



## El lugar de las virtudes en la teoría de la persona de Karol Wojtyła

*Alberto GUERRERO SERRANO\**

**Resumen:** Una de las corrientes filosóficas más pujantes de la actualidad a la hora de renovar la ética es el personalismo. A la vez, uno de los autores que ha contribuido poderosamente a esta corriente, y que lo sigue haciendo al haberlo incorporado a su magisterio, ha sido Karol Wojtyła, hoy Juan Pablo II. El concepto de persona y su realización y perfeccionamiento a través de la acción es la contribución más original y rica de nuestro autor. Y es la ética de la virtud la que de manera más perfecta recoge y expresa las exigencias de esta concepción de la persona. Establecer la conexión y armonización de la virtud y del amor con la concepción dinámica de la persona nos parece a través de este artículo la mejor manera de desentrañar uno de los pilares del pensamiento de nuestro autor y una de las claves de su magisterio que fecunda poco a poco y de manera profunda el mundo occidental donde nos movemos.

**Claves:** *Antropología, ética.*

**Summary:** Personalism is nowadays one of the most outstanding philosophical trends in order to renew ethics. At the same time, one of the authors who has powerfully contributed to this trend and still does, is Karol Wojtyła, today John Paul II. The concept of person and its fulfilment and perfection through action is the most original and rich contribution of our author. The ethics of virtue is precisely the one that gathers and expresses in the most perfect manner the demands of this conception of person. To be able to establish the connection and harmonization between virtue and love with the dynamic conception of person seems to us, through this article, the best way to puzzle out one of the pillars of thinking of our author and one of the keys of his teaching that, little by little and in a profound way, permeates the western world in which we move.

**Keys:** *Anthropology, Ethics.*

---

\* Profesor de Teología Moral Fundamental y Teología Moral II: Deberes del hombre con Dios, en el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia.

## 1. INTRODUCCIÓN

El motivo por el que hemos elegido la persona de Karol Wojtyla para nuestro estudio, no es meramente la curiosidad por conocer mejor la personalidad del que Dios ha puesto para dirigir su Iglesia en este final de siglo, y principios del siguiente sino fundamentalmente por el gran influjo cuantitativo y cualitativo que ha tenido y sigue teniendo sobre la sociedad actual.

Además, no es un estudio del magisterio del Papa, sino del pensamiento filosófico propio del autor antes de su pontificado; pensamiento que permanece en él integrado en su nueva misión<sup>1</sup>.

Ahora bien, según sus propias palabras el pensamiento filosófico que él ha vivido y enseñado es el personalismo. ¿Pero qué tipo de personalismo?; siguiendo a Josef Seifert podríamos hablar de diversos tipos de personalismo<sup>2</sup>:

- Personalismo adecuado (ideal), que vendría a ser el pensamiento filosófico y teológico que hace plenamente justicia a la realidad, a la naturaleza, y a la dignidad de la persona. En este apartado entraría la ética personalista polaca (Karol Wojtyla) y la filosofía de Dietrich von Hildebrand<sup>3</sup>.
- Personalismo imperfecto: en algunas filosofías y teologías encontramos un personalismo básico, pero con una mayor o menor ausencia de algunos elementos que constituyen el personalismo adecuado. En esta distinción entraría la filosofía de Platón y Aristóteles, el pensamiento de Santo Tomás y Max Scheler.
- Sistemas e ideas no personalistas o anti-personalistas. En esta categoría podemos citar el evolucionismo, el marxismo, el racismo, etc.

Los rasgos del personalismo adecuado donde hemos situado el pensamiento de Karol Wojtyla serían:

1. Descubre la distinción esencial, radical e insalvable entre personas y seres no personales. Esta distinción está fundada sobre la racionalidad de la persona, la cual es capaz de percibir objetos concretos individuales en un modo racional tal que es capaz de nombrarlos, formar conceptos generales de sus naturalezas, hacer juicios acerca de estados de cosas, etc. Pero la racionalidad de la persona se debe también a su libertad, a la capacidad de realizar actos y acciones que no son efectos de causas naturales internas o externas o de un orden divino transcendente, sino que surgen de la persona humana como de su fuente última<sup>4</sup>.

---

1 «Usted recuerda que mi primera Encíclica sobre el Redentor del hombre (*Redemptor hominis*) apareció algunos meses después de mi elección, el 16 de octubre de 1978. Esto quiere decir que en realidad llevaba conmigo su contenido. Tuve solamente, en cierto modo, que copiar con la memoria y con la experiencia lo que ya vivía estando aún en el umbral de mi pontificado. Lo subrayo porque la Encíclica constituye la confirmación, por un lado, de la tradición de las escuelas de las que provengo y, por otro, del estilo pastoral al que esa tradición se refiere». JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 65-66.

2 J. SEIFERT, «El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos», en *«El primado de la persona en la moral contemporánea»*, XVIII Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1997, 33-62.

3 Cf. *Ética*, Madrid 1997, 439-449.

4 Es mérito de RAMÓN GARCÍA DE HARO destacar la relación virtud-libertad. Cf. *Cristo fundamento de la moral*, Barcelona 1990, 165-169.

El nuevo mundo de la persona requiere necesariamente un sujeto que es completamente diferente de la naturaleza, un alma humana que es estrictamente indivisible —en un sentido en el que la materia no lo puede ser— y que es una sustancia espiritual y racional. El personalismo es perfecto en la medida en que comprende esta esencia, totalmente nueva, de la persona en comparación con todos los otros seres.

2. El personalismo verdadero no «encierra» a la persona en una mera subjetividad, considerándola como un sujeto que crea y constituye todos los objetos. Es de la esencia de la persona el que todos los actos personales estén intrínsecamente relacionados con la verdad (real o meramente entendida). El fundamento de la capacidad de trascendencia de la persona reside en el conocimiento de la verdad objetiva<sup>5</sup>.

3. Pone de relieve el valor único y la dignidad de la persona como siendo digna de ser afirmada por sí misma (*persona est affirmanda propter ipsam*) y sobre todos los otros seres que no poseen la dignidad de la persona.

4. El auténtico personalismo intuye que los actos morales y el amor se caracterizan por la trascendencia de darse a sí mismo al bien en razón de sí mismo, culminando en donación de uno mismo a otras personas finitas y, sobre todo, al ser personal infinito, a Dios<sup>6</sup>. El personalismo verdadero y adecuado requiere el pleno reconocimiento de la trascendencia ética en el cumplimiento de la relación debida al bien (*persona est afirmanda et amanda propter seipsam*).

5. El personalismo muestra cómo la vida consciente y racional de la persona es de una significación crucial. Igualmente, la vida afectiva espiritual es una parte irreductible y central del ser racional de la persona.

6. Sostiene que la persona está esencialmente ordenada a una *communio personarum* y, por esta razón no es suficiente caracterizar a la persona como una *res cogitans*.

7. Pone de manifiesto que la vocación intrínsecamente relacional de la persona a la conciencia del mundo, al amor y a la comunidad no es incompatible con el carácter sustancial de la persona, sino que lo presupone. *Persona est individua substantia rationabilis naturae*, como Boecio y Santo Tomás afirman.

8. Comprende el auténtico drama moral del hombre, el que la persona es capaz de realizar elecciones fundamentales, de optar entre el bien y el mal. Estas elecciones morales radicales no pueden ser explicadas diciendo que se trata de un mero error intelectual, esto es, de una elección de los medios incorrectos para un fin de los actos humanos necesario y dado con anterioridad.

9. Destaca que la dignidad de la persona es inseparable de los imperativos morales absolutos que nunca pueden ser invalidados por situaciones circunstanciales<sup>7</sup>. Estas obligaciones mora-

---

5 En cuanto que la criatura es esencialmente relacional la libertad no aparecerá tanto como indiferencia como cualidad de la criatura cuyo origen es la llamada de Dios para tener un diálogo amoroso con El; lo mismo ocurre con la razón y la vocación. Para una profundización sobre estos dos tipos de libertad: Cf. S. PINKAERS, *Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-París 1985, 333-405.

6 Este encuentro personal entre Dios y la persona humana difícilmente puede entenderse del modo correcto, en una fundamentación de la moral a nivel antropológico al estilo de K. Demmer; en tanto y en cuanto la actualización del evento Cristo por parte del creyente se encuentra condicionada por la autoconciencia de este último; la objetividad se reconduce a una condición trascendental del sujeto. Es el planteamiento propio de quien pretende partir del idealismo para llegar al realismo y que en mi modesta opinión, no lo consigue. Cf. K. DEMMER. *Interpretare e Agire: Fondamenti della morale cristiana*. Cinisello balsamo 1989, 75-124.

7 En este sentido es errónea la postura de Capone en tanto y en cuanto para él la prudencia crea una nueva relación entre la ley y la situación concreta; la prudencia podría oponerse incluso a los mandamientos negativos de la ley

les absolutas no sólo se relacionan con opciones internas fundamentales, sino con acciones concretas llevadas a cabo por el cuerpo, el cual está unido esencialmente a la personalidad humana y no es una mera *res extensa*.

Una vez señalados los rasgos esenciales del personalismo ideal, intuimos la necesidad de clarificar el concepto de persona que subyace a dicha corriente filosófica. Nuestro trabajo consistirá pues en estudiar en profundidad las características que definen a la persona en nuestro autor y junto a ello analizar cómo engarza todo un sistema de virtudes en dichos rasgos, ya que es la ética cristiana de las virtudes la que recoge más adecuadamente la exigencia personalista, esto es, la exigencia incondicional de reconocer la dignidad de la persona humana como un valor absoluto, inviolable, y de garantizar su libre desarrollo y el ejercicio de sus derechos<sup>8</sup>, además de ser el cauce natural para destacar el carácter cristocentrista de la virtud<sup>9</sup>. Sabiendo, no obstante, que no habrían más de quince páginas en sus escritos que hablasen de las virtudes como tales, como me dijo en una conversación S. Grygiel, uno de los filósofos que mejor conoce el pensamiento de K. Wojtyła; por lo que nuestro trabajo sobre el tema consiste principalmente en entresacar aquellas páginas que en sus escritos traten de las virtudes, conjugándolo con su concepto de persona.

