



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

EL VALOR MANIFESTATIVO DE LA PERSONA A TRAVÉS DEL CUERPO, SEGÚN KAROL WOJTYLA

Analyda Boluarte-Drago

Lima, noviembre de 2017

FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

Boluarte, A. (2017). *El valor manifestativo de la persona a través del cuerpo, según Karol Wojtyla* (Tesis de Maestría en Filosofía con Mención en Antropología Filosófica). Universidad de Piura. Facultad de Humanidades. Lima, Perú.



Esta obra está bajo una licencia

[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

[Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura](#)

**UNIVERSIDAD DE PIURA
FACULTAD DE HUMANIDADES**



**“El valor manifestativo de la persona a través del cuerpo, según
Karol Wojtyla”**

Tesis que presenta la licenciada

ANALYDA BOLUARTE DRAGO

Para optar el Título de

**MÁSTER EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

LIMA- PERÚ

2017

RESUMEN ANALÍTICO

[Título de la tesis:] **El valor manifestativo de la persona a través del cuerpo, según Karol Wojtyla**

[Autor de la tesis:] **Analyda María Boluarte Drago**

[Asesor o director de la tesis:] **Asesora: Dra. Genara Castillo Córdova**

[Tipo de tesis:] **Tesis de Maestría**

[Título que opta:] **Maestría en Filosofía con Mención en Antropología Filosófica**

[Institución. Facultad:] **Universidad de Piura. Facultad de Humanidades**

[Fecha de sustentación:] **Lima, 22 de noviembre de 2017**

Palabras claves: persona/ cuerpo humano/ Wojtyla, Karol / acción / manifestación.

Descripción: Tesis de Maestría perteneciente a la línea de investigación de la Antropología Filosófica, cuyo núcleo se encuentra en la capacidad manifestativa de la persona a través del cuerpo, según Karol Wojtyla. El concepto de persona humana que nos plantea Wojtyla integra los conceptos tomistas, destacando el dinamismo propio del hombre, ya que al poseer una estructura de autodeterminación, es distinguido por ser “un quien” capaz de auto-determinarse a través del análisis de sus acciones. Esta estructura se hace efectiva en la acción, lo cual permite entender su afirmación de que “la acción revela a la persona”. La revela o desvela en el sentido de que es proceso de autodeterminación que sólo se da en la acción.

Contenido: El texto de la tesis está dividido en tres capítulos: En el primer capítulo, se hace un esbozo de la vida y el itinerario intelectual por el que transita Karol Wojtyla. El segundo capítulo aborda el concepto de persona, de cuerpo humano y la capacidad manifestativa del mismo, según los planteamientos del autor en estudio. En el tercer capítulo, se desarrolla con mayor profundidad lo que integra la corporeidad y el valor manifestativo de la persona que se da a través del cuerpo, según lo concibe y propone Karol Wojtyla.

Metodología: Método analítico de las fuentes disponibles.

Fuentes: Obras originales de este filósofo y de expertos estudiosos del tema y autor, disponibles en versión impresa y digital.

Fecha de elaboración resumen: 2 de enero de 2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I	Esbozo biográfico e intelectual.....	5
1.	Esbozo biográfico de Karol Wojtyla.....	5
2.	Itinerario intelectual.....	19
3.	La filosofía personalista de Karol Wojtyla.....	33
CAPÍTULO II	La persona y su manifestación a través del cuerpo.....	39
1.	Concepto de persona.....	39
2.	Cuerpo humano en su concepción dual.....	46
3.	Apertura al otro y capacidad donal.....	55
4.	De la acción a la manifestación personal.....	57
CAPÍTULO III	Valor manifestativo de la persona a través del cuerpo.....	65
1.	Visión antropológica moderna y contemporánea.....	65
2.	La norma personalista de Karol Wojtyla.....	82
3.	Valor manifestativo de la persona a través del cuerpo.....	90
CONCLUSIONES.....		106
BIBLIOGRAFÍA.....		108

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación, surge del interés por indagar acerca de un tema que es de gran relevancia para la Antropología Filosófica y la Filosofía misma.

Sobre el cuerpo humano se pueden encontrar diversos estudios, que van desde la neurología hasta la psicología; no obstante, el aspecto relacionado a la capacidad manifestativa personal del cuerpo humano, es una temática que se ha estudiado poco desde el punto de vista filosófico.

Por este motivo, la tesis tiene por finalidad el estudio de la capacidad manifestativa del cuerpo, buscando dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿El cuerpo humano es capaz de manifestar el ser personal que cada quién es? ¿De qué modo se da esa manifestación? Y por último, ¿Qué valor tiene esa manifestación?

Para precisar el tema, se ha desarrollado la capacidad manifestativa de la persona en el cuerpo humano, a través de un autor como es Karol Wojtyla. No es un dato irrelevante, el estar delante de un poeta y dramaturgo, filósofo, teólogo, sacerdote y más adelante Pontífice; pues la riqueza de su producción intelectual legada al mundo contemporáneo, es de vanguardia y tiene plena vigencia.

El trabajo se ha estructurado en tres capítulos, en los que se va dando respuesta a las interrogantes planteadas en párrafos anteriores. En el primer capítulo, se hace un esbozo de la vida y el itinerario intelectual por el que transita Karol Wojtyla. El segundo capítulo aborda el concepto de persona, de cuerpo humano y la capacidad manifestativa del mismo, según los planteamientos del autor en estudio.

En el tercer capítulo, se desarrolla la visión antropológica moderna y contemporánea, de modo que, al destacar la variedad de nociones acerca del cuerpo humano, se pueda apreciar con mayor profundidad lo que integra la corporeidad y el valor manifestativo de la persona que se da a través del cuerpo, según lo concibe y propone Karol Wojtyła.

Como eje conductor de la investigación, se eligieron dos textos del autor: *Persona y acción* y *Amor y responsabilidad*. Si bien se ha desarrollado tan sólo un aspecto –muy delimitado– de los aportes filosóficos de Karol Wojtyła, consideramos que es una oportunidad de redescubrir y valorar adecuadamente el cuerpo humano, con todo lo que esto supone respecto a la apertura y sentido relacional personal.

No quisiera terminar esta breve introducción sin expresar mi gratitud a las personas que han contribuido –directa o indirectamente– en la elaboración de este trabajo. En primer lugar agradecer a la Doctora Genara Castillo Córdova, quien con cada una de sus indicaciones, correcciones y consejos dirigió el desarrollo de mis primeros pasos en la investigación filosófica. Mi agradecimiento a la Universidad de Piura, por ser siempre foco de luz que ilumina el camino hacia la verdad. Expreso especialmente mi agradecimiento a mi familia y a todas las personas que, de una u otra manera, han colaborado con sus consejos y confianza, a que logre llevar a término el presente trabajo.

CAPÍTULO I

ESBOZO BIOGRÁFICO E INTELECTUAL

1. Esbozo biográfico de Karol Wojtyla

Redactar una biografía que contenga la riqueza de una vida con una gran producción intelectual, espiritual y un pontificado de importante influencia en la humanidad, resultaría ambicioso en tan pocas líneas.

Ante la trayectoria y la fecundidad de su Santidad Juan Pablo II, vemos la necesidad de volver al nacimiento, infancia y juventud de Karol Wojtyla. Así a grandes rasgos intentaremos detenernos en algunos hitos de su biografía, para luego centrarnos en el itinerario intelectual, que a su vez, es de gran trascendencia y profundidad.

Nos ubicamos en Wadowice, pequeña ciudad al sur de Cracovia para ir conociendo a las personas que directamente influyeron en su vida. Karol Wojtyla, su padre, era suboficial de intendencia. Contrajo matrimonio con Emilia Kaczorowska, en 1912, formando entre los dos una familia con profundas raíces religiosas. Al año nace Edmund, el mayor de sus hermanos. Después de la muerte de su hermana Olga, hacia 1914, la salud de su madre se fue deteriorando. Pero la familia Wojtyla tendría dentro de unos años una nueva alegría.

Karol Józef Wojtyla nace un 18 de mayo de 1920. El nacimiento del pequeño Karol –niño vivaz, juguetón y con un evidente parecido con su madre– volvió a darle vida al hogar. Desde el principio, su madre quería que Karol fuese sacerdote. “Mi Lolek será una gran persona”, solía decirle a sus vecinos. Ella lo adoraba y lo llamaba “Lolus” (un diminutivo de Karol) cuando era más pequeño; luego le decía “Lolek”. (Bernstein y Politi, 1996, p. 29)

Cuando Edmund estaba estudiando medicina en la universidad, Lolek entra a la escuela primaria, que quedaba a pocos minutos de la casa. Fueron felices sus primeros años de la infancia, pero la cruz ya se haría presente en su vida. A los nueve años muere su madre por una enfermedad al corazón. Este desgarrón marcó su vida, guardando en su corazón dulces recuerdos de su madre. “Cuando era seminarista, Karol Wojtyla le dijo a un compañero que su madre había sido “el alma del hogar”. Recordaba cuando ella lo bañaba tiernamente, cuando lo alistaba para la Misa y se preocupaba de que llegara a tiempo a la escuela”. (Bernstein et al., 1996, p. 32)

Al terminar la enseñanza primaria, pasó al Liceo para estudiar el bachillerato. Va desarrollando desde entonces algunas características de su personalidad: su afición al deporte, la vida al aire libre y una capacidad de establecer lazos con los que le rodean, en ese entonces, con sus compañeros – algunos de ellos– judíos.

En 1932, con tan solo doce años, la muerte de su hermano Edmund vuelve a golpear su corazón. Aunque fueron duros los momentos que tuvo que afrontar, ahora tan sólo con su padre, Karol no se amedrentó. Siguió con sus estudios en el instituto, donde destacó en lo académico y también por su afición a los deportes. Cerca de su ciudad natal están los montes Beskid donde se aficiona al senderismo, al piragüismo y al esquí. “Era el alumno perfecto, cálido, fiel a sus amigos y a sus principios, extrovertido aunque profundamente contemplativo, todo lo cual era reflejo de la influencia de su padre”. (Bernstein et al, 1996, p. 44)

Durante toda la secundaria de Karol, su padre hizo el papel de tutor, tanto en lo académico como en lo ético. Por las noches, ambos mantenían largas conversaciones, con frecuencia sobre historia polaca. Su padre le enseñó a hablar alemán e hizo un diccionario polaco-alemán para ayudarlo. “Esto permitió a Karol leer la Crítica de la razón pura de Kant, en el original”. (Bernstein et al, 1996, p. 45)

Terminados sus estudios en el instituto, conversa con su padre acerca de su decisión de estudiar filología en la Universidad Jagellónica (Jagellona) de Cracovia. Es así como ambos alquilan un pequeño apartamento en un sótano de la calle Tyniecka, en un barrio conocido como Debniki, junto al río Vístula. La vida universitaria y la cultura que le rodea lo deslumbra y se interesa por la poesía y el teatro. Pronto descubrió que la vida universitaria ofrecía mucho más que las

habituales clases y seminarios. Entró en contacto con muchos compañeros a los que el estudio no les bastaba y que estaban deseosos de colaborar en la edificación de la cultura polaca. “Cuando aún era estudiante de letras leí a varios autores. Primero me dediqué a la literatura, especialmente a la dramática. Leía a Shakespeare, Molière, los poetas polacos Norwid y Wyspians. Obviamente a Aleksander Fredo. Me apasionaba ser actor, subir al escenario. Muchas veces me quedaba pensando en los papeles que hubiera querido representar”. (Juan Pablo II, 2004, p. 89)

Pero todo terminó con la aparición de los aviones caza-bombardero alemanes. La historia irrumpe en su vida, en el momento que los alemanes escogen Polonia como su presa. Cracovia está ocupada, su bandera impresa con la esvástica negra –la cruz gamada– ondeando sobre el castillo del Wawel, residencia del gobernador general, Hans Frank. Todos sus proyectos quedan suspendidos. Wojtyla y su padre deciden abandonar Cracovia. Entre tanto, se rumoreaba que el ejército ruso iba a entrar a Polonia por el oriente. Los alemanes anexaron Gdansk y otros territorios de Polonia occidental y del sur, denominándola “Gobierno General”, cuya capital era Cracovia.

Muy pronto los nazis imponen trabajos obligatorios para todos los polacos adultos. Al ver que era necesaria una documentación laboral para no ser deportado o estar en constante peligro de muerte, empieza a trabajar en la cantera de Zakrzówek, cerca de Cracovia. El Tercer Reich ya había puesto en marcha los planes de la aniquilación cultural de Polonia. Para los nazis, los polacos eran “subhumanos”, y había que hacerlos sentir de esa manera.

Corría el año 1941. Su padre empezaba a manifestar graves dolencias al corazón y a veces necesitaba permanecer en cama. Un día, como los que acostumbraba al regresar del trabajo, se acerca a su padre que estaba en la cama y se llena de una profunda tristeza al comprobar que había muerto. Muy grande fue su pena, pues no había podido estar con él en sus últimos momentos. Lloró la muerte de su padre y ese sufrimiento le llevó a ir –todos los días– al cementerio donde se encontraba su padre, regresando del trabajo. Con veinte años, Karol se encuentra definitivamente solo en medio de la guerra.

Al poco tiempo, la dirección de la Solvay lo destinó al departamento de purificación de la fábrica de soda cáustica de Boreck Falecki; se trataba de un trabajo más llevadero, consistía en transportar la cal en cubetas y mezclarla con el

agua en proporciones adecuadas. Su afición por el teatro, que ya la tenía desde sus estudios en el instituto y posteriormente en la universidad, se manifiesta con mayor fuerza. Es así como funda el Teatro Rapsódico junto con su amigo Mieczyslaw Koltarszyk, Era éste un teatro clandestino, que cobra vida a la luz de las velas, sin mayor decoración que la fuerza histriónica de los actores. El objetivo era levantar la moral de la resistencia frente al invasor. “El teatro se convertiría ahora en un arma para defender la cultura y la nación polaca contra la despiadada arremetida nazi. Con este espíritu de resistencia religiosamente inspirada, Wojtyla comenzó a hacer presentaciones clandestinas de piezas teatrales”. (Bernstein et al, 1996, p. 66). El entonces Juan Pablo II, cuenta acerca de su afición al teatro en uno de sus libros: “En aquel tiempo estaba fascinado sobre todo por la literatura, en particular por la dramática, y por el teatro. A este último me había iniciado mi profesor de lengua polaca, mayor que yo en edad”. (Juan Pablo II, 1996, p. 18)

La importancia de formar parte de lo que se podría llamar “la resistencia cultural” a través de representaciones clandestinas de los grandes dramaturgos polacos, no se entiende con facilidad si no se explica un poco más la situación recurrente por la que había pasado su país natal. “Polonia es una nación que ha desaparecido varias veces del mapa, repartida entre sus vecinos. Su identidad se conserva gracias a los sentimientos nacionales, que son mantenidos y reforzados por la lengua y la tradición cultural. La cultura en Polonia es un elemento más definitorio todavía que la tierra. Por eso, se comprende que algo tan inocuo como una representación teatral constituye un verdadero acto patriótico, de resistencia a la ocupación”. (Lorda, 2004, p. 98)

Hay una persona, que conoció en febrero de 1940, que influiría en estos momentos de su vida de una manera particular. Se trata de Jan Tyranowski, un sastre que tenía un taller en su apartamento y allí arreglaba trajes. Sin embargo, la mayor parte del tiempo lo pasaba reclutando jóvenes para una sociedad religiosa secreta: “Rosario Vivo”. Los nazis ya habían restringido las actividades de la Iglesia, sin embargo, esta organización clandestina era sostenida por un hombre sencillo y alegre, que su tiempo libre lo dedicaba al apostolado con los jóvenes de la parroquia de San Estanislao de Kostka, en el barrio de Debniki.

Muy pronto Wojtyla empezó a frecuentar el Rosario Vivo, a raíz de una invitación de Tyranowski. “El Rosario Vivo comenzaba allí donde se acababa la recitación normal del rosario: los quince misterios del rosario eran encarnados por quince jóvenes que se comprometían a seguir el mandamiento de Cristo de “amar

a Dios y al prójimo”, todos los días, en todos los momentos de su existencia”. (Bernstein et al, 1996, p. 63)

El Maestro, como le decían a Tyranowski, les animaba a leer manuales de teología y los introducía en el pensamiento de grandes místicos como san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, a quienes Karol ya conocía. Fueron tiempos en los que empezó a estrenarse en la práctica mística. La amistad y la confianza fue pronto abriendo su alma al amigo y Maestro. “La figura de Tyranowski fue muy importante para el joven Karol. Juan Pablo II lo recordaba tanto como para insistir, en los años noventa, para que se abriera el proceso de beatificación de ese laico. De él aprendió a conocer la mística de san Juan de la Cruz que lo conquista de tal modo, que desea hacerse carmelita (cosa que le desaconseja el arzobispo Sapieha). Luego, durante sus estudios en Roma, Wojtyla profundiza la mística de san Juan de la Cruz y la elige como tema de su tesis para la obtención del título”. (Riccardi, 2011, p. 47)

Durante esos años (1942), empieza a madurar la decisión de hacerse sacerdote. El convencimiento de que Dios le llamaba por el camino sacerdotal desplazó en el corazón de Karol la ilusión de un amor humano, fácil de encender en el ambiente tan familiar que existía entre los integrantes del grupo teatral. Decide definitivamente seguir su vocación sacerdotal. Al mismo tiempo que trabaja en la fábrica y empieza clases de Teología y Filosofía en el seminario clandestino de Cracovia, dirigido por el arzobispo Stefan Sapieha.

Al respecto, es oportuno resaltar el reconocimiento de Juan Pablo II del ejemplo recibido de parte de sus padres, lo cual tendría gran influencia en su vocación sacerdotal, como él mismo lo dice en uno de sus escritos: “La preparación para el sacerdocio, recibida en el seminario, fue *de algún modo precedida* por la que me ofrecieron mis padres con su vida y su ejemplo *en familia*”. (Juan Pablo II, 1996, p. 35). La imagen de su padre que tiene Wojtyla, con quien vivió más tiempo luego de la muerte de su madre y de su hermano, es la de una persona profundamente religiosa como podemos ver en uno de sus escritos: “ Era militar de profesión y, cuando enviudó, su vida fue de constante oración. Sucedió a veces que me despertaba de noche y encontraba a mi padre arrodillado, igual que lo veía siempre en la iglesia parroquial. Entre nosotros no se hablaba de vocación al sacerdocio, pero *su ejemplo fue para mí, en cierto modo, el primer seminario*, una especie de seminario doméstico”. (Juan Pablo II, 1996, p. 36)

Estos nuevos estudios le hacen imposible continuar con su actividad en el Teatro de la Rapsodia. Comunica su decisión a los demás integrantes del grupo, quienes tratan de disuadirlo. Pero Karol tenía claro, que “la forma más noble de ofrecer resistencia era dando esperanza a quienes no la tenían”, tal como reflejan sus palabras: “La tragedia de la guerra dio un tinte particular al proceso de maduración de mi opción de vida. Me ayudó a percibir desde una nueva perspectiva *el valor y la importancia de la vocación*. Ante la difusión del mal y las atrocidades de la guerra, era cada vez más claro para mí el sentido del sacerdocio y de su misión en el mundo”. (Juan Pablo II, 1996, p. 49)

La Gestapo, policía nazi, imponía la pena de muerte o la prisión, en el campo de concentración de Auschwitz, a los estudiantes de teología que eran descubiertos. Hizo compatible su trabajo en la fábrica, la Misa diaria a las seis y media de la mañana con el estudio de las asignaturas de Teología. Lecturas, estudio, trabajo hacían que sus días sean muy intensos y agotadores. “Hubo, pues, dos etapas en mi itinerario intelectual: la primera consistió en el tránsito del modo de pensar literario a la metafísica; la segunda me llevó de la metafísica a la fenomenología. Éste fue mi taller de trabajo científico. La primera etapa coincidió, al menos inicialmente, con el período de ocupación nazi, cuando trabajaba en la fábrica Solvay y a escondidas estudiaba teología en el seminario”. (Juan Pablo II, 2004, pp. 90-91)

A partir de 1944 tuvo que refugiarse, junto con los seminaristas, en el palacio episcopal. En 1945, las tropas soviéticas entran en Cracovia, lo cual le permite salir de la clandestinidad, pero la aparente liberación, pronto se convierte en una ocupación totalitaria.

En agosto de 1946 termina sus estudios de Teología. El 1° de noviembre es ordenado sacerdote en Cracovia por el arzobispo, monseñor Sapieha. Éste, que conocía las cualidades de Wojtyła, le envía a Roma al Ateneo Angelicum, para continuar sus estudios. Bajo la dirección del padre Réginald Garrigou-Lagrange, dominico francés, presenta, en 1948, su tesis sobre las obras de san Juan de la Cruz, a quien admiraba por influencia del sastre –amigo suyo– Jan Tyranowski. Luego de cursar estudios de doctorado, será la Facultad de Teología de la Universidad Jagelloniana la que le concede el título de Doctor.

Al regresar a Polonia, su primer destino como sacerdote fue la parroquia de Niegowic, pueblo en donde ejerció una profunda labor pastoral. A fines de 1949, el cardenal Sapieha llama a Karol Wojtyla a su palacio episcopal, para encargarle un nuevo destino: la iglesia de San Florián, situada en pleno centro de la ciudad. El cardenal Sapieha le hace ver la falta que hace en el apostolado con estudiantes universitarios.

Inmediatamente se dedica de lleno al nuevo encargo. De manera casi improvisada, comienza a realizar excursiones con jóvenes que le acompañan con entusiasmo a escalar montañas, a esquiar por sus laderas invernales o, con buen tiempo, a navegar en piragua por ríos y lagos. Todas estas salidas a campo abierto, resultan ser una ocasión propicia para que los estudiantes entren en confianza, abran su alma en la dirección espiritual y empiecen a llamarle “*Tío (Wujek) Karol*”, no sólo por afecto, sino por naturalidad, dadas las condiciones políticas del país.

En julio de 1951 muere el cardenal Sapieha y el nuevo arzobispo, Eugeniusz Baziak, llama a Karol algunos meses después. Le anima a seguir con sus estudios para obtener un doctorado civil. Su dedicación pastoral se ve reducida, pero mantiene la amistad con los universitarios que ya había conocido. Empieza a formarse *Rodzinka*, “la pequeña familia” de estudiantes del padre Wojtyla (Weigel, George, 1999, p. 131). En 1953, presenta una tesis titulada “*Valoración de la posibilidad de fundar una ética católica sobre la base del sistema ético de Max Scheler*”. Su tesis gira sobre la aplicación de la teoría de los valores de Max Scheler a la ética cristiana.

Es todo un reto, pero algo acorde con la inteligencia integradora que posee. “Más tarde, por decisión de mi obispo, tuve que ocuparme de la ciencia como profesor de ética en la Facultad Teológica de Cracovia y en la Universidad Católica de Lublin. Fruto de esos estudios fueron el doctorado sobre San Juan de la Cruz y después la tesis sobre Max Scheler para la enseñanza libre: más en concreto, sobre la aportación que su sistema ético de tipo fenomenológico puede dar a la formación de la teología moral. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo”. (Juan Pablo II, 1996, p. 99)

A la muerte del dictador Stalin, se esperaba que las cosas mejoren en Polonia, pero no fue así. El régimen, preocupado por las posibles reacciones, detiene al cardenal Wyszynski –arzobispo de Varsovia y primado de Polonia- y lo confina en un monasterio capuchino. Con el pretexto de “erradicar los rastros alemanes” y “custodiar la cultura polaca”, empiezan a vetar cualquier nomenclatura católica, afirmando que no hay lugar para Dios en la ciudad.

Se cierra la facultad de Teología de la universidad, lo cual obliga a Karol a buscar otras alternativas. Encuentra una posibilidad como catedrático de ética en Lublin. En 1956, a los treinta y seis años, emprende su tarea como profesor universitario en la Universidad Libre de Lublin. Aunque sigue residiendo en Cracovia y recorre 340 kilómetros en trenes nocturnos, para llegar a las seis de la mañana, celebrar la Santa Misa y dar sus clases.

Posteriormente es nombrado profesor de Teología Moral y Ética Social del Seminario Metropolitano de Cracovia y profesor de Ética en la Universidad Católica de Lublin. Allí impartió cursos –compatibilizándolos con su trabajo sacerdotal– que dieron lugar al comienzo de su producción filosófica original. “Sus clases están atiborradas de gente que las escucha de pie”. (Weigel, 1999, p. 17). “Las clases del nivel avanzado de Wojtyla se centran en la ética sexual, serie que continuará en el año académico de 1958-1959”. (Weigel, 1999, p. 176)

En julio de 1958, recibe un telegrama del cardenal Wyszynski, arzobispo de Cracovia. Estando Wojtyla en la capital polaca, se entera que ha sido nombrado obispo titular de Ombi (Egipto) y auxiliar de la Archidiócesis de Cracovia, bajo el Administrador Apostólico, arzobispo Baziak. El 28 de setiembre de 1958 se celebra su consagración episcopal con el lema en su escudo “*Totus Tuus*”: todo tuyo, para ponerse bajo la protección de la Virgen. Una periodista que acompañaría a Juan Pablo II en sus incansables viajes, destaca un aspecto de su vida que daría lugar al lema escogido: “El rasgo más acusado de sus pérdidas familiares se puede encontrar en la profundísima devoción mariana de quien luego será Juan Pablo II y tendrá como divisa el célebre *Totus Tuus*. En María, el niño y joven Wojtyla encuentra la madre que le faltó en edad tan temprana, y en esa asociación le anima su padre, con el que acudió varias veces al santuario nacional de Kalwaria”. (Gómez-Borrero, 2006, p. 19). Se puede afirmar que Wojtyla tiene una performance y un estilo propio: “pasa las vacaciones entre laicos, rema en kayak y continúa siendo un intelectual activo”. (Weigel, 1999, p. 18)

Como podemos apreciar en sus escritos, no es sólo un interés por la literatura, sino un modo de pensar literario que modula su estilo de mirar, de hablar y de escribir. En su juventud hace teatro y antes de ingresar al Seminario quiso estudiar para ser actor. La vena literaria nunca lo abandona: escribe teatro y poesía lo que enriquece sus escritos de un modo vital. Un ejemplo de sus escritos lo podemos apreciar en “*Tríptico Romano*”, poemas escritos contemplando los murales de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, que son una meditación densa y bella alrededor de la presencia de Dios en el principio y en el final de los tiempos. Entre su producción literaria está también la obra dramática “*El taller del orfebre*”, escrita en 1956 y publicada bajo seudónimo en la revista *Znak* en 1960. (Weigel, 1999, p. 132)

La capacidad de trabajo del joven obispo es admirable. Ayuda en las tareas del arzobispado a Monseñor Baziak, atiende la cátedra de Lublin, estudia y escribe sin parar. Tiene una gran capacidad de escucha, de ofrecer soluciones y abrir horizontes. En 1960 publicó *Amor y responsabilidad*, fruto de su trabajo pastoral y del conocimiento de la condición humana. “Su primer libro, sobre la ética de la vida conyugal, hace arquear más de una ceja clerical por su celebración de la sexualidad humana como don divino para santificación de marido y mujer”. (Weigel, 1999, p. 17).

Los jóvenes tuvieron, desde los primeros años de su sacerdocio, un lugar privilegiado en su atención pastoral. “... aquellos jóvenes del período siguiente a la ocupación alemana quedaron profundamente grabados en mi memoria; con sus dudas y sus preguntas, en cierto sentido, también a mí me señalaron el camino. De la relación que tuvimos y de mi participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*”. (Juan Pablo II, 1994, p. 206)

Tras la muerte repentina del arzobispo Baziak (1962) –cerca a la inauguración del Concilio Vaticano II (Weigel, 1999, p. 17) , en el cual participa– es elegido Vicario Capitular de Cracovia, y un año después es nombrado arzobispo de Cracovia por Pablo VI, a los cuarenta y cuatro años. (Weigel, 1999, p. 205). El Concilio Vaticano II cierra sus trabajos el 8 de diciembre de 1965 y Wojtyła puede centrarse y dedicar más tiempo a su labor en la archidiócesis.

Su labor como arzobispo se ve dificultada con frecuencia por las autoridades comunistas del país. Esas circunstancias por las que pasaba el país, hacen que su voz siempre se escuche, saliendo en defensa de sus fieles y denunciando los atropellos e injusticias cometidos.

Su prestigio y su buen hacer es conocido en el Vaticano, por lo que no tardan en llegar los reconocimientos. En junio de 1967 fue nombrado Cardenal, convirtiéndose en el más joven en ese momento. Desde entonces es consultor y miembro de diversas Congregaciones en la curia romana. El nombramiento de otro cardenal alegra a todo el país, en especial al cardenal Wyszynski, casi prisionero del gobierno comunista, quien no le deja salir de Polonia, negándole siempre el pasaporte.

La vida del cardenal Wojtyla se reparte entre la oración y el trabajo. Incluso el trabajo lo convierte materialmente en oración: instala una mesita auxiliar en la capilla para allí escribir ante el sagrario.

Su producción intelectual es muy valiosa, teniendo gran influencia en la elaboración de la constitución *Gaudium et spes*. En 1969 publica otro de sus libros *Persona y acto*, en el que plantea una filosofía plenamente desarrollada de la persona humana en la que sus interlocutores son los lectores. “El autor trata entonces de mostrar cómo nuestro pensamiento sobre el mundo y sobre nosotros mismos nos ayuda a entendernos precisamente como *personas*”. (Weigel, 1999, p. 243). Su método de análisis, en *Persona y acción*, es estrictamente filosófico, pero la clave, escribiría más tarde Juan Pablo II, era analizar en detalle las cuestiones filosóficas que implicaba aunar la más antigua “filosofía del ser” aristotélico-tomista con la “filosofía de la conciencia” que había analizado en la tesis sobre Scheler. (Weigel, 1999, p. 241).

Más adelante, en 1970, el libro de Wojtyla sería objeto de un debate en la Universidad de Lublin. A continuación, las palabras del mismo Wojtyla son un testimonio directo respecto a la trascendencia de este libro: “Pienso en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales. A menudo constato que muchas de las reflexiones maduradas en estos estudios me ayudan durante los encuentros con las personas, individualmente, o en los encuentros con las multitudes de fieles con ocasión de los viajes apostólicos. Esta formación en el horizonte cultural del personalismo me ha dado

una conciencia más profunda de cómo cada uno es una persona única e irrepetible, y considero que esto es muy importante para todo sacerdote”. (Juan Pablo II, 1996, p. 110)

En 1978, ante la noticia de la muerte de Pablo VI, viaja a Roma para participar en dos Cónclaves. Una vez elegido Papa Juan Pablo I, regresa a Cracovia con la alegría de tener un nuevo Pontífice. El 29 de setiembre, —ante la noticia de la muerte del Papa Juan Pablo I— viaja nuevamente a Roma convocado al nuevo Cónclave. Wojtyla ya no era un desconocido en los medios eclesiásticos romanos. En las primeras votaciones a puerta cerrada en la Capilla Sixtina, se vocean unos nombres, pero poco a poco va tomando fuerza uno: Karol Wojtyla. En la tarde del 16 de octubre se anuncia que el arzobispo de Cracovia ha superado los dos tercios de los votos necesarios y es el nuevo Papa, con el nombre de Juan Pablo II.

