

La interpersonalidad en Karol Wojtyła (II)

Interpersonality in Karol Wojtyła (II)

SERGIO LOZANO ARCO *

Resumen: Los “filósofos del diálogo” descubrieron, a principios del siglo XX, que para la constitución del *yo* moderno se requería de la presencia de un *tú*. El hallazgo de la necesidad del *tú* abrió distintas posiciones filosóficas: unos sostenían la prioridad del *tú* sobre el *yo*; otros la prioridad del *nosotros* sobre el *tú* y sobre el *yo*; otros, finalmente, la prioridad del sujeto personal sobre la relación interpersonal. Este texto pretende exponer cuál es la posición de Wojtyła con respecto a esta cuestión y por qué.

El filósofo polaco sostiene la prioridad del sujeto personal sobre la relación y, a la vez, que el *yo* se constituye o realiza a sí mismo a través del *tú* (el varón a través de la mujer y la mujer a través del varón) y en el *nosotros*. Gracias al hallazgo de la dimensión subjetiva de la persona, Wojtyła descubre categorías tales como “autodeterminación”, “autodominio”, “autodonación”, “psique”, “soma”, etc., que son constitutivas de la persona y que no podríamos hallar en una antropología que comenzase por el *tú* o por el *nosotros*. Además, comenzar por la comunidad parece poner en entredicho la libertad personal.

Por otro lado, Wojtyła sostiene que el *tú* y el *nosotros* son absolutamente necesarios para la plena realización del *yo* como persona. A través de la acción conjunta (buena) se realiza a sí mismo y, a la vez, a los demás.

Palabras clave: subjetividad personal, autodeterminación, acción, realización de sí, participación.

Abstract: In the early twentieth century, the “philosophers of dialogue” discovered that the constitution of modern *self* was required the presence of a *you*. This necessity brought different philosophical views: some philosophers argued, on the one hand, that *you* had priority over the *self*; on the other hand, some thinkers said that *us* had priority over *you* and *I*; finally, other people thought that *personal subject* had priority over *interpersonal relationship*. This text tries to expose the content of Wojtyła’s position on this issue and displays the reasons maintained by him.

The Polish philosopher argues about the importance of the personal subject and, at the same time says that the *self* builds itself with *you* (the man

* Asociación Española de Personalismo. Email: serlozanoarco@gmail.com

through the woman and the woman through man) and *us*. Thanks to the discovery of the subjective dimension of the person, Wojtyła discovers categories such as “self-determination”, “self-control”, “self-giving”, “psyche”, “soma”, etc., which are constitutive of the person and we could not find them in an anthropology started with *you* or *us*. In addition, if we begin with the community, it seems that personal freedom could be affected.

Wojtyła argues also that *you* and *us* are absolutely necessary for the fulfillment of the *self* as a person. Through good actions done together *self* is developed and, simultaneously, the others.

Keywords: personal subjectivity, self-determination, action, self-realization, participation.

Recibido: 04/03/2015
Aceptado: 05/10/2015

1. El yo se constituye o se realiza más plenamente a sí mismo a través del tú

Según Laín Entralgo, la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl, parte de dos presupuestos fundamentales: ante todo nos es dado exclusivamente el propio *yo*, y lo que nos es dado del otro ser humano es tan solo el fenómeno de su cuerpo y sus movimientos¹. De ahí que, según él, aunque lo intenten, ningún pensador moderno puede llegar al *otro* más que por analogía. Si esto es así en todos los casos, se podría pensar que como Wojtyła parte del *yo* entonces no podrá alcanzar al *otro*.

Por otro lado, el método fenomenológico, al menos el del segundo Husserl, parece que no va más allá de la dimensión intencional. Y no irá más allá porque al llevar a cabo la *epoché*, hace, en cierto modo, abstracción del *otro* y, por ello, no podrá llegar a él. Pero Wojtyła describe

¹ “Con Husserl llega a su culminación el ‘yoísmo’ del mundo moderno, ese trisecular empeño del hombre por hacer del yo la realidad originaria de todo posible saber y de toda posible acción. Con la excepción de Hegel, cuyo ‘yoísmo’ fue en rigor ‘nosismo’, y a la postre panteísmo, los pensadores de Occidente han procedido frente al otro como si fuesen obviamente claras estas dos proposiciones: 1ª. que ante todo nos es dado exclusivamente el propio yo; y 2ª. que lo que ante todo nos es dado de otro ser humano es el fenómeno de su cuerpo, su forma y sus movimientos, y que únicamente fundados sobre estos datos de su apariencia física podemos llegar –de uno u otro modo– a suponerle animado, a suponer la existencia de un yo ajeno. (...) Ahora (...) me limitaré a repetir, con Ortega, que partiendo de estos tales supuestos nunca podremos llegar hasta el otro. (...) No puede extrañar que, desde el *Discurso del método* (1637) hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931), casi todo el pensamiento moderno haya oscilado sin estación intermedia entre el solipsismo y el panteísmo”, (P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 171-172).

su propio método como “método fenomenológico”, luego parece que no podrá alcanzar al *otro*.