## 2. CONCEPTO DE PERSONA Y CLAVES DEL PERSONALISMO EN KAROL WOJTYŁA

Nuestro autor es de los que piensan que es preciso hacer una síntesis de los diversos intentos de dar razón de la realidad humana desde la vertiente personal. En este intento ha habido tres corrientes. La primera ha sido la que parte de la sustancia. Pero el recurso a la acción se ha impuesto desde los empiristas ingleses y sobre todo a partir de Scheler. Wojtyła ha seguido esta dirección. Aún hay otro intento que va tomando cuerpo en nuestro tiempo. Es el de ver la persona desde la relación. En algunos momentos, Wojtyła se inclina por él. Pero quizá la solución radical consista en lograr la síntesis auténtica de acceso al ser personal, que es a un tiempo subsistente, dinámico, y se realiza en la constelación de relaciones que lo envuelven en todo momento<sup>10</sup>.

Nuestro autor no toma como categoría fundamental la relación (ya que una antropología de la relación exige que cada uno de los elementos de la dualidad sea uno en sí mismo al margen del otro), sino la co-acción<sup>11</sup>. Tampoco considera a la persona como *actus essendi*, desde la subsistencia, sino desde la esencia de la persona como *actus agendi*, como persona de acción<sup>12</sup>.

---

de Dios; esto se debe a que pretende armonizar la prudencia de Santo Tomás releyéndola desde la conciencia de San Alfonso. Pone a Cristo en el sustrato ontológico de la persona y el sujeto aparecería como autónomo en el falso sentido de la palabra. Cf. D. CAPONE, «Cristocentrismo in teología morale», in AA.VV., *Morale e Redenzione*, Roma 1983, 65-94.

8 Cf. G. ABBÁ, «L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù», *Salesianum* 52 (1990) 799-818; R. TREMBLAY, «Dimensión teológica de la moral», *Scripta Teológica* 28 (1996) 713-732.

9 Cf. H. U. Von BALTHASAR, «Nueve tesis sobre la ética cristiana», en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, Madrid 1983, 85-118.

10 Cf. A. LOBATO, «La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła», *Angelicum* 56 (1979) 209-210.

11 Cf. M. J. FRANQUET, *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyła*, Pamplona 1996, 345.

12 *Ibidem*, 136-137.

Para entender mejor el lugar que ocupa nuestro autor hemos de profundizar un poco más en el origen y desarrollo del concepto de persona en la historia del pensamiento<sup>13</sup>.

La filosofía descubrió que la naturaleza no era la estructura más profunda del hombre. Este descubrimiento se hizo en los primeros siglos de nuestra era gracias al cristianismo. Fue reflexionando sobre problemas teológicos de la Trinidad y de la Cristología como se advirtió la diferencia entre la naturaleza y persona. Los capadocios distinguieron entre sustancia<sup>14</sup> y subsistencia, entendiendo por subsistencia un nivel más profundo que el de la sustancialidad. Intuyeron que para captar a la persona no es suficiente la composición hilemórfica (materia-forma) aplicada al hombre (cuerpo-alma), ni la distinción de las diez categorías. En su preocupación por cuestiones teológicas diferenciaron naturaleza y persona, indicando que la persona se halla precisamente en el nivel de la subsistencia, que es el nivel del ser (*esse*) al que se le vino a llamar nivel transcendental. Este hallazgo fue perdido en la célebre definición «boeciana» que recae en una terminología sustancialista, asimilando sustancia y subsistencia.

Tomás de Aquino vuelve a recuperar el plano de la subsistencia partiendo de la definición de Boecio. Entiende a la persona como subsistente espiritual. La naturaleza racional del hombre es la diferencia mayor que este tiene con el resto del cosmos. La diferencia radical se halla en el orden del ser; el mismo «esse» humano es radicalmente diferente del «esse» de las cosas. La diferencia no está sola ni principalmente en la esencia sino en el orden transcendental. Esa era la explicación metafísica que le llevaba a afirmar que la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza.

Sin embargo, en la escolástica posterior, volvió a recaer en la sustancia, al caracterizar a la persona únicamente como modo sustancial, es decir, como una determinación última de la esencia que le hace apta para recibir la existencia.

Junto a esta concepción de la persona desde el punto de vista sustancial y subsistente ha habido otra que ha tomado como punto de partida la relación, especialmente los pensadores dialógicos, que han puesto de manifiesto la enorme importancia que en la persona tiene la relación, afirmando que el «yo» sólo se constituye en relación con el «tú»<sup>15</sup>.

Es sabido que ya Mounier concibió el ser persona como relación vital «yo-tú». En esa comprensión han profundizado Husserl y Scheler con los métodos de la fenomenología y también Ebner y Buber y Guardini, gracias al descubrimiento bíblico de la experiencia relacional.

Estos autores, no han acertado a diferenciar en la relacionalidad de la persona su dimensión constitutiva de la operativa. Sus descubrimientos están pendientes de integrarse en un planteamiento metafísico, cosa que sí hace y muy bien Zubiri; este autor va más allá que los filósofos

---

13 Cf. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid 1996, 29-73.

14 Cf. J. MARÍAS, *Persona*, Madrid 1996, 85-90.

15 «Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios. Y lo que Santo Tomás definía como *actus essendi* con el lenguaje de la *filosofía de la existencia*, la filosofía de la religión lo expresa con las categorías de la *experiencia antropológica*. A esta experiencia han contribuido mucho los *filósofos del diálogo*, como Martín Buber o el ya citado Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Santo Tomás, pero el camino pasa no tanto a través del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del *yo* y el *tú*. *Esta es una dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia*. ¿Dónde han aprendido esto los filósofos del diálogo? Lo han aprendido en primer lugar de la experiencia de la Biblia. La vida humana entera es un coexistir en la *dimensión cotidiana* —tú y yo— y también en la *dimensión absoluta y definitiva*: yo y tú. JUAN PABLO II, *Cruzando*, 56.

sustancialista y que los filósofos de la relacionalidad fenomenológica. Para él también los seres no humanos tienen subsistencia, cada uno es su *suppositum*, pero el cosmos tiene una esencia cerrada, no posee en propiedad su realidad. Lo radical de la persona no es la «materia signata quantitate», sino el acto de ser que tiene en propiedad.

Además introduce la dimensión de apertura a los demás a nivel constitutivo del que se derivará posteriormente sus operaciones y sus relaciones concretas o empíricas, porque si no fuera así se podría entender que la persona no sería absoluto sin sus relaciones concretas. La persona es pues anterior a su actuación.

### 3. EL VALOR PERSONALISTA DE LA ACCIÓN

Nuestro autor resaltarán que la realización de una acción por la persona es en sí misma un valor fundamental, que podemos denominar valor personalista de la acción<sup>16</sup>. Este valor es la manifestación más fundamental del valor de la misma persona. Aunque el ser es anterior a la acción, y por tanto, la persona y su valor es anterior y más fundamentalmente que el valor de la acción, la persona se manifiesta a sí misma en las acciones<sup>17</sup>. Por lo que el valor personalista de una acción es origen y base del conocimiento del valor de la persona y de los valores propios de la persona de acuerdo con su jerarquía adecuada. El valor personalista de una acción se distingue esencialmente de los valores estrictamente morales. La diferencia entre ellos se manifiesta claramente en que el valor personalista es anterior y condiciona todos los valores éticos<sup>18</sup>.

El valor es personalista, porque la persona que ejecuta la acción se realiza a sí misma en ella. Este valor consiste en el hecho de que la persona se actualiza en la acción, que es donde hecha sus raíces el valor ético; se desarrolla sobre el substrato del valor personal, que invade, sin llegar a identificarse con él<sup>19</sup>.

#### 3.1. La persona desde la acción frente a la filosofía clásica

Con el término *actus-humanus*, la filosofía aristotélica tomista articula el carácter intencional (cognoscitivo) y deliberado (volitivo) del actuar humano. Esta interpretación procede de la concepción potencia-acto utilizada para explicar la naturaleza dinámica de los seres<sup>20</sup>.

Esta concepción es inadecuada para expresar la esencia de la persona, pues no muestra la subjetividad personal, la persona como agente de la acción<sup>21</sup>. La filosofía tradicional destaca el carácter activo de la voluntad en la acción pero omite elementos esenciales que forman parte de ella. La noción de acto y potencia no revela lo específico de la acción humana que no es otra cosa que el de «ser el que actúa». Esta experiencia distingue la acción del hombre de todo aquello que únicamente le ocurre. La eficiencia destaca la dimensión personal (no sólo substantiva o subjetiva) del actuar humano. En el planteamiento escolástico el aspecto de la conciencia esta-

16 Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid 1982, 309.

17 *Ibidem*, 309-310.

18 *Ibidem*, 310.

19 *Ibidem*, 311.

20 *Ibidem*, 31-32.

21 *Ibidem*, 33.

ba de modo implícito en la racionalidad mientras que por otra parte aparecía contenido en la voluntad expresada en el término *voluntarius*.

El término acción sintetiza en una sola noción el doblete técnico acto-potencia al destacar la transición como unidad dinámica, a la vez que contiene el aspecto intelectual y volitivo porque cuando se trata de la acción humana, equivale a acción consciente<sup>22</sup>.

La conciencia acompaña y refleja la acción durante el tiempo en que se está realizando; una vez ejecutada la acción, la conciencia sigue reflejándola, aunque ya no la acompaña. Es su presencia la que le hace actuar como una persona y experimentar su actuación como acción, siendo esta última la que manifiesta más adecuadamente el papel de la conciencia<sup>23</sup>.

Para nuestro autor no hay una separación entre conciencia psicológica y conciencia moral, pues la conciencia es una, si bien cabe considerarla desde distintos aspectos. Por otra parte, tampoco tiene sentido dicha separación, pues su filosofía es ético-antropológica<sup>24</sup>.

Esta comprensión causal-personal de la relación persona-acción es más amplia que dicha relación en términos de sustancia y accidente, pues según ésta la perfección de la naturaleza no alcanza a la persona. Por ello, la relación persona-acción no es categorial sino dinámica según la alternancia de un sentido causal-personal y un sentido acto-potencia.

Para la filosofía tradicional, que procede por analogía a partir de los hallazgos ontológicos, la dificultad estriba en que la noción de forma en sentido ontológico no se presta al análisis, pues se entiende como una e invariable. La forma ya es, y su capacidad de agente significa el paso potencia a acto de otro distinto que ella misma<sup>25</sup>.

