



UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMÁS DE AQUINO
FACULTAD DE HUMANIDADES
Licenciatura en Filosofía

TESIS DE LICENCIATURA

**EL OBRAR HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA
DE LA NOCIÓN DE PERSONA**

De Santo Tomás de Aquino a Karol Wojtyła

Gustavo Chehuán
Directora: Prof. Catalina Hynes
2011

EL OBRAR HUMANO DESDE LA NOCIÓN DE PERSONA

De Santo Tomás de Aquino a Karol Wojtyła

Introducción

Diversas concepciones en la historia de la filosofía han propuesto nombres y perspectivas metafísicas y antropológicas diferentes al ocuparse del misterio del ser humano. Una de ellas es la noción de persona. Considerar tal noción, cristalizada en los primeros siglos del cristianismo, aporta significados particulares a la reflexión sobre el obrar del hombre.

Esta tesis se propone investigar, conforme al antiguo adagio “*operari sequitur esse*”, cuáles son los elementos que el concepto de persona humana privilegia. Sostenemos, en definitiva, que la noción de persona es una noción filosófica concreta, con una larga historia, que supone abordar la antropología desde una perspectiva determinada que, a pesar de sus variantes, se ha dado en llamar “personalismo”. Y considerar esta perspectiva tiene, según pretendemos demostrar en el desarrollo de este trabajo, importantes consecuencias en el análisis del obrar humano.

Nos ocuparemos de ella tal como Boecio la postula y Tomás de Aquino perfecciona, investigando en los aportes de la filosofía contemporánea, en el marco de una perspectiva fenomenológica y existencial, más precisamente como lo expresa Karol Wojtyła en sus obras filosóficas, las implicancias que tales propuestas puedan tener como consecuencia en el análisis del comportamiento moral humano en nuestro tiempo. Es decir, un segundo

objetivo en la hipótesis de trabajo será demostrar la concordancia entre el autor medieval y el cardenal filósofo polaco, en el análisis, relación y tratamiento de los conceptos “persona” y “acto”; perspectivas que, en lugar de contraponerse, se enriquecen mutuamente y son más bien desplegadas y explicitadas por K. Wojtyla.

Para ello, resulta necesario comenzar la reflexión sobre la noción de persona haciendo en primer lugar un breve acceso histórico que permitirá aclarar algunos conceptos iniciales que interesan para el desarrollo de la tesis. En segundo lugar, se abordará el tema en sus aspectos metafísicos y las consecuencias que se derivan de este concepto, comparándolo con el de “naturaleza” y “sujeto” y revisando las propiedades de la persona humana desde la formalidad del concepto de dignidad, como lo expresa santo Tomás. Todo ello servirá para encontrar una visión particular del acto humano desde la voluntariedad, la libertad y la responsabilidad, es decir, señalando las relaciones que conformen una unidad de sentido entre el ser y el obrar, en el marco de un proyecto antropológico adecuado entre la fe y la razón.



1. Breve acceso histórico a la noción de persona

La filosofía antigua no llegó a comprender el concepto de persona para referirse al hombre. El ser humano estaba inserto en el cosmos, integrado a la naturaleza, y la mayor distinción que recibe es su ser “racional”. Por otra parte, este hombre está absorbido por la “polis” y sometido a un destino ciego, sin nombre. No eran, por tanto, la singularidad y la individualidad una preocupación en los primeros filósofos griegos, aunque sí concedían un lugar preponderante a expresiones como “unidad”, “autarquía”, “conócete a ti mismo” y “relación” en sus concepciones antropológicas.

La noción de persona, sin embargo, encuentra su origen etimológico en el teatro, en el que el actor representaba un “personaje”, una máscara, un conjunto de acciones, un modo de manifestarse, que era lo que comunicaba al público espectador. La experiencia teatral originó la necesidad de relacionar al actor -o persona- con el personaje que debía encarnar. De esta dialéctica se sembró la necesidad de identificar a cada uno, y también la necesidad de fusionarlos con un sentido evocativo. La persona del actor resultó así el sustrato o soporte del personaje que sólo tenía vida en la escena y durante el

tiempo que durara la representación. Al terminar el drama, el actor se despoja de su vestimenta, el personaje queda olvidado, pero la persona, soporte de aquél, permanece con todos sus dinamismos y con su identidad. A través del teatro, se alcanza a percibir que la persona es, en gran parte, “*relación hacia...*”

La palabra latina “*personare*” que traduce la griega “*prosopon*”, hace referencia a que la voz del actor resonaba a través de la máscara, del personaje: poco a poco, este último sentido, se hizo común y se generalizó. Cicerón lo usa con esta acepción multitud de veces. Así, una vertiente de la concepción de persona pasó de los estoicos al derecho romano, que entendió la palabra persona como “*per se sonans*”, es decir, alguien que habla por sí mismo, que tiene voz propia: para distinguir a aquellos que tienen derechos, status y reconocimiento social -los hombres libres- de los esclavos, los bárbaros, los extranjeros. En definitiva, tanto la tradición griega como la romana, nos presenta a la persona como un entramado de hombre y dignidad: “alguien” que tiene un valor particular y que puede obrar con libertad.

Fue el cristianismo, empero, como apunta Juan Manuel Burgos en su obra “*Antropología, una guía para la existencia*”¹, cuyas palabras se resumen en los párrafos siguientes, quien aporta una visión decisiva de la persona, utilizando esta base para desarrollar su propio concepto de persona, que es el que ha sido posteriormente asumido y hecho propio por Occidente, y que tuvo lugar en el contexto de las discusiones cristológicas y trinitarias de los primeros siglos. Una de las tareas que el cristianismo se vio obligado a realizar, una vez difundido de manera consistente y haber adquirido un grado suficiente de estabilidad, fue definir su doctrina de manera sistemática. Le impulsaba a ello una necesidad de autocomprensión interna, es decir, saber qué significaba en profundidad ser cristianos, la necesidad de exponer sistemáticamente su doctrina para mejorar la calidad y la profundidad de su difusión, y también la necesidad de enfrentarse a las refutaciones de intelectuales formados en la filosofía griega. Este proceso, muy largo y complicado, tuvo como pasos esenciales los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451) y concluyó con la formulación mediante categorías filosófico-

¹ Cfr. Burgos, J.M.: *Antropología, una guía para la existencia*, Ed. Palabra, Madrid, 2003, pp 28-33

teológicas de los dos grandes misterios del cristianismo: Cristo y la Trinidad. En conclusión, Dios es simultáneamente una realidad trinitaria y unitaria, lo que se expresó técnicamente diciendo que en Dios había tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo y una sola naturaleza: la divina. En Cristo, por el contrario, Dios y hombre a la vez, había dos naturalezas (la divina y la humana), pero una sola persona: el Verbo.

Surge así, por primera vez en la historia, el concepto filosófico-teológico de persona. Dicho concepto permitía describir las realidades más elevadas que existían –Cristo y Dios- y lo hacía refiriéndose a lo peculiar, distintivo y singular de cada ser. Cristo es una sola persona porque tiene una sola identidad, mientras que en Dios es posible distinguir tres personas porque cada una de ellas posee rasgos y personalidad propios: el Padre no es el Hijo y Éste no es el Espíritu Santo, aunque los tres son Dios. La persona, por otra parte, fue concebida también como una realidad sustancial, es decir, subsistente en sí misma por la consistencia de su ser y no por referencia a otra cosa. La noción de *naturaleza*, por el contrario, se tomó directamente de la cultura griega y se empleó en este contexto para significar lo común o general. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo tienen la misma naturaleza divina porque los tres son Dios, pero en Cristo, que es una única persona, hay dos naturalezas: la humana, que comparte con el resto de los hombres, y la divina, que comparte con las otras dos personas de la Trinidad. La reflexión patristica nos dejó, por tanto, tres nociones fundamentales. Una original, la persona, y dos tomadas de los griegos: sustancia y naturaleza. La persona es lo singular, propio y consistente por sí mismo, y la naturaleza es lo común.

Este itinerario continuó por la aplicación del concepto de persona al hombre, creatura e imagen de Dios. Fue Boecio² el pensador cristiano que aplicó estas nociones al hombre y acuñó su famosísima definición de persona que sería asumida por la escolástica: *persona est 'naturae rationalis individua substantia'*. Esta definición, por su precisión, tendría una gran influencia a lo largo de la historia, y puede resultar valorada, como apunta Juan Manuel

² Boecio: *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*. 3: ML 64 1343, cit. por Burgos, J.M.: *Antropología, una guía para la existencia*, Ed. Palabra, Madrid, 2003, p. 30

Burgos, como la mayoría de edad para la noción de persona en el campo de la antropología. El hombre es persona, y ser persona significa poseer una naturaleza racional subsistente individualmente.

La escolástica recogió, como indicábamos más arriba, y aceptó la definición boeciana. Pero no la desarrolló demasiado en el sentido antropológico, fijándose más bien en el contenido teológico de la noción de persona. De hecho, santo Tomás, que es quien mejor elabora el tema en la cuestión 29 de la *Suma de Teología*, lo hace en el marco del tratado de Dios, justamente al inicio de sus cuestiones sobre la Trinidad. Precisamente en el artículo 1º analiza el Aquinate la definición de Boecio, y parte para ello del análisis de los términos de sustancia y naturaleza, desde la perspectiva de lo universal y lo particular, en la búsqueda del sustento de la individualización. Así, en el cuerpo del artículo, anota:

...pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es 'persona'. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual para significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.³

Varios otros pensadores del Medioevo analizaron y repararon a su modo la definición original de Boecio. Bástenos aquí citar la que propuso Ricardo de San Víctor en el siglo XII: "*existencia incomunicable de naturaleza intelectual*"⁴, que fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, especialmente de la escuela franciscana. Santo Tomás, sin embargo, desde los comienzos de su enseñanza, se decide a retener la definición de Boecio, aunque afinándola con importantes precisiones: "*individuo distinto subsistente en la naturaleza intelectual*", dirá en las *Sentencias*⁵. Y más precisamente para lo que a nuestro trabajo se refiere, escribirá en *De Potentia*: "*subsistente distinto en la*

³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. q.29 a.1 cuerpo. En todos los casos de citas de textos de la Suma, salvo que se indique otra cosa, se ha utilizado la edición de la BAC, colección Maior, dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Madrid, 2006.

⁴ De Trinitate 4,22

⁵ In Sent. 1 d.23 q. 1 a. 4

naturaleza humana”⁶. Esta perspectiva del Maestro Dominico trae algunas implicancias particulares y novedosas que analizaremos más detenidamente en el próximo capítulo referidas a la persona humana: *incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad*.

El itinerario que sigue el tema en la modernidad, inicia con Descartes una nueva perspectiva. La era de entender al hombre como *conciencia, sujeto, yo*. En efecto, al asumir la filosofía un camino hacia la inmanencia, abandona la investigación de la noción de persona. Con Descartes será *conciencia*, ser interior consciente de sí mismo. Más adelante será también *sujeto*: ser que se pone ante el mundo externo con una interioridad, riqueza y capacidad de acción específica; después, *yo*, entendido como autoconciencia de sí; *sí mismo*, etc. Aportes sin duda inestimables a la antropología, estas perspectivas llevan la marca del idealismo, que conducirá la noción de hombre más allá de su existencia concreta, de su modo particular de ser, de su acción singular como proyecto libre y responsable, a la noción de una entidad abstracta supraindividual expresada, por ejemplo, en el sujeto trascendental kantiano y que llegará a su cumbre en el yo esencial hegeliano, que comprende al hombre como la autoconciencia del Espíritu absoluto, del que el yo concreto no es más que una determinación, una manifestación, un momento. Es así como la modernidad aportó claves antropológicas importantes, pero al precio de la desaparición de la persona concreta, del hombre y la mujer que viven su vida de manera autónoma y limitada pero real. De éste modo se separó cada vez más de la filosofía de tradición realista y planteó al inicio del siglo XX graves problemas, tanto filosóficos como sociales.

La época contemporánea resulta ser para la antropología una “vuelta a la persona”. Varios acontecimientos e invenciones filosóficas motivan nuestra hipótesis en este punto: de una parte, el fracaso y rechazo de las doctrinas colectivistas y el individualismo que se trenzaron en batalla desde fines del siglo XIX. Los colectivismos (comunismo, fascismo, nazismo) promovían los valores generales de la sociedad pero con desprecio del individuo, con una visión social organicista que entendía al hombre sólo como una parte del todo.

⁶ De Potentia. q.9 a.4

El individualismo, por su parte, asume la postura contraria: la exaltación del individuo que busca su propio bien, aplicando la ley del más fuerte, de manera insolidaria. Ambas ideologías, de clara raíz materialista, si bien generaron importantísimos procesos políticos y sociales, se muestran fracasadas a la hora de comprender a la persona como un ser individual y relacional, capaz de comprender y comprenderse, íntimo y trascendente, con un proyecto de vida, libre, creador responsable de sus actos, y agente de su destino.

Esta situación, acompañada de las reflexiones en torno a sucesos tales como las grandes guerras, más la aparición de nuevas tendencias filosóficas, como el existencialismo y la fenomenología, abrieron la puerta a una recuperación de la noción y realidad de la persona humana. No podemos olvidar en este sentido el aporte del pensamiento católico, que supo conservar y resguardar como un tesoro a lo largo de la historia su predilección por la noción de persona desde la época de sus orígenes, y que el magisterio de la iglesia supo plasmar perfectamente en sus enseñanzas sociales y morales de los últimos tiempos. Resulta interesante en este punto una breve reflexión de los aportes que se formularon en el último siglo a la comprensión de la persona humana.

Por una parte, señalemos el surgimiento de lo que sin ser una escuela filosófica, y con multiplicidad de manifestaciones, se dio en llamar *personalismo*. Aparecido de la mano de Emmanuel Mounier en la Francia de entreguerras con el propósito socio-político de encontrar un remedio de base filosófica a la discusión entre individualismo y colectivismo. Pero también vislumbrando la necesidad y la posibilidad de encontrar un nuevo proyecto antropológico que, en el marco de una filosofía realista y abierta a la trascendencia, pudiera incorporar algunos aportes interesantes de la modernidad: conciencia, sujeto, yo, libertad.

El resultado de este planteamiento, resume Juan Manuel Burgos⁷, fue una visión de la persona como un ser digno en sí mismo pero que necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad, es espiritual y corporal,

⁷ Cfr. Burgos J.M. op. cit. p. 37

poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir en parte no sólo su futuro sino también su modo de ser, está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador de un fin trascendente y a ese fin está destinado. Esta visión es la que poco a poco se ha ido imponiendo como concepto definitivo y moderno de persona, y no sólo en el ámbito académico, sino también a nivel social hasta el punto de que podemos considerar que hoy se encuentra aceptado en una medida importante por la civilización occidental.

También otras perspectivas filosóficas recuperaron el valor de la noción de persona en el último centenio. La neo-escolástica y las filosofías realistas más clásicas de fundamentación católica –recordemos, por ejemplo, a Gilson, Maritain, Nédoncelle- iniciaron un trabajo de recuperación y desarrollo de la noción de persona que, por otro lado, no les era extraña, ya que pertenecía por derecho propio a su patrimonio cultural. Y finalmente, los aportes de las concepciones de existente concreto, particular, “aquí y ahora” y la perspectiva fenomenológica como criterio de acercamiento de la conciencia a la realidad, vienen a completar un panorama en el marco del cual nos es grato embarcarnos para el desarrollo de este trabajo, sustentando sus bases en el pensamiento católico clásico que se afina en santo Tomás de Aquino y que a nuestro parecer integrara, conjugara y explicitara para nuestro tiempo Karol Wojtyła, profundizando, desde esta perspectiva, los fundamentos del obrar humano en esta particular mirada antropológica que consiste en comprender al hombre desde la noción de persona.

2. Aspectos metafísicos y sus implicancias

Santo Tomás y Wojtyła salen de puntos de partida diferentes para elaborar una reflexión sobre la persona humana. Ambos, sin embargo, válidos y concomitantes. Mientras que santo Tomás se enraíza en la tradición objetiva de la definición boeciana y del estudio de la persona con ocasión del dogma trinitario, es decir una perspectiva netamente metafísica y en un marco teológico, el cardenal polaco comienza su libro *Persona y Acto* desde la misma experiencia del hombre como persona. No se contraponen, sin embargo, esos

caminos. Se complementan, como se verá más adelante. Tal vez más. No reniega Wojtyła de la fundamentación medieval. La da por supuesta y su propuesta se imbrica perfectamente con los contenidos que analiza el Aquinate.

Esta tesis se propone tomar, como punto de partida, los conceptos de Boecio ya mencionados, *sustancia individual de naturaleza racional*, que santo Tomás asume y reelabora, sin perder de vista las fuentes aristotélicas de esta doctrina metafísica. Comencemos, por tanto, por el término sustancia. En un texto fundamental de la *Suma de Teología*, explicitando el postulado del Filósofo en el V libro de los Metafísicos, significa la sustancia desde tres consideraciones:

...en efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se denomina subsistencia; pues decimos que subsisten aquellos que no en otros, sino que en sí existen. En cambio, en cuanto es portadora de una naturaleza común se denomina realidad de naturaleza; como este hombre es realidad de naturaleza humana. Por otra parte, en cuanto sustenta los accidentes, se dice hipóstasis o sustancia". Y concluye: "lo que estos tres nombres significan en todo género de sustancia, significa el nombre de persona en el género de las sustancias racionales."⁸

Esta cita nos lleva, así, a desarrollar el tema desde tres binomios posibles: sustancia-naturaleza, sustancia-individuo y sustancia-acto.

En cuanto al primer binomio, sustancia se pone como el género, mientras que naturaleza indica la diferencia específica, en el caso de la persona, que es racional., como se dice en Q.D. De Potentia, "*persona agrega a la hipóstasis una determinada naturaleza; en efecto, no es otra cosa sino la hipóstasis de naturaleza racional*". Pues naturaleza de algo es, como sabemos, la esencia –*ousía*, quiddidad de la cosa, aquello que la define y por lo que subsiste- como principio de operación. Es decir, el obrar de la persona, es esencialmente –naturalmente- racional. De este modo y no de otro. Tal es su naturaleza, lo que la define. Lo que le da dignidad y lo que indica el fin a su obrar.

⁸ I, q.29, a.2,c

Otro problema que nos ocupa es el del individuo. La individualidad es tal vez la nota más característica de la persona. Con ellos se quieren significar dos cosas. Por un lado, es individual por que es algo distinto de otro. Distinto, único, irreplicable dentro de los de su misma naturaleza. Por otro lado, está significando la imposibilidad de división de eso uno. Es decir, a partir de esta condición de individual, la persona es una y única. Afirma santo Tomás:

Racionalmente surge un nombre especial para el individuo en el género de sustancia, porque la sustancia se individúa por principios propios y no por otro extraño, como el accidente por el sujeto. Racionalmente también, entre los individuos de las sustancias, a los individuos en naturaleza racional se los denomina con un nombre especial porque para ellos es propio y verdadero obrar por sí⁹.

Y más abajo concluye:

Entonces, para mostrar que es especialmente individuo en el género de la sustancia, se dice que es sustancia individual; por su parte, para mostrar que es precisamente en la naturaleza racional, se agrega de *naturaleza racional*.¹⁰

En este punto referente a la individuación, nos interesa resaltar dos elementos fundamentales. Por un lado, cuál es el origen de la individuación, que no puede ser en el caso de la persona solamente el mismo principio que el de los cuerpos naturales, es decir la materia –el cuerpo- sino que la individuación en el caso de la persona debe también provenir de la forma, es decir del alma, que es su acto primero, lo que la define. El alma humana, según esta doctrina, constituye con la materia informada por ella una sustancia única, carnal y a la vez espiritual. Tomadas en su subsistencia concreta, todas las sustancias son individuos. Para santo Tomás, la individualidad, o más exactamente la individuación, es lo que hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género; es lo que hace que una cosa difiera de otra cuya naturaleza comparte. Vemos así, de inmediato, que la idea de división, de separación, de oposición, está ligada a la de individualidad. Pero hay individuos que se distinguen de los demás por una propiedad notable: la de ser fuentes autónomas de acciones espontáneas. Es el caso del hombre. Dotado de razón, capaz de aprehender una multiplicidad de objetos diferentes, se le

⁹ Q.D. De Potentia Q.9, a. 2, c.

¹⁰ Id.

ofrecen posibilidades de elección que no están al alcance de los demás seres. El hombre se distingue, pues, de los individuos de toda otra especie por el hecho de que es dueño de sus actos. Éste acciona, a diferencia de aquellos a quienes accionan las fuerzas naturales. Para designar la individualidad propia del ser libre, se dice que es una persona¹¹. Etienne Gilson, en su libro *El espíritu de la filosofía medieval*, lo resume de manera magnífica:

Así, la esencia de la personalidad se confunde con la de la libertad. Por otra parte, como la libertad depende de la racionalidad, y como es su racionalidad la que funda la subsistencia del alma y la del hombre, hay que decir que en nosotros se confunde el principio de la individualidad y el principio de la personalidad. La actualidad del alma razonable, comunicándose al cuerpo determina la existencia de un individuo que es una persona, de modo que el alma individual posee la personalidad por definición.¹²

El otro punto que nos interesa resaltar de la base metafísica de la individualidad tiene que ver con el obrar. Siendo la persona una unidad sustancial, indivisa, es toda ella la que obra en sus actos. Es toda ella la que en primer lugar es, tiene el acto de ser, existe por sí misma. Y a partir de ese acto es toda ella la que opera. El alma da vida y mueve al cuerpo, y el cuerpo expresa y manifiesta al alma.