Así pues, según estas consideraciones, la antropología de Wojtyła no puede, en verdad, estudiar la relación *yo-otro* porque, sencillamente, no alcanza al *otro*. A esto hay que decir que, si bien es verdad que Wojtyła usa en algunas ocasiones la expresión “método fenomenológico”, su método difiere del de Husserl porque este permanece en la mera dimensión intencional (la *epojé* hace, en cierto modo, abstracción del *otro* y después le impide llegar verdaderamente a él), mientras que el método de Wojtyła (que no hace *epojé*²), que no usa la intuición de las esencias³, tiene, en palabras de Burgos, “un alcance verdaderamente ontológico”⁴ (y, por tanto, llega verdaderamente a la persona del *otro*).

Además, el método de Wojtyła no parte primero de la experiencia de sí para después llegar a la experiencia del otro sino que la persona tiene, desde el principio, a la vez, experiencia de sí y experiencia del otro. Y su experiencia está transida de conocimiento intelectual y sensible a la vez, por lo que del otro no tengo tan solo experiencia de su cuerpo, sino de toda su persona. Aunque no pueda acceder a la interioridad del otro como tengo acceso de modo inmediato a mi propia interioridad, sí que tengo acceso a su interioridad a través de las acciones que libremente realiza el otro.

Con respecto a la primera objeción, conviene añadir, además, que Wojtyła distingue entre “ser” persona, “conocer” personas (y “conocerse” como persona) y tener “vivencias” (de sí mismo y de los demás) como personas. Luego es ajena a la filosofía del Wojtyła la “deducción” del *tú* a

² En sentido, Burgos señala que Wojtyła tan solo en una ocasión hace referencia a la *epojé* y lo hace para señalar que no la va a usar: “la única mención que hay a la *epojé* en *Persona y acción* es para indicar que el uso ocasional de este término no tiene nada que ver con la metodología husserliana. En concreto, esta mención se encuentra en los párrafos introductorios de *PyA*, cuando Wojtyła, al indicar cuál va a ser el contenido de la obra, señala que se va a centrar exclusivamente en la antropología y, por eso, no va a tratar cuestiones éticas, por lo que *las pone entre paréntesis* para analizarlas en otro momento; pero, para evitar cualquier tipo de equívocos, añade rápidamente: ‘no nos referimos, en cambio, a la separación de la esencia respecto a la existencia actual (*epojé*) típica del método fenomenológico de Husserl. El presente estudio no está pensado según el método eidético en sentido estricto” (J. M. BURGOS, *El método personalista*, pro manuscrito, p. 44, publicado como: *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015).

³ Cfr. J. M. BURGOS, *El método personalista*, cit., p. 51.

⁴ “Wojtyła debe rechazar la vía de la intuición de las esencias porque su inserción en el sistema fenomenológico cuestiona de modo radical *el alcance ontológico de las esencias*. ¿Cuál es el estatus ontológico de esos contenidos esenciales? En una fenomenología ortodoxa no es posible ir más allá de un estatus fenoménico manifestado en los procesos intencionales de la conciencia. Pero para Wojtyła, evidentemente, eso no es suficiente. La perspectiva de *Persona y acción* es profundamente ontológica –aunque no metafísica– por lo que no se plantea en ningún momento colocarse en un limbo ontológico intencional” (*Ibid.*, p. 53).

partir del *yo*, como sugiere José María Coll⁵, porque no nos encontramos en el ámbito del conocimiento deductivo, sino en el ámbito de las “vivencias”.

Y en el ámbito de esas “vivencias” descubrimos a través de la relación *yo-otro* (que es, a la vez, la más completa y la más débil), que el *otro* es *otro yo*, en el sentido de que está constituido de forma semejante a mí. Es decir, el *otro* posee, como yo, consciencia y autoconsciencia, conocimiento y autoconocimiento, autodeterminación, participación, autodonación, dimensión psíquica y somática, etc. En ese sentido, el *otro* es *otro yo*.

Pero el *otro* es algo más que *otro yo*. El *otro* no solo es semejante a mí, también es diferente a mí: es un *tú*. El *otro* es una persona, como lo soy yo, pero también es una persona distinta a mí: es un *tú*.

Pues bien, el *yo* no solo se realiza a sí mismo a través de la realización de acciones buenas, sino que también se realiza a sí mismo a través de las acciones que realiza con un *tú*, especialmente cuando en la relación *yo-tú* se da la reciprocidad. Aunque Wojtyła señala que puede haber verdadera relación interpersonal sin que se dé la reciprocidad, la plenitud de la relación *yo-tú* se da en la reciprocidad: “Sin embargo –es el caso de repetirlo otra vez– también, sin esta reciprocidad, la relación *yo-tú* constituye una experiencia real de la relación interpersonal y con base a ella podemos analizar la participación que en *Persona y acción* hemos definido como participación en la humanidad misma de otro hombre. Parece que la reciprocidad de la relación *yo-tú* no es necesaria para esta participación; solo nos permite decir que precisamente la relación, y ninguna otra cosa, es el elemento constitutivo esencial de la comunidad de carácter interpersonal propia de la reciprocidad de la relación *yo-tú*”⁶.