Para ello es necesario la síntesis no substantiva-inesiva sino dinámica entre naturaleza y persona. Si la persona se identifica con la forma sustancial, su perfeccionamiento está cerrado o sólo puede llevarse a cabo de modo accidental. Desde esta perspectiva la naturaleza no es forma accidental, no inhiere en sustancia alguna, sino que es la forma de actuar que le está abierta a la persona, la disponibilidad dinámica del sujeto. La naturaleza es la potencialidad humana en su despliegue y con ello conecta simultáneamente la causalidad personal<sup>26</sup>.

Para ello hay que distinguir de modo real entre la persona como sujeto del ser (*esse* metafísico) y la persona como sujeto de la acción; con esto último conocemos el desarrollo de la esencia. La persona agente lo es no en términos sustantivos ni predicamentales, sino causales-personales. Es una causalidad en orden al bien, a la verdad, a la belleza, y al ser de la esencia de la persona, pero no en el orden metafísico ni a la persona como *esse* (acto de ser).

---

22 Ibidem, 38.

23 Ibidem, 39.

24 Nuestro autor considera que la conciencia es una dimensión esencial del yo pues constituye su subjetividad en sentido experiencial; el yo sin la conciencia no sería tal ego. Ahora bien, la subjetividad humana tiene un sentido real distinto de la realidad del sujeto; este último es ontológico, aquel, psicológico. FRANQUET, *Persona*, 180-181.

25 B. CASTILLA, *Noción de persona*, 57.

26 La filosofía de Sto. Tomás considera a la persona, más desde su *esse* que desde su esencia, aunque no se da una radical separación puesto que el *esse* hace real a la esencia. La esencia sería como la causa final del *esse*. En este sentido, frente a algunos filósofos como Kierkegaard que han pensado que la esencia y el devenir son incompatibles, opinamos con Gilson que la esencia es la causa final del devenir y la condición formal de su posibilidad. El *esse* va haciendo progresivamente de la forma un ente actual. El *esse*, en este caso, funcionaría como causa eficiente, y la forma como causa final. En resumen, la perfección actual de las esencias es la causa final de su *esse*, y lograrlo supone muchas operaciones. Cf. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona 1979, 267.

Buttiglione señala que la lectura de Tomás de Aquino que Wojtyla presenta resalta, en mayor medida, el aspecto del bien sobre el aspecto del ser. Sin embargo, aclara, desde el tomismo esta lectura es válida ya que *ens et bonum convertuntur*<sup>27</sup>.

Ahora bien, la consideración de la persona y de la acción de nuestro autor no es metafísica, sino ética antropológica. Si bien es común en la filosofía tradicional tratar el sentido trascendental del bien en cuanto convertible con el ser, pasa por alto de modo llamativo su consideración en cuanto perfectivo, en el tratamiento del bien agible, en la perfección de la naturaleza humana debida a la persona como agente eficiente de ese perfeccionamiento<sup>28</sup>.

Una antropología a la que se accede desde el carácter dinámico del valor moral es una consideración del hombre como ser eficiente respecto del bien, pero no respecto del ser, ya que el sentido existencial del valor moral es la consideración de dicho valor como agible<sup>29</sup>.

Como conclusión diremos que el planteamiento clásico permite, por la abstracción, pasar por alto lo irreductible del hombre y definirlo de modo cosmológico (animal racional) pero pierde lo específico, lo personal.

### 3.2. La persona desde la acción frente a la filosofía moderna

Aunque los dos filósofos modernos que sirven de interlocutores a Wojtyla son Kant y Scheler, este apartado lo iniciamos afirmando que frente a Descartes y Aristóteles, que pensaban que los actos de conocimiento eran el mejor modo de acceder al conocimiento de la persona, nuestro autor fundadamente explica que es prioritaria la praxis a la teoría para conocer a la persona. La acción es mejor que los actos de conocimiento; es en la acción humana libre donde se nos muestra mejor la esencia de la persona<sup>30</sup>.

Desde la experiencia de la acción, punto de partida de nuestro autor, quiere mostrar la simultaneidad de los aspectos objetivos y subjetivos, teórico y práctico, intrínseco y extrínseco del obrar personal.

Mientras el realismo separa conocimiento y subjetividad, el idealismo los identifica; se trata de mostrar la unión sin confusión de ambos para poner en evidencia las deficiencias del planteamiento fenomenológico y racionalista de Scheler y Kant.

Asentado esto, la crítica radical a Kant y Scheler consistirá en que para nuestro autor ellos excluyen el vínculo causal persona-bien como fuente de moralidad, vínculo conocido por la conciencia como deber<sup>31</sup>.

Sirviéndose de modo colateral del trabajo de los psicólogos polacos que analizan fenomenológicamente la experiencia de la acción criticará desde otra perspectiva a ambos filósofos<sup>32</sup>.

27 Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid 1992, 90.

28 R. MASIELLO, «A note on Transcendence in The Acting Person», *Doctor Communis*, 35 (1982) 344.

29 FRANQUET, *Persona*, 117.

30 J. SEIFERT, «Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II). As Philosopher and Cracow / Lublin School of Philosophy», *Aletheia*, II Epistemology (1981) 141-142.

31 En Kant la moralidad se liga al cumplimiento del deber, en Scheler a la experiencia del valor. El deber es normativo para la acción, además la acción contribuye al perfeccionamiento del hombre, pero si prescindimos del hombre, la norma moral pierde su significado. Toda acción actualiza la esencia del hombre y por tanto, perfecciona el ente humano desde el obrar, desde el bien, algo propio del ser que no está enteramente acabado. Cf. K. WOJTYLA, *I fundamenti dell'ordine ético*, Bologna 1980, 38.

32 *Ibidem*, 53 ss.



Según estos estudios fenomenológicos existen en la acción los siguientes momentos: el momento causal, caracterizado por el «yo quiero, yo puedo, yo debo...»; y el momento objetivo, que no es otra cosa sino la representación del fin en su relación con la acción futura.

Kant, que da prioridad al aspecto forma, y Scheler, primando al aspecto material, se ven abocados inevitablemente a un enfrentamiento entre el momento objetivo y el momento actual, oscureciendo la integración de ambos momentos que desvelará K. W. El hecho de considerar el motivo como perteneciente a la estructura del acto volitivo impide referir su influencia sobre el ejercicio del acto y evita que se entienda como determinante del querer humano el sentimiento, el deber, o cualquier causa que no sea la persona. La intensidad de la motivación no influye hasta tal punto en la voluntad que obliga a ésta al ejercicio, sino que los motivos influyen siempre a través del momento objetivo; en esto coincide con Sto. Tomás, en cuanto que para él, la actividad de la voluntad no se basa sólo en una llana objetivación de la razón; los sentimientos buscan entrometerse, intentan influir sobre la objetivación que hace la razón de los deseos y adecuarla a ellos mismos.

Estas investigaciones de los psicólogos polacos muestran de modo experiencial cómo el «yo» es causa eficiente de la acción; la voluntad aparece como momento causal del yo personal.

Aún sin confundir esta descripción fenomenológica de la voluntad con la experiencia ética, Leonardo Polo muestra desde esta última perspectiva el análisis de la acción expuesta más arriba<sup>33</sup>.

Más detenidamente cabría profundizar en este planteamiento crítico afirmando que para Kant es tal la importancia que da a la motivación que no cabe una fuente de dinamización de la voluntad<sup>34</sup>; aunque hable de causalidad inmanente de la voluntad, de hecho la presenta de modo pasivo; aparecen sí las causas que obran sobre la voluntad, no que la voluntad actúe como causa. Las causas de la voluntad son los sentidos o la razón práctica, pero la voluntad como auto-determinación es espontánea, no está en relación con la persona; dice que es un derecho de la persona, pero no habla de la estructura real en la que descansa ese derecho<sup>35</sup>.

Con respecto a Scheler, el valor moral no constituye un fin para la voluntad puesto que el conocimiento emocional precede al intelectual de la cosa. La representación del fin sólo hace consciente al sujeto de la orientación del deseo, pero no es necesaria para la provocación del

---

33 «Un hombre completamente miserable es incapaz de hacer. Marx sostiene que el hombre es pura materia: el ser necesitante. Es un error ontológico, que introduce una petición de principio en la exaltación marxista de la praxis. La motivación no consiste únicamente en el necesitar. En cambio, si se parte de la siguiente definición práctica del hombre: *el perfeccionador perfectible*, se enfoca mejor la motivación. Los recursos no son sólo materiales: sobre ellos, la dotación cognoscitiva humana monta su propia índole inventiva que los transforma y eleva. Esta es la relación ya mencionada entre el tener corpóreo y la posesión de objetos inteligibles, sin la cual la motivación no sería eficaz. Como son factores de la acción, los recursos y el fin, los motivos y las consecuencias, están relacionados: si se desconectan, se rompe la estructura de la acción. Es el fracaso. El fracaso humano tiene lugar cuando el impulso y el fin no son coherentes, consistentes. De eso tenemos una experiencia notable todos los seres humanos: intentamos algo, somos movidos a lograr algo, y lo que conseguimos es completamente distinto de lo que pretendíamos». L. POLO, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid 1996, 180-181.

34 De esta esencia dinámica de la voluntad se alejó Kant en su interpretación de la vida ética, limitándose al análisis de los contenidos de la razón práctica, como aquello que determina la dirección de la voluntad. En cambio, el elemento primero y fundamental de la experiencia ética es propiamente la causalidad del yo personal, (...), esencial para la voluntad, pues la conveniencia de ser yo la causa de mis actos individuales constituye la base psicológica necesaria para la experiencia de la responsabilidad ética de mis actos. Cf. WOJTYLA, *I fondamenti*, 55.

35 *Ibidem*, 50-51.

acto volitivo; por esto, la ética de Scheler se cierra a la causalidad de la persona respecto a la acción<sup>36</sup>. La persona no es causa eficiente del valor ni los valores, objeto de esa acción causal, ya que conocimiento y voluntad están absolutamente separados. La percepción atrae relativamente a la voluntad que es experimentada de modo pasivo; la voluntad es pasiva respecto a la representación, y el valor decide su orientación.

