre San José.

*** Cartas Apostólicas:**

Salvifici Dolores (11 de febrero de 1984). Sobre el sentido salvador del dolor y la enfermedad.
 Mulieris Dignitatem (15 de agosto de 1988). Sobre la dignidad de la mujer en la iglesia y en la sociedad.
 Carta Apostólica con ocasión del 50 aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial (27 de agosto de 1989).
 Carta Apostólica con ocasión del V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo (29 de junio de 1990).
 Ordinatio Sacerdotales (22 de mayo de 1994). Sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a varones.
 Tertio Millennio Adveniente (10 de noviembre de 1994). Para la preparación del Gran Jubileo del Año Santo 2000.
 Orientale Lumen (2 de mayo de 1995). Sobre las Iglesias Orientales
 Apostolos Suos (21 de mayo de 1998). Sobre la naturaleza de las Conferencias Episcopales.
 Dies Domini (31 de mayo de 1998). Sobre el sentido cristiano y religioso del domingo, el día del Señor.

Novo Millennio Ineunte (6 de enero de 2001). En la conclusión del Gran Jubileo del Año Santo 2000 y como orientaciones para la Iglesia en el alba del tercer milenio. Misericordia Dei (2 de mayo de 2002). Sobre el sacramento de la reconciliación. Rosarium Virginis Mariae (16 de octubre de 2002). Sobre el Santo Rosario.

3.2 Controversias de su doctrina.

Como toda gran personalidad, el Papa Juan Pablo II afrontó durante su pontificado y también tras su muerte diferentes controversias tanto a nivel interno de la Iglesia como en el encuentro con el mundo de hoy. Entre estas controversias las más célebres fueron:

Algunos grupos clamaban por un tipo de democratización de la Iglesia, posición que contesta el carácter absolutista del gobierno de la misma. Sin embargo, el proceso de la iglesia a su interior no representa por si mismo una democracia, sino un sometimiento al carácter de la misma. Por lo tanto, la iglesia y sus miembros se unen a la misión que prometen al ordenarse sacerdotes. Toda visión contraria representa un acto de divisionismo y ruptura, ante la esencia de la misión que se toma por voluntad propia.

Durante su pontificado, la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida entonces por el cardenal Joseph Ratzinger (actual Benedicto XVI) prohibió la enseñanza a más de cien teólogos católicos como Leonardo Boff, dentro de un exitoso movimiento para aislar y neutralizar a los promotores de la Teología de la Liberación en América Latina, o Hans Küng, uno de los más destacados teólogos católicos etiquetados como "progresistas".

Otras críticas internas provienen de los sectores más conservadores, especialmente debido a la excomunión del obispo francés Marcel Lefebvre, líder del movimiento ultraconservador conocido como la Fraternidad de San Pío X, el 2 de julio de 1988, quien ordenó a cuatro obispos sin autorización.

Juan Pablo II se mantuvo fiel a las normas de moral sexual emanadas de la encíclica Humanae Vitae (promulgada por Pablo VI en 1968), lo cual ha sido criticado por algunos sectores católicos y condenó también el uso de anticonceptivos. Dicha posición le atrajo duras críticas de sectores que ven a la misma como un obstáculo para la lucha y la prevención de enfermedades de transmisión sexual como el SIDA y el control de la natalidad en países en vías de desarrollo, especialmente. Sin embargo, dentro de sus principios héticos dio explicaciones profundas a este problema, y señaló la falla de la política para limitar los problemas que aquejan al mundo, con lo cual se toma ya por hecho que nada puede cambiar en este mundo, y que la dignidad de hombres y mujeres no es ya más que una ilusión, para aquellos que deberían impulsar la capacidad constructiva del ser humano.

Su oposición a relajar las exigencias de celibato de los sacerdotes, especialmente después de las presiones de muchos grupos antes los escándalos de algunos ministros en diferentes países. Lo cual vuelve a la misma crítica interna, nadie es obligado a tomar este juramento, y la iglesia no se cierra, ni es exclusiva de los sacerdotes; sino que incluye a quienes libremente crean sociedades ajenas a la iglesia, con lo que se respeta a aquellos que hacen de su vida un proyecto de ayuda a sus semejantes. Dando así como resultado, que hombres y mujeres practiquen su fe sin formar parte obligada de un dogma.

La posición de la mujer dentro de la Iglesia Católica

En su vertiente doctrinal ha reafirmado la doctrina católica de que la mujer no puede ser ordenada sacerdote y en su vertiente administrativa y de gobierno, la estructura de la Iglesia, formada íntegramente por hombres ordenados, no tiene a ninguna mujer en ningún puesto relevante. Paradójicamente y pese a la confirmación de esta antigua tradición, el pontificado de Juan Pablo II es el que más avances ha tenido en cuanto a la posición de la mujer en la Iglesia Católica. Algunos mujeres llegaron incluso a representar a la Iglesia Católica a modo oficial en conferencias internacionales. Fue además el primer Papa de la historia que escribió un documento extenso dedicado a la mujer, la Carta Apostólica "Dignidad de la Mujer" en donde se puede leer: "En el Año Mariano la Iglesia desea dar gracias a la Santísima Trinidad por el misterio de la mujer y por cada mujer, por lo que constituye la medida eterna de su dignidad femenina, por las maravillas de Dios, que en la historia de la humanidad se han cumplido en ella y por medio de ella. En definitiva, ¿no se ha obrado en ella y por medio de ella lo más grande que existe en la historia del hombre sobre la tierra, es decir, el acontecimiento de que Dios mismo se ha hecho hombre?"

El carácter ecuménico del pontífice: Aunque la Iglesia Católica adelanta los diálogos reconoce todavía a sus ministros ni a sus celebraciones eucarísticas como válidas. Sin embargo, el bautismo de las iglesias protestantes es válido en virtud del antiguo credo ecuménico "un sólo bautismo". Los partidarios de Juan Pablo II, por su parte, reconocen los enormes avances que ha habido en este campo en su pontificado y la ecuménicos con las diferentes iglesias, en el caso de las iglesias protestantes no correspondencia entre más de 400 años de separación de la Reforma Protestante y un proceso de diálogo comenzado abiertamente durante el Concilio Vaticano II a tan solo menos de 50 años.

Intento de la Iglesia Católica de imponer sus opciones morales en el ámbito civil: Los críticos expresan que en materia de asuntos relacionados con la moral sexual, como la oposición a la anticoncepción, al matrimonio entre personas del mismo sexo, la experimentación con carácter terapéutico con células madre, el aborto y la eutanasia, entre otros, es una interferencia de la Iglesia en el terreno de lo civil. A través de las conferencias episcopales o mediante la participación de la Santa Sede en numerosos organismos y conferencias internacionales, la Iglesia intenta incidir en la legislación a la que considera en contra de la naturaleza humana. Por su parte, la Iglesia, que confirma el principio de libre determinación de los pueblos, acude al derecho de participación democrática como otro sujeto social más con derecho a disentir.

Por otra parte, el principal interlocutor de la doctrina y los dogmas de la Iglesia es el creyente y si bien la Iglesia y las iglesias consideran su mensaje moral de carácter universal por estar basado en la dignidad humana, el no creyente viene respetado en su libre albedrío, tal como viene expresado en el Magisterio de la Iglesia del cual Juan Pablo II no se apartó.

También fue criticado por visitar países de gobierno dictatorial, como Chile bajo la dictadura de Pinochet o la Cuba de Fidel Castro, o por haber apoyado la labor del nuncio en Argentina durante la dictadura militar, Pío Laghi, que, según los defensores de los derechos humanos en Argentina, apoyó tácitamente la represión llevada a cabo por los militares. Al tiempo que esto ocurría, Juan Pablo II criticó públicamente, durante su visita a Nicaragua en 1983 a Ernesto Cardenal, por ocupar un cargo en el Gobierno

Sandinista, como ministro de educación del régimen que había derrocado la dictadura de Somoza en 1979. Estos incidentes fueron presentados por sus detractores como un alineamiento del papado con las dictaduras militares latinoamericanas. Sin embargo, para otros sectores, visitas como la Cuba en 1998, constituyeron un intento del Papa por abrir la dureza de los regímenes, como hizo en Polonia, su propio país. Y que nunca limitó sus discursos señalando la situación en la que vivían las víctimas de los "gobiernos manchados de sangre"

Ha sido también criticado por su excesiva proyección externa y su obsesión por las ceremonias multitudinarias, con la consiguiente presencia en medios de comunicación. Ello habría contribuido a trivializar la figura del papa, hasta el punto de que diversos ambientes católicos le acusan de haber convertido a la Iglesia en un "parque temático" y no en el lugar de espiritualidad profunda que debería ser. El propio Juan Pablo II, sin embargo, solía justificar sus viajes por la oportunidad de hacer presente la doctrina de la Iglesia en todas partes; muchas veces afirman sus partidarios su viaje ha sido ocasión de dar a conocer al mundo grandes injusticias que de otro modo habrían quedado oscurecidas, como las graves violaciones a la libertad y los derechos humanos en la Europa Oriental de entonces o los barrios de favelas en Brasil o el atraso económico de tantos países de África.

En 2007 se publica *El poder y la gloria. La historia oculta del papado de Juan Pablo II*, del historiador británico David Yallop. En este polémico volumen se aportan exhaustivos datos, referencias, documentos y testimonios amplios con respecto a las polémicas anteriormente enumeradas. En una rueda de prensa en Madrid, durante la presentación de la versión a lengua española de este libro el autor afirmó que la labor de Juan Pablo II fue: "Un pontificado tan grandioso en sus propósitos como torcido en sus resultados".

Resonancia positiva del Pontificado de Juan Pablo II.

En los últimos días de su vida y tras su muerte, son muchos los logros de este Papa que se han destacado. Respecto de la política mundial, poco antes de su muerte, la BBC comentó, refiriendo una significativa toma de postura de Mijail Gorbachov: "El Papa le dijo Gorbachov entonces a su esposa Raisa es la autoridad moral más importante del mundo y es eslavo". El entendimiento entre ambas personalidades sin duda facilitó el camino hacia la democracia en el bloque oriental".

En palabras del General Wojciech Jaruzelski, último mandatario en la Polonia comunista, la visita de Juan Pablo II a Polonia en 1979, fue el "detonador" de los cambios. Con ocasión de su fallecimiento, el Presidente del Parlamento Europeo, el socialista Josep Borrell, escribía: "Me inclino con respeto ante la memoria de esa gran personalidad que ha marcado de forma determinante la historia del último cuarto de siglo. Imponía el respeto por la claridad de sus opiniones y por la sinceridad de sus continuos esfuerzos en favor de la justicia, la paz y el respeto de la dignidad y de los derechos humanos.

Nadie olvidará sus gestos de apertura y diálogo dirigidos a los representantes de las demás religiones, particularmente durante los encuentros de Asís.

La historia recordará el determinante empeño de Juan Pablo II en la reconducción de los Estados de Europa Central y Oriental hacia la democracia y la libertad.

3.3.1 De Karol Józef Wojtyła A Juan Pablo II.

Recordará, asimismo, su actividad, a menudo discreta pero decidida, en favor del diálogo entre los pueblos y los Estados en conflicto y por la reanudación de las negociaciones entre los Estados de Oriente Próximo". El Canciller alemán, Gerhard Schröder, declaraba que el Papa había influido en la integración pacífica de Europa de muchas formas. Por sus esfuerzos y por su impresionante personalidad, ha cambiado nuestro mundo.

3.3 Aportaciones Filosóficas de Karol Józef Wojtyła

3.3.1 De Karol Józef Wojtyła A Juan Pablo II.

El aporte del Papa Juan Pablo II no se puede reducir a un sólo aspecto de su labor como sucesor de Pedro. No es difícil percibir que el Papa es un hombre multifacético en el que concurren cualidades y actividades no fácilmente encontrables de manera simultánea en el común de las personas. El 13 de octubre de 2003 Giovanni Reale comentaba al momento de presentar el nuevo libro de Karol Wojtyła que el Papa como pocos se ha manifestado en “aquellas tres formas que 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 Wojtyła desde los dieciséis años se abrió a la experiencia como factor fundante 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 Wojtyła 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 Wojtyła 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.