Dicha reciprocidad, que se puede dar en la amistad, por ejemplo, o en el amor matrimonial, debe ser una reciprocidad amorosa y no una reciprocidad de egoísmos (que también se puede dar). Porque, para Wojtyła, “la persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la acción apropiada y válida”⁷. Esta es, según Wojtyła, la norma personalista y esta es la norma que debe presidir toda relación interpersonal. También en esa especialísima relación interpersonal que es la amistad.

La amistad tiene un magnífico punto de apoyo en la simpatía, que se encuentra en la dimensión subjetiva de la persona y, por tanto, en el ámbito de “(algo) sucede en el hombre”. Al encontrarse en el ámbito de las emociones, de lo que tan solo sucede en el hombre, debe integrarse en el ámbito

⁵ J. M. COLL, *Entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico*, cit., p. 217.

⁶ K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 85.

⁷ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2009, p. 52.

de las acciones personales. Pues la amistad verdadera busca, a través de las acciones personales el bien de la otra persona y lo hace integrando las emociones en una acción personal.

2. El varón se realiza más plenamente a sí mismo a través de la mujer (y viceversa) en el amor matrimonial

Todo *yo* y todo *tú* o es varón o es mujer. De ahí que, en cierto modo, la relación varón-mujer se convierta en la relación interpersonal básica. En un sentido son iguales y, en otro sentido, son diferentes pero ambos se realizan a sí mismo y a la otra persona a través de un recíproco don de sí.

2.1. Varón y mujer son iguales porque los dos son personas

Varón y mujer son iguales porque ambos son personas y, por tanto, ambos poseen las propiedades que tiene todo *yo-sí mismo* (conocimiento y autoconocimiento, consciencia y autoconsciencia, autodeterminación y autoposesión, autodonación, dimensión psíquica, dimensión somática, etc.). Pero, a la vez, varón y mujer son diferentes porque aunque los dos son personas el varón es persona “masculina” y la mujer es persona “femenina”. Y esta diferenciación va a poner de manifiesto que aunque ambos poseen una dimensión somática, una dimensión psíquica y ambos se realicen a sí mismos a través de sus acciones en un auténtico don de sí, lo cierto es que lo hacen de manera diferente. Incluso la experiencia de “deseo” o posesión del otro manifiesta algunas diferencias cuando se refiere al varón o cuando se refiere a la mujer.

2.2. Varón y mujer son diferentes porque el varón es una persona masculina y la mujer es una persona femenina

La persona masculina se diferencia de la persona femenina a nivel psicosomático, a nivel del don de sí y en la experiencia de “deseo” o posesión del otro. A nivel somático es evidente porque posee órganos de los que carece la mujer. A nivel psíquico el varón tiende a ser más sensual que la mujer y menos emotivo que ella⁸. Para llevar a cabo un auténtico

⁸ “Se admite generalmente que la mujer es más emotiva y el hombre, más sensual. Ya hemos destacado más arriba este rasgo característico de la sensualidad: la persecución de los valores sexuales del cuerpo considerado como objeto de placer. Ahora bien, ese rasgo parece más señalado en el hombre, cristaliza con mayor rapidez en su conciencia y su actitud. La estructura misma de la psique y de la personalidad del hombre hace que este se sienta empujado, con mayor urgencia que la mujer, a manifestar y objetivar lo que está escondido en él” (K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 138).

don de sí, el varón debe integrar la dimensión sensual (también la emotiva) en orden a una verdadera acción personal. A nivel de don de sí lo propio del varón es acoger íntegramente a la mujer y, posteriormente, salir de sí mismo y darse a sí mismo a ella para, en cierto sentido, permanecer en ella⁹. Así se realiza a sí mismo y a ella como persona. Pero el varón no solo experimenta la “llamada” al sincero don de sí, sino que también experimenta el “deseo” de posesión o dominio de la otra persona. Es más, él lo experimenta de modo singular. Si cede al “deseo”, tanto el varón como la mujer quedan alienados. La mujer queda alienada porque el varón reduce la persona de la mujer tan solo a su dimensión sexual. El varón queda también alienado, despersonalizado, porque se somete a sí mismo a su propia sensualidad.

La persona femenina se diferencia de la persona masculina a nivel psicossomático, a nivel del don de sí y en la experiencia de “deseo” o posesión del otro. A nivel somático es evidente porque la mujer posee órganos de los que carece el varón. A nivel psíquico nos encontramos que “en la mujer la sensualidad parece estar disimulada en la afectividad”¹⁰. Es más emotiva que el varón y, por ello, más sensible al enamoramiento y con mayor capacidad de ternura. Para un auténtico don de sí, la mujer debe integrar la dimensión emotiva (también la sensual) en orden a una verdadera acción personal. A nivel de don de sí lo propio de la persona femenina es darse al varón (a veces, tan solo con su sola presencia o presentación), reclamando la aceptación del varón para que este salga de sí y venga a ella¹¹. Pero la mujer junto con

⁹ “Parece que el segundo relato de la Creación ha asignado ‘desde el principio’ al hombre la función del que, sobre todo, recibe el don (cfr. particularmente *Gn* 2, 23). La mujer es ‘desde el principio’ confiada a sus ojos, a su conciencia, a su sensibilidad, a su ‘corazón’; él, en cambio, debe en cierto sentido, asegurar el proceso mismo del don, la recíproca compenetración del dar y recibir el don, la cual, precisamente a través de su reciprocidad, crea una auténtica comunión de personas” (JUAN PABLO II, *Varón y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, p. 136).