Aunque Scheler afirme por otra parte que la percepción afectiva de los valores personales conlleva una experiencia del deber en cuanto son valores a realizar, tal realización significa la aspiración hacia los valores, pero no la realización del valor por la persona<sup>37</sup>. En la medida que se suprime el deber la realización queda reducida a aspiración volitiva: el nexo valor-voluntad está escindido. Lo importante son los valores, las normas son secundarias, provienen de alguna tendencia contraria a ciertos valores. La conciencia es depositaria de valores, pero no es moralmente creativa, no conoce nuevos valores; se experimenta como órdenes y solicitaciones pero no es medida del valor moral<sup>38</sup>.

El capítulo abierto con la consideración de la experiencia de la acción como algo estructurado y no como un conjunto de notas dispersas, nos llevaría, en primer lugar, frente al racionalismo apriorístico que reduce a la experiencia a un sentimiento de respeto por la ley y al emocionalismo Scheleriano, que la reduce a la percepción afectiva intencional del valor, a afirmar el sentido real de lo objetivo, es decir, la existencia de las cosas al margen del conocer<sup>39</sup>.

En segundo lugar, frente al imperativo categórico de Kant que supone un principio aislado de lo real, estableceríamos que toda norma moral debe basarse en el acuerdo con la realidad objetiva (la conexión con los otros seres en tanto que tienen que ver con el bien) y con la realidad subjetiva, esto es, la consideración de la acción con respecto a la naturaleza del sujeto, al bien y a la verdad humanas<sup>40</sup>.

En tercer lugar, frente a Scheler, afirmamos que no es suficiente la consideración unilateral irreductiva de la acción como evidencia del valor para captar el sujeto agente, es decir, no es suficiente partir exclusivamente de la teoría para establecer una norma moral, sino que es necesario también el proceso inverso que nos llevaría a la consideración del deber como elemento necesario que ayudaría a entender mejor a la persona como agente de la acción<sup>41</sup>.

En cuarto lugar, la dimensión perfectiva de la ética sólo es posible si el bien moral conecta con el ente humano. El bien moral no es simplemente un contenido de conciencia, sino un bien que perfecciona al ser consciente. Hay un realismo ontológico y a la vez epistemológico: el hombre es capaz de conocer esencialmente la realidad y ello determina los principios de la acción<sup>42</sup>.

---

36 WOJTYLA, *Max Scheler*, 122 ss.

37 *Ibidem*, 148-150.

38 *Ibidem*, 135.

39 WOJTYLA, *I fundamenti*, 21.

40 «En definitiva, la ética de Kant, la ética del imperativo categórico que no mira los resultados sino exclusivamente al puro sentido del deber, es normativamente vacía, no tiene contenido; y en ese sentido tampoco es una teoría de la acción. Kant no ha estudiado la acción; en la Crítica de la razón práctica ha estudiado el sujeto trascendental (una generalización inexacta)». POLO, *Ética*, 174.

41 Cf. WOJTYLA, *Max Scheler*, 30.

42 Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1996, 130.

#### 4. ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DINÁMICAS DE LA PERSONA

- a. Soporte óptico.
- b. La dimensión substantiva, material-formal (integración o dinamismos psicosomáticos).
- c. La dimensión causal-personal (transcendencia y participación).

La integración es potencial respecto a la transcendencia, puesto que ésta es causa de la integración de los dinamismos psicosomáticos.

Las dimensiones dinámicas esenciales de la persona (transcendencia, integración y participación) permiten el análisis; son las nociones de autodeterminación, autorrealización, etc., tratadas más adelante; estas nociones articulan los transcendentales esenciales que corresponden a la persona (verdad, bien, libertad) en el contexto de la acción humana y de la razón práctica.

##### a. Soporte óptico

El método analizado en la persona de nuestro autor distinguía un primer paso ontofenomenológico que apuntaba a otro onto-ontológico cuyo cometido fundamental era el estudio de la persona como agente de la acción, agente consciente.

La eficiencia muestra lo distinto del actuar humano por cuanto alude al sujeto como agente de la acción. Correlativa a la eficiencia, la subjetividad alude al sujeto como paciente de la acción. Eficiencia y subjetividad son el correlato personal de la diferencia entre el actuar y el ocurrir<sup>43</sup>.

Ahora bien, aquél que actúa es simultáneamente aquél en quien ocurre algo. De ahí la unidad e identidad del hombre que es raíz del actuar y del ocurrir<sup>44</sup>.

De este modo, la subjetividad presente en el actuar y el ocurrir se retrotrae a un factor ópticamente subyacente como su condición necesaria. La consideración ontofenomenológica (actuar-ocurrir) se abre a la onto-ontológica, a la consideración del *suppositum*, del soporte óptico, como correlato real de la síntesis de eficiencia y subjetividad<sup>45</sup>.

Así desaparece el conflicto naturaleza-persona, puesto que el actuar y el ocurrir son humanos en la medida en que proceden de la naturaleza, de la humanidad del hombre. Es la persona misma la que es humana, así como sus acciones. La eficiencia del ego en la acción revela la transcendencia de la persona, pero sin que por ello se separe a la persona de la naturaleza<sup>46</sup>.

El soporte óptico es la integración de la naturaleza por la persona.

En su dimensión sustantiva, el soporte óptico (forma sustancial) no es analizable. Acto como forma y acción no son lo mismo. La forma es activa como agente respecto de una potencia distinta a ella misma. Porque la forma no se analiza.

Sólo en su despliegue causal el soporte óptico es analizable. Como sujeto del actuar, el soporte óptico juega como causa eficiente personal; como sujeto del ocurrir, el soporte óptico juega como causa formal. La facultad (potencia formal) se retrotrae al soporte óptico, pues el

---

43 Cf. FRANQUET, *Persona*, 184-185.

44 Cf. WOJTYLA, *Persona*, 88.

45 *Ibidem*, 92.

46 *Ibidem*, 102.

efecto no está separado de la causa, pues se trata de una causalidad esencial en orden al bien, a la verdad, a la belleza y al ser esencial, pero no en orden al ser metafísico. La acción se asienta en la sustancia. La sustancia hace real a la acción y esta convierte a la sustancia en algo vivo y activo.

Desde la conciencia el soporte óptico aparece como el modo en que la relación dinamismo humano-potencialidad aparece en la conciencia. En el ocurrir del hombre se distinguen dos potencialidades: somatovegetativa y psicoemotiva. Del soma no tenemos experiencia directa, de la psique sí. Tenemos conciencia de las sensaciones pero no viceversa<sup>47</sup>.

Después de considerar el soporte óptico, cabe ahora profundizar en los conceptos que clarifican la relación entre persona y voluntad. Frente al enfoque tradicional que consideraba la voluntad en su distinción y relación con el entendimiento, nuestro autor conecta voluntad y persona.

En su dimensión personal, la voluntad es autodeterminación<sup>48</sup>. Esta no es otra cosa que el actuar volitivo libre en tanto que la voluntad conecta con la persona; es una profundización en el concepto aristotélico de libertad como *causa sui* y de la persona como «*sui iuris*» propio de la filosofía medieval<sup>49</sup>. La autodeterminación supone el autogobierno y la autoposesión<sup>50</sup>.

Sólo las cosas que son posesión del hombre pueden estar determinadas por el que las posee. Sólo poseyéndose a sí mismo, el hombre puede autodeterminarse.

La autoposesión comporta el autogobierno. La persona no sólo se posee a sí misma sino que se gobierna a sí misma. Por lo que afirmamos que la autoposesión y el autogobierno son las estructuras personales de la autodeterminación<sup>51</sup>.

Frente al pensamiento tradicional que ponía el acento en la consideración de la voluntad como facultad, Wojtyła pone el acento en la voluntad como propiedad de la persona que recoge la autodeterminación.

Así mismo, la autodeterminación pone de relieve la reducción del planteamiento moderno de la acción, según el cual el hombre se realiza en lo producido por él. Sin negar esta dimensión extrínseca de la acción, la auténtica realización humana es una realización de la persona que deviene buena o mala según la acción misma, no en orden al resultado. La dimensión subjetiva es más profunda y por ello, más prioritaria que lo producido por la acción<sup>52</sup>.

La dimensión intrínseca de la acción, su interconexión con el ego es captada experiencialmente gracias a la conciencia. Cuando sólo ocurre algo en el hombre, manifiesta únicamente subjetividad, cuando actúa, manifiesta subjetividad y eficiencia. Como la eficiencia está basada en la autodeterminación, y como el sujeto se determina a sí mismo eficientemente, es también su propio objeto<sup>53</sup>.

Para la tradición el entendimiento práctico especifica la voluntad, es lo que llamamos «*voluntas ut ratio*»<sup>54</sup>. Esta *voluntas ut ratio* no se confunde con la autodeterminación; puesto que

47 Cf. WOJTYLA, *Persona*, 268.

48 *Ibidem*, 123.

49 A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, Tomo I: Moral fundamental, Burgos 1992, 442.

50 *Ibidem*, 437-439.

51 Cf. WOJTYLA, *Persona*, 124.

52 Cf. POLO, *Ética*, 172-177.

53 WOJTYLA, *Persona*, 131.

54 POLO, *Ética*, 142-148.

ut ratio la voluntad se corresponde con la deliberación, mientras que la autodeterminación vendría a ser un modo de entender la deliberación desde el ego, destacando la función prioritaria de éste. La autodeterminación es un acto de la persona (materialmente perteneciente a la voluntad pero formalmente la sujeto) según el cual la deliberación cesa en la medida en que el ego la termina, o la determina desde sí.