Entre la fumata blanca y su aparición en el balcón de la Basílica de San Pedro, para saludar al pueblo que lo esperaba, transcurrió una hora. Al aparecer en el balcón sobre la plaza, la multitud lo recibió con un gran entusiasmo, sólo por ser el nuevo Papa. Unos minutos después, le aplaudían por ser Juan Pablo II. “A los cincuenta y ocho años es elegido el obispo número 264 de Roma, el primer Papa no italiano en 455 años y el primer Papa eslavo de la historia”. (Weigel, 1999, p. 18)

Desde sus primeras palabras conquistó el corazón de los fieles. La noticia llegó a todo el mundo y también al imperio soviético. “Yuri Andrópov advierte al Politburó soviético del peligro que se avecina, juicio que se verá confirmado cuando el Papa regrese a su patria en junio de 1979”. (Weigel, 1999, p. 18)

Es un pontífice ecuménico que no pacta con lo que pueda atentar contra los derechos humanos o con la libertad. “Su vida, sus convicciones y su doctrina representan un desafío para la época en que vive”. (Weigel, 1999, p. 22). No cabe duda que su ser y su quehacer, puede haber significado para muchos “un símbolo de la contradicción en el mundo moderno”. (Weigel, 1999, p. 23)

Pueden encontrar en él a una persona conflictiva o autoritaria quienes estén sumergidos en un relativismo o pretenden negar al intelecto la capacidad de llegar a la verdad o ponen énfasis en la primacía del placer y el utilitarismo.

Frente a esas posturas, podríamos afirmar que: “las “contradicciones” encarnadas por Juan Pablo II están de hecho al servicio de la felicidad humana, que es el objetivo de la libertad”. (Weigel, 1999, p. 23)

Juan Pablo II es el Papa Peregrino, el Papa Viajero que va a diferentes partes del mundo como mensajero del Evangelio, como Vicario de Cristo. Las comunidades de cristianos más minoritarias en sus países han podido sentir su calor, su presencia, su carisma. Han gozado de su presencia los ciudadanos de las más diversas razas, creencias, ideologías. “A finales de enero tuvo lugar el primer viaje de Juan Pablo II. ¡A cuántos tendríamos que asistir después! Un viaje intenso que me dejó tantos momentos inolvidables. Uno por todos, cuando se le pidió a aquel Papa flamante, en el avión rumbo a México D.F., una declaración de intenciones en una sola frase: “Santidad, ¿dónde va la Iglesia con Juan Pablo II?”. “Hacia adelante, en busca y en defensa del hombre, con el Evangelio en la mano”. (Gómez-Borrero, 2006, p. 35)

En todos sus viajes dedicó un tiempo especial para el encuentro con los jóvenes, abriéndoles horizontes más amplios y profundos en sus vidas. Es así como nacen las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ). El Papa Juan Pablo II explica de una manera muy natural cómo surgieron estos encuentros con los jóvenes: “Inicialmente, con ocasión del Año Jubilar de la Redención y luego con el Año Internacional de la Juventud, convocado por la ONU en 1985, los jóvenes fueron invitados a Roma. Y éste fue el comienzo. *Nadie ha inventado las jornadas mundiales de los jóvenes. Fueron ellos quienes las crearon*”. (Juan Pablo II, 1994, p. 141)

Hay un suceso que remeció al mundo y que mencionaremos brevemente. Sucedió el 13 de mayo de 1981 (cfr. Weigel, 1999, p. 18). Eran las cinco de la tarde y en la plaza de San Pedro tendrían lugar las tradicionales audiencias de los miércoles. Mientras Juan Pablo II daba una segunda vuelta a la plaza, se escucharon unos disparos. El turco Mehmet Ali Agca, asesino profesional, disparó con una pistola hiriendo al Santo Padre en el vientre, en el codo derecho y en el índice. Las balas hirieron también a otras dos personas. Fue trasladado inmediatamente al Hospital Policlínico Agostino Gemelli, en donde los médicos hicieron todo lo que su ciencia les permitió. Luego de una larga convalecencia, Juan Pablo II se recuperó y se comenzó a relacionar la fecha del atentado con las apariciones de la Virgen en Fátima. El Santo Padre afirmaría más adelante, que una mano desvió las balas y protegió su vida en todo momento. Hacía referencia a la intervención maternal de la Virgen María. “El domingo siguiente al atentado

estábamos en San Pedro, más que nada, a la espera de recibir el parte médico. Y cuál no sería mi sorpresa y la de todos los presentes cuando, a mediodía, se oyó el rezo del *Angelus* en la voz del Papa”. (Gómez-Borrero, 2006, p. 50)

No podríamos dejar de mencionar su intervención en la caída del Comunismo y del imperativo soviético en los países del Este. Diez años después de la primera visita del Papa a Polonia, el proceso de la caída del comunismo fue relativamente rápido. En 1983, en la Unión Soviética se encuentra el reformista Gorbachov, quien empieza por cambiar el ambiente totalitario que se vivía tanto en URSS como en los países satélites. Nueve veces más volvería Juan Pablo II a Polonia, en donde iba notándose el apogeo de *Solidaridad*, la organización sindical dirigida por Lech Walesa, quien años más tarde se convertiría en Presidente del Gobierno. Estos viajes a Polonia, significaron un gran empujón en el declive del régimen comunista en el país: elecciones pactadas semilibres en Polonia, en junio de 1989; liquidación del telón de acero en Hungría en agosto-septiembre de 1989; caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989; reunificación de Alemania en octubre de 1990; hasta finalmente, la disolución del partido comunista de la URSS en diciembre de 1991 y la desintegración de la Unión Soviética en quince estados independientes.

Con mirada retrospectiva, se ve que el primer paso que condujo a la liquidación del comunismo fueron aquellas elecciones pactadas entre la oposición y el partido comunista polaco medio año antes que cayera el Muro de Berlín. Ese primer paso no se hubiera dado si no hubiera existido, en 1980, el sindicato independiente Solidarnosc (Solidaridad) y el sindicato no hubiera funcionado si, un año antes, el Papa Juan Pablo II no hubiera visitado Polonia.

Juan Pablo II no buscó un estilo confrontador, sino el diálogo auténtico, incluso con aquellos que parecían los interlocutores más controvertidos. La lectura de los documentos del Pontífice, relacionados con los países del antiguo bloque comunista revela el trasfondo de su actividad eminentemente espiritual, en el que destaca de modo particular la defensa de la dignidad y los derechos humanos.

Durante su Pontificado procura fortalecer los lazos con otras religiones: “Redefine las relaciones de la Iglesia con el judaísmo, invita a los cristianos ortodoxos y protestantes a imaginar un papado que provea las necesidades de todos los cristianos”. (Weigel, 1999, p. 18). En todo momento refuerza el

ecumenismo, con tal fuerza moral, que logra que representantes de otras religiones se reúnan en Asís a rezar por la paz del mundo.

Desarrolló una gran labor pastoral e intelectual entre la que destaca la obra *Varón y mujer los creó*. La Teología del cuerpo, que corresponde a una secuencia temática de su catequesis de los miércoles, de vanguardia inusitada y al mismo tiempo fiel a la doctrina de la fe y a las conclusiones del Concilio Vaticano II: “Describe la intimidad conyugal como un icono de la vida interior del Dios trino”. (Weigel, 1999, p. 18)

Karol Wojtyla lleva a la humanidad al nuevo milenio, siendo en todo momento un testigo que da su testimonio con la palabra escrita o pronunciada con energía, caridad y una fe profunda. “Tan asombrosas características han conferido a su vida una textura increíblemente rica. No hacen sino corroborar que uno no puede acceder “al interior” de Karol Wojtyla, Papa Juan Pablo II, si insiste en encasillar su pensamiento en las habituales categorías de liberal o conservador. Sólo puede llegarse a él y juzgársele, si uno se aproxima a él y le acepta por lo que dice ser: un hombre, cuya fe radica en quien es”. (Weigel, 1999, p. 32)

Todo el tiempo que estuvo frente a la Cátedra de Pedro y su testimonio de vida, hacen que, con el correr de los años y ya preparado para partir a la Casa del Padre (2 de abril del 2005), sea acompañado por distintas personas de las edades más variadas, que al unísono voceaban: ¡Santo Subito!. “Una multitud compuesta principalmente de jóvenes comenzó a congregarse en la plaza de San Pedro. Ahora sabemos que el Papa se enteró, a través de su secretario, que la misma juventud que había acudido a las alegres Jornadas de la Juventud venía a darle ánimos en la hora final. Aquellas voces debieron de ser para él no sólo un gran consuelo, sino la prueba definitiva de haber cumplido con su misión”. (Gómez-Borrero, 2006, p. 173)

Su secretario personal, el actual Cardenal Stanislaw Dziwisz, nos narra algo de lo que vivió en aquel mes de abril del 2005: “En el momento extremo, el Santo Padre volvió a ser el que siempre había sido fundamentalmente, un hombre de oración. Era un hombre de Dios, un hombre en íntima comunión con Dios, y la oración era, incesantemente, como los “cimientos” de su vida”. (Dziwisz, 2007, p. 240)

El deseo de ver pronto en los altares a Juan Pablo II, se hizo realidad el 27 de abril de 2014, fecha en que fue canonizado. A partir de ese momento nos encontramos frente a la vida de un hombre, un sacerdote, un cardenal, un Pontífice y un santo, San Juan Pablo II.

2. Itinerario intelectual

El primer encuentro de Karol Wojtyla con la filosofía fue singularmente duro y estuvo causado por su decisión de ser sacerdote. Hasta ese momento se había movido casi exclusivamente en el terreno del pensamiento simbólico y literario, como correspondía a un poeta y estudiante de filología polaca que aspiraba a dedicarse al mundo del teatro.

Más adelante, cuando ve su vocación sacerdotal como un camino a seguir, se incorpora a un seminario clandestino. Pero los estudios sacerdotales imponían un bienio filosófico, y Karol Wojtyla se encontró frente a frente y sin mediaciones con una versión de la metafísica tomista abstracta, compleja y llena de fórmulas escolásticas. “Como seminarista clandestino, recibí el manual de metafísica del profesor Kazimierz Wais, y don Kazimierz Klósak me dijo: “Estúdialo. Cuando lo sepas, te examinas”. Durante algunos meses me sumí en aquel texto. Me presenté al examen y lo superé. Esto supuso una transformación en mi vida. Se abrió ante mí un mundo nuevo. Comencé a afianzarme con los libros de teología. Más tarde, en Roma, durante los estudios, me dediqué a profundizar la Summa Theologiae de Santo Tomás”. (Juan Pablo II, 2004, p. 90)

El impacto inicial fue muy arduo, pero después de una dura lucha intelectual por comprender, su valoración final fue muy positiva. Wojtyla triunfó apropiándose de los conceptos tomistas e incorporándose a esta tradición filosófica. “Cuando aprobé el examen, dije al examinador que, a mi juicio, la nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de metafísica era más preciosa que la nota obtenida. Y no exageraba. Aquello que la intuición y la sensibilidad me habían enseñado del mundo hasta entonces, había quedado sólidamente corroborado”. (Frossard, 1982, p. 16)

Literatura, teatro, poesía, metafísica, fenomenología, teología, mística... Podría parecer una gran dispersión intelectual o una experiencia inconsistente, para quien ve la vida y la ciencia desde la especialización. Pero para quien mira a la persona en sus distintas vertientes y manifestaciones, abarcar mucho no es

apretar poco, es más bien recuperar la unidad de vida perdida por la excesiva y –a veces– contrapuesta fragmentación del saber. En las siguientes palabras encontramos una confirmación de la impronta que ha tenido en su vida la cercanía con el otro, la relación “yo-tú”, que más adelante se convertirá en la intersubjetividad, comunicación de subjetividades: “Si bien es verdad que debo mucho a un solo año de estudios en la Universidad más antigua de Polonia, puedo afirmar que los cuatro años siguientes, vividos entre obreros, fueron para mí un don de la Providencia. La experiencia que adquirí durante aquel período de mi vida no tiene precio. He dicho muchas veces que le concedo tal vez más valor que a un doctorado, ¡lo cual no significa que subestime los títulos universitarios!”. (Frossard, 1982, p. 13)

Que Wojtyla es un intelectual, no cabe duda, pero no le mueve el simple afán de erudición, sino que sus motivaciones más profundas le llevan a acercarse al hombre y buscar un diálogo con el pensamiento contemporáneo. “Gracias a los encuentros y coloquios con naturalistas, físicos, biólogos y también con historiadores, he aprendido a apreciar la importancia de las otras ramas del saber relativas a las materias científicas, desde las cuales se puede llegar a la verdad partiendo de perspectivas diversas”. (Juan Pablo II, 1996, p. 110)

Su filosofía no nace de sentarse y pensar, sino más bien de su riqueza y reflexión intelectual, que se materializa en la necesidad de dar respuesta pastoral a los jóvenes que se le acercaban con dudas e interrogantes. Es así, como se da cuenta –en los diálogos que mantiene con ellos– cuáles son los temas que más les inquietan: el amor, el enamoramiento, el noviazgo, la sexualidad, y él tiene que dar una respuesta orientadora sobre estos temas.

La “experiencia del hombre”, de las personas que trataba en sus reuniones pastorales, configuran sus planteamientos filosóficos, y todo el bagaje cultural le servirá como telón de fondo en el desarrollo de su pensamiento. “No se puede omitir un dato que manifiesta aún más la complejidad de nuestro autor: Wojtyla, en el curso de los años, ha escrito y publicado, frecuentemente bajo seudónimos, numerosos dramas teatrales y variadas recopilaciones de poesía. Estas composiciones no sólo no son marginales en su pensamiento, sino que frecuentemente permiten abrirse a escenarios sobre el misterio del hombre y sobre el misterio de Dios, que se pueden demostrar más amplios y abarcadores que los de su obra filosófica y teológica. Esta multiformidad del pensamiento, ahora bastante inusual en nuestro panorama cultural, permite, en cambio, a Wojtyla aproximarse a la verdad sobre el hombre y a la verdad de Dios desde planos y

ángulos visuales dispares, pero al fin sorprendentemente confluentes”. (Wojtyla, 1998a, cfr. Introducción, pp. 11-12)

A partir de ese momento, se unirían en su mente una aguda intuición, una profunda sensibilidad y riguroso análisis filosófico. Por su parte, la tradición eclesial del momento le condujo durante un buen número de años por la vía exclusiva del tomismo. El punto álgido de este camino, lo podemos situar en 1948, fecha en la que finaliza en el Angelicum (Roma) la tesis doctoral en teología sobre “La fe en San Juan de la Cruz”, bajo la dirección de Garrigou Lagrange.

Posteriormente, de vuelta en Polonia, su visión tomista es enriquecida con el contacto de las tres corrientes de tomismo que en aquel entonces prevalecían en este país: el tomismo tradicional cuya figura principal era el profesor de metafísica Stanislaw Adamczyk; el tomismo existencial que respondía a un tomismo renovado con las aportaciones de Maritain y Gilson y con aperturas fenomenológicas, cuyo representante principal fue el profesor Swiezawski; y una versión polaca del tomismo trascendental de Lovaina liderada por Mieszyslaw Krapiec. “...Wojtyla al regresar de Roma a Polonia encontrará un entorno filosófico en el que varios debates se encontraban incoados y en el que él, poco a poco, asumiría una definición propia. (Guerra, 2002, p. 60)

Será muy significativa en la orientación de su pensamiento, la elaboración de su tesis de filosofía sobre Max Scheler: “Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler” (1954). Tal tesis, supuso para Wojtyla el encuentro con la fenomenología y el descubrimiento de un nuevo mundo filosófico. “Wojtyla entró en contacto con la fenomenología al hacer su tesis sobre Max Scheler. Llegó a la conclusión de que la ética material de los valores de Max Scheler no era del todo compatible con la moral cristiana por diferencias de acentos y enfoque. Pero se dio cuenta de las valiosas perspectivas que podía ofrecer”. (Lorda, 2004, p. 119). Aunque la respuesta a la hipótesis que dio origen a su investigación doctoral, fue negativa, todo el estudio realizado serviría de estímulo para emprender una reforma de la fenomenología que se encontrará después en la base de toda su labor filosófica posterior. (cfr. Buttiglione, 1992)

Wojtyla al mismo tiempo que sostiene una mirada atenta al acontecer diario del hombre –sus temores y angustias– que evidencian su formación

fenomenológica, mantiene una solidez metafísica en su pensamiento, como se puede apreciar en sus encíclicas *Fides et ratio* y *Veritatis Splendor*. Su planteamiento filosófico, al no apartarse del horizonte del “ser”, no tiene el peligro de caer en un “idealismo”. Por el contrario, la experiencia del hombre es punto de partida para su reflexión filosófica. Las siguientes palabras nos dejan entrever estas afirmaciones: “En la lectura y el estudio he intentado unir siempre de manera armónica las cuestiones de fe, del pensamiento y del corazón. No son campos separados. Cada uno de ellos se adentra y anima a los otros. En esa compenetración entre la fe, el pensamiento y el corazón, ejerce un influjo particular el asombro ante el milagro de la persona: ante la semejanza del hombre con Dios, Uno y Trino y la profunda relación entre el amor y la verdad, el misterio del don recíproco y de la vida que nace de él, la contemplación del sucederse de las generaciones humanas”. (Juan Pablo II, 2004, p. 92)

Empiezan a emerger algunos rasgos propios de su peculiar visión intelectual. Se puede ver, en primer lugar, un tema que sería central en toda su filosofía posterior: la experiencia y la vivencia subjetiva. Es así, que al realizar una revisión de sus escritos filosóficos –antropológicos y éticos– principalmente, éstos ponen de manifiesto la doble vertiente de su postura filosófica personal, que se mueve entre dos polos: por un lado el tomismo aristotélico y por otro la fenomenología, con sus continuas referencias a Buber y a Lévinas. Lorda (2004, p. 120) citando a Lévinas (1982) nos confirma en lo dicho en líneas precedentes: “Emmanuel Lévinas describe de esta manera el pensamiento fenomenológico de Wojtyla: “Es una filosofía que se atiene a la “filosofía de la conciencia”, sin quedarse encerrada ahí; es decir; probablemente, sin seguir a Husserl, su fundador, en lo que él llamaba “Reducción”, que conduce a la “conciencia pura” y al idealismo trascendental. Por tanto, se distancia de Husserl y todavía más de Heidegger (...). Sin duda, cuando apela a la fenomenología, el cardenal se atiene a lo que se llama el primer Husserl, el de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901); a esta etapa se vinculan también Scheler, toda una serie de alumnos anteriores a 1913 y el gran filósofo polaco Roman Ingarden; filósofos sensibles a la objetividad irreductible del correlato del pensamiento intencional”.

Podríamos afirmar que la producción filosófica de Karol Wojtyla, tiene sus inicios desde la mitad de los años cincuenta, fecha de su tesis doctoral sobre Max Scheler, y llega hasta su Pontificado. Al ser elegido Pontífice, su producción filosófica se detuvo, pero no se truncó, puesto que sus escritos se vieron enriquecidos con la base de un pensamiento filosófico riguroso unido a sus conocimientos teológicos; incluso de tipo poético, literario, que en su mente se integran de manera inseparable. “...la obra de Wojtyla aparece más nítidamente

un eco del pensamiento de Gilson a través de las categorías metafísicas utilizadas (...). La filosofía de Maritain es posible rastrearla en las obras de Wojtyla desde otro punto de vista: en el acento personalista de la filosofía de Wojtyla y en sus escritos sobre filosofía social. Ambos temas madurarán gradualmente en Wojtyla, y particularmente el último, será en cierto sentido el momento culminante de su obra filosófica y el puente que desde una sede diversa continuará a través de la nueva síntesis desarrollada ya como Papa Juan Pablo II en materia de Doctrina social cristiana”. (Guerra, 2002, p. 151)

De manera sucinta, enmarcaremos su producción intelectual en algunos períodos, que desarrollaremos a continuación. “El primer período, que abarca aproximadamente desde el inicio de los años cincuenta hasta 1970, centrado fundamentalmente en estudios de ética filosófica y sobre el amor humano. En la primera fase de este período destaca la publicación de algunos ensayos de filosofía moral y de ética; varios escritos que corresponden a tres cursos impartidos en la universidad católica de Lublin (1954-1958); las separatas de *Abecedario ético*, impresas en *Tygodnik Powszechny* entre los años 56-58; su tesis sobre la ética de Scheler, publicada en 1959, y el volumen *Amor y responsabilidad* (1960)”. (Wojtyla, 1998a, cfr. Introducción. p. 8)

La última publicación mencionada se realiza en unos años convulsos, en los que hacía falta dar una respuesta no sólo desde la teología, sino también desde la filosofía, en concreto, de la antropología. Desde esa perspectiva, Wojtyla da aportes valiosos al descubrir a los demás a “la persona” como criatura, ser creado. De este modo, resalta el valor intrínseco y absoluto de cada persona en su individualidad, de una manera singular, dentro del rigor de su pensamiento filosófico.

Entre el año 1958 y el año 1970, el interés antropológico de Wojtyla se orienta a la búsqueda de un diálogo con los pensadores que han contribuido a formar los sistemas éticos vigentes en nuestros días, concretamente Kant y Scheler. El esquema de confrontación se abandona por el diálogo, y esta actitud será una de sus características personales. Este rasgo tan personal se deja entrever junto a una sensibilidad que estaba abierta “a diversas interpretaciones del tomismo, como la que se desarrollaba en la Universidad Católica de Lovaina; en Bélgica, y que tendía a realizar una cierta reconciliación entre el tomismo y la filosofía moderna; en particular con Kant, o la que, en esos años elaboraban en Francia Maritain y Gilson, que daban al tomismo una cierta dimensión existencial,

al sostener que el principal descubrimiento de Santo Tomás en filosofía era la diferencia entre esencia y existencia, al igual que su legitimación de una cierta intuición eidética mediante su interpretación del proceso de abstracción”. (Buttiglione, 1992, p. 49)

En esos años, Wojtyla orienta su estudio hacia la ética y la antropología clásica. Más adelante en torno a él, se reunirían un grupo de filósofos e intelectuales que centrarán sus esfuerzos en la fundamentación de la ética. Esto dará lugar a lo que se llamará “la escuela Ética de Lublin”. Se proponen elaborar un nuevo modo de reflexión moral que permita orientar la vida del hombre contemporáneo. En el diálogo con estos autores, la filiación tomista de Wojtyla, se irá enriqueciendo y modificando con los aportes de los demás autores. “Más allá de algunas divergencias metodológicas que incluso darán vida a vehementes discusiones, la escuela de Lublin estuvo unida, durante estos años, por un compromiso fundamental de defensa de los derechos del hombre contra toda teoría que disolviese su dignidad particular en la corriente infinita de la historia, además de la decisión de mostrar la profunda alianza que existe entre la razón humana y la fe cristiana. Se trata, pues, de una filosofía fundamentalmente personalista, tomista en cuanto a su inspiración (...), abierta al diálogo como todo pensamiento que toma en serio el problema del hombre”. (Buttiglione, 1992, p. 53)

Siguiendo el hilo conductor de su producción intelectual, un segundo período estaría marcado por su obra *Persona y acto* (1969). Esta publicación que se caracteriza por la densidad de sus postulados, suscitó las reacciones más variadas en el ambiente filosófico polaco y más adelante en el internacional. Lo cierto es que esta obra antropológica, apuesta por el hombre en la medida que sienta las condiciones de un humanismo no utópico –sino por el contrario– muy aferrado a la realidad y a la experiencia.

Sin alejarse de la ética, sostiene que las acciones del hombre develan lo que en realidad es, sentando las bases para una ética personalista. “Wojtyla estudia el obrar como lo que revela al hombre, y no al contrario. La elección de este punto de vista es lo que distingue su pensamientos, desde su mismo origen, de todos los demás fenomenólogos de lo humano”. (Wojtyla, 1998a, cfr. Introducción, p. 13)

En una tercera fase de su producción filosófica, encontraríamos la última sección de *Persona y acto*, titulada “participación” y se extiende a todos sus escritos posteriores. Este momento es crucial en el pensamiento de Wojtyla, puesto que le permitió acceder al conocimiento profundo de la tradición fenomenológica que constituye –junto con el tomismo– el soporte central de su filosofía. En adelante, se sucederá un largo proceso de maduración hasta su posición definitiva: una fusión orgánica de ambas desde una perspectiva personalista que tiene, a su vez, dos fuentes originarias.

A raíz de la publicación del libro *Persona y acción* -en el año 1970- sus compañeros profesores de la Universidad Católica de Lublin, muchos de ellos buenos conocedores de la filosofía tomista, suscitaron un debate organizando una sesión académica para discutir el texto. “... intervinieron 19 profesores, analizando la obra desde distintos puntos de vista, y el cardenal, que respondió a las cuestiones planteadas. El centro del debate fue en qué medida se había logrado la síntesis que el cardenal quería; y las posturas fueron variadas. El cardenal reconoció que se trataba de abrir un camino nuevo y que esto planteaba dificultades de método y lenguaje”. (Lorda, 2004, pp.125-126)

Wojtyla no pretendía construir una teoría de la persona como ente, es decir una metafísica de la persona, pero reconoce que: “El método fenomenológico añade a la ontología tomista un complemento de perspectiva y un enriquecimiento en la inducción de la idea de lo que es sujeto y persona. Además, permite abordar al menos dos temas importantes que no pueden encontrar un desarrollo suficiente en la ontología tomista: el aspecto creativo del obrar humano y las relaciones interpersonales (participación)”. (Lorda, 2004, p. 126)

Tomando en cuenta las sugerencias y resenciones de los profesores que participaron en la sesión académica de la Universidad Católica de Lublin, Wojtyla: “...se esforzó para aclarar su pensamiento, publicando varios artículos que desarrollan los aspectos más importantes del libro”. (Lorda, 2004, p. 126)

Wojtyla se había logrado familiarizar con el método fenomenológico, en el cual reconoce un instrumento válido para investigar lo que es el hombre. La primera fuente la encontrará en *la experiencia de la persona*, tal como él mismo dice a continuación: “Mi concepto de persona, “única” en su identidad, y del

hombre, como tal, centro del universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura”. Los libros, el estudio, la reflexión y la discusión (...) me ayudan a formular lo que la experiencia me enseña”. (Frossard, 1982, p. 16). La segunda fuente, sería la filosófica: *el personalismo* recibido a través de Mounier, Maritain y otros. La distinción en prioridad no va en desmedro, ni de una ni de otra fuente, más bien nos demuestran la integración alcanzada en su reflexión filosófica.

Si bien Wojtyla siempre mantuvo un poderoso núcleo tomista en su pensamiento, al mismo tiempo, descubre uno de los límites más importantes que, a su juicio, tiene esta filosofía: la carencia de la dimensión subjetiva. La ética tomista está centrada fundamentalmente en lo objetivo y olvida lo subjetivo, es decir, la vivencia del sujeto, la autoconciencia. “... 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 moderna”. (Wojtyla, 1998a, pp. 311-312)

Ante este planteamiento objetivista, Wojtyla ve una oportunidad de integración con las filosofías contemporáneas, en las que sí aparece la subjetividad. Uno de los estudiosos de su pensamiento filosófico afirma lo siguiente: “...encontramos en Wojtyla, ante todo, un nítido reconocimiento de la subjetividad como dimensión, no sólo importante, sino decisiva en el reconocimiento del hombre como persona. Y, al mismo tiempo, la constatación de la carencia de esta dimensión en la descripción metafísica tradicional que ha entendido al hombre como animal racional y como sustancia, y lo ha hecho a través de una metodología abstractiva y esencial. Esto es correcto, pero insuficiente. Wojtyla añade que esta insuficiencia es grave hasta el punto de que plantea una pregunta decisiva: “¿Definiendo la esencia del hombre no perderemos lo que es típicamente humano, desde el momento que lo humano se expresa y se realiza como algo “personal”? (Burgos, 2011, pp. 65-66)

Al revisar la evolución del pensamiento –a lo largo de la historia de la filosofía con sus correspondientes postulados– podemos ver que la subjetividad

humana, se introduce de modo riguroso en la filosofía a partir de Descartes, lo cual trae una postura antagónica con respecto a sus antecesores. “El descubrimiento cartesiano del sujeto generó la corriente idealista que se separó y se opuso a la corriente objetivista de la filosofía del ser. Ambas mantuvieron sus posiciones y sus razones hasta llegar a un enconamiento secular renovado en parte por la aparición del neotomismo en el siglo XX. El idealismo mantenía la primacía del sujeto y de su subjetividad, y el realismo la primacía del ser. Históricamente hubo intentos de aproximación pero, desde la parte realista, fueron, en general, muy limitados y, además, vistos con desconfianza por una identificación excesivamente automática entre la subjetividad y el subjetivismo”. (Burgos, 2011. p. 57)

Siendo éstos los antecedentes, la subjetividad no tenía cabida en la filosofía realista, puesto que la filosofía idealista había truncado cualquier aproximación a su estudio, debido al peligro de caer en el temido subjetivismo o idealismo. El objetivo de Wojtyla no fue mantener una oposición entre las dos grandes corrientes filosóficas, por el contrario, su propuesta es integradora y dialogante. “Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre, con la característica escisión del aspecto interior y exterior, se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia. Por eso, se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación”. (Burgos, 2014, pp. -99-100)

Nos encontramos delante de la originalidad y autonomía del proceso intelectual de Wojtyla, quien ve necesaria la apertura al pensamiento moderno y contemporáneo, siguiendo un método “que, con justo título, puede ser llamado fenomenológico”. (Wojtyla, 1998a, cfr. en Introducción, p.12). En este sentido, se puede afirmar –que para Wojtyla– la conciencia en su conjunto es un fenómeno, y es considerada como tal. Sin embargo, aunque diera la impresión que su filosofía es semejante a la de otros fenomenólogos, si uno realiza una lectura detenida, descubre que del método fenomenológico mantiene la forma, pero los contenidos particulares son introducidos con una variable en el significado, volviéndola completamente diferente. Su pensamiento filosófico da un “viraje de la filosofía entendida principalmente como filosofía de la conciencia, a la filosofía entendida como develamiento y meditación sobre el misterio del hombre como persona”. (Wojtyla, 1998a, cfr. Introducción, pp. 12- 13)

En efecto, el método ya no es tan sólo un superficial planteamiento fenoménico de la realidad, sino el procedimiento para sacar todo el partido a la experiencia y penetrar “toda la esencia”. En base a su trayectoria intelectual, Wojtyla no sólo llega a modificar su percepción del análisis fenomenológico sino que también, en alguna medida, lo transforma, dándole un alcance especial que le capacita para analizar con toda la profundidad necesaria la fuente de su antropología: la *experiencia* que el hombre tiene de sí mismo y de los otros. “El método sirve al objeto, más aún, debe surgir como exigencia del propio objeto a conocer. Por eso es imposible realizar un tratamiento riguroso sobre un método prescindiendo del todo de la realidad que ha despertado nuestro interés, de la realidad que lo ha configurado como tal. De hecho, la verdad no depende del método. Lo primario es siempre la experiencia. El método aparece cuando se requiere organizar el conocimiento y eventualmente profundizarlo”. (Guerra, 2002, p. 288)

Podríamos afirmar, que si bien desde la filosofía del ser -es decir la Metafísica- se puede llegar al ser mismo, Wojtyla descubre en la modernidad, otra vía –otro método– que no se opone a la filosofía del ser sino que la complementa. Vía que permite llegar al mundo interior, al mundo subjetivo, al mundo íntimo de la persona. De esta manera, no se parte del “ser” únicamente, sino de la experiencia, accediendo a lo más profundo del hombre –a lo que la persona es– sin quedarnos en la superficialidad. “Santo Tomás nos muestra las facultades, tanto espirituales como sensitivas, gracias a las cuales se forma la conciencia y la autoconciencia del hombre, su personalidad en sentido psicológico-moral. Pero prácticamente se detiene aquí. 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”. (Wojtyla, 1998a, p. 312)

Cabe preguntarse qué sucedería si sólo nos guiáramos por el método científico, ¿Dónde dejaríamos lo más profundo de la persona? Porque las personas quieren, sienten, sufren, inventan, tienen fantasías, escriben. Todo esto, porque existe un mundo interno que no puede quedar reducido a una definición, según permite hacerlo el método científico. Las palabras que se citan a continuación, permiten entrever lo que Wojtyla llegó a ver en su reflexión filosófica: “En toda percepción no hay nunca una captación puramente objetiva y externa de la realidad, hay una percepción objetiva de algo externo (objetividad) en la que simultánea e inseparablemente el sujeto se experimenta a sí mismo como conociendo o como viviendo esa percepción (subjetividad). Por lo tanto, ambos elementos se dan al mismo tiempo y en el mismo acto. Al percibir algo, el hombre percibe también su mundo interior. Objetividad y subjetividad se dan siempre

unidas, son dos caras necesarias e irrenunciables de una moneda. Si falta cualquiera de ellas, la moneda se disuelve y nos vemos abocados de modo exclusivo y limitado a habitar en una de las dos corrientes que han dividido la filosofía en los últimos siglos. Si renunciamos a la objetividad, derivamos al yo subjetivista; si renunciamos a la subjetividad nos encontramos con un hombre genérico y arraigado pero no personal. Ambos son tan necesarios como insatisfactorios”. (Burgos, 2011, p. 62)

Es así, como Wojtyla realiza una revisión del método fenomenológico y sostiene que es un accesorio muy importante, herramienta valiosa para acceder a lo propio de la persona. Por medio de la fenomenología empieza a aproximarse – el filósofo– al mundo de la subjetividad. Se abre la puerta del “yo” y se accede a lo que la persona es en su individualidad, al ser biográfico. Se toma en cuenta el mensaje del individuo, entendiendo este término no sólo como “indiviso”, sino como: único, irrepetible –es decir– la persona que puede ver el mundo como lo miro “yo”, que entiende y ve la vida como “yo” la puedo entender y ver.