¹⁰ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 138.

¹¹ “La mujer al donarse (desde el primer momento en el que ha sido ‘dada’ por el Creador al hombre en el misterio de la creación) se ‘descubre’ a la vez ‘a sí misma’ gracias al hecho de que ha sido aceptada y acogida, y gracias *al modo* con el que ha sido recibida por el hombre. Ella se encuentra, por tanto, a sí misma en el propio donarse (‘a través de un sincero don de sí’, *GS*, 24), cuando es aceptada tal como la ha querido el Creador, es decir, ‘por sí misma’, a través de su humanidad y feminidad; cuando en esta aceptación queda asegurada la entera dignidad del don mediante la ofrenda de lo que ella es en toda la verdad de su humanidad y en toda la realidad de su cuerpo y sexo, de su feminidad, ella llega a la íntima profundidad de su persona y a la plena posesión de sí. Añadamos que este *encontrarse a sí mismos en el propio don llega a ser fuente de un nuevo don de sí*, que crece en virtud de la disposición interior al intercambio del don y en la medida en que encuentra una misma e incluso más profunda aceptación y acogida, como fruto de una siempre más intensa conciencia del don mismo” (JUAN PABLO II, *Varón y mujer lo creó*, cit., p. 136).

la “llamada” al don de sí experimenta también el “deseo” o posesión del otro. La mujer puede presentarse al varón para provocar en él una reacción sensual que lleve a una unión que no es de comunión sino de posesión de personas. En ocasiones lo puede hacer para su propia satisfacción sensual o, más comúnmente, para satisfacer su propia necesidad afectiva.

2.3. *Persona masculina y persona femenina: relación de sincero don de sí y relación de “deseo” o posesión del otro*

Ambos, varón y mujer están llamados a la comunión a través de un sincero don de sí (aunque se den a sí mismos de una manera diferente). Ambos están solos, en cierto modo, pero la suya es una soledad abierta¹² al amor recíproco a través de la relación interpersonal. Es a través del amor como el varón y la mujer se realizan más plenamente a sí mismos y a la otra persona.

Pero el amor tiene varios sentidos: amor como atracción, amor de concupiscencia (“tú eres un bien para mí”), amor de benevolencia (“yo lo que busco es tu bien”) y el amor matrimonial o amor como sincero don de sí mismo a la otra persona. Este último es la cumbre del amor pero debe integrar también todos los anteriores.

Este amor, el amor como autodonación o sincero don de sí, solo es posible desde una hermenéutica del don como la que defiende Wojtyła. Desde la hermenéutica de la sospecha se hace imposible el amor, entre otras cosas, porque se hace imposible la libertad y sin libertad no hay una verdadera acción personal. La persona, desde la óptica de la hermenéutica de la sospecha, en cierto modo, se oscurece, porque queda reducida tan solo a lo que “sucede en el hombre”. Paradójicamente, al negar la libertad no solo se niega la posibilidad de la llamada a la comunión del varón y de la mujer sino que, en cierto modo, se postula que la única relación posible entre ellos es la necesaria relación de la experiencia de “deseo” o posesión del otro.

¹² “Esta apertura determina al hombre-persona quizá incluso más que la misma ‘distinción’. La soledad del hombre, en el relato yahvista, no solo se presenta como el primer descubrimiento de la característica trascendencia propia de la persona, sino como descubrimiento de una adecuada relación ‘a la’ persona y, por tanto, como apertura y espera de una ‘comunión de personas” (*Ibid.*, pp. 98-99).

El “deseo” como posesión del otro es una “reducción intencional”¹³ de la persona del otro a un único valor, el valor sexual. Y tiene una única finalidad: servirme del otro exclusivamente para mi propia satisfacción (sensual o afectiva). Es una relación puramente utilitarista que invierte el *para* relacional. Ahora la mujer es para la satisfacción sexual del varón y el varón es para la satisfacción sexual o emocional de la mujer. Esta relación ofusca la soledad abierta a la comunión y cierra a la persona sobre sí misma. En cierto modo, la persona se aliena a sí misma y a la otra persona. Y, si bien es verdad que puede originar placer, no engendra felicidad porque no hay verdadero amor¹⁴. Entonces, ni se realiza la persona que realiza acción ni se realiza la persona con la que realiza la acción.

2.4. El varón se realiza a sí mismo a través del sincero don de sí a la mujer y la mujer se realiza a sí misma a través del sincero don de sí al varón

Si, libremente, el varón integra su sensualidad y su afectividad en la acción personal en orden al don de sí a la mujer, el varón se realizará a sí mismo acogiendo en sí a la mujer y entregándose a sí mismo a ella. Si, libremente, la mujer integra su sensualidad y su afectividad en la acción personal en orden al don de sí al varón, se presentará a sí misma al varón para ser acogida por él y ella misma acogerá en sí el don que el varón hace de sí mismo a ella. Y en esa mutua realización de sí y del otro encontrarán la felicidad.