En segundo lugar vale la pena recordar que a los veintitrés años, Wojtyła 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 lovaniense. 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 Wojtyła 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.

En un texto escrito por Karol Józef Wojtyła en 1975 señala algo que puede sintetizar en cierta medida el estado de sus indagaciones filosóficas previas a su elección como Pontífice de la Iglesia católica. Para Wojtyła la contraposición entre subjetivismo y objetivismo, entre idealismo y realismo demanda en la actualidad un esfuerzo de superación. De hecho, Wojtyła 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 (tó óntos ón kat exojén), esto es, la persona, lo más perfecto en toda la naturaleza.

En tercer lugar, no es posible 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 esta es reducida a aspectos importantes pero derivados.

En la visión de Karol Wojtyła las comprensiones puramente morales, rituales o extrínsecas seden 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 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 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. La 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.



3.4 Aportaciones filosóficas del personalismo Polaco.

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, sin descartar también la repercusión de su elección como Papa. Sería imposible explicar todos los aportes filosóficos en la enseñanza de Wojtyła. Sin embargo, se señalará tres temas que son de gran relevancia y que muestran la presencia del enfoque personalista y fenomenológico al interior de la enseñanza pontificia.

3.4.1 La persona como sujeto comunitario.

Karol Wojtyła escribió hacia 1976 un ensayo que tiene la amplitud de un pequeño libro y que pretende continuar algunos de los temas y problemas del capítulo final de Persona y acto. Este texto se llama La persona: sujeto y comunidad. En él se busca articular una teoría de la inter subjetividad que supere la noción de inter subjetividad monadológica propia de la filosofía de Husserl.

Con este esfuerzo, Wojtyła se coloca dentro de la tradición del pensamiento dialógico (Martin Buber, Emmanuel Levinas, etc.) que sostiene que la persona es un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás. Esta misma idea reaparece al momento en que Juan Pablo II escribe sus catequesis sobre el amor humano. Dios crea al hombre, como unidad de los dos, como varón y mujer, para que el hombre no esté solo. La creación del hombre es un acto comunitario (de las Personas divinas) que hace radicar justamente la imagen y semejanza de lo humano con Dios en su carácter relacional.

Wojtyła insistirá en esta idea posteriormente en *Mulieris dignitatem*: el fundamento de la imagen y semejanza con Dios no es sólo la razón y la voluntad libre (como sostiene, entre otros, Santo Tomás de Aquino) sino la constitutiva ordenación del varón a la mujer y de la mujer al varón. Para Juan Pablo II, el ser humano ha sido creado como "unidad relacional": la Revelación y la experiencia humana lo manifiestan contundentemente por igual.

3.4.2 Estudios sobre ética filosófica.

A Wojtyła siempre le interesó la ética, el problema del bien y del mal, quizá por su componente vital y comprometido, cercano a los intereses de los hombres. Pero junto a ese interés personal Wojtyła intuía también la necesidad de remozar la ética clásica cercana al tomismo. Ésta había prestado unos servicios inestimables a la sociedad occidental y al catolicismo pero había llegado el momento de renovarla porque algunas de sus tesis resultaban difícilmente comprensibles para los hombres de hoy al depender de esquemas de pensamientos forjados en una época muy lejana a la actual. Las tesis de fondo, sin embargo, eran esencialmente correctas y ahí era donde se encontraba la dificultad de la tarea: había que remodelar esas argumentaciones y estructuras sin perder lo esencial pero sin conformarse con un mero cambio de fachada.

Ésta es la tarea que afrontó Wojtyła con la ayuda de sus colaboradores y que cuajó en una serie de importantes aportaciones que se fueron publicando poco a poco en artículos dispersos. Insistió, por ejemplo, en la importancia de la experiencia como punto de partida de la ética para resalta que esta ciencia no es un resultado deductivo de unas normas o teoremas surgidos de una abstracción, sino la reflexión sobre un hecho de experiencia fundamental y común, la moralidad, algo que cada hombre encuentra sin dificultad en el interior de sí mismo.

Se esforzó también por introducir la subjetividad en la ética para cuenta de un hecho "objetivo" que no se debía soslayar, que la moralidad se dan en el interior del sujeto, en su vida personal e irrepetible, y que esto debe quedar reflejado de algún modo en la formulación de la ética. También reflexionó sobre la dimensión de autodomínio de la voluntad; el valor del ejemplo de la ética; su dimensión perfectiva, etc. El conjunto de todas estas consideraciones constituye una aportación significativa a la ética contemporánea desde una perspectiva personalista.

El personalismo comunitario es considerado como la filosofía completa que tiene tres caracteres básicos:

Preocupación por el problema de Dios en relación con el problema del hombre. Sin excluir a los no creyentes, convoca a todos a evitar todo neutralismo acerca del valor incondicional de la persona humana como realidad central y la urgencia del compromiso para liberarla de sus condicionamientos alienantes.

Defensa de la persona humana individual y colectivamente. El personalismo pretende liberar al sujeto humano de sus ataduras, y llegar al sustrato último en el que todos los seres humanos son iguales.

Interés por las relaciones interpersonales y comunitarias, desde la praxis. La acción personalista debe modificar la realidad, formar y acercar a las personas, enriquecer su universo, favorecer la libertad. En el ámbito institucional luchará para que nadie sea víctima o instrumento, sino que disponga de los medios adecuados para poder realizarse plenamente como persona.

De ahí surge la obligación de oponerse cuando se intenta oponer la institución a la persona; no aceptando ni el catastrofismo ni el purismo que esteriliza la vida; luchando contra el mito conservador, que pone la seguridad como valor supremo, y también contra la ciega aventura, que no se sabe a dónde va; desenmascarando la prepotencia de las élites...

Esta teoría establece una clara distinción entre individuo y persona. La persona representa, la dimensión espiritual del ser humano y por lo tanto es el "ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación".

El personalismo comunitario busca redescubrir el valor de la comunidad y de enseñar a vivir comunitariamente.

Los problemas humanos no se resuelven sólo económicos, social o moralmente; el mal es más profundo, pues el mundo moderno, en sus diversas expresiones (liberalismo, fascismo, comunismo), se ha construido contra la persona.

Orígenes. Esta filosofía surge como respuesta a las doctrinas colectivistas e individualistas exageradas.

La afirmación de la centralidad de la persona como sujeto social permite al personalismo crear un punto de anclaje y de referencia entre los extremos del individualismo liberal y de los colectivismos. Lo radicalmente importante no es ni la sociedad en cuanto tal ni el individuo egoísta, sino la persona en relación con los demás. La sociedad es fundamentalmente un entramado de relaciones comerciales, educativas, de bienestar y salud, etc., que debe estar al servicio de las personas concretas, no de anónimas fuerzas colectivas. La persona no debe ser un mero receptor egoísta de los beneficios que le reportan esas relaciones, sino debe poner su esfuerzo al servicio de los demás.

3.5 Fundamentación de la ética de los valores para Karol Józef Wojtyła

3.5.1 Ética de Lublin

Wojtyła comenzó por la ética entre otras cosas 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 dictaba partía, sobre todo, de su posición tomista, pero la respuesta que ésta daba a muchas cuestiones intelectuales y existenciales le resultaba en parte insatisfactoria. Intuía que debía existir alguna dificultad importante no resuelta, que algún punto no debía estar bien planteado. Por otra parte, Scheler le había mostrado, precisamente en la ética, que 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 esta escuela fue Karol Wojtyła que reunió en torno suyo un importante grupo de colaboradores entre los que se puede mencionar a Stanislaw Grygiel, Jozef Tischner, Marian Jaworski y Tadeus Styczen, quien le sucedería en la cátedra de ética. Otros docentes que trabajaron en estrecho contacto con él y que merecen ser mencionados son: Jerzy Kalinowski, filósofo del derecho que se trasladó después a Lyon; Marian Kurdzialek, historiador de la filosofía antigua; Feliks Berdnarski, estudioso de ética (que iría más tarde a Roma, como Grygiel) y Stanislaw Kaminski, profesor de epistemología.

Wojtyła no elaboró un texto sintético con los resultados intelectuales de su grupo de investigación por lo que sus aportaciones hay que recolectarlas en los diferentes artículos publicados durante esos años, si bien 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 se completa con sus estudios de antropología recogidos bajo el título *El hombre y su destino* y los de ética bajo el de *El don del amor*.

Su producción se puede dividir en tres áreas principales. La primera es el análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro autores de referencia en este terreno: Tomás de Aquino, Kant, Hume y Scheler. En estos estudios, muy analíticos y detallados, Wojtyla tiende a reducir al mínimo el aparato crítico aunque es patente que ha frecuentado y meditado asiduamente el pensamiento de los autores sobre los que diserta. No podemos entrar en el detalle de estos estudios, pero resulta especialmente central una observación que realiza a la ética tomista en un texto de 1961, *El personalismo tomista*, y que constituye el marco de fondo que alimenta su renovación personalista y fenomenológica: la necesidad de incorporar la dimensión subjetiva a la ética asumiendo la transformación conceptual que ello conlleva. Afirma Wojtyla, 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 cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. Por consiguiente, 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 Wojtyla es la justificación de la ética frente a sus múltiples enemigos: el hedonismo, el empirismo, o, en un sentido muy diverso, el apriorismo kantiano. Para el empirismo, la ética en cuanto tal, no existe, se reduce propiamente a la consecución del placer y a la instrumentalización de la inteligencia en beneficio de la voluntad; el problema que plantea Kant es el contrario: un rotundo y nítido formalismo moral sin contenidos. Para superar estas objeciones, Wojtyla recurre con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral. La ética, explica, no surge de ninguna estructura externa 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, 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, Wojtyla intenta superar graves inconvenientes en la fundamentación y formulación de la ética. Ante todo, las objeciones del empirismo y del positivismo.

Éste pretende construirse sólo sobre lo dado, sobre los hechos, y Wojtyla, 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 (lo cual no quiere decir totalmente independiente), puesto que no necesita de otra ciencia para acceder a su punto de partida. La experiencia moral, la experiencia del bien y el 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 teoría de las ciencias, que es sustancialmente autónoma con respecto a cualquier otra ciencia ya 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.

Wojtyla estuvo siempre muy interesado por la metaética y se propuso elaborar un texto sistemático sobre estas cuestiones en colaboración con Styzcen. Pero tal texto nunca se concluyó y sólo se ha publicado en forma de borrador con el título de El hombre y la responsabilidad y el aclarativo subtítulo de Estudio sobre el tema de la concepción y de la metodología ética. El borrador lo envió a Styzcen en 1972 y se publicó por primera vez en polaco en 1991. La impresión que se tiene es que Wojtyla intentaba exponer de manera unificada muchas adquisiciones de la ética de Lublin. Si hubiese llegado a puerto quizás hoy tendríamos un Persona y acto ético.

Wojtyla aborda en este escrito, desde una perspectiva ya muy madura, los temas centrales en la estructuración de la ética como ciencia: la moralidad, el carácter práctico de la ética, el carácter normativo, la norma personalista, etc. Se trata de un estudio riquísimo en perspectivas y en novedades, pero formulado de modo incompleto. Consideraremos sólo un punto a modo de ejemplo.

Para determinar la esencia de la ciencia ética, Wojtyla acude primero a la ética clásica y la presenta como una ciencia práctica que propone la realización del bien a través del primer principio práctico: bonum est faciendum. Pero, asumiendo este esquema, como es habitual en él, da un paso más y propone una visión más amplia en la que incluye elementos procedentes de la filosofía moderna por dos motivos:

- 1) Considera necesario la ampliación de los rasgos del hecho moral.
- 2) Piensa que hay que plantearse la aparición de una nueva pregunta previa al primer principio: "¿Qué es lo bueno y qué es lo malo y por qué?". De estas premisas, argumenta Wojtyla, surge una nueva concepción de la ética que se convierte en una ciencia normativa y sólo indirectamente práctica. Este planteamiento, que considera una revolución, se caracteriza por dar una nueva consistencia a la premisa menor del silogismo práctico, "x es bueno", frente a la perspectiva clásica, que se centra en "haz x".