Consecuentemente, en tercer término, en el ámbito de la acción, Wojtyla, ya en las primeras páginas de su obra *Persona y Acción* va más allá: persona es acto. Ser persona es ser en acto. Y es, a la vez, obrar. Este argumento queda clarísimo en el recorrido de las páginas de su obra cumbre *Persona y Acto*¹³: Una vez que deja establecido al comienzo de su libro el concepto clásico de que la acción presupone una persona, que una acción es producto, fruto de una persona, asumiendo que ésta es la orientación normal en los diferentes campos de la reflexión que tienen por objeto el actuar del hombre, y expresando que esto es especialmente claro en el caso de la ética, aventura su intuición más allá de estos términos: se propone invertir esta relación persona-acción: para el futuro papa Juan Pablo II,

¹¹ *Suma Teol.* q. I, 29, 1º, Resp.

¹² Gilson, E: *El espíritu de la filosofía medieval*, Ed Rialp, Madrid, 1957, p. 208

¹³ Cfr. Wojtyla K.: *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982, pp. 9-11

la acción revela a la persona, y miramos a la persona a través de la acción. La misma naturaleza de la correlación inherente en la experiencia, en la misma naturaleza de la actuación del hombre, implica que la acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona. La acción –continúa en su obra Persona y Acto- nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conocer el mayor grado de conocimiento posible de la persona: Experimentamos al hombre en cuanto persona, y estamos convencidos de ello por que realiza acciones”¹⁴.

Volvamos, de todos modos, al tema de la individualidad; ésta, como dijimos anteriormente, está dada en la persona humana particularmente por el rasgo de su racionalidad, lo que lleva de inmediato al autoconocimiento y a la autodeterminación. La persona es, entonces, un individuo libre. No hay que ocultarse que aquí estamos en la fuente de toda la vida del espíritu, en su doble ejercicio teórico y práctico, puesto que es en cuanto racional, en cuanto persona, como el individuo puede discernir lo verdadero de lo falso, es decir, tener una ciencia, y discernir el bien del mal, es decir, tener una moral. Toda la vida interior del hombre según esa perspectiva se resume en la constitución progresiva, en el movimiento incesante y en el perfeccionamiento incansable de esa personalidad que sólo alcanzará su plenitud en la vida futura. Porque es muy cierto decir que la persona se coloca en la existencia por el solo hecho de que un intelecto, principio de sus determinaciones libres, se haya unido a una materia para constituir una sustancia racional.

A simple vista, parecería que la filosofía medieval hizo pocos esfuerzos para vincular a la noción de persona, el desarrollo completo de la vida interior del hombre. Santo Tomás exalta por su parte la personalidad más allá de toda otra realidad observable en la naturaleza; para él nada es superior en dignidad a la esencia de esos seres a quienes define como individuos razonables: *singularia rationalis naturae*¹⁵. No podía ser de otro modo si tenemos en cuenta que el planteo de Tomás es fundamentalmente teológico y sirve particularmente para extender esa noción a Dios mismo elaborando su doctrina de las personas divinas.

De ahí que este hecho de ser un individuo de naturaleza racional convierte al ser humano en la sustancia más digna de la creación: *persona*

¹⁴ Wojtyła K.: *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982, p. 12-13

¹⁵ *Suma de Teología Teol.*, I, 29, 1.

*significat id quod est perfectissimum in tota natura*¹⁶. He ahí la base de su dignidad. Para seguir el desarrollo de ese ser eminente, en lo sucesivo será conveniente investigar las condiciones de su actividad teórica y práctica, es decir, la adquisición de sus conocimientos y principalmente el ejercicio de su moralidad, que configuran elementos directrices del propósito de este trabajo: el obrar humano se enraíza en la inteligencia y la voluntad.

El proceso de autorrealización –según manifiestan Arregui y Choza¹⁷, cuya exposición seguiremos en los siguientes párrafos- es el proceso a través del cual el Yo realiza existencialmente su identidad, es decir, llega a ser un Yo. En el plano ontológico, como vimos más arriba, la identidad individual está asegurada, pero en el plano existencial debe ser realizada. El proceso de autorrealización como proceso de realización de la propia identidad, es un proceso de individuación porque a través de él la persona va alcanzando sucesivas determinaciones que la individualizan y la diferencian de los otros. Algo real se auto determina en la medida en que está indeterminado, es decir, en tanto, que está en potencia y como tal puede ser actualizado; y esa indeterminación le pertenece como le pertenece al viviente el tiempo que va a vivir. Es decir, desde esta perspectiva, la persona es un constante “hacerse” y un permanente proceso de individuación a través de sus obras. Esta indeterminación es lo que Aristóteles llama *dynamis*, potencia o poder. Obviamente, cuanto menor sea la determinación inicial, como ocurre en el caso de las sustancias más perfectas, mayor será la capacidad de autodeterminación y más fuerte será la individualidad resultante. En este sentido podemos decir que un ser vivo es más individual que un inerte, que los animales superiores son más individuales que los inferiores y que el hombre es mucho más individual que cualquier otro ser orgánico. Es decir, se es tanto más individual cuanto más hay que auto determinarse.

El proceso de autodeterminación se realiza en la creatura humana en una pluralidad de planos. El hombre se autodetermina en el plano biológico en cuanto vivir significa constituir un organismo. El hombre se autodetermina también en el plano cultural a través de un proceso educativo. Por último el

¹⁶ *Suma Teol.*, I, 29, 3, Resp.

¹⁷ Cfr. Arregui V. y Choza J.: *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid, 1995.

hombre se autodetermina en el plano existencial – y éste es el que es importante destacar en el marco de la noción de persona humana – a través de sus decisiones. Ahora bien, es preciso considerar que este proceso de individuación dinámico no se opera en el vacío, sino sobre los que los autores llaman un “yo puntual” que, por indeterminado que sea, es ya individual. La indeterminación del yo individual se vence en los planos biológicos, culturales y existenciales de tal modo que la individualidad del yo, o dicho de otro modo, el yo indeterminado se realiza en primer lugar constituyendo un organismo humano. En segundo lugar, el organismo humano resultado del proceso embriológico alcanza la humanidad plena a través del proceso de socialización y educación. En tercer lugar, el hombre socializado y educado llega a ser sí mismo, o fracasa en la tarea, a través de su acción libre, por medio de sus decisiones.

3. Naturaleza y propiedades de la persona

El fundamento ontológico y operativo de la naturaleza humana consiste en su racionalidad. De este modo hay un fundamento común invariable que subyace a las diferencias, por lo tanto si se quiere averiguar qué es lo *natural* basta con indagar qué es lo común subyacente a todos los hombres. Pero el tema de la naturaleza puede ser tratado desde dos perspectivas como sostiene Robert Spaemann¹⁸ : una mecanicista, propia de la ciencia moderna, donde la naturaleza es “el reino de lo que ya es”. La naturaleza se vuelve exterioridad sin ser propio y conocer a un ente por naturaleza significa enajenarlo como objeto, es decir, un concepto tal de naturaleza excluye de sí al hombre y a la cultura. Como advierte el propio Spaemann, ha sido Rousseau quien pretendió construir la naturaleza humana haciendo abstracción de las condiciones históricas y culturales. Para Rousseau lo natural no se muestra al final sino que naturaleza es puramente lo que está al principio, ahora bien, como la naturaleza humana es histórica, en esa abstracción radical de la historia se pierde la definición del hombre como animal racional. El hombre entra en la

¹⁸ Cfr. Spaemann R.: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.

historia cuando sale de la naturaleza. Naturaleza e historia y naturaleza y cultura son inconmensurables, por ello del mismo modo que la naturaleza reposa en sí misma y no remite a la cultura una vez que se han dado formas culturales éstas no remiten ya a la naturaleza, y por lo tanto, no hay criterios naturales para juzgarlas.

Frente al concepto mecanicista y autosuficiente de lo natural, Spaemann¹⁹ -explican Arregui y Choza- ha reivindicado un concepto teleológico de naturaleza de raigambre clásica. La naturaleza, según Aristóteles no es la mera apariencia exterior. *Physei*, por naturaleza es, antes bien, aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo²⁰. Si lo natural es aquello que tiene en sí mismo el principio de su movimiento, la naturaleza es vista de un modo no “*cosista*”. Sino teleológico y dinámico. Lo natural no se identifica con lo dado, con lo que ya es o sólo con lo común, sino que lo natural es lo que regula desde sí sus operaciones, que por ello pueden ser calificadas en verdad como propias. Lo natural es lo que posee una operación que le pertenece de suyo. La naturaleza, por tanto, no se muestra como acabada, realizada, al principio sino al final. La naturaleza es teleológica y no puede ser identificada con lo dado, esta idea está presente en la definición aristotélica clásica de la naturaleza: “la esencia como principio de operación”, que Santo Tomás cita en su opúsculo *De ente et essentia*²¹.

Sólo teniendo en cuenta esta noción teleológica de naturaleza puede entenderse la tesis aristotélica de que el hombre es por naturaleza un ser hablante y un ser político. Es obvio que la polis no es natural en el sentido de ser común a todos los hombres, sino en el sentido de ser el tipo de organización política que se corresponde con la plenitud humana. Lo natural no es entonces sólo lo común o lo fáctico, sino lo bueno, lo conveniente, lo que perfecciona. La naturaleza tiene así un sentido final. La misma relación entre naturaleza y cultura puede observarse en el otro ejemplo aristotélico. Es decir, a partir de su propia naturaleza, la persona obra, se revela, se manifiesta en

¹⁹ Spaemann, R.: *¿Es todo ser humano una persona?* En “Persona y Derecho, vol. 37 (1997), pp. 9-23, cit. Por Arregui-Choza en *Filosofía del Hombre*, p. 448.

²⁰ Cfr. Aristóteles, *Política*, I, 2, cit por Arregui-Choza, en *Filosofía del Hombre*, p. 448

²¹ Santo Tomás de Aquino, *De ente et ess.*, cap. I-II (2-4)

sus obras. Por ejemplo, respecto del lenguaje, la cultura y la naturaleza, Arregui y Choza expresan textualmente:

El hombre es, por naturaleza, *zoon logistikon*, pero, obviamente no hay ninguna lengua natural. La capacidad que el hombre tiene por naturaleza de hablar solo puede ejercerse en un ámbito cultural. No se puede hablar sin utilizar una lengua concreta que es siempre un constructo cultural. La naturaleza no es pues algo que se oponga a la cultura, sino que más bien remite a ella. El hombre es por naturaleza, un ser cultural. De la misma manera su naturaleza libre lo hace ser persona, es decir, un ser moral.²²

La constitución teleológica de la naturaleza, concluye Spaemann, fundamenta el hecho subrayado por Pascal de que el hombre es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma. La persona supera al hombre. El hombre es, siempre, más de lo que es y por eso definirlo exclusivamente por lo que es es quedarse corto, lo que es exclusivamente humano es “demasiado humano”. No se utiliza aquí el término en el sentido nietzscheano, sino para expresar la grandeza y la posibilidad del hombre en cuanto persona. Es no sólo actualidad, sino también proyecto. Su propia naturaleza y su constitución son la base de su trascendencia, de lo que hace al hombre más hombre. La naturaleza humana se define así mediante algo que no es ella misma, mediante una anticipación, algo que la supera a sí misma. El ser del hombre desde la perspectiva del fin es, pues en última radicalidad, un ser vocacional, un ser llamado a superarse a sí mismo. Sólo si se considera esta dimensión finalista de la naturaleza puede considerarse al hombre como un ser natural y personal a la vez. De ahí que la consideración finalista del obrar sea sea imprescindible en la reflexión sobre el obrar humano desde la perspectiva de la noción de persona.

La naturaleza humana no puede entenderse así, como autosuficiente y cerrada en sí. Entrando en el terreno de lo moral la naturaleza es operativa y a la vez criterio normativo sólo si es considerada teleológicamente.

Lo puramente fáctico, lo “absolutamente dado” como lo llama Guardini en su libro *La aceptación de sí mismo*, no constituye por sí mismo un criterio moral hasta no entrar en el terreno de la decisión. Si definir al hombre como ser actuante es adecuado, y al estudiarlo como tal aparecen instancias operativas

²² Arregui- Choza, op. Cit. P. 449

y funciones, al estudiar la acción humana en su sentido más general y sus correspondientes resultados no es de extrañar que sea necesario considerar todo lo dicho en este capítulo. Pues estamos en el territorio de la razón práctica que es la mediación adecuada entre el yo singular y la autoconciencia intelectual, entre lo particular concreto y lo universal abstracto, entre el caso y la regla.

De la definición con que santo Tomás reelabora la planteada originalmente por Boecio y que encontramos en la cuestión disputada *De Potentia* surgen como imprescindibles las propiedades de incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad. Seguiremos en adelante conceptos del comentador de santo Tomás, P. Fuster Perelló.²³

La incomunicabilidad es utilizada por Tomás mediante el término “distinto” y se halla incluida en el concepto de individuo ya desarrollado. Lleva, por tanto la marca de la intransferencia, esto es, una persona particular es idéntica a sí misma de forma que no es reductible (comunicable, transferible) a otra. De esta forma *persona* equivale a lo que es completo, lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Decir, por ejemplo, “hombre” es referirse a la humanidad en su conjunto, como especie humana. Decir también “algún hombre” señala a un individuo de dicha especie aunque entendido de una forma vaga. En cambio, decir finalmente, “este hombre” (Juan, Pedro) significa referirse a un individuo concreto, a un singular determinado, independiente, autónomo, incomunicable, intransferible. Este tercer caso es el único que merece el nombre de persona, siempre que se trate de un individuo perteneciente a la naturaleza racional. En efecto, dirá Tomás:

Los individuos de cualquier otro género de sustancia (por ejemplo piedras) son calificados como hipóstasis o sustancias primeras; pero los individuos de sustancia racional son realzados con un nombre propio y característico, el de Persona²⁴.

²³ Cfr. Fuster Perelló, S.: Nota al pie q. 29 de la *Suma de Teología* versión BAC, Madrid, 2006, p. 321 y ss.

²⁴ Suma de Teología 1, q.29 a. 1; a.3 ad 4.

Este fundamento será imprescindible como veremos más adelante, en el ámbito del obrar moral, pues será la base de lo que entenderemos por autoría, propiedad y responsabilidad sobre el acto de una persona.

El caso de la subsistencia es anexo a la anterior, en realidad, decir incomunicable, es ya decir subsistente. No obstante, santo Tomás mismo lo remarca. Para él la palabra individuo se toma formal y específicamente por el singular concreto y determinado que alcanza la máxima perfección en el género de sustancia al existir en sí y por sí mismo en absoluta independencia. A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se le llama subsistencia. Subsistencia no es por tanto lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las sustancias, pero hay algo que hace que las sustancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir en otro. Así lo blanco y lo negro sólo pueden darse o en la pared o en la madera, es decir en “algo”; mientras que la pared o la madera siguen siendo realidad independientemente del color que sustenten. La madera *subsiste*, el color *existe en*. Esta noción de Tomás se concreta mejor en el *De Potentia*: “con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad o la individualidad del que subsiste en la naturaleza” (q.9, a.6). Y en la *Suma* especifica que el nombre de individuo se pone en la definición de persona “con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las sustancias particulares”. (I q. 29 a. 1 ad. 3)”. Esta propiedad sustentará en el ámbito de la moralidad la relación entre la persona, sujeto y principio de sus actos, con los actos mismos y los hábitos: accidentes que existen porque una sustancia los genera, una relación de causa-efecto.

No se llama, no obstante, *persona*, a cualquier individuo. Estamos aquí ante la tercera propiedad, la de la intelectualidad. Sólo es persona el que subsiste con plena autonomía en una naturaleza racional. Los demás pueden llamarse hipóstasis, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la intelectualidad son honrados con el título de persona. Gracias a la intelectualidad, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma, con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con lo demás. Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus

valores, toma cuerpo y sentido, el sujeto intelectual puede optar libremente, tiene la responsabilidad de sus elecciones. De esta forma, el concepto tomista de persona humana engarza perfectamente los rasgos esenciales de los caracteres de razón y libertad, tan queridos por concepciones posteriores especialmente en la modernidad.

Son estas tres propiedades las que confieren a la persona una dignidad particular. “*Aquello que es lo más perfecto en toda naturaleza*” había afirmado santo Tomás en una cita que más arriba comentábamos.

4. Persona y dignidad

Son estas tres propiedades las que confieren a la persona una dignidad particular. “*Lo más perfecto*” según la expresión del Aquinate. La persona es el ser digno por excelencia, por encima del cosmos, la materia, las plantas y los animales. A pesar de la perfección del universo y de los organismos naturales que la ciencia nos muestra de manera cada vez más fascinante, la persona humana lo supera de manera radical porque se sitúa en un plano distinto y superior: el de la personalidad y el espíritu. Por eso la persona es digna en sentido radical. Veamos ahora algunas explicitaciones de este concepto, siguiendo a Juan Manuel Burgos.²⁵

1. *La dignidad de la persona es una perfección intrínseca y constitutiva*, es decir, depende de la existencia y características esenciales de su ser, no de la posesión o capacidad de ejercitar determinadas cualidades. En este sentido cabe recordar la doctrina tomista sobre el valor y la dignidad de la persona como atributo fundamental, que se desprende de su ser criatura a imagen y semejanza del Creador. Toda persona es digna por el mero hecho de ser persona aunque carezca o posea de modo deficitario algunas de las características específicas de lo humano (discapacidades físicas o psíquicas,

²⁵ Cfr. Burgos, J.M.: *Antropología, una guía para la existencia*, pp. 47 y ss. Ed. Palabra, 2ª edición, Madrid, 2005.

aspectos no desarrollados, etc.). En otras palabras, se es persona o no se es de manera radical, pero no se puede ser más o menos persona. Consecuentemente, planteamientos como el aborto o la eutanasia que limitan la condición de persona y la correspondiente dignidad a la posesión efectiva de algunas cualidades físicas o psíquicas (autoconciencia, calidad de vida satisfactoria, etc.) son incorrectos.²⁶

2. *La dignidad de la persona hace que sea un valor en sí misma* y no pueda ser instrumentalizada. La perfección intrínseca de la persona hace que tenga valor por sí misma, por el simple hecho de ser persona o de existir. Por eso existe la obligación positiva de buscar su bien y la negativa de no utilizarla como mero instrumento para otros fines porque iría en contra de su dignidad. Nadie (ni siquiera Dios) puede instrumentalizarla, es decir, servirse de ella *únicamente* como medio para sus intereses porque eso significaría que se la está identificando como una *cosa* y se está prescindiendo de su carácter personal. Kant hace de esta idea la primera formulación explícita:

El ser humano, y en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas las acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como hacia otro ser racional (...). Los seres cuya existencia no dependen de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen solo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por eso se llaman cosas; pero los seres racionales se denominan personas, porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado como medio²⁷.

Esta formulación del imperativo kantiano es contundente. Y está en la base del respeto de uno por el otro, enraizado en la concepción de igualdad de naturaleza de todos los hombres, de la reciprocidad y de la

²⁶ Cfr. Spaemann R.: “¿Es todo ser humano una persona?” en *Persona y derecho*, vol. 37 (1997), pp. 9-23, citado en Burgos, J.M.: *Antropología, una guía para la existencia*, p. 48. Ed. Palabra, 2º edición, Madrid, 2005

²⁷ Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santillana, Madrid 1996, pp. 50-51, citado en Burgos, J.M.: *Antropología, una guía para la existencia*, pp. 48. Ed. Palabra, 2º edición, Madrid, 2005

universalidad de la concepción del valor del ser humano como persona: no hacer a otro lo que uno no quiera que le hagan. Todo lo cual puede expresarse en la perspectiva clásica de la justicia distributiva.

3. *El valor de la persona es absoluto.* La persona es un valor en sí misma pero es importante especificar que se trata de un valor absoluto. Quiere esto decir, por un lado, que es superior a cualquier otro valor que podamos encontrar en nuestro entorno: naturaleza, animales, bienes materiales o espirituales. Pero, más radicalmente aún, significa que es un valor no intercambiable, manipulable o sustituible por nada. No se puede atentar contra la dignidad de la persona. Por el contrario, la actitud adecuada en relación a ella es la de respeto, reconocimiento y promoción. Esta noción de valor absoluto conlleva implícita la idea de fin y no de medio respecto de cada persona, así como la obligación moral de la aceptación del otro desde su propio valor inestimable y no desde su utilidad. Más adelante volveremos sobre este punto y sobre el concepto de valor tal como Wojtyla lo desarrolla.