Por tanto, la deliberación es seguida por el «*iudicium discretivum*», esto es, por la propuesta del medio más apto y detenida por la autodeterminación. La experiencia de la voluntad descrita por Wojtyła complementa y amplía, desde la fenomenología, el análisis clásico de la acción<sup>55</sup>. Desde el punto de vista experiencial, la voluntad no es captada de modo único. Como ya se ha indicado, tenemos, por ejemplo, experiencia del ejercicio del «quiero» en el que se contiene el momento de libertad como «puedo, pero no estoy obligado». Pero tenemos también experiencia de la voluntad como propiedad de la persona, es decir, como la capacidad que la persona tiene de realizar acciones. Quiere esto decir que la voluntad es primaria respecto de la acción y la acción de ella procede<sup>56</sup>. Sin embargo, el carácter prioritario de la voluntad no es absoluto, pues el estatuto de la voluntad radica en la persona que la posee como propiedad suya. La persona es más radical que la voluntad, de modo que es la persona quien se manifiesta en el ejercicio voluntario y no la voluntad «en» o «por» la persona. Desde la conexión persona-voluntad desarrollada por Wojtyła como autodeterminación cabe acceder a la libertad como libertad de la persona. «La libertad de la persona que procede la voluntad se manifiesta idéntica a la autodeterminación, a ese órgano experiencial, el más completo y fundamental del ser autónomo del hombre (...) Toda discusión relacionada con la libre voluntad si comienza con el concepto de libertad en cuanto que tal, en vez de la realidad que es el hombre, corre el riesgo de desviarse hasta caer en un idealismo injustificable<sup>57</sup>.

En suma, cabe hablar de libre voluntad en la medida en que la voluntad es la voluntad de una persona y no al margen de ésta. El actuar depende de la persona y sólo así es libre.

Autodeterminación no significa sólo proceder del ego como fuente y punto inicial de volición y elección, sino también el regreso específico al mismo ego, que es su objeto primario y básico, y en relación al cual todos los objetos intencionales son remotos, transitorios y externos.

Al formar su «ego», el hombre se convierte en alguien o en alguien distinto, es decir, el ego se determina según el querer. La experiencia del yo quiero contiene también la autodeterminación y no sólo la intencionalidad. El dirigirse hacia un objeto externo que se considera como fin o valor, implica simultáneamente una orientación fundamental hacia el ego en cuanto objeto.

La experiencia de la autodeterminación está condicionada por la conciencia pero no dirigida por ella. Es decir, el conocimiento dirige la voluntad únicamente mediante su función objetivadora: nada puede ser objeto de la voluntad si no es algo conocido. Por otra parte, en su función subjetivadora de la conciencia, (el conocimiento) acompaña a la voluntad y la completa dentro del marco de la estructura específica que representa la persona, pero no orienta o controla la voluntad.

La autodeterminación es la libre voluntad, tanto en el sentido de la autodependencia como en la relación voluntad-valor; esto se debe a la consideración de la voluntad como «*voluntas ut natura*», es decir, la tendencia (no necesaria) de ésta hacia el bien que no posee. Si la voluntad

---

55 Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El sistema de las virtudes humanas*, México 1986, 127-147.

56 Cf. WOJTYŁA, *Persona*, 123-130.

57 *Ibidem*, 140.

no fuera independiente frente a los valores, la autodeterminación sería imposible por necesaria. Ahora bien, puesto que la tendencia no es conocimiento, será la verdad la que ponga en acción la voluntad; es ésta la que constituye el principio intrínseco del querer<sup>58</sup>.

El conocimiento de los valores morales actúa como causa formal de la voluntad, nunca como causa eficiente, rasgo propio de la persona.

Mientras que el sujeto de la autodeterminación conecta intencionalmente con el objeto de la volición, el ego de la autorrealización no es un dirigirse al objeto, sino un crecimiento perfectivo de sí en la misma medida que es causa, principio y fin de la acción; es el modo como el valor, el bien queda incorporado realmente en la interioridad del ser personal<sup>59</sup>.

El momento perfectivo de la acción corre a cargo de la autorrealización; el momento eficiente y objetivo de la acción corre a cargo de la autodeterminación.

Ahora bien, no hay autorrealización sin la verdad, puesto que ésta es la fuente última de la realización de la persona; y es la verdad la que lleva a la autodeterminación hacia un determinado valor<sup>60</sup>. La verdad de la que hablamos aquí no es un juicio sobre el valor moral de la acción (verdad práctica), sino que se trata de la experiencia vivida de la veracidad, de la norma moral subjetiva. Se trata por tanto del deber que se manifiesta en la conciencia moral como consecuencia del poder normativo de la verdad<sup>61</sup>. Veracidad y deber están íntimamente relacionados: cuanto más profunda sea la experiencia veritativa más fuerte será el deber que genere<sup>62</sup>. El sentido del deber nos lleva directamente a otro aspecto de la autorrealización: la responsabilidad. El deber es la fuente de la responsabilidad: la persona debe responder de sus actos en función de lo que está o no obligada a hacer; tanto es así que una disminución de la responsabilidad conlleva una despersonalización<sup>63</sup>.

## b. La integración

Es el modo como las estructuras dinámicas de la persona en acción, autorrealización y autodeterminación, se relacionan con los dinamismos sicosomáticos<sup>64</sup>. Es el modo como lo sicoso-

---

58 «Una potencia pasiva no ejerce de suyo un acto, sino que, como sujeto de las acciones que pueda ejercer, es movida por otro: sin la inteligencia no se pueden ejercer los actos de la voluntad y esa confluencia entre la inteligencia y la voluntad se investiga sobre todo en lo que se llama *voluntas ut ratio*. La inteligencia mueve a la voluntad presentándole los bienes, y en esa misma medida la voluntad puede pasar a ejercer sus actos propios. (...) Es decir, la voluntad se mueve por el bien (la felicidad comporta la noción de bien) que le da a conocer la inteligencia. Ella se determina a la felicidad, pero esa determinación no es automática, porque la voluntad no es espontánea de entrada (Duns Escoto llama a la espontaneidad *perseitas*). Admitir la espontaneidad de la voluntad comporta negar que la inteligencia ejerza operaciones immanentes, es decir, posesivas de formas. Las formas marcan el término de la eficacia espontánea. En suma, la primera diferencia entre el planteamiento clásico y el moderno se refiere a las formas: o las formas son el resultado de la espontaneidad voluntaria, o son intelectualmente poseídas, pero no como resultado, al ejercer las operaciones cognoscitivas. Si las formas son primariamente poseídas por la inteligencia, la voluntad no es *a priori* en orden a ellas, sino que ha de ser movida. Y eso es lo que significa *voluntas ut ratio*: esa activación, ese mover a una potencia pasiva, que solamente en cuanto movida actúa». POLO, *Ética*, 147-148.

59 Cf. WOJTYLA, *Persona*, 176.

60 Ibidem, 183.

61 Cf. Ibidem, 191.

62 Cf. Ibidem, 194.

63 Cf. Ibidem, 198. POLO, *Ética*, 171-172.

64 WOJTYLA, *Persona*, 232.

mático en el hombre no es ajeno a lo personal. Cabría pues brevemente exponer el dinamismo sicosomático<sup>65</sup>.

Habría que distinguir en dicho dinamismo:

- la reacción, dinamismo en el que no interviene la voluntad, ocurre en el hombre pero no hay autodeterminación.
- el impulso, a diferencia del instinto es la resultante de varias reacciones instintivas, a diferencia del instinto que se refiere a una reacción somática concreta.
- la emoción no es como las anteriores una reacción somática, sino síquica.
- el sentimiento es la respuesta primera sicosomática que penetra en la conciencia y, por tanto, el primer momento del dinamismo sicosomático ligado al conocimiento.
- la excitación a diferencia del sentimiento carece de intencionalidad cognoscitiva.

La autosensación revela la subjetividad sicosomática del hombre. La conciencia de la propia corporalidad hace posible que la autodeterminación de la persona en acción se extienda al orden sicosomático<sup>66</sup>.

Frente al enfoque clásico del dinamismo sicosomático centrado en el deseo y en su relación con otras facultades, nuestro autor considera dicho dinamismo primariamente desde la diferencia actuar-ocurrir en el reflejo de la conciencia y en la experiencia, lo que conlleva una subordinación o control de la conciencia sobre dichos dinamos<sup>67</sup>.

La integración no es otra cosa sino la ordenación del dinamismo sicosomático desde la persona. Dicha ordenación es subordinación para la subjetividad sicosomática, desde la persona es gobierno y posesión.

La integración hace referencia a la doble dimensión de actividad y pasividad, de eficiencia y subjetividad. El autogobierno representa el carácter activo de la integración, el dinamismo sicosomático el carácter pasivo de la acción.

La integración es el conjunto de relaciones de la persona en acción según las cuales ésta asume el dinamismo sicosomático en orden a la autorrealización de la persona. Desintegración significa la incapacidad de poseerse y dominarse a sí mismo a través de la autodeterminación; cuando disminuye la autodeterminación aparece la desintegración.

Es la acción personal la que dota de sentido a todo dinamismo que tiene lugar en el hombre, pero también son los dinamos sicosomáticos los que contribuyen a una correcta autodeterminación y autorrealización personal. Así, por ejemplo, quien no tiene dominio sobre la concupiscencia de su cuerpo pone en peligro la propia perfección natural, pues deja obrar en sí a eso que le es inferior y le debe estar subordinado.

Nuestro autor, distingue en el hombre tres niveles operativos: somático, psíquico y personal. Lo psíquico es un nivel intermedio entre lo somático y lo espiritual, y busca en la complementariedad e interdependencia la integración y transcendencia su principio unificador y ordenador. Ahora bien, es en la transcendencia (autodeterminación y autorrealización) y no en la integración donde se manifiesta los significados más profundos de la espiritualidad de la per-

---

65 Ibidem, 266-286.

66 Ibidem, 266.

67 Ibidem, 268.

sona, ya que la transcendencia no participa, como hace lo psíquico, tan estrechamente en el orden somático.

La afectividad humana no es, como sostiene Kant, ni origen ni causa de la desintegración, pero es claro también que la realización emocional de los valores debe estar guiada por la auto-determinación junto con la obligación y responsabilidad correspondiente. El elemento intelectual tiene prioridad sobre la emoción y determina las directrices de la emoción humana.

La integración se logra en definitiva mediante la destreza moral<sup>68</sup>, noción semejante a la de virtud pero que en el pensamiento de nuestro autor hace referencia a elementos de los tres niveles u órdenes operativos. Con otras palabras, la autorrealización se alcanza obrando el bien en la verdad. La experiencia de los valores basada en la integración de los sentimientos a través de la conciencia no es suficiente en sí misma; a la vista de la transcendencia de la persona en acción hace falta otra integración más, a saber, la integración a través de la verdad. A veces, obrar recatamente implicará obrar contra los sentimientos; la integración de la emotividad se alcanza mediante las virtudes morales<sup>69</sup>.