Un producto secundario, continúa, sería la aparición de la “praxeología” como ciencia que no sólo busca que se realicen las cosas sino entender el modo en el que se realizan.

El tercer tema central en los análisis éticos de Wojtyla 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, Wojtyla 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, este 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.

Wojtyla 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 preludio a su magna obra Persona y acto. Señalaremos sólo dos puntos. Critica a 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, resalta 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.

3.5.2 La imagen cristiana del hombre en general.

La segunda parte de la Summa theologica del Doctor Común de la Iglesia, que se refiere a la Teología moral, comienza con esta frase: “Puesto que el hombre fue creado a semejanza de Dios, después de tratar de El, modelo originario, nos queda por hablar de su imagen, el hombre”.

Sucede con esta frase lo que con tantas otras de Santo Tomás: la evidencia con que la expresa, sin darle gran relieve, oculta fácilmente el hecho de que su contenido no es de ningún modo evidente. Esta primera proposición de la Teología moral refleja un hecho del que los cristianos de hoy casi han perdido la conciencia: que la moral es, sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre; que tiene que hacer resaltar la idea del hombre y que, por tanto, la moral cristiana tiene que tratar de la imagen verdadera del mismo hombre. Esta realidad era algo muy natural para la cristiandad de la Alta Edad Media.

De esta concepción básica, cuya evidencia ya se había puesto en duda, como indica su formulación polémica, nació, dos siglos después de Santo Tomás de Aquino, la frase de Eckhart: Las personas no deben pensar tanto lo que han de hacer como lo que deben ser. Sin embargo, la moral, y sobre todo su enseñanza, perdieron después, en gran parte, estas perspectivas por causas difíciles de comprender y aquilatar, hasta tal punto que incluso aquellos textos de Teología moral que pretendían estar expresamente escritos según el espíritu de Santo Tomás diferían de él en este punto capital.

Esto explica algunas causas del porqué al cristiano medio de hoy apenas se le ocurre pensar que en moral pueda conocerse algo sobre el verdadero ser del hombre, sobre la idea del hombre. Al contrario, asociamos el concepto de moral la idea de una doctrina del hacer y, sobre todo, del no-hacer, del poder y no-poder, de lo mandado y lo prohibido. La primera doctrina teológico-moral del Doctor Común es ésta: La moral trata de la idea verdadera del hombre. Naturalmente que también ha de tratar del hacer, de obligaciones, mandamientos y pecados; pero su objeto primordial, en que se basa todo lo demás, es el verdadero ser del hombre, la idea del hombre bueno.

3.5.3 La imagen cristiana del hombre y la moral en Santo Tomás de Aquino:

La respuesta a la cuestión de la imagen auténtica del hombre cristiano puede concretarse en una frase; más aún: en una palabra: Cristo. El cristiano debe ser otro Cristo; debe ser perfecto como lo es el Padre; pero este concepto de perfección cristiana es infinitamente amplio, y por eso mismo es difícil de aclarar: requiere, por tanto, la concreción y exige una interpretación. Sin tal interpretación, que se apoye en la esencia empírica del hombre y en la realidad, estaría expuesto continuamente al abuso y al error por una sobresaturación contraria a su esencia. No es posible pasar, sin más ni más, de la situación concretísima del hacer al último y más alto ideal de la perfección.

Precisamente a estas palabras de la Escritura: Sed perfectos como vuestro Padre que está en los Cielos, a esta formulación de la imagen ideal del cristiano ha preferido el cuarto Concilio de Letrán su célebre tesis de la analogía entis: Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. (No se puede señalar entre Creador y criatura una semejanza tan grande, que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor). Esta frase se opone a la idea de un endiosamiento demasiado inmediato del hombre.

El hombre, así como el perfecto cristiano, permanece criatura, esto es, ser finito aun en la vida eterna. Existe, ciertamente, más de una posibilidad legítima de interpretar esta idea verdadera del cristiano no sólo histórico, sino también teóricamente. Así existirá una forma occidental y otra oriental de interpretar esta idea cristiana del hombre.

Santo Tomás de Aquino, el gran maestro de la cristiandad occidental, expuso la idea cristiana del hombre en siete tesis que cabe formular de la siguiente forma:

Primero. El cristiano es un hombre que, por la fe, llega al conocimiento de la realidad del Dios uno y trino

Segundo. El cristiano anhela —en la esperanza— la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna.

Tercero. El cristiano se orienta —en la virtud teologal de la caridad— hacia Dios y su prójimo con una aceptación que sobrepasa toda fuerza de amor natural.

Cuarto. El cristiano es prudente, es decir, no deja enturbiar su visión de la realidad por el sí o el no de la voluntad, sino que hace depender el sí o el no de ésta de la verdad de las cosas.

Quinto. El cristiano es justo, es decir, puede vivir en la verdad con el prójimo; se sabe miembro entre miembros en la Iglesia, en el Pueblo y en toda Comunidad.

Sexto. El cristiano es fuerte, es decir, está dispuesto a sacrificarse y, si es preciso, aceptar la muerte por la implantación de la justicia.

Séptimo. El cristiano es comedido, es decir, no permite que su ambición y afán de placer llegue a obrar desordenadamente y antinaturalmente.

En estas siete tesis se refleja que la moral de la teología clásica, como exposición de la idea del hombre, es esencialmente una doctrina de las virtudes; interpreta las palabras de la Escritura acerca de la perfección mediante la imagen séptuple de las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales.

El devolver a su forma original a la conciencia universal de nuestra época la imagen grandiosa del hombre, que está ya descolorida, y, lo que es peor, desfigurada, no es tarea que carezca de importancia, a mi parecer. La razón no es precisamente un interés histórico, sino más bien porque esta interpretación de la idea del hombre no sólo se conserva válida, sino que para nosotros es vital afirmarla y contemplarla de nuevo con claridad. Quisiera intentar ahora la definición, con algunas observaciones, de los contornos de esta imagen dentro del cuadro de las cuatro virtudes cardinales, y especialmente donde me parezca que haya quedado descolorida o desfigurada.

3.6 El concepto de virtud y la jerarquía entre las virtudes.

Para comenzar, hay que decir algo sobre el concepto de virtud. Hace unos años precisamente Paul Valéry pronunció en la Academia Francesa un discurso sobre la virtud. En este discurso se nos dice: Virtud, señores, la palabra 'virtud', ha muerto o, por lo menos, está a punto de extinguirse... A los espíritus de hoy no se muestra como la expresión de una realidad imaginable de nuestro presente... Yo mismo he de confesarlo: no la he escuchado jamás, y, es más, sólo la he oído mencionar en las conversaciones de la sociedad como algo curioso o con ironía. Podría significar esto que frecuente una sociedad mala si no añadiese que tampoco recuerdo haberla encontrado en los libros más leídos y apreciados de nuestros días; finalmente, me temo no exista periódico alguno que la imprima o se atreva a imprimirla con otro sentido que no sea el del ridículo. Se ha llegado a tal extremo, que las palabras 'virtud' y 'virtuoso' sólo pueden encontrarse en el catecismo, en la farsa, en la Academia y en la opereta.

El diagnóstico de Valéry es indiscutiblemente verdadero, pero no debe extrañarnos demasiado. En parte se trata, seguramente, de un fenómeno natural del destino de las grandes palabras. En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo? Aparte de esta última posibilidad, digna de tomarse en serio, no hay que olvidar que la literatura y la enseñanza de la moral no han hecho que el hombre corriente capte con facilidad el verdadero sentido y realidad del concepto virtud. La virtud no es la honradez y corrección de un hacer u omitir aislado.

Virtud más bien significa que el hombre es verdadero, tanto en el sentido natural como en el sobrenatural. Incluso, dentro de la misma conciencia universal cristiana, hay dos posibilidades peligrosas de confundir el concepto de virtud: primero, la moralista, que aísla la acción, la realización, la práctica y las independiza frente a la existencia vital del hombre. Segundo, la súper naturalista, que desvaloriza el ámbito de la vida bien llevada, de lo vital y de la honradez y decencia natural. Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana.

La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural. Hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas. Casi tan importante como su concepto exacto es el examen del verdadero orden de categorías entre las virtudes. Se ha hablado mucho del carácter heroico del cristianismo o del concepto heroico de la existencia, como rango esencial de la vida cristiana. Estas formulaciones sólo son correctas a medias. La virtud primera y característica del cristiano es el amor sobrenatural hacia Dios y su prójimo, y todas las virtudes teologales están por encima de las cardinales. Incluso mi obrita *Del sentido de la fortaleza* no ha escapado a aquella interpretación heroística verdadera a medias y, por tanto, falsa a medias, aun cuando el objetivo principal era demostrar que la fortaleza no está en primer lugar, sino en el tercero entre las virtudes cardinales.

3.6.1 Prudencia.

La primera entre las virtudes cardinales es la prudencia. Es más no sólo es la primera entre las demás, iguales en categoría, sino que, en general, domina a toda virtud moral. Esta afirmación de la supremacía de la prudencia, cuyo alcance apenas somos capaces de comprender, encierra algo más que un orden más o menos casual entre las virtudes cardinales. Expresa, en términos generales, la concepción básica de la realidad, referida a la esfera de la moral: el bien presupone la verdad, y la verdad el ser. ¿Qué significa, pues, la supremacía de la prudencia? Quiere decir solamente que la realización del bien exige un conocimiento de la verdad. Lo primero que se exige de quien obra es que conozca, dice Santo Tomás.

Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad. Me apresuro a añadir que el saber no debe entenderse con el criterio cientifista de las ciencias experimentales modernas, sino que se refiere al contacto efectivo con la realidad objetiva. La revelación, por ejemplo, da a este contacto un fundamento más elevado que el científico.

También pertenecen a la prudencia la docilidad, es decir, la unión sumisa con el verdadero conocimiento de la realidad de un espíritu superior. El conocimiento objetivo de la realidad es, pues, decisivo para obrar con prudencia. El prudente contempla, por una parte, la realidad objetiva de las cosas y, por otra, el querer y el hacer; pero, en primer lugar, la realidad, y en virtud y a causa de este conocimiento de la realidad determina lo que debe y no debe hacer. De esta suerte, toda virtud depende, en realidad, de la prudencia y todo pecado es, en cierta manera, una contradicción de la prudencia: *omne peccatum opponitur prudentiae*.

Nuestro lenguaje usual, que es también el del pensamiento, se ha apartado bastante de este estado de cosas. Lo prudente nos parece, antes que la presuposición, la circunvalación del bien. Nos cuesta pensar que ser justo y veraz suponga siempre y esencialmente la prudencia. Prudencia y fortaleza parecen ser poco menos que irreconciliables, ya que la fortaleza es, la mayoría de las veces, imprudente. Conviene, sin embargo, recordar que el sentido propio y verdadero de esta dependencia es el de que la acción justa y fuerte y toda acción buena, en general, sólo es tal en cuanto responde a la verdad, creada por Dios, de las cosas reales y esta verdad se manifiesta de forma fecunda y decisiva en la virtud de la prudencia. Esta doctrina de la supremacía de la prudencia encierra una importancia práctica enorme. Comprende, por ejemplo, el axioma pedagógico: La educación y autoeducación, en orden a la emancipación moral, han de tener su fundamento en la respectiva educación y autoeducación de la virtud de la prudencia, es decir, en la capacidad de ver objetivamente las realidades que conciernen a nuestras acciones y hacerlas normativas para el obrar, según su índole e importancia.

Además, la doctrina clásica de la virtud de la prudencia encierra la única posibilidad de vencer interiormente el fenómeno contrario: el moralismo. La esencia del moralismo, tenido por muchos por una doctrina especialmente cristiana, consiste en que disgrega el ser y el deber; predica un deber, sin observar y marcar la correlación de este deber con el ser. Sin embargo, el núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser. El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La doctrina de la prudencia, por el contrario, dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad. Es importante observar claramente la conexión íntima que aquí resalta entre el moralismo cristiano y el voluntarismo moderno. Las dos doctrinas tienen un parentesco bastante más acusado de lo que a primera vista parece y aún puede indicarse aquí un tercer parentesco práctico y actual.