De este modo, al comunicar y compartir a las demás personas lo que cada uno tiene en su interior –en una suerte de intercambios del “yo” y del “tú”– intercambios de subjetividades, surge lo que Wojtyla denominará la “intersubjetividad”.

Hasta el momento, hemos acompañado a Wojtyla en su trayecto intelectual y somos testigos de ese giro exitoso que da, al fusionar la filosofía del ser con la filosofía de la conciencia, lo que supuso una vía para acceder al mundo de la persona. Como resultado, encontramos una antropología filosófica coherente, integral. Una antropología que da respuesta –con una descripción riquísima– de lo que la persona es, y al mismo tiempo, queda abierta al asombro. “El itinerario intelectual seguido por Wojtyla para el desarrollo de su método filosófico ha sido en buena medida un esfuerzo por profundizar. Los temas de su indagación son los motivos por los que el método se precisa gradualmente, lentamente, hasta adquirir un perfil más definido y propio. El método, le permite a nuestro autor, emitir un juicio sobre la evidencia más originaria que él encuentra en la experiencia. Juicio no significa aquí meramente la segunda operación mental —la *compositio* y *divisio* de Santo Tomás de Aquino— sino el acto por el que conocemos adecuadamente la realidad a través de una reducción a su fundamento, a su dimensión irreductible”. (Guerra, 2002, pp. 288-289)

En este sentido, la necesidad de poner en evidencia la condición irreductible de la persona humana, lleva al autor en estudio a volver sobre la realidad. Volver sobre la realidad de lo que es la persona, le reclamará a su vez, un esfuerzo metodológico que no permita la pérdida de lo irreductible del hombre en el objetivismo o en el subjetivismo. No se trataba de indagar en un sistema o un autor en concreto, sino más bien sobre la base de algo tan fundamental como es la experiencia. “Agotar o disolver lo humano de la persona dentro del mundo de los entes no personales ha dificultado históricamente que la dignidad de la persona sea vigente y reconocida por todos tanto en el ámbito especulativo como en el de las realizaciones prácticas. El método fenomenológico de Karol Wojtyla posibilita así un avance cualitativo en la historia del pensamiento ya que recupera una verdad, que por su eminente dignidad, resulta ser fundamental”. (Guerra, 2002, p. 290)

En términos generales, se pueden considerar algunas dificultades para apreciar la especificidad del método filosófico de Karol Wojtyla. Una de ellas, podría estar, en la traducción deficiente de la obra *Persona y acción* por espacio de varios años. Esto podría explicar una cierta resistencia de parte de algunos al tener que reconocer el método wojtyliano, puesto que lo consideraban fundamentalmente dentro del contexto de la fenomenología al privilegiarse ciertos términos fenomenológicos en la traducción.

Un autor que ha estudiado la trayectoria intelectual de Karol Wojtyla, sostiene que otra dificultad podría encontrarse en el núcleo tomista. “El hecho de que exista una enorme dosis de verdad en la filosofía del Angélico Doctor no debe paralizar la dinámica interna del tomismo. Esta misma situación, en algunos espacios y ambientes, ha recluso a los tomistas a ciertos circuitos más o menos cerrados desde donde se contempla la escena del mundo sin participar en ella. Una lectura de la modernidad poco analítica y diferenciada también ha reforzado que algunos filósofos cristianos vean en propuestas como la de Wojtyla una concesión demasiado amplia hacia el mundo moderno. En esta situación parecen encontrarse varios de los filósofos que hicieron una crítica negativa del esfuerzo wojtyliano en el debate polaco de 1971”. (Guerra, 2002, p. 291)

La bibliografía que versa acerca del pensamiento filosófico de Karol Wojtyla, en cuanto a el punto de vista de la valoración del método, se podría agrupar en tres grandes tendencias, a las que nos aproximaremos de una manera global.

Un grupo de autores podrían aseverar que Wojtyla es un filósofo tomista de la Escuela de Lublin. En este sentido, si bien utiliza un lenguaje moderno, muy cercano a la fenomenología, en el fondo sólo estaría reiterando el pensamiento tomista, adaptándolas a las exigencias del debate filosófico contemporáneo. “...Wojtyla no reforma sustancialmente al tomismo. En todo caso, la filosofía que resulta reformada es la fenomenología scheleriana a través de la corrección realizada desde la metafísica tomista de algunas de sus tesis más típicas como son el emocionalismo, la idea de persona como unidad de actos, o la escisión entre ser y valor. La fenomenología wojtyliana resulta así una suerte de propedéutica a la metafísica que permite ampliar el análisis descriptivo más no el explicativo”. (Guerra, 2002, p. 294)

Un segundo grupo de intérpretes considera, que si bien Wojtyla fue formado en el tomismo, su evolución intelectual lo acercó hacia una modalidad reformulada de la fenomenología que requiere necesariamente de un complemento metafísico, calificándolo de fenomenólogo –descriptivo. Es toda una novedad filosófica. “Para Wojtyla la fenomenología “no es en absoluto sólo una descripción”, sino que es un método que verdaderamente posibilita la comprensión transfenoménica, es decir, metafísica”. (Guerra, 2002, p. 296)

Un tercer grupo, pone énfasis en la originalidad e irreductibilidad del pensamiento wojtyliano. Lo que definiría a Wojtyla no es el que pertenezca a una escuela de pensamiento; sino la decidida disposición intelectual de volver a las cosas mismas. Esto se debe a una disposición intelectual orientada radicalmente a volver a las cosas mismas. Más aún, a volver al ser humano como persona.

Los tres grupos mencionados, no llegan a agotar la amplia gama de intérpretes del pensamiento de Karol Wojtyla. Sin embargo, permiten percibir la importancia que posee el método de nuestro autor para una adecuada comprensión de su propuesta filosófica. De las tres interpretaciones señaladas en líneas anteriores, la tercer muestra la gradual maduración metodológica del autor estudiado.

Es el asombro ante la riqueza insondable de la subjetividad, lo que da origen a la filosofía personalista de Wojtyla. Encontramos en las palabras de un estudioso de su pensamiento filosófico, la posibilidad de corroborar lo dicho hasta el momento: “Wojtyla no pretende en ningún momento dialogar con las *premisas fundantes* del idealismo, ni siquiera con el husserliano. Pero eso no impide

reconocer que la subjetividad humana existe, es real; es más, es fundamental en la comprensión de la realidad personal y, por eso, cualquier antropología debe tenerla en cuenta. La filosofía clásica no lo ha hecho y, por tanto, debe hacerlo con la tranquilidad de saber que tal incorporación no comporta ni puede comportar ningún peligro de derivación hacia posiciones subjetivistas o relativistas, por el simple y contundente hecho de que la subjetividad es *objetiva*. Existe, se quiera o no. La dificultad surgirá más bien si no se procede a esa integración porque entonces ese sistema presuntamente objetivo no estará haciendo honor a su nombre al ignorar una parcela fundamental de la realidad humana”. (Burgos, 2011, p. 58)

Lo dicho en párrafos anteriores se ratifica con las palabras de un estudioso del itinerario intelectual de Wojtyła: “Si en su filosofía del hombre Wojtyła propuso enriquecer el enfoque metafísico de la antropología con los resultados del método fenomenológico, no era para seguir a Husserl en su giro idealista, lo que habría llevado a una forma de idealismo trascendental. El método fenomenológico puede ayudar a describir cómo ocurren los fenómenos en la conciencia, pero en sí mismo aún no determina su estado metafísico. Los fenómenos podrían representar objetos reales, independientes de la conciencia, pero también podrían entenderse como constituidos por la conciencia misma. Al confrontar este problema, Husserl dio la respuesta idealista: los fenómenos son "producidos" por la conciencia pura”. (Merecki, 2015, p. 77)

Por lo tanto, se puede afirmar que en su trabajo filosófico hay un tema central, una inquietud intelectual que le lleva a querer investigar “qué es la persona”, recurriendo al estudio de sus acciones de modo que ellas manifiesten su estructura ontológica, considerando a la persona como fundamento de la posibilidad de una ética. “Todas las fuentes mencionadas, unidas a su propia reflexión, han producido el rasgo más característico y universalmente conocido del pensamiento ético de Wojtyła: su *personalismo*. Para este autor, la noción de persona no define solamente los fundamentos antropológicos de la moralidad; constituye la materia que servirá para construir todos los elementos constitutivos de esta moralidad (valor, obligación, norma), e igualmente las reglas detalladas del comportamiento humano”. (Wojtyła, 1998a, en Introducción, p. 21)

Siendo Pontífice, en diversas audiciones y escritos expresó su pensamiento integrador, original, sintético, que devela el proceso intelectual por el que transitó, como se puede apreciar en las siguientes palabras, que se citan a continuación,

pronunciadas a los participantes en el Congreso Internacional de Teología Moral (1986): “ Es necesario que la reflexión ética se fundamente, cada vez con más profundidad, en una verdadera antropología, y que ésta se apoye en aquella metafísica de la creación que está en el centro de todo pensar cristiano. La crisis de la ética es la prueba más evidente de la crisis de la antropología, originada a su vez por el rechazo de un pensamiento verdaderamente metafísico. Separar estos tres momentos –el ético, el antropológico y el metafísico– es un gravísimo error. Y la historia de la cultura contemporánea lo ha demostrado trágicamente”. (Wojtyla, 1998a, en Introducción, pp. 21-22)

Con todo lo dicho en párrafos anteriores, podemos afirmar que la posición filosófica definitiva de Wojtyla es personalista, forjada desde una raíz fenomenológica y otra tomista, a la que accede a través de un largo período de reflexión. “...el método de Karol Wojtyla es filosófico, fenomenológico y realista. Sin embargo, como hemos podido descubrir en varios momentos, este método permite identificar como dato primario a la persona abriendo una vía de acceso a lo irreducible en el hombre a través de la acción. Por ello, nos parece que no basta afirmar que el alcance del método es metafísico, sino más propiamente, metafísico-personalista. Es en el volver a la persona donde parece encontrarse la nueva oportunidad para repensar la metafísica y la filosofía en general tras la crisis de la modernidad ilustrada y empirista”. (Guerra, 2002, p. 301)

3. La filosofía personalista de Karol Wojtyla

Una vez que se han podido señalar los grandes hitos que conformaron la trayectoria intelectual de Karol Wojtyla, sería pertinente detallar qué aspectos de su pensamiento filosófico conciernen a la filosofía personalista, tal como se le concibe en el ámbito propio de esta corriente.

Previamente, convendría -como referencia- recordar que el punto de partida de Wojtyla es Tomás de Aquino, a quien ha leído y conoce bastante bien. Aunque luego tuvo oportunidad de estudiar a pensadores contemporáneos: “Hume, de quien ha estudiado sobre todo su visión de la ética; Scheler, al que dedicaría su tesis doctoral en filosofía, Kant y muchos autores contemporáneos más, entre los que se cuentan, evidentemente, los personalistas franceses”. (Burgos, 2003b, p. 110).

No habiendo rechazado la metafísica, Wojtyla se plantea la elaboración de un nuevo paradigma que integre filosofía del ser y filosofía de la conciencia, en el ámbito de la antropología. La clave de su pensamiento, se centra en el análisis de la persona más allá de lo que puede aportar la metafísica tradicional. Su metafísica es, una “metafísica de la persona”, con lo cual focaliza su estudio en la estructura ontológica de la persona. “Sabemos que Wojtyla fue formado filosóficamente dentro de la tradición tomista. Y parece claro que nunca quiso salir radicalmente de ella. Compartía con esa tradición demasiadas intuiciones fundamentales como para pensar en abandonarla: una actitud metafísica u ontológica, una visión básica del hombre y del mundo, el planteamiento realista, numerosísimos conceptos filosóficos y, especialmente, antropológicos y éticos, etc. Pero al mismo tiempo, y aquí está la dificultad, Wojtyla era y se sentía moderno”. (Burgos, 2007a, p. 138)

Es así, que al leer sus escritos, éstos ponen en evidencia una fusión tomista y fenomenológica, por lo que no es tan sencillo determinar, en qué porcentaje su pensamiento se orienta hacia una corriente u otra. Lo cierto, es que Wojtyla va más allá de una filosofía clásica, lo cual le permitirá entrar en diálogo con los filósofos modernos, sin abandonar el ancla “del ser” –más aún- sin el riesgo de caer en el “idealismo”. Con toda propiedad, uno de sus estudiosos considera que el pensamiento elaborado por Wojtyla consiste en “una *reelaboración de las categorías ontológicas clásicas*”. (Burgos, 2011, p. 56). Cabe considerar, que en esta capacidad de integrar, se va incoando la ubicación de Wojtyla, dentro de la filosofía personalista. “...el personalismo nunca se enfrenta a la modernidad como si estuviera fuera de ella porque, aunque está entroncado con la filosofía clásica, es una filosofía moderna que nace, en concreto, en el siglo xx. (Burgos, 2003b, p. 194)

En el intento de precisar lo dicho en líneas precedentes, encontramos en las palabras de un estudioso del pensamiento de Wojtyla, un referente: “Lo que, desde un punto de vista ontológico es una potencia, desde un punto de vista fenomenológico es un dinamismo. Dinamismo y potencia tienen que ver con realidades idénticas, aunque de maneras diferentes: el dinamismo es una estructura del obrar y de lo que ocurre, la potencialidad es la realidad subyacente a esta estructura. La intención de Wojtyla es alcanzar, si se puede decir así, la proximidad inmediata de la potencialidad mediante el análisis de los dinamismos y mostrar cómo la referencia al nivel ontológico de la cuestión simplificaría el propio problema fenomenológico”. (Buttiglione, 1992, p. 165)

La filosofía de Karol Wojtyla podría tener una triple lectura. Algunos filósofos lo consideran como un gran tomista de la Escuela de Lublin. Otros como un original fenomenólogo descriptivo. “El tercer grupo de intérpretes de Wojtyla sostiene que aún cuando el filósofo polaco ha tomado muchos elementos de Tomás de Aquino y de tomistas como Étienne Gilson, Jacques Maritain, Kasimierz Wais, Mieczyslaw A. Krapiec o Reginald Garrigou-Lagrange, básicamente es un fenomenólogo realista cuyo pensamiento posee una originalidad propia irreductible al tomismo tradicional”. (Guerra, 2002, en el prólogo p. 20)

Dejemos que sea el mismo Wojtyla, quien exprese el proceso intelectual por el cual transitó: “Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales. A menudo constato que muchas de las reflexiones maduradas en estos estudios me ayudan durante los encuentros con las personas, individualmente, o en los encuentros con las multitudes de fieles con ocasión de los viajes apostólicos. Esta formación en el horizonte cultural del personalismo me ha dado una conciencia más profunda de cómo cada uno es una persona única e irrepetible, y considero que esto es muy importante para todo sacerdote”. (Juan Pablo II, 1996, p. 110)

En este sentido, el tercer grupo de filósofos mencionados en párrafos anteriores, hacen más justicia al pensamiento maduro de Karol Wojtyla, que se encuadraría dentro de un personalismo realista fenomenológicamente fundado. Esta visión es la que sostiene un estudioso del método utilizado por Wojtyla al considerarlo como: “...uno estrictamente filosófico, fenomenológico, realista y metafísico-personalista ya que conlleva una cierta *resolutio ad personam*”. (Guerra, Rodrigo, 2002, en el prólogo p. 21)

En palabras que se citan a continuación, encontramos un sustento acerca de la trayectoria de su pensamiento: “Por eso fue tan importante su tesis sobre Scheler. Descubrió un mundo nuevo y parcialmente compatible con su anterior bagaje filosófico que activó un proceso de evolución intelectual cuya obra madura y plena es *Persona y acción*: un intento de modernización y renovación del pensamiento tomista a la luz de la fenomenología y del personalismo”. (Burgos, 2007a, pp. 139)

Lo dicho líneas anteriores se confirma con las siguientes palabras, que demuestran una profundización en la propuesta filosófica del autor en estudio: “Wojtyla combina convincentemente una metafísica clásica inspirada por Tomás de Aquino y una fenomenología realista uniendo intuiciones medievales y modernas en la unidad de la verdad sobre el ser y sobre el hombre. Así, Karol Wojtyla se muestra no como un epígono de Max Scheler o de Tomás de Aquino sino como un auténtico filósofo que siempre indaga la verdad de las cosas, utilizando intuiciones de otros pensadores y criticándolos con libertad dondequiera que los ve desviarse de la susodicha verdad”. (Guerra, 2002, en el prólogo p. 11)

Su preocupación por la persona, por los temas humanos, es algo que le caracteriza. Pero no es la persona *in genere*, más bien, la persona concreta, única, irreducible a categorías propias de la naturaleza o del cosmos, como él mismo lo dice en las palabras que se citan a continuación: “Es difícil formular una teoría general sobre el modo de tratar a las personas. Sin embargo para mí ha sido de gran ayuda el personalismo, en el que he profundizado en mis estudios filosóficos. Cada hombre es una persona individual, y por eso yo no puedo programar a priori un tipo de relación que valga para todos, sino que cada vez, por así decir, debo volver a descubrirlo desde el principio”. (Juan Pablo II, 2004, p. 68)

Uno de los rasgos principales que determinan al personalismo, como una filosofía específica dentro de la gran corriente de la tradición realista, es la ineludible distinción entre cosas y personas; así como, la necesidad de tratar a las personas con categorías filosóficas propias. Moviéndonos dentro de este eje central del personalismo, podemos corroborar lo dicho anteriormente, con las palabras de un especialista de esta corriente de pensamiento: “...la realidad es que la persona es *esencialmente* distinta de los animales y de las cosas y que, incluso en aquellas dimensiones en las que pueden parecer más similares, como las físicas o sensibles, difieren profundamente”. (Burgos, 2003b, p. 181)

A modo de síntesis podríamos señalar los parámetros que hacen que los planteamientos filosóficos de Wojtyla enlacen con la corriente personalista. En primer lugar, debe de ser una filosofía realista, lo cual no supone inconveniente, ya que en este aspecto coincide plenamente con el tomismo. Asimismo, otra coincidencia ya mencionada en párrafos anteriores, es la infranqueable distinción entre personas y cosas, unida a la necesidad de analizar a las personas con conceptos específicos propios. Esto se pone en evidencia en su obra *Persona* y

acción. Su autor llega a encontrar un modo novedoso de describir a la persona, que refleje su irreductibilidad a cosa y a objeto.

Otra característica que se destaca en la filosofía personalista –que coincide con el pensamiento filosófico de Wojtyla- es la radical importancia que se le da a la afectividad y a la corporeidad, resaltando el tratamiento de la persona como varón y mujer. Esta temática se desarrollará con más detenimiento en los siguientes apartados de la presente investigación.

Asimismo, otro tópico relevante del personalismo, como es la relación entre persona y comunidad, está incoado en el último capítulo de *Persona y acción*. Este tema inconcluso, debido a la falta de tiempo y de espacio, se entiende si se tiene en cuenta estos argumentos: “No se puede reflexionar sobre todo a la vez, y menos aún si se hace con la profundidad propia de este autor. Estructurar conceptualmente la relación entre el tú y el yo es una empresa que requiere años y Wojtyla decidió empezar por la persona y la acción”. (Burgos, 2007a, p.143)

Si se hace la salvedad, que la falta de tiempo y de espacio, así como el querer profundizar en primer lugar en la persona, es el motivo por el cual, el autor en estudio no desarrolló lo suficiente el tema de las relaciones interpersonales; estas explicaciones no pudieron evitar algunas críticas a su obra *Persona y acción*.

Por otro lado, la concepción de la filosofía como medio de interacción con la realidad: “...no está tratado explícitamente en *Persona y acción* pues no tiene cabida en el planteamiento del libro, pero responde a la perspectiva de Wojtyla, que filosofa para comprender y transformar el mundo circunstante no por un prurito de erudición”. (Burgos, 2007a, p.142)

Lo que se considera en el personalismo como una concepción no negativa de la modernidad filosófica, es un aspecto que queda en evidencia en el desarrollo de las reflexiones de Wojtyla, quien en todo momento tiene una actitud de diálogo, apertura e integración. “La visión moderadamente positiva de la modernidad filosófica es patente en su intento de conciliar la filosofía del ser y de la conciencia”. (Burgos, 2007a, p.142)

Luego del análisis realizado, podríamos preguntarnos: ¿Cuál es la postura intelectual de Wojtyła? ¿Hasta qué punto sus postulados se identifican con la filosofía personalista? ¿Hay cierta ambigüedad en su pensamiento que puede llevar a confusión? La respuesta nos la da un atento estudioso de sus escritos: “Su pensamiento encaja perfectamente en los planteamientos no solo de fondo sino de detalle de la filosofía personalista. Wojtyła, en definitiva, es un pensador personalista y, siendo más precisos, un personalista ontológico de filiación tomista y fenomenológica”. (Burgos, 2007a, p. 143)

CAPÍTULO II

LA PERSONA Y SU MANIFESTACIÓN A TRAVÉS DEL CUERPO

1. Concepto de persona

Iniciamos este apartado, con las nociones que fueron la base de la visión intelectual acerca de la persona humana, sobre la cual Wojtyla desplegará sus reflexiones filosóficas, para luego introducir nociones que intenten interpelar al hombre moderno.

Dentro de la visión aristotélica tradicional encontramos la definición de la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón). Esta definición es expresada de la siguiente manera: *anthropos zoon noetikón, homo est animal rationale*. “Esta definición contiene –al menos como evidencia primordial- la convicción de la reducción del hombre al mundo. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este tipo de comprensión podría ser definida como cosmológica”. (Wojtyla, 1998a, pp. 27-28)

La utilidad de la definición aristotélica, queda en evidencia, si tenemos en cuenta que atribuye su propia validez en el contexto de la antropología metafísica y presidirá el nacimiento de muchas ciencias particulares sobre el hombre concebido, precisamente, como “animal” con la característica de la racionalidad que lo distingue del resto de los vivientes. Esta facultad que posee el hombre, no puede constatarse en ningún otro ser visible, puesto que en ninguno encontramos manifestaciones de un pensamiento conceptual.

Por otro lado, al remitirnos a la conocida definición de Boecio, según la cual la persona es *individua substantia rationalis naturae*, es decir individuo de naturaleza racional, estaríamos resaltando la individualidad en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual: “...la definición de Boecio define sobre todo el “terreno metafísico”, o la dimensión del ser en el que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condición para “el

cultivo” de este terreno sobre la base de la experiencia”. (Wojtyla, 1998a, pp.29-30)

Wojtyla resaltará dentro de su visión personalista, que la experiencia del hombre no puede agotarse en la vía de la reducción “cosmológica”, puesto que lo imprescindible es detenernos en lo que es *irreductible*, en lo que en todo hombre es único y no repetible, aquello por lo que cada hombre es no sólo “hombre-individuo” de un género o persona-sujeto. De esta manera, la imagen del hombre sería no sólo la correcta, sino completa. “Irreductible significa también todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y por lo que todo hombre es como el testimonio evidente de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona”. (Wojtyla, 1998a, p.34)

Siguiendo el trayecto de su pensamiento llegará a afirmar, que la persona se distingue de los animales –aún de los más perfectos- por su interioridad, en la que se concentra una vida que le es propia, su vida interior. No se puede afirmar lo mismo de los animales, aunque sus organismos pasen por procesos psicofisiológicos parecidos o posean una constitución aproximada a la de los hombres. “La estructura de la persona comprende su interioridad, en la que descubrimos elementos de vida espiritual, lo cual nos obliga a reconocer la naturaleza espiritual del alma humana y de la perfección propia de la persona. Su valor depende de esta perfección. Por ser la persona no sólo cuerpo sino también espíritu encarnado, y residir en ello su perfección, no puede considerársela igual a una cosa. Por otra parte, un abismo infranqueable separa la psique animal de la espiritualidad del hombre”. (Wojtyla, 2009, p. 150)

Dentro de sus planteamientos antropológicos, Wojtyla revelará su perspectiva fenomenológica, ontológica y personalista, al “... abandonar la visión dual del hombre –entendido como cuerpo y alma- para adoptar una visión tripartita que entiende al hombre como una composición de tres niveles, cuerpo, psique y espíritu, que en Wojtyla se corresponden con el nivel somático-vegetativo, psicoemotivo y la estructura de autodeterminación”. (Burgos, 2014, p. 66).

En consecuencia, la antropología de Wojtyla destaca por utilizar términos que hagan referencia a lo propio de la persona humana, distinción que queda en evidencia en las siguientes palabras: “...Karol Wojtyla sostiene que la metafísica aristotélica de la naturaleza humana corre el peligro de “reducir el hombre al

mundo”, de no hacer justicia a lo *propium* del hombre, a aquello que lo distingue como persona. Wojtyla dice que hay un enfoque *cosmológico* en la tradición aristotélica que requiere ser completado con una visión más *personalista*, que estudie al ser humano no sólo en términos de sustancia, potencialidad, racionalidad, etc., sino también en términos de subjetividad, esto es, en términos tales como autopresencia, mundo interior, autodonación”. (Crosby, 2007, p. 112)

A continuación, vemos conveniente citar palabras del autor en estudio, para comprender su visión intelectual: “Cualquiera que busca la verdad última sobre el hombre en sentido filosófico se mueve ahora no ya sobre un “terreno meramente metafísico”, sino que encuentra elementos abundantes que atestiguan tanto la corporeidad como la espiritualidad del hombre y tanto mejor ponen de manifiesto la una y la otra”. (Wojtyla, 1998a, pp.38-39)

Habiendo llegado a este punto, es preciso señalar que la persona humana es capaz de apartarse de lo exterior y reconocer su mundo interior, estando en condiciones de tomar consciencia de lo que experimenta, frente a situaciones vividas al igual que otras personas más, en simultáneo. Esta capacidad le permite pertenecer al mundo “exterior”, formar parte de él –de una manera muy particular– y ser aval del mundo interior que únicamente él o ella pueden experimentar. “La comunicación de la persona con el mundo objetivo, con la realidad, no es solamente física, como se da en todo ser natural, ni únicamente sensitiva, como en los animales. En cuanto sujeto netamente definido, la persona humana se comunica con los otros seres por intermedio de su interioridad, mientras que el contacto físico que le es igualmente propio (puesto que posee un cuerpo y, en cierta medida, “es cuerpo”), y el sensitivo, a la manera de los animales, no son sus medios propios de comunicación con el mundo”. (Wojtyla, 2009, p.30)

La antropología que propone Wojtyla se puede considerar dentro de un personalismo integral por dos motivos. En primer lugar, porque el análisis fenomenológico que realiza, lo fundamenta en la verdad profunda de la persona. Asimismo, es integral, al partir de la experiencia –interior y exterior, objetiva y subjetiva– de la persona, abarcando todas sus dimensiones humanas. De este modo, va perfilando su objetivo primario: elaborar una antropología que incorpore la subjetividad. Su propuesta será original al reconocer la experiencia del hombre como la más rica de las experiencias que él mismo puede tener, y a su vez, la más compleja. Con estos planteamientos le recuerda al hombre, que el acceso directo y efectivo a la realidad es: él mismo.

Para ello, toma como principio de la filosofía un concepto que incluya al mismo tiempo la objetividad y la subjetividad. Este concepto es el de la “experiencia”. “Para él, la experiencia, es decir, la dimensión cognoscitiva de la vivencia a través de la cual interactuamos con el mundo, se compone de dos elementos indisolublemente unidos: la vivencia de un contenido (objetividad), puesto que siempre experimento algo concreto; y la vivencia de mí mismo al vivir o experimentar ese contenido (subjetividad)”. (Wojtyla, 2014, en Prólogo, p. 17)

Dentro de la “experiencia”, la subjetividad nos aporta una posibilidad más de destacar en cada ser humano su índole personal. Lo cual le llevará a decir a un estudioso de su pensamiento personalista, que Wojtyla: “... cree que el hecho histórico del recurso a la subjetividad de los últimos siglos ha capacitado a muchos pensadores para lograr una visión más adecuada del hombre como persona, y que eso puede lograrse, aunque no siempre haya sido así de hecho, sin la menor concesión al subjetivismo. Yo estoy enteramente de acuerdo con Wojtyla...”. (Crosby, 2007, p. 112)

Al acentuar la importancia de la “experiencia”, Wojtyla considera la necesidad de recurrir a la fenomenología -no en todo el despliegue filosófico, propio de esta corriente de pensamiento- como procedimiento metodológico. Saliendo al paso de una subjetividad que pudiera decantar en un idealismo o en un subjetivismo, resalta que su planteamiento hace referencia a una “subjetividad-conciencia”, que no se desarticula del “ser”.

Habiendo resaltado la importancia de la doble vertiente de la experiencia que permite el acceso a la subjetividad de la persona, Wojtyla advierte que no se está limitando a considerar la consciencia de la acción humana, sino que pretende ir en la línea de los filósofos modernos y, dentro de esta perspectiva, la consciencia es la vivencia de sí como sujeto. En su esquema antropológico, integra la consciencia moderna, quitándole la posibilidad idealista de transformarse en “conciencia autofundante”.