4. *La dignidad de la persona es el fundamento de los derechos humanos.* El valor absoluto y la dignidad intrínseca de la persona se traducen a nivel jurídico-social en la existencia de los *derechos humanos* o *derechos fundamentales* que la persona posee por el mero hecho de ser persona y que tienen dos dimensiones. Desde el punto de vista subjetivo se entienden como los ámbitos de libertad social que quedan a su disposición y en las que el estado no ni puede ni debe inmiscuirse (libertad religiosa, libertad de expresión, derecho de la intimidad, etc.). estos derechos *no son concesiones* que el estado hace sino exigencias interiores que dimanen del ser personal y que el estado si obra correctamente, no puede menos de reconocer.

5. *La dignidad de la persona hace que cada hombre y cada mujer sean irrepitibles e insustituibles.* Las peculiares características de la

persona humana nos permiten comprender que cada persona es única y tiene un valor irreplicable independientemente de sus condiciones físicas, intelectuales, etc. Nadie puede ser, en sentido estricto, sustituido, algo que se pone especialmente de manifiesto en la familia y en las relaciones en las que media el amor. La persona no está al servicio de la especie humana ni los hombres somos intercambiables. En este sentido afirma Spaemann que

La persona no es un sinónimo del concepto de especie, sino, más bien, ese modo de ser con el cual los individuos de la especie humana “*son*”. Ellos *son* de tal modo que cada uno de los existentes en esa comunidad de personas que llamamos humanidad ocupa un sitio único, irreproducible y no susceptible de sustitución. En la misma línea pero yendo todavía más lejos, Pareyson afirma que “en el hombre todo individuo es, por decirlo de algún modo, único en su especie.”²⁸

6. *La afirmación de la dignidad de la persona está históricamente ligada al cristianismo.* Ya hemos visto que la noción de persona surgió del cristianismo y algo similar puede decirse del concepto de dignidad. La dignidad intrínseca de cada persona, independientemente de su sexo, cultura, valor, riqueza, etc., sólo se ha impuesto de manera efectiva gracias al cristianismo aunque luego se ha ido generalizando como un valor civil que ha sido aceptado (al menos teóricamente) por otras sociedades y culturas. Sabemos que ésta no era la praxis vigente en la antigüedad (esclavitud, limitación de derechos civiles según la condición social y el sexo, etc.) y fue la Iglesia la que insistió en la dignidad de toda persona. Hoy, la situación es en parte diversa y en parte similar. Mientras que existe un reconocimiento general de la dignidad de toda persona nacida y “normal” se tiende, sin embargo, a restringir esa condición en las situaciones en la que la persona es más débil: las fases previas al nacimiento (aborto), y el momento de la muerte (eutanasia). Y también ahora la Iglesia continúa en su tarea de defensa de la dignidad de toda persona. Basta para ello recorrer las páginas de los documentos del Concilio

²⁸ Spaemann, R.: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, p. 89, citado en Burgos, J.M.: *Antropología, una guía para la existencia*, pp. 50. Ed. Palabra, 2º edición, Madrid, 2005

Vaticano II, y de la inmensa enseñanza social de la Iglesia en defensa de la vida, de la familia, del valor del trabajo y de la solidaridad entre los hombres.



5. El obrar humano: las potencias

Ha quedado claramente manifiesto más arriba que el obrar humano se sustenta en el ser mismo, en la naturaleza de la persona. De ella expresamos desde Aristóteles su propiedad de racional. Es decir su condición de espiritual donde el alma es el principio vital de organización y unificación, por lo tanto, el principio remoto de todas las operaciones. El espíritu humano, así, opera y se manifiesta a través de las potencias intelectual y volitiva. El intelecto que reconoce el ser, la verdad, los primeros principios y los fines, y que a la vez es capaz de reflexionar sobre sí mismo y sobre su propio conocimiento interactúa con la voluntad a fin de que el acto humano surja de un entrecruzamiento cognitivo-volitivo que se expresa en el acto producto de una elección libre.

El rol de la razón

Una de las grandes maravillas que anida en el interior de la persona es su inteligencia y el correlativo conocimiento intelectual. Poseer dentro de sí la realidad de manera intencional e inmaterial y a la vez relacionarlos, analizarlos y adquirir con ellos nuevos conocimientos es una posibilidad exclusiva de la persona humana. La capacidad de abstracción, de reflexión, y de reconocer la esencia, las causas, y los fines de las cosas, sitúan al ser humano en un lugar privilegiado entre los seres. Poder pensar que piensa, poder analizar la realidad y aún sus propios actos a través de lo que la moral clásica llama “conciencia” es determinante para el obrar humano. Por ello la persona es superior, porque es espiritual. El intelecto humano es como una luz espiritual que nos permite comprender la complejidad del mundo con sus riquezas y misterios, objetos y

personas, abrimos al mundo para recibir lo que el mundo es y lo que en el mundo hay.

Dos aspectos fundamentales es preciso resaltar; por un lado el conocimiento como interioridad. Aquello que la fenomenología llama *conciencia*. El hombre puede separarse de las cosas y entrar y ver dentro de sí, meterse dentro de sí y ocuparse de sí mismo. Mientras que el animal está siempre fuera y su conocimiento sensible consiste sólo en percibir la realidad, es decir, no tiene un *dentro*, sólo forma parte del mundo objetivo y su vida está regulada por las leyes de la naturaleza, el hombre en cambio puede dejar el exterior, puede refugiarse en su interior, en sí mismo, puede, como diría Ortega y Gasset, *ensimismarse*. Y a la vez no sólo puede entrar dentro de sí, también puede salir de sí, ir más allá, trascender, traspasar los límites espacio-temporales atravesando precisamente a través de su espíritu el puro materialismo o el biologismo. San Agustín, el filósofo de la interioridad construye toda su filosofía sobre el acto de reflexión del alma sobre sí misma y en el mundo interior: “en el hombre interior habita la verdad” dirá justificando su famoso principio: “*noli foras ire, in teipsum redi*”²⁹.

Por esta cualidad de la vida interior la persona puede reconocer y decir “yo”, puede, por tanto hacerse responsable de sus actos libres de las dos vertientes del conocimiento humano, sensible e intelectual que se complementan entre sí: mientras que el sensible pone el acento sobre lo particular, el intelectual se ocupa de inteligir y conceptualizar la realidad. Ambos sin embargo interactúan constantemente, no es el ojo el que ve, ni el oído el que oye: es siempre una persona humana quien ve, siente, etc. Y en el contacto empírico con el mundo la persona lleva todo el conjunto de sus ideas, significados y valoraciones, es decir encuentra un mundo revestido de significados.

En el hombre el conocimiento sensible está influido por la inteligencia; santo Tomás expresa que participa de la inteligencia: “*sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus*”³⁰. Pero es principalmente en el

²⁹ San Agustín: *De Vera religione*, 39.

³⁰ Suma Teológica, I, q. 77, a. 7, c.

ámbito del entendimiento donde debemos fijar nuestra mirada para encontrar el fundamento del obrar libre de la persona humana.

En efecto, la doctrina aristotélico-tomista pone énfasis en el fin como razón principal del obrar. Si todo agente obra por un fin es necesario encontrar en la razón a la potencia capaz de reconocer los fines que llevan al hombre a obrar en tal o cual sentido. Por ello Santo Tomás afirma que es propio de la naturaleza racional obrar por un fin, analizando el evidente postulado aristotélico de que todo agente obra por un fin, afirma que en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de estas causas es la final. Y más adelante sostiene: así pues los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío que es por definición facultad de la voluntad y de la razón... por tanto es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma. Esta función rectora es cumplida por la potencia intelectual a la que clásicamente se llama recta razón. Por otra parte hay que decir que los actos del hombre se especifican por su fin ya que como demostraremos más adelante los actos humanos proceden de la voluntad *deliberada* y el objeto de la voluntad es el bien y el fin.

La voluntad, potencia del obrar

Es entonces la potencia volitiva la que corresponde principalmente al obrar humano. De hecho, el tratado de los actos humanos de la *Suma de Teología* comienza analizando lo voluntario y lo involuntario. La voluntad, decíamos, en diálogo con el entendimiento es la potencia del apetito racional que tiende al bien. El obrar humano precisamente se orienta a la búsqueda del bien. Como potencia espiritual la voluntad es “de algún modo todas las cosas” su horizonte es infinito. Ahora bien, esta apertura a lo infinito es el motivo del drama de la persona en tanto que la infinita posibilidad de bienes le exige una respuesta inusitada: le exige una respuesta libre, novedosa y creativa. El hombre en el estado inicial y primero de la voluntad se encuentra en el estado

de disponibilidad: “simple apertura a lo excesivo”³¹. De todas las acciones que son realizadas por el hombre sólo pueden ser llamadas acciones *humanas* propiamente dichas aquellas que son propias del hombre en tanto que hombre. De donde, como venimos manifestando al distinguirse el hombre de las otras creaturas por su racionalidad, es decir por aquello por lo cual dirige y elige sus actos, podemos llamar humanos sólo a aquellos actos dirigidos por la razón. Pero el hombre dirige sus actos gracias a un entrecruzamiento entre la inteligencia y la voluntad, de ahí que al libre albedrío se le llama facultad de la voluntad y la razón. Estos primeros postulados son propuestos por santo Tomás al comienzo de su tratado moral en la *Suma de Teología*. Será esta una inicial declaración de principios que expondrá en los tres primeros artículos varias definiciones previas que es imprescindible tener en cuenta para entender todo el conjunto de la moral: 1. La definición del hombre, a quien se denomina como tal, como hombre, cuando es dueño de sus acciones y cuando es capaz de caminar hacia el fin por sí mismo. 2. La identificación de fin y de bien. 3. La identificación del objeto de la voluntad como fin y como bien. 4. La equiparación del acto humano con el acto moral. 5. La declaración de que la especificación del acto viene del fin, por ser un acto humano.

Para que el bien, objeto de la voluntad, funcione como tal, debe tener razón de fin, porque este es el que por sí mismo puede ser y es bien y querido. Por lo tanto, la razón de bien no necesariamente debe coincidir siempre con el bien real, es imprescindible y al mismo tiempo es suficiente que sea aprehendido por el hombre como bueno por su inteligencia y propuesto así a la voluntad. Nos encontramos aquí en un punto de vital importancia en el asunto del obrar humano: si la ética posee raíces objetivas o subjetivas; si su ideal o su meta tiene asiento en la realidad o solamente en la aprehensión humana, es decir, si es posible inclinarse por un cierto subjetivismo o hay que buscar la fidelidad sin tacha a lo objetivo. Es este uno de los grandes problemas que se debaten en la moral de santo Tomás y en cualquier otro sistema ético: cómo debe enraizarse la moral en el mundo objetivo, respondiendo simultáneamente a las exigencias del hombre que persigue su propia realización y plenificación. La combinación de ambos aspectos, el objetivo y el subjetivo parecería sencilla. Si tomamos la

³¹ Etchebehere, P.: *Antropología filosófica*. Agape, Bs. As. 2008.

expresión “realidad” en un sentido muy determinado podríamos enunciar: la moral está llamada a “realizar”, es decir, a incorporar a la “realidad” de manera plena a todos los sujetos que acierten en su empeño virtuoso. Pero surgen luego las diferencias de apreciación en los distintos pensamientos filosóficos y teológicos, que cargan más el acento sobre el sujeto o el objeto. Veamos lo que sucede en santo Tomás aunque sea de una manera muy esquemática e inicial.

En tres momentos de su exposición fundamental³² se pronuncia Santo Tomás sobre el problema. 1. Lo hallamos en primer lugar al ofrecer la justificación metafísica de por qué la voluntad apetece un bien. En este momento (q. 6) santo Tomás señala la existencia del bien objetivo –del bien entitativo- y propone el dinamismo apetitivo del bien como resorte interior de toda la perfección humana y moral, y su satisfacción en los dominios reales del bien como el verdadero ejercicio de actuar moral. Santo Tomás asume aquí una perspectiva plenamente objetiva. El bien “está ahí” correlacionándose y convertible con el ser real. La voluntad es la búsqueda y el logro permanente de ese bien real que se ofrece al hombre en la existencia. 2. El tema reaparece, por supuesto, en el análisis de lo bueno y lo malo, en este momento parece inclinarse más a lo subjetivo. En efecto, la voluntad humana, que guarda el secreto del dinamismo sustancial de lo moral, se inclina siempre y se decide ante aquello que el entendimiento le propone como bien. No es el bien en sí, en su cualidad real, lo que elige la voluntad, sino, por así decir, “la forma del bien” propuesta por el entendimiento humano. La conquista del bien requiere de la participación activa del sujeto, sin la cual –dice una y otra vez santo Tomás- no puede haber elección del bien (q. 8 y 9). La labor de selección crítica del bien, hecha por el sujeto racional, es primordial, es el sujeto mismo quien discurrirá entre *lo bueno real y lo bueno para el hombre*. Lo moral está en dependencia de un mecanismo plenamente subjetivo. 3. A nivel más plenamente moral encontramos algo similar: la regla moral es la ley natural reconocida por la razón (q. 19). La razón señala lo que es bueno, lo que está en conformidad con el orden definitivo hacia el fin. En este momento parece

³² Cfr. Larrañeta Olleta, R.: nota comentario al pie en *Suma de Teología* (cit.) I-II, Q. 8: “*el objeto de la voluntad*”

surgir con una doble medida, la medida de *lo objetivo, real, final, recto* cuya adecuación se nos presenta en forma perfecta en la ley eterna; y la medida de la razón natural, donde está impreso ese *orden objetivo, recto*. La razón es imagen e instrumento de la medida objetiva y por consiguiente, lleva al hombre a la perfección segura del bien pleno y del ser absoluto. Este modo moral de conducir la razón no está negado por el hecho de que, a falta de otras luces próximas, el hombre, en algunas ocasiones, haya de obedecer algún dictamen racional erróneo. Normalmente no sucede así: el hombre es guiado por la razón de forma bastante segura hacia el bien objetivo y real.. Santo Tomás está tan convencido de ello que, cuando el individuo y su conciencia yerran en la proposición de un bien particular a la voluntad, nunca afirmará que obra bien, que elige un bien verdadero sino que *no hace mal*, que no se vicia la voluntad por esa obediencia a la razón.

En conjunto podemos concluir que santo Tomás se inclina por el una perspectiva realista-objetiva como fundamento de su moral. La moral está enraizada en el ser de las cosas, en el orden verdadero de universo, ese orden inscrito desde siempre en la creación y que los hombres por su razón pueden conocer. Por eso santo Tomás no es voluntarista, porque no hace depender el bien de algo subjetivo, sino que sitúa el bien en la categoría del ser. La razón puede conocer ese orden del ser. La voluntad puede abrazar el bien en sus participaciones; pero nunca podrá de manera arbitraria mudar el sentido y la realidad de lo existente.

Las distintas filosofías y teologías de corte más subjetivista insistirán en los valores más “interiores”, ya sea primando la voluntad, ya sea exaltando algunas realidades subjetivas, ya sea radicalizando todo en la sólo razón. Sin olvidar el salto de la edad moderna, esto es lo que sucedería con Kant. En Kant, el *a priori* fundamental de todo lo ético es subjetivo: el imperativo práctico. “*En efecto, el pensamiento a priori de una posible legislación general, pensamiento, pues, puramente problemático, se impone absolutamente como ley sin tomar nada de la experiencia o de cualquier otra voluntad exterior*”.³³. En el

³³ Kant I.: *Critica de la razón práctica*, Losada, 4^o edic. Buenos Aires 1977 p. 37. Bs. As., 1977.

existencialismo vuelve a aparecer el subjetivismo radical ético. Abominando los excesos de un objetivismo abstracto y legalista, los existencialistas se volcarán en lo subjetivo: lo que importa es obrar con decisión desde el sujeto y en una situación según la autenticidad del momento. Este modo de pensar y de sentir no ha desaparecido, ni mucho menos, en el mundo actual; de ahí que el hombre tienda en sus valoraciones éticas al relativismo radical.

Santo Tomás desea insertar al hombre en la realidad y que su moral transforme la vida y el entorno real de lo humano. Esta tendencia se hallaba también en Aristóteles quien daba a su ética un acento mucho más vital y práctico que subjetivista e idealista. Se trata de hacer al hombre virtuoso y feliz, no de teorizar sobre esos principios de lo humano. Algunos discípulos suyos sacarán conclusiones que en manera alguna tendrán que ver con el objetivismo de su doctrina moral. En cambio, otras tendencias, provenientes en principio de los idealismos tenderán a una practicidad mucho mayor de lo moral y harán de la realidad el principio de toda la filosofía y de todos los imperativos humanizantes de la historia.

Que lo objetivo nunca se da en forma pura y plena, es algo que ya había notado toda la tradición filosófica grecorromana. Tanto en moral como en derecho se aludía constantemente a las circunstancias individuantes como imprescindibles para valorar moral y jurídicamente las acciones. Esta complicación se agudizará bastante al mezclar las circunstancias de lo objetivo con la visión subjetiva de las cosas. Santo Tomás analiza todo ello y da a la circunstancia un puesto relevante en moral. También reconoce la complicación de lo subjetivo y ofrece soluciones, que son válidas aún hoy, para afrontar los problemas morales. Santo Tomás parte de la realidad y pretende conducir al individuo, a través de opciones fundamentales y de acciones maduras, a su estabilidad y plenitud, que consiste en la incorporación de su ser a la fuente misma de lo real y de todo bien.

6. Voluntariedad y acción voluntaria

En toda naturaleza su razón de ser es la expresión del fin al que se dirige. También la naturaleza humana, con su apetito espiritual, está determinada esencialmente hacia el último fin, y este es su expresión específica. De aquí que la naturaleza humana en su expresión específica, o sea como voluntad determinada esencialmente por el último fin, no es libre respecto a él, no puede moverse libremente sino en virtud y dentro del movimiento de su naturaleza, o lo que es lo mismo, en virtud y dentro del movimiento hacia su último fin. Sabido es, en esta doctrina, que las dos facultades superiores humanas, la inteligencia y la voluntad, no pueden conocer ninguna verdad ni amar ningún bien respectivamente sino en virtud de su orientación radical e innata a la Verdad y al Bien en sí, como a su objeto formal, Verdad y Bien participados y realizados –de una manera finita y defectible- en los creados e imperfectamente captados en nuestro conocimiento de Dios. Orientada esencialmente al bien infinito o, mejor, al bien en sí o felicidad abstractamente considerada, la voluntad humana no puede querer nada sino en cuanto cae dentro de esta razón de bien. La voluntad, apetito espiritual dependiente de la inteligencia en el marco de esta doctrina no puede tender al bien sino como se lo presenta aquella, pero es el caso que la inteligencia tiene siempre como objeto formal *el ser en cuanto ser*, y en esta vida en que depende de la cooperación de los sentidos, el ser o esencia universal de los objetos sensibles³⁴.

Pero la voluntad, en su movimiento hacia la felicidad no busca tan solo el bien en sí (objeto formal), tiende al bien determinado, aunque concretamente lo desconozca (objeto material), en que aquel se encuentra, tiende no a la felicidad, sino a su felicidad. Por ello el acto voluntario que versa sobre bienes o fines intermedios es libre precisamente porque la bondad de estos bienes no realiza o agota plenamente la noción de bien en sí, cuya posesión conmensura como acto o plenitud la apetencia natural de la voluntad. La libertad añade al contenido de voluntariedad la nota de indiferencia activa con el acto procedente de su facultad.

³⁴ Derisi, O.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. UCA, Bs. As. 1969.

Es decir, como expresa el P. Basso³⁵, cuya enseñanza resumiremos en este punto, las nociones de acto voluntario y acto libre no se identifican totalmente, en realidad el primero es el género y el segundo una de sus especies. De hecho la definición clásica ha definido al acto voluntario como “*aquello que procede de un principio intrínseco con conocimiento de fin*”. Dos elementos se destacan en esta definición: la espontaneidad del acto y el conocimiento. El primer elemento (la espontaneidad) indica que el voluntario es un acto vital, tiene su origen en un principio inmanente al sujeto, que en el caso del hombre, es la voluntad como potencia motora de toda la actividad humana. Bajo este aspecto, el voluntario coincide con “lo natural” y se contrapone a “lo violento”: el acto coaccionado tiene un origen externo al sujeto. Esta característica es sólo el elemento material de lo voluntario. Pues el elemento formal la formalidad propia nace del conocimiento del fin. Tal cual sea éste, tal será el grado de lo voluntario. Ya se sabe que el modo propio humano de obrar se fundamenta en un fin. Pero ello explica también porque pueda pensarse en un acto voluntario necesario y no libre. Si la voluntad, en cuanto potencia afectiva, depende del entendimiento en cuanto a la captación del objeto, su apetito del mismo dependerá del modo de su presentación intelectual: “*nihil volitum nisi praecognitum*”:

Si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él si algo quiere, pues no puede querer lo contrario. En cambio, propuesto otro objeto que no sea bueno en todos sus aspectos, la voluntad no lo quiere por necesidad. Pero la falta de bien es ya un cierto mal, por lo que solo el bien perfecto, totalmente indeficiente es capaz de mover necesariamente; tal es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, en cuanto defectuosos, pueden ser aprehendidos por la voluntad, que puede dirigirse a ellos bajo uno u otro aspecto³⁶.

Esto último es lo que se denomina “indiferencia del juicio intelectual”, y es el origen de la libertad.

³⁵ Cfr. Basso, D.: *Los fundamentos de la moral*. Centro de investigaciones emética biomédica, Bs. As. 1990, pp. 142 y 143.