El fondo de equidad y objetividad de la doctrina clásica de la prudencia encontró su expresión en la frase magníficamente sencilla de la Edad Media: Sabio es el hombre a quien las cosas le parecen tal como realmente son. Un resultado de la psicología, o mejor dicho, psiquiatría moderna, que a mi parecer nunca ponderaremos demasiado, hace resaltar cómo un hombre al que las cosas no le parecen tal como son, sino que nunca se percata más que de sí mismo porque únicamente mira hacia sí, no sólo ha perdido la posibilidad de ser justo (y poseer todas las virtudes morales en general), sino también la salud del alma. Es más: toda una categoría de enfermedades del alma consisten esencialmente en esta falta de objetividad egocéntrica.

A través de estas experiencias se arroja una luz que confirma y hace resaltar el realismo ético de la doctrina de la superioridad de la prudencia. La prudencia es uno de los lugares del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy hondas. El concepto central caracteriológico de la autosugestión (que no es otra cosa que una falta de objetividad voluntaria en la visión de la realidad), así como el concepto sociológico de ideología, enteramente paralelo, podrían ser descubiertos por la doctrina de la prudencia de una forma enteramente sorprendente.

3.6.2 Justicia.

Prudencia y justicia están más íntimamente ligadas de lo que pueda parecer a primera vista. Justicia, decíamos, es la capacidad de vivir en la verdad con el prójimo. No es, sin embargo, difícil ver en qué medida depende este arte de la vida en la comunidad (es decir, el arte de la vida en general) del conocimiento y reconocimiento objetivo de la realidad, o sea de la prudencia. Sólo el hombre objetivo puede ser justo, y falta de objetividad, en el lenguaje usual, equivale casi a injusticia. La justicia es la base de la posibilidad real de ser bueno; en esto se apoya la elevada categoría de la prudencia.

La categoría de la justicia se basa en ser la forma más elevada y propia de esta misma bondad. Conviene subrayar esto, pues la burguesía cristiana ha considerado desde algunas generaciones cosas muy diferentes, por ejemplo, la denominada moralidad como característica propia y primordial del hombre bueno. El hombre bueno es en principio justo. No es casualidad que las Sagradas Escrituras y la Liturgia llamen justo, en general, al hombre en estado de gracia. Al rozar el tema justicia el lenguaje enteramente desapasionado de Santo Tomás adquiere un estilo más vibrante; cita, en este lugar de la Summa, la frase de Aristóteles: La más elevada entre las virtudes es la de la justicia; ni el lucero de la mañana ni el vespertino pueden serle comparados en belleza. La realización de la justicia es cometido del hombre como tal, como ser sociable. Casi se puede asegurar que el portador de la justicia no es tanto el individuo (aunque, naturalmente, sólo la persona puede ser virtuosa en sentido estricto), como el nosotros, la entidad social o el pueblo; justicia es, pues, la plenitud óptica del nosotros.

Las diversas formas del nosotros se estructuran en torno a tres rasgos fundamentales; cuando estas tres estructuras son verdaderas puede decirse que en este nosotros reina justicia. Estos tres elementos estructurales son, según la Escolástica, los siguientes: primero, las relaciones de los miembros entre sí, cuya equidad se apoya en la justicia conmutativa; segundo, la relación del todo a los miembros, cuya equidad se apoya en la justicia distributiva, y tercero, las relaciones de los miembros aislados al todo, cuya equidad va regida por la justicia legal. Todas estas cosas parecen evidentes, aunque no lo sean en modo alguno. La doctrina social individualista, por ejemplo, reconoce de estas tres estructuras básicas sólo una, a saber: las relaciones de los individuos entre sí, pues el individualismo no reconoce la existencia propia del todo, y por eso para él no existen propiamente relaciones del individuo al todo ni del todo al individuo. Así, para un individualismo que quiera ser consecuente, la única forma de justicia es la conmutativa, que se basa en el contrato como medio de lograr la compensación de intereses.

Por otra parte, el colectivismo ha creado una doctrina social universalista que niega rotundamente que existan siquiera relaciones de individuo a individuo; en estricta consecuencia declara a la justicia conmutativa como un absurdo individualista. La acusada tendencia que tienen estas opiniones de escuela a la realización práctica lo demuestra, por ejemplo, la experiencia histórica de los regímenes totalitarios.

Caracteriza a éstos la tiranía del Estado, que apenas permite relaciones privadas entre los individuos como tales; éstos apenas si se enfrentan oficialmente como funcionarios individuales de los intereses del Estado.

Se ha hecho el intento, por parte de algunos cristianos, de proclamar la subordinación del individuo al bien común como directriz básica en la vida pública y admitir, en consecuencia, la justicia legal como justicia propiamente dicha. Al mismo tiempo se aseguró que ésta es la opinión verdadera de la teología clásica.

Es muy difícil juzgar acertadamente este intento, ya que sería preciso hacer en orden a las mismas distinciones tan importantes como complicadas. Santo Tomás de Aquino dice, ciertamente, que toda la vida moral del hombre está subordinada al bien común. Así pues, la justicia legal tiene realmente una categoría y posición muy especial. Pero no debe perderse de vista que la tesis expuesta por Santo Tomás tiene dos facetas: la una expresa que existe una verdadera obligación del individuo con respecto al bien común, y esta obligación se refiere al hombre entero; y la otra faceta hace resaltar, en cambio, que toda virtud del individuo es necesaria para el bienestar de todos, significando esto que el bienestar común necesita virtud de los individuos aislados. Esto último no es realizable si los miembros aislados de la comunidad no son buenos, y buenos no sólo en el sentido más restringido de justos, sino también en el sentido de una virtud personalísima, oculta y, por decirlo así, completamente íntima. No conviene, pues, pasar por alto esta cuestión.

3.6.3 Fortaleza.

Existe otro error acerca del concepto de justicia, en el fondo completamente liberal, pero no solamente restringido al llamado siglo del liberalismo. Dice así: es posible poseer la justicia sin la fortaleza. No es tanto un error que afecte a la esencia de la justicia como a la concepción de este mundo en el cual la justicia ha de realizarse, pues este mundo está constituido de tal forma que la justicia, como el bien general, no se impone por sí sola sin que la persona esté dispuesta incluso a la muerte.

El mal tiene poder en este mundo, este hecho se pone de relieve en la necesidad de la fortaleza, que en realidad, no es otra cosa que la disposición para realizar el bien aun a costa de cualquier sacrificio. Así, la misma fortaleza es, como dice San Agustín, un testigo irrefutable de la existencia del mal en el mundo. Es, por otra parte, una mala réplica al error liberal, e igualmente falso, opinar que se puede ser fuerte sin ser justo. La fortaleza como virtud existe sólo donde se quiere la justicia. Quien no es justo no puede ser bueno en el verdadero sentido. Santo Tomás dice: La gloria de la fortaleza depende de la justicia. Es decir, sólo puedo alabar la fortaleza de alguien si al mismo tiempo puedo alabarle por su justicia.

La fortaleza verdadera está, pues, esencialmente ligada al deseo de justicia. No es menos importante saber que la idea de fortaleza no es idéntica a la de una agresiva temeridad a toda costa, e incluso existe una temeridad contraria a la virtud de la fortaleza. Para mayor claridad, conviene considerar qué lugar ocupa el temor en la vida del hombre. La charlatanería superficial de la vida cotidiana, en principio tranquilizadora, tiende a negar la existencia de lo terrible, o bien a situarlo en la esfera de lo aparente o inexistente. Esta tranquilización, eficaz o no, existe en todas las épocas y se encuentra hoy con oposición notable, ya que ningún concepto de la literatura profunda -filosófica, psicológica y poética- de nuestra época juega un papel tan importante como el del miedo.

Otra forma de manifestar aquella inocuidad de la vulgar existencia es un estoicismo nuevo, proclamado por un círculo de hombres para los cuales el recuerdo de los sucesos de las guerras mundiales es una destrucción que encierra la promesa y amenaza de unas catástrofes apocalípticas aún más violentas.

La existencia es, en todo caso, horrible, mas no existe nada que lo sea tanto que el fuerte no pueda soportar y sobrellevar con grandeza. Leyendo los libros más personales de Ernst Jünger, una de las cabezas más notables de aquella stoà nueva, se comprende que todos los sueños de estos corazones aventureros sean pesadillas. Hay que observar que sería poco menos que ridículo el recoger estos hechos con cierta satisfacción y hasta ironía. Seguramente son estas pesadillas una respuesta a la verdadera situación metafísica del Occidente, humanamente más elevada y objetivamente más adecuada que un cristianismo que se consuela con razones culturales superficiales sin haber penetrado aún en su propia profundidad.

En dicha profundidad late la última respuesta cristiana a esta cuestión: el concepto del temor de Dios. Este concepto se está desvaneciendo en la conciencia universal cristiana y está a punto de convertirse en algo vacío e insustancial para ella. El temor de Dios no es simplemente el mismo que el respeto al Dios absoluto, sino verdadero temor en el sentido estricto de la palabra. Común a temor, miedo, susto, horror y terror es que todas son respuestas diversas a las diferentes formas de mutilación del ser, cuyo último término sería propiamente la aniquilación.

La Teología cristiana no piensa en negar la existencia de lo terrible en la vida humana; por otra parte, nada más lejos para la doctrina cristiana de la vida que afirmar que el hombre no deba temer lo terrible. Pero al cristiano le interesa el ordo timoris, el orden del temor; en definitiva, lo realmente temible, en último término; la preocupación consiste en temer acaso lo que no existe ni es definitivamente terrible y, por el contrario, tener por inofensivas cosas realmente temibles. Lo realmente terrible no es más que la posibilidad que tiene el hombre de separarse voluntariamente, por su propia culpa, de su última razón de ser. La posibilidad de ser culpable es el mayor peligro para la existencia del hombre.

El temor de Dios es la respuesta adecuada a este horror de la separación culpable y siempre posible de su última razón de ser. Esta culpabilidad constituye lo que definitivamente hemos de temer. Este miedo que acompaña a cada existencia humana, incluso a la de los santos, como una posibilidad real, no es superable por cualquier forma de heroísmo; más bien es este temor la premisa para todo heroísmo auténtico. El temor de Dios —como tal temor— ha de ser soportado y resistido hasta la seguridad definitiva en la vida eterna. Si la fortaleza nos libra de amar a nuestra vida de una manera tal que la perdamos, expresa esto que el temor de Dios como temor a perder la vida eterna es el fundamento de toda fortaleza cristiana. Hay que pensar, sin embargo, que el temor de Dios es sólo el anverso negativo del amor esperanzado hacia Dios.

San Agustín dice: todo temor es amor que huye. En el temor de Dios se perfecciona el miedo natural del hombre ante una mutilación o aniquilación de su ser. Todo lo moralmente bueno no es más que una especie de prolongación de las inclinaciones naturales del ser. El hombre, sin embargo, teme por naturaleza a la nada antes de cualquier decisión de su inteligencia, o sea, según su naturaleza creada por Dios.



Y así como la tendencia natural de la convivencia se perfecciona en la virtud de la justicia y de la propia autoridad en la virtud de la longanimidad, y la de la tendencia al goce en la templanza, igualmente se perfecciona el miedo natural a la destrucción en el temor de Dios.

De la misma manera que el empuje natural a la convivencia, propia autoridad y la concupiscencia natural pueden actuar desordenadamente si no se perfeccionan en la justicia, la longanimidad y la templanza, también puede hacerlo el miedo natural a la aniquilación, si no se perfecciona en el temor de Dios. El hecho de que éste, en su forma propia de temor de Dios, filial, sea un don del Espíritu Santo y no, como las virtudes cardinales, la realización de las posibilidades del hombre en la esfera de la moral, significa que sólo la perfección sobrenatural realmente vivida es capaz de librar al hombre del temor imperfecto.