De este modo, irá incorporando en sus planteamientos antropológicos dos conceptos: “autoconciencia” y “autoconocimiento”, creando el espacio necesario para la subjetividad y el “yo”. Una vez que están definidos estos dos conceptos, inicia el análisis de la acción humana, desde la acción misma; siendo ésta la que – según sus planteamientos filosóficos– nos llevará a la persona. Esta reflexión en torno a la persona, puede realizarse, porque ya cuenta con el espacio

antropológico (la subjetividad) lo que permite entender al sujeto de esa acción como un yo autoconsciente, cosa que, sin la integración previa de la consciencia, no habría sido posible. Nos habríamos encontrado con una acción vacía, sin sujeto.

Dentro del esquema filosófico que va elaborando Wojtyla acerca de los distintivos particulares de la persona humana, se encuentra el concepto de libre albedrío o “facultad de autodeterminación”, que se manifiesta en el hecho de que, al actuar, el hombre elige lo que quiere hacer. Esta es una realidad propia de la persona humana, que le permite definir su existencia en la medida que la ejerce guiada por la recta razón: “Así pues, la naturaleza de la persona tiene una condición especial que marca una diferencia radical: que es libre”. (Burgos, 2011, p.110). El comentario a esta noción introducida por Wojtyla, nos permite un esclarecimiento adicional, para valorar el peso específico que le concede al concepto de “autodeterminación”. “La trascendencia nos ha mostrado el nivel configurador de la persona, la autodeterminación; pero ésta no es solo autodeterminación, es también cuerpo y psique, tres estratos que se presentan en la experiencia de la acción de forma sólidamente unitaria. Es el hombre, la persona humana quien actúa; no ninguno de esos estratos de modo independiente”. (Burgos, 2014, p. 69)

Es importante señalar que libertad, dentro de la reflexión filosófica de Wojtyla, no es tan sólo una cualidad de la acción, sino una cualidad del ser persona. La libertad como autodeterminación, no sólo describe un rasgo específico del hombre, sino que ésta define a la persona, puesto que dispone de la estructura de autodeterminación y ser persona –para él- son conceptos equivalentes. La capacidad dinámica que posee el hombre, le permite separarse de su acción, distinguirse de ella, analizarla y es lo que denominará: “trascendencia”. “Esta trascendencia tiene dos dimensiones: la horizontal, que se identifica con la elección, que la filosofía tradicional ha tratado con precisión; y la autorreferencial o vertical, que consiste en la autodeterminación”. (Burgos, 2014, p. 66)

Con la finalidad de ampliar un poco más la “trascendencia” dentro de los postulados filosóficos de Wojtyla nos remitimos a una cita –algo extensa- pero muy esclarecedoras: “La trascendencia vertical, que es la clave de bóveda de todo el pensamiento de Wojtyla, sobrepasa la subjetividad hacia el interior más que hacia el exterior, y se dirige hacia el núcleo irreductible del hombre que parece trascendente incluso en el sentido metafísico. En la acción, el hombre muestra que es alguien por su capacidad de dominio y de posesión de sí, que le

permite tener la experiencia de sí mismo como un ser libre. Esta experiencia de la libertad nos lleva a admitir la causalidad eficiente del hombre hacia la acción y, por tanto, su responsabilidad en ella. La libertad, además, reposa en la relación de la persona con la verdad, que le permite no estar determinado de una manera unilateral por las circunstancias. La relación de la libertad con la verdad es, en fin, el factor decisivo de la transcendencia de la persona en su acción. Todo este proceso de pensamiento no es desarrollado por Wojtyla más que por medio del método fenomenológico. Parece, pues, que el empleo de este método pueda llevarnos a reconocer que el hombre es esencialmente espíritu”. (Buttiglione, 1992, p. 183)

Siguiendo en la línea antropológica de Wojtyla, encontramos que la palabra “espíritu” hace referencia a la transcendencia de la persona con la experiencia de la libertad, de la responsabilidad y de la lealtad hacia la verdad y el bien. “Por consiguiente, hemos descubierto el espíritu como realmente inmanente al ente que es el hombre. La transcendencia fenomenológica de la persona en el acto nos conduce al umbral de la transcendencia de la persona entendida en sentido metafísico”. (Buttiglione, 1992, p. 183)

El concepto de persona humana que nos plantea Wojtyla integra los conceptos tomistas, destacando el dinamismo propio del hombre, ya que al poseer una estructura de autodeterminación, es distinguido por ser “un quien” capaz de auto-determinarse a través del análisis de sus acciones. Es más, se puede afirmar –siguiendo la reflexión wojtyliana– que esta estructura se hace efectiva en la acción. “Esto permite entender un poco más su afirmación de que “la acción revela a la persona”. La revela o desvela en el sentido de que es proceso de autodeterminación que sólo se da en la acción. El que nos muestra quién es el sujeto-persona”. (Wojtyla, 2014, en el Prólogo p. 22)

Una vez definida la autodeterminación dentro de la antropología ontológica wojtyliana, estamos en condiciones de ahondar en sus reflexiones. Como parte estructural de la persona, Wojtyla resalta dos características adicionales que se desprenden de la autodeterminación. Éstas se activan, en la medida que la persona decide acerca de sí mismo –aunque de manera limitada, ya que la libertad humana no es absoluta–, y concibe dos características propias: el autodomínio y la autoposesión. “...la persona puede trascender, por las estructuras del dominio y de la posesión de sí, los dinamismos que se manifiestan espontáneamente en el hombre. No es posible comprender esta totalidad dinámica

que son la persona y su acción si uno no se sitúa en el punto de vista de la transcendencia de la persona”. (Buttiglione, 1992, p. 186)

Wojtyla seguirá profundizando en el cometido de definir a la persona humana y en algún momento enlazará nuevamente con postulados tomistas al explicar que la capacidad de autodeterminación -si bien, es estructural-únicamente permitirá alcanzar la plenitud de la persona, si en su ejercicio se orienta en sentido positivo hacia el bien y la verdad. A esta disposición de la autodeterminación la denominará “autorrealización”.

Para alcanzar esta autorrealización, es necesario que la persona se detenga en lo que su inteligencia le muestra como verdadero y bueno. Se va haciendo evidente, la preocupación de Wojtyla por la acción humana -la ética- al relacionarla con la verdad y el bien. En base al manejo de conceptos tales como subjetividad, autoconocimiento y consciencia, la persona -con toda esta estructura- no necesita buscar en el exterior los referentes, ya que la autorrealización, que no es una simple tendencia- permite captar el valor de la verdad y ante ella, dar una respuesta activa.

Esta respuesta activa será la que revela el interior del hombre y se manifiesta de manera conjunta, con una noción propia de la transcendencia de la persona, sobre su acción: “la responsabilidad”. “Libertad y responsabilidad no solo están intrínsecamente entrelazadas sino que son las dos caras de una misma moneda. La acción es la respuesta causada libremente por el sujeto ante determinadas circunstancias y, lo desee o no, no puede más que ser responsable ante ella, puesto que es él quien la ha puesto en la existencia”. (Burgos, 2014, p. 68).

Siguiendo los conceptos que acuña en su antropología ontológica, encontramos una definición de la estructura de la persona, por lo que podríamos afirmar que Wojtyla habría logrado su objetivo: construir una nueva visión de la persona partiendo del análisis de la experiencia.

En los siguientes apartados, desarrollaremos el pensamiento wojtyliano con respecto al cuerpo como dimensión y expresión somática de la persona, así como su integración con la psique.

2. Cuerpo humano en su concepción dual

Intentaremos, sin ánimo de agotar el tema, abordar la visión antropológica de Wojtyła respecto al cuerpo humano. Si nos aproximamos a las raíces tomistas que tienen los postulados filosóficos de Wojtyła, se podría puntualizar el modo cómo la filosofía clásica reflexionó acerca del cuerpo humano: “El tomismo no tematizó la corporalidad probablemente por una confusión con la materia: identificó –más o menos explícitamente– materia y cuerpo. La psique, sin embargo, permaneció en un segundo plano durante muchos siglos y sólo emergió con fuerza en el siglo XIX gracias al impresionante desarrollo de la psicología y también a las aportaciones del psicoanálisis sobre la presencia en el hombre de estructuras inconscientes no corporales e intermedias, por tanto, entre lo espiritual y lo material. Wojtyła, como filósofo del siglo XX, no podía prescindir de ese dato de experiencia y lo integra en su antropología introduciendo una nueva dimensión entre el cuerpo (materia) y el alma: la psique o nivel psíquico”. (Burgos, 2007a, p. 136)

Al analizar el cuerpo humano, podemos decir que es una materia, una realidad visible que puede ser captada por los sentidos. Posee diversos miembros y cada uno de ellos en un lugar y función propia, exclusiva del hombre. Pero, Wojtyła no se limitará a la impresión concreta que éste puede generar en base a su observación. Por el contrario, afirmará que: “El cuerpo tiene, además, una interioridad propia; y teniéndola en cuenta hablamos del organismo humano. El organismo se refiere al cuerpo en su composición interior. Si desde el exterior la composición se expresa en la diferenciación y coordinación de los miembros, en el interior se manifiesta en la mutua coordinación de los órganos del cuerpo. Los órganos determinan su vitalidad, su dinamismo corporal, que corresponde a la potencialidad somática”. (Wojtyła, 2014 p. 292)

Al referirse al dinamismo propio del cuerpo, Wojtyła hace referencia a la realidad externa del cuerpo -con sus miembros-, pero al mismo tiempo, a la realidad interna. Es decir, un organismo con el conjunto de funciones de todos los órganos del cuerpo. “Wojtyła empieza el análisis por la dimensión somática empleando una interpretación personalista de la corporalidad, es decir, concibiendo el cuerpo no sólo como mera biología u organismo (que también lo es), lo que conduciría a una interpretación platónica: el cuerpo como instrumento externo del que se sirve un yo; sino como dimensión de la persona, como expresión somática de la persona”. (Burgos, 2014, p. 69)

Se podría decir, siguiendo las reflexiones de Wojtyla, que el cuerpo humano está dotado de una interioridad y de una exterioridad particular. La exterioridad se puede apreciar en la forma del cuerpo, en la armonía de sus miembros, en la fluidez de sus movimientos. Mientras que al mencionar la interioridad del cuerpo, se estaría haciendo referencia al conjunto de las funciones de sus órganos, que condicionan todas sus actividades. (cfr. Buttiglione, 1992, p. 188)

Dentro de sus planteamientos, Wojtyla destacará la integración psico-somática en la persona humana. Al respecto, no encuentra un referente en el tomismo, puesto que el término “psique”, -aunque etimológicamente derive del griego “psyche”, que se refiere al alma-, nuestro autor considera que no integra los atributos de lo “psíquico”, en donde se albergan elementos de la naturaleza humana y de todo hombre concreto, los que se pueden descubrir en la misma experiencia, relacionados de algún modo con el cuerpo, pero que al mismo tiempo, no son de por sí el cuerpo.

Con estos postulados, pretende abarcar las manifestaciones de la vida integral del hombre, que no son en sí mismas corporales –materiales- pero que se manifiestan a través del cuerpo, por lo que pueden estar sujetas a cierto condicionamiento somático. A modo de ejemplo podríamos mencionar, lo que supone una mirada o un movimiento emotivo, que no son propiamente corporales, pero presentan una dependencia y una relación con el cuerpo. “Del cuerpo depende el psiquismo, entendido aquí no en el sentido metafísico, sino en el sentido físico y fenoménico, como una manifestación de las actividades humanas que no tienen carácter material, aunque dependan estrechamente del cuerpo. Por otra parte, existe también un condicionamiento inverso que va de lo psíquico al cuerpo”. (Buttiglione, 1992, p. 188)

Es así como, en la experiencia de la persona, se presenta lo psíquico integrado de algún modo con el cuerpo. El mismo Wojtyla nos lo explicará: “La integración de la persona se apoya en el condicionamiento de lo psíquico por lo somático. A partir de ahí alcanza el hombre su integridad. *La integridad* del hombre no consiste únicamente en la presencia en él de todos los elementos propios de la esfera psíquica y de la somática, sino también *es un sistema de condicionamientos mutuos que hacen posibles las funciones propias del hombre*, de una y de otra. Se trata de una integridad dinámica, no estática”. (Wojtyla, 2014, p. 293)

Respecto a la integración cuerpo y psique, encontramos –en palabras de uno de los estudiosos de su pensamiento- la siguiente afirmación: “...el cuerpo influye en el estado de la psique y la psique influye en el estado del cuerpo conformando una unidad psicosomática que constituye el hábitat de la espiritualidad”. (Burgos, 2007a, p. 135)

Con la finalidad de precisar un poco más lo dicho en líneas precedentes, nos valemos de las palabras de un especialista en el pensamiento de Karol Wojtyla quien afirmará: “El análisis del psiquismo y de su contribución a la integración de la persona es realizado por Wojtyla en el plano fenomenológico. El psiquismo, por consiguiente, no es tomado aquí como un sinónimo de alma entendida en sentido metafísico. Más bien, es el conjunto de los elementos del ser integral de la persona –como se manifiesta en la observación interior y exterior- que no pueden ser reducidos al cuerpo. Esta noción de psiquismo ha de ser igualmente distinguida con nitidez de la interioridad del cuerpo, es decir, del conjunto de los procesos vegetativos internos del organismo”. (Buttiglione, 1992, p. 191)

Puesto que la relación de la persona con el cuerpo se manifiesta al “exterior”, en sus mismas acciones queda en evidencia si ésta posee su cuerpo y tiene autodominio. Por lo tanto, la integración será posible si se incorpora de modo armónico la dimensión psicosomática en el nivel de autodeterminación de la persona. Es decir, si la persona es capaz de integrar los estratos corporales y psíquicos -modulándolos- de tal forma que permitan su propia autorrealización. Concretando un poco más, únicamente las acciones de la persona -iluminadas por la razón- que la van autodeterminando, permitirán su autorrealización, siempre y cuando se orienten hacia la verdad y hacia su propio bien. “La palabra “integración” no designa un simple ensamblaje de los diversos componentes constitutivos de la persona, sino más bien la unidad entre éstos que tiene por base una cierta complejidad de estructuras de facultades”. (Buttiglione, 1992, p. 186)

De lo dicho en párrafos anteriores, podemos afirmar –en base a las reflexiones de Wojtyla– que el cuerpo humano permite manifestar y exteriorizar las vivencias que se experimentan en el interior de la persona. Asimismo, al manifestarse a través del cuerpo, se puede descubrir la integración psicosomática lograda por la persona, cuando se hace referencia al autodominio, la autoposesión y la autodeterminación. Esta visión plena de la persona le llevará a decir: “Es evidente que no podemos investigar el cuerpo humano separadamente de esa totalidad que es el hombre; esto es, sin entender a la vez que es una persona.

Tampoco podemos profundizar en el dinamismo propio del cuerpo humano y de su potencialidad sin una comprensión básica de la acción y de su especificidad personal”. (Wojtyla, 2014, p. 294)

Puntualizando un poco más, se puede considerar la “integración” tal como la plantea el autor en estudio, como un hábito que revelará si la persona tiene autodomínio y se autoposee. “El hábito de la integración de la persona es una virtud. Cuando este hábito se consolida, la percepción de la causalidad eficiente de la persona puede atenuarse hasta casi desaparecer, porque el cuerpo se mueve espontáneamente de acuerdo con la indicación de la voluntad como previniéndola. La virtud puede convertirse en el hombre en una segunda naturaleza. En esta ocultación relativa; la transcendencia de la persona se afirma, sin embargo, en el máximo de su fuerza”. (Buttiglione, 1992, p. 189)

Habiendo desarrollado los conceptos de “transcendencia” e “integración”, dentro de la visión antropológica de Wojtyla, vemos conveniente puntualizar que “...transcendencia e integración no son sino dos aspectos de la totalidad dinámica de la persona/acción y no pueden, por consiguiente, realizarse más que en la relación recíproca, aunque, por comodidad de estudio, sea posible analizar separadamente ambos aspectos (como precisamente hace Wojtyla)”. (Buttiglione, 1992, pp. 186-187)

Dentro de las reflexiones de Wojtyla acerca de la persona y su manifestación a través de la corporalidad, estará presente la perspectiva en torno al cuerpo humano en su concepción dual: hombre y mujer. Este tema lo estudió desde el punto de vista filosófico y más adelante –siendo Juan Pablo II- con un enfoque y riqueza teológico. “Esto le viene facilitado por su consideración global de la persona (que se manifiesta patentemente como una realidad corporal) y su acercamiento fenomenológico al cuerpo humano, lo que le permite descubrir la riqueza de matices y la importancia que tienen todos los aspectos corporales”. (Burgos, 2003b, p.186)

Sus planteamientos, caracterizados por una visión íntegra del hombre, le permiten hacer un análisis filosófico profundo, iluminado con la luz de la verdad teológica. Wojtyla intentará también aquí un planteamiento nuevo, tal como lo refiere la cita a continuación: “La corporalidad abre a su vez el camino a otro gran tema: la sexualidad. Esta cuestión fue puesta en el tapete de modo radical por Freud pero todavía no ha sido afrontado con la necesaria profundidad por la

antropología clásica, quizá porque no dispone de los elementos conceptuales necesarios para realizar ese estudio. El personalismo, sin embargo, proporciona al pensamiento clásico –a través de su análisis de la corporalidad– esos elementos de los que carece y ha obtenido resultados alentadores como lo prueban, por ejemplo, los trabajos de Wojtyla (*Amor y responsabilidad*), Marías o Buttiglione”. (Burgos, 2003b, pp. 186-187)

Es en una de sus obras previas a su período como Pontífice, en donde desarrollará la concepción dual de la persona, y lo argumentará de la siguiente manera: “Todo hombre es por naturaleza un ser sexuado, es decir, que desde el nacimiento pertenece a uno de los sexos. Tal hecho no se contradice con el fenómeno del hermafroditismo, que como cualquier otro estado enfermizo o anomalía, no contradice el hecho de que la naturaleza humana existe y de que cada ser humano, aún enfermo o anormal, está dotado de ella y precisamente gracias a ella es humano. Cada hombre es, por consiguiente, un ser sexuado, y la pertenencia a uno de los dos sexos determina una cierta orientación de todo su ser, orientación que se manifiesta en un concreto desarrollo interior de él”. (Wojtyla, 2009, p. 60)

La condición sexuada de la persona se vería sesgada si tan solo se tomara en cuenta el aspecto exterior, casi fenoménico, en el que se destacan las características corporales del hombre o de la mujer. Con esto, quisiéramos resaltar que la orientación del ser humano a buscar un conjunto de características de la estructura psicofisiológica en el sexo contrario, incluye también la interioridad de ambos. “El hombre carece de las propiedades de la mujer, y viceversa. Por consiguiente, cada uno de ellos no sólo puede completar las suyas con las de la persona de sexo opuesto, sino que incluso puede sentir intensamente la necesidad de semejante complemento. Si el hombre se examinase profundamente a través de esa necesidad, comprendería con mayor facilidad sus propios límites y su insuficiencia, e incluso, indirectamente, lo que la filosofía llama la contingencia del ser (*contingentia*)”. (Wojtyla, 2009, p. 61)

Como mencionamos al desarrollar el itinerario intelectual del autor en estudio, su producción filosófica se podía agrupar en tres grandes períodos. Será uno de los que han profundizado en sus escritos quien se anime a denominar como “*un cuarto período*” el que corresponde a su actividad como Pontífice: “Son los años en los que Juan Pablo II, a través de las audiencias de los miércoles, realiza una originalísima reflexión sobre el amor humano desde una perspectiva teológica pero con una fuerte carga antropológica”. (Burgos, 2003b, p. 116)

Teniendo en cuenta que, en determinadas afirmaciones es difícil deslindar a Karol Wojtyla de Juan Pablo II –puesto que incluso a lo largo de su Pontificado se puede entrever las reflexiones filosóficas de Wojtyla- abordaremos este tema con referencias teológicas, tal como lo hace Juan Pablo II en su Catequesis de la Teología del Cuerpo y en otros documentos de su Magisterio.

En las audiencias de los miércoles, que corresponden a los años comprendidos entre 1979 y 1984 bajo el título “*Teología del cuerpo*”, el Papa Juan Pablo II aborda temas profundos e importantes como la masculinidad y la feminidad, la pureza, el celibato o el matrimonio. Asimismo, aprovecha el doble relato de la creación del hombre, recogido en el texto del Génesis, para fundamentar desde la antropología teológica: “...no existe una “única” persona humana, sino dos: el hombre y la mujer. Ambos, ciertamente iguales en cuanto personas, pero también profundamente diferentes”. (Burgos, 2003b, p. 117)

Si la persona humana, como afirma Wojtyla, es un ser sexuado por naturaleza, se podría señalar una diferencia ontológica complementaria en la dimensión de apertura. En este sentido, reconoce un modo de “darse” en las relaciones humanas hetero-sexuadas, que es al mismo tiempo diferente y complementario. Esta dimensión nos remite a dos modos de ser persona: la persona femenina y la persona masculina. Al respecto, Karol Wojtyla –Juan Pablo II- nos dice lo siguiente: “El hombre se enriquece no sólo mediante ella, que le dona la propia persona y feminidad, sino mediante la donación de sí mismo. La donación por parte del hombre, como respuesta a la que hace la mujer, es para él mismo un enriquecimiento; en efecto, aquí se manifiesta la esencia específica de su masculinidad que, a través de la realidad del cuerpo y del sexo, alcanza la íntima profundidad de la “*posesión de sí*”, gracias a la cual es capaz tanto de darse a sí mismo como de recibir el don del otro”. (Juan Pablo II, 2010, n°6, p. 137)

Si partimos de la afirmación que el ser humano es persona, la diferencia sexual humana es una diferencia que se encuentra en el mismo ser. Estas personas, al ser distintas y complementarias, forman una unidad, que Karol Wojtyla ha denominado *unidad*. Éstas son sus palabras: “En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “*unidad de los dos*”, o sea, una “*unidad*” relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y

recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante”. (Juan Pablo II, 1995, n°8, p.38)

En el desarrollo de su antropología teológica, Juan Pablo II nos dice: “Siguiendo la narración del libro del Génesis, hemos constatado que “la definitiva” creación del hombre consiste en la creación de la unidad de dos seres. *Su unidad denota sobre todo la identidad de la naturaleza humana; la dualidad, en cambio, manifiesta lo que, en base a esa identidad, constituye la masculinidad y la feminidad* del hombre creado. Esta dimensión ontológica de la unidad y la dualidad, tiene, al mismo tiempo, un significado axiológico”. (Juan Pablo II, 2010, n° 1, p. 97)

En otro de sus escritos afirma: “Feminidad y masculinidad son entre sí complementarias *no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico*. Sólo gracias a la dualidad de lo “masculino” y de lo “femenino” lo “humano” se realiza plenamente”. (Juan Pablo II, 1995, n°7, p. 38)

Wojtyla resalta también la dignidad intrínseca de la persona, en su realidad dual. Realiza una simbiosis extraordinaria entre el marco de la razón y de la fe; engarzando la interpretación bíblica directamente con la antropología personalista. De este modo nos esclarece lo que el hombre es “desde el principio”. “Y lo que enseña esta antropología es que el hombre es persona, es decir, alguien “que se posee a sí mismo”, y que, por esa dignidad intrínseca, debe ser amado por sí mismo, yendo más allá de la no instrumentalización postulada ya hace siglos por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*”. (Burgos. 2014, pp. 134-135)

Es importante considerar la distinción de conceptos que hace Juan Pablo II al hablar de la corporalidad y la sexualidad: “La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente. Si bien el cuerpo humano, en su normal constitución, lleva en sí los signos del sexo y es, por su naturaleza, masculino o femenino, sin embargo, *el hecho que el hombre sea “cuerpo” pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que él también sea en su constitución somática varón o hembra*”. (Juan Pablo II, 2010, n°2, p. 92)

Por otro lado, la dimensión sexual del cuerpo humano no se agota en el plano físico, sino que penetra en los niveles más altos de la estructura de la

persona. Encontramos en su Catequesis de la Teología del Cuerpo un esclarecimiento más puntual: “Precisamente la función del sexo, que es, en cierto sentido, constitutivo de la persona” (no solamente “atributo de la persona”), demuestra cuán profundamente el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”. La presencia del elemento femenino al lado del masculino y junto con éste tiene el significado de un enriquecimiento para el hombre en toda la perspectiva de su historia...”. (Juan Pablo II, 2010, n° 1, p. 103)

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, sería un riesgo separar el sexo del contexto personal, puesto que entonces se degradaría. Saliendo al paso de un posible reduccionismo, Juan Pablo II dice: “La formulación bíblica, extremadamente concisa y simple, indica el sexo, feminidad y masculinidad, como esa característica del hombre –varón y hembra- que les permite, cuando se convierten en “una sola carne”, poner al mismo tiempo toda su humanidad bajo la bendición de la fecundidad. Sin embargo, el contexto completo de esta fórmula lapidaria no nos permite detenernos en la superficie de la sexualidad humana, no nos consiente tratar del cuerpo y del sexo fuera de la plena dimensión del hombre y de la “comunidad de las personas”, sino que nos obliga desde el “principio” a vislumbrar la plenitud y la profundidad propias de esta unidad que el hombre y la mujer deben constituir a la luz de la revelación del cuerpo”. (Juan Pablo II, 2010, n°8).

En el análisis realizado hasta el momento, se pueden rescatar ideas profundas respecto al cuerpo humano en su dualidad. Una idea que es reiterativa -más no banal- en el pensamiento de Wojtyła, es que si el cuerpo expresa a la persona, éste no puede ser tratado como un objeto, puesto que es el cuerpo de una persona y posee una dignidad ontológica. Dentro de esta misma línea, manifiesta un interés por centrar las relaciones entre el hombre y la mujer, afirmando que ninguno posee un rango menor que el otro, ni uno subyugado al otro, puesto que tienen igual dignidad. Para que no quede ningún vestigio de duda, utiliza un término preciso como es “*la reciprocidad*”: “El concepto de “ayuda” expresa también esta reciprocidad en la existencia, que ningún otro ser viviente habría podido asegurar. Para esta reciprocidad era indispensable todo lo que de modo constitutivo fundaba la soledad de cada uno de ellos, y por tanto también el autoconocimiento y la autodeterminación, es decir, la subjetividad y la conciencia del significado del propio cuerpo”. (Juan Pablo II, 2010, n°2, pp. 97-98)

Las palabras de uno de los estudiosos de su pensamiento y postura filosófica corroboran las aseveraciones del Pontífice: “La diferencia sexual humana se trataría, entonces, de una diferencia en el interior mismo del ser. Y teniendo en cuenta que *el ser humano es personal*, sería una diferencia en el seno mismo de la persona. En efecto, lo distinto a la persona –en su mismo nivel– tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona”. (Burgos, 2007a, p. 286)

No podríamos pasar de largo, sin hacer referencia al modo como Wojtyła va dejando en evidencia su postura personalista. Al mismo tiempo, es encomiable la pericia para introducir en sus escritos conceptos como: “autoconocimiento”, “autodeterminación”, “subjetividad”, “consciencia”. Tal como se recoge en párrafos anteriores, estos conceptos, son fruto de sus reflexiones filosóficas que plasma –sin ninguna duda– de modo magistral en su antropología teológica.

Las siguientes palabras de Juan Pablo II en su Catequesis de la Teología del Cuerpo, nos ofrecen una visión profunda y completa acerca de la condición sexuada del cuerpo humano, capaz de expresar amor: “El cuerpo humano, orientado interiormente por el “don sincero” de la persona, no sólo revela su masculinidad o feminidad en el plano físico de la “sexualidad”. De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsal del cuerpo, ligado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por una parte, este significado indica una particular capacidad de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otra parte, una capacidad y una profunda disponibilidad para realizar la “afirmación de la persona”, es decir, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el hombre y el hombre para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien amado por el Creador “por sí mismo”, es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el eterno Amor”. (Juan Pablo II, 2010, n.º 4, pp. 126-127)

Luego de considerar las palabras contenidas en la cita anterior, podríamos afirmar que el cuerpo humano permite manifestar la condición dual de la persona, como hombre y mujer. Estas mismas palabras nos permitirán dar inicio al Apartado siguiente, en donde se analizará la capacidad donal y de apertura del cuerpo humano.

3. Apertura al otro y capacidad donal

El carácter donal y de apertura como algo propio del ser humano y por lo tanto, de su corporeidad, ya se había incoado –de alguna manera– al hablar de la dualidad. Esta temática está presente en las reflexiones filosóficas y en la antropología teológica de Wojtyla, como vemos en uno de sus documentos magisteriales: *“El ser humano- ya sea hombre o mujer- es el único ser entre las criaturas del mundo visible que Dios Creador “ha amado por sí mismo”*; es, por consiguiente, una persona. El ser persona significa tender a su realización (el texto conciliar habla de “encontrar su propia plenitud”), cosa que no puede llevar a cabo si no es “en la entrega sincera de sí mismo a los demás”. El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como Comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir “para” los demás, a convertirse en un don”. (Juan Pablo II, 1998, n °7, p.26)

El cuerpo expresa a la persona, como hemos visto en párrafos anteriores, y es capaz de expresar el amor, ya que es capaz de una relación de apertura al otro, de una relación intersubjetiva. Esta realidad está presente en las consideraciones de Wojtyla, acerca de su concepción de experiencia, que es también, experiencia del otro y de los otros. Pero para nuestro autor en estudio, que apuesta por un personalismo ontológico, no cabe duda que la prioridad en el estudio será la persona y en un segundo momento la relación.