³⁶ Suma Teológica I - II, q. 10, a. 2.

7. La libertad, fruto de razón y voluntad

Después de haber determinado el fin de la vida humana, y de haber analizado las potencias que permiten al hombre obrar en función de ese fin, es menester considerar los medios y la manera según la cual se halla la disposición del hombre para alcanzar dicho fin. Ahora bien, los únicos medios en sentido estricto son, en el caso del hombre, sus propias acciones. Todas las demás cosas podrá utilizarlas como instrumentos, mas en su propia actividad con sus peculiares características, está la sola alternativa con que cuenta para autorrealizarse. En efecto, de manera análoga a los otros seres, será más auténticamente él mismo cuando haya entrado en posesión del fin al cual su naturaleza específica lo ordena. Pero existe en él una particularidad: es la única creatura capaz de comprender este hecho. El hombre tiene conciencia de su poder constructivo o destructor; sabe cuando obra bien o mal. Tiene inteligencia y, precisamente porque la tiene, goza de libertad, puede elegir. Este dominio sobre sus propios actos lo califica y, al mismo tiempo, determina una dimensión exclusivamente suya: la responsabilidad.

El fenómeno de la autodeterminación³⁷ carga sobre el ser humano una muy comprometedor consecuencia; pues, no siendo centro del cosmos, ante alguien debe rendir cuenta de sus actos, tarde o temprano. El intento, siempre renovado, de pretender una absoluta autonomía de decisión, chocará inexorablemente contra la realidad. Hoy la propuesta de atribuir a la sola conciencia la norma de la moralidad se ha generalizado de manera sorprendente. Estamos de nuevo ante el problema de lo objetivo y lo subjetivo. Esta anti-objetividad moral no resuelve nada; por el contrario, aumenta las manifestaciones de angustia y de insoportable desolación interior.

³⁷ Basso, D.: op. cit.

Persona y libertad

Cuando nos planteamos el problema de la orientación moral de los actos humanos como medios para alcanzar la felicidad, advertíamos que solamente “los propiamente humanos” son susceptibles de una valoración ética. Y estos son los que emanan de la “voluntad deliberada”. La libertad es un fenómeno psicológico o propio de la inmanencia humana, cuya existencia experimenta cada uno interiormente. Es imposible no advertir nuestra capacidad de dominio sobre nuestra actividad, o dicho de otra manera, nuestra posibilidad de elegir entre cosas diversas.

Estrictamente hablando, el tema de la libertad pertenece a la antropología. Es decir, de la concepción de hombre dependerá la concepción de libertad. Y a la vez, la libertad es la raíz de la moralidad de los actos... Resulta totalmente contradictorio, en muchas doctrinas actuales que no establecen una visión integral del ser humano, negar, por un lado, la existencia de la libertad personal, invocando una constatación científica de la pura corporeidad de la naturaleza humana, y postular, por otro, las libertades individuales y políticas, exigiendo el respeto al derecho de autodeterminación de los individuos y de los pueblos. Si no existieran personas libres tampoco existirían pueblos libres. La existencia de una libertad colectiva sin libertad de la persona es una incongruencia y un mito trágico por sus consecuencias. La apetencia a las libertades de todo tipo y el universalmente exigido respeto a los derechos humanos –cada día más acentuado en la sociedad moderna- es una clara prueba de la conciencia de la humanidad entera sobre el hecho innegable

La esencia de la libertad

La libertad es una “propiedad” de la voluntad humana, dotada de la posibilidad de elegir. Pero la raíz profunda de dicha propiedad se encuentra en la inteligencia. Y porque ésta es una facultad exclusiva del hombre, solo él goza de libertad. La voluntad, de manera análoga al apetito sensitivo, es una potencia ordenada a sus objetos en dependencia del conocimiento correlativo. Si un simple animal desea de manera fija las cosas sensibles, se debe a que el

conocimiento sensorial se determina él mismo por ellas. La voluntad, en cambio, al depender del conocimiento intelectual, tiende a los bienes de acuerdo a la captación racional de los mismos. Y el entendimiento, mientras no se halle frente a un objeto absolutamente bueno, siempre presentará alternativas ente las cuales puede optar la voluntad. Esto ha sido denominado por los escolásticos “indiferencia del juicio intelectual” y es la razón profunda de la libertad. La elección, acto propio del libre albedrío, es definida por Santo Tomás como “acto de la voluntad bajo impresión de la inteligencia”.

Desde otro punto de vista, la libertad manifiesta como una “inmunidad” de la persona frente algún tipo de vínculo o atadura. De acuerdo con la naturaleza de tal vínculo hablaremos de diversos niveles en la libertad.

Ahora bien, la libertad no puede definirse, según se ha hecho frecuentemente, como “el poder de hacer lo que me da la gana”. Es, ante todo, una aptitud para autorrealizarme y determinarme en mi propia realidad interior. En este sentido, es completamente razonable considerarla una propiedad inalienable: nadie puede violentar ese mundo interior, aunque exteriormente pueda ser restringido el grado de expresión de las decisiones autónomas.

Lo anterior no obsta, sin embargo, para aceptar la existencia, en el ejercicio real de la libertad, de obstáculos provenientes no tan solo de factores externos y compulsivos, perturbadores de su uso, más no de su naturaleza, sino también de factores de orden psicológico, los cuales al afectar ya sea el pleno discernimiento intelectual, ya sea el normal funcionamiento del mecanismo afectivo (sensitivo-volitivo), provocan una disminución de calidad en el modo de obrar específicamente humano. En tal caso nos encontramos enfrentados con el fenómeno de mayor o menor grado de responsabilidad; lógicamente, ello obligaría a variar el juicio sobre el nivel de imputabilidad ético-jurídica de una persona que actúe con su libertad disminuida.

Esa eventualidad no es motivo suficiente, pese a todo, para negar, la existencia de la libertad. Es menester tener en cuenta que, si bien convergen, las perfecciones de libertad y moralidad no se identifican. La moralidad de un acto depende de su adecuación o no con los fines debidos o las normas correspondientes, es por tanto una dimensión objetiva; la libertad en cambio se

sitúa en la interioridad de la persona, hace el modo humano de obrar y se constituye como realidad eminentemente subjetiva. Pero, claro está, la segunda condiciona la primera, y ese condicionamiento es un elemento esencial para adjudicar responsabilidad e imputabilidad a un sujeto. En tanto alguien es responsable y en tanto le son imputables sus acciones en cuanto una persona sea dueña y autora de las mismas. Porque precisamente es el libre albedrío el origen y la causa del dominio de nuestros actos; inútilmente se plantearía la cuestión de la imputabilidad moral y jurídica en el comportamiento de los animales. Por este motivo, es un tema fundamental en el estudio de la ética el de los impedimentos de la voluntariedad.

Los modos de la libertad

En realidad, a partir de la definición descriptiva de libertad: “*inmunidad frente a un vínculo*”, habría tantos tipos de libertad cuantos vínculos fuesen posibles. Los autores sintetizan esquemáticamente el asunto proponiendo las siguientes especies:

- a) *Libertad moral*: sería la ausencia de todo vínculo moral o jurídico, que es la obligación engendrada por las leyes. La libertad moral o no se da o se da, de hecho, en grados muy tenues. La afirmación de una omnimoda libertad moral equivaldría a negar la fuerza coercitiva o vinculante de las leyes. Precisamente porque no existe tal libertad moral, la libertad humana engendra el debate acerca de su posible limitación socio-política.
- b) *Libertad física*: sería la ausencia de todo vínculo o ligadura de orden físico, por contraposición a moral o jurídico. En este sentido, una inhibición psíquica podría considerarse un ligamento de ese orden. Según esto se puede hablar de:
 - 1) *Libertad ab intra o interior*: es el sentido más preciso y más exacto de la libertad; nada hay interior al hombre que pueda interferir los movimientos de su voluntad; dicho de otra manera, los actos espontáneos de la voluntad son absolutamente autónomos y nadie puede imponerles necesidad. Se divide en

a) *De ejercicio* (o de contradicción), o sea, el poder de elegir entre obrar o no obrar; y

b) *de especificación* (o de contrariedad), es decir, la capacidad de escoger entre el bien y el mal o, de un modo genérico, entre dos cosas diversas, buenas o malas.

2) *Libertad ab extra* o *exterior*: es la ausencia de todo vínculo externo u obstáculo que impida al hombre ejercer el uso de su libertad. Cuando se habla de “las libertades” o de “los derechos humanos”, es ante todo a ese tipo de libertad al cual se hace referencia. Fácilmente se colige que la expresión o manifestación de la libertad no debe confundirse con su esencia; aun impedido de manifestarla el hombre sigue poseyendo libertad interior. Un problema de no fácil solución es el de determinar los límites en el ejercicio externo de la libertad, de acuerdo con las exigencias del bien común de la sociedad. Pero en la práctica, ello se derivará automáticamente de los principios morales fundamentales.

Concluyendo, podemos caracterizar a la libertad con una fórmula muy precisa de Santo Tomás: “es el poder de elegir los medios, conservando el orden al fin”. Esta máxima dice más de lo que parece decir; la esencia de la libertad consiste en el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección, por lo cual se requiere simultáneamente, para una libertad plena, la libertad *ab extra* y la libertad *ab intra*, tanto de ejercicio cuanto de especificación, pero no necesariamente la libertad de elegir entre el bien y el mal aun cuando de hecho, sea en este nivel donde más se manifieste el poder del hombre.

8. Las potencias de la afectividad

Al estudio de los actos humanos, en los que se refleja dinámicamente la imagen de Dios y por los que se accede a la bienaventuranza, incorpora Santo Tomás un amplio tratado sobre las pasiones del alma, actos humanos secundarios, o por participación, a los que atribuye ser comunes al hombre y a los animales. Hay que destacar, sin embargo, que la pasión o emoción en el hombre a diferencia del animal, participa y depende intrínsecamente de la racionalidad y la libertad, tanto que sus propias facultades o apetitos sensibles tanto el concupiscible como el irascible pueden ser sujetos propios de virtudes morales. Las pasiones, en la doctrina de santo Tomás, enlazan lo corpóreo, lo emocional y lo espiritual. A nuestro entender, en este largo tratado de 27 cuestiones, encontramos muchos elementos destacables de la antropología de Tomás. Las pasiones pueden influir en las afecciones superiores de la voluntad o reflejar sentimientos volitivos, de ahí que se utilice el término pasión para diversos tipos de vivencias. Las pasiones, en tanto que movimientos con conmoción en el organismo, pueden de suyo participar intrínsecamente de la voluntariedad y por consiguiente conllevan carga moral e ingresan en el dominio de lo espiritual. En este aspecto Santo Tomás alude a un “dominio político” (libre, no febril) de la voluntad sobre el apetito sensitivo, mediante el juicio estimativo de la cogitativa (*ratio particularis*).

No le interesa tal vez a santo Tomás avanzar más profundamente en su antropología sobre el valor moral de estas tendencias sino sólo en tanto la necesidad de su ordenación a la razón y la exigencia de dominio que el ser espiritual consciente de su fin último debe ejercer sobre todos aquellos movimientos conscientes o inconscientes que puedan alejarlo de la vida virtuosa, esto es de su fin natural.



9. Persona y personalismo

Los fundamentos analizados en los capítulos anteriores confluyen en dar sentido y sustento al pensamiento personalista surgido en el siglo XX. La opción de esta tesis se sitúa específicamente en ésta línea, surgida de una filosofía de fe católica y que podríamos resumir del siguiente modo, explicitando, así, la visión postulada por Juan Manuel Burgos.

Esta visión, a la que ya hacíamos referencia en el capítulo 1 de este trabajo al transitar la evolución histórica del concepto de persona, integra, a nuestro entender, y conjuga el pensamiento de varios autores cristianos que abrevaron en el pensamiento de santo Tomás para desarrollar un conjunto de visiones antropológicas que, si bien pueden tener diferentes derivaciones posteriores, asumen que el elemento clave que *define* a toda filosofía personalista es que el concepto de persona constituye *el elemento central de la antropología*.

Ello significa no sólo que se utiliza o menciona –algo común a muchas otras filosofías-, sino que toda la estructura de la antropología depende intrínsecamente del concepto de persona, y éste, de la fe en la creación del hombre por Dios . Así, los temas y perspectivas presentes habitualmente en las filosofías personalistas son los siguientes:

1. Imprescindible distinción entre cosas y personas que implica que las personas deben ser analizadas con categorías filosóficas específicas y no con categorías elaboradas para las cosas.
2. La cualidad más excelsa de la persona es su racionalidad, integrada a la vez por la inteligencia y la voluntad, de las que deviene la libertad, lo que implica un rol preponderante de la acción en función del fin y permite dar una relevancia filosófica al amor.

3. La afectividad se considera una dimensión central, autónoma y originaria que incluye un centro espiritual que se identifica con el corazón.
4. Importancia decisiva de la relación interpersonal y familiar en la configuración de la identidad personal.
5. Recuperación de la corporeidad como dimensión esencial de la persona que, más allá del aspecto somático, posee también rasgos subjetivos y personales.
6. La persona es una realidad dual –hombre y mujer- y el carácter sexuado afecta al nivel corporal, afectivo y espiritual.
7. La persona es un sujeto relacional: social y comunitario, y su primacía ontológica está contrapesada por su deber de solidaridad.
8. El personalismo postula una visión trascendente de la vida que se inspira culturalmente en la tradición judeocristiana pero siempre dentro del marco filosófico.
9. El personalismo entiende que la filosofía moderna ha conducido a errores relevantes como el idealismo pero también ha aportado novedades antropológicas irrenunciables como la subjetividad, la conciencia, el yo o la reivindicación de la libertad.

No es la intención de este trabajo analizar las derivaciones y consecuencias sociales y políticas que la postura personalista ha elaborado, particularmente las llamadas “*personalismo comunitario*”, o “*humanismo integral*”, que se cimentan en nombres como los de Emmanuel Mounier, y Jacques Maritain, ni tampoco las connotaciones que incluyen una propuesta de relación íntima entre personas, como las llamadas del *diálogo* -Buber, “*Yo-Tu*” - el *rostro* (Levinas) o el *abrazo* (Carlos Díaz), sino más bien la búsqueda de fundamentos del obrar humano en relación desde la propia estructura ontológica de la persona y particularmente desde su concreción existencial como camino de realización a partir de sus posibilidades de auto-conciencia y auto-determinación. Tal es el motivo por el que centramos nuestra investigación en las profundas y -a nuestro parecer- enjundiosas y acertadas propuestas de Karol Wojtyła.

10. La visión personalista de Karol Wojtyla

Breve biografía e itinerario filosófico

Karol Wojtyla antes de ser elegido pontífice de la Iglesia era arzobispo de Cracovia y al mismo tiempo catedrático de Filosofía en la Universidad Católica de Lublin. Este doble papel para él resultaba ser en realidad uno sólo. Un mismo amor a la Verdad lo condujo a vivir con fidelidad su ministerio sacerdotal y episcopal y también lo llevó a desarrollar con máximo rigor especulativo una filosofía original que en cuanto al método puede ser calificada de «fenomenología realista» y en cuanto a la propuesta final es una modalidad de «personalismo».

Unas breves referencias biográficas nos permitirán comprender más adelante el enclave filosófico del autor y su relación con la filosofía de santo Tomás. Nació en Wadowice (Polonia) en 1920. Estudió Filología Polaca en la Universidad Jagellónica de Cracovia, compatibilizándolo con su afición por el teatro, pero tuvo que abandonar esta carrera debido a la invasión nazi a Polonia. Decidió entonces hacerse sacerdote y comenzó sus estudios de filosofía de manera clandestina. Se ordenó en 1946 y se trasladó a Roma donde realizó su tesis doctoral en teología sobre San Juan de la Cruz (1948) en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, donde su formación quedó marcada por el pensamiento del Doctor Angélico.

De vuelta en Polonia realizó la tesis doctoral sobre Scheler (1954) y fue nombrado profesor de Ética en la Universidad de Lublin en 1954. Allí impartió cursos –compatibilizándolos con su trabajo sacerdotal– que dieron lugar al comienzo de su producción filosófica original. En 1958 fue consagrado obispo. En 1960 publicó *Amor y responsabilidad*.

Participó en el Concilio Vaticano II primero como obispo, después como arzobispo y finalmente como Cardenal (1967). Tuvo gran influencia en la elaboración de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En 1969 publicó *Persona y acto*. En 1978 fue elegido Papa con el nombre de Juan Pablo II. Desarrolló una ingente labor pastoral e

intelectual entre la que destaca la obra *Varón y mujer lo creó*, correspondiente a la primera serie de sus catequesis de los miércoles.

Formación y evolución en el pensamiento filosófico

Karol Wojtyła es un filósofo que lee a muchos autores, pero principalmente a franceses. En el ámbito de la literatura le gustará Charles Péguy; en el ámbito de la filosofía le gustarán Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, y Henri Bergson, tal vez porque este tipo de filósofos rechazan fuertemente el positivismo, es decir, la reducción de la realidad a lo que se mide y se pesa en un laboratorio, y afirman con una gran fuerza la importancia de la vida y de los aspectos cualitativos, del amor, de la libertad, del pensamiento, que son muy ricos, son muy intensos, son vividos por dentro, y para él eso es un estímulo muy fuerte para desarrollar, desde sus propias premisas filosóficas, un nuevo pensamiento riguroso.

El primer encuentro de Karol Wojtyła 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. Pero los estudios sacerdotales imponían un bienio filosófico, y Karol Wojtyła se encontró frente a frente y sin mediaciones con una versión de la metafísica tomista abstracta, compleja y llena de fórmulas escolásticas. El impacto inicial fue muy arduo, pero después de una dura lucha intelectual por comprender, su valoración final fue muy positiva.

La tradición eclesiástica del momento le condujo durante un buen número de años por la vía exclusiva del tomismo. De todos modos, ya entonces comenzaron a emerger algunos rasgos propios de su peculiar visión intelectual. Ante todo, encontramos su primera toma de contacto con un tema que sería central en todo su filosofía posterior: la experiencia y la vivencia subjetiva. Posteriormente, de vuelta en Polonia, su visión tomista se enriquecería con el contacto con las tres corrientes de tomismo que por 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. De todos modos, para una variación significativa en la orientación de su pensamiento, hay que esperar a 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) Este momento fue central en su evolución intelectual y él mismo lo ha reconocido en diversas ocasiones.

Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyła descubrió un panorama nuevo al que no había tenido acceso en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea en una versión especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler. El interés de esta vía radicaba en su posibilidad de integración con el pensamiento cristiano tradicional y, en particular, con el tomista, que era el que en aquel momento el joven Wojtyła profesaba. De hecho, el objetivo de su tesis consistió en intentar determinar la validez de la teoría scheleriana para la ética cristiana. Este momento es crucial en el pensamiento de Wojtyła, 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, inició una andadura que le condujo, a través de un largo proceso de maduración, a su posición definitiva: una fusión orgánica de ambas desde una perspectiva personalista que tiene, a su vez, dos fuentes diversas. La primera es la experiencia personal (uno de los elementos recurrentes de su pensamiento). «*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*». La segunda es la filosófica: el personalismo recibido a través de Mounier, Maritain y otros.

Fue nombrado profesor de ética en la universidad católica de Lublin donde impartió diferentes cursos a lo largo de los años 1954-1961. En sus reflexiones y en las clases que dictaba partía, sobre todo, de su posición tomista, pero la respuesta que ésta daba a muchas cuestiones intelectuales y existenciales le

resultaba en parte insatisfactoria. Intuía que debía existir alguna dificultad importante no resuelta, que algún punto no debía estar bien planteado. Por otra parte, Scheler le había mostrado, precisamente en la ética, que existía otro camino dentro del realismo; que la ética podía evolucionar sin traicionar los principios de la filosofía clásica y del cristianismo, pero también sin ligarse estrictamente a unas posiciones que, en la medida en que no evolucionaban, se tornaban obsoletas, perdiendo el asidero en la vida y la capacidad de motivación. Este es el origen de lo que posteriormente se ha denominado escuela ética de Lublin. Wojtyła no elaboró un texto sintético con los resultados intelectuales de su grupo de investigación por lo que sus aportaciones hay que recolectarlas en los diferentes artículos publicados durante esos años, si bien esa tarea ha sido facilitada por la publicación de diversas colecciones que recogen esos trabajos. En concreto, la colección en español más extensa de sus artículos de ética se ha publicado bajo el título de *Mi visión del hombre*, que se completa con sus estudios de antropología recogidos bajo el título *El hombre y su destino* y los de ética bajo el de *El don del amor*.

Karol Wojtyła y Santo Tomás de Aquino

Formado originalmente en el sólido pensamiento de santo Tomás, la obra de Wojtyła encuentra nuevos cauces que, lejos de separarlo del pensamiento de su primera formación, lo llevan a valorarla y reafirmarla con más énfasis, como veremos a lo largo de este trabajo. Sin embargo, en respuesta a quienes aseguran el alejamiento doctrinal de su pensamiento del Tomismo, me permito incluir algunas frases de discursos de su madurez, ya como papa Juan Pablo II, que reflejan su sentido de pertenencia a la enseñanza del *Doctor Humanitatis*, como él mismo eligió proclamarlo al proponer la obra filosófica y teológica de santo Tomás como guía y modelo para los estudios eclesiológicos.