La tiranía de este temor imperfecto repercute, además de en el aspecto moral, en la vida psíquica natural, sobre lo cual puede informarnos la psiquiatría. He aquí otro punto en el que resalta claramente el parentesco entre salud y santidad, aunque la claridad se refiere sólo a la existencia de esta relación. Sin embargo, apenas es posible dilucidar la forma íntima en que están enlazadas la salud y la santidad, y sobre todo la culpa y la enfermedad, y las condiciones en que este parentesco se manifiesta. De todas formas, la salud de la justicia, Longanimidad, templanza, temor de Dios y de toda virtud en general consiste en estar de acuerdo con la verdad objetiva, natural y sobrenatural. Esta correspondencia a la realidad es, al mismo tiempo, el principio de la salud y del bien.

3.6.4 Templanza.

Se ha dicho que la disposición natural al gozo puede llegar a actuar desordenadamente. La tesis liberal de que el hombre es bueno oculta esta verdad. El liberalismo progresista no podía reconocer, de acuerdo con sus premisas básicas, que existiese en el hombre una rebelión de las potencias menos elevadas del alma contra el dominio del espíritu y, por tanto, niega que el hombre hubiese perdido por el pecado original el orden interior genuino de su naturaleza. En consecuencia, con este modo de pensar la virtud de la templanza ha de aparecer como algo sin sentido, absurdo e insustancial, pues presupone y reconoce la posibilidad de esta rebelión de los sentidos contra el espíritu. La conciencia universal de la cristiandad (y no decimos la doctrina de la Iglesia, ni tampoco la Teología) respondió a esta negación del sentido de la templanza haciendo resaltar marcadamente esta virtud.

La virtud de la templanza, en sus típicas formas de castidad y continencia, llegó a ser para la conciencia universal cristiana el rasgo saliente y predominante en la idea del hombre cristiano. De todas formas, esta respuesta fue hija de su adversario, el liberalismo. La templanza es la virtud más personal entre las cuatro virtudes cardinales, lo que demuestra la dependencia de su enemigo liberal-individualista. En realidad, se podría haber alzado de igual forma la bandera de la fortaleza contra el liberalismo progresista; o bien, haber recalcado y predicado con especial insistencia ambas virtudes, fortaleza y templanza, aparte completamente de la justicia distributiva y legal.

El liberalismo ha socavado los fundamentos de ambas virtudes, que presuponen la existencia del mal, a causa de su fe absoluta en este mundo; pero precisamente subrayamos que la conciencia universal de la cristiandad antepuso la templanza como virtud característica del cristiano, virtud que se refiere de primera intención, como ya se ha dicho, al individuo como tal. Así se tomó la virtud más personal por la más cristiana. De esta forma la supervaloración de la templanza tiene una relación manifiesta con el liberalismo por la individualización de la moral. Este carácter privado de la templanza fue causa de que la Teología clásica no considerara esta virtud como la primera, sino la última de las cuatro virtudes cardinales.

La supervaloración de la templanza tuvo repercusiones y reflejos considerables. Por de pronto, el concepto de la llamada moralidad tiene aquí sus raíces. Este concepto, con todas sus ambigüedades, tal como se usa hoy día en el lenguaje corriente, es el resultado de la restricción de la moral a la virtud de la templanza; por otra parte, está unido a una concepción moralista del bien en general que separa, como se ha dicho, la acción (u omisión) en el hombre viviente y escinde el deber y el ser. Además, se redujo, de una manera completamente unilateral, la fuerza moral y el ejemplo de los ángeles y la Virgen al plano de esta virtud y sobre todo a la castidad. La consecuencia fue que todas estas figuras no quedaron en la conciencia cristiana con toda su cumplida plenitud real. Con respecto al concepto de pureza angelical hay que observar que un ángel no puede ser puro en el sentido de la castidad y que la virtud del ángel consiste primordialmente en la virtud teologal del amor.

Al mismo tiempo el concepto de immaculata no se refiere únicamente a la castidad de la Madre de Dios, sino que tiene una amplitud mucho mayor; significa primeramente y ante todo la plenitud de gracia en su ser que María recibió en un principio. Para concluir: esta supervaloración de la castidad es en buena parte culpable de que términos de nuestro lenguaje tales como sensualidad, pasión, concupiscencia, instinto, etc., haya adquirido un significado totalmente negativo, no obstante ser en principio conceptos moralmente indiferentes. Pero si en el lenguaje se entiende bajo sensualidad sólo la sensualidad contraria al espíritu, por pasión sólo la pasión mala y por concupiscencia la concupiscencia rebelde, no nos quedarán términos que designen la sensualidad no contraria al espíritu o no-rebelde, que Santo Tomás incluye entre las virtudes. Esta escasez de términos en el lenguaje nos lleva fácilmente a una confusión peligrosa de conceptos y hasta de la misma vida, y precisamente de una tal confusión se originó este uso defectuoso del lenguaje. Es quizá conveniente recordar aquí un ejemplo de la Summa theologica que muestra la opinión del Doctor Común en esta materia. Es un ejemplo y no una tesis; pero un ejemplo que ilustra una tesis.

La Summa incluye un tratado sobre las pasiones del alma. Santo Tomás estudia en él todos los movimientos de la capacidad sensual, como el amor, odio, deseo, placer, tristeza, temor, ira, etc. Una de las veinticinco cuestiones aproximadamente de este tratado habla de los remedios contra el dolor y la tristeza. Santo Tomás expone en cinco capítulos otros tantos remedios; pero antes de conocerlos hagámonos esta pregunta: ¿Qué contestación nos daría o podría dar la conciencia moral universal de los cristianos acerca de los remedios contra la tristeza del alma? Que cada uno se conteste a sí mismo. El primero, completamente general, de que Santo Tomás se ocupa es: cualquier goce.

La tristeza es un cansancio del alma; el goce, en cambio, un descanso. El segundo remedio son las lágrimas. El tercero es el compartir la alegría.

El cuarto es la contemplación de la verdad. Esta última calma el dolor tanto más cuanto más perfectamente ama el hombre la sabiduría.

Ante el quinto remedio que nombra Santo Tomás hemos de considerar que estamos ante un tratado de Teología, y no precisamente uno cualquiera. Este remedio contra la tristeza es dormir y bañarse; pues el sueño y el baño devuelven al cuerpo la debida disposición del bienestar, que, a su vez, repercute en el alma. Santo Tomás, naturalmente, esta bien informado de las posibilidades y necesidades de superar el dolor humano con medios sobrenaturales, incluso es de la opinión que existen grados del dolor humano que sólo pueden vencerse sobrenaturalmente; pero no piensa en descartar los medios sensibles y naturales, como, por ejemplo, dormir y bañarse. No se avergüenza lo más mínimo de hablar de ello en medio de un tratado de Teología.

3.6.5 Fe, Esperanza Y Caridad.

Con esto concluye la serie de observaciones sobre las virtudes cardinales. Las cuatro — prudencia, justicia, fortaleza y templanza— pertenecen en principio a la esfera del hombre natural; pero como virtudes cristianas se desarrollan en el campo abonado por la fe, la esperanza y la caridad. Fe, esperanza y caridad son la respuesta del hombre a la realidad del Dios Uno y Trino, revelada al cristiano sobrenaturalmente por Jesucristo. Es más: las tres virtudes teologales no sólo son la respuesta a esta realidad, sino que, al mismo tiempo, constituyen la capacidad y fuente de energía para esta respuesta y no sólo esto, sino que, además, son la única boca, por decirlo así, capaz de dar esta respuesta.

Este estado de cosas no se refleja con suficiente claridad en todas las manifestaciones cristianas sobre las virtudes teologales. Al hombre natural no le es posible creer en el sentido de la virtud teologal de la fe por la simple razón de que la realidad sobrenatural le haya sido hecha asequible por medio de la revelación. No; esta posibilidad de creer sólo nace por la comunicación de la gracia santificante. En la fe adquiere el cristiano conciencia de la realidad del Dios Uno y Trino, y en una medida tal que sobrepasa a todo convencimiento natural. La esperanza es la respuesta de afirmación del cristiano, sugerida por Dios, a la realidad revelada de que Cristo es el camino a la vida eterna en el más real de los sentidos. El amor, finalmente, es la respuesta de todas las potencias del hombre en gracia a la bondad infinita y esencial de Dios. Las tres virtudes teologales están ligadas de la manera más íntima, refluyen en un círculo santo, según una expresión de Santo Tomás en su Tratado de la Esperanza. Quien fue llevado de la esperanza al amor adquiere una esperanza más perfecta, ya que también cree con más vigor que antes.

3.6.6 Diferencia entre la moral natural y la sobrenatural.

La moral sobrenatural del cristiano se distingue de la moral del gentleman, del caballero, por la conexión íntima de las virtudes cardinales con las teologales. La conocida frase La gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza, expresa esta misma relación y la forma en que depende virtud natural y sobrenatural. Estas palabras parecen muy claras y de hecho lo son; pero su claridad no quita la imposibilidad de hacer comprensible un misterio por medio de una simple expresión, y nada más misterioso que la forma en que Dios actúa en el hombre y el hombre en Dios.

Sin embargo, la diferencia entre el cristiano y el gentleman se muestra de múltiples maneras suficientemente comprensibles. Puede parecer, a veces, que el cristiano obra contrariamente a la prudencia natural porque tiene que hacer justicia a realidades que pertenecen al mundo de la fe.

Sobre esta prudencia sobrenatural ha escrito también Santo Tomás algo que, a mi parecer, es de una importancia extraordinaria para el cristiano de hoy.

La virtud natural de la prudencia (así dice aproximadamente) está, evidentemente, ligada a una cantidad no escasa de conocimientos adquiridos de la realidad. Si las virtudes teologales elevan a las cardinales a un plano sobrenatural, ¿qué sucede entonces con la prudencia?, ¿suple la gracia el conocimiento natural de los seres reales?, ¿hace la fe superflua la valoración objetiva de la situación del obrar concreto, o la suple?, ¿de qué le sirve la gracia y la fe al hombre sencillo que no posee en ciertas ocasiones este conocimiento para una situación complicada? A estas preguntas sólo Santo Tomás da, según creo, una respuesta magnífica y, además, muy consoladora: Las personas que necesitan dirección y consejo ajenos saben aconsejarse a sí mismas cuando están en estado de gracia, por lo menos en cuanto que piden consejo a otras personas y, lo que es más importante, son capaces de distinguir el consejo bueno del malo. ¡Cuando están en gracia! No necesita aclaración alguna hasta qué punto es esto consolador para la situación del cristiano corriente. De una manera especialmente conmovedora se muestra la diferencia entre el cristiano y el gentleman por la distancia que separa la fortaleza cristiana de la fortaleza natural. Con esto queremos concluir estas consideraciones sobre la idea cristiana del hombre. La diferencia entre la fortaleza cristiana y la fortaleza meramente natural radica, en último extremo, en la virtud teologal de la esperanza.

Toda esperanza nos dice: acabará bien, tendrá un buen fin. La esperanza sobrenatural nos asegura: el hombre que está en realidad en gracia de Dios terminará de una forma infinitamente mejor de lo que pudiera esperar; el fin de este hombre será nada menos que la Vida Eterna. Pero puede suceder que todas las esperanzas de un feliz fin oscurezcan en una época de tentaciones, de desesperación, y darse el caso de que al hombre restringido a la esfera de lo natural no le quede otro remedio que la valentía del ocaso heroico, y para un verdadero gentleman será precisamente éste el único recurso, pues sabrá renunciar a la autosugestión tranquilizadora, a la narcosis y, como dice Ernst Jünger, al recurso de la suerte.

En una palabra, la esperanza sobrenatural puede quedar como único recurso de la esperanza en general. Esto no está dicho en un sentido eudemonístico, ya que no se trata aquí de la preocupación por una última posibilidad de felicidad subjetiva. La frase de las Sagradas Escrituras: Aun cuando me diere la muerte, esperaré en El no puede estar más lejos del temor eudemonístico de la suerte. No; la esperanza cristiana es principalmente y ante todo la dirección de la existencia del hombre a la perfección de su naturaleza, a la saciedad de su esencia, a su última realización, a la plenitud del ser, a la que corresponde, por tanto, también la plenitud de la suerte, o, mejor dicho, de la felicidad. Si, como se ha dicho, todas las esperanzas naturales pierden a veces su sentido, se deduce que el único recurso del hombre, adecuado a su ser, es la esperanza sobrenatural.