Con este planteamiento, Wojtyla pone de relieve la relación entre personas, pero partiendo de la autonomía e independencia (relativa) de ambas. “Algunas corrientes personalistas han insistido mucho en la importancia de la comunidad y Wojtyla lo aprueba, en cuanto todos necesitamos grupos generadores de sentido y de pertenencia: mi familia, mis amigos, mi ciudad, mi país”. (Burgos, 2014, p. 73)

Dentro de esta proposición, el hombre sólo alcanzará la plenitud de su ser personal –la autorrealización e integración- fundamentalmente, a través de la participación y en la medida que sale de sí mismo para convertirse en don. “Así pues, estos dos aspectos- la afirmación de la persona por sí misma y el don sincero de sí mismo- no sólo no se excluyen mutuamente, sino que se confirman y se integran de modo recíproco. *El hombre se afirma a sí mismo de manera más completa dándose*. Ésta es la plena realización del mandamiento del amor. Ésta es

también la plena verdad del hombre, una verdad que Cristo nos ha enseñado con Su vida...”. (Juan Pablo II, 1994, p. 208)

En su reflexión acerca de la persona humana, va poniendo en evidencia que ésta posee la posibilidad de manifestar apertura y donación a través del cuerpo, considerando que es en la relación heterosexual, en donde se pone en juego –de una manera particular- la capacidad de autodeterminarse y de autopoerse, propia de la persona con libre albedrío. “Entendiendo al cuerpo humano como realidad personal, es factible afirmar que la diversidad corpórea y sexual precisamente posibilitan el don de sí. Dicho de otro modo: la corporeidad con diferenciación sexual pertenece a la estructura donal de la persona”. (Burgos, 2007a, p. 296)

Tanto en la apertura como en la donación, tiene un papel importante la libertad y el compromiso, que se desprenden del conocimiento (autoconocimiento) de la verdad de la persona. En una de sus obras, Wojtyla nos dice al respecto: “El amor consiste en el compromiso de la libertad: es un don de sí y “darse” significa precisamente “limitar la propia libertad en provecho de otro”. La limitación de la libertad podría ser en sí misma algo negativo y desagradable, pero el amor hace que, por el contrario, sea positiva, alegre y creadora”. (Wojtyla, 2009, p. 166)

En otro de sus escritos, pone énfasis en la condición del cuerpo humano de ser vehículo y medio de comunicación del amor entre un hombre y una mujer: “El amor es don porque hombre y mujer han sido creados en la diversidad del cuerpo y del sexo para poder hacerse mutua entrega de la persona a través del cuerpo, que es vehículo de la donación e instrumento de comunicación amorosa. Se convierten así en uno para el otro, mediante un constante darse y recibirse, en un continuo regalo”. (Wojtyla, 2000, p. 25)

Para Wojtyla, la *corporeidad* no tiene un simple papel mediador. Considera que, por el contrario, permite revalorizar la relación hombre y mujer, ofreciendo una auténtica revelación del amor, con una gran plenitud humana. Al resaltar el papel del cuerpo humano, procura mantener distancia frente a un falso espiritualismo, que pretenda separar el amor de cualquier afecto y llegue a reducir el don de sí a una pura decisión voluntarista. Es consciente que esos planteamientos llevarían a una fractura interior entre lo corporal y lo espiritual y, como consecuencia, a la negación del proceso de integración, en el cual incide

constantemente, el autor en estudio. “La Antropología filosófica actual nos enseña que el cuerpo es *la palabra del espíritu*, el lugar viviente de realización del hombre como persona. No es un mero útil que el hombre posee y que puede tratar a su antojo. Lejos de reducirse a objeto, constituye una vertiente de la persona, el lugar privilegiado en que ésta se expresa y toma cuerpo. Cuando una persona abraza a otra no estamos sólo ante dos cuerpos que se entrelazan, sino ante dos personas que fundan un campo de afecto mutuo”. (López Quintás, 1994, p. 234)

Wojtyla reconoce que tanto el hombre como la mujer tienen una estructura esencial en común, pero la dimensión donal y de apertura se hace evidente de modo exclusivo en la mujer en su condición materna –física o espiritual- que se traslada al orden del amor. Las palabras de uno de los estudiosos de sus escritos permite corroborar lo que se afirma: “Juan Pablo II es perfectamente consciente de que el don de sí, que parte de la apertura al otro, es un rasgo esencial de todo hombre, sea varón o mujer; pero entiende al mismo tiempo que la apertura a la persona es, de algún modo, un rasgo peculiar de la feminidad al estar alojada estructuralmente en su potencial condición de madre. Ser madre, en efecto, significa y requiere estar abierto a la persona del otro, acoger internamente, físicamente, a una nueva persona y ello marca de una manera radical la condición femenina”. (Burgos, 2014, p. 140)

4. De la acción a la manifestación personal

El evidente humanismo de Karol Wojtyla y la inquietud por dar respuesta a los cuestionamientos del hombre, desde una perspectiva innovadora, le llevaron a continuar con sus reflexiones filosóficas, como él mismo lo menciona: “El ensayo sobre la persona y la acción vino luego; pero también nació de la misma fuente. Era en cierto modo inevitable que llegase a ese tema, desde el momento en que había entrado en el campo de los interrogantes sobre la existencia humana; y no solamente del hombre de nuestro tiempo, sino del hombre de todo tiempo”. (Juan Pablo II, 1994, p. 206)

Wojtyla, al continuar en la profundización de sus reflexiones, encuentra que dentro de la perspectiva de la filosofía tradicional, se inicia el estudio de la persona, considerándola como una sustancia ya constituida –con unas determinadas cualidades- y posteriormente se pasa a analizar la actividad de la misma. Buscando una variante, que vaya en la línea de sus planteamientos antropológicos, considera necesario modificar el procedimiento y propone que en

primer lugar se analicen las acciones, ya que éstas permitirán revelar a la persona. El resultado será un modo original de afrontar el análisis de los actos del hombre, los cuales nos remitirán a su propia estructura ontológica. En palabras de uno de los estudiosos de su pensamiento, podemos decir que: "...la acción revela a la persona. La revela o desvela en el preciso sentido de que el proceso de autodeterminación -que solo se da en la acción- es el que nos muestra quién es el sujeto-persona, es decir, que *solo analizando la acción podemos comprender realmente en qué consiste ser persona*". (Burgos, 2014, p. 67)

Con este nuevo enfoque, no se aleja del tomismo pero al mismo tiempo, demuestra el valor positivo de la modernidad. No hay peligro de deslizarse por el subjetivismo o el idealismo, puesto que se mantiene "anclado" en la filosofía del ser y con la luz de la fenomenología, se puede calar en la subjetividad de la persona. "El personalismo acepta que la valoración de la subjetividad por parte de la modernidad puede llevar al subjetivismo y al relativismo -y que de hecho ha llevado en no pocas ocasiones- pero también estima que supone la incorporación de la vida interna de la persona a la reflexión filosófica". (Burgos, 2003b, p. 193)

Wojtyla ve la necesidad de una síntesis, del pensamiento sobre la persona propio de la corriente aristotélico-tomista con la corriente fenomenológica; de modo especial, de entre los elementos de esta última corriente, el método eidético-descriptivo. "Con un método "ontológico", santo Tomás partía del ser del hombre, como sujeto, y a continuación, estudiaba sus acciones, como acciones del sujeto. Siguiendo un método fenomenológico, Wojtyla quiere proceder al revés, es decir, partir del análisis de las acciones y ver cómo en las acciones se manifiesta el sujeto". (Lorda, 2004, p. 124)

Una vez esclarecido el enfoque del cual se vale Wojtyla para emprender su análisis, se ve conveniente resaltar la necesidad de concebir la composición de la persona como ser, es decir, la experiencia de la unidad del hombre. Esto equivale a conocerlo, como se podría decir en términos coloquiales: "hasta el fondo". Una luz al respecto nos la da la metafísica, que desde antiguo desarrolló una teoría del hombre como ser compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu. Estos planteamientos luego son iluminados con la fe en la Edad Media por Tomás de Aquino.

Nuestro autor no se detiene en esas consideraciones y añadirá que no alcanzaríamos una concepción completa del hombre como persona, si nos

limitamos a los datos de la primera intuición, puesto que el marco mental no se amplía hasta aprehender la propia intuición fenomenológica. Es necesaria la experiencia de la unidad personal del hombre, pero del hombre profundo. “La experiencia de la unidad personal del hombre conduce a su complejidad, la profunda comprensión de esta complejidad posibilita también comprender en plenitud el *compositum humanum* como persona única y ópticamente irrepetible. (Wojtyla, 2014, p.271)

Como punto clave –cabe resaltar- que la persona no es vista como el supuesto de la acción, sino como “el quién” develado en ella. Podríamos decir que según la postura antropológica de Wojtyla, la persona se movería -a través de su acción- en el orden de la esencia, de este modo va delineando las dimensiones esenciales de la persona y, al mismo tiempo, acuña conceptos filosóficos que sustenten sus planteamientos, como trascendencia, integración y participación, los cuales se explicarán más adelante.

Habitualmente las personas piensan y hablan de su alma como de algo de lo que tienen una vivencia, aunque en realidad, “la vivencia del alma”, que sería la experiencia que quisiéramos captar, no se da de modo directo, puesto que sólo se dispondría de la experiencia de los efectos, para los cuales va a buscar una causa adecuada en su propio ser. “El hombre se nos manifiesta como persona, y se nos manifiesta como tal ante todo en el actuar, en la acción. En el campo de nuestra experiencia integral se presenta como “*alguien*” material que es cuerpo, y simultáneamente, el espíritu, la espiritualidad, la vida espiritual determina la unidad personal de este “alguien” material. Justamente este hecho, el que la espiritualidad determine la unidad personal, y a la vez la entitativa del hombre que es “cuerpo”, nos permite y nos exige ver en el ser del hombre una composición de espíritu y cuerpo, de un elemento espiritual y de un elemento material”. (Wojtyla, 2014, p.270)

El cuerpo de la persona se encuentra, con respecto a lo que es visible del hombre, con lo que cae bajo los sentidos, pero el hombre es mucho más de lo que se puede captar con los sentidos. Esto lo explica Wojtyla con las siguientes palabras: “Lo espiritual es invisible, no cae bajo los sentidos, aunque en sus manifestaciones constituye el contenido que expresa la visión intelectual. Ni la operatividad, ni el deber, ni la responsabilidad, ni la libertad, ni la verdad caen bajo los sentidos, pues en su esencia no son nada material, no son ningún “cuerpo”, y sin embargo, indudablemente pertenecen a la experiencia del hombre”. (Wojtyla, 2014, p.270)

Volviendo a la filosofía clásica, encontramos que lo que se denomina potencias espirituales del hombre, las facultades de naturaleza espiritual serían: las que se refieren a la función cognoscitiva, que le corresponde la referencia dinámica a la verdad y la función de autodeterminación, la libertad con su orientación dinámica al bien. A lo primero lo definimos con el concepto de intelecto; a lo segundo, de voluntad. Por lo que se puede afirmar que, tanto el intelecto como la voluntad, son facultades de la naturaleza espiritual. Al respecto, Wojtyla puntualizará: “La experiencia fenomenológica no muestra directamente esta composición, sino que más bien evidencia la unidad del hombre como persona. Pero a la vez, esta experiencia, como hemos advertido, tampoco oculta esa composición, sino que conduce a ella. Pues, al poner en evidencia la trascendencia de la persona en la acción mediante la espiritualidad, despierta la necesidad de explicar posteriormente qué es esta espiritualidad, no solo en sus manifestaciones, sino también en su fundamento óntico, en sus raíces”. (Wojtyla, 2014, p.270)

Empezando por la capacidad de elección, que la tradición clásica ha entendido básicamente como libertad, podemos afirmar que el hombre es libre porque puede elegir sin necesidad, sin ningún tipo de determinismo, cualquiera de los objetos que se le presentan en el mundo: el hombre es libre frente al mundo exterior. Wojtyla, por su parte –asume decididamente esta tesis- pero a renglón seguido y con contundencia manifiesta lo limitado de esta visión centrada en el objeto externo. Se puede decir, siguiendo la línea de su pensamiento, que el hombre no es libre sólo porque puede elegir, el hombre es libre fundamentalmente porque es dueño de sí mismo, se autoposee, por lo tanto, puede autodeterminarse.

Dentro de su visión antropológica, la libertad no es tan sólo la capacidad de elegir o, mejor dicho, no está limitada a la capacidad de elección, sino que consiste fundamentalmente en la capacidad de autodeterminación, la cual va a modificar a la misma persona. “En sentido estricto, no es el objeto el que modifica a la persona, sino que es ésta quien se modifica a sí misma a través de la elección de un determinado objeto. Se unen así de modo muy profundo autodeterminación y elección porque Wojtyla no propone ninguna contraposición entre ambos sino una integración. La libertad no es comprensible sin la elección, pero tampoco sin la autodeterminación. Sin integrar este aspecto no estamos más que en la periferia de la libertad”. (Burgos, 2007a, p. 133)

Todo este dinamismo de la persona es posible, puesto que cuenta con lo que Wojtyla denomina libre albedrío, que es una libertad consciente que permite

una operatividad consciente, es decir, la consciente autodeterminación, que si se orienta en dirección a la verdad y al bien, logrará la autorrealización. Nos lo dice el autor en estudio: "...la facultad de autodeterminación basada en la reflexión que se manifiesta en el hecho de que al actuar el hombre elige lo que quiere. Esta facultad se llama libre albedrío". (Wojtyla, 2009, p.30)

Además del libre albedrío, como mencionamos anteriormente, la persona es capaz de ser dueña de sí misma, es decir, de autoposesión: "El hombre es aquél que se posee a sí mismo y aquél que es poseído por sí mismo sobre el fundamento de la autodeterminación. Sobre este fundamento, es también él quien se gobierna a sí mismo y quien es gobernado por sí mismo. A la preeminencia le corresponde la subordinación. Una y otra "componen" la unidad de la persona". (Wojtyla, 2014, p. 268)

Wojtyla reconoce que tanto el autodomínio y la autoposesión son algo específico de la persona humana y de sus acciones. Considera que ambas expresan la realidad dinámica de la persona que se nos manifiesta a través de la acción y junto con la acción. "En el concepto de autoposesión está incluida la persona como alguien que se posee a sí mismo, a la vez que es poseído por sí mismo. De manera semejante, la idea de autodomínio incluye a la persona tanto como alguien que se gobierna a sí mismo, como alguien que es gobernado por sí mismo y se subordina a sí mismo. Así que ambas estructuras expresan y definen la realidad dinámica de la persona; muestran algo más que la simple trascendencia, pues llamamos trascendencia solamente al aspecto de la activa posesión de sí y al activo dominio de sí, que están relacionados con la autodeterminación, es decir, con la voluntad". (Wojtyla, 2014, p. 276)

Uno de los estudiosos de su pensamiento, destaca cómo Wojtyla va introduciendo conceptos que se enlazan entre sí y van dando sustento a sus planteamientos antropológicos. "A través de la conciencia, Wojtyla introduce la subjetividad y el yo y así puede desarrollar el concepto de autodeterminación. La subjetividad, en efecto, genera conceptualmente el espacio interior del hombre y, una vez que ese espacio existe, resulta posible comprender que el yo es capaz de modificarlo mediante sus decisiones. Éste es el punto clave que aporta Wojtyla. El hombre decide no sólo sobre lo externo, sino también sobre sí (...). En efecto, se puede decidir solo de lo que realmente se posee. Y puede decidir solo quien posee. El hombre decide de sí mediante la voluntad puesto que se posee a sí mismo". (Burgos, 2007a, p. 134)

Habiendo llegado a este punto en nuestras reflexiones, convendría destacar un concepto que Wojtyla utiliza con frecuencia, como es el de “integración”. La integración, la podemos describir –en la antropología wojtyliana– como la manera en que las estructuras dinámicas de la persona en acción, tanto autorrealización como autodeterminación, se relacionan con los dinamismos psicosomáticos. En sus escritos menciona cómo la integración de lo psico-somático es importante, puesto que en la acción humana participan diversos dinamismos propios del hombre tanto en el nivel somático como en el nivel psíquico de sus potencialidades naturales. Cada acción de la persona viene a ser como una unificación, aunque el concepto de “unificación” indique únicamente la formación de un todo de partes homogéneas, lo que no sucede en el caso de la acción. Lo que sí sucede es algo más, es que los dinamismos propios de la somática y del psiquismo humano participan en la integración, pero no a su propio nivel, sino al nivel de la persona. A esto lo denomina “integración de la persona en la acción”, lo cual permitirá la realización de las estructuras de autodomínio y de autposesión, mencionadas anteriormente.

Por otro lado, Wojtyla considera que la persona posee una interioridad, que justamente se relaciona –estrechamente- con su autodeterminación y su libre albedrío. Lo cual hace que sea intransmisible o intransferible (única e irrepetible). Con esto, quiere afirmar que no existe nadie que pueda querer por otra persona, ni reemplazarla en su acto voluntario.

En el conjunto de estos postulados, no podíamos dejar de conectar todos los conceptos propuestos por nuestro autor, con la visión personalista de la antropología que desarrolla. De una manera original, establece relación entre la acción realizada por la persona y la autodeterminación, así como lo menciona en las siguientes palabras: “El valor personalista está inscrito en la misma realización de la acción por la persona, en el propio hecho de que “el hombre actúa” de un modo que le es propio. Y puesto que ese actuar tiene el carácter de una auténtica autodeterminación, en la que se realiza la trascendencia de la persona, lo que (...) lleva consigo la integración tanto en el campo somático humano como en el psíquico”. (Wojtyla, 2014, pp. 379-380)

Más adelante dirá: “El valor personalista de la acción humana –o sea, su valor personal– es a la vez la expresión particular y posiblemente más fundamental del valor de la propia persona”. (Wojtyla, 2014, p.380)

Una vez que nos hemos familiarizado con los términos que despliega Wojtyla en su perspectiva filosófica innovadora, estamos en condiciones de ir más allá de lo simplemente captado por los sentidos, es decir, más allá de afirmar: “el hombre actúa”. Este hecho, en todo su amplio contenido experimental, expresará a la persona en su totalidad, teniendo en cuenta los datos subjetivos, el dinamismo de la integración que le permite trascender y la evidencia como persona.

De este modo, incluimos en nuestra reflexión, el término trascendencia, que –en el pensamiento de Wojtyla- se define como la irreductibilidad de la persona a la acción, aunque ésta sea la causa eficiente de ella. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿qué significa “evidencia” en este caso? Encontramos una respuesta en palabras del mismo Wojtyla: “En primer lugar, parece indicar la esencial capacidad que tiene un objeto para manifestarse o revelarse, lo que es su rasgo cognoscitivo característico. Al mismo tiempo, la evidencia significa que comprender el hecho “el hombre actúa” como acción de la persona –o quizá mejor como una totalidad “persona-acción” – encuentra plena confirmación en el contenido de la experiencia, o sea, en el contenido del hecho “el hombre actúa” en sus innumerables repeticiones”. (Wojtyla, 2014, en Introducción p. 41)

Si consideramos que una actividad puede ser causada por diversos agentes, no podríamos decir lo mismo de la actividad que denominamos acción; puesto que no se podría atribuir en sentido estricto a ningún otro “agente” más que a la persona. Por lo tanto, coincidimos con el autor en estudio, que la acción presupone a la persona. “Se ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona”. (Wojtyla, 2014, p. 425)

En otro momento, al hablar del dinamismo propio del cuerpo y del dinamismo del hombre, Wojtyla nos dirá: “La naturaleza de la correlación que emerge en la experiencia, en el hecho “el hombre actúa”, es que la acción constituye un momento privilegiado de la revelación de la persona, que nos permite analizar muy adecuadamente su esencia y comprenderla de la manera más completa. Experimentamos que el hombre es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones”. (Wojtyla, 2014, p. 42)

Podríamos considerar que la experiencia externa no agota completamente la relación que se establece entre el cuerpo y la persona, en particular cuando actúa, esto es, en la acción. A través de esta experiencia habría que penetrar algo así como “en el interior” del propio cuerpo, alcanzando su propia interioridad. En ese caso la relación se delinearía de modo pleno y maduro. Los análisis anteriores

nos han puesto en condición de ver con mayor nitidez la diferencia entre penetrar en el interior de esa persona, que es el hombre, y penetrar en el interior del cuerpo humano, que es puramente somático. En lo somático pensamos y hablamos, siempre que llamamos al cuerpo humano (como también al animal) organismo. “Ahora bien, el cuerpo posee en su interioridad su dinamismo puramente somático, y el dinamismo exterior del cuerpo, su “motilidad” puramente natural, depende de ese dinamismo; pero esto no impide de ninguna manera que todo el cuerpo, junto con su motilidad externa, sea el terreno y el medio de expresión de la persona, en concreto, en las acciones, como hemos indicado anteriormente”. (Wojtyła, 2014, pp. 300- 301)

Hasta el momento, guiados de las reflexiones filosóficas de Wojtyła, hemos llegado a descubrir cómo es “la persona que se revela a través de sus acciones”. Quedaría por detallar si hay algún aspecto de la persona que se devela cuando ésta actúa junto con otras personas. Con este fin, introducimos el término participación, que en la antropología de nuestro autor, se acuña de modo propio.

La noción de participación nos permite evidenciar la trascendencia de la persona en la acción –la persona en sí–, justamente cuando esta acción es realizada junto con otros, en un intercambio de intersubjetividades. “...la principal fuente de conocimiento del hombre como persona es la acción. Puesto que el hombre *de facto* “actúa junto con otros”, basándonos en esto, surge la necesidad de conocer al hombre en su intersubjetividad. De este modo, la “intersubjetividad” como categoría puramente cognoscitiva resulta aquí de alguna manera sustituida por la “participación”. Pues el hombre, cuando actúa “junto a otros”, o sea, “participando”, desvela una nueva dimensión de sí mismo como persona. Concretamente la dimensión que llamamos aquí “participación”. (Wojtyła, 2014, p. 376)

CAPÍTULO III

VALOR MANIFESTATIVO DE LA PERSONA A TRAVÉS DEL CUERPO

1. Visión antropológica moderna y contemporánea

En este Apartado, abordamos una temática que nos ayudará a obtener una perspectiva histórica, que no pretende ser exhaustiva, pero sí lo suficiente para valorar la visión que, acerca de la persona humana, se ha tenido a lo largo de la historia y su repercusión actual.

Si consideramos que detrás de cada corriente filosófica hay un concepto de persona, de naturaleza humana, podremos con más facilidad detectar las polarizaciones, exaltaciones y reduccionismos que dieron origen a las diversas corrientes de pensamiento. “Se puede establecer que la filosofía moderna va desde el s. XVII al XIX, desde Descartes hasta Hegel. Esta época se caracteriza antropológicamente en líneas generales, y a pesar de su variedad, por el papel hegemónico de la operatividad humana centrada, sobre todo, en la racionalidad. No es la persona, sino su razón, lo que importa”. (Sellés, 2006, p. 105)

Nos ubicamos en el siglo XVII y principios del XVIII, que es cuando la corriente de pensamiento protagonista, considera al hombre como un ser autónomo e independiente. Es a la “diosa razón” a la que hay que seguir, si queremos dar solución a cualquier problema existencial que se le presente al hombre. Podríamos decir, que no hemos cambiado mucho desde entonces, pero a lo largo de la historia de la filosofía, hay otras corrientes que también han reclamado su preminencia. “El intento de emancipación racionalista comienza con el Racionalismo (Descartes), se encrespa en la Ilustración (Hobbes, Rousseau) y se agudiza con el Idealismo (cuyo más álgido representante es Hegel)”. (Sellés, 2006, p. 106)

Respecto a la revolución que supuso el planteamiento Cartesiano en el desarrollo del pensamiento filosófico, Wojtyla hará las siguientes afirmaciones que citamos a continuación: “El *cogito, ergo sum* –pienso, luego existo– comportaba una inversión en el modo de hacer filosofía. En la época precartesiana, la filosofía, y por tanto el *cogito*, o más bien *cognosco*, estaba subordinado al *esse*, que era considerado primordial. A Descartes, en cambio, el *esse*, le pareció secundario, mientras estimó que lo principal era el *cogito*. De este modo, no solamente se producía un cambio de rumbo en el modo de filosofar, sino también un abandono decisivo de lo que había sido la filosofía hasta entonces y, particularmente, para santo Tomás de Aquino: la filosofía del *esse*”. (Juan Pablo II, 2005, p. 21)

Al ser el *ens cogitans* lo primordial, la filosofía se convierte en la ciencia del puro pensamiento, en donde todo lo que es *esse* permanece en el campo del *cogito*, como contenido de la conciencia humana. “Es así como la filosofía únicamente se ocupará de los seres en la medida en que son contenidos de la conciencia y no en cuanto existentes fuera de ella”. (Juan Pablo II, 2005, p. 22)

Según esta visión, Dios sale de la órbita del hombre e incluso llegará un momento en que tampoco serán necesarias las demás personas. Hay todo un intento de explicar al hombre al margen de Dios y del resto de los hombres. Junto a estos planteamientos se produce un olvido de la persona humana, la cual vuelve a ser un simple sinónimo de “hombre”, valiendo, en cada caso, lo que vale su “razón”. “El hombre en la filosofía moderna no se concibe como personal, y tampoco lo es el Dios que algunos de esos pensadores idean”. (Sellés, 2006, p. 111)

La Ilustración representó la centralidad del hombre, el pretendido triunfo de la razón sobre la fe, del progreso sobre la tradición. El hombre ilustrado redescubrió algunos valores que se encontraban escondidos bajo costumbres que sí podían considerarse supersticiosas, pero al mismo tiempo perdió una cosa de gran valor, rechazando lo sobrenatural y lo trascendente. Es así como la autonomía del hombre, que pretende ser absoluta, intentará distintos caminos hasta lograr afirmarse.

No podríamos dejar de mencionar a un filósofo que pone en alza el Idealismo trascendental. Nos referimos a Immanuel Kant, quien surge en el siglo XVIII y se encuentra frente a las dos corrientes de pensamiento que caracterizan

el siglo XVII filosófico: racionalismo y empirismo. “La filosofía trascendental de Kant será un intento de respuesta global a los nuevos problemas que se presentan al hombre europeo del final del siglo XVIII. ¿Cómo coordinar el escepticismo de Hume, la ciencia newtoniana y la fe racionalista en la capacidad de la razón? ¿Será todavía posible, después de la crítica del principio de causalidad, la ciencia y la metafísica? ¿Qué puede conocer el hombre, y cómo? Si la crítica de los empiristas a los racionalistas es verdadera, ¿caerán también las demostraciones de la existencia de Dios de los sistemas metafísicos del siglo XVII y la moral que se basa en la trascendencia? Estos interrogantes, que llegan hasta lo más profundo de los anhelos humanos –Dios, la libertad, la conciencia– obtendrán en la obra kantiana una respuesta que, aunque toma elementos tanto del empirismo como del racionalismo, será original, sistemática y revolucionaria”. (Fazio, 2012b, p.103)

Kant recibe la influencia del racionalismo, del empirismo y de la física de Newton. Ante la confluencia de posiciones divergentes, afirmará que el conocimiento humano sólo es posible con la experiencia y el entendimiento. De este modo, tanto el racionalismo y el empirismo, no brindan –aisladamente– una explicación satisfactoria frente al proceso de conocimiento humano. Kant postulará que, por un lado el racionalismo olvida la necesidad de la actividad de la experiencia, y por otro, el empirismo no toma en cuenta que el sujeto que conoce es el que lo hace, orientando su entendimiento hacia lo conocido por la experiencia.

El idealismo trascendental plantea que la realidad que podemos conocer, es la de las impresiones sensibles recibidas y la del entendimiento que las recibe. Hay un sujeto que recibe las impresiones, pero lo que está más allá del sujeto –lo trascendente al sujeto– no lo conocemos. Sólo conocemos lo inmanente al sujeto.

Mientras la cosmovisión ilustrada encontraba su momento de apogeo, irán surgiendo voces que la critiquen por mantenerse alejada de la vida y ser unilateral. Por otro lado, se irá configurando poco a poco una nueva cosmovisión, en parte antitética respecto a las luces del siglo XVIII, pero igualmente unilateral: el romanticismo. Es así, como la Ilustración y el Romanticismo se encuentran en las raíces de la cultura contemporánea. Todos conservamos, de una u otra manera muchos elementos, a veces contradictorios, de las dos cosmovisiones.

El romanticismo fue un movimiento cultural, artístico, literario, filosófico y musical, que se desarrolló y se difundió por toda Europa entre los últimos años

del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Tuvo su primera teorización explícita y su expresión más importante en Alemania. En esa nación se desarrolla paralelamente el Idealismo, con el cual la especulación filosófica alcanza una de las cimas más altas de la historia. En efecto, en los ambientes filosóficos alemanes, el idealismo de Fichte, que había transformado radicalmente el kantismo suprimiendo la cosa en sí, aparecía a los ojos de algunos intelectuales - literatos en su mayor parte-, como la reivindicación de la infinitud del yo y de la intuición frente a la austera crítica kantiana de los límites de la razón. “Romanticismo e Idealismo, sin embargo, no pueden ser identificados, no obstante las semejanzas y los elementos comunes. Fichte, Schelling y Hegel han influido sobre el romanticismo, y han recibido influencias de parte de los autores románticos, pero no se puede decir que sean en sentido estricto filósofos románticos”. (Fazio, 2012b, pp.116-117)

Si bien, el romanticismo no es una escuela ni tiene espíritu de sistema, lo que aporta es un modo de interpretar la vida y el universo. Este movimiento, también tendrá una visión particular acerca del hombre. “...afirmará que el hombre no es sólo razón, sino sentimiento. Frente a la fe en la capacidad racional de la Ilustración, los románticos se inclinarán ante el misterio, lo desconocido y lo irracional. Si los ilustrados dirigen su mirada hacia el futuro racional, los románticos descubren el influjo de la historia sobre el presente y mirarán hacia la Antigüedad clásica y hacia el Medioevo cristiano. Si los primeros son cosmopolitas y subrayan la común humanidad, los románticos subrayan las diferencias culturales, de lengua, de religión, de tradición”. (Fazio, 2012b, p.122)

Se podría decir que el elemento decisivo del espíritu romántico es la consideración del hombre como personalidad que debe desarrollarse a través de una libertad sin límites. Considerando como límites, las convenciones sociales, las reglas estilísticas, incluso la moral universal. “Por eso, el arquetipo del hombre romántico no es el *philosophe* del Siglo de las Luces, sino el genio artístico creador y el héroe revolucionario que rompe con los convencionalismos”. (Fazio, 2012b, p.123)

Bajo esta óptica, más que la racionalidad, son las pasiones la fuerza que configura la vida humana. Son los estados de ánimo –por su inestabilidad e inquietud- especialmente en la experiencia del amor, los que se exponen y abren la finitud humana a lo infinito. El romanticismo sustituye a la razón por el sentimiento, pero es un sentimiento no regulado: tiende al infinito, debe probarlo todo, saborearlo todo y nadie puede poner límites a sus propios deseos.