Wojtyla no ignora la experiencia de “deseo” o posesión del otro que tanto el varón como la mujer experimentan dentro de sí y deben recha-

¹³ “Cuando afirmamos que el ‘deseo’ representa una ‘reducción’ con relación a la originaria atracción recíproca de la masculinidad y la feminidad pensamos en una ‘reducción’ intencional, como restricción o un cierre de horizonte de la mente y el corazón. Una cosa, en efecto, es tener conciencia de que el valor del sexo forma parte de toda la riqueza de valores con los que el ser femenino aparece ante el hombre, y otra cosa es ‘reducir’ toda la riqueza personal de la feminidad a ese único valor; es decir, al sexo, como objeto idóneo para la satisfacción de la propia sexualidad. El mismo razonamiento se puede hacer con relación a lo que es la masculinidad para la mujer; si bien las palabras de *Mt* 5, 27-28 se refieren directamente solo a la otra relación. La ‘reducción’ intencional es, como se ve, de naturaleza sobre todo axiológica” (*Ibid.*, p. 247). Conviene señalar que aquí Wojtyla está usando el término ‘deseo’ en el sentido de ‘posesión del otro’ y, por tanto, este sentido de ‘deseo’ siempre es malo, porque aliena tanto al ‘poseído’ como al ‘poseedor’. Si se entiende ‘deseo’, en lenguaje más coloquial, como sinónimo de impulsos, excitaciones, emociones, etc., entonces no puede decirse, en la antropología de Wojtyla, que sean malos, tan solo que deben ordenarse a una acción verdaderamente personal.

¹⁴ “Analizando el utilitarismo, hemos constatado que, partiendo de la norma por él admitida, jamás llegaríamos al amor. El principio del placer siempre se cruzaría en nuestro camino hacia el amor; y ello sería así porque trataríamos a la persona como un medio que sirve para alcanzar el fin, en este caso, el máximo de placer” (K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 51).

zar. Para él, ni “el hombre es naturalmente bueno” hasta el punto de que no pueda obrar el mal ni, necesariamente, “el hombre es un lobo para el hombre”, hasta el punto de que no pueda obrar el bien. Pero puede acercarse mucho a ambas, libremente, a través de sus acciones.

Para Wojtyła, la persona ni está tan totalmente corrompida que no pueda volver a hacer el bien ni es tan buena que no pueda volver hacer el mal. Saber que el *tú* o el *otro* padece la experiencia de deseo le lleva a Wojtyła a comprender a esa persona cuando realiza el mal, y saber que está llamado a la comunión a través de un verdadero don de sí le lleva a infundir esperanza a ese *tú*, comunicándole que es posible, a pesar de todo, que vuelva a obrar el bien.

3. El yo, varón o mujer, se realiza más plenamente a sí mismo y a los demás en el nosotros

Para Wojtyła, “muy frecuentemente (si no siempre) ‘el hombre actúa junto con otros’”¹⁵. La mayoría de las acciones que la persona realiza las realiza juntamente con otros. El valor personalista de la acción consiste, según Wojtyła, en que la persona que realiza la acción conjuntamente con otras realiza verdaderamente una acción personal¹⁶ y se realiza a sí misma y a los otros realizando la acción¹⁷. De este modo, la participación personal, para Wojtyła, debe entenderse, en un primer sentido, como la propiedad de la persona por la que cuando realiza una acción “junto con otros” “realice una acción y se realice en ella”¹⁸.

¹⁵ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 375.

¹⁶ “El valor personalista de la acción –o sea, el que consiste en su propia ‘realización’ según el significado que le hemos dado a este concepto en el capítulo VI– se distingue de modo fundamental del valor moral *stricto sensu*, o sea, del valor de las acciones realizadas que resultan de la referencia a la norma. La diferencia entre uno y otro es evidente. El valor personalista de la acción precede a cualquier valor ético y lo condiciona. Es evidente que tal o cual valor moral, el bien y el mal, presuponen la realización de la acción; es más, una realización con ‘pleno valor’. Si la acción no hubiera sido realmente realizada, si manifestara deficiencias en el campo de la auténtica autodeterminación en sus diversos aspectos, por ese motivo y al menos en cierta medida, perdería el valor moral algo así como su fundamento. De ahí que debamos comenzar todos los juicios sobre valores morales, y la atribución al hombre de méritos o culpas, determinando la operatividad, la autodeterminación y la responsabilidad. En otras palabras, debemos comenzar por determinar si un determinado hombre-persona realmente *ha realizado una acción*” (*Ibíd.*, p. 381).

¹⁷ “No consideramos la realización de una acción por una persona como un hecho con significado meramente ontológico. Le atribuimos también un significado axiológico: la realización de una acción por una persona constituye un valor en sí misma. Y se trata, en concreto, del valor personalista, porque la persona se realiza a sí misma cuando realiza una acción. Hemos intentado explicar esto en el capítulo IV [de *Persona y acción*] mediante el análisis de los elementos individuales de esa ‘autorrealización’. Allí indicamos también que la realización de sí mismo en la acción está relacionada con el valor ético hasta el punto de que el mal moral constituye de alguna manera un obstáculo para la realización, más aún, es una ‘no-realización’ de sí mismo al actuar” (*Ibíd.*, pp. 381-382).