La fortaleza desesperada del ocaso heroico es en el fondo nihilista, mira a la nada; sus partidarios creen poder soportar la nada.

La fortaleza del cristiano, en cambio, se nutre de la esperanza en la realidad suprema de la vida, en la vida eterna; en un nuevo cielo y en una nueva tierra.

3.7 Posición filosófica de Karol Wojtyła.

La novedad y originalidad de Persona y acto ha hecho surgir un debate sobre la filiación ideológica de este texto y, en último término, de Wojtyła puesto que esta es su obra principal y de madurez. La determinación de dicha filiación tiene dos niveles, uno sencillo y fácil de establecer y otro de gran complejidad y sobre el que existe diversidad de opiniones. En el primer nivel, Persona y acto aparece como un libro mezcla o resultado de dos perspectivas: la tomista y la fenomenológico, punto indiscutible no sólo porque resulta evidente de su lectura sino porque es afirmado expresamente por el autor:

El autor de este estudio debe todo a los sistemas de la metafísica, de la antropología y de la ética aristotélico-tomista de un parte y, de la otra, a la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Scheler y, a través de la crítica de Scheler, también a Kant.

El segundo nivel de interpretación, que es el discutido, versa sobre el peso concreto que tiene cada uno de esos elementos en la obra final, discusión que se asienta tanto en la complejidad del problema como en una cierta ambigüedad de Wojtyła que tiende a alabar ambas perspectivas haciendo difícil dar más peso a una que otra. Un ejemplo concreto se puede observar en el texto que acabamos de citar en el que, después de señalar que debe "todo" a la filosofía clásica, añade que tiene otra fuente de inspiración igualmente relevante. Existe mucha bibliografía al respecto pero sigue resultando paradigmática la discusión pública que se realizó en Polonia a raíz de la publicación de Persona y acto, ya que en ese debate se plantearon muchos de los grandes temas que después se han hecho canónicos en la interpretación de su pensamiento. Además, el mismo Wojtyła respondió expresamente a algunas objeciones.

Sobre estas bases, las interpretaciones principales sobre su obra son tres. Persona y acto sería un texto fundamentalmente:

- 1) tomista.
- 2) fenomenológico
- 3) personalista.

El adjetivo "fundamentalmente" es importante pues establecer una adscripción exclusiva es prácticamente imposible, lo que se manifiesta en que abundan las clasificaciones intermedias y originales. Para Woznicki se trataría de un "personalismo existencial" "enteramente basado en la metafísica de la persona humana de Santo Tomás"; para Gallowski de un "tomismo fenomenológico"; para Modras de un "personalismo tomista", etc.

El grupo que sostiene la filiación tomista de Wojtyła se apoya en su referencia constante a la doctrina metafísica y antropológica de Tomás de Aquino, y entiende que la influencia de la fenomenología en su pensamiento sería superficial y se limitaría a un enriquecimiento temático. Wojtyła tomaría de la fenomenología su reconocida virtud de

permitir un acercamiento más rico que el método tradicional a determinados ámbitos de la realidad, pero sin que afectara a la estructura profunda de su pensamiento que continuaría siendo tradicional.

Este grupo, de todos modos, reconoce una novedad en Wojtyła no siempre fácil de integrar en el tomismo. Lobato, por ejemplo, afirma que: Wojtyła es un tomista de fondo, aunque sea a veces un crítico de los modos de presentarse el tomismo contemporáneo, pero añade: creo que en su obra hay más fenomenología que metafísica y ello va en detrimento de la filosofía de la persona, que sólo se puede elaborar con rigor metafísico. Reale, por su parte, si bien sostiene que la metafísica y antropología tradicional mantienen para Wojtyła todo su valor y que el análisis fenomenológico se limitaría a confirmarlo, añade después si bien no lo desarrolla que estaría proponiendo una metafísica de la persona distinta de la metafísica del ser, idea que ha dado el título a la edición italiana.

Quienes opinan que Wojtyła es fundamentalmente un fenomenólogo entienden, por el contrario, que la influencia de la fenomenología en su pensamiento habría sido tan profunda que le habría alejado de los modos de pensar del tomismo, convirtiéndolo en un autor moderno. Como comprobación bastaría hacer un elenco de los temas no presentes en el tomismo que, sin embargo, constituyen los ejes centrales de *Persona y acto* como el yo, la autodeterminación, la subjetividad, etc. o atender a la metodología filosófica utilizada. Esta es la perspectiva, de fenomenólogos como M. T. Tymieniecka, o J. L. Marion así como de tomistas entre los que cabe resaltar a sus colegas polacos que entienden que esta obra se aleja de manera sustancial de los parámetros tomistas. Para Krapiec, por ejemplo, el punto de partida elegido por Wojtyła sería insuficiente para describir adecuadamente la estructura ontológica de la persona; Kalinowski rechazaría incluso el apelativo de filosófico para *Persona y acto* ya que estaría centrado en la descripción y no en la explicación; Kaminski rechazaría el valor cognoscitivo de la experiencia wojtyliana, etc.

Por último, la tercera línea de pensamiento sostiene que el Wojtyła maduro de *Persona y acto* no podría adscribirse ni a la corriente tomista ni a la fenomenológica porque le separan de ambas una distancia excesiva. Su pensamiento se debería considerar como una antropología original de corte personalista (Buttiglione, Burgos, Merecki, Franquet, Guerra). Por un lado, las constantes referencias a una fundamentación ontológica le alejan de las principales corrientes fenomenológicas, si se exceptúa la fenomenología realista de Von Hildebrand y Scheler (con matices); y, por el otro, la tremenda novedad temática y conceptual de esa obra impediría de plano una inclusión simple y directa en el pensamiento tomista, tesis que vendría confirmada por el escaso uso que ha hecho esta tradición de su filosofía.

Por último, las referencias al personalismo son constantes en toda su obra y *Persona y acto* no es otra cosa que el intento sistemático de forjar una antropología sobre el concepto de persona. Por todo ello, el modo adecuado de describir su pensamiento maduro sería el de una antropología personalista fruto de una síntesis original de tomismo y fenomenología. El modo concreto de denominar esta posición varía entre los que la entienden como una fenomenología realista de orientación personalista (Guerra), como un pensamiento típicamente personalista ya que coincide con las categorías clave de esa filosofía o, simplemente, como una antropología y ética personalista, pero no perteneciente en sentido estricto a ninguna escuela.

Esta tercera vía parece ser la interpretación más sólida y certera de su antropología por la manifiesta novedad que presenta Persona y acto en relación a una antropología tomista clásica.

Habría que añadir, sin embargo, que esta antropología personalista novedosa se enmarca en una concepción global ligada a la filosofía del ser que constituiría de algún modo su "horizonte trascendental" y que establecería el punto de conexión con escritos pontificios posteriores como la encíclica Fides et ratio. En la obra filosófica de Wojtyła existen numerosas indicaciones de este aprecio por el marco metafísico de la filosofía del ser, si bien nunca de manera detallada pues no dedicó ningún escrito específico a la metafísica ya que lo que le interesaba era la persona. Esta podría ser, pues, una síntesis global de su postura filosófica: una antropología y ética personalista integradas en el horizonte de la filosofía del ser.

El camino truncado. La filosofía interpersonal y social. Uno de los puntos que más se han criticado de Persona y acto es la escasa atención que dedica a las relaciones interpersonales, algo que resulta especialmente llamativo si se considera que se trata de un texto de línea personalista. De hecho, sólo se encuentran algunos elementos poco elaborados algo que, por otra parte, el mismo Wojtyła reconoce en el último capítulo del libro, titulado Participación. Este es el origen de un debate interesante que ha suscitado diversas interpretaciones. Para algunos, esto permitiría incluso borrar a Wojtyła de la lista de pensadores personalistas ya que este título sólo podría ser reivindicado por el pensamiento dialógico. Para la mayoría, se trataría de una carencia específica de este libro indicadora de su orden de prioridades: primero la persona, luego la relación interpersonal. Wojtyła, en efecto, siempre habría estado interesado por la ínter personalidad. Basta señalar que Amor y responsabilidad, su primera obra filosófica, es un estudio sobre el amor entendido como relación interpersonal entre el hombre y la mujer. Lo que sucede simplemente es que en Persona y acto se habría centrado en la persona individual dejando para más adelante la cuestión de la ínter personalidad.

La interpretación correcta es la segunda, pues el mismo Wojtyła lo afirma. De hecho, una de las críticas que se le planteó en el debate polaco fue justamente ésta: Persona y acto comenzaba por la persona individual no por la relación. Su respuesta, explícita, fue que advertía la magnitud de la observación pero que estimaba que la metodología de Persona y acto era correcta porque existía una prioridad de la persona frente a la ínter subjetividad, posición que reafirmó de manera explícita en la versión definitiva de este texto.

En la discusión publicada en "Analecta Cracoviensia" se hizo una contrapropuesta sustancial y metodológica con respecto a Persona y acto. Según esta contrapropuesta el conocimiento fundamental del hombre como persona sería el que emerge de su relación con las otras personas. El autor, aún apreciando el valor de este tipo de conocimiento, después de haber reflexionado sobre las objeciones, mantiene de todos modos la opinión de que un sólido conocimiento del sujeto en sí mismo abre el camino para una comprensión más profunda de la ínter subjetividad humana. Sin categorías como las de 'la autoposesión' y 'el autodomínio', jamás podríamos entender en la adecuada proporción a la persona en su relación con las otras personas.

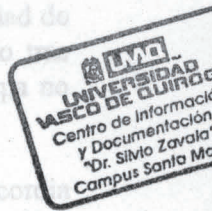
En definitiva, Wojtyła "llegó tarde" a la tarea de pensar sistemáticamente la relación interpersonal, pero no porque no la valorase sino porque valoraba más a la persona

individual. Por eso, se centró inicialmente en la estructura persona-acto, y sólo cuando consideró que estaba analizada y resuelta con la profundidad suficiente se decidió a afrontar la ínter personalidad, cuyos desarrollos más interesantes se encuentran expuestos en el importante artículo: La persona: sujeto y comunidad.

Wojtyla parte en este texto del dato de la persona-sujeto, y estudia cómo se constituye de modo más pleno a través de la relación interpersonal utilizando el arma metodológica que tanto resultado le dio en Persona y acto: la transición de la acción a la persona. Estudia en dos momentos cómo la acción interpersonal repercute en los sujetos y construye las realidades interpersonales. El primer momento lo constituye la relación Yo-tú, la dimensión interpersonal de la comunidad. Su idea básica es que el yo se constituye como sujeto a través del tú y, por eso, el tú no es sólo la expresión de una separación sino la constitución de una unidad. La versión negativa o enferma de esta relación es la alienación, concepto muy en boga en esos momentos por la influencia marxista, y que analiza en otros lugares.

El segundo momento es la constitución del "nosotros" o dimensión social de la comunidad, que va más allá de la mera relación entre dos personas. Wojtyla entiende que existe, de algún modo, un sujeto colectivo diferente de los sujetos individuales, y para caracterizarlo realiza una nueva transferencia metodológica de los resultados de Persona y acto. Lo que busca, en este caso, es que ese "nosotros" no se convierta en una entidad opaca e inhumana y, para lograrlo, trasfiere la idea de subjetividad personal que evitaba ese problema en la antropología individual al "nosotros" colectivo, dotándole de una cierta interioridad, personalidad o subjetividad social. Esta idea se puede encontrar mucho más tarde en documentos pontificios que reclaman, por ejemplo, el reconocimiento de la "subjetividad social" de la familia.

Esta fue, sin embargo, su última gran aportación. Este escrito está publicado 2 años antes de su elección como Pontífice, que interrumpió su carrera filosófica. En este último periodo encontramos también artículos importantes sobre la familia entendida como *communio personarum*, sobre la cultura, etc., lo que refuerza la tesis de que, Wojtyla, una vez sentados los fundamentos antropológicos y éticos, estaba desplazando su atención al tratamiento de la ínter personalidad y de la filosofía social o, en opinión de Buttiglione, hacia una filosofía de la praxis. Pero no hubo lugar para más. En 1978 fue elegido Sumo Pontífice con el nombre de Juan Pablo II y, a pesar de que nunca abandonaría sus inquietudes intelectuales, supondría el fin de su carrera filosófica.