Se puede afirmar que el romanticismo continúa la tendencia secularizadora de la Ilustración. La diferencia la encontramos en los valores que ahora se ponen en el centro de la atención del hombre. Ya no será la razón científica, sino el amor, el arte, la vida, el sufrimiento, los que se convertirán en “absolutos”. Se va en camino a la sustitución del Dios cristiano trascendente, por un valor humano que se ha elevado hasta la categoría de divinidad. “La secularización del romanticismo no significa, por lo tanto, la desaparición de la religiosidad, sino la transferencia de su objeto, del Dios trascendente a una divinidad en cierta medida creada por el hombre”. (Fazio, 2012b, p.131)

Si se plantea el romanticismo en oposición a la Ilustración, sería conveniente resaltar que ambos no son considerados movimientos filosóficos-culturales completamente opuestos, ya que en el fondo tienen una matriz ideológica común: la autonomía del hombre. “La revolución cultural producida por la Ilustración y el romanticismo hizo que el antropocentrismo radical tratase de encontrar una justificación absoluta. Con otras palabras, si el Absoluto, Dios, no ejercía más su papel tradicional de centro y fundamento del mundo y de la existencia humana, el hombre debía encontrar otro centro y otra cimentación. Los siglos XIX y XX son en gran parte siglos absolutizadores, es decir, siglos en los que hay una presunta transferencia de valores a regiones de la realidad que son por sí relativas y contingentes. Cuando falta Dios, el hombre trata de ocupar el hueco dejado por la trascendencia, a no ser que se deje llevar por el nihilismo y la falta de sentido”. (Fazio, 2012b, p.155)

Habiendo llegado a este punto, consideramos oportuno ahondar en la definición de “ideología”, como corrientes de pensamientos que han influido y siguen influyendo en el pensamiento contemporáneo. “...una ideología se caracteriza por un elemento a priori de intereses preconstituidos, por una tendencia al esquematismo vago, que configura la ideología como algo abstracto; por una intensa carga afectiva y emotiva ligada a estos conceptos abstractos; por una visión reduccionista de la naturaleza humana...”. (Fazio, 2012b, p.156)

En este sentido, la modernidad ideológica, heredera de la ilustración, del romanticismo y del idealismo, es la manifestación de la secularización entendida en el sentido más fuerte, es decir, como afirmación de la autonomía absoluta de lo que concierne al ser humano. “...el pensamiento ideológico presenta una antropología reductiva a través del mecanismo de absolutización de lo relativo. Libertad, identidad cultural y condicionamientos económicos son elementos centrales de la existencia humana, pero no son la única clave para entender la

naturaleza humana y el sentido de la historia. Además, en cuanto religiones sustitutivas, las ideologías se erigen en escatologías secularizadas: prometen la felicidad y la construcción de una sociedad ideal, no en el más allá sino en la inmanencia de la historia terrena”. (Fazio, 2012a, p.43)

Una vez señaladas las dos matrices de la cultura contemporánea, como son la Ilustración y el Romanticismo, podemos abordar las ideologías políticas que aportarán una visión antropológica propia y reductiva. Destacaremos dos de ellas: el liberalismo y el marxismo. “Las ideologías políticas que marcan el siglo XIX – liberalismo, nacionalismo, marxismo– son, en gran medida, hijas de la Ilustración. Uno de los elementos decisivos de la cosmovisión del Siglo de las Luces era la noción de progreso, vuelta a proponer más modernamente por el cientismo positivista. El avance de la ciencia y del poder dominador del hombre debía crear un mundo más humano, más libre, más feliz”. (Fazio, 2012a, p.93)

Las raíces del pensamiento liberal se pueden encontrar en la reflexión filosófica sobre la tolerancia, que surge después del período de guerras de religión en la Europa del siglo XVI. La libertad política de los modernos tendría como base el principio de tolerancia que proponía el método del diálogo en vez del enfrentamiento entre las diversas formas de interpretar lo divino y su relación con el mundo. “Entendemos por liberalismo un modo de pensar ideológico, por democracia liberal la manifestación político-institucional de esta ideología, y por capitalismo un sistema económico ligado a ella”. (Fazio, 2012 a, p. 44)

Es así, que de la tolerancia religiosa se pasó a una problemática estrictamente política. Se vio necesario afirmar la neutralidad del Estado frente no sólo a las creencias, sino también a las actividades privadas de los ciudadanos. Esta nueva teoría política se basaba en una antropología que giraba en torno a una concepción de la naturaleza humana de carácter individualista. “... no existiendo un parámetro de referencia absoluto con el que relacionar las opiniones (como sucede cuando la ley humana debía ser conforme a la divina), se acepta la “regla” que, frente a la imposibilidad de alcanzar la unanimidad de las opiniones, las decisiones debían ser tomada por la “mayoría”. (Fazio, 2012a, pp. 44-45)

La visión del hombre que postula el liberalismo, enlazará con la de la tradición individualista del racionalismo, que es la que corresponde a la filosofía ilustrada. Queda patente que la antropología liberal tiene como núcleo central el concepto de libertad, entendida y sentida como un “absoluto” de la naturaleza

humana. “Las antropologías que nacen en el siglo XVII, siguiendo una larga tradición del pensamiento iusnaturalista romano y medieval, bajo la imagen emotiva del buen salvaje, concibieron a la naturaleza humana como lo original, como el manantial espontáneo del cual brotan las especificidades humanas: la teorización del *status naturae* (estado de naturaleza) presentaba una visión del hombre entendido como individuo libre, como independiente, es decir, como un ser carente de vínculos de subordinación. Esta libertad concebida como independencia será el germen de otra noción que se encuentra en el centro del pensamiento ilustrado y de la misma Modernidad: me refiero al concepto de autonomía”. (Fazio, 2012a, p. 48)

Encontramos en Jean Jacques Rousseau una definición de libertad que será asumida plenamente por los liberales posteriores. “La libertad, según el ginebrino, es la obediencia a la ley que nosotros mismos nos hemos dado. En definitiva, libertad es para Rousseau autonomía, autolegislación”. (Fazio, 2012 a. p. 49)

En la concepción ideológica liberal, encontramos dos elementos. Por un lado, la libertad absoluta, entendida como independencia individual, autonomía; por otro lado, se encuentra la “indeterminación última”. Es así como la libertad es capacidad de elección, pero la libertad misma no cuenta con ningún valor último con el que relacionarse y medir las elecciones que se deben hacer, ya que sólo los valores últimos pueden servir como puntos de referencia. “...en cuanto a ideología, el liberalismo nunca quiso ofrecer valores últimos para responder a las preguntas más profundas de la existencia humana. Es más, desde una óptica liberal, se considera peligroso para la libertad de los individuos la afirmación de la posibilidad de un saber último definitivo”. (Fazio, 2012a. p. 49)

Luego de esta breve descripción del liberalismo, podríamos afirmar que su núcleo teórico más profundo es de carácter abstracto pero con una intensa carga emotiva, formada por una pareja conceptual: individuo-libertad. “El liberalismo es esencialmente un individualismo, es decir el erigirse del individuo como valor supremo y central tanto de la vida humana como de la historia de la sociedad”. (Fazio, 2012a, p. 50)

Se deja entrever nuevamente, la autonomía como concepto central y criterio radical, para implantar la licitud de cualquier norma social. Bastará simplemente, que la norma sea compatible con el principio de autonomía individual. “Un liberalismo, en definitiva, “que no quiere coexistir con

condiciones diferentes de libertad, un liberalismo inclinado a considerar toda posición divergente sobre este punto como posición intolerante hacia la cual, por parte de los liberales, puede ser practicada legítimamente la intolerancia; un liberalismo que desea formar la sociedad y las relaciones entre los hombres según una visión determinada del hombre”. (Fazio, 2012a, p. 54)

Si la libertad del hombre se convierte en un “absoluto”, dentro de un totalitarismo ideológico, en donde –contradictoriamente- la libertad realmente no es respetada cuando se piensa de modo diverso, entonces esta misma libertad se convierte en enemigo de los que enarbolan la bandera libertaria. Por otro lado, esta concepción antropológica cerrada a la trascendencia tendrá que correr con las consecuencias de la afirmación de la autonomía absoluta del hombre. “La moral nietzscheana del hombre como árbitro de los valores tomará diversas manifestaciones en el ámbito de las llamadas revoluciones culturales de los años 60. La ideología de fondo de estos movimientos anticulturales era difusa. Se podría hablar quizá de anarquía, que literalmente significa ausencia de poder. Se exaspera la libertad de la conciencia, factor fundamental de la cultura de la Modernidad: no hay límites”. (Fazio, 2012a, p.96)

Al retomar el concepto de ideología como una representación falsa y reductiva de la realidad, nos encontramos con dos de ellas que surgen en la primera mitad del siglo XIX. Nos referimos a la visión socialista y marxista, las cuales optan por una visión del hombre en la que se exalta el reduccionismo inmanentista. “La tensión entre libertad absoluta e igualdad provocó una situación social de conflicto. La “cuestión social” fue objeto de atención de muchos intelectuales, pensadores, políticos, hombres de Iglesia”. (Fazio, 2012 a, p. 75)

En consecuencia, el hombre llega a considerarse creador de su propia historia y de su propia civilización, es quien decide lo que es bueno y lo que es malo. Así como toma este tipo de decisiones, también puede disponer que un determinado grupo de seres humanos sea aniquilado. “Determinaciones de este tipo se tomaron, por ejemplo, en el Tercer Reich por personas, que habiendo llegado al poder por medios democráticos, se sirvieron de él para poner en práctica los perversos programas de la ideología nacionalsocialista, que se inspiraba en presupuestos racistas. Medidas análogas tomó también el Partido Comunista en la Unión Soviética y en los países sometidos a la ideología marxista. En este contexto se perpetró el exterminio de los judíos y también de otros grupos como los gitanos, los campesinos en Ucrania y el clero ortodoxo y católico en Rusia...”. (Juan Pablo II, 2005, p. 24)

Aparentemente, la ideología marxista se encontraría en el polo opuesto del liberalismo, pero lo cierto es que el liberalismo y el marxismo comparten una visión del hombre como ser radicalmente autónomo: el hombre es obra de sí mismo. Por otra parte, ambos presentan programas vitales con importantes componentes materialistas para alcanzar la felicidad. “Es decir, lo que el hombre es, está determinado por las condiciones materiales de la producción de los bienes de subsistencia. La conciencia del hombre –el modo de comprenderse a sí mismo y de interpretar sus relaciones con el mundo– es una superestructura producida por las estructuras socio-económicas de cada época”. (Fazio, 2012a, p.77)

Al respecto, el autor en estudio tuvo sus propias vivencias tras la llegada al poder del Partido Comunista, como se cita a continuación: “En las universidades se puso todo tipo de obstáculos a cualquier forma de pensamiento filosófico que no respondiera al modelo marxista. Y se hizo de un modo simple y radical, actuando contra los que seguían otras corrientes de pensamiento filosófico. Es muy significativo que entre los destituidos de sus cátedras estuvieran sobre todo los representantes de la filosofía realista, incluidos los seguidores de la fenomenología realista, como Roman Ingarden e Izydora Damska...”. (Juan Pablo II, 2005, p. 22)

Wojtyla hace un paralelo entre lo que sucedió en Europa occidental a partir de la Ilustración y lo que sucedió en Polonia con la subida al poder de los marxistas: “Se hablaba, entre otras cosas, del “ocaso del realismo tomista”, entendiendo con ello también el abandono del cristianismo como fuente de un pensamiento filosófico. En definitiva, se cuestionaba la posibilidad misma de llegar a Dios. En la lógica del *cogito, ergo sum*, Dios se reducía sólo a un contenido de la conciencia humana...Quedaba únicamente la idea de Dios, como tema de una libre elaboración del pensamiento humano”. (Juan Pablo II, 2005, p. 23)

Dejemos que sea el propio Wojtyla quien nos cuente su experiencia personal, en lo que llamará “*ideologías del mal*”: “Es algo que nunca se borra de la memoria. Primero fue el nazismo. Lo que se podía ver en aquellos años era ya terrible. Pero muchos aspectos del nazismo no se veían en aquel período. No todos se daban cuenta de la verdadera magnitud del mal que se cernía sobre Europa, ni siquiera muchos de entre nosotros que estaban en el centro mismo de aquel torbellino. Vivíamos sumidos en una gran erupción del mal, y sólo gradualmente comenzamos a darnos cuenta de sus dimensiones reales. Porque los responsables trataban a toda costa de ocultar sus propios crímenes a los ojos del

mundo. Tanto los nazis durante la guerra como los comunistas después, en Europa Oriental, intentaban encubrir ante la opinión pública lo que estaban haciendo”. (Juan Pablo II, 2005, p. 27)

Dentro de esta visión, el hombre es considerado exclusivamente como materia y por lo tanto su actividad es sólo material, sensible, destinada a transformar la naturaleza. “El elemento mediador entre el hombre y la naturaleza es el trabajo, a través del cual el hombre elabora los objetos que requiere para satisfacer sus necesidades vitales. Sin embargo, al transformar la naturaleza, el hombre se hace objeto de su propia acción: remodelando la naturaleza, el hombre “se hace a sí mismo”. (Fazio, 2012a, p.77)

En el país natal de Karol Wojtyla, al terminar la guerra en 1945, el comunismo y su visión materialista, aparecerá con más fuerza y peligro. “...después de la victoria sobre el nazismo en la Segunda Guerra Mundial, los comunistas se sintieron envalentonados y se aprestaron con todo descaro a conquistar el mundo o, al menos, Europa. Esto llevó inicialmente a la división del continente en zonas de influencia, según el acuerdo logrado en la Conferencia de Yalta en febrero de 1945. Un acuerdo respetado sólo en apariencia por los comunistas, que lo violaron de hecho de muy diversas maneras, ante todo con la invasión ideológica y la propaganda política, no sólo en Europa, sino también en el resto del mundo”. (Juan Pablo II, 2005, pp. 28-29)

El haber sido testigo directo de un largo y difícil período histórico de Polonia y de los países del antiguo bloque oriental (1939-1989), hace que las palabras de Wojtyla cobren especial relevancia: “Los cincuenta años de lucha contra el totalitarismo son un período no exento de significado providencial: en él se puso de manifiesto la necesidad social de autodefensa ante el sometimiento de todo un pueblo. Se trató de una autodefensa que no actuaba únicamente desde una postura negativa. La sociedad no solamente rechazaba el hitlerismo como el sistema que pretendía destruir a Polonia, como tampoco después se opuso al comunismo como el sistema impuesto desde el Este, sino que, con su resistencia, aspiraba a mantener ideales de gran contenido positivo. Quiero decir que no se trataba simplemente de rechazar dichos sistemas hostiles. En aquellos años se recuperaron y confirmaron también valores fundamentales que daban vida al pueblo y a los cuales quería mantenerse fiel. Me refiero tanto al período relativamente breve de la ocupación alemana como a los cuarenta años de la dominación comunista durante la República Popular de Polonia”. (Juan Pablo II, 2005, pp. 61-62)

Si bien, luego de la caída del imperio soviético, han desaparecido muchos aspectos políticos y económicos del sistema totalitario marxista, en cuanto ideología materialista e inmanentista, podemos decir que el marxismo gramsciano ha logrado dar vida a una cultura laicista y radical, que todavía está presente en muchos sectores de la sociedad occidental. “Si Lenin, Stalin y Mao son políticos prácticos, en Europa occidental se desarrolla un marxismo teórico e intelectual, que tratará de modificar el marxismo teniendo en cuenta las circunstancias sociopolíticas allí presentes. En este contexto cultural, el autor que ha ejercido mayor influencia es uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, Antonio Gramsci (1891-1937)”. (Fazio, 2012a, p.86)

El objetivo de Gramsci es conquistar ideológicamente a los intelectuales, sobre todo a través de la escuela que está llamada a sustituir a la Iglesia. Dentro de su estrategia, que no busca el poder a través de la “fuerza”, los intelectuales son los principales difusores de las ideas. Son ellos los que se convierten en portavoces del cambio de valores, lo cual permitirá que desde “las bases” se reclame una revolución cultural, que ya se habría concebido como un ideal. “Gramsci presenta una síntesis del ateísmo marxista y del ateísmo burgués. El instrumento para construir la civilización de la inmanencia es el partido comunista...”. (Fazio, 2012a, p.87)

Es así, como los neo-marxistas y los seguidores del movimiento socialdemocrático –pensadores y líderes políticos que se inspiran en Marx- han tratado de aplicar la teoría marxista teniendo en cuenta las variadas circunstancias espacio-temporales o han tratado de añadir elementos diferentes, a lo que se puede llamar ortodoxia marxista (socialdemócratas).

Van surgiendo diversos conceptos antropológicos, que ponen énfasis tan sólo en algún aspecto del hombre, los cuales terminan siendo contradictoriamente: un “limitado absoluto”. Poco a poco se va llegando a la conclusión que la razón humana, por medio del conocimiento objetivo, se encuentra frente a un escollo insuperable en cuanto a la posibilidad de conocer a la persona. Lo cierto es que la razón, formando ideas, no puede conocer a la persona, puesto que ésta no es una idea. Al enfrentarse con esta dificultad, algunos pensadores propusieron distinguir entre conocimiento objetivo y conocimiento subjetivo. “En cualquier caso, abierta o implícitamente siguen considerando que la razón es la instancia cognoscitiva humana más alta (deuda de la filosofía moderna), pero como ésta es inferior a la persona y no es persona, difícilmente podrá dar razón de ella. Por eso acierta

quien denuncia que en muchos de esos planteamientos el sentido de la persona humana deviene en problemático”. (Sellés, 2006, p. 120)

Por otro lado encontramos que uno de los elementos más característicos de la crisis de la cultura de la Modernidad es el nihilismo, el cual se relaciona con apreciaciones de la realidad como: la crisis de los valores, el relativismo intelectual y moral, la disolución de la idea de verdad, un pesimismo que tiende hacia la decadencia e incluye la pérdida del centro y de todo sentido la historia. “El nihilismo contemporáneo presenta dos facetas fundamentales. Por un lado, desde una perspectiva más existencial, el nihilismo se concreta en una crisis de sentido: muchos hombres no saben cuál es el significado último de la existencia humana. Por otro lado, desde un punto de vista más teórico, el nihilismo se concreta en una especie de escepticismo radical del hombre frente a la posibilidad de conocer la verdad”. (Fazio, 2012a, p.97)

En palabras de Karol Wojtyla: “...vivir como si Dios no existiera, significa colocarse fuera de las coordenadas del bien y del mal, es decir, fuera del contexto de los valores, de los cuales Él mismo, Dios, es la fuente. Se pretende que sea el hombre mismo quien decida sobre lo que es bueno o malo. Y este programa se sugiere y divulga de muchos modos y desde diversos sectores”. (Juan Pablo II, 2005, p. 64)

Por su parte, el Existencialismo, que fue una de las corrientes de pensamiento más característica del siglo XX, se presenta con un planteamiento intelectual con diversas variantes, como son: la cristiana (Jaspers, Marcel), la acristiana (Heidegger), e incluso la atea (Sartre). Estos filósofos tienen en común que no centran la atención directamente en alguna de las potencias o en las acciones humanas pero –aun así- no aciertan en lo fundamental para postular una visión antropológica integral.

Hasta el momento, va quedando en evidencia, que la versión independentista del hombre choca frontalmente con la filosofía clásica antigua y la medieval. Esto mismo sucede con el núcleo de la antropología, legada por el cristianismo. Podríamos decir que el pensamiento filosófico se va alejando poco a poco de las corrientes precedentes, y que a la larga confluyen en un absolutismo reduccionista. “En suma, se puede decir que la filosofía contemporánea es en buena medida antirracionalista (por antihegeliana), y por ello, notoriamente en muchos pensadores, tendente al voluntarismo. En algunos de sus protagonistas ya

no se trata de una voluntad humana que se supone superior a la inteligencia, como sostenían algunos tardomedievales (Escoto, Ockham, etc.), sino de una voluntad impersonal, cósmica, respecto de la cual la humana, e incluso el propio yo, están enteramente subordinados”. (Sellés, 2006, p. 116)

En la historia de la humanidad, las “luces y sombras” han estado mezcladas y permanecieron mezcladas en los siglos posteriores. La autonomía del hombre -tan anhelada- buscará distintos caminos para ubicarse siempre en un lugar preferencial. “La disolución de un orden moral objetivo, consecuencia del nihilismo cultural, se manifiesta de un modo evidente en el ámbito de la sexualidad. Si el hombre es el árbitro de los valores, la posibilidad de caer en el cómodo hedonismo es grande. A lo largo del siglo XX se dieron explicaciones acerca del comportamiento sexual, que tenían la pretensión de una cierta cientificidad, y que abrían la puerta a un cambio radical de costumbres y de prácticas sociales. Pero permisivismo significa también rechazo de la obediencia, crítica de las estructuras y en casos extremos, justificación de la violencia”. (Fazio, 2012a, p.109)

En este contexto de permisivismo, muy acentuado en la sociedad occidental –avalado por el slogan “Prohibido prohibir”– que estuvo en el centro de las protestas universitarias del 68, surgirá el movimiento feminista al que nos referiremos a continuación. “Los orígenes ideológicos remotos del feminismo se deben situar en la Ilustración, en cuanto defensora de una razón igualitaria y una visión progresista de la historia; en el Socialismo utópico; y en el Liberalismo. Pero no hay que olvidar el influjo de la antropología cristiana que subraya la común dignidad de hombres y mujeres en cuanto imagen de Dios. La diversidad de orígenes indica la variedad de corrientes que se encuentran dentro de ese movimiento cultural. Cronológicamente, el feminismo se desarrolla en los siglos XIX y XX”. (Fazio, 2012a, p.117)

Esta ideología, que al mismo tiempo es un movimiento de cambio sociopolítico basado en el análisis de los privilegios del hombre y de la supuesta subordinación de la mujer en la sociedad, va directamente en dirección opuesta a una visión personalista del hombre. “El programa de los movimientos feministas del siglo XIX se pueden resumir en los siguientes puntos: derecho al voto (aunque en algunos países, grupos anticlericales y socialistas se opusieron por miedo al voto femenino católico y moderado); el acceso a la educación secundaria y superior; el acceso a los mismos campos de trabajo de los hombres (en algunos casos, con un desprecio tácito o explícito del trabajo doméstico); y, finalmente,

algunas reivindicaciones en el ámbito de la sexualidad. Respecto a este último punto, el feminismo liberal habla del “derecho” al divorcio y al control artificial de los nacimientos. El feminismo católico, en cambio, rechazaba el divorcio, el maltusianismo y la irresponsabilidad sexual. Junto con otros movimientos de inspiración cristiana, se proponen programas de elevación moral y de lucha contra la prostitución”. (Fazio, 2012a, p.118)

Es así como este movimiento, que tiene rasgos comunes con el socialismo utópico y el liberalismo, presentará su postura más revolucionaria en la segunda parte del siglo. Estamos ante un feminismo basado ideológicamente en la psicología freudiana y en algunas teorías sociológicas de la Escuela de Frankfurt. Una de las inspiradoras de este segundo feminismo, será la escritora francesa Simone de Beauvoir. “La antropología reductiva de la Beauvoir estará en los orígenes del feminismo radical: este feminismo se caracteriza por la centralidad de la sexualidad, considerada como fuente de opresión de la mujer. En concreto, este tipo de feminismo –el más influyente en la cultura actual- se transforma en un movimiento de liberación femenina. La liberación de la opresión y de la explotación a la que han sido sometidas las mujeres por parte de los hombres”. (Fazio, 2012a, pp.118-119)

En la actualidad, ha tomado el protagonismo otra versión del feminismo, muy ligado a las corrientes que acabamos de presentar: es el feminismo marxista-socialista que encuentra dos fuentes de opresión: la clase social y el sexo. Es así como resulta insuficiente la derrota del capitalismo, ya que no traerá necesariamente la anhelada igualdad de los sexos. Con una dinámica propia, se utilizan términos marxistas aplicados a la “lucha entre los sexos”, ya que la condición de la mujer está determinada por las estructuras de producción, de reproducción y por la sexualidad. En este sentido, podemos afirmar que no es dable considerar como condicionamiento impuesto a la mujer, algo que corresponde a su propia naturaleza y condición femenina. “Las diferencias corporales y psicológicas se corresponden con el distinto papel que cada uno desempeña en el conjunto de tareas específicas que lleva consigo tener hijos y criarlos. Es importante señalar que el varón y la mujer tienen un papel diferente, precisamente en ese ámbito de la aparición y cuidado de nuevas vidas humanas: en cambio, en otros ámbitos, no existe esa diferencia de tareas”. (Yepes y Aranguren, 2006, p.201)

Respecto a estas posturas que se presentan con un sesgo totalitarista y encubiertos bajo las apariencias de un gobierno democrático, Juan Pablo II- Karol

Wojtyla dirá: “Estas corrientes disponen de enormes medios financieros, no solamente en cada nación sino también a escala mundial. En efecto, pueden contar con grandes centros de poder económico, a través de los cuales tratan de imponer sus condiciones a los países en vías de desarrollo”. (Juan Pablo II, 2005, p. 65)

Por su parte, el feminismo radical presenta una nueva cara con la ideología del género (en inglés, *gender*). Esta ideología distingue entre diferencias sexuales biológicas (sexo) y los roles que la sociedad atribuye a los hombres y a las mujeres (género). De este modo, las funciones femeninas tradicionales, como la maternidad, serían sólo construcciones culturales y no algo natural. Consideran que las culturas están sometidas a una continua evolución, por lo tanto, también los roles atribuidos a los sexos deben cambiar, sobre todo si se tiene en cuenta que la cultura precedente privilegiaba al sexo masculino, configurando de este modo una sociedad estructurada en torno al patriarcado.

Si bien es verdad que han existido algunos condicionamientos culturales en los roles atribuidos a hombres y mujeres, no se puede obviar o tomar con ligereza, que, objetivamente, la distinción sexual implica distintas actitudes y capacitaciones propias de cada sexo. Según los autores de la ideología del género, se deben eliminar las diferencias entre los sexos: masculinidad y feminidad, que para ellos no tienen ningún papel natural específico. Es necesario, según los que avalan la ideología de género, que se borre del lenguaje toda huella de “sexismo”, y por el contrario se utilice muchos de los conceptos de la filosofía deconstruccionista. “De aquí se deriva que términos como familia, maternidad, procreación, heterosexualidad no tienen referencias naturales, sino que son sólo productos culturales “biologizados”. Las sociedades deben asumir los cambios culturales en curso, y los poderes públicos tienen la obligación de reestructurar la sociedad con criterios que vayan de acuerdo con la ideología del género. Consecuencia de esta reestructuración será la equiparación de los “matrimonios” entre homosexuales y las familias “alternativas” con los matrimonios heterosexuales abiertos a la procreación”. (Fazio, 2012a, p.124)

Dentro de estos parámetros, el sexo biológico sería un dato corporal, completamente secundario, puesto que lo importante es el género, que sería la “construcción social o cultural” de la propia sexualidad. En esta construcción autónoma del género, el único condicionamiento externo sería el cultural; es decir, las normas y expectativas sociales sobre el papel, atributos y conductas asignadas a cada género. Al mismo tiempo, las opciones de género de cada persona, influirían en la percepción cultural dominante. “Precisamente el objetivo político

del feminismo radical es lograr un cambio cultural, para “redefinir” el concepto de persona, de tal modo que le permita a la mujer competir con el varón en la toma de poder político. Para lograr dicho fin, pretenden estar en igualdad de condiciones con los varones; pero dicha igualdad la entienden como homogeneidad absoluta, tal cual se da entre un par de gotas de agua; y no una igualdad en dignidad, derechos o naturaleza”. (Fazio, 2012a, pp.124- 125)

Si habitualmente, el vocablo género tenía un uso gramatical para distinguir entre una palabra masculina, femenina o neutra; al referirla al concepto de identidad de género asumida como la conciencia individual que de sí mismo tienen las personas –como hombre o como mujer–, estaríamos frente a una “reingeniería social”, para la cual el sexo es un invento artificial, de la cultura o de la política. En general, lo que de manera inadvertida se ha impuesto, es el uso de la palabra género por sexo, lo cual no es inocente, puesto que está latente un propósito intencionado de lo que se denomina “ideología de género”.

A raíz del cambio de los modelos de masculinidad y feminidad, la cultura relativista contemporánea cuestiona la identidad de género. Algunos piensan que la diferencia sexual no tiene en sí ningún valor objetivo y difunden la convicción de que todo individuo puede establecer a su gusto la propia identidad sexual: suficiente con optar y declararlo públicamente. “La sexualidad humana, a diferencia de la animal, modula también la psicología y la vida intelectual: los varones y las mujeres tenemos diferencias que afectan al modo de ser, de pensar, de comportarse, de ver las cosas, de estar en el mundo. Hay unos caracteres propios de la feminidad y otros de la masculinidad y además se complementan: la diversidad, como veremos, es el origen de un enriquecimiento mutuo”. (Yepes et al, 2006, p. 201)

Dada la versatilidad de los términos sexualidad, género (gender) y orientación sexual (sexual orientation), queda reducida la orientación sexual a una opción que depende de los gustos subjetivos, de los contextos, de las necesidades. En otras palabras, se niega la existencia de dos géneros en su connotación natural, como si el cuerpo y la naturaleza no ejercieran ningún condicionamiento sobre nuestro modo de ser persona. Esto sucede por querer separar la orientación sexual de la conformación fisiológica de la persona, anulando las diferencias objetivas, reivindicando la libertad absoluta frente a la naturaleza, y la libertad de elegir entre identidades equivalentes. “En el caso del hombre, la diferenciación corporal, como en otros animales, afecta también en una distinta morfología anatómica y corporal, que se completa con unos diferentes rasgos psicológicos, afectivos y

cognitivos. Ser varón o mujer no es ser macho o hembra: la sexualidad del hombre no atañe sólo al cuerpo, sino también al espíritu, puesto que ambos pertenecen a la unidad de la persona”. (Yepes et al., 2006, p.200)

Como hemos señalado, esta ideología empezó con la diferenciación sexual entre varones y mujeres. Pero este hecho, luego fue el “disparador” de una nueva visión antropológica de la humanidad. Era indispensable un preconceito: negar la naturaleza humana y, por lo tanto, concebir a cada ser humano como una masa informe, que habría que modelar y darle sentido, a través de un proceso ideológico-político. Una vez negada la naturaleza y, en simultáneo, fragmentado el ser humano entre lo corporal –aspecto meramente biológico, sin ninguna significación e importancia–, y lo psíquico –construido socialmente en torno a la sexualidad, sin ningún condicionamiento biológico– estaríamos preparados para aceptar todo este constructo sin ofrecer mayor resistencia.

A esta postura ideológica le falta solvencia científica, puesto que la ciencia funciona en base a la organización binaria de los modos de ser persona, atacando directamente al núcleo de la antropología relacional: la dualidad hombre-mujer. El sustento radical de esta ideología se centra en la facultad humana de la libertad, con un entorno lleno de emociones y sentimientos totalmente subjetivos, que no son válidos para que un aporte que se precie de ser científico. La confusión que surge al disociar el sexo del género, afirmando que el primero es un dato fisiológico y el segundo es cultural e histórico, admite que se ignore un dato antropológico fundamental: el propio cuerpo con toda su especificidad morfogénica, hormonal y fisiológica.

Cabe resaltar que no estamos ante una ideología que se imponga por la fuerza ni por el derramamiento de sangre, como sucedió en la Revolución Francesa, el comunismo soviético o el racismo nazi. La ideología de género, a nivel supranacional, se impone mediante la propaganda y el control de la cultura: la imposición de una “ciudadanía” relativista, el rechazo a la propia naturaleza originaria como fuente de información, la usurpación de la autoridad paterna, del control de la procreación, del mundo laboral y del ámbito político.

En su momento, Juan Pablo II se pronunció en relación a estas ideologías que están tomando “cuerpo” en distintos países: “Pienso, por ejemplo, en las fuertes presiones del Parlamento Europeo para que se reconozcan las uniones homosexuales como si fueran otra forma de familia, que tendría también derecho

a la adopción. Se puede, más aún, se debe plantear la cuestión sobre la presencia en este caso de otra ideología del mal, tal vez más insidiosa y celada, que intenta instrumentalizar incluso los derechos del hombre contra el hombre y contra la familia”. (Juan Pablo II, 2005, p. 25)

Al terminar este apartado, queda en evidencia la visión del mundo, del hombre, de la sociedad, de cada corriente filosófica, a través de las líneas de pensamiento que postula. Asimismo, nos remitimos a los capítulos precedentes, en donde se ha desarrollado la antropología personalista de Karol Wojtyla, quien concibe al ser humano dentro de una óptica integradora de lo corpóreo, lo psíquico y lo emocional; lo cual nos permite salir al paso de cualquier postura reduccionista, ajena a la objetividad corporal constitutiva de la persona humana.

2. La norma personalista de Karol Wojtyla

Como vimos en el capítulo anterior, los conceptos que utiliza Karol Wojtyla tienen el sustento de la filosofía personalista, la cual cuenta en su sustrato con una visión integral de la persona, en donde se asume la dignidad en su sentido más profundo. Esta realidad queda patente en sus escritos, siendo la norma personalista y la experiencia del amor, elementos fundamentales dentro de la noción de persona que emerge en su pensamiento.