¹⁸ *Ibíd.*, p. 387.

3.1. Descripción de la comunidad

La comunidad no es la subjetividad propia de la multiplicidad sino la quasi-subjetividad propia de la multiplicidad de sujetos. Wojtyła señala que “se trata de una quasi-subjetividad porque *el sujeto propio (sustancial) de la existencia y de la actuación es siempre el hombre-persona*, también cuando lo hace junto con otros”¹⁹. En otro sentido, añadirá el filósofo polaco, “por comunidad entendemos lo que une”²⁰.

3.2. La comunidad del nosotros en su dimensión objetiva y subjetiva

La dimensión objetiva de la comunidad del *nosotros* es el fin por el que las personas realizan una acción *con-junta*²¹. Pero, para Wojtyła, la dimensión subjetiva de la comunidad del *nosotros* es la participación por la que una persona, al realizar una acción *con-junta* con otras personas, no solo realiza una acción verdaderamente persona sino que se realiza a sí misma y a las demás personas que realizan la acción²². Según el filósofo polaco, “nos encontramos ante un problema que no se puede solucionar sin contemplar el problema del llamado bien común”²³.

3.3. El bien común en su dimensión objetiva y subjetiva

La dimensión objetiva de la comunidad social o *nosotros* es el fin al que tiende la comunidad²⁴. Pero, para Wojtyła, “no se puede definir el

¹⁹ *Ibid.*, p. 396.

²⁰ K. WOJTYŁA, *Persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 89.

²¹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 398-399.

²² “Desde el punto de vista de la persona y de la acción no solo es importante la comunidad objetiva de acción, sino que lo es también su momento subjetivo, que es lo que aquí hemos denominado participación. Se trata de dilucidar si el hombre que es miembro de una comunidad de acción –como las que hemos indicado en el ejemplo–, al actuar en ellas realiza una verdadera acción y se realiza a sí mismo en las acciones. Justamente en esto consiste la participación” (*Ibid.*, p. 399).

²³ *Ibid.*, p. 399.

²⁴ “Se puede identificar una comunidad objetiva de la acción basándonos en el hecho de que los hombres actúan en común, como, por ejemplo, los obreros que trabajan en la misma excavación o los estudiantes que asisten a la misma lección. En este contexto el bien común como bien de una concreta comunidad de acción –lo que siempre está unida a alguna comunidad de existencia– se puede definir con facilidad como el fin al que tiende la comunidad. Así, por ejemplo, en el primer caso, el bien común parece que es la realización de la excavación; en el segundo caso, la asimilación del tema sobre el que trata la lección. Podemos mirar cada uno de los bienes comunes concebidos de esta manera mediante una cadena teleológica. Y así cada uno de ellos resulta ser medio para otro bien común como fin; por ejemplo, la excavación realizada por los obreros sirve para establecer los fundamentos de alguna construcción, y la lección a la que se asiste es un eslabón del largo y complejo proceso de adquisición de saber; cuya comprobación formal será el examen sobre la materia dada” (*Ibid.*, pp. 400-401).

bien común sin tener en cuenta a la vez el momento subjetivo, esto es, el momento del actuar que hace referencia a las personas agentes”²⁵. Y ese momento hace referencia a la participación. La dimensión subjetiva de la comunidad social o *nosotros* es la participación por la que las personas que realizan la acción, incluso sacrificando algún bien individual, se realizan a sí mismas y realizan a las demás personas que realizan la acción *con-junta*. En cierto sentido, el bien común es superior a los bienes individuales de la persona.

3.4. Superioridad del bien común sobre algunos bienes individuales y primacía del sujeto sobre la comunidad

En cierto modo, el bien común es superior a los bienes individuales. Pero no en el sentido de que el bien común sea un todo y la persona una parte de la que se pueda prescindir, sacrificar, por el bien del todo. El bien común es superior a algunos bienes individuales de la persona en el sentido de que la persona, al realizar la acción *con-junta*, incluso sacrificando algún bien individual, se realiza con mayor plenitud a sí misma y a las demás personas que realizan la acción: “Cada hombre espera de estas comunidades del existir –que han recibido el nombre de sociedades naturales, porque responden hasta el fondo a la naturaleza social del hombre– el *poder elegir en ellas como bien común propio* lo que otros eligen y porque otros lo eligen, y también que les sirva para realizar su propia persona. A la vez, basándonos en esta capacidad de participación, que es esencial para el existir y para el actuar junto con otros, el hombre espera que en las comunidades fundadas sobre el bien común sus propias acciones sirvan a la comunidad, la sostengan y la enriquezcan. Dentro de ese conjunto axiológico, el hombre está preparado para renunciar incluso a algunos bienes individuales, sacrificándolos por la comunidad. Esa renuncia no es *contra natura* puesto que responde a la participación, que es una propiedad de cada hombre y, basándose en ella, se abre el camino de su propia realización”²⁶.