### c. Trascendencia-participación

El término transcendencia tiene dos sentidos. En primer lugar, se atribuye a la relación sujeto-objeto de los actos cognoscitivos y volitivos y significa sobresalir; hay que entenderla como «libertad de» y es denominada horizontal.

En segundo lugar, se atribuye a la repercusión que la acción tiene sobre el sujeto en tanto que el sujeto es causa de la acción; hay que entenderla como «libertad para» y conecta con la teoría de los transcendentales desde la óptica personal: se denomina vertical.

Esta distinción es semejante a la que hacía la filosofía tradicional entre acción (horizontal) y movimiento (vertical).

El análisis de la participación tiene como objetivo resaltar la dimensión intersubjetiva de la acción humana<sup>70</sup>. La participación corresponde a aquello en que consiste la transcendencia de la persona en acción cuando la acción se realiza junto con otros; si corresponde a la transcendencia, corresponde también a la integración. La participación es el factor que determina el carácter personal de las acciones humanas en común, tal que toda acción realizada junto con otros en la que no se dé la participación está privada de su valor personal<sup>71</sup>.

El individualismo opone el bien personal al bien del otro, el actuar junto con otros no reporta valor alguno. El totalitarismo considera la acción individual contraria al bien, por lo que toda acción no realizada en común deber ser coartada<sup>72</sup>.

Al igual que en la transcendencia, hay un sentido objetivo y un sentido subjetivo. En sentido subjetivo, es la capacidad de actuar junto con otros que hace posible la acción en común; en sentido objetivo es la realización personalista de la acción en común<sup>73</sup>.

---

68 Ibidem, 294-295.

69 Ibidem, 271-272.

70 MARÍAS, *Persona*, 151-154.

71 FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, 439-442.

72 WOJTYLA, *Persona*, 320-322.

73 Ibidem, 340-342.



La participación significa que la autorrealización del ego conecta con la autorrealización de otro, esto es, que la perfección del ego está ligada a la perfección del otro: comunidad de bienes y fines, coexistencia, don.

Las actitudes propias de la participación son: la solidaridad, la oposición constructiva y el diálogo. Las actitudes opuestas a la participación son el conformismo y la alienación.

La participación tiene una doble referencia: las relaciones que se establecen dentro de una comunidad y el prójimo que hace referencia al valor de la persona en cuanto tal.

## 5. LAS VIRTUDES Y SU INTEGRACIÓN EN LA PERSONA

Una vez encuadrado y expuesto sintéticamente los rasgos de la persona y del pensamiento de nuestro autor, llega el momento de estudiar las virtudes y su engarce en la persona.

Cabe en primer lugar afirmar que para nuestro autor hay una conexión necesaria entre antropología y ética, entre experiencia de la moralidad y experiencia de lo humano; hasta tal punto es cierta la íntima conexión entre experiencia de la moralidad y experiencia de lo humano, que un hombre carente de sentido moral es calificado de anormal o patológico<sup>74</sup>.

Esta conexión no es a priori y deductiva sino basada en la experiencia.

Una vez asentada la conexión sin confusión entre ética y antropología hemos de aclarar por qué hablamos de virtudes tras considerar la antropología de nuestro autor.

La razón viene expuesta al considerar que la *exigencia personalista* de reconocer de modo incondicional la dignidad de la persona humana como un valor absoluto, inviolable, y la de garantizar su libre desarrollo y el ejercicio de sus derechos, se traduce en cuanto a la estructura y al alcance de los principales conceptos de la moral fundamental, en una ética de virtudes. Ética de virtudes, bien entendida, en cuanto que supone la armonización e integración correcta con los otros dos aspectos de la ética que deben ir inseparablemente unidos a las virtudes: bienes y normas. Puesto que una ética de virtudes sin normas, o enfrentadas a ellas se crisparían al modo estoico<sup>75</sup>. Tampoco se aspira a bienes más altos que los materiales si no se poseen virtudes. Además separadas de los bienes, las normas serían inhumanas. Por tanto, o se acepta la integridad de la ética, o sólo se dispone de éticas reduccionistas<sup>76</sup>.

Por otra parte, la consideración de la persona desde la acción tiene la ventaja de poder aunar las tres dimensiones de la ética, porque de la acción proceden las virtudes o los vicios; a través de la acción la norma moral se abre paso. Y, por otra parte, con la acción el hombre trata de conseguir los bienes<sup>77</sup>.

Nuestro autor atiende a estos tres componentes, aunque no por igual, e insiste en que el despliegue de lo humano que la ética pone en juego no se da en el hombre aislado de los otros hombres, sino que lo humano es complejivamente humano, o no lo es, en absoluto.

74 WOJTYLA, *I fundamenti*, 30.

75 «Por tanto, la ética estoica es un intento de neutralizar el sufrimiento humano, una ética del autodomínio, que pretende hacer al hombre capaz de resistir los influjos que le afectan desde fuera. La virtud estoica no mira a ejercer actos ulteriores, sino a la configuración de un refugio interior. Ello se corresponde con la visión fatalista del universo: si yo fuera capaz de iniciativa propia, es decir, si trascendiera el universo corpóreo, podría enfrentar a la fuerza absoluta de la fatalidad. Pero este horizonte está cerrado para el estoico. La virtud es la fortaleza negativa de desasirse de todo. El estoicismo propugna la resistencia evasiva ante la adversidad». POLO, *Ética*, 116.

76 *Ibidem*, 126.

77 *Ibidem*, 169.

No obstante, nuestro autor no hace un estudio sistemático de las virtudes humanas, tal vez porque sus interlocutores son fundamentalmente Kant y Scheler, y en ninguno de los dos cabe establecer directamente un debate sobre la virtud, por las características de su concepción ético-antropológica.

### 5.1. Contraste de la ética de las virtudes con las concepciones ético-antropológicas de Kant y Scheler

Para Kant, la ética es meramente normativa; en ésta, la norma es constituida por el conocimiento, hasta tal punto que lo inmoral es su desconocimiento: el conocimiento moral —la razón práctica— consiste exclusivamente en las normas, y la vida moral se reduce a su cumplimiento<sup>78</sup>.

El normativismo ético es el racionalismo ético. Hay que cumplir la ley porque se debe vivir de acuerdo con la razón; de lo contrario se es irracional.

Lo más coherente con este planteamiento es distinguir las normas morales de otros tipos de leyes que rigen realidades diferentes de la conducta humana. Hay, por tanto, una doble racionalidad:

- una se aplica a lo exterior del hombre, a lo fenoménico.
- otra, independientemente de lo aparente, es autónoma.

La diferencia entre las dos tiende a atenuarse, porque de la acción humana se siguen resultados. Si se entiende que estos son el criterio valorativo decisivo, aparece la ética consecuencialista: las acciones humanas son buenas o malas en virtud de lo que se sigue de ellas. Se contraponen así la ética consecuencialista a la ética autónoma: actúo como debo, aunque perezca el mundo.

El racionalismo Kantiano pretende determinar en directo, rígida y estrechamente los principios morales. Con esto presta un flaco servicio al crecimiento moral: la ley moral no es racionalmente determinista; si sólo se pueden hacer las cosas como dice la ley mora, no puede crecer la capacidad de hacer. La norma moral integrada es: «haz todo el bien que puedas y se te ocurra. Cuanto más crezcas en virtud, mejor lo harás».

Sin virtudes, el cumplimiento de las normas es inhumano y éticamente insuficiente. Prescindir del crecimiento moral y regir la conducta por una razón fija degrada la norma convirtiéndola en reglamento.

Los bienes y las normas racionales rígidas no suelen ir de acuerdo. Según Kant, los bienes son los que se pueden alcanzar en la vida siempre que no me salga de las normas. Pero no es así, porque los bienes son conocidos de modo más amplio. El normativismo puede dar lugar a vicios como la hipocresía<sup>79</sup>.

El hombre *virtuoso* será para esta concepción el fiel cumplidor de las normas racionales, que no se deja llevar por impulsos bajos, sino que sigue una pauta austera. Cuando el sentido ético normativo se configura, hay un sentido austero de la vida en Occidente; hoy ya no lo tiene<sup>80</sup>.

78 WOJTYLA, *Max Scheler*, 21.

79 Cf. POLO, *Ética*, 119-121.

80 *Ibidem*, 122.

Con respecto a Scheler, éste está de acuerdo con Kant en rechazar las nociones de bien y de fin; de bien, porque la naturaleza humana, al ser algo caótico de inclinaciones, persigue bienes meramente placenteros; una ética que busque esos bienes sería hedonista y relativista. De fin, porque no se considera la relación de este término con el de naturaleza; el fin hace referencia sólo a los resultados de un acto; una ética de fines, es una ética utilitarista, convirtiendo el bien moral en un bien útil<sup>81</sup>.

Ahora bien, Scheler piensa que no cabe como alternativa una ética del deber, un apriorismo formal sino material: un conjunto de valores de contenido determinado, que son a priori, anteriores e independientes del ser, tanto en su valor como en su conocimiento por el sujeto.

Los valores son conocidos y válidos con independencia de su existencia. Son cualidades originarias intuitas directa e inmediatamente por los sentimientos espirituales (amor, odio); no son el resultado de una abstracción que tenga como punto de partida los bienes existenciales en el mundo. Son, por el contrario, objetos ideales que se intuyen cuando se prescinde por completo del concepto de ser (existencia). La total separación valor-ser permite hacer una ética de contenidos concretos, sin caer en una ética de bienes.

Scheler fundamenta los valores en la intencionalidad de los sentimientos espirituales pero no les asigna un fundamento metafísico, con lo que la bondad de la voluntad no queda explicada<sup>82</sup>.

Para Scheler además habría valores objetivos (sensibles, vitales, espirituales, religiosos) y morales. El valor de lo bueno se nos da en la experiencia cuando la persona se orienta al valor objetivo más alto, mientras lo malo es elegir el valor objetivo más bajo prefiriéndolo a otro más alto. El valor moral no tiene contenido propio; no puede ser fin del obrar, sino que surge a espaldas de la acción. El valor moral no tiene materia propia, si pretendiéramos directamente lo moral no buscaríamos los valores objetivos en sí sino aparecer como buenos ante nosotros, sería fariseísmo.