Entre los contenidos del personalismo que atrajeron la atención de Wojtyla, se encuentra la irreductibilidad de la persona, en donde se reconoce y se afirma que la persona es sujeto, no un mero objeto de entendimiento. Dentro de este enfoque, se afirma la existencia de dos tipos de personas: el hombre y la mujer; cuyas acciones –en concreto las acciones sexuadas– sólo adquieren su verdadero sentido en relación a la persona misma. “La persona se diferencia del objeto por su estructura y perfección. La estructura de la persona comprende su interioridad, en la que descubrimos elementos de vida espiritual, lo cual nos obliga a reconocer la naturaleza espiritual del alma humana y de la perfección propia de la persona. Su valor depende de esta perfección. Por ser la persona no sólo cuerpo sino también espíritu encarnado, y al residir en ello su perfección, no puede considerársela igual a un objeto. Por otra parte, un abismo infranqueable separa la psique animal de la espiritualidad del hombre”. (Wojtyla, 2009, p. 150)

Para nuestro autor es imposible explicar la autoteleología 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, que lleva a afirmar que la persona por sí misma y nunca puede ser usada como medio. A este postulado, Wojtyla lo denominará como un imperativo moral: norma personalista de la acción. “En la historia de la filosofía y de la ética aparece una contribución particular a la formulación de la norma personalista a partir de Kant por su análisis del imperativo categórico. El así llamado segundo imperativo categórico kantiano requiere que la persona sea siempre sólo el fin del obrar y nunca un medio para un fin”. (Wojtyla, 1998b, p. 290)

La dignidad de la persona es la razón sobre la que se basa directamente la obligación moral. Para el autor en estudio, el deber moral no es positivista ni se explica por una instancia exterior al agente, ni siquiera por una instancia interior al agente, como sería el caso del imperativo de la razón práctica kantiana. Con la norma personalista, contrariamente a lo que sucede con los otros objetos de acción que no son personas, la persona no puede ser considerada como un medio de acción, del cual servirse para alcanzar sus propios fines. En este sentido, al referirnos a dos personas de sexo contrario, no cabe que una utilice a la otra como medio para alcanzar el fin del placer o la voluptuosidad sexual. La convicción de que el ser humano es una persona, debería ser un motivo de fuerza para aceptar la subordinación del gozo al amor.

Vemos conveniente resaltar que, tanto en el contenido natural del mandamiento del amor y de los principios de la norma personalista, el ser humano está en condiciones de aprehender con la razón sin recurrir a la fe, lo que venimos considerando. Podríamos añadir, con las palabras de Wojtyla: “...esta norma es también condición indispensable para que el ser humano pueda comprender y poner en práctica el contenido integral, esencialmente sobrenatural, del mandamiento del amor”. (Wojtyla, 2009, p. 258)

Como mencionamos en párrafos anteriores, Wojtyla se inspira en lo propuesto por Kant hacia el final del siglo XVIII afirmando: “...Kant formuló este principio elemental del orden moral en el imperativo: “Obra de tal manera que nunca trates a otra persona sencillamente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción”. A la luz de tales consideraciones, este principio no tendría que ser formulado a la manera de Kant, sino más bien como sigue:

“Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin”. Así formulado, este principio se encuentra en la base de toda libertad bien entendida, en particular, de la libertad de conciencia”. (Wojtyla, 2009, pp. 35-36)

Por lo tanto, tratar a la persona como fin no es conciliable con servirse de ella como medio ni con reducirla a objeto de disfrute. En ambos casos, estaría ausente la consideración de la persona como un absoluto con valor en sí mismo, echando en falta, la integración de sus facultades y un uso adecuado de la libertad, que permita a la persona autodeterminarse para el bien propio y del prójimo. “La finalización personalista es para Wojtyla una dimensión de la acción que se distingue de la dirección intencional de la voluntad y que se pone de manifiesto en la autodeterminación: la persona no sólo elige voluntariamente uno u otro bien, en un desplazamiento, por así decir, horizontal de la atención, sino que, en el mismo acto, se elige a sí misma y se hace moralmente aquello mismo que ha elegido (al elegir lo bueno en sentido moral, se hace ella buena)”. (Burgos, 2007a, p. 66)

Hace falta partir desde la persona como un ser radicalmente distinto de los animales. Es un sujeto que tiene interioridad, es incomunicable por su núcleo personal, su subjetividad es relevante y es capaz de autodeterminación. Por este motivo, si se consideran las acciones sin conexión intrínseca con el sujeto que las realiza, éstas quedarían en el aire, sin sentido, objetivadas. Por lo tanto, teniendo en cuenta la premisa de que el hombre siempre actúa como persona, no existirían -propriadamente hablando- acciones biológicas humanas, sino acciones con una dimensión biológica, que dejan fuera un determinado tipo de procesos (como la digestión) de los que no es responsable de ningún modo y, por eso, no son propiadamente acciones. En este sentido, Wojtyla se esfuerza por diferenciar con precisión el instinto automático y repetitivo de los animales, del impulso humano que tiene la plasticidad que le da su integración en un ser espiritual y le da materia para su propia autodeterminación.

Wojtyla considera que, desde esta perspectiva, comienza a ser posible integrar el impulso sexual en su contexto adecuado, que es el de la persona y el del amor, y se empieza a disponer de elementos para superar las malinterpretaciones de una comprensión de lo sexual reducida a placer: por un lado, la interpretación rigorista o puritana, que entiende el placer como un mal y la freudiana, para la que el placer es el único bien. En el fondo, ambas coinciden en proceder y acabar en un planteamiento utilitarista, que surge de una concepción

reductivo-biológica de la sexualidad y conduce a una visión y un uso instrumental de la persona humana.

Existe una diferencia real entre el valor de la persona y los valores sexuales, ya que estos últimos se dirigen directamente a la sensualidad o a la afectividad del ser humano. El valor de la persona, por el contrario, está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que éste no es más que una particularidad de su ser. Por este motivo, a los valores de la persona se le añadirán, sólo en segundo lugar, los valores sexuales.

Si bien, desde el punto de vista psicológico, el amor entre el hombre y la mujer es un fenómeno centrado en su reacción ante ambos valores, la reacción ante el valor de la persona no es tan directa como la reacción ante los valores sexuales ligados al cuerpo de una persona concreta. Esto es así, ya que los elementos que se perciben con la afectividad, son distintos a los que se descubren con el entendimiento. En este sentido, Wojtyla considera que en una afectividad integrada, será más factible que los valores de la persona primen, frente a lo que los sentidos le presenten como una inmediatez. “Todo ser humano es consciente de que su congénere de sexo diferente es una persona, que no es una cosa sino alguien. La conciencia de esta verdad despierta la necesidad de integración del amor sexual, exige que la reacción sexual y afectiva ante el ser humano de sexo contrario sea elevada al nivel de la persona”. (Wojtyla, 2009, p.151)

El ser humano no ama sólo con el cuerpo, sino que ama con la psique, ama con el espíritu, con todos los elementos constitutivos de su ser. El cuerpo, que es el tema que nos ocupa en esta investigación, no es solo realidad orgánica que pueda considerarse como un objeto. La persona se devela esencialmente en la unidad de cuerpo y espíritu; y, si la afectividad en vez de dirigirse a la persona íntegra, se remite únicamente a los valores sexuales, esto puede decantar en una distorsión que genere una actitud utilitarista en donde la imagen que se tiene de la persona, permite instrumentalizarla y reducirla a aquella parte que únicamente interesa.

En sus escritos, Wojtyla esboza una crítica al utilitarismo y al hedonismo, en cuanto concepciones teóricas que modulan las conductas y la actitud frente a la vida del hombre contemporáneo; aunque sostiene que: “... en todos los tiempos, el utilitarismo ha constituido una corriente que, tanto los individuos como las sociedades, tienen tendencia a seguir. Sin embargo, el utilitarismo moderno es

consciente, sus principios filosóficos son formulados y definidos científicamente”. (Wojtyla, 2009, p. 44)

La raíz etimológica del término “utilitarismo”, proviene del verbo latino *uti* (“utilizar”, “usar”, “aprovecharse de”) y del adjetivo *utilis* (“útil”). Esta corriente de pensamiento pone el acento en la utilidad de la acción en cuanto proporciona placer, y es ahí donde centra la esencia de la felicidad humana. “Ser feliz, según los principios del utilitarismo, es llevar una vida agradable. Sabemos que el placer posee diversos matices y puede adoptar diferentes formas. Con todo, esto importa poco, aun cuando algunos placeres puedan considerarse espirituales, y, por lo mismo, más elevados, y otros, por ejemplo los placeres sensuales, carnales, materiales, como inferiores”. (Wojtyla, 2009, pp. 44-45)

Dentro de la óptica utilitarista, todo lo que cuenta es el placer en cuanto tal, porque de acuerdo a la concepción que tiene del hombre, no le permite descubrir en él algo más complejo que puede ser la unidad real entre lo corpóreo y lo espiritual. Este postulado reduccionista, puede aceptar que el hombre tiene uso de razón y por lo tanto, discernir entre lo que le proporciona placer y alejarse de lo que le pueda causar dolor o alguna contradicción. Dentro de esta perspectiva del hombre, se estaría considerando que: “La facultad de pensar, es decir, la razón, se le ha dado para que dirija su acción de manera que le asegure el máximo posible de placer y el mínimo de pena. El utilitarista considera este principio como la primera norma de la moral humana, añadiendo que no sólo debería aplicarse individualmente, egoístamente, sino también en el grupo y la sociedad humana en general. En su formulación final, el “principio de la utilidad” (*principium utilitatis*) exige, por consiguiente, el máximo de placer y el mínimo de pena para el mayor número de hombres”. (Wojtyla, 2009, p.45)

Si bien, ciertos modos de entender la libertad pueden haberse propagado con un gran influjo en la sociedad, esto no disminuye la responsabilidad de los propios actos, aunque en una primera instancia puedan servir de distractores el bien útil y deleitable. “En el obrar humano, las diversas facultades espirituales tienden a la síntesis. En esta síntesis, la voluntad hace de guía. El sujeto imprime así en su comportamiento la propia racionalidad. Los actos humanos son libres y, como tales, comportan la responsabilidad del sujeto. El hombre quiere un determinado bien y se decide por él; por tanto, es responsable de su opción”. (Juan Pablo II, 2005, p. 50)

En un primer análisis, podría parecer justo y atractivo el utilitarismo, puesto que puede resultar extraño que alguien busque en primera instancia –ya sea en lo personal o social– lo desagradable, antes de lo que le puede resultar grato. Pero un análisis más profundo nos ayudará a ver lo superficial de esta manera de pensar o de esta norma de conducta. “Su defecto principal consiste en el reconocimiento del placer como el bien único y mayor, al cual debe subordinarse el comportamiento individual y social del hombre. Y con todo –como podremos constatar más adelante–, el placer no es el único bien, ni mucho menos el fin esencial de la acción humana”. (Wojtyla, 2009, p.45)

El autor en estudio considera, que al descartarse la primera y fundamental dimensión del bien, la del *bonum honestum* en los actos, los medios y los fines, se inicia la separación entre la tradición ética aristotélico-tomista y el utilitarismo moderno. “La antropología utilitarista y la ética que se deriva, parten de la convicción de que el hombre tiende básicamente al interés propio o del grupo al que pertenece. En suma, el fin de su acción es el beneficio personal o corporativo”. (Juan Pablo II, 2005, p. 51)

Dentro de la tendencia utilitarista, lo que supone el bien y la dicha pasan a un segundo plano, buscando fundamentalmente la utilidad y el placer. “El *bonum delectabile* del pensamiento tomista se ha emancipado en cierto modo en los nuevos planteamientos, convirtiéndose en un bien por sí solo. Según la visión utilitarista, el hombre busca con sus acciones ante todo el provecho, no lo digno (*honestum*)”. (Juan Pablo II, 2005, p. 52)

Bajo este criterio de pensamiento, la otra persona sería para mí –todo su ser– un objeto que me permite experimentar, en lo afectivo y lo emotivo, la mayor cantidad posible de sensaciones y experiencias positivas. Al ser un objeto, puedo servirme de ella como “medio” para provocar u obtener el máximo de placer. El placer como la única norma de comportamiento y a cualquier costo, distorsiona el concepto de persona humana irreductible, minando su dignidad desde su misma esencia. Como podemos ver, el utilitarismo –en su formulación teórica como en su aplicación práctica– se ubica en el punto más lejano a la norma personalista que postula Wojtyla, quien afirmará, siguiendo la norma del imperativo moral kantiano: “Kant, formula el principio de que la persona nunca ha de ser el medio, sino siempre, y únicamente, el fin de nuestra acción. Esta exigencia pone en evidencia uno de los puntos más débiles del utilitarismo: si el placer es el único bien y el único fin del hombre, si constituye igualmente la única base de la norma de su conducta, entonces en semejante conducta, todo debería ser fatalmente

considerado como medio que sirve para alcanzar ese bien y ese fin. Por consiguiente, también la persona humana, tanto la mía como la de otro”. (Wojtyla, 2009, pp. 46-47)

Hay una contradicción interna desde la cual está formulado el utilitarismo. Puesto que, desde un egoísmo patente, que busca el “máximo de placer”, es imposible que se pueda pasar a un altruismo auténtico, que es lo que reclama la norma personalista. “En este sentido, la norma personalista será para Wojtyla, el principio radical de los actos humanos, en cuanto a las relaciones interpersonales. “Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio. Paralelamente, se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella. Esto es lo que expone el mandato del amor”. (Wojtyla, 2009, p. 51)

Es necesario buscar la base de esta visión íntegra de la persona, en una axiología diferente de la utilitarista, como lo es la axiología personalista. En ella, el valor de la persona siempre es considerado superior al del placer, por ello no puede estar subordinada al placer ni ser tratada como medio o instrumento para alcanzarlo.

Según el autor en estudio, la norma personalista está llamada a regir las relaciones interpersonales, de modo que, tanto el utilitarismo y el hedonismo –que se encuentran de modo imperativo y seductor en la sociedad y en la cultura– sean subyugados por ésta, a través de actitudes no sólo honestas, sino también equitativas y justas. “El utilitarismo, hacia el que desemboca poco a poco el imperativo categórico, prescinde de la diferencia entre sujeto y objeto y establece como norma discrecional el placer que produce en un ser el contacto con el otro, sin tener en consideración la posibilidad de cosificación para cualquiera de los actores. Para Karol Wojtyla, la norma personalista se resume en que el valor de la persona es superior al del placer y, por tanto, está subordinado a la consideración del ser humano como persona-sujeto”. (Burgos, 2007a, p.108)

Dentro del planteamiento utilitarista y hedonista, se encuentra como base de la acción y reglamento de la actividad humana el placer, y la persona tan sólo es un medio para alcanzarlo. La divergente posición entre el utilitarismo y el mandamiento del amor, que menciona de modo reiterativo Wojtyla, dentro de la

norma personalista, queda patente. “Con todo, es evidente que, si el mandato del amor y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerlos descansar sobre un principio distinto de aquél en que se basa el utilitarismo, sobre una axiología y una norma principal diferentes, a saber, el principio y la norma personalistas”. (Wojtyla, 2009, p. 51)

Frente al hedonismo utilitarista, que admite que el hombre y la mujer puedan “usarse” recíprocamente si esto les proporciona placer sexual –como hemos mencionado anteriormente– Wojtyla apela al principio kantiano de no instrumentalización del sujeto, pero elevándolo y transformándolo en una regla positiva de inspiración cristiana: la norma personalista. “Su visión antropológica es completamente moderna. Se podría decir que se ha tomado con absoluta seriedad el “giro antropológico” de la filosofía moderna, que iniciaron Kant y Feuerbach en la que el hombre es el centro...”. (Burgos, 2007a, p.278)

No está de más advertir que bajo la óptica utilitarista, el hombre aparece –fundamentalmente– como sujeto “que experimenta”, no como persona con una propia estructura de autoposesión y autodominio; en todo caso, esta estructura no sería propia a su esencia, sino algo temporal. El peligro de esta mentalidad utilitarista, con respecto a la imagen reductiva que una afectividad no integrada puede ofrecernos de la otra persona, nos lo advierte Wojtyla con las siguientes palabras: “Si en el pensamiento contemporáneo se pone en discusión la ética, no es sólo a causa del positivismo que pone en duda la esencia misma de la moralidad y su objetivación, sino también del utilitarismo que ha transformado sustancialmente el sentido del bien y del mal moral y pone las bases para llegar a decir que el bien y el mal moral no se pueden captar y definir, y que, como mucho, podemos ocuparnos científicamente de lo que en determinadas condiciones se considera o ha sido considerado bien o mal desde el punto de vista moral”. (Wojtyla, 1998b, pp. 254- 255)

Si bien, a lo largo de sus reflexiones, Wojtyla considera de gran relevancia no sólo lo objetivo, sino también lo subjetivo, en cuanto que son vivencias, sentimientos, emociones que afectan de modo directo a la persona. Es muy claro al definir la visión subjetivista que no deja ver el valor personal, sino que puede encubrir un egoísmo y un hedonismo latente. “El subjetivismo de los valores consiste en considerar todos los valores objetivos como elementos que sirven únicamente para dar placer o voluptuosidad en diversos grados. El placer llega a ser el único valor y la base de toda apreciación, de donde resulta una confusión en la orientación de lo vivido y lo actuado, con lo cual se pierde finalmente no sólo la

esencia del amor, sino también el carácter erótico de lo vivido... El subjetivismo de los valores equivale, con todo, a una orientación hacia el mero gozo; éste viene a ser el objetivo mientras que el resto –la persona, su cuerpo, su feminidad o su masculinidad– no es más que un medio”. (Wojtyla, 2009, p.189)

Cuando el “yo” considerado como sujeto se hace egoísta, cuando deja de ver correctamente su puesto objetivo entre los otros seres, esto trae consigo una visión subjetivista de los valores, siendo el placer el único valor que cuenta. Lo que percibe el sujeto a su alrededor –nuevamente– no son personas con una unidad integrada de cuerpo y espíritu, sino “objetos” a los que puede utilizar como medios para obtener el máximo de placer.

El fecundo proceso intelectual de Wojtyla, que tiene su inicio en repensar la tradición clásica tomista –sin apartarse de ésta de modo radical– es la base de la norma personalista. El resultado es una visión distinta, que lleva a tratar al otro como ser personal, a interesarse realmente por los demás, al respeto, a la empatía, a saber escuchar. Todo esto, no como una técnica, sino como una actitud que nace del fondo del ser mismo. Y, aunque se sabe que esta habilidad no se adquiere mecánicamente, no deja de ser cierto que la filosofía personalista –que es la que postula Wojtyla– llega a sensibilizar el espíritu al tocar las fibras más íntimas del ser humano, extrayendo lo mejor de cada uno.

3. Valor manifestativo de la persona a través del cuerpo

El breve recorrido histórico acerca de la visión antropológica nos ha permitido situar “el estado de la cuestión” respecto al cuerpo humano en la actualidad. Vemos que, en el correr del tiempo, el cuerpo humano ha sido sometido a exaltaciones, reduccionismos o simplemente considerado como “un dato más”; es decir, casi ignorado por privilegiar los sentimientos o las emociones subjetivas.

Retomando los planteamientos antropológicos del autor en estudio, nos centraremos en el valor que le da al cuerpo humano, a través del cual se va a manifestar la persona. Estas reflexiones nos remiten en primer lugar a una afirmación que despeja cualquier duda, acerca de si el hombre es “algo” o “alguien”. “El término “persona” se ha escogido para subrayar que el hombre no

se deja encerrar en la noción “individuo de la especie”, que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares que sólo pueden expresarse mediante el empleo de la palabra “persona”. (Wojtyla, 2009, p. 28)

La justificación más sencilla y evidente de este hecho la encontramos en que el hombre es un ser racional –es decir, que posee razón– facultad cuya presencia no puede constatarse en ningún otro ser visible, porque en ninguno de ellos encontramos indicios de un pensamiento conceptual. “En el hombre, el conocimiento y el deseo adquieren un carácter espiritual y, de este modo, contribuyen a la formación de una verdadera vida interior, fenómeno inexistente en los animales. La vida interior es la vida espiritual. Se concentra alrededor de lo verdadero y lo bueno. Muchos problemas forman parte de esa vida, de los cuales los dos siguientes parecen los más importantes: “¿Cuál es la causa primera de todo?” y “¿Cómo ser bueno y llegar a la plenitud del bien?”. (Wojtyla, 2009, p. 29)

Nos encontramos frente a la realidad compleja del ser humano, el cual no tiene tan sólo una exterioridad, sino que posee una interioridad muy rica que no puede ser manifestada aleatoriamente. “Es significativo que sea precisamente gracias a su interioridad y a su vida espiritual que el hombre no sólo constituya una persona sino que, al mismo tiempo, pertenezca al mundo “exterior” y forme parte de él de una manera que le es propia”. (Wojtyla, 2009, p. 29)

Al constatar el carácter intangible, indestructible del mundo interior personal, cabe preguntarnos: ¿no será esto un signo de su carácter inmaterial? Si este núcleo íntimo de la persona no es destructible, podríamos, al menos, afirmar que no nos encontramos frente a algo material, sino frente a algo distinto. “La intimidad de la persona tiene cierto carácter de manantial. De la fuente surge lo que antes no estaba, por ejemplo, sentimientos, pensamientos, anhelos, deseos, ilusiones; en ella *ocurre lo nuevo* (hay ocurrencias), puesto que la intimidad personal es inventiva. La intimidad de la persona es creativa y creadora, y por tanto es fuente de novedades. Y eso lo vemos a diario: el hombre (para bien o para mal) es capaz de llenar de cosas nuevas su entorno”. (Yepes, 1998, p. 13)

Esta comunicación de la persona con la realidad no es solamente física, como se da en todo ser natural, ni únicamente sensitiva, como en los animales. “Aunque la conexión de la persona humana con el mundo se inicia en el plano

físico y sensorial, no toma la forma particular del hombre más que en la esfera de la vida interior”. (Wojtyla, 2009, p. 30)

Hay algo específico en el ser humano, que es lo que se perfila como un rasgo propio de la persona: el hombre no sólo percibe los elementos del mundo exterior y reacciona frente a ellos de manera espontánea o, si se quiere, incluso mecánica; sino que en toda su actitud en relación con el mundo, con la realidad, tiende a afirmarse a sí mismo, a afirmar su propio “yo” y actúa de esta manera, porque lo exige la naturaleza de su propio ser. “El hombre posee una naturaleza radicalmente distinta de la de los animales. Su naturaleza comprende la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, que se manifiesta en el hecho de que, al actuar, el hombre elige lo que quiere. Esta facultad se llama “libre albedrío”. (Wojtyla, 2009, p. 30)

Como vimos en apartados anteriores, Wojtyla entrelaza de manera compleja pero brillante una amplia red de nociones, que, en conjunto, explican de modo original la estructura de la acción humana. Los conceptos de autodeterminación, realización, responsabilidad, deber, verdad, conciencia moral y felicidad, son considerados como interrelacionados y al mismo tiempo autodependientes. Por un lado, la acción humana se explica sólo gracias a todos estos conceptos y, al mismo tiempo, estos conceptos revelan a la persona, que es el único ser de este mundo cuya acción está precisamente estructurada así.

No cabe el peligro de resultar reiterativos en el desarrollo progresivo de la visión antropológica del autor en estudio, puesto que su planteamiento es muy rico y precisa una reflexión ponderada. Nos apoyamos en un escritor, estudioso del pensamiento de Wojtyla, quien afirma que: “El cuerpo es asimismo un dominio y una posesión de la persona, pero no al modo de objeto, sino al modo en que la persona se posee a sí misma. El hombre no tiene simplemente un cuerpo, sino que es cuerpo o, más precisamente, posee una dimensión corporal que influye en toda su existencia”. (Burgos, 2007a, p. 135). Estas palabras corroboran que el cuerpo es parte esencial de la persona y, por eso, solo se le puede entender correctamente en el marco del conjunto de la persona y como parte de ella, aunque, evidentemente, no sea lo esencial. Con esto, estaríamos afirmando que el cuerpo es el sustrato físico (somático vegetativo) de la persona.

Por un lado, como la dimensión corporal expresa a la persona, pero al mismo tiempo, la persona posee también un mundo interior muy rico e intenso,

está en manos de ella misma, comunicarlo, exteriorizarlo o no. Podríamos mencionar, a modo de ejemplo, el conocimiento intelectual o el amor, que, por ser inmateriales ambos, no son medibles orgánicamente: son “interiores”. Sólo lo conoce quien los posee y lo comunicará a través del lenguaje o a través de acciones, si es que decide hacerlo. A esta capacidad que tiene la persona, de sacar de sí lo que hay en su intimidad se le podría denominar: *manifestación de la intimidad*. Esta realidad, nos remite a una característica radical de la persona – mencionada en párrafos anteriores– que es considerada en la visión antropológica de Wojtyla, como es la capacidad de autodeterminación.

Las elecciones y decisiones que realiza la persona humana son manifestación objetiva de su autoposición somática, en cuanto domina su cuerpo. “Pero en lo que se refiere a captar la relación entre el cuerpo y la persona, la esencia de este problema consiste –en todos, sin excluir a los materialistas– en la justa subordinación de la exterioridad visible del cuerpo a su interior invisible. En este caso no se trata de la propia “interioridad” del cuerpo, del organismo como fundamento somático de la constitución. El cuerpo humano –como es entendido habitualmente– en su dinámica visible es el terreno, de alguna manera incluso el medio de expresión de la persona”. (Wojtyla, 2014 p. 296)

Respecto a lo dicho en el párrafo anterior, un estudioso de los escritos de Karol Wojtyla sostiene: “La filosofía clásica ha tratado de modo adecuado la dimensión electiva de la persona pero, por visión objetivista, se ha olvidado del sujeto. Y Wojtyla vuelve a recalcar de nuevo su importancia. Lo central de la libertad no consiste en poder elegir objetos externos (aunque esto sea, sin duda, muy importante). El rasgo esencial de la libertad es que el sujeto se posee a sí mismo, puede decidir acerca de sí mismo o –dicho en otros términos– puede decidir quién quiere ser. Éste es el núcleo decisivo de la experiencia humana de la libertad y, por eso, cala tan hondo y con tanta fuerza en la mente colectiva e individual. Si se me priva de mi libertad, pierdo el dominio sobre mí mismo, y en una medida paralela, dejo de ser persona”. (Burgos, 2014, pp. 66-67).

Tener interioridad, un mundo interior abierto para uno mismo y oculto para los demás, es intimidad: apertura hacia dentro. La intimidad es el grado máximo de inmanencia, porque no es sólo un lugar donde las cosas quedan guardadas para uno mismo sin que nadie las vea, sino que además es –por decir– un dentro que crece, de donde surgen realidades únicas, como único e irrepetible es cada ser humano. “Es decir, del carácter de su intimidad surge también lo creativo porque tengo interior y me abro a él soy capaz de innovar, de aportar lo

que antes no estaba y ni siquiera era previsible. La intimidad tiene capacidad creativa. Por eso, la persona es una intimidad de la que brotan novedades, capaz de crecer. Lo propio del hombre es ser algo nuevo y causar lo nuevo”. (Yepes y Aranguren, 2006, p. 62)

Es tan importante la intimidad, que existe una virtud natural que la protege, como es el pudor. A modo de definición, podríamos decir que el pudor es como la protección voluntaria de lo interior y del cuerpo de la indebida curiosidad de los extraños. La protección de la intimidad es una prueba de que la persona posee intimidad y no una existencia simplemente pública. “Ciertamente el temor está ligado al pudor, pues ambos se parecen exteriormente pero no se pueden identificar. El temor acompaña al sentimiento de vergüenza, pero la esencia del pudor es mayor que el temor. Éste es un elemento marginal e indirecto a la experiencia del pudor”. (Burgos, 2007a, pp. 96-97)

Mientras que para algunos, el pudor puede ser simplemente un prejuicio injustificado del que conviene librarse o algo convencional, variable, dependiendo de la cultura, la clave verdadera del pudor hay que verla en el valor que posee de proteger el carácter personal del ser humano. Se puede perder el pudor por despersonalización o porque se debilita el sentido de ser persona. Esto puede ocurrir cuando se produce una disgregación de la unidad biográfica y una segmentación de la acción. “Wojtyla entiende el pudor como una defensa de los valores personales frente a la posibilidad de convertir a la persona en puro objeto de gozo. La ocultación de los valores sexuales, explica, tiene este objeto, y justo por eso, cuando no se corre ese peligro, el ocultamiento puede limitarse. Es lo que sucede con determinadas partes del cuerpo en algunas situaciones (deporte, baño, médico, etc.) y, sobre todo, lo que sucede en el matrimonio, que reabsorbe o elimina la “vergüenza” ínsita en la sexualidad. La ocultación, por otra parte, tampoco es puramente negativa, porque su objetivo principal es realzar a la persona”. (Burgos, 2014, p. 47)

La postura de los que consideran que el pudor es algo convencional y no un sentimiento natural, aluden a lo que es aceptado simplemente como un convenio o artificio social que se basa en la voluntad de quienes lo quieren aceptar. En este caso, el pudor es entendido no como algo natural, menos como manifestación personal, sino como algo aprendido, y que por lo tanto, depende de las diferentes culturas. En algunas se aceptaría algo como bueno y en otras como malo. Sin embargo, esta visión va contra la misma realidad histórica, ya que el pudor aparece –de alguna manera– en todas las culturas.

Esta ruptura se debe básicamente a que, cada vez más, las personas viven desarraigadas. Desarraigado quiere decir falto de raíces. Si las personas han perdido sus raíces respecto a su origen, piensan que no tienen puntos de referencia, que no tienen una naturaleza, con leyes naturales, ni que tienen un sentido trascendente. Si no hay naturaleza humana ni leyes naturales a las que ajustar la propia conducta, entonces el hombre tendría que “inventárselas”. En el fondo se trata de una pretendida autonomía, en la que todo lo “recibido” se rechaza o se considera que no existe. Si el pudor no es un sentimiento natural, entonces es un prejuicio del cual hay que liberarse para dar rienda suelta a lo que cada quién desee. Como consecuencia, el ser humano se rompe profundamente, se disgrega.