Visto de este modo, en cierto sentido, la superioridad del bien común está ligada a la realización de sí misma de todas y cada una de las personas que realizan la acción *con-junta*. Por eso Wojtyła puede defender, a la vez, la primacía de la persona sobre la comunidad y la primacía del bien común sobre algunos bienes particulares.

²⁵ *Ibíd.*, p. 401.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 402-403.

3.5. *El yo se realiza más plenamente a sí mismo y realiza a los demás en la dimensión social de la comunidad o nosotros*

Si al hablar de la persona, varón o mujer, Wojtyła señaló que tanto uno como el otro no solo experimentan la llamada a la comunión sino también la experiencia de deseo, así, en la dimensión social de la comunidad o *nosotros*, Wojtyła señala también que en ese ámbito no solo se da la llamada a la comunión sino también la experiencia de posesión que se manifiesta en diversos egoísmos y utilitarismos sociales.

Cada persona, también en la acción *con-junta* decide si sigue la llamada a la comunión o la experiencia de deseo y esto se manifiesta no solo en la dimensión interpersonal de la comunidad o *yo-tú* sino también en la dimensión social de la comunidad o *nosotros*. Cada persona debe rechazar esa experiencia de posesión del otro y seguir la llamada a la comunión. Y esto debe hacerlo especialmente en el ámbito del *nosotros* porque es ahí donde se realiza más plenamente a sí misma y a las demás personas que realizan la acción conjunta.

3.6. *Supremacía del sistema "prójimo" sobre el sistema "ser miembro de una comunidad"*

Si el primer significado del término participación en Wojtyła era la "propiedad de la persona por la cual es capaz de realizar acciones junto con otros realizando una verdadera acción personal y realizándose a sí mismos y a los demás realizando esa acción", el segundo significado del término participación es "experimentar la humanidad del otro (o de los otros)"²⁷.

No se trata aquí de "humanidad" como un concepto abstracto referido a todos los hombres en general, sino como de la realidad más personal, única y diferente, de cada persona con la que tengo esa particular vivencia o experiencia. Este sentido de participación es más radical (y, por tanto, es superior) al sentido de participación como propiedad de la persona por la cual puede realizar verdaderamente una acción personal

²⁷ "Hasta ahora hemos intentado ilustrar el sentido de la participación en función de la pertenencia de cada hombre-persona a las diversas comunidades, donde se revela y confirma su 'naturaleza social'. Sin embargo, la capacidad de participar llega más allá: concretamente, llega tan lejos como lo indica el concepto de 'prójimo'. El hombre-persona es capaz no solo de participar en una comunidad, de existir y de actuar 'junto con otros', sino que también es capaz de participar en la humanidad de los 'otros'. Cualquier participación en una comunidad se apoya sobre esto y, a la vez, encuentra su sentido personal a través de la capacidad de participar en la humanidad de cualquier hombre. Y es justamente esto lo que indica el concepto de 'prójimo'" (*Ibíd.*, pp. 415-416).

y realizarse a sí mismo y a los demás cuando realiza una acción *conjunta*²⁸.

Además, ese sentido de participación fundamenta que el sistema “prójimo” sea superior y, en cierto modo, sirva de fundamento a cualquier sistema “ser miembro de una comunidad”. En efecto, al participar experimento al otro como *otro yo*, como lo que es: una persona como yo soy persona y, a la vez, como una persona diferente a mí. Esta realidad es más primaria y más profunda que pertenecer a tal o cual comunidad.

3.7. La alienación

La alienación es, para Wojtyła, “la antítesis de la participación”²⁹. La alienación es la imposibilidad de realizarse a sí mismo en la dimensión interpersonal de la comunidad *yo-tú* o en la dimensión social de la comunidad o *nosotros*. Y, a la vez, es la debilitación o anulación de la posibilidad de experimentar al *otro* como *otro yo*.

Por ello, la alienación se puede dar tanto a nivel interpersonal como a nivel social. En este último nivel se encuentran tanto el individualismo como el totalitarismo. Se suelen diferenciar, señala Wojtyła, porque “*el individualismo* presenta el bien del individuo como el bien principal y fundamental, al que se debe subordinar cualquier comunidad y sociedad; en cambio, el *totalitarismo* objetivo establece un principio radicalmente opuesto: subordina inconscientemente el individuo y su bien a la comunidad y a la sociedad”³⁰.

Sin embargo, el totalitarismo no es tan diferente al individualismo porque, en el fondo, como subraya el filósofo polaco, asume sus mismas premisas: “Esta es también una exposición muy sumaria del modo de pensar y de comportarse que sigue la orientación anti-individualista, en la que se descubren fácilmente las premisas del individualismo, vistas

²⁸ “La participación corre pareja tanto a la comunidad como al valor ‘personalista’. Precisamente por esa razón no puede expresarse únicamente en la pertenencia a diversas comunidades, sino que, mediante ello, debe llegar hasta la humanidad de cada hombre. Solo mediante esta interrelación en la misma humanidad, a la que se refiere el concepto de ‘prójimo’, la propiedad dinámica de la participación alcanza su profundidad personal y su dimensión universal. Y entonces podemos considerar que sirve no solo para la realización de esta o aquella persona, sino para la realización de cada persona en la comunidad y justamente mediante ella. También puede decirse que la participación entendida de esa manera sirve ‘simplemente’ para la realización de las personas en cualquier comunidad de la existencia o de la acción. *La capacidad de cada hombre de participar en la misma humanidad constituye el núcleo de toda participación* y condiciona el valor personalista de cualquier actuación y existencia ‘junto con otros’” (*Ibid.*, pp. 416-417).