Scheler subraya también la independencia del objeto respecto a la actividad psicológica o transcendental del sujeto como el hecho de que el acto espiritual está esencialmente relacionado con un contenido significativo. Con el propósito de captar lo esencial de la experiencia, se pone entre paréntesis la existencia tanto del sujeto como del objeto. En las condiciones metodológicas de Scheler se pierde el acto de ser del objeto y el acto de conocimiento y de querer del sujeto. El ser como acto queda fuera del análisis fenomenológico. La esencia no queda clara, si se agota en su darse al conocimiento o si postula una fundamentación ontológica superior.

En suma, no cabe entablar un diálogo directo con Scheler sobre la virtud porque:

- Al despojarse los bienes de su contenido ontológico no cabe un perfeccionamiento real de la persona; el bien es mero contenido de conciencia, sin relación al *esse*.
- La voluntad no es dirigida por el conocimiento del fin; el conocimiento emocional del valor precede al conocimiento intelectual de la cosa, de ahí que el valor moral no es objeto de volición; conocimiento y voluntad están escindidos. Sin embargo, sabemos que «la voluntad en cuanto que toma contacto con la inteligencia se hace susceptible de virtudes»<sup>83</sup>.

---

81 WOJTYLA, *Max Scheler*, 21.

82 A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, Pamplona 1982, 47.

83 WOJTYLA, *Max Scheler*, 144.

- No cabe un acceso metafísico al ser subsistente puesto que la esencia no se fundamenta en el ser; esto conllevaría a que la voluntad no obraría jamás; porque la voluntad sólo obra en el momento en el que encuentra un medio que conduce al bien último (deseo natural de felicidad, voluntas ut natura). La inteligencia está dotada de criterios para determinar si algo nos conduce al bien absoluto o no. El bien infinito es el objeto de la voluntad y la verdad infinita es el objeto de la razón; en Scheler no cabe ni uno ni otro al despojar el ser de la esencia conocida, luego tampoco hay lugar para los hábitos de la voluntad, puesto que aparecen cuando la inteligencia ilumina la voluntad y ésta ejerce sus actos correspondientes. Si no hay acceso al ser subsistente tampoco la voluntad se mueve y por lo tanto, no tiene sentido hablar de virtudes.
- No cabe la virtud en Scheler porque considera el deber (elemento esencial en la virtud) fuente de pura negatividad en la ética. Deber y valor se excluyen mutuamente<sup>84</sup>.

## 5.2. La persona en acción, clave ético-antropológica para la comprensión de las virtudes como cualidades perfectivas

Una vez asentado que nuestro autor no expone sistemáticamente las virtudes porque en el diálogo con Scheler y Kant no cabe en ellos un tratamiento de la virtud, pasamos a exponer la idea original y más profunda de nuestro autor en la consideración antropológica y por derivación en su visión ética: sólo la consideración de la persona en acción conlleva una real perfección de la persona en su actuar; por lo tanto, al margen de esta perspectiva sólo cabe una exposición de las virtudes al modo griego, donde la persona no está presente, y por consiguiente, tampoco su perfección a través de la naturaleza.

Para la filosofía tradicional, la causa eficiente creada se torna eficiente, no en virtud de su ser mismo, sino por algo añadido a su sustancia: la operación. La eficiencia causal adviene a las sustancias accidentalmente. Esto es así porque las causas material y formal son principios del ente; en cambio, la causa agente es una sustancia: se necesita que el influjo eficiente proceda de algún principio intrínseco a la cosa, el accidente acción, que surge de la potencia activa de los entes; potencia (activa) y no acto porque en las criaturas la capacidad activa tiene algo de pasividad; pasividad porque las facultades, operativas no siempre están en acto, sino sólo a veces; pasivas porque para pasar de la operación requieren el influjo de algo externo; así la inteligencia necesita de un objeto inteligible y de la voluntad. Ninguna potencia activa creada se pone a sí misma en acto sin la intervención de algo ajeno. Las operaciones y sus correspondientes facultades son accidentes. Ninguna sustancia creada se identifica con su operación sino que sólo es su causa; por ejemplo, el alma humana es principio de actividad espiritual, pero no esa actividad misma; las operaciones se derivan de la perfección interna de la sustancia.

El obrar sigue al ser; el ser es el origen de la actualidad de cualquier acto del compuesto, raíz y fundamento de sus operaciones.

Las criaturas no son puro ser, tienen el *esse* recibido en una esencia. La forma sustancial es principio específico para el compuesto y también principio específico de operaciones. Aunque ni ser ni esencia actúan, hablando con propiedad, sino el supuesto.

---

84 Ibidem, 28.

La pluralidad de operaciones específicamente diversas y la unicidad de la forma sustancial para cada individuo, ponen de relieve que no puede ser la forma el principio inmediato y único de su actuación: los principios inmediatos del obrar son las potencias o facultades operativas, que toman su propia virtud de la actualidad de la forma sustancial.

Como las potencias activas no se identifican con la sustancia son realidades accidentales y lo mismo hay que decir del obrar. Ninguna criatura es su obrar; sólo la operación divina se confunde con su ser. Sólo el Acto Puro no es potencial respecto a sus actos sino que los posee en plena y total identificación con su sustancia. A las criaturas les compete perfeccionarse en su obrar.

Según esta concepción, la forma sustancial ya es su capacidad agente significa hacer pasar de potencia a acto a otra cosa, no a ella misma. La forma no se dualiza, es una; es activa como agente respecto de una potencia distinta de sí misma<sup>85</sup>.

Esta consideración de la esencia como forma sustancial hace imposible su consideración como autorrealización; la esencia se perfeccionaría de modo accidental (en el nivel categorial del accidente, de la acción) y por lo tanto no cabría hablar de una consideración perfectiva real de la persona, sino accidental.

Además es necesaria una consideración de la esencia que no sólo se considere como esencia de un ser personal, sino también que esté formulada con categorías personales y no cosmológicas.

Lo que hace nuestro autor es retrotraer la potencia formal (facultad) al soporte óntico (síntesis persona-naturaleza, persona agente de la acción) pues entiende que en la causalidad personal el efecto no está separado de la causa, sino que es intrínseco a ella. Si el hombre es persona, la perfección de la naturaleza corre de su cuenta: la naturaleza logra su plenitud (esencia) en tanto y en cuanto la persona entronca con ella y la eleva.

**5.3. La cuádruple incidencia de la autorrealización como enclave de la formulación «wojtliana» de la virtud**

No tratará pues, nuestro autor de considerar la voluntad como facultad sino como propiedad de la persona que recoge la autodeterminación. Esta sería el actuar volitivo libre en tanto que la voluntad conecta con la persona.

Paralela a la autodeterminación estaría la autorrealización, dimensión perfectible del ser humano en plenitud: Esta muestra el nexo:

<b>Ego eficiente</b>	Libertad	Autodeterminación
	Verdad	Autoconciencia
	<i>Bien</i>	Autorrealización
	Fin	Autoteleología

85 Ibidem, 84-85.

En esta cuádruple autorreferencialidad se encuadra la formulación de la virtud en nuestro autor.

Según la autorrealización la voluntad como propiedad de la persona es susceptible de hábitos. Esto es así porque el gobierno de la dinámica tendencial corresponde a la autorrealización. Desde aquí la persona es el agente de su real perfeccionamiento.

### **Autorrealización-bien:**

La ejecución de la acción lleva a la realización. Realizarse significa actualizar, llevar a la plenitud debida la estructura del hombre. Implicado en la intencionalidad del querer y actuar, en la salida del hombre hacia fuera de sí mismo y en dirección a los objetos que se le presentan como bienes diferentes —valores— se da simultáneamente un movimiento hacia el ego. Esta estructura sirve de base de la moralidad y gracias a él, la moralidad en cuanto modalidad de conducta participa en la interioridad del hombre y adquiere un cierto nivel de durabilidad en él. Las acciones humanas no desaparecen sin rastro; dejan su valor moral, que constituye una realidad objetiva intrínsecamente relacionada con la persona, y por tanto, una realidad también profundamente subjetiva<sup>86</sup>.

### **Autoteleología-fin:**

La perfección de la naturaleza es el fin del hombre. La acción actualiza la esencia de un determinado ser: lo que en él hay de posibilidad, de potencialidad, deviene una realidad. La realidad de lo que un determinado ser posee como posibilidad, constituye su fin<sup>87</sup>. Es de este modo como el ser constituye o conforma su propia identidad. Esta específica identidad es lo que constituye el bien fundamental de cada ser, esto es, su esencia. La perfección de lo humano pertenece al orden de la esencia, pues ésta no se dice del hombre en sentido objetivo o accidental, sino por referencia al ser. La perfección humana en sentido propio, por ser esencial, refiere al ser y todo perfeccionamiento está orientado a él<sup>88</sup>.

Como se observa la dimensión perfecta de la ética sólo es posible partiendo de los presupuestos de la filosofía del ser donde la esencia constituye la base de toda la actividad de aquel ser en cuanto es perfección de su naturaleza. Si se parte de los presupuestos de la filosofía de la conciencia (Kant y Scheler) desaparece la dimensión perfecta de la ética porque el bien moral aparece simplemente como un contenido de conciencia y no como un bien que perfecciona a un ser consciente.

### **Autodependencia-libertad<sup>89</sup>:**

Lo específico de la persona se cifra en la autorracionalidad y en la autodeterminación. La autodeterminación manifiesta el autodomínio y la inalienabilidad, o dicho de otro modo, el

---

86 WOJTYLA, *Persona*, 176.

87 WOJTYLA, *I fondamenti*, 50.

88 *Ibidem*, 51.

89 Cf. WOJTYLA, *Persona*, 137-140.

carácter libre de la persona que decide acerca de sí misma y es dueña de sí. La autodeterminación es la norma integrada en la acción y esa integración es libre desde la persona. De ahí que la autodeterminación haya que entenderla como «libertad para». La persona es dueña de sí misma capaz de definir y elegir sus propios fines.