4 BIOGRAFIA

KAROL WOJTYLA 1920-2005

Nace en Wadowice, Cracovia, 1920 de nombre Karol Wojtyla, elegido Papa en octubre de 1978 mientras ocupaba el puesto de cardenal-arzobispo de Cracovia; fue primer pontífice no italiano en más de cuatro siglos.

Era hijo de un oficial de la administración del Ejército polaco y de una maestra de escuela. De joven practicó el atletismo, el fútbol y la natación. Fue también un estudiante excelente, y presidió diversos grupos estudiantiles. Desarrolló, además, una gran pasión por el teatro, y durante algún tiempo aspiró a estudiar Literatura y convertirse en actor profesional.

Durante la ocupación nazi, compaginó sus estudios y su labor de actor, con el trabajo de obrero en una fábrica, para mantenerse y para evitar su deportación o encarcelamiento. Fue miembro activo de la UNIA, organización democrática clandestina que ayudaba a muchos judíos a encontrar refugio y escapar de la persecución nazi.

En tales circunstancias, la muerte de su padre le causó un profundo dolor. La lectura de San Juan de la Cruz, que entonces buscó como consuelo, y la heroica conducta de los curas católicos que morían en los campos de concentración nazi fueron decisivas para que decidiera seguir el camino de la fe. Mientras se recuperaba de un accidente, el futuro pontífice decidió seguir su vocación religiosa, y en 1942 comenzó sus estudios sacerdotales.

Ordenado sacerdote el 1.º de noviembre de 1946, amplió sus estudios en Roma y obtuvo el doctorado en Teología en el Pontificio Ateneo Angelicum. De regreso a Polonia, desarrolló una doble tarea, por un lado pastoral, llevada a cabo en diversas parroquias obreras de Cracovia, y por otro lado intelectual, impartiendo clases de Ética en la Universidad Católica de Lublin y en la Facultad de Teología de Cracovia.

En 1958 fue nombrado auxiliar del arzobispo de Cracovia, a quien sucedió en 1964. Ya en esa época, era un líder visible que a menudo asumía posiciones críticas contra el comunismo y los funcionarios del gobierno polaco. Durante el Concilio Vaticano II destacó por sus intervenciones sobre el esquema eclesiástico y el texto sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo.

En 1967 el Papa Paulo VI lo nombró cardenal, y el 16 de octubre de 1978, a la edad de cincuenta y ocho años, fue elegido para suceder al papa Juan Pablo I, fallecido tras treinta y cuatro días de pontificado. De este modo, se convirtió en el primer Papa no italiano desde 1523 y en el primero procedente de un país del bloque comunista.

Desde sus primeras encíclicas, *Redemptoris hominis* (1979), y *Dives in misericordia* (1980), exaltó el papel de la Iglesia como maestra de los hombres y destacó la necesidad de una fe robusta, arraigada en el patrimonio teológico tradicional, y de una sólida moral, sin mengua de una apertura cristiana al mundo del siglo XX. Denunció la Teología de la Liberación, criticó la relajación moral y proclamó la unidad espiritual de Europa.

El 13 de mayo de 1981 sufrió un grave atentado en la Plaza de San Pedro del Vaticano, donde resultó herido por los disparos del terrorista turco Mehmet Ali Agca. A raíz de este suceso, el Papa tuvo que permanecer hospitalizado durante dos meses y medio. El 13 de mayo de 1982 sufrió un intento de atentado en el Santuario de Fátima durante su viaje a Portugal. Sin embargo, el pontífice continuó con su labor evangelizadora, visitando incansablemente diversos países, en especial los pueblos del Tercer Mundo (África, Asia y América del Sur).

Igualmente, siguió manteniendo contactos con numerosos líderes religiosos y políticos, destacando siempre por su carácter conservador en cuestiones sociales y por su resistencia a la modernización de la institución eclesiástica. Entre sus encíclicas cabe mencionar: *Laborem exercens* (El hombre en su trabajo, 1981); *Redemptoris mater* (La madre del Redentor, 1987); *Sollicitudo rei socialis* (La preocupación social, 1987); *Redemptoris missio* (La misión del Redentor, 1990) y *Centessimus annus* (El centenario, 1991).

Entre sus exhortaciones y cartas apostólicas destacan *Catechesi tradendae* (Sobre la catequesis, hoy, 1979); *Familiaris consortio* (La familia, 1981); *Salvifici doloris* (El dolor salvífico, 1984); *Reconciliatio et paenitentia* (Reconciliación y penitencia, 1984); *Mulieris dignitatem* (La dignidad de la mujer, 1988); *Christifidelis laici* (Los fieles cristianos, 1988) y *Redemptoris custos* (El custodio del Redentor, 1989). En *Evangelium vitae* (1995), trató las cuestiones del aborto, las técnicas de reproducción asistida y la eutanasia. *Ut unum sint* (Que todos sean uno), de 1995, fue la primera encíclica de la historia dedicada al ecumenismo. En 1994 publicó el libro *Cruzando el umbral de la esperanza*.

El pontificado de Juan Pablo II no ha estado exento de polémica. Su talante tradicional le ha llevado a sostener algunos enfoques característicos del catolicismo conservador, sobre todo en lo referente a la prohibición del aborto y los anticonceptivos, la condena del divorcio y la negativa a que las mujeres se incorporen al sacerdocio. Sin embargo, también ha sido un gran defensor de la justicia social y económica, abogando en todo momento por la mejora de las condiciones de vida en los países más pobres del mundo.

Tras un proceso de intenso deterioro físico, que le impidió cumplir en reiteradas ocasiones con sus apariciones públicas habituales en la plaza de San Pedro, Juan Pablo II falleció el 2 de abril de 2005. Su desaparición significó para algunos la pérdida de uno de los líderes más carismáticos de la historia contemporánea; para otros implicó la posibilidad de imaginar una Iglesia católica más acorde a la sociedad moderna. En cualquier caso, su muerte ocurrió en un momento de revisionismo en el seno de la institución, de una evaluación sobre el protagonismo que tiene en el mundo de hoy y el que pretende tener en el del futuro. Su sucesor, Benedicto XVI, anunció ese mismo año el inicio del proceso de beatificación de Juan Pablo II.

5 CONCLUSIONES.

5.1 Objetiva.

Es sin duda muy interesante la obra y el pensamiento de Karol J. Wojtyla, al estudiar los diferentes aspectos de su vida familiar me doy cuenta de que se trata de un hombre lleno de fe en Dios, también una experiencia de vida difícil que en su tiempo le toco vivir como fue la perdida de sus seres queridos, entre ellos su madre su padre y su hermano medico.

Le toco vivir momentos amargos pues el 1 de septiembre de 1939, los alemanes invaden Polonia y comienza la Segunda Guerra Mundial. Ese día es primer viernes de mes. Karol ha subido a Wawel, la catedral, para confesarse con su amigo el padre Figlewicz. Después le ayuda a Misa. Allí oyen la primera alarma aérea. Los terribles presagios se han confirmado: ¡Ha estallado la guerra!

En éste contexto histórico la figura de Karol J. Wojtyla se transforma de lo humano a lo espiritual, la doctrina católica lo fortalece y la guía de la oración profunda le da fuerzas para continuar por un camino lleno de piedras y de una difícil carga emocional.

Continua sin embargo su camino al sacerdocio es un hombre con metas seguras y claras, pareciera que es una anécdota pero no, estos antecedentes son importantes para entender el aspecto intelectual que poco a poco vislumbra la figura de Karol J. Wojtyla.

La capacidad de trabajo de monseñor Wojtyla empieza a asombrar todos, cumple con su tarea de obispo, atiende la cátedra, estudia, escribe. Posee eso que los psicólogos describen como capacidad de atención múltiple.

No se considera un hombre con dones especiales más bien un hombre con ideas firmes y ordenadas capaz de ir más allá por dos caminos paralelos, uno de ellos es el que da la confianza de poseer un espíritu de sacrificio y de estudio y el otro no menos importante la espiritualidad cristiana en un mundo intimo con Dios y con la Iglesia.

Quiero referir mi trabajo como lo presente al inicio, siendo un hombre basto en obra me llama la atención la figura filosófica de la "persona" el centro de estudio, la reflexión y los argumentos que de ello se derivan .

En lo particular me deja un grato sabor de boca, ya que Karol J. Wojtyla a dejado al mundo una herencia digna de estudio y reflexión.

5.2 Valorativa.

EL compromiso con la universidad, con los maestros, y con migo mismo queda reflejada en éste trabajo de investigación, por un lado extenso en su pensamiento por otro delimitado a su filosofía a su ética a su vida intelectual como una legado de conocimientos en la que cada hombre y cada mujer buscaran y no quedaran defraudados.

Considero los temas tratados aquí lo suficientemente claros y ordenados para exponer una tesis valorativa del pensamiento de Karol J. Wojtyla.

Los aspectos calificativos de la obra contienen en si mismo el valor del autor Exponer su biografía, enmarcarlo en los momentos históricos de la segunda guerra mundial sus aportaciones ideológicas y filosóficas entre otras.

Considerar las aportaciones al personalismo polaco, analizar la obra “cruzando el umbral de la esperanza”, estudiar la ética de los valores según Juan Pablo II, Presentar el antropocentrismo, delimitar la personalidad de Karol J. Wojtyla entre conservador o reformista, su interpretación al concilio vaticano II.

Descubrir al Poeta, al escritor pero sobre todo al hombre de oración.

Valorar éste trabajo, es valorar el humanismo integral de un hombre bendecido por Dios. Reafirmar su vocación de hombre de servicio a la Iglesia Católica.

Asignarle por siempre el calificativo de hombre de DIOS y heraldo de la humanidad.

La filosofía en siglo XXI, se congratula con las aportaciones de Karol J. Wojtyla.

6 BIBLIOGRAFÍA.

6.1 Sustantiva.

WOJTYLA, K.; *La fe según san Juan de la Cruz el obrar y auto teleología del hombre*
BAC, Madrid 1979.

WOJTYLA, K.; *Max Scheler y la ética cristiana*
BAC, Madrid 1982. [Wojtyla 1982a]

WOJTYLA, K.; *Persona y acción*
BAC, Madrid 1982. (Traducción hecha por Jesús Fernández Zulaica a partir de la edición en inglés: Wojtyla, K., Tymieniecka, A. T. (ed.), *The Acting Person*, D. Reidel, Dordrecht 1979)

WOJTYLA, K.; *Persona e atto*
LEV, Roma 1982. [Wojtyla 1982b] (Versión italiana de *Osoba i Czyn*)

WOJTYLA, K.; *Amor y responsabilidad*
Plaza y Janés, Barcelona 1996.

Juan Pablo II - Wojtyla, K.; *Cruzando el umbral de la esperanza*
Plaza & Janés, Barcelona 1994.

Juan Pablo II - Wojtyla, K.; *Don y misterio*
BAC, Madrid 1996.

Juan Pablo II - Wojtyla, K.; *Memoria e identidad* (Conversaciones al filo de dos milenios).
La esfera de los libros, Madrid 2005.

WOJTYLA, K.; *La experiencia religiosa de la pureza* (1953)
El don del amor, pp. 69-81.

WOJTYLA, K.; *El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler* (1957)
Mi visión del hombre, pp. 185-219. [Wojtyla 1957a]

WOJTYLA, K.; *El problema de la voluntad en el análisis del acto ético* (1957)
Mi visión del hombre, pp. 153-183. [Wojtyla 1957b]

WOJTYLA, K.; *El personalismo tomista* (1961)
Mi visión del hombre, pp. 303-321.

WOJTYLA, K.; *El problema de la experiencia en la ética* (1969)
Mi visión del hombre, pp. 321-352.

WOJTYLA, K.; *La familia como communio personarum*. (Ensayo de interpretación teológica 1974-1975)
El don del amor, cit., pp. 227-269.