²⁹ K. WOJTYŁA, *Persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 105.

³⁰ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 391.

desde el otro lado y con una finalidad opuesta. En el individualismo se trata de salvaguardar el bien del individuo frente a la comunidad, en el totalitarismo –como lo confirman varias experiencias históricas– lo que se trata es de salvaguardarse frente al individuo en nombre de un bien común entendido de una manera peculiar. Pero en la raíz de estas dos orientaciones, de ambos sistemas de pensamiento y comportamiento, encontramos un mismo modo de pensar sobre el hombre”³¹.

Tanto uno como el otro presuponen que el hombre solo puede buscar su propio bien individual y que ese bien individual no puede coincidir en ningún caso con el bien común. Wojtyła, sin embargo, presenta su personalismo con la dimensión objetiva y subjetiva de la persona, con la propiedad de la participación personal, como la tercera vía para salir del callejón de la aparente oposición entre esas dos corrientes que tanta incidencia han tenido en el pasado y, quizá, tienen todavía en el presente.

En efecto, gracias a la participación, la persona cuando realiza una acción con-junta con otras personas, si la acción es buena en orden al bien común, se realiza a sí misma como persona y contribuye a que las demás personas que realizan la acción *con-junta* también se realicen a sí mismas como personas. En cierto modo, supone el bien individual de cada persona y el bien común de todas ellas, pues todas ellas se realizan como personas al realizar la acción.

4. Conclusión

Podemos concluir, por tanto, que, efectivamente, se da una prioridad del sujeto personal sobre la relación interpersonal y que, a la vez, el *yo* se constituye o realiza a sí mismo a través del *tú* (el varón a través de la mujer, la mujer a través del varón, en el amor matrimonial) y, todavía más plenamente, porque se realiza a sí mismo y a los demás, en el *nosotros*.

Sin esa prioridad del sujeto personal sobre la relación interpersonal no se alcanza la subjetividad personal. Sin la subjetividad personal no descubrimos realidades verdaderamente constitutivas de la persona tales como la autodeterminación o la autodonación y, sin ellas, tampoco podemos acceder a la dimensión subjetiva de la comunidad.

Además, al descubrir la subjetividad personal, podemos distinguir en Wojtyła entre “ser” persona, “conocer” y “conocerse” a sí mismo y a los demás como persona y “vivir” o “experimentarse” a sí mismo y a los demás como persona. En la antropología de Wojtyła, la experiencia

³¹ *Ibíd.*, p. 393.

personal siempre es, a la vez, experiencia de *sí* y experiencia del *otro*. Por tanto, no deduce el *tú* del *yo* porque no se encuentra en el ámbito del conocimiento deductivo, sino en el ámbito de la experiencia, de la vivencia. No tiene que establecer un puente cognoscitivo del *yo* al *tú* porque el *yo* ya experimenta al *tú* a la vez que se experimenta a sí mismo.

Por otro lado, cada vez que, en lenguaje buberiano, se pronuncia la palabra básica *tú*, aunque se encuentre de forma elidida, esa palabra siempre la pronuncia un *yo*. Así, el sujeto de la frase “te quiero” siempre será “yo”, aunque no aparezca directamente en la frase. Si se comenzase directamente por el *tú*, no accederíamos a las realidades constitutivas de la persona que, como su propio nombre indica, requieren del *yo* (así, por ejemplo, *autodeterminación, autodonación, etc.*)³².

Si se concede la prioridad a la comunidad, incluso en el nombre del bien común, la libertad personal del *yo* y del *tú* podría quedar en entredicho. Así ha sido el caso de numerosos colectivismos o totalitarismos del siglo pasado. En la antropología de Wojtyła, sin embargo, la libertad atraviesa el ámbito personal (en efecto, la persona puede libremente o no sus reacciones y sus emociones en la acción personal), el interpersonal (*yo-tú*) y el ámbito del *nosotros*.

La persona no puede realizarse a sí misma y a los demás sin un *tú* y sin un *nosotros*. Pero si lo hace, a través del sincero don de sí, lo hace libremente. La persona puede alienarse a sí misma y a los demás o realizarse a sí misma y a los demás a través de la acción. Pero si lo hace, lo hace a través de la acción que realiza junto a un *tú* o en el *nosotros*.

³² También un *yo*, en cierto modo, reclama, en cierto sentido, un *tú*. La misma participación personal lo está reclamando. Pero establecer la relación es siempre una decisión libre del *yo* (y del *tú*, que, en cierto sentido, es un *yo*).