-La filosofía de santo Tomás merece estudio atento y aceptación convencida por parte de la juventud de nuestro tiempo por su espíritu de apertura y de universalismo, características que es difícil encontrar en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo. Se trata de la apertura al conjunto de la realidad en todas sus partes y dimensiones, sin reducciones o particularismos (sin absolutismos de un aspecto determinado) tal como lo exige la inteligencia en

nombre de la verdad objetiva e integral concerniente a la realidad... Por este motivo, esta filosofía podría ser llamada incluso filosofía de la proclamación del ser, canto en honor de lo existente.

-En este «ser», en su dignidad, piensa santo Tomás cuando habla del hombre como de algo que es «perfectissimum in tota natura» (S.Th. I q.29 1.3), una «persona» , para la que él pide una atención específica y excepcional.

-¿Acaso se deberá temer que la adopción de la filosofía de santo Tomás haya de comprometer la justa pluralidad de las culturas y el progreso del pensamiento humano? Semejante temor sería manifiestamente vano, porque la «filosofía perenne», en virtud del principio metodológico mencionado, según el cual toda la riqueza de contenido de la realidad encuentra su fuente en el *actus essendi*, tiene, por así decirlo, anticipadamente el derecho a todo lo que es verdadero en relación con la realidad. Recíprocamente, toda comprensión de la realidad --que refleje efectivamente esta realidad-- tiene pleno derecho de ciudadanía en la “filosofía del ser”.

-Santo Tomás ha inundado, además, con la luz racional, purificada y sublimada por la fe, los problemas concernientes al hombre: su naturaleza, creada a imagen y semejanza de Dios; su personalidad, digna de respeto desde el primer instante de su concepción; el destino sobrenatural del hombre en la visión beatífica de Dios Uno y Trino. En este punto debemos a santo Tomás una definición precisa y siempre válida de aquello en lo que consiste la grandeza sustancial del hombre: «*ipse est sibi providens*» (cf. *Contra gentes* III 81).³⁸

Finalmente, conviene recordar, aunque evitando la profusión de citas, las múltiples referencias a textos de santo Tomás en sus escritos y discursos, de los cuales debemos subrayar especialmente la magnífica carta encíclica *Veritatis Splendor*, donde, para referirse al obrar humano, el Pontífice vuelve al Maestro de Aquino.

El proyecto filosófico

La obra filosófica de Karol Wojtyła puede enmarcarse perfectamente en el pensamiento personalista del siglo XX y se caracteriza por la elaboración de una antropología síntesis de tomismo y de fenomenología y por sus estudios sobre ética y familia. Su producción filosófica es limitada pero aguda y rica.

³⁸ Juan Pablo II: “La obra filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino, guía y modelo para los estudios eclesiales”. Discurso a los profesores y alumnos de la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, Roma, 17 de noviembre de 1979.

Formado en la filosofía escolástica y particularmente en el Tomismo del Angelicum en Roma, su sensibilidad y su intuición, propias del hecho que de laico había incursionado en los ámbitos del arte, la literatura y el teatro, lo llevaron a buscar caminos renovados que encontró en el método fenomenológico a partir de sus trabajos sobre la filosofía de Scheler, que lo conduce a tomar contacto con temas que serían centrales en toda su filosofía posterior: la experiencia y la vivencia subjetiva. Esto fue central en su evolución intelectual y él mismo lo ha reconocido en diversas ocasiones:

Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación [la tesis sobre Scheler]. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acto*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales.³⁹

El esquema de Scheler, en cuanto tal, como estructura, era incompatible con la ética cristiana, entre otras cosas por su concepción actualista de la persona y por su emocionalismo, pero Scheler utilizaba un método —el fenomenológico— que parecía particularmente útil y productivo; además, proponía temas novedosos muy aprovechables para renovar la ética: la importancia de los modelos, el recurso a la experiencia moral, etc.

Elaborar una visión personal le llevó tiempo y, por eso, puede advertirse con facilidad una evolución en su filosofía que le condujo paulatinamente desde un tomismo más bien clásico que puede apreciarse, por ejemplo, en sus primeros escritos de ética en la escuela de Lublin, a la formulación de un pensamiento original y sintético, que toma elementos de sus dos fuentes fundamentales, pero sin reducirse ni identificarse con ninguna de ellas.

³⁹ Juan Pablo II - Wojtyła, K., *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, p. 46.

Los principios de la ética Wojtyliana

Resulta especialmente central para comprender la posición de Wojtyła una observación que realiza a la ética tomista en un texto de 1961⁴⁰, *El personalismo tomista*, y que constituye el marco de fondo que alimenta su renovación personalista y fenomenológica: la necesidad de incorporar la dimensión subjetiva a la ética asumiendo la transformación conceptual que ello conlleva. Afirma Wojtyła, en concreto, que

La concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. (...) Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona⁴¹.

Por otra parte, en su propósito de superar a los enemigos de la ética como el empirismo, el hedonismo y el relativismo, Wojtyła recurre con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral:

La ética no surge de ninguna estructura externa al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber, pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica, sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee –en cada acción ética concreta– de que debe hacer el bien y debe evitar el mal.⁴²

Tomando la experiencia de la moralidad como punto de partida de la ética, estamos aceptando un cierto sistema de presupuestos. Esta decisión surge de la necesidad de salir del callejón sin salida del empirismo extremo y

⁴⁰ Wojtyła, K., "El personalismo tomista" (1961), en *Mi visión del hombre*, pp. 303-321, Palabra, Madrid, 2006

⁴¹ Wojtyła, K.: "El personalismo tomista" (1961), en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2006 pp. 303-321.

⁴² Styczen, T.: "Karol Wojtyła: filósofo-moralista, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2006, pp. 117-134.

del apriorismo y, al mismo tiempo, implica una aceptación del punto de partida empírico de la ética.⁴³ De este modo, Wojtyła intenta superar graves inconvenientes en la fundamentación y formulación de la ética. Ante todo, las objeciones del empirismo y del positivismo. Éste pretende construirse sólo sobre lo dado, sobre los hechos, y Wojtyła, aceptando en parte sus planteamientos, le ofrece justamente un “hecho”, pero humano: la experiencia de la moral. Y, por ser un hecho, esta experiencia no hay que demostrarla sino simplemente constatarla a partir de la experiencia del hombre. No es, pues, ya necesario ningún tipo de justificación de la moral, lo que hay que hacer es explicarla, pues la moral se justifica por sí misma en la medida en que existe. De aquí se sigue también otra consecuencia. Si la ética es, fundamentalmente, reflexión sobre esta experiencia, es también al mismo tiempo e inevitablemente autónoma (lo cual no quiere decir totalmente independiente), puesto que no necesita de otra ciencia para acceder a su punto de partida. La experiencia moral, la experiencia del bien y el mal, es una experiencia común y originaria, accesible a todo hombre e irreductible a cualquier otra categoría filosófica. Si los hombres entienden qué es el bien y qué es el mal se debe exclusivamente a que lo han experimentado interiormente.

Wojtyła aborda también, desde una perspectiva ya más madura, los temas centrales en la estructuración de la ética como ciencia: la moralidad, el carácter práctico de la ética, el carácter normativo, la norma personalista, etc. Se trata de un estudio riquísimo en perspectivas y en novedades, pero formulado de modo incompleto. Consideraremos sólo un punto a modo de ejemplo. Para determinar la esencia de la ciencia ética, Wojtyła acude primero a la ética clásica y la presenta como una ciencia práctica que propone la realización del bien a través del primer principio práctico: *bonum est faciendum*. Pero, asumiendo este esquema, como es habitual en él, da un paso más y propone una visión más amplia en la que incluye elementos procedentes de la filosofía moderna por dos motivos: 1) considera necesaria la ampliación de los rasgos del hecho moral; 2) piensa que hay que plantearse la aparición de una nueva pregunta previa al primer principio: “¿Qué es lo bueno y qué es lo malo y

⁴³ Wojtyła, K., “El problema de la experiencia en la ética” (1969), en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 2006 pp. 321-352.

por qué?”. De estas premisas, argumenta Wojtyła, surge una nueva concepción de la ética que se convierte en una ciencia normativa y sólo indirectamente práctica.

Este planteamiento, que considera «una revolución», se caracteriza por dar una nueva consistencia a la premisa menor del silogismo práctico, “x es bueno”, frente a la perspectiva clásica, que se centra en “haz x”. Un producto secundario, continúa, sería la aparición de la “praxeología” como ciencia que no sólo busca que se realicen las cosas sino entender el modo en el que se realizan.

La praxeología es la ciencia que estudia la estructura lógica de la acción humana (praxis). Centra su atención en el individuo, en el impulso de quien efectivamente e indudablemente actúa (individualismo metodológico), sacando de este estudio unos axiomas o principios elementales, sólidos e inmutables, con los cuales entender y analizar el proceso del accionar humano, utilizando verdades y conclusiones de la ciencia económica. Su análisis parte de las apreciaciones y aspiraciones del consumidor, quien opera basándose en su propia y siempre mudable escala de valores (homo agens), las cuales combinadas y entrelazadas generan el total de la oferta y la demanda (valoración subjetiva).

El tercer tema central en los análisis éticos de Wojtyła es su intento de conexión de la ética con la vida personal. En línea con la corriente contemporánea que ha propuesto una transición de la ética de la tercera persona a la ética de la primera persona, Wojtyła entiende que la moral no puede reducirse a un conjunto de normas que obliguen desde una perspectiva heterónoma: deben implicar emocional y vitalmente al sujeto pues, de otro modo, este acabará prescindiendo más pronto o más tarde de unas reglas que se ven exclusivamente como una imposición coactiva que llega desde fuera y no está suficientemente justificada. Wojtyła ha profundizado en este punto desde diversas perspectivas que giran en torno a un eje central: el análisis del acto ético de la voluntad, un preludio a su magna obra *Persona y acto*⁴⁴. La

⁴⁴ Wojtyła, K.: *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982. (Traducción hecha por Jesús Fernández Zulaica a partir de la edición en inglés: Wojtyła, K., Tymieniecka, A. T. (ed.), *The Acting Person*,

acción ética no se realiza por un imperativo externo, sino porque el sujeto intuye que mediante ella se perfecciona y alcanza la plenitud como hombre. En esta misma línea, esta vez siguiendo a Scheler, resalta la importancia de los modelos en la vida ética, en cuanto que constituyen ejemplos que se presentan a las personas con la fuerza de lo existente y posible, superando la abstracción inevitable de cualquier planteamiento teórico aunque se trate de una ciencia práctica.

D. Reidel, Dordrecht 1979). Más comúnmente se titula a esta obra *Persona y acto*, en relación con su versión italiana, *Persona e atto*, LEV, Roma, 1982, que así traduce la versión original en polaco *Osoba i Czyn*.



Persona y acto es sin duda la obra maestra de nuestro autor, un escrito riquísimo⁴⁵ en el que confluyen dos planteamientos fundamentales. El primero es una conclusión natural de sus investigaciones éticas que le fueron conduciendo poco a la convicción profunda que anteriormente analizábamos: la ética necesitaba disponer de un poderoso sustrato antropológico porque no era posible elaborar una concepción potente de la moral, es decir, del bien de la persona, sin tener, simultáneamente, una concepción antropológica igualmente potente de la persona ya que ambas –aun manteniendo la originalidad epistemológica de la ética– se coimplican muy profundamente. Esto significaba que el repensamiento de la ética que Wojtyła había comenzado sólo podía llevarse a cabo de manera radical a través de un repensamiento de la antropología. Si no, el proyecto quedaría inconcluso. El segundo planteamiento procede de otra convicción igualmente arraigada: la necesidad de integrar la filosofía del ser y de la conciencia o, de modo más concreto, de unificar tomismo y fenomenología porque sólo de la fusión de ambas podía surgir la filosofía del futuro. Esas mismas dos convicciones son las que fundamentan nuestro propio pensamiento y dan origen a este trabajo.

Persona y acto, por tanto y en definitiva, responde a un doble objetivo: solventar una necesidad de sus investigaciones éticas, y fundir tomismo y fenomenología en una nueva formulación antropológica de cuño personalista. Wojtyła afrontó el tema con su característica radicalidad y profundidad que, por otro lado, era imprescindible pues no pretendía meramente innovar, sino

⁴⁵ Burgos, J. M., “La antropología personalista de *Persona y acción*”, en J. M. Burgos (editor), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, 2007.

refundar la arquitectura de la antropología. Este pequeño libro aporta sustanciales novedades que a continuación expondremos sintéticamente.

1. Contrariamente -como ya adelantábamos al comienzo de este trabajo- al procedimiento clásico, Wojtyła llega a la persona a través de la acción. La acción es la que revela a la persona, y no al revés. Esta perspectiva le será especialmente útil en su proyecto renovador porque le permitirá ver desde una nueva perspectiva, tal vez superadora, el esquema clásico de elaboración de conceptos; así como asumir las potencialidades del método fenomenológico. El acceso a la persona a través de la acción es una propuesta audaz e innovadora, que ensaya una perspectiva diferente de la concepción, de santo Tomás, que en el marco de su perspectiva teológica del Tratado del Hombre, primero considera a la persona y después, como algo importante pero secundario considera la acción. En Wojtyła, por el contrario, el autodinamismo del sujeto está presente desde el inicio. Este planteo es válido a nuestro juicio si distinguimos que mientras la propuesta de persona Tomista surge a partir de un proyecto teológico, el análisis del futuro papa polaco parte de la experiencia humana de persona, en lo que a nuestro parecer suscribe un acercamiento al conocimiento del hombre desde la propia interioridad y experiencia propia, al modo de San Agustín.

2. Wojtyła usa su concepto de *experiencia* como instrumento metodológico para acercar, integrar y superar las posiciones enfrentadas del objetivismo (verdad sin sujeto) y de la filosofía de la conciencia (sujeto sin verdad).

“La experiencia del hombre, con la característica separación, solo propia de él, del aspecto interior del exterior, parece estar en la raíz de la potente escisión de las dos principales corrientes del pensamiento filosófico, de la corriente objetiva y de la subjetiva, de la filosofía del ser y de la conciencia. [Y justamente por eso] debe nacer la convicción de que cualquier absolutización de uno de los dos aspectos de la experiencia del hombre debe ceder el puesto a la exigencia de su recíproca relativización”.⁴⁶

3. El proyecto de integración antropológico que supone *Persona y acto* incluye una transición del “*actus humanus*” Tomista al acto de la persona, en el

⁴⁶ Wojtyła, K., *Persona y acto*, LEV, Roma, 1982, p. 38.

que se integran todas las dimensiones antropológicas del sujeto, es decir, una apreciación más integradora y abarcadora del concepto de persona humana.

4. La conciencia se extiende del mero conocimiento de las propias acciones (posición clásica) a la vivencia de tales acciones (modernidad) y se entiende como “*un aspecto esencial y constitutivo de toda la estructura dinámica de la persona*”⁴⁷. Una muestra más de su proyecto de integración entre clasicismo y modernidad.

5. Un punto clave es la tematización e integración de la subjetividad. Wojtyła intenta formalizar intelectualmente su vívida percepción de la interioridad del sujeto, una cuestión que se retrotrae a su primer encuentro con la filosofía en el que se enfrentaron su sensibilidad poético-literaria y el formalismo tomista. Aquí, la conciencia como autovivencia genera la vía para la elaboración temática de la subjetividad, y ésta, a su vez, despeja el camino para la consideración del yo como centro unificador del sujeto. Todo ello, por supuesto, sin renunciar a la plataforma óptica realista que proporciona la enseñanza de santo Tomás.

6. La libertad no es sólo elección, sino autodeterminación de la persona a través de sus elecciones, lo cual resulta antropológicamente posible por la estructura de autodomínio y autoposesión característica de la persona. El tema se encuentra ampliamente desarrollado en los caps. III y IV de *Persona y acto* titulados respectivamente, “Estructura personal de la autodeterminación” y “Autodeterminación y realización”.

7. Cuerpo, psique, sentimientos. Son otros de los muchos temas – propios de la tradición personalista– que incorpora Wojtyła a la reflexión clásica y que se afrontan sobre todo en la parte tercera de *Persona y acto*: “*La integración de la persona en el acto*”. El hombre es un ser corporal (Marcel, Mounier, Marías), lo que significa que la estructura de la persona está mediada por el cuerpo; la tematización de la psique, por su parte, favorece la consideración activa de la corporalidad y elimina el riesgo de un dualismo fáctico (alma-cuerpo) al incorporar una dimensión intermedia que modula a

⁴⁷ Idem, p. 51

ambas (Frankl). La afectividad (en la línea de von Hildebrand y Scheler) se asume desde una perspectiva altamente positiva. No se trata simplemente de un mecanismo antropológico que deban controlar las facultades superiores (inteligencia, voluntad) de carácter “preventivo”, sino del modo en que el sujeto se vive a sí mismo, es decir en su realización existencial.

Valoración de la propuesta Wojtyliana

A pesar de los debates por encontrar una caracterización precisa del pensamiento antropológico de Wojtyła, y que podríamos resumir en tres grupos de interpretaciones: 1) tomista, 2) fenomenológico y 3) personalista, nos parece que las tres posibilidades no son contradictorias ni contrarias, sino que pueden conjugarse perfectamente: por lo tanto, el modo adecuado de describir su pensamiento maduro sería el de una antropología personalista fruto de una síntesis original de tomismo y fenomenología. El modo concreto de denominar esta posición varía entre los que la entienden como una fenomenología realista de orientación personalista, “*como un pensamiento típicamente personalista ya que coincide con las categorías clave de esa filosofía*”⁴⁸ o, simplemente, como una antropología y ética personalista, pero no perteneciente en sentido estricto a ninguna escuela. Esta tercera vía parece ser la interpretación más sólida y certera de su antropología por la manifiesta novedad que presenta *Persona y acto* en relación a una antropología tomista clásica. Habría que añadir, sin embargo, que esta antropología personalista novedosa se enmarca en una concepción global ligada a la filosofía del ser que constituiría de algún modo su “horizonte trascendental” y que establecería el punto de conexión con escritos posteriores –ya como pontífice Juan Pablo II- como la encíclica *Fides et ratio* o algunas otras de carácter más antropológico: pensamos en *Redemptor hominis* o *Laborem Exercens*. En la obra filosófica de Wojtyła existen numerosas indicaciones de este aprecio por el marco metafísico de la filosofía del ser, si bien nunca de manera detallada pues no dedicó ningún escrito específico a la metafísica ya que lo que le interesaba era la persona. Esta podría ser, pues, una síntesis global de su postura filosófica: una antropología y ética personalista integradas en el horizonte de la filosofía del ser.

⁴⁸Cfr. Burgos, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid 2003.

Nos quedaría pendiente analizar el tema de la persona y las relaciones interpersonales, tan propio de las propuestas personalistas, y que algunos autores interpretan como una deuda pendiente de Wojtyla. A nuestro parecer, a pesar de que este trabajo no nos permita profundizar más en el tema en razón de la necesidad de acotar los contenidos, el autor presenta una clara idea del tema relacional en su obra *Amor y responsabilidad* ofreciendo como nota fundamental de la capacidad de trascendencia de la persona y como manifestación particular de su ser el amor y por ello otorgando al aspecto volitivo y afectivo un lugar preponderante en su proyecto existencial, y que en esta tesis se analizará al final, al comentar el capítulo VII, “Participación” de *Persona y acto*.

11. La acción: autoconciencia y autodeterminación

En el hombre existen muchos dinamismos –reacciones instintivas, pulsiones vegetativas, tendencias- pero ninguno de ellos concuerda con lo que propiamente denominamos acción. La acción no se refiere a un dinamismo parcial sino a la actividad de toda la persona en cuanto tal, al desplegarse dinámico y unitario del hombre. Wojtyla aporta en esto una importante novedad sobre la perspectiva clásica. Para él como hemos expresado al principio de este trabajo, la acción revela a la persona y miramos a la persona a través de su acción. La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona, y nos permite conseguir el mayor grado posible del conocimiento de la misma. Experimentamos al hombre –dice – en cuanto que es persona y estamos convencidos de él porque realiza acciones. La esencia de la acción humana consiste en un “yo – actúo”. Yo, como persona, despliego mis potencialidades y entro en contacto con el mundo y conmigo mismo a través del misterio de la acción humana. El elemento fundamental que une en esta perspectiva la persona y el acto es la causalidad. Es decir, lo que distingue radicalmente la acción humana de cualquier otro dinamismo que puede tener lugar en el interior del hombre es que el sujeto es la causa libre de la acción. “Yo actúo” significa que yo, sujeto, pongo libremente una acción en el mundo.

Sin mí esa acción no existiría mientras que, por el contrario, mi determinación voluntaria supone una modificación del ser del mundo.

La actividad humana nos permite lograr nuestra plenitud, nuestra autorrealización, lo que intuimos en nuestro interior que debemos ser pero que todavía no hemos conseguido. Por eso es paso de potencia a acto, “fieri”, camino hacia el fin.