La voluntad es en la persona esa última instancia sin cuya participación nada tiene valor ni peso que corresponda a la esencia de la persona. El valor de ésta está estrechamente ligada a la libertad<sup>90</sup>, propiedad de la voluntad. El actuar depende de la persona y sólo así es libre. En virtud de su libertad el yo persona trasciende el objeto, que no determina su decisión; el hombre trasciende también su propia naturaleza, que no puede determinarlo. Esta indeterminación de los actos libres de toda la persona no es la mejor manera de describir la esencia de la libertad; más que indeterminación, la libertad es autodeterminación en la que el yo puede producir creativamente y engendrar actos libres<sup>91</sup>.

### **Autoconciencia-verdad<sup>92</sup>:**

La ética tiene que ver con el bien de la acción, pero también con el conocimiento humano, es decir, con la verdad tanto teórica como práctica<sup>93</sup>.

La voluntad en una de sus dimensiones es un apetito racional, por tanto, conecta de modo natural con la verdad, y busca la verdad de todo bien al que aspira. En la verdad del bien se basa la comprensión de la naturaleza humana y de su finalidad, porque el bien es lo que corresponde a la naturaleza bajo la razón de fin de un determinado ser.

Los principios morales impelen al hombre a conseguir en él el origen de la norma, esto es, a descubrir en su propia constitución la relación con el bien. Es imposible profundizar en la verdad del bien sin atender al propio modo de ser. La práctica humana supone la relación de la naturaleza con su bondad (voluntas ut natura). Las acciones humanas son, por tanto, una prolongación del ser humano de acuerdo con la sentencia tradicional: «el operar sigue al ser». Sólo una naturaleza racional, una persona, puede constituirse en fundamento de la moralidad, ya que su dimensión cognoscitiva es capaz no sólo de hacerse con la verdad *qua talis* (tal cual),

---

90 «La tesis de Kant acerca de la libertad como *ratio assendi* es equivalente a sostener que la voluntad tiene que ver con la libertad desde el principio. Esa tesis es una equivocación porque confunde la voluntad con el sujeto trascendental (que no pasa de ser una idea general). Además, no se debe mantener la identidad de voluntad y libertad, pues el oligofrénico o el loco no ejercen actos voluntarios, ya que la relación entre la voluntad y la inteligencia está rota en ellos. Con todo, no se puede decir que ellos sigan un imperativo categórico o algo así. Pero sí se puede decir que tienen una tendencia natural abierta al infinito. Si eso se negara, también habría que negar que son hombres, y sería ilícito abortar en el momento en que se sabe que quien va a nacer es mongólico». POLO, *Ética*, 43-144.

91 «En rigor, el que la voluntad pueda atenerse o no a los hábitos, remite a la persona. Radicalmente, la libertad es personal. Por tanto, la voluntad investida de la libertad es la voluntad de una persona. Al considerar la voluntad nativa, solamente entendemos la voluntad como una potencia humana, pero no como la voluntad de un *quien*. La voluntad es voluntad de un quien en cuanto que es libre. Ahora bien, la voluntad es libre sólo porque adquiere hábitos; si no, la libertad, que es radicalmente personal, no la inviste, no llega a ella. La estructura, como se ve, es compleja. Pero no conviene olvidar que la riqueza ontológica de la voluntad procede de su entronque en el ser personal». *Ibidem*, 151.

92 Cf. WOJTYŁA, *Persona*, 177-186.

93 «Del actuar humano se sigue un estudio exterior, pero también un resultado interior, es decir, una modificación de su propia naturaleza, a la que se llama virtud. La voluntad en cuanto toma contacto con la inteligencia se hace susceptible de virtudes». POLO, *Ética*, 144.

sino con la verdad sobre el bien. La persona no es sólo el sujeto en el que se manifiesta el bien o el mal moral, sino que ella es la causa de dicho bien y de dicho mal.

La conciencia conformaliza la acción en tanto y en cuanto el hombre conoce la acción como suya; ahora bien, si la conciencia tiene que ver con la verdad es gracias a su relación con los actos de conocimiento en tanto y en cuanto mediante esta relación observamos su conexión con la objetividad. También el reflejo del autoconocimiento en la conciencia permite ver la objetividad de éste. Como consecuencia, la conciencia es también autoconciencia, en el sentido que la conciencia es objeto de autoconocimiento y que el autoconocimiento forma parte del contenido de la conciencia. El autoconocimiento da continuidad a los estados del ser del ego; sin ello no se vería la relación entre las acciones y el ego. La conciencia se vería privada de los significados del ego en tanto objeto de conocimiento directo y existiría como en el vacío. El autoconocimiento en cuanto refiere al sujeto y es reflejado en la conciencia tiene a ésta como término.

## 6. «AMOR Y RESPONSABILIDAD»: ARMONIZACIÓN DE LOS ELEMENTOS BÁSICOS DE LA ÉTICA (BIENES-VIRTUDES-NORMAS) Y EL AMOR COMO ACTO RADICAL DE PLENITUD PERSONAL

Cabe ahora establecer la relación entre bienes-virtudes-normas fundamentalmente a través de «Amor y Responsabilidad». Y a la vez mostrar que el amor como acto de la persona es el punto culminante de la persona, de la perfección de ésta y por lo tanto, donde se encuentra de modo explícito el tema de las virtudes éticas.

En la plena acepción del término, el amor es una virtud y no solamente un sentimiento. Esta virtud se forma en la voluntad y utiliza sus recursos de potencialidad espiritual, es decir, libertad de la persona-sujeto, fundado sobre la verdad que comprende la persona-objeto. El amor en cuanto virtud está orientado hacia el valor de la persona<sup>94</sup>. No puedo desarrollarme como persona si no descubro que el otro es persona como yo. Ese reconocimiento del otro exige de mí un trato, un modo de relación capaz de valorarle por sí mismo, de modo incondicional: a esta manera de reconocimiento y trato se le llama amor.

Es el trato propio de quien sólo puede ser reconocido con fin en sí, y nunca como un mero medio<sup>95</sup>.

Si la libertad debe vincularse a aquellos valores superiores, el amor constituirá el acto propio de la libertad: y sólo podrá hablarse estrictamente de amor al referirse a la relación entre personas. Las demás criaturas del cosmos pueden presentarse, todo lo más, como apetecibles, deseables como medios para la consecución de un fin para el sujeto.

El amor, como acto y en cuanto disposición estable, cabe respecto a todos, porque surge del simple reconocimiento de su ser personal, de su valor absoluto. Solo Dios y los demás son amables, dignos de amor.

El amor, por el que la voluntad se orienta —se vincula— al bien, lo persigue y se goza en su posesión, constituye no sólo la vía de desarrollo de la libertad de la persona, sino también la primera y paradigmática muestra de su riqueza y dignidad en cuanto tal. Quien sólo fuera capaz de

94 Cf. WOJTYLA, *Amor*, 134.

95 *Ibidem*, 22.



amar las cosas, en realidad se mostraría capaz sólo de amar la satisfacción que en ellas se encuentra. Quien, por el contrario, reconoce el valor absoluto del otro, se encuentra llamado a su servicio; y tal autodonación resulta el efecto intrínseco de la actuación libre que más favorece el despliegue de las riquezas personales.

De este modo, aquel que sabe amar al otro tiene dominio de sí mismo, integra su relación con el cosmos, y se constituye en señor de su tiempo, de su biografía: pues el compromiso que lleva al amor y que le da fuerzas supone justamente el descubrimiento y la ejecución del «don de sí». De este modo, también se entiende que quien sabe amar llega a ser persona en plenitud, y por tanto —en último extremo— no tiene necesidad de los beneficios que desde fuera pueda recibir, sino que es feliz por el efecto intransitivo propio del amor, incluso si éste resulta no correspondido por parte de aquel a quien ama.

Dicho de otro modo: para ser feliz es necesario desarrollarse de manera adecuada al propio ser; el ser del hombre está abierto al descubrimiento de los demás seres personales y su valor; tal hallazgo permite a su vez descubrir que uno puede colaborar en la «construcción» del otro como persona; ello exige poner las propias capacidades en servicio de ese fin; y esa dinámica de servicio o entrega revierte en el sujeto llevándole a su máxima perfectibilidad. Esta dimensión «esponsal» del ser humano se puede desarrollar, consecuentemente, a través de todo amor verdadero: en el celibato, en el matrimonio, o en el amor familiar, de amistad, etc.

La razón es que, desde el punto de vista del *objeto*, toda persona se revela como fin, como un bien mayor que el cual no existe otro —dado su carácter irrepetible—. Desde el punto de vista del *sujeto*, como hemos visto, el don de sí supone la mayor manifestación de libertad porque exige el mayor grado de autoposesión: el que posibilita el autogobierno. Desde el punto de vista de la *acción-dilectiva*, el que enriquece a otros con lo mejor de lo suyo, les ayuda a obtener lo mejor de sí mismos, y obtiene a la vez —a través de esa acción— lo mejor de sí. Y desde el punto de vista del *efecto*, porque no existe acción superior que la de ayudar a un ser personal en su proceso perfectivo, ya que la persona es el mayor bien.

El amor como acto personal se distingue de la tendencia sexual orientada a los valores sexuales del cuerpo, y también de la afectividad que descubre el análisis psicológico del amor humano<sup>96</sup>.

Junto a la superioridad de lo personal frente a lo corpóreo aparece también la autonomía de los dinamismos sexuales y afectivos. Autonomía no excluyente, puesto que lo corporal (naturalidad) se encuentra sujeta al control personal: más aún la persona se muestra en y por el propio cuerpo.

El control de lo personal sobre lo bio-psicológico se lleva a cabo mediante la integración; integración que lleva a cabo gracias a su impronta espiritual que le permite pensar y deter-

---

96 «En el atractivo, en la experiencia del agrado, en la complacencia, tienen gran parte las reacciones emotivo-afectivas, y ese hecho plantea el problema de su fundamentación, ya que tales reacciones son, en el fondo, ciegas y pueden por consiguiente tanto encaminar la complacencia hacia un auténtico bien, como hacia una mera apariencia. Importa en suma —afirma Wojtyła trascendiendo la fenomenología para llegar a la ontología— que el agrado se funda «en la verdad de la persona», y ello no sólo en cuanto que esté provocado por valores que la persona que atrae realmente posee —sin lo cual, daría más pronto o más tarde, paso al desengaño—, sino en tanto que atiende no sólo a valores parciales, a aquello que se encuentra en la persona, sino que alcance a la persona en sí misma. Porque es