Dentro de una visión integral de la persona, precisamente es el pudor lo que permite no perder de vista el carácter personal del hombre; los animales no son pudorosos ni impúdicos: los animales no son personas, se comportan de manera instintiva. El ser humano, en cambio, es personal y en él aparece el pudor o la vergüenza. Así se puede comprender cómo la desvergüenza obedece a una pérdida de la intimidad. “Para Wojtyła, el pudor es un término polisémico y, por ello, su estudio es muy vasto y requiere un análisis detallado. En una primera aproximación, lo primero que observamos es que en el fenómeno del pudor existe siempre una tendencia a disimular, sea los hechos exteriores, sea los estados interiores. Este disimulo o “vergüenza” no está directamente vinculado a algo malo. Es decir, no se debe interpretar que lo que se oculta se conceptúe siempre como un mal. El pudor no se identifica con el miedo ante la percepción de un mal; interpretarlo así sería una simplificación excesiva”. (Burgos, 2007a, p. 96)

Por otro lado, la naturaleza del pudor no va directamente en la línea de lo moral, sino que este fenómeno se relaciona a la experiencia de no querer exteriorizar lo que debe permanecer oculto en la intimidad de la misma persona, porque se valora como algo muy singular. El pudor no se limita –como veremos más adelante– únicamente al uso del vestido conveniente para manifestar a la persona; sino que también permite guardar la riqueza interior propia con quienes no harían uso digno de ella. Precisamente, por medio del pudor, es que la persona se posee y se entrega a otra concreta. “Por eso, se quiere siempre que la entrega a otra persona tenga carácter privado: se evita la participación de los extraños, porque se vivenciaría como una participación de sujetos ajenos a la donación, la cual tiene como destinatario un sujeto único e irrepetible”. (Choza, 1980, p.29)

A los que les mueve la curiosidad malsana o el interés comercial de hacer noticia con la vida de los demás, les podría interesar desprestigiar al pudor, reduciéndolo a algo superado por su antigüedad. Algunas personas ceden ante esto por falta de autoestima, vanidad o ignorancia del valor que tiene esta virtud, que – por el contrario– hace más dueña de sí a quien la cultiva. Hace al hombre o a la mujer, capaz de poseerse para luego poder disponer del propio cuerpo o de la propia intimidad y donarla a quien está en condiciones de acogerla, respetarla y valorarla. “Una acción dotada de *sentido integral*, no sólo de *significación parcial*, es una *acción pudorosa*, porque el sentido acoge las acciones, las ensambla en una estructura y, con ello, las arroja. La *lógica de la degradación* corre paralela a la *lógica de la anulación de estructuras y de la pérdida de sentido*. El sentido se pierde cuando se exhibe lo íntimo y se lo agosta”. (López Quintás, 1994, p. 237)

Valiéndonos de las características esenciales del pudor, encontramos otra definición que nos ayuda a ahondar más: “El pudor es el hábito y la tendencia a mantener la posesión de la propia intimidad desde la instancia más radical de la persona (el yo), y a mantener dicha intimidad en el estado de máxima perfección posible, con vistas a una entrega por la cual se trasciende la soledad y se autoperfecciona el sujeto”. (Choza, 1980, p.28)

Si bien en torno al uso del vestido se suele destacar la dimensión social y la identidad funcional que puede otorgar a las personas, el autor en estudio no establece una relación directa entre el uso del vestido y el pudor. Por el contrario, sostiene que sería un planteamiento ligero si, por un lado, se estableciera una relación directa entre el pudor y ocultamiento del cuerpo o entre la desnudez y el impudor, sin que mediara –en cada caso– una razón objetiva. Las afirmaciones de un estudioso de los escritos de Wojtyła, nos permiten puntualizar aún más respecto al pudor corporal: “Un primer aspecto interesante es que el pudor corporal hace referencia a la necesidad de cubrir la desnudez del cuerpo; éste, sin embargo es un elemento relativo y marginal para nuestro autor. Distanciándose de la opinión de los filósofos positivistas, que consideran que el pudor nace del vestido, es decir, de una exigencia estética o de protección, Wojtyła advierte que el pudor no se identifica de manera tan sencilla con el empleo de vestidos. El vestido no responde solamente a una exigencia de protección por motivos climáticos, sino que puede servir tanto para ocultar como para poner en evidencia los valores sexuales”. (Burgos, 2007a, p. 98)

Para corroborar lo dicho, podemos afirmar que: “No agota la comprensión del vestido su consideración como una prolongación del sistema térmico corporal. Es obvio que cumple la función de proteger del frío, pero ello no da razón suficiente de la aparición de semejante elemento entre los hombres. Si el vestido es un uso común de la humanidad, su razón de ser habrá que buscarla en factores constitutivos de la esencia humana. Concretamente, en la vanidad y en el pudor”. (Choza, 1980, p.23)

Considerar la vanidad y el pudor como hábitos naturales o culturales, incluso como condicionamientos del entorno social, es algo que se debate más a nivel psicológico y no tanto a nivel metafísico. “Los psicólogos son más propensos a admitir que las costumbres sociales son fruto de los condicionamientos del entorno socio-geográfico, y sienten cierta alergia por la noción de *naturaleza humana*. Los metafísicos, en cambio, admiten que si el entorno socio-geográfico puede fundamentar algunas costumbres, con mayor motivo puede hacerlo la esencia humana: si el hombre está condicionado en su comportamiento por su medio ambiente, también puede estar condicionado en su actuación por lo *que él es*”. (Choza, 1980, p.23)

El cuerpo no es la proyección espacial de la intimidad, pero tampoco es algo meramente externo y yuxtapuesto. Es la propia intimidad en la medida que la persona es también su cuerpo. En este sentido, el pudor corporal se vería frustrado si una persona toma posesión de la corporalidad-intimidad de otra sin que haya de por medio una entrega voluntaria por parte de ésta. “...el pudor en cubrir el propio cuerpo significa que el propio cuerpo se tiene en posesión, que no está a disposición de nadie más que de uno mismo, que no se está dispuesto a compartirlo con todo el mundo y que, por consiguiente, se está en condiciones de entregarlo a una persona o de no entregarlo a nadie”. (Choza, 1980, p.23)

Hasta el momento, va quedando de manifiesto que, en el fenómeno del pudor, intervienen otros elementos en relación directa con la esencia del ser personal, y no tan sólo, la necesidad de protegerse del o de las inclemencias del clima. En este sentido, por ejemplo, se conoce positivamente que muchos de los pueblos primitivos en las regiones tropicales, viven más o menos desnudos. Sus costumbres muestran que no identifican la desnudez con la falta de pudor. Incluso consideran señal de impudor cubrir ciertas partes del cuerpo. Lo que actúa en estos casos es, ciertamente, una costumbre, un uso debido a las condiciones atmosféricas. La desnudez es en estos pueblos una función de adaptación del organismo al medio y las condiciones de éste, de manera que no se ve en ella

directamente ninguna otra intención. Podríamos afirmar, entonces, que el vestido puede servir tanto para ocultar o para poner en evidencia. “Según vemos, el pudor no se identifica de manera simplista con el empleo de vestidos ni el impudor con la desnudez parcial o integral. No hay en ello más que un elemento relativo y marginal. Todo lo que puede constatarse es que la tendencia a disimular el cuerpo y sus partes sexuales va asociada con el pudor, pero no constituye su esencia”. (Wojtyła, 2009, p. 215)

Por otro lado, hay que tener en cuenta que los seres humanos tenemos una tendencia, casi general, de cubrir la desnudez a los ojos de los demás -sobre todo a los de las personas del otro sexo- las partes y los órganos propios que determinan nuestra sexualidad. Al tomar conciencia que los valores sexuales pueden ser “objeto de placer”, surge la necesidad de cubrir lo que impide que el valor personal pase a un segundo lugar o quede opacado. “Por esto no observamos este fenómeno en los niños, para los cuales el campo de los valores sexuales no existe, porque éstos todavía no son accesibles para ellos. A medida que adquieren conciencia de estos valores, van experimentando pudor sexual; en esos momentos, para ellos el pudor no es algo que se les imponga desde fuera, sino más bien una necesidad interior de su personalidad naciente”. (Wojtyła, 2009, pp. 215-216)

Podríamos decir que una vertiente significativa del hombre perdería su sentido más profundo si se la expone a una mirada externa, objetivante y banalizadora. “Ser pudoroso equivale a defender la propia dignidad frente a todo intento de rebajamiento sádico. Bien sabemos que la mirada es un sentido muy posesivo; constituye una especie de tacto a distancia. “Déjame verlo”, decimos para hacernos cargo de algo. “Si no lo veo, no lo creo”. Ver es como tocar a distancia, palpar la realidad de algo, hacer, en cierta medida, un acto de posesión”. (López Quintás, 1994, p. 238)

Según el autor en estudio, la experiencia del pudor sexual tiene dos dimensiones, una que se verifica en la relación con las otras personas y otra de la persona respecto a sí misma. “La dimensión relacional del pudor sexual se intuye bien con el ejemplo de cómo una mujer desnuda puede posar serena, tranquila, sin vergüenza alguna, ante un pintor que la retrata. Pero en cuanto percibe que dos muchachos se asoman por la ventana y la miran, inmediatamente, se cubre. La mujer no quiere dejar nacer una mirada concupiscente en ellos, pues no quiere ser “objeto” de una mirada cosificante, que olvida el valor de la persona. En el pudor sexual, por tanto, no se trata de ocultar algo negativo (el cuerpo sexuado) cuanto

de impedir que se genere una intencionalidad perversa en el otro”. (Burgos, 2007a, p. 102)

Cuando se habla del mundo interior de la persona, no hacemos referencia a algo ajeno a ella misma como si habláramos de algo disociado, puesto que su mismo cuerpo está en la intimidad. “Por eso uno se viste; por eso cuando se hace referencia pública e inesperada de uno, la reacción habitual es el sonrojo, el pudor, ese saber que hay una realidad propia que probablemente no deba pasar por el conocimiento o las manos de todos”. (Yepes, 1998, p. 16)

Tanto en la dimensión relacional como en la dimensión inmanente del pudor, podemos constatar la confirmación del carácter espiritual de la interioridad de la persona y de la consideración que merece su intimidad. Ambas dimensiones son inseparables, puesto que si el pudor se manifiesta en la dimensión de la interioridad humana, al mismo tiempo hace referencia siempre al “otro”. “Es ya algo clásico decir que la persona es un *quién*, un alguien, no un *qué*, un algo. La persona no es una cosa, posee un carácter irrepetible, no es como una silla, un vaso o un micrófono. Designarla como *quién*, es aludir a esta intimidad inaccesible que somos cada uno”. (Yepes, 1998, p. 14)

Cabe resaltar que el desarrollo del pudor –aptitud y disposición a tener vergüenza– sigue en las mujeres un camino diferente del de los hombres. Esto se debe a diferencias estructurales de las fuerzas psíquicas, de la afectividad y de la sensualidad. “Siendo la sensualidad que hace considerar el cuerpo como objeto de placer, generalmente más fuerte y acentuada en los hombres, parece que habría de esperarse que el pudor, en cuanto tendencia a disimular los valores sexuales del cuerpo, fuera más pronunciado en las jóvenes y las mujeres. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que, por lo que a ellas se refiere, la afectividad supera a la sensualidad, ya que está en cierto modo escondida en aquélla, las mujeres son menos conscientes que los hombres de la sensualidad y de su orientación natural”. (Wojtyła, 2009, p. 216)

La mujer, al no encontrar en sí misma una sensualidad tan fuerte como la del hombre, siente menos la necesidad de esconder su cuerpo, objeto posible de placer. Por lo tanto, para la formación del pudor en la mujer será necesario que tenga un conocimiento de la psicología masculina. “Estos rasgos diferenciales en la percepción del pudor entre el varón y la mujer han de ser tenidos en cuenta a la hora de educar. El varón ha de aprender a integrar su instintividad en su

afectividad, para no dejarse llevar por la intensidad de su reacción. La mujer ha de aprender a no confundir afectividad y sensualidad...”. (Burgos, 2007a, pp. 100-101)

Si consideramos que el pudor no es sólo una respuesta a una reacción sensual y sexual que puede llevar a ser “cosificada” u objeto de placer –sino también– y sobre todo, una necesidad interior de impedir una reacción incompatible con el valor personal, encontramos una relación estrecha entre el fenómeno del pudor y la naturaleza de la persona. “El pudor sexual es, en cierta medida, una revelación del carácter suprautilitario de la persona, tanto del hombre como de la mujer”. (Wojtyla, 2009, p. 218)

Esto es así porque, en el uso y definición del pudor, Wojtyla considera la verdad entera sobre la persona reafirmando que, sólo se podría explicar el pudor sexual, si se tiene como centro y como base a la persona. Sostiene, asimismo, que aun cuando los valores sexuales sean el objeto directo del pudor, su objeto indirecto es la persona y la actitud adoptada para con ella por la otra persona. “El pudor sexual es un movimiento de defensa instintivo que protege este estado de cosas y, en consecuencia, el valor de la persona. Pero no se trata solamente de protegerlo, sino también de revelar este valor, precisamente en relación con los valores sexuales que están ligados en la persona. (Wojtyla, 2009, pp. 219-220)

Corroborando lo dicho en líneas anteriores, encontramos en un estudioso de la antropología teológica desarrollada por Karol Wojtyla- Juan Pablo II, la siguiente afirmación: “El pudor, me revela el valor de la persona que no puede ser instrumentalizada, ni por mí ni por otra persona. Desde esta perspectiva del pudor se afirma: cada persona merece ser valorada por sí misma. Estamos así en el umbral de la concepción ética que Wojtyla ha llamado “ética personalista” y que constituirá uno de los contenidos filosófico más importante de la teología del cuerpo de Juan Pablo II”. (Merecki, 2015, p. 116)

Es importante resaltar que el pudor no revela el valor de la persona de manera abstracta, como un valor teórico que no puede ser aprehendido más que por la razón, sino que –por el contrario– lo muestra de una manera viva y concreta, ligada a los valores del sexo y al mismo tiempo superior a éstos. En este sentido, amar y considerar a la persona amada como objeto de placer se excluyen mutuamente. Por lo tanto, la vergüenza, como forma de defensa contra esta actitud, desaparece en el amor, porque en él pierde su razón de ser objetiva. Pero

no cede más que en la medida en que la persona amada también ama y, más importante aún, está dispuesta a darse por amor. “Considerando el problema en su conjunto, nos vemos obligados a constatar que sólo el amor verdadero, es decir, el que posee plenamente su esencia ética, es capaz de absorber la vergüenza. Y ello es comprensible, ya que la vergüenza es una manifestación de la tendencia en encubrir los valores sexuales para que éstos no oculten el valor de la persona. Ésta ha de prevalecer, y la afirmación de su valor ha de impregnar toda vida sexual”. (Wojtyla, 2009, p. 224)

Con la finalidad de mostrar que el pudor está profundamente enraizado en el mismo ser humano, Wojtyla ve necesario recurrir a la metafísica de la persona para explicar su esencia. Este cometido lo logra al explicar el pudor sexual desde la verdad íntegra del ser personal. “De este modo, en la experiencia del pudor aparece la intangibilidad, la inviolabilidad, la irreductibilidad y la trascendencia de la persona. Ella se pertenece, tiene capacidad de autodeterminación, es dueña de sí...”. (Burgos, 2007a, p. 103)

Para entender a la persona en su integridad, nos pueden servir un par de conceptos, como son: interioridad y exterioridad. La interioridad es el lugar de la intimidad y la exterioridad es la expresión de la misma. Esta interioridad se manifiesta hacia afuera: “En primer lugar a través del cuerpo –y especialmente a través del rostro–: la expresión de la interioridad personal es corporal. Hay un lugar del cuerpo donde esa interioridad asoma de manera especialmente viva y profunda: el rostro y, especialmente, la mirada. Creo que tanto el cariño como el desprecio se traducen en gestos de acogida (caricias, abrazos, un cuerpo, un refugio) o de rechazo (golpes, rictus: no mirar a alguien a los ojos significa ignorarle o temerle)”. (Yepes, 1998, p. 16)

Es así como el cuerpo sirve para expresar la interioridad, de modo que “La mirada de la persona humana y su rostro son un reflejo del carácter único e irrepetible de la interioridad personal. No hay dos rostros iguales; el rostro expresa el carácter irrepetible de la persona. A través del rostro y del cuerpo se manifiesta la intimidad personal”. (Yepes, 1998, p. 16)

Como hemos afirmado en párrafos anteriores, el cuerpo permite que la persona manifieste su interioridad y su ser personal, ya sea a través de gestos, movimientos, acciones o a través del lenguaje. El lenguaje es un medio de comunicación que tiene carácter universal, por lo tanto –si es una comunicación

personal— resulta ser algo absolutamente singular e irrepetible, al ser manifestación del yo, que constituye la raíz primera de la intimidad. “El yo, el núcleo más radical de la persona, lo que constituye la intimidad en su sentido más pleno y fuerte (puesto que lo más cercano a mí y lo más mío soy yo mismo), es, en sí mismo, inviolable, no “posesionable” por otros, y su comunicación sólo es posible en la persona e inefable entrega amorosa”. (Choza, 1980, p.27)

En este sentido, el pudor permite a la persona proteger lo más propio y personal sin ignorar lo sexual ni dejándolo de lado; por el contrario, por lo mismo que se le valora, se le quiere proteger de miradas invasoras que pretenden apoderarse de algo que no les corresponde. “El pudor no toma como meta ocultar un tanto por ciento de la superficie corpórea, sino salvaguardar al hombre del uso indiscriminado, irrespetuoso, manipulador, posesivo de sus fuerzas creadoras”. (López Quintás, 1994, p. 238)

Podríamos especular que a una persona a la que nadie le ha enseñado el valor de su intimidad y cómo protegerla, pueda permitir que sus sentimientos, estados de ánimo, emociones y su vida afectiva, sean de dominio público. En este sentido, es importante resaltar que, cuando perdemos la propia intimidad por la falta de pudor, corremos el riesgo de cosificarnos. “Se dice de una persona que no tiene pudor cuando manifiesta en público situaciones afectivas o sucesos autobiográficos íntimos, y en general, cuando se comporta en público de la manera en que las demás personas suelen hacerlo solamente en privado”. (Choza, 1980, p.18)

El mayor mal que puede sufrir una persona es ser considerada y tratada como una cosa, bien por los demás o bien por uno mismo. Nos cosificamos cuando manifestamos en demasía nuestra intimidad. La persona humana es intimidad y la acción de la intimidad es la efusión o manifestación. La persona madura no expone su intimidad sino que la manifiesta al destinatario que la reciba y corresponda. Esto es convertir la efusión de su intimidad en un don para alguien. “El pudor, referido al tema del lenguaje, es la tendencia y el hábito de conservar en posesión plena y en plena disposición la propia intimidad, a cubierto de los extraños, y, por consiguiente, lo que permite darla a compartir, entregarla a una persona (comunicación interpersonal) o no entregarla a nadie”. (Choza, 1980, p.26)

Al respecto Wojtyla dirá que: “El pudor es la tendencia particular del ser humano a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona. Se trata de un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser un objeto de gozo en el acto ni en la intención, sino que, por el contrario, quiere ser objeto del amor”. (Wojtyla, 2009, p. 228)

Las consideraciones anteriores ponen de relieve la relación directa que existe entre cada persona, su corporeidad y su condición sexuada. El cuerpo humano no puede entenderse separadamente de la persona. Y algo parecido ocurre con la condición sexuada, con el hecho de ser varón o ser mujer.

En la actualidad, el exhibicionismo encuentra campo abonado en el que predomina el tráfico, el intercambio de cosas que se venden a un ritmo acelerado debido a la intensificación de las nuevas tecnologías; esta exposición exagerada y el exhibicionismo pretende poner de relieve lo que “aparece”, lo que se vende. En este entorno, se corre el peligro de considerar a las personas no por lo que ellas son, sino por las apariencias. Por esta razón, la publicidad recurre muchas veces a la procacidad apelando a los bajos instintos de la gente, porque su objetivo es llamar la atención.

Asimismo, con la proliferación de las redes sociales a través de Internet es conveniente tener la prudencia necesaria para no hacer “públicos” aquellos aspectos de la propia intimidad que nos lleven a una pérdida de la natural reserva y que banalicen cosas que son muy importantes como la dignidad de nuestro cuerpo, de nuestras relaciones o vínculos de amistad, etc. El verdadero éxito no está en cuantos “amigos” tiene uno en el facebook u otros medios similares sino en la calidad de esas relaciones y vínculos. Por este motivo, hace falta saber discriminar entre lo que sí se comparte y aquello que se reserva personalmente. En cualquier caso, esta reserva no se considera como un fin, sino como un medio para poder entregarla. Se trata de un “no” en razón de un “sí”, de una donación pensada, compartida, inteligente y generosa con la o las personas adecuadas y de la manera conveniente.

A la luz de cuanto acabamos de decir respecto al pudor, trataremos de examinar el problema del impudor, que también es desarrollado por Wojtyla, quien lo define de la siguiente manera: “Definiremos como impudor del cuerpo la manera de ser o comportarse de una persona concreta, cuando pone en primer

plano los valores del sexo, de modo que oculten el valor esencial de la persona”. (Wojtyla, 2009, p. 229)

La palabra misma indica negación o falta de pudor, lo que en la práctica viene a ser lo mismo. A veces tenemos oportunidad de observar en las personas de uno o de otro sexo diversas maneras de ser y comportarse, situaciones que podríamos calificar como impúdicas al constatar que no guardan las exigencias del pudor o están en conflicto con algunas normas. “Una cierta relatividad en la definición de lo impúdico se explica por las diferencias en las disposiciones interiores de unos y otros, así como por la mayor o menor sensibilidad sensual o el nivel de cultura moral del individuo, incluida su *Weltanschauung*”. (Wojtyla, 2009, p. 227)

En párrafos precedentes hemos mencionado el tema del vestido. Ésta es una de las cuestiones particulares en las que el problema del pudor y el impudor aparece con mayor frecuencia. Nos es difícil analizar superficialmente los pormenores o examinar los matices de la moda masculina o femenina. El problema del pudor y el impudor está ligado, sin duda, a esta cuestión, aunque puede ser de modo muy diferente de lo que suele creerse por lo general. “No hay en el vestir nada impúdico más que aquello que, al subrayar el sexo, contribuye claramente a encubrir el valor más esencial de la persona. Al impedir la reacción hacia la persona en cuanto objeto posible de amor (en virtud de su valor de persona) provoca inevitablemente una reacción hacia esa misma persona en cuanto objeto posible de gozo a causa de su sexo”. (Wojtyla, 2009, p. 231)

Es importante resaltar que el cuerpo humano —en sí mismo— no es impúdico, como tampoco lo son la sensualidad y sus reacciones; el impudor nace en la voluntad que hace suya la reacción de la sensualidad y reduce a la otra persona al papel de objeto de placer, a causa de su cuerpo y de su sexo.

Hasta aquí, podríamos señalar que, el valor manifestativo de la persona a través del cuerpo, supone una tarea personal de integrar la dimensión corporal y espiritual. Saberse persona lleva a conducir la dotación natural (inteligencia, voluntad y cuerpo) de manera personalísima, con altura, dignidad y con un sello muy propio. Todo lo corpóreo está transido de la persona que somos. Cada decisión, cada cosa que hacemos o dejamos de hacer nos configura en las facultades superiores y también en las sensibles que tienen base orgánica, lo cual

se puede ver hasta en aspectos muy básicos como el comer o el dormir, el mirar, el hablar, etc.

Es gracias al alma espiritual que la materia que integra al cuerpo, es un cuerpo humano y viviente que participa de la dignidad de la persona. Por lo tanto, si es el cuerpo de una persona, el respeto no sólo involucra al cuerpo, sino a toda la persona. Cabe una personalización del propio cuerpo a través del cuidado, el arreglo personal, el vestirse, etc., puesto que no tener en cuenta estos aspectos, podría ser indicio de una despersonalización o un deterioro de la condición de persona.

Va quedando en evidencia, que nuestro cuerpo es un cauce a través del cual se manifiesta nuestra intimidad, con toda la originalidad e individualidad de una manera personalísima. Por este motivo, cada persona tiene la responsabilidad de buscar la integración y el autodomínio –mencionados anteriormente– de modo que lo que manifieste o deje entrever a través de su propio cuerpo, revele a la persona que cada quién es. Asimismo, teniendo en cuenta que existe un lenguaje del cuerpo, un lenguaje del vestido, que transmiten un mensaje y poseen un contenido, hay que ponderar también lo que ofrecemos a la mirada de los demás, ya que aquéllo puede mejorarles o no. Somos también responsables del ambiente que contribuimos a crear, puesto que es muy diferente si es un ambiente de pulcritud, de buen gusto, de decoro, de respeto, que si no lo es. En este sentido cabe una especial responsabilidad en la mujer, quien puede contribuir tanto con su manera de comportarse y vestirse, proyectando una imagen armónica, elegante y femenina.

CONCLUSIONES

Luego del desarrollo de la presente investigación, se llega a las siguientes conclusiones que procedemos a mencionar:

Primera.- Karol Wojtyla considera que al analizar las acciones humanas, éstas nos revelarán a la persona y nos remitirán a su propia estructura ontológica. Afirma que la realidad dinámica de la persona se manifiesta a través de la acción y junto con la acción, al darse una “integración” psico-somática o “integración de la persona en la acción”.

Segunda.- Para Wojtyla, una actividad puede ser causada por diversos agentes, pero no se podría decir lo mismo de la actividad que se denomina “acción”; puesto que no se puede atribuir a ningún otro “agente”, más que a la persona. En otras palabras: la acción presupone a la persona.

Tercera.- La capacidad de autodeterminación es la que permite a la persona sacar de sí lo que hay en su interior, manifestar su intimidad, si así decide hacerlo. Por este motivo, cada persona tiene la responsabilidad de buscar la integración y el autodomínio, de modo que lo que manifieste o deje entrever a través de su propio cuerpo, revele a la persona que cada quién es.

Cuarta.- El cuerpo humano permite manifestar la condición dual de la persona, como hombre y mujer. Wojtyla destaca la dignidad del hombre y de la mujer,

resaltando que lo distinto a la persona -dentro de su mismo nivel- tendría que ser de el mismo rango ontológico, es decir: otra persona. Distintas y complementarias, formando una “unidad”. Para que no quede ningún vestigio de duda, utiliza un término preciso como es “la reciprocidad”.

Quinta.- La manifestación de la persona a través del cuerpo es tan valiosa, que el pudor no es sólo una respuesta a una reacción sensual y sexual, sino que responde a una necesidad interior de impedir una reacción incompatible con el valor personal. Existiendo una relación estrecha entre el fenómeno del pudor y la naturaleza de la persona.

Sexta.- La norma personalista está llamada a regir las relaciones interpersonales, de modo que, tanto el utilitarismo y el hedonismo –que se encuentran de modo imperativo y seductor en la sociedad y en la cultura– sean subyugados por ésta, a través de actitudes no sólo honestas, sino también equitativas y justas.

Sétima.- El valor manifestativo de la persona a través del cuerpo, supone una tarea personal de integrar la dimensión corporal y espiritual. Todo lo corpóreo está transido de la persona que somos, por este motivo, cada decisión, cada cosa que hacemos o dejamos de hacer nos configura en las facultades superiores y también en las sensibles que tienen base orgánica.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1. Wojtyla, Karol. (2014). *Persona y acción*. Madrid: Ediciones Palabra.
2. Wojtyla, Karol. (2009). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Ediciones Palabra.
3. Burgos, Juan Manuel. (2014). *Para comprender a Karol*. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.
4. Burgos, Juan Manuel. (Ed) (2007a). *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Madrid: Ediciones Palabra.
5. Buttiglione, Rocco. (1992). *El pensamiento de Karol Wojtyla*. Madrid: Ediciones Encuentro.
6. Guerra López, Rodrigo. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Editorial Caparrós.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

7. Bernstein, Carl y Politi, Marco. (1996). *Su santidad Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*. Colombia: Editorial Norma.
8. Berzosa-Martínez, Raúl. (1997). *El primado de la persona en el pensamiento ético filosófico de Karol Wojtyla, como paradigma para la elaboración de una antropología teológica*. Dadun- servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Recuperado el 15/ 10/17: <http://hdl.handle.net/10171/5576>
9. Borgonovo, Graziano. (1997). *Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyla*. Dadun-

Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Recuperado el 15/10/17: <http://dadun.unav.edu/hdl.handle.net/10171/5536>

10. Burgos, Juan Manuel. (2003a). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Ediciones Palabra
11. Burgos, Juan Manuel. (.2003b). *El personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra.
12. Burgos, Juan Manuel. (2007b). *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, S.A.
13. Burgos, Juan Manuel (2009). *Reconstruir a la persona*. Madrid: Ediciones Palabra.
14. Burgos, Juan Manuel. (Ed) (2011). *El giro personalista del: qué al quién*. Madrid: Fondo Editorial Emmanuel Mounier.
15. Castilla de Cortázar, Blanca. (2017). *¿Quién es la mujer? El “genio” de la mujer*. Archivo online de la Revista Quién, nº 2. Asociación Española de Personalismo. Disponible en:
<http://www.personalismo.org/wcontent/uploads/2017/06/Artículo5 QUIEN Num 3>
16. Choza, Jacinto. (1980). *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*. España: Eunsa.
17. Choza, Jacinto. (2002). *Antropología filosófica*. Madrid: Biblioteca Nueva Universidad.
18. Corazón González, Rafael. (2014). *Por qué pensar si no es obligatorio*. Madrid: Editorial Rialp
19. Crosby, John. (2007). *La interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*. Madrid: Ediciones Encuentro.

20. Dziwisz, Stanislaw. (2007). *Una vida con Karol*. Madrid: Editorial La Esfera de los Libros.
21. Fazio, Mariano. (2012a). *Secularización y Cristianismo*. Buenos Aires: Universidad Libros.
22. Fazio, Mariano. (2012b). *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid: Editorial Rialp.
23. Frossard, André. (1982). *“No tengáis miedo”*. Barcelona: Editorial Plaza y Janés.
24. García Díaz, Eloy. (2005). *Las 100 claves de Juan Pablo II*. Madrid: Editorial El tercer nombre.
25. Gómez-Borrero, Paloma. (2006) *Dos Papas, una familia*. Madrid: Editorial Temas de Hoy.
26. Guerra López, Rodrigo. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Editorial Caparrós.
27. Holub, Gregorz (2015). *Karol Wojtyla and René Descartes. A comparison of the anthropological*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Recuperado el 14/10/17: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/39059>
28. Juan Pablo II. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. Colombia: Editorial Norma.
29. Juan Pablo II. (1995). *Carta a las Mujeres*. Madrid: Ediciones Palabra.
30. Juan Pablo II. (1996). *Don y misterio*. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos.
31. Juan Pablo II (1998). *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*. Lima: Editorial Salesiana

32. Juan Pablo II. (2004). *¡Levantaos! ¡Vamos!*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
33. Juan Pablo II. (2005). *Memoria e identidad*. Madrid: Editorial La Esfera de los libros.
34. Juan Pablo II. (2010). *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
35. Lorda, Juan Luis. (2004). *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Ediciones Palabra.
36. Lorda, Juan Luis. (2004). *Estudio bibliográfico sobre el pensamiento y la antropología de Juan Pablo II*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Recuperado el 11/10/17.
<http://dadun.unav.edu/handle/net/10171/10074>
37. López Quintás, Alfonso. (1994). *El amor humano*. Madrid: Editorial Edibesa.
38. Lozano Arco, Sergio. (2016). *La interpersonalidad en Karol Wojtyla*. Archivo online de la Revista Quién, nº2. Asociación Española de Personalismo: http://www.personalismo.org/wpcontent/uploads/2016/11/Articulo_2_QUIENNum_2
39. Merecki, Jaroslaw. (2015). *L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*. Italia: Edizioni Cantagalli.
40. Pérez López, Ángel. (2012). *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona*. Valencia: Editorial Edicep.
41. Riccardi, Andrea. (2011). *Juan Pablo II: La biografía*. Milán: Ediciones San Pablo.
42. Seifert, Josef. (1983). *Verdad, libertad y amor en el pensamiento antropológico y ético de Karol Wojtyla*. Dadun- Servicio de publicaciones de

la Universidad de Navarra. Recuperado el 14/10/17:
<http://hdl.handle.net/10171/12054>

43. Sellés, Juan Fernando. (2006). *Antropología para inconformes*. Madrid: Ediciones Rialp.
44. Semen, Yves. (2007), *La sexualidad según Juan Pablo II*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
45. Shalit, Wendy. (2012). *El retorno al pudor*. Madrid: Editorial Rialp.
46. Urabayen, Julia. (2007). *Emmanuel Lévinas y Karol Wojtyla: dos comprensiones de la persona y una misma defensa del ser humano*. Dadun-Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Recuperado el 11/10/17: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/14791>
47. Weigel, George. (1999). *Testigo de esperanza*. Barcelona: Editorial Plaza y Janés.
48. Wojtyla, Karol. (1998a). *Mi visión del hombre*. Madrid: Ediciones Palabra.
49. Wojtyla, Karol. (1998b). *El hombre y su destino*. Madrid: Ediciones Palabra.
50. Wojtyla, Karol. (2000). *El don del amor*. Madrid: Ediciones Palabra.
51. Wojtyla, Karol. (2013). *Lecciones de Lublin I y II*. Madrid: Ediciones Palabra.
52. Yepes Stork, Ricardo. (1998). *La persona y su intimidad*. Cuadernos de Anuario Filosófico nº 48. (Editor. Javier Aranguren). España: Eurograf Navarra, S. L.
53. Yepes, Stork, Ricardo y Aranguren, Javier. (2006). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.