Una concepción del hombre como ser encarnado y en relación

En el proceso especulativo de descifrar la “esencia misma” de la existencia humana, la evaluación filosófica del ser humano que consiste en descubrir el sentido último de la vida del hombre, Wojtyla encuentra, –como dice Gabriel Marcel- una dialéctica específica de “*tensión creativa entre el “yo” y esas profundidades de nuestro ser en y por las cuales somos*”⁴⁹. La filosofía así considerada concibe al hombre como un ser encarnado, a través del cual yo mismo soy identificable por mi cuerpo, y puedo estar presente en el mundo, tanto en un tiempo particular como en un espacio particular.

“Yo” como ser encarnado en el mundo soy el dato más inmediato de mi existencia. Esto es evidente en el mismo nivel instintivo de la naturaleza humana. Como ser encarnado que tiene un poder instintivo del mundo material, el hombre puede no solo estar presente en el mundo material, el hombre puede no solo estar presente en el mundo, sino también hallarse como uno entre otros seres. Solo puede realizar su propia existencia relacionándose y comunicándose con otros seres.⁵⁰

El amor encarnado o poder instintivo sublimado de la naturaleza humana, es el principio básico de la existencia humana. Orienta a la persona individual hacia otros seres humanos, a través de la auto-renuncia y la intransferibilidad de su propio ser humano. Wojtyla continua,

El valor de persona... es lo más estrechamente ligado al ser de la persona. Por su naturaleza, dicho de otra manera, por la razón de su esencia óptica, la persona es dueña de sí misma (*sui juris*), inalienable e irremplazable, así que se trata del

⁴⁹ Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, New York, Farrar, Strauss y Giroux, 1964, p. 65, cit. por Wozniki, A.: *Un humanismo cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyla*, VE, Lima, 1988. p.27

⁵⁰ Wozniki, A.: *Un humanismo cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyla*, VE, Lima, 1988. p. 28.

concurso de su voluntad y del compromiso de su libertad. Ahora bien, el amor arranca a la persona de esa intangibilidad natural y a esa inalienabilidad (...) Es como una ley de 'éxtasis': salir de sí mismo para encontrar en otro un acrecimiento de ser.⁵¹

Personalismo auténtico

A la vista de esta comprensión de la realidad, podemos decir que la preocupación principal de Karol Wojtyla es "*realizar la autenticidad de los valores personalistas*" dirigidos a la existencia objetiva del hombre. Siguiendo la expresión del Aquinate, "*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*", el autor busca, ante todo, el valor personalista en la dimensión metafísica del ser humano concebido como persona.

Más aún. En su investigación, sobre el fundamento metafísico y fenomenológico de las normas morales, el filósofo profesor de Lublin escribe:

La razón que está naturalmente relacionada con la voluntad, debe también buscar la verdad en todo aquello que busca la voluntad en cada una de sus acciones. La acción, sin embargo, es un acto (actus secundus) del existir –operari sequitur esse-. De esta manera la existencia entera del hombre –toda su existencia- se actualiza en la presencia de la verdad. Y esta participación inevitable y necesaria (como procedente de la naturaleza misma del hombre) de la verdad en la acción y existencia del hombre constituye la esencia misma de una norma moral, que Santo Tomás concibe existencialmente y no formalmente, en cuanto que también entiende existencialmente el bien mismo.⁵²

De la sustancia a la auto-conciencia

En su visión personalista del hombre, Wojtyla evalúa la existencia humana tanto en cuanto ser substancial, así como en cuanto entidad dotada de

⁵¹ Wojtyla K.: Amor y Responsabilidad, Ed. Razón y fe, Madrid 1969, p. 50, cit. por cit. por Wozniki, A.: *Un humanismo cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyla*, VE, Lima, 1988. p.28

⁵² Wojtyla, K.: "Sobre el fundamento metafísico y fenomenológico de las normas morales", *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6 (1960), fasc. 1-2, p. 109f, original en polaco, traducido y citado por Wozniki, A.: *Un humanismo cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyla*, VE, Lima, 1988. p. 31

un tipo específico de conciencia. Aunque reconoce el valor de una descripción fenomenológica de la persona que se base en la experiencia humana, critica a Scheler por la carencia de una dimensión metafísica adecuada en su personalismo, en particular en el campo de las normas éticas. Desde el punto de vista metafísico, Karol Wojtyła sostiene que una persona humana es considerada como ser substancial porque solamente como tal puede la persona ser el sujeto causal de su acto y la causa eficiente de todos los valores humanos. Así, la naturaleza misma de la persona y todos sus valores están dirigidos a su existencia objetiva. Por ello, Woznicki prefiere llamar a la filosofía de Wojtyła, más que fenomenológica, –como se la denomina frecuentemente– como un “personalismo existencial”.

Sin embargo, en su análisis filosófico de la existencia humana, acentúa las dimensiones metafísicas del ser del hombre. En su filosofía antropológica da prioridad a las perspectivas ontológicas del hombre como “ente-auto-contenido” por encima de y frente a la descripción fenomenológica de la naturaleza humana en términos de “yo-auto-consciente”. Al dar prioridad a la visión del “hombre-persona” como ente substancial, en lugar de un simple “yo-auto-consciente”, Wojtyła afirma categóricamente: *“La conciencia en cuanto tal no existe en cuanto sujeto “sustantivo” de los hechos de la conciencia; no existe ni como factor independiente (suppositum) ni como facultad”*.⁵³

Desde el punto de vista metafísico, Wojtyła sostiene que el hombre concebido como persona debería ser considerado como ser substancial, porque solo como tal puede ser la persona un “yo-auto-independiente” y un “yo-auto-determinado”. Refiriéndonos al adagio latino de que el hombre es *“alteri incommunicabilis”*, afirma que hablando ontológicamente, el hombre es “intransferible”.

En su libro *Amor y Responsabilidad*, argumenta que

No tratamos aquí de subrayar que la persona es siempre un ser único, que no tiene su equivalente, porque esto se puede afirmar de cualquier otro ser: animal, planta o piedra. El hecho de que la persona sea incommunicable o inalienable está en relación estrecha con su interioridad, su autodeterminación, su libre albedrío. No hay nadie que pueda querer en lugar mío. No hay nadie

⁵³ Id.

que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Sucede a veces que uno desea fervientemente que yo desee lo que él quiere; entonces aparece como nunca esa frontera infranqueable entre él y yo, frontera determinada precisamente por el libre arbitrio. Yo puedo no querer lo que el otro desea que yo quiera, y en esto es en lo que soy incommunicabilis. Yo soy y yo he de ser independientemente en mis actos. Sobre este principio descansa toda la coexistencia humana; la educación y la cultura se reducen a este principio.⁵⁴

Al definir al “hombre-persona” como ser substancial, Wojtyla se aparta, sin embargo, de la antigua comprensión metafísica de la substancia como mero sujeto que soporta accidentes. El “hombre-persona” como ser substancial se comprende aquí como sujeto dinámico, que está constituido de actos humanos, a través de los cuales un hombre individual manifiesta su propio ser interior, convirtiéndose así en el “factor radical de su acción humana (que) involucra la interacción específica del sistema personal” de cualquier hombre individual.

Reconociendo la contribución de la filosofía fenomenológica para llegar al concepto del “acto humano” como principio dinámico en la formación del “hombre-persona”, afirma:

Haga lo que haga un hombre en su acto, sea lo que efectúe o produzca, siempre se “produce” simultáneamente en sí mismo, si se puede hablar de esa manera –se expresa a sí mismo, se forma, y en cierto modo se crea-. En su acto, el hombre se actualiza, es decir, percibe que está llegando a una cierta plenitud (actus), naturalmente que solo de una manera particular. En su acto, el hombre realiza lo que es y lo que puede ser. Esto es lo significativo de la definición del acto humano en la categoría de actus, actus humanus, en base a la experiencia y el análisis fenomenológico.⁵⁵

De acuerdo a este texto, Wojtyla identifica al hombre con sus actos, y lo considera, como venimos describiendo, en su sustancialidad como una “persona-acto”. La identidad de la persona y sus actos humanos muestra el carácter dinámico del hombre individual a través del cual “se revela y manifiesta” y, de esta manera, “*la interpretación de acción debe hacerse no sólo en cuanto acción humana (actus humanus), sino también en cuanto acción de la persona (actus personae)*”. Sin embargo, esta interpretación dinámica del “hombre-persona” como ser substancial y subjetividad real no consiste en actos

⁵⁴ Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona 1996.p. 17

⁵⁵ Wojtyla, K., “El problema del constituirse de la cultura a través de la ‘praxis’ humana” (1977), en *El hombre y su destino. Ensayos de antropología* (edición de J.M. Burgos y A. Burgos), Palabra, Madrid 2005⁴. pp. 187-203.

humanos únicamente, sino que está constituido de actos humanos, y requiere por tanto, de un yo objetivo que lo haga apto para “experimentarse en cuanto sujeto”, porque “experimenta sus acciones en cuanto actos de los que él es el agente”.

Surge sin embargo la pregunta: ¿cuál es la naturaleza de la subjetividad humana a través de la cual el hombre “se experimenta como sujeto”? ¿Dónde está el fundamento de la relación mutua de un hombre y sus actos? ¿Cómo se apoya la conciencia humana en la subjetividad humana, concebida como persona-acto? Por último, ¿de qué manera es la persona humana el sujeto causal de sus actos y la causa eficiente de toda experiencia humana?

Wojtyla busca el fundamento último de la subjetividad del hombre y el elemento óntico constitutivo que me hace una “persona-acto” en un tipo específico de conocimiento humano a través del cual y en el cual me puedo revelar a mí mismo como ego. Denomina a este tipo de conocimiento “autoconocimiento”. El autoconocimiento, que hace del hombre individual una persona, no consiste en actos puramente intencionales de la conciencia humana. Es un ente real sobre el cual puedo decir que me constituye como “ego”, y a través del cual puedo entrar en contacto con mi ser y con mis propias acciones.

Analizando esta relación entre “autoconocimiento” y conciencia humana, Wojtyla escribe:

La propia conciencia, a pesar de la intimidad de su unión subjetiva con el ego, no objetiva al ego ni ninguna otra realidad. Esta función la realizan los propios actos de autoconocimiento. A ellos deben todos los hombres el contacto objetivador consigo mismos y con sus acciones. Debido al autoconocimiento, la conciencia puede reflejar las acciones con el ego.⁵⁶

Este “autoconocimiento” que constituye a la naturaleza humana en persona, consiste tanto en inteligencia creativa como en libertad. Al concebir el “autoconocimiento” como una inteligencia creativa el “hombre-persona” aparece como un “yo-auto-consciente”. “Aparezco como soy por la manera en que actúo como “yo-auto-consciente””. Por otra parte, el aspecto libertad del “autoconocimiento” del hombre revela a la persona como un “yo-auto-

⁵⁶ Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p. 45

determinado”. El actuar, pues así como el hacer, indica que yo como persona, tengo tanto una realidad objetiva como una realidad subjetiva propias.

El autoconocimiento, pues, como núcleo mismo de la persona como “persona-acto” y que se analiza en relación a su conciencia, consiste esencialmente en la reflexión. Pero la reflexión puede apuntar o bien al proceso o bien al acto mismo del sujeto. En la estructura de reflexión, Wojtyla distingue un doble aspecto de la conciencia humana, a saber, reflectividad (acto del intelecto) y reflexividad (acto de la persona misma).

Elaborando sobre la distinción entre reflectividad y reflexividad, el autor escribe:

La característica propia de la conciencia puede ser definida como basada en la reflexión. Este rasgo denota tanto sus actos particulares como la suma de estos actos o su resultante en el hombre, esto es, aquello que constituye la conciencia actual. La reflexividad de la conciencia significa su tornarse natural hacia el objeto como tal. La reflexividad presupone la intencionalidad del acto de pensar, esto es, volcarse hacia el sujeto.⁵⁷

La subjetividad del hombre, entonces, es un ser objetivo, pero entendido en una forma dinámica:

El sujeto en cuanto ser está por debajo o sirve de soporte de toda estructura dinámica, de todo lo que se hace u ocurre, de toda eficacia y subjetividad. Es un ser real, el hombre-ser que existe realmente, y, por lo tanto, actúa también realmente. Entre la existencia y la actuación se da una relación estricta, que constituye la más fundamental de las comprensiones del hombre. En terminología filosófica, esto se ha formulado con la frase *operari sequitur esse*, que significa que para que algo actúe, antes tiene que existir. La existencia (*esse*) está en el origen mismo de todo lo que ocurre en el hombre: está en el origen de todo dinamismo propio del hombre.⁵⁸

La interpretación dinámica de Wojtyla de la subjetividad del hombre como “persona-acto” se formula básicamente en la categoría metafísica de substancia. Refiriéndose tanto a Aristóteles como a Santo Tomás, concluye:

Nuestro análisis nos lleva otra vez a la dimensión más interior, la dimensión a que nos referimos cuando hablamos del soporte óntico concreto (*suppositum*) del hombre. No se trata de un substrato pasivo, sino, por el contrario, del nivel primero y fundamental para la dinamización del ser que es el

⁵⁷ Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p.89

⁵⁸ Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p. 54

sujeto personal; se trata de una dinamización por el mero hecho de la existencia (*esse*). A ello tenemos que referir, en último término, todo el devenir, todo el proceso de devenir (*fieri*) que ocurre en el hombre-sujeto ya existente. De hecho, llegar a la existencia equivale a devenir.⁵⁹

Recapitulando la antropología filosófica de Karol Wojtyła, podemos decir que está basada sólidamente en la metafísica clásica de la persona, tal como la desarrolló Santo Tomás de Aquino. De hecho, vemos que utiliza en su plenitud la terminología tomista, p.e. *actus-potentia*, *actus secundus*, *actus humanus*, *et hominis*, *agere et pati*, *actus voluntarius*, etc. Asimilando la concepción clásica del hombre como persona, Wojtyła no se limita a la conocida definición de Boecio del hombre como individuo de naturaleza racional, sino que siguiendo principios tales como *operari sequitur esse*; *praxis sequitur theoriam* –tal como se encuentran en la antropología filosófica del Aquinate- busca enriquecer ese aspecto unilateral de la racionalidad del hombre para incluir en la definición de la realidad humana, todo el espectro de las acciones humanas. En consecuencia, podemos afirmar que la antropología de Wojtyła se orienta a la persona en un sentido dinámico.

Aunque acepta la totalidad de la metafísica de la persona desarrollada por Tomás de Aquino, el cardenal-arzobispo de Cracovia enfatiza más la experiencia que es “ser” mismo. Sin embargo, aún el aspecto de la experiencia se extiende más en un sentido metafísico, que en un sentido estrechamente fenomenológico, que muestra al hombre-persona como síntesis de un juego accidentalmente relacionado de puros eventos y sucesos. Esta actividad le permite captar al hombre como una persona que manifiesta y que revela su propio “ser” a través de sus actos. En otras palabras, al aceptar la doctrina de Santo Tomás de la composición del hombre de cuerpo y alma, entendida en categorías metafísicas, Wojtyła es capaz de presentar la teoría clásica de la actualidad y la potencialidad como aplicada al hombre, en términos de autoconocimiento, como inteligencia creativa y agente libre.

⁵⁹ Id. pp. 115-116

Causalidad y persona-acto

Si el “autoconocimiento” del “hombre-persona” –entendido como inteligencia creativa- se revela a través de la conciencia humana, y si la “persona-acto” se manifiesta mediante la reflexión del intelecto humano, parece seguirse que la subjetividad humana proporciona también la base de la causación de todos los actos humanos. Es la fuente de toda experiencia humana. Así, acepta la conclusión arriba enunciada cuando dice:

Del hecho de que el hombre, en cuanto persona, está dotado de libre arbitrio, se sigue que es también dueño de sí mismo. ¿No dice el adagio latino que la persona es sui juris?⁶⁰

Este auto-gobierno del “hombre-persona” es entendido por él como la capacidad del hombre de ser agente causativo final de todas las experiencias humanas.

Ésta eficacia (...) queda evidenciada por la experiencia, y nosotros la vemos desde el punto de vista de la conciencia. De esta manera, para captar la eficacia como dato plenamente experimental es necesario acercarse a la experiencia, así como a la subjetividad del hombre, que es el fundamento adecuado de la experiencia. Considerando la subjetividad exclusivamente desde el punto de vista metafísico y afirmando en cuanto clase de ser constituye el verdadero sujeto del existir y actuar, el ser individual y autónomo, abstraemos, en mayor medida que en el caso de la fuente de nuestras visualizaciones, de la fuente de la experiencia.⁶¹

Dado que el “hombre-persona” es definido como entidad dinámica, el ser humano es concebido como un sujeto metafísico, constituido de actos, a través de los cuales el hombre puede expresar su propio ser interior. Así, se torna una “persona-acto”, que representa una interacción específica entre el aspecto del ser y el aspecto de la conciencia, el aspecto del acto mismo y el aspecto de la experimentación. El hombre, por lo tanto, se manifiesta también como agente eficaz que se identifica con lo que está experimentando:

...En toda experiencia humana se da también un cierto grado de comprensión de lo que se experimenta. Este punto de vista parece opuesto al fenomenismo, pero encaja muy bien dentro de la fenomenología, que insiste, sobre

⁶⁰ Wojtyła, K., Amor y responsabilidad, cit. p. 16

⁶¹ Wojtyła, K., *Persona y acción*, cit., p. 11

todo, en la unidad de los actos del conocimiento humano. Esta formulación de la cuestión tiene una importancia vital para el estudio de la persona y de la acción.⁶²

12. El hombre como persona actuante

Al utilizar por un lado la fenomenología únicamente como método descriptivo de la experiencia, en el sentido arriba mencionado, y al tener en cuenta, por otro, la interpretación dinámica del “hombre-persona” como ser sustancial y subjetividad real constituida de actos humanos, Wojtyla puede hacer equivaler ontológicamente una persona con sus actos (“persona-acto”). También puede, con el mismo golpe, evitar el subjetivismo en su antropología filosófica. En *Persona y acto* afirma:

Resulta posible, y en cierto sentido también necesario, distinguir claramente entre la “subjetividad” del hombre –que consideramos aquí junto con el análisis de la conciencia- y el “subjetivismo” en cuanto actividad mental. La demostración de la subjetividad de la persona humana es un elemento prescindible para la postura realista de un elemento imprescindible para la postura realista de este estudio. De hecho, el hombre ha aparecido en nuestro análisis, en cuanto sujeto, y es él en cuanto sujeto quien se experimenta a sí mismo. Esa es la base que permite actualizar la relación dinámica, o más bien la interrelación, entre persona y acción. Cuando no se reconoce la subjetividad del hombre, no se puede contar con el nivel en que se pueden captar todos los aspectos de esta interrelación.⁶³

El aspecto de la conciencia tiene una significación esencial para afirmar la subjetividad del hombre, pues es la conciencia la que le permite al hombre experimentarse en cuanto sujeto. Se experimenta a sí mismo en cuanto tal, y, por lo tanto, es el sujeto en el sentido estrictamente experimental. Aquí la comprensión procede directamente de la experiencia sin pasos intermedios, sin tener que recurrir a argumentos. También experimenta sus acciones en cuanto “actos de los que él es agente”. La identificación con su experiencia constituye, de acuerdo al autor polaco, un principio onto-fenomenológico específico de las “incontables repeticiones” de las acciones del hombre, a través de las cuales un ser humano individual se manifiesta en realidad.

⁶² Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p. 13

⁶³ Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p. 70

En su búsqueda del sentido de la “auto-manifestación del hombre” a través de sus actos, Wojtyla distingue entre dos aspectos cuando escribe:

En este caso, ¿Cuál es el significado de la evidencia? En primer lugar, parece que es índice de la capacidad esencial de un objeto para manifestarse o visualizarse, que es su rasgo cognoscitivo característico. Pero, al mismo tiempo, la “evidencia” significa que la interpretación del hecho de que el hombre actúa, desde el punto de vista de la acción de la persona –o más bien desde el punto de vista de la totalidad de la persona que actúa-, encuentra plena confirmación en el contenido de la experiencia, es decir, en el contenido del dato “el hombre actúa” en sus innumerables repeticiones.⁶⁴

Bien, Verdad y Valor

En *Amor y Responsabilidad*, el autor describe esta experiencia fenomenológica de la “persona-actuante”, como basada en sensaciones y emociones humanas:

La emoción es un fenómeno diferente de la percepción. La emoción es también una reacción sensorial provocada por un objeto, pero su contenido difiere del de la percepción. El contenido de ésta es la imagen del objeto, mientras que en la emoción experimentamos uno de los valores del objeto. No olvidemos que los diferentes objetos que encontramos en nuestra experiencia sensorial inmediata, se imponen a nosotros no solamente por sus propiedades, sino también por sus valores. La percepción es la reacción ante las propiedades; la emoción, la reacción ante los valores. La emoción es sensorial, posee incluso su correspondencia en el cuerpo, pero los valores que la provocan pueden, no obstante, no ser materiales.⁶⁵

La experiencia humana, entonces, se orienta a los valores a través de nuestros propios sentimientos y estimuladas por nuestras emociones. En otras palabras, al experimentar su propio ser, el hombre percibe que sus sentimientos emocionales le revelan algo que se siente como valor. Wojtyla lo describe como el “sentimiento-de-valor” con las siguientes palabras:

Llamamos “valor” a todo aquello a lo que se abre la vida interior del hombre y a lo que tiende su acción. El sólo hecho de sustraerse a ciertos valores (por ejemplo, aquellos hacia los cuales la sensualidad y la efectividad se orientan por naturaleza) no contribuye al desarrollo de la persona, sino procede del reconocimiento del orden objetivo ligado a la verdad vivida sobre

⁶⁴ Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p. 12-13

⁶⁵ Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, cit. p. 219

los valores o, a lo menos, de este reconocimiento solo. En esto consiste el método de la objetivación de los valores.⁶⁶

En la estructura misma del experimentar emociones, el hombre no produce sus valores. Por el contrario, los descubre como buenos:

El hombre experimenta muchos valores, pero en sus actos realiza el bien. Es un bien de su propia existencia, una perfección objetiva de una persona. . . La ética cristiana enseña al hombre cómo puede y debe dar a sus actos el valor de un bien objetivo (...) El hombre es consciente de ese bien, y lo experimenta directamente como valor. La vida entera del hombre transcurre experimentando valores; de ellos saca –por decirlo de algún manera- su color.⁶⁷

Y aunque los valores humanos que se experimentan como bien pueden estar “condicionados”, los “valores sentimentales” objetivos, como por ejemplo los valores morales, nunca son “creados o producidos”.