WOJTYLA, K.; *¿Participación o alienación?* (1975)
El hombre y su destino, cit., pp. 111-131.

WOJTYLA, K.; *Trascendencia de la persona en el obrar y auto teleología del hombre* (1976)
El hombre y su destino, cit., pp. 133-151. [Wojtyla 1976a]

WOJTYLA K.; *La persona: sujeto y comunidad* (1976)
El hombre y su destino, pp. 41-109. [Wojtyla 1976b]

WOJTYLA, K., *El problema del constituirse de la cultura a través de la 'praxis' humana* (1977)
El hombre y su destino, cit., pp. 187-203.

Wojtyla K.; *La subjetividad y lo irreductible en el hombre* (1978)
El hombre y su destino, pp. 25-39.

WOJTYLA, K.; *El hombre y la responsabilidad* (1991)
El hombre y su destino, pp. 219-295.

6.2 Adjetiva.

AA.VV.; *Discussion sur l'ouvrage du Cardinal Karol Wojtyla* intitulé "Osoba y czyn"
"Analecta Cracoviensia" 5/6 (1973-74), pp. 265-272.

AA.VV.; *Karol Wojtyla: filósofo, teólogo, poeta*
LEV, Roma 1984.

BURGOS, J. M.; *El personalismo*
Palabra, Madrid 20032.

BURGOS, J. M.; (editor), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*
Palabra, Madrid 2007. [Burgos 2007a]

BURGOS, J. M.; *La antropología personalista de Persona y acción*
J. M. Burgos (editor), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, cit., pp. 117-145.
[Burgos 2007b]

BUTTIGLIONE, R.; *El pensamiento de Karol Wojtyla*
Encuentro, Madrid 1982.

FERRER, P.; *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla*
Eunsa, Pamplona 2007.

FERRER, U.; *La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista*
J. M. Burgos (editor), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, cit., pp. 57-69.

- FRANQUET, M. J.; *Persona, acción y libertad* (Las claves de la antropología en Karol Wojtyła)
EUNSA, Pamplona 1996.
- FROSSARD, A.; *No tengáis miedo*
Plaza & Janés, Barcelona, 1982.
- GUERRA, R.; *Volver a la persona* (El método filosófico de Karol Wojtyła)
Caparrós, Madrid 2002.
- LOBATO, A.; *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*
"Angelicum", 66 (1979), pp. 165-210.
- MERECKI, J.; *El tomismo de Karol Wojtyła*
Universidad Católica de Valencia, Valencia 2007.
- PALACIOS, J. M.; *La Escuela ética de Lublin y Cracovia*
"Sillar" (1982), pp. 55-66.
- REALE, G.; *Saggio introduttivo*, en K. Wojtyła, *Metafísica della persona* (a cura di G. Reale e T. Styczen)
Bompiani, Milano 2003, pp. VII-C.
- STYCZEN, T.; *Karol Wojtyła: filósofo-moralista*, (en K. Wojtyła, *Mi visión del hombre*)
Palabra, Madrid 2006, pp. 117-134.
- SZULC, T.; *El papa Juan Pablo II. (La biografía)*
Martínez Roca, Barcelona 1995.
- WEIGEL, G.; *Biografía de Juan Pablo II. (Testigo de esperanza)*
Plaza & Janés, Barcelona 1999.
- LORDA, Juan Luis; *Antropología Xna (Del concilio Vaticano II a Juan Pablo II)*
Palabra, Madrid 2007.

7 GLOSARIO.

Sexualidad. El cuerpo ya no se considera como realidad típicamente personal, signo y lugar de relaciones con los demás, con Dios y con el mundo. Se reduce a pura materialidad: está compuesto por órganos, funciones y energías que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia. Por lo tanto, la sexualidad se despersonaliza y se instrumentaliza: de signo, lugar y lenguaje del amor, es decir, del don de sí mismo y de la acogida del otro según la riqueza de la persona, pasa cada vez más a ocasión e instrumento de afirmación del propio yo y de la satisfacción egoísta de los propios deseos e instintos (Encíclica Evangelium vitae)

Amor. El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa de él vivamente (Encíclica Redemptor hominis)

Perdón. A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación...Por tanto el prójimo debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuestos al sacrificio, incluso extremo: dar la vida por los hermanos (Encíclica Sollicitudo rei socialis)

Moral cristiana. La vida moral se presenta como la respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica a favor del hombre. Es una respuesta de amor (Encíclica Veritatis Splendor)

No debe buscarse ninguna recompensa mayor que el amor mismo (Encíclica Veritatis Splendor)

El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre. Solo son posibles como fruto de un don de Dios que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia (Encíclica Veritatis Splendor)

El amor es también el único criterio según el cual todo debe hacerse y no hacerse, cambiarse y no cambiarse. Es el principio que debe dirigir toda acción y el fin al que debe tender. Actuando con amor o inspirados por el amor, nada es disconforme y todo es bueno (Encíclica Redemptoris missio)

Ecología. En la raíz de la insensata destrucción del medio natural hay un error antropológico por desgracia muy difundido en nuestro tiempo...el hombre cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia (Encíclica Centessimus Annus)

Pena de muerte. Ni siquiera el homicida pierde su dignidad personal y Dios mismo es su garante (Encíclica Evangelium vitae)

Aborto No raramente la mujer está sometida a presiones tan fuertes que se siente obligada psicológicamente a ceder al aborto; no hay duda de que en este caso la responsabilidad moral afecta particularmente a los que directa e indirectamente la forzaron a abortar (Encíclica Evangelium vitae)

Eutanasia Cuando la muerte se prevé inminente e inevitable, se puede en conciencia renunciar a unos tratamientos que procurarían una prolongación precaria y penosa de la existencia

Ya Pío XII afirmaba que es lícito suprimir el dolor por medio de narcóticos, a pesar de tener como consecuencia limitar la conciencia y abreviar la vida (Encíclica Evangelium vitae)

La Guerra ¡No matéis! ¡No preparéis a los hombres destrucción y exterminio! ¡Pensad en vuestros hermanos que sufren hambre y miseria! ¡Respetad la libertad y dignidad de cada uno! (Encíclica Redemptor hominis)

¡Nunca más la guerra! ¡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 un rastro de rencores y odio, y hace más difícil la solución de los problemas que la provocaron (Encíclica Centesimus annus)

Sentido de la vida El sentido más verdadero y profundo de la vida es un don que se realiza al darse (Encíclica Evangelium vitae)

Satán El espíritu de las tinieblas es capaz de mostrar a Dios como enemigo de la propia criatura y, ante todo como enemigo del hombre, como fuente de peligro y amenaza para el hombre. De este modo, Satán injerta en el ánimo del hombre el germen de la oposición de aquel que desde el principio debe ser considerado como enemigo del hombre y no como Padre (Encíclica Dominum et vivificantem)

El Pecado Ningún pecado del hombre puede cancelar la misericordia de Dios (Encíclica Veritatis splendor)

La Salvación La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y entraron en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación en verdad debe de estar a disposición de todos (Encíclica Redemptoris missio)

Diálogo El interlocutor debe ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular o cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno (Encíclica Redemptoris missio)

La libertad La Iglesia se dirige al hombre en pleno respeto a su libertad; propone, no impone nada: respeta las personas y las culturas, y se detiene ante el sagrario de la conciencia (Encíclica Redemptoris missio)

Pluralismo El pluralismo es fruto del empuje dinámico del mismo Espíritu (Encíclica Redemptoris missio)

Familia La familia, fundada y vivificada por el amor, es una comunidad de personas: del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos, de los parientes. Su primer cometido es vivir fielmente la realidad de la comunión con el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de personas. El principio interior, la fuerza permanente y la meta última de tal cometido es el amor. (Exhortación apostólica Familiaris Consortio)

Ciencia La Fe no teme a la Razón. Estas son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerlo a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo. (Fides et ratio, Introducción)

Posturas sociopolíticas Existe el derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación. Es inaceptable la postura del rígido capitalismo que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un dogma intocable en la vida económica (Encíclica Laborem exercens)

Capitalismo y Marxismo. La Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista (Encíclica Sollicitudo rei socialis)

Armas. Si la producción de armas es un grave desorden que reina en el mundo actual respecto de las verdaderas necesidades de los hombres y el uso de los medios adecuados para satisfacerlas, no lo es menos el comercio de las mismas. Más aún, a propósito de esto, es preciso añadir que el juicio moral es aún más severo (Encíclica Sollicitudo rei socialis)

Conciencia cristiana. La conciencia de la que hablamos no se refiere solamente a los individuos, sino también a las naciones y a los pueblos, los cuales, como entidades con una determinada identidad cultural, son particularmente sensibles a la conservación, libre gestión y promoción de su propio patrimonio (Encíclica Sollicitudo rei socialis)

Dignidad. Es necesario el pleno respeto a la dignidad de cada pueblo, con sus características históricas y culturales (Encíclica Sollicitudo rei socialis).

Personalismo. El felicísimo hallazgo de la expresión personalismo cristiano corresponde al filósofo francés, Emmanuel Mounier (1905-1950), fundador y director de la revista Spirit, donde expuso todas sus ideas e inquietudes, y a la que utilizó como bandera de un pretendido movimiento intelectual novedoso que asumiera la tarea de transformar el mundo. Luego dio unidad a su pensamiento en el libro Manifiesto al servicio del personalismo. El término lo adoptó después otro gran pensador francés, Jacques Maritain (1882-1973), ídolo y principal inspirador de toda una generación de activistas católicos, de la que me considero integrante. Sin embargo, llamemos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo. Para Mounier el personalismo "busca hoy su camino por encima del fascismo, del comunismo y del mundo burgués decadente". (Vicente Alejandro Guillamón, Neopersonalismo pp.21-22-23.)

¹ Juan Manuel Burgos, El personalismo, pp. 24-27.

² Juan Manuel Burgos, El personalismo, pp. 21-22-23.

Personalismo Polaco. El 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 Wojtyła- que logró mantener una línea intelectual independiente a lo largo de la posguerra. (Juan Manuel Burgos, el personalismo pp. 104-105-106-107-108).

Personalismo Francés. Precursores del personalismo francés Kant y Kierkegaard. Así, Kant filósofo de Prusia en el capítulo segundo de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres podemos encontrar la siguiente afirmación: “el ser, humano, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas las acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como hacia otro ser racional (...).³

Kierkegaard se convirtió en el profeta del individuo concreto, de la existencia individual y específica. Para el filósofo danés, cada hombre posee algo “único” e irrepetible que lo convierte en un valor singular y evita que quede disuelto en cualquier tipo de idea general como el estado, la raza o la nación. Más aún, no sólo el hombre no queda disuelto en esos valores generales por importantes que sean, sino que está por encima de ellos.⁴

Personalismo Tomista Jacques Maritain (1882-1973). Hay que advertir, de todos modos, que Maritain no es propiamente hablando un personalista; es más bien, un meditador entre el tomismo y el personalismo: un personalista tomista si se acepta la expresión. Acabó desarrollando la filosofía política de inspiración personalista más elaborada que se ha realizado hasta el momento. Su obra más conocida Humanismo integral.⁵

Personalismo Fundador Emmanuel Mounier (1905-1950). Las palabras claves del pensamiento de Mounier son “personalismo comunitario”. Mounier elaboró una doctrina en la que se quería dar una primacía fundamental a la persona, de ahí el nombre de personalismo; esa persona, además, era una realidad espiritual y en esencial relación con los otros y de ahí el epíteto de comunitario.⁶

Personalismo en Karol Wojtyła: Karol Wojtyła es el representante principal del personalismo Polaco, ello se debe a su genio y creatividad puesto que fue el alma de la escuela ética de Lublin y el que ha elaborado los temas más ricos profundos y originales.

³ Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Santillana, Madrid 1996, pp.50-51

⁴ Juan Manuel Burgos, el personalismo. PP. 32-33

⁵ Juan Manuel Burgos, el personalismo. pp 36-37.)

⁶ Juan Manuel Burgos, el personalismo. pp. 52-56-57