Dado que el hombre se “orienta al bien”, percibe que los valores que descubre en sus sentimientos son experimentados por él o bien como “superiores” o bien como “inferiores”, constituyendo de esa manera una jerarquía o gradación objetiva:

Los valores aparecen siempre en cierto orden jerárquico –algunos más elevados, algunos más bajos-. El hombre estima más los más elevados - expresando su convicción de que lo aproximan más al bien objetivo- que en sí mismos contienen más de ese bien.⁶⁸

La jerarquía del bien está fundada objetivamente en el propio “sentimiento-de-valor”, de acuerdo al principio de la primacía del espíritu sobre la materia;

Todo hombre normalmente sensitivo se forma su propia convicción de que la primacía pertenece a los valores espirituales. Son los más elevados; en la misma medida en que son los más difíciles de obtener, estos valores introducen al hombre más profundamente en el bien objetivo (...) Es, en efecto, muy difícil reconciliar esta primacía de los valores morales –generalmente aceptada- con el concepto de la primacía de la materia sobre el espíritu.⁶⁹

Dado que la jerarquía de valores es objetiva, gobierna la esfera de la vida humana interior de acuerdo al principio de amor y odio, el cual, de la

⁶⁶ Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, cit. p. 189

⁶⁷ Wojtyla, K.: *Valores*, en TP 11, 1957, nº 39, 11

⁶⁸ idem

⁶⁹ Wojtyla, K.: *Valores*, en TP 11, 1957, nº 39, 11

misma manera, establece un orden específico en los sentimientos humanos. La polaridad de la experiencia humana, en cuanto que basada en los principios de amor y odio, lleva al “hombre-persona” a actualizar o bien su libertad o su esclavitud.

El amor y el odio se interrelacionan mutuamente y llevan la verdad misma del “hombre-persona”. Así, el Cardenal argumenta

Sólo el conocimiento de la verdad sobre la persona hace posible el compromiso de la libertad respecto de ella. El amor consiste en el compromiso de la libertad: es un don de sí mismo, y “darse” significa precisamente “limitar su libertad en provecho de otro”.⁷⁰

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. La libertad está hecha para el amor. Si el amor no la emplea, si no la aprovecha, se convierte precisamente en algo negativo, da al hombre la sensación de vacío. El amor compromete a la libertad y la colma de todo lo que naturalmente atrae a la voluntad; el bien.

La voluntad tiende al bien y la libertad es una propiedad de la voluntad; por eso decimos que la libertad está hecha para el amor: gracias a ella sobre todo, el hombre participa del bien. Por la misma razón, la voluntad ocupa una de las primeras plazas en el orden moral, en la jerarquía de las virtudes, así como los buenos deseos y aspiraciones del hombre.

El hombre desea el amor más que la libertad: la libertad es un medio, el amor es un fin. Pero el hombre desea el amor verdadero, porque únicamente sobre la base de la verdad es posible un compromiso auténtico de la libertad. La voluntad es libre, y al mismo tiempo “debe” buscar el bien que corresponde a su naturaleza; es libre en la búsqueda y en la elección, pero no es libre en la necesidad de buscar y de elegir.⁷¹

⁷⁰ Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, cit. p. 124

⁷¹ ⁷¹ Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, cit. p. 124

El humanismo cristiano como exigencia de plenificación personal

Dos factores permiten a Wojtyla reinterpretar la propuesta tomista, que basa los valores humanos en el intelecto y la voluntad del hombre como fundamento último de la praxis humana. En primer lugar insiste en la prioridad ontológica del ser del hombre –entendido en la metafísica existencial de Aquinate- sobre su conciencia. En segundo lugar, incorpora una descripción fenomenológica del hombre-persona –en términos de sus actos conscientes- a través de los cuales un hombre individual se experimenta en su propia subjetividad sustancial.

El intelecto humano, de acuerdo al autor, es la base de la praxis humana porque *el pensamiento humano está dotado de un carácter creativo, tornándose así en el fundamento de la creatividad y en la fuente misma de la cultura*. Por otro lado, la voluntad humana es también la base de la praxis humana, porque *aquello que es más significativo para la persona y en lo que se realiza más plena y propiamente es la moralidad*.

El intelecto y la voluntad del hombre, pues, constituyen el fundamento del obrar humano creativo y moral. Para Wojtyla, sin embargo, el intelecto y la voluntad no son facultades estáticas que regulan meramente el comportamiento humano. Existen, más bien, como principios dinámicos de las acciones humanas, que capacitan al “hombre-persona” para experimentar todas sus potencialidades de acuerdo a una serie de valores tanto objetivos como subjetivos apuntando, al mismo tiempo, a la planificación de su existencia toda.

Una axiología tomista tal es enriquecida por el momento de la experiencia y se basa en el principio de “auto-plenificación”. El humanismo cristiano, que resulta de esta interpretación de la axiología tomista, puede ser descrito como

Una exigencia de auto-plenificación a través de actos personales de un hombre individual, por la auto-posesión y el auto-gobierno de su ser –tanto

interior como exterior- con la meta de cultivar y manifestar la espiritualidad del hombre.⁷²

El humanismo cristiano que apunta a la “auto-plenificación” de todos y de cada hombre requiere, sin embargo, y consiste en el mantenimiento del equilibrio apropiado entre el hombre y la naturaleza. En su primera encíclica, *Redemptor Hominis*, ya como Papa Juan Pablo II, se refiere a la participación del hombre en el *munus regale* de Cristo mismo, cuando dice:

El sentido esencial de esta “realeza” y de este “dominio” del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia.⁷³

Un análisis del humanismo cristiano en términos de la triple prioridad del hombre sobre la naturaleza arriba mencionada nos permite analizar la antropología filosófica de Karol Wojtyla como una que incluye y se basa en los siguientes tres principios: 1. Principio de ser y tener, 2. Principio de participación y alienación, y 3. Principio de libertad y trascendencia humanas.

Ser y tener: importancia del espíritu y la cultura

El desarrollo pleno de la existencia humana consiste en cultivar y nutrir una vida espiritual. La dimensión espiritual no es de ningún modo limitada, porque es la naturaleza misma del hombre, como persona, que es el fundamento principal y la causa del desarrollo de una vida cultural. Debido a esto, el hombre puede desarrollar “*la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación, y de formarse un juicio personal*”. Por lo mismo, el hombre puede profundizar en su “*sentido religioso, moral y social*”. La vida cultural en el hombre se convierte en resultado inevitable y en condición del cultivo y refinamiento de sus aspiraciones. La razón para enfatizar los valores culturales en la existencia del hombre proviene del hecho de que la cultura misma es, de acuerdo al Cardenal de Cracovia

...Uno de aquellos términos que están más íntimamente relacionados al hombre, y que define su existencia y, en un sentido, apunta también a su misma

⁷² Wojtyla K.: “La persona: sujeto y comunidad” (1976), en *El hombre y su destino*, cit. p. 77

⁷³ Juan Pablo II: Carta encíclica *Redemptor Hominis*, III, 16, 1979

esencia. El hombre hace a la cultura, necesita la cultura y, a través de la cultura, se crea a sí mismo. La cultura denota una serie de hechos, a través de los cuales el hombre se expresa en mayor medida que a través de cualquier otra cosa. Se expresa a sí mismo, al igual que a los otros. Todas las obras de la cultura que duran más que la vida del hombre, están dando testimonios de él. La cultura es un testimonio de su vida espiritual y del espíritu humano, que vive no sólo porque tiene dominio sobre toda materia, sino porque en sí mismo vive de ideas accesibles solo al hombre, y es significativa solo para el hombre. El hombre vive por la verdad, el bien y la belleza. Puede expresar su vida espiritual externamente objetivizándola en sus hechos. El hombre, entonces, como hacedor de cultura, da testimonio de la "humanidad" misma.⁷⁴

Aunque es formado y modelado por el entorno cultural de su tiempo, es, sin embargo, el hombre mismo la fuente última y causal de todos los valores culturales, a través de los cuales manifiesta el ser interior mismo de su propia existencia humana. Wojtyla desarrolla este concepto cuando dice que

Todo hombre, de cierta manera vive de la cultura, y permanece en la órbita de la cultura de su tiempo. En cierto sentido, el mayor resultado de la cultura es el hombre mismo –no sus obras y productos como tales- sino su ser mismo. Las acciones y los frutos del hombre permanecen en estrecha relación con lo que el hombre es y por los que el hombre vive. Así, las obras de la cultura del hombre no son otra cosa que fruto de ese producto de la cultura que es el hombre mismo.⁷⁵

Sería muy difícil hallar una afirmación más tajante de la importancia de los valores culturales en la vida de una persona. La razón de enfatizar los valores culturales en la vida humana radica en el hecho de que la cultura misma está, según Wojtyla, basada en la verdad: *La verdad es el fundamento de la cultura y debemos, con el máximo cuidado, salvaguardar y proteger este fundamento.*⁷⁶

Aunque la vida cultural, que se basa en una búsqueda constante de la verdad pertenece a los fenómenos permanentes de la existencia humana, estos fenómenos proceden de varias causas y se desarrollan de forma diversa. Constituye una tragedia que la vida cultural contemporánea del hombre se haya visto influenciada por el progreso tecnológico extremo, por el desarrollo excepcional de los medios de comunicación masiva y por una inmensa desproporción en la situación económica, política y social de los diversos países del mundo. Desafortunadamente el desarrollo de hecho de la vida

⁷⁴ Wojtyla, K., "El problema del constituirse de la cultura a través de la 'praxis' humana" (1977), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 187-203.

⁷⁵ Id.

⁷⁶ Id.

cultural contemporánea del hombre, acentúa principalmente los valores materiales, con una seria negligencia con respecto a los espirituales. Debido a ello, el mundo contemporáneo enfrenta una seria crisis, y el hombre mismo empieza a perder su identidad y a dudar de su propio destino. La raza humana experimenta *la época (...) del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes.*⁷⁷

La razón principal del proceso de deshumanización del hombre contemporáneo radica en “una inadecuada visión del hombre” y en tratar al ser humano a espaldas de su necesaria relación con el ser divino, personal y trascendente, del cual es imagen y semejanza.

Praxis transitiva e intransitiva

Al hablar de la praxis humana, el filósofo de Lublin distingue en el hombre un doble aspecto de sus acciones, a través de las cuales una persona individual se revela, a saber, “transitivo” e “intransitivo”:

En mi opinión, fundada en Santo Tomás de Aquino, el acto humano es simultáneamente “transitivo” (*transiens*) e “intransitivo” (*non transiens*). Es transitivo, en la medida en que va más allá del sujeto, buscando una expresión o un efecto en el mundo externo y, así, se objetiviza en algún producto. Es intransitivo en la medida en que “permanece en el sujeto” en el cual determina la cualidad y el valor, y establece su propio *fieri* como en esencia humano. Por ello, cuando el hombre actúa, no solo cumple determinadas acciones sino que, de cierto modo, se realiza a sí mismo y se convierte en sí mismo.⁷⁸

En vista del aspecto transitivo e intransitivo de las acciones humanas, Wojtyla proclama *la prioridad del hombre como sujeto del acto, como poseedor de una significación fundamental para la formación de la cultura a través de la praxis humana.*⁷⁹ Percibiendo la confusión existente en la axiología

⁷⁷ Juan Pablo II, Discurso a los Obispos latinoamericanos en la Conferencia de Puebla, 1979, 1,1

⁷⁸ Wojtyla, K.: “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler” (1957), en *Mi visión del hombre*, pp. 185-219.

⁷⁹ Wojtyla, K., “El problema del constituirse de la cultura a través de la ‘praxis’ humana” (1977), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 519.

contemporánea, el ético de Lublin hace un análisis cuidadoso del término mismo “prioridad”.

Prioridad del hombre sobre sus acciones

Apelando al segundo imperativo categórico de Kant, que exige que la persona siempre sea el fin y nunca el medio de las acciones de alguien, Wojtyla basa la prioridad del hombre-sujeto sobre sus acciones, tanto en el nivel metafísico como en el práctico. La comprensión metafísica de la prioridad del hombre sobre su acción *está vinculada a la idea de praxis en el sentido en que se decide a sí misma*, a saber, en el sentido *de que el acto humano (praxis) nos permite comprender al agente en la forma más completa, es decir, que el acto coloca al hombre como persona en la luz más clara posible*.⁸⁰ La prioridad metafísica del hombre sobre sus acciones debe ser suplementada por la prioridad praxeológica, porque sólo de este modo se puede establecer un equilibrio apropiado entre el aspecto transitivo e intransitivo de los actos humanos, arribando al mismo tiempo a una plena “auto-plenificación”, tanto desde dentro como desde fuera.

El autor desarrolla el punto en las siguientes palabras:

La prioridad del hombre en el sentido metafísico significa que la praxis presupone al hombre como sujeto y no al revés. La prioridad del hombre en el sentido praxeológico nos compele a relacionar su esencia y sus valores con la praxis humana. En vista de la praxis, así entendida, el hombre se realiza y al mismo tiempo hace más humana la realidad externa. Sólo la praxis así entendida puede proporcionar las bases para considerar la cultura como realidad connatural al hombre.⁸¹

La prioridad del hombre sobre sus acciones, entendida tanto en el sentido metafísico como en el praxeológico, nos permite

Ver el fundamento de todas las fórmulas que hablan de la transformación o transmutación del mundo como cosa propia de la praxis humana. Más aun, deberíamos volver a examinar todos los programas que consideran los actos propios del hombre, y en especial los actos económicos como comprendidos entre dos polos: producción-consumo. Sin negar el valor de estas categorías como cardinales para el sistema económico, sin negar su gran utilidad –naturalmente con las premisas necesarias- debemos, sin

⁸⁰ Wojtyla, K., “El problema ...” (1977), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 515.

⁸¹ Id. p. 517

embargo, decir que en este modo de pensar el hombre se convierte en un epifenómeno y, en cierto sentido, él mismo se convierte en producto. Si la cultura ha de ser construida básicamente con referencia a la praxis humana, es imposible aceptar esta reducción económica como el modo de pensar sobre el hombre y su acción. Si se ha de asegurar la prioridad del hombre, debe ser tanto desde el punto de vista de la metafísica como de la praxeología. Sólo comprendiendo la praxis humana en una definición estricta se hace posible hablar de la cultura como constituida sobre la praxis humana.⁸²

En vista de la comprensión metafísico-praxeológica de la prioridad del hombre sobre su acción, Wojtyła concluye que

Lo intransitivo es más importante que lo transitivo. Este es objetivado en algún producto y sirve para transformar o explotar el mundo; de otra manera el hombre se vería sujeto a frustración.⁸³

Por último, en orden a proteger al hombre de frustrarse con su propio producto, el autor se refiere a la distinción de Gabriel Marcel entre el “ser” y “tener” y proclama con el Vaticano II que “*El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene.*”⁸⁴

Persona y Participación

En vista del doble aspecto de la praxis humana, por un lado, y el postulado de “ser más” en lugar de “tener más”, por el otro, la “auto-plenificación” del hombre consiste en

La comunión desinteresada de los hombres con lo verdadero, lo bueno y lo bello. Esta comunión posee su intensidad, su peso y su profundidad, y constituye algo totalmente interior –una labor íntimamente del espíritu humano que, en esta dimensión lo lleva a la primera fila y da su propio fruto-. Es precisamente en esta comunión que el hombre madura interiormente y crece.⁸⁵

La razón para basar la “auto-plenificación” humana en la comunión con otros hombres consiste en la primacía misma de las personas sobre las cosas.

De acuerdo al autor, la participación consiste en la realización de la naturaleza humana de personas individuales relacionadas entre sí de manera

⁸² Ibid. P. 518

⁸³ Ibid, p. 519

⁸⁴ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium es spes*, 35

⁸⁵ Wojtyła, K., “El problema ...” (1977), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 521.

múltiple. Teniendo presente la complejidad de la relación del hombre con el hombre, tanto como ser individual en cuanto ser comunitario, Wojtyła entiende la noción de participación de manera doble: en primer lugar, como atributo propio de la persona que se expresa en la habilidad de dar una dimensión personalista a su propia existencia y acción, mientras co-existe y co-actúa con otros. En *Persona y acto*, por otro lado, la participación se entiende como una relación positiva con la “humanidad” de los otros –humanidad entendida no como una idea abstracta de hombre sino de acuerdo con su visión integral - como “yo” personal que siempre permanece único e irrepetible. La “humanidad” no es una abstracción ni una generalidad, sino que tiene, en cada hombre, un peso propio de ser personal. Participar en la “humanidad” de otro significa permanecer en vívida relación con el hecho de que es un hombre y no de aquello que lo hace un hombre. Esta es también la base de la entera especificidad de la comprensión evangélica del término “prójimo”.

Es ahí donde la participación cobra sentido personal y condiciona su valor ético. El valor personalista de una acción –es decir, el valor que depende de la realización de la acción- se distingue esencialmente de los valores estrictamente morales y de aquellos valores de la acción realizada que se derivan de su referencia de las normas. La diferencia entre ellos se manifiesta claramente: el valor “personalista” es anterior y condiciona todos los valores éticos. Evidentemente, todo valor moral, bueno o malo, presupone la realización de la acción y una realización completa. Si la acción no se llegara a realizar de hecho o si presentara algunas deficiencias en la autenticidad de algunos de los diferentes aspectos de la autodeterminación, en ese caso el valor moral existente en ella perdería su fundamento, o, en cualquier caso, lo perdería, si no del todo, parcialmente. Por eso, todo juicio sobre los valores morales, sobre los méritos o deméritos atribuidos al hombre, debe comenzar determinando la eficacia, la autodeterminación y la responsabilidad; en otras palabras, debemos aclarar en primer lugar si este hombre-persona concreto realizó o no realizó la acción. A esta predicción es a la que se refieren todas las discusiones y diferenciaciones sobre la voluntad y sus funciones dentro de la corriente tradicional. Sabemos que la imagen que se obtiene en estas discusiones y diferenciaciones es muchas veces penetrante y profunda.

No consideramos la realización de la acción de la persona como si tuviera una significación puramente ontológica; más bien al contrario, le atribuimos también una significación axiológica: la misma realización de la acción por la persona es un valor. El valor es “personalista”, porque la persona que ejecuta la acción se realiza a sí misma en ella. Esto es lo que intentamos explicar en el análisis de los elementos concretos de esta autorrealización; comprobamos también que la autorrealización en la acción está íntimamente relacionada con el valor ético, hasta el punto de que el mal moral se puede considerar como lo contrario a la realización; de hecho, es una no-realización del yo en la actuación. Pero también hemos señalado en nuestro análisis que la interrelación estricta de valores éticos y personalistas no implicaba su igualdad. El valor personalista consiste en el hecho de que la persona se actualiza en la acción, por la cual se manifiesta su estructura apropiada de autogobierno y auto posesión. En esta actualización, que nosotros hemos definido como ejecución de la acción, es donde echa sus raíces el valor ético; se desarrolla sobre el substrato del valor personalista, que invade, sin llegar a identificarse con él.⁸⁶

La interpretación personalista de la participación, en la visión de Wojtyła, no es una realidad, sino una posibilidad y, como tal, es algo hacia lo cual debemos tender. Ahora bien, el poder motivador en la realización de esta tarea –que es la participación humana de los hombres como personas en la vida común- se basa en el amor: El amor siempre permanece como hecho subjetivo e intersubjetivo, esto es, posee una subjetividad propia de sí. Al mismo tiempo, deberíamos guardarnos sobre una distorsión subjetivista, porque esta distorsión puede llevar a una desintegración del amor y al egoísmo en sus varias formas. Toda persona, por lo tanto, involucrada en el amar, toda persona en busca de una subjetividad plena, de un perfil plenamente subjetivo de su amor, debe buscar también, dentro de él, la objetividad. Es en verdad muy difícil alcanzar una unidad de subjetividad y objetividad. Sin embargo, es una tarea absolutamente indispensable para asegurar la existencia misma del amor.

Libertad y trascendencia

El ser humano individual, analizado en su “auto-plenificación” constituye un proceso específico de auto-determinación a través del cual el hombre se hace persona por sus acciones. La auto-determinación, sin embargo, revela

⁸⁶ Wojtyła, K.: “¿Participación o alienación?” (1975), en *El hombre y su destino*, cit., pp. 111-131.

dos aspectos de la persona: 1. Auto-posesión (*persona est sui juris*) y 2. Auto-gobierno (*persona est dominus sui*).

La auto-determinación revela “auto-posesión” en la persona: “como “yo quiero” es un acto de auto-determinación en un momento determinado. Presupone la auto-posesión estructural. Sólo las cosas que son posesión del hombre pueden estar determinadas por él; sólo pueden estar determinadas por aquel que las posee. Estando en posesión de sí mismo, el hombre puede auto-determinarse.

La auto-posesión apunta, sin embargo, solamente al carácter pasivo de la auto-determinación de lo que “yo quiero”, y es sólo una condición para la realización actual de mis “deseos” por mi voluntad, es decir, el “auto-gobierno”. “*La persona es, por una parte, la que se gobierna a sí misma, y por otra, la que es gobernada por sí misma*”.⁸⁷ Este doble aspecto de la auto-determinación del hombre revela al hombre no sólo como lo que es, sino también como quien es: “*al formar su ego, el hombre se convierte en alguien distinto*”. De esta manera, el doble aspecto de la auto-determinación del “hombre-persona” apunta a la libertad humana.

La libertad humana como auto-determinación está arraigada en la voluntad: “*podemos... identificar la libertad con la auto-determinación, con la autodeterminación que descubrimos en la voluntad en cuanto propiedad de la persona*”⁸⁸. De esta manera, la libertad es una manifestación de nuestra voluntad a través de la cual yo puedo decir “yo quiero”. “*La libertad se manifiesta como atributo de la persona que está vinculada a la voluntad, al “quiero” concreto, que incluye...la experiencia del ‘podría, pero no es necesario’*”.⁸⁹

La libertad como auto-determinación apunta a la experiencia humana más básica, a través de la cual me puedo realizar como persona:

La libertad adecuada al ser humano, la libertad de la persona que procede de la voluntad, se manifiesta idéntica a la autodeterminación, a ese

⁸⁷ Wojtyła, K., *Persona y acción*, cit., p. 12-13

⁸⁸ Wojtyła, K., *Persona y acción*, cit., p. 120

⁸⁹ Id.

órgano experiencial, el más completo y fundamental del ser autónomo del hombre.⁹⁰

En términos de “auto-determinación”, la libertad identifica mi ser con mi yo mismo. Esta auto-identificación del hombre como ser auto-determinante indica tanto que el hombre es un principio de integridad como que está orientado a un fin debido a su libertad, un individuo puede dar dirección a sus acciones.

Analizando la libertad humana en términos de auto-determinación, Wojtyla concluye que esta característica especial –por la cual el hombre se da dirección mediante sus acciones- indica que la voluntad del hombre está dotada de perspectivas trascendentes. Dice: “*La experiencia del “yo quiero” contiene también la auto-determinación y no sólo la intencionalidad*”. En otras palabras, “*la trascendencia de la persona en acción... es fruto de la auto-determinación*”.⁹¹ En consecuencia la libertad, como autodeterminación del hombre, revela a la persona como de carácter tanto orientado a un fin como trascendente.

Como estudioso de la ética, Wojtyla busca el criterio de la experiencia humana en el comportamiento moral del hombre, como prueba más sensible y visible de la auto-plenificación del hombre por sus acciones. Más aun en el orden moral de las acciones humanas, la libertad humana concebida como auto-determinación alcanza su más alto valor:

Lo que es esencial es esto: que la plenificación como realidad subjetiva dada a nosotros también en la experiencia de la conciencia –aunque no se limite ni reduzca a esa experiencia- está vinculada claramente con la trascendencia. El hombre se plenifica: realiza la auto-teleología de su ser personal *a través de la dimensión trascendente de su acción (operari)*. La trascendencia de la verdad y el bien tiene una influencia decisiva en la formación del sujeto personal, como es perfectamente evidente en el análisis de la conciencia y la moralidad.⁹²

El mismo análisis nos permite ahondar más profundamente en la contingencia del hombre tanto al apreciar mejor cuán esencial es su tendencia a la auto-plenificación sobre todo manifestando cómo, en este tender, “*está constantemente desgarrado entre el bien y el mal –entre auto- plenificación y*

⁹⁰ Id.

⁹¹ Wojtyla, K., *Persona y acción*, cit., p. 129

⁹² Wojtyla K.: “La persona: sujeto y comunidad (1976), en *El hombre y su destino*, cit. pp. 17.

no-plenificación- y con qué perseverancia debe conquistar las fuerzas que operan tanto desde afuera como desde dentro".⁹³ En vista de estos comentarios, resulta claro que la fuente última de la experiencia humana debe buscarse en la conciencia humana que es –según Wojtyla- la norma más fundamental de la moralidad humana.

La conciencia individual, entonces, es la raíz última y más profunda de la moralidad en la cual y a través de la cual el hombre se determina mediante sus acciones y revela su "auto-plenificación" en la forma más profunda: *"la conciencia como punto clave de esa "auto-plenificación" del sujeto apunta, en forma significativa, a la trascendencia, permaneciendo, por decirlo así, en su mismo núcleo subjetivo"*.⁹⁴

En fin, revisando en forma breve la axiología tomista tal como la presenta Wojtyla, podemos decir que la esencia misma que anima todos los seres humanos consiste en el amor. El amor, que es el principio fundamental de la axiología cristiana, no es ciego, ni tampoco puramente emocional. Es creativo por naturaleza y tiene carácter causal. El amor es pues un poder motivador regulador que establece una relación adecuada entre el hombre y naturaleza, de acuerdo a los tres principios mencionados arriba: Prioridad del ser sobre el tener; Participación; y Libertad y trascendencia dirigida por la conciencia del hombre.

Reflexionando sobre la antropología de Wojtyla, podemos describirla como un personalismo existencial, que es explicado metafísicamente y descrito fenomenológicamente. Al utilizar conscientemente estas dos disciplinas filosóficas, Wojtyla proyecta una nueva luz sobre el hombre. Enriquece la clásica filosofía del hombre de santo Tomás valiéndose del método fenomenológico contemporáneo. Al mismo tiempo, al evitar tanto una visión de la realidad excesivamente teocéntrica como antropocéntrica, el filósofo de Lublin pone al día el humanismo cristiano en el espíritu posterior al Vaticano II.

Dado que considera la realidad humana desde el punto de vista metafísico, Wojtyla acentúa la objetividad de la subjetividad del hombre en el

⁹³ Id. pp.19-20

⁹⁴ Ibid. p. 17

sentido de la filosofía clásica del ser. La subjetividad del hombre no es, para Wojtyla, ni un puro flujo de la consciencia humana ni un ser-especie, sino un ente individual. El hombre considerado como un ser humano individual es irrepetible ontológicamente y existe por sí mismo.

La dignidad del hombre-persona lleva a Wojtyla a afirmar los tres siguientes postulados:

1. Ser una persona significa “ser más y no tener más”;
2. Expresarse como persona significa que en la actividad humana las dimensiones intransitivas de nuestras acciones internas son más importantes que las transitivas;
3. Para desarrollar nuestro ser interior como personas estamos obligados a seguir siempre nuestra voz interior individual, que se llama conciencia.

Recapitulando las reflexiones de Wojtyla sobre el humanismo cristiano y la dignidad humana, recordamos la primera encíclica que proclamó siendo ya Papa Juan Pablo II. Citando a San Agustín: “*Nos has hecho señor para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti*”⁹⁵, el Papa comenta:

“En esta inquietud creadora late y pulsa lo que es más profundamente humano: la búsqueda de la verdad, la insaciable necesidad del bien, el hambre de la libertad, la nostalgia de lo bello, la voz de la conciencia”.⁹⁶

⁹⁵ San Agustín, *Confesiones*, 1.1,1

⁹⁶ Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptor Hominis*. IV, 18

La lectura y comentario de los textos presentados en esta tesis ha permitido transitar una reflexión que permite responder afirmativamente y con certeza a la hipótesis planteada. En efecto, la noción de persona concreta una perspectiva antropológica particular, precisa, y con importantes consecuencias en el análisis moral de los actos humanos.

La ayuda brindada los autores consultados y el proceso de explicitación del concepto de persona, sus propiedades y sus manifestaciones en el obrar, son tan ricas que es imposible abordarlas todas en un solo trabajo. Aún así, desde el punto de partida propuesto, las definiciones de persona, sus fundamentos metafísicos y sus rasgos característicos en orden a su realización en el obrar elaborado por santo Tomás, hasta su desarrollo cristalizado en la utilización de un nuevo método y por tanto una nueva perspectiva como la propuesta por Karol Wojtyła, hay estrecha coincidencia que a nuestro parecer es más bien de apertura que de contrariedad.

En efecto, si los puntos nucleares de la propuesta del dominico consisten en un tratamiento de la noción de persona en un ámbito teológico, es de esperar que fije su atención prioritariamente en el aspecto de la sustancia, la naturaleza, el ser. Y que al planteo antropológico lo derive de la relación del hombre con su creador, una persona humana a imagen y semejanza de un Dios personal, una persona humana *in fieri*, cuyo proceso de realización consiste en el paso permanente de la potencia al acto, pero de tal forma sustancial que aún los cambios, las perfecciones que va adquiriendo tienen en ella su sustento, tienen una dimensión inmanente por que la modifican como agente de su propio obrar, pero tiene también una dimensión trascendente, en el sentido de la dirección a su causa final, a su fin natural que, en última instancia, es Dios, que no cambia, Acto Puro, que le da el ser y es principio y fin natural de la vida y del obrar humano.

Por su parte, Karol Wojtyla, sin renunciar jamás a la doctrina del Maestro Tomás, investiga aristas del tema más propiamente en perspectiva antropológica. Haciendo pie en la concepción objetiva de santo Tomás y considerando fundamental la metafísica del ser, encuentra en la experiencia humana, en la vivencia del sujeto el punto de partida del obrar moral; por lo cual su postulado afirma la estrecha relación entre la persona y su acto, hasta el punto de comenzar a analizar al hombre precisamente *desde* su obrar. Es decir, si el “obrar sigue al ser”, adagio cuya perspectiva asumimos nosotros desde el comienzo de este trabajo, Wojtyla busca al ser partiendo de su obrar, de su manifestación. Para ello, como ya vimos, utiliza como método la fenomenología, es decir la aparición de la realidad en la conciencia del sujeto, la vivencia, el hecho de la existencia. Y ahí es donde pone, desde la cosmovisión cristiana, al amor como motor del obrar. De todo ello se derivan rasgos característicos importantes de su propuesta: el sentido de la relación y la participación, el valor concomitante con el fin del obrar, la doble dimensión immanente y trascendente del obrar humano, la prioridad del hombre en su dignidad y su prevalencia respecto del acto, donde la libertad es el eje y el camino de auto-realización.

Todos estos elementos fundamentan la respuesta a la pregunta inicial: ¿Qué es lo que la noción de persona aporta como novedad en la antropología? Pues bien, la reflexión de este trabajo ha conducido a encontrar los siguientes principios.

En primer lugar, la noción de persona sólo se comprende plenamente a la luz del pensamiento cristiano. El hombre es un ser creado y participado, imagen y semejanza de un Dios que es Persona.

Su rasgo más característico es su naturaleza racional. Por ella es un ser que conjuga la inteligencia del fin y la voluntariedad de sus acciones.

La libertad, entrecruzamiento de la acción conjunta del intelecto que reconoce la realidad y de la voluntad que elige, va constituyendo, mediante la realización de actos libres, la estructura existencial, la personalidad y el perfil moral de cada hombre.

A la vez que posee un alma inmaterial, conforma con el cuerpo material un todo orgánico que une al espíritu sus sensaciones, apetitos, emociones, pasiones y pulsiones.

Todo este conjunto íntegro es regido por la razón, que marca el camino en orden a la auto-realización, y se expresa en la conciencia moral, capaz, a la vez, de auto-conocimiento, de reflexión, y de reflectividad, y encuentra sus fundamentos en un plan mayor, universal: la ley natural.

De ahí surge la propiedad básica y primera del hombre: su dignidad, su particular valor para sí mismo, con y ante los demás, inserto y creativo en un mundo natural y cultural, y principalmente digno como creatura amada y sostenida por su Creador.

Las acciones del hombre en su perspectiva inmanente lo van conformando hasta tal punto que a partir de ellos se reconoce a cada persona con su peculiar constitución que se va diseñando a sí misma en el ejercicio de la libertad como auto-determinación y en la virtud como valor natural en orden a su fin último.

En su perspectiva trascendente, la persona, si bien incommunicable metafísicamente, individual y por tanto única generadora y responsable de sus acciones voluntarias, se trasciende a sí misma precisamente a través de sus obras, de modo que se perfecciona en la relación con los demás, en la participación en un mundo social, en la solidaridad y en el diálogo, que son expresiones del amor.

Finalmente, resta declarar la convicción de que la reflexión y la acción a partir de una filosofía que intente, como eligió titular su libro fundamental uno de los mayores estudiosos del pensamiento del hoy Venerable Juan Pablo II, el Doctor Rodrigo López Guerra, “volver a la persona”⁹⁷ puede ser un camino luminoso para una antropología y una ética católica de nuestro tiempo difícil y confuso, como posibilidad de recuperar el valor de la dignidad humana, de la

⁹⁷ Guerra, R.: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

solidaridad por sobre el individualismo, de la virtud como sinónimo de éxito, de la prevalencia del “ser” sobre el “tener”.

1. Obras y autores

Abba, G.: *Felicidad, vida buena y virtud*. Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992.

Arregui, V.-Choza, J.: *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. 4º edición. RIALP, Madrid, 1995.

Basso, D.: *Los fundamentos de la moral*. Centro de Investigaciones en ética biomédica, Buenos Aires, 1990.

Burgos, J. M. (editor): *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid 2007.

Burgos, J. M., *El personalismo*: Palabra, Madrid 2003.

Burgos, J. M.: "La antropología personalista de Persona y acción", en J. M. Burgos (editor), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, cit.

Burgos, J.M.: *Antropología: una guía para la existencia*. 2º edición. Palabra, Madrid, 2005.

Debeljuh, P.: *El desafío de la ética*, Temas Grupo Editorial, Buenos Aires, 2005.

Derisi, O.N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. 4º edición. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1980.

Díaz C.: *La persona como don*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

Echavarría, M.: "Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona" en revista *Espíritu*, vol LIX, Núm 139.

Escandell, J.J.: "Aproximación al concepto de persona en Antonio Millán Puelles" en revista *Espíritu*, vol LIX, Núm 139.

Etchebehere, P.: *Antropología Filosófica*. Agapé, Buenos Aires, 2008.

Fayos Febrer, R.: "La noción de persona en Romano Guardini (Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre)" en revista *Espíritu*, vol LIX, Núm 139.

Ferro, L.: *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*. I parte. Unsta, Tucumán, 2004.

Ferro, L.: *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*. II parte. Unsta, Tucumán, 2004.

Fuster Perelló S.: Nota al pie de la q. 29 de la *Suma de Teología* I parte. Edición dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. BAC maior, Madrid 2006.

Gilson É.: *El espíritu de la filosofía medieval*. RIALP, Buenos Aires, 1981.

-
- Gilson É.: *Saint Thomas Moraliste*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974. (La traducción de los textos citados en esta tesis es del autor).
- Girau Reverter, J.: "Cristianismo y persona" en revista *Espíritu*, vol. LIX, Núm 139.
- Guerra, R.: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Caparrós, Madrid 2002.
- Juan Pablo II - Wojtyla, K.: *Don y misterio (recopilación)*, BAC, Madrid 1996.
- Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santillana, Madrid 1996.
- Kant I.: *Crítica de la razón práctica*, Losada, 4º Ed., Bs. As. 1977.
- La Pira G.: *El valor de la persona humana*. Troquel, Buenos Aires, 1964.
- Ladrière, J.: *La ética en el universo de la racionalidad*. UNSTA, Tucumán, 2006.
- Larrañeta Olleta, R.: Introducción y nota al pie de la q. 8 en la I-II de la *Suma de Teología*. Edición dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. BAC maior, Madrid 2006.
- Lobato, A., "La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla", *Angelicum*, nº 66 (1979), pp. 165-210.
- López Aranguren, J.L.: *Ética*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- Lucas Lucas R.: *El hombre, espíritu encarnado*. Sígueme, Salamanca, 2005.
- Maritain, J.: *Para una filosofía de la persona humana*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937.
- Martínez, E.: "El término *προσωπον* en el encuentro entre fe y razón" en revista *Espíritu*, vol. LIX, Núm 139, p. 173.
- Polo, L.: *La persona humana y su crecimiento*. EUNSA, Pamplona, 1996.
- Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*. RIALP, Madrid, 1993
- Reimers, A.: "La antropología personalista de Karol Wojtyla", en *Propuestas antropológicas del siglo XX*, (T.I) 2º edición. EUNSA, Pamplona, 2006.
- Rodríguez Luño, Á.: *Ética General*. EUNSA, Pamplona, 1988.
- Santo Tomás de Aquino: *Suma de Teología*. I parte. Edición dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. BAC maior, Madrid 2006.
- Santo Tomás de Aquino: *Suma de Teología*. I-II. Edición dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. BAC maior, Madrid 2006
- Sellés J.F. (editor): *Propuestas antropológicas del siglo XX*, (T.I I) 2º edición. EUNSA, Pamplona, 2006.
- Sellés J.F. (editor): *Propuestas antropológicas del siglo XX*, (T. II) EUNSA, Pamplona, 2006.
- Spaemann, R.: *Ética: cuestiones fundamentales*. EUNSA, Pamplona, 2005.

Speamann R.: *Lo natural y lo racional*, RIALP, Madrid 1989.

Spaemann, R.: *¿Es todo ser humano una persona?* En "Persona y Derecho, vol. 37 (1997).

Styczen, T.: "Karol Wojtyła: filósofo-moralista" en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 2006.

Verneaux, R.: *Filosofía del hombre*. Herder, 1970.

Wojtyła K.: "La persona: sujeto y comunidad" (1976), en *El hombre y su destino*.

Wojtyła, K.: "¿Participación o alienación?" (1975), en *El hombre y su destino*, cit.

Wojtyła, K.: *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona 1996.

Wojtyła, K.: "El hombre y la responsabilidad" (1991), en *El hombre y su destino*, cit.

Wojtyła, K.: *El hombre y su destino. Ensayos de antropología* (edición de J.M. Burgos y A. Burgos), Palabra, Madrid 2005.

Wojtyła, K.: "El personalismo tomista" (1961), en *Mi visión del hombre*, cit.

Wojtyła, K.: El problema de la experiencia en la ética (1969), en *Mi visión del hombre*.cit.

Wojtyła, K.: "El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler" (1957), en *Mi visión del hombre*. cit.

Wojtyła, K.: "El problema de la voluntad en el análisis del acto ético" (1957), en *Mi visión del hombre*. cit.

Wojtyła, K., "El problema del constituirse de la cultura a través de la 'praxis' humana" (1977), en *El hombre y su destino*, cit.

Wojtyła K.: "La persona: sujeto y comunidad" (1976) en *El hombre y su destino*.

Wojtyła, K., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* (edición de J. M. Burgos y A. Burgos), Palabra, Madrid 2006.

Wojtyła, K.: "¿Participación o alienación?" (1975) en *El hombre y su destino*.

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

Wojtyła, K.: "Sobre el fundamento metafísico y fenomenológico de las normas morales", *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6 (1960), fasc. 1-2, p. 109f, original en polaco, traducido y citado por Woznicki, A.: *Un humanismo cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyła*, VE, Lima, 1988.

Woznicki, A.: *Un humanismo Cristiano. El personalismo existencial de Karol Wojtyła*, VE, Lima, 1988.

2. Magisterio de la Iglesia Católica

- Concilio Vaticano II:
Constitución Pastoral Gaudium et Spes
Declaración Dignitatis Humanae
- CELAM: Documento de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, Puebla, 1979.
- SS. Juan Pablo II: Cartas encíclicas y exhortaciones apostólicas
Redemptor Hominis
Laborem Excercens
Familiaris Consortio
Sollicitudo Rei Socialis
Veritatis Splendor

3. Páginas web

- Asociación española de personalismo www.personalismo.org. Fecha de la última consulta: enero 2011.
- Burgos, J.M., Karol Wojtyła, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/wojtyla/Wojtyla.html> Fecha de la última consulta: enero 2011.
- Corpus Thomisticum. Versión latina de las obras completas de Santo Tomás. (Las traducciones son del autor) URL:<http://www.corpusthomicum.org/> Fecha de la última consulta: enero 2011.
- Fuentes, M.A.: El acto moral en la *Veritatis Splendor* en página Foro de Teología Moral <http://www.foromoral.com.ar/respuesta.asp?id=161> . Fecha de la última consulta: enero 2011.
- Ledesma, José: “*La irrupción del concepto de persona en el pensamiento occidental y su itinerario en el Derecho*”. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Familia del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. México, 2005. Publicado en pagina web <http://www.juridicas.unam.mx/sis...jur/familia/pdf/15-161s.pdf> . Fecha de la última consulta: enero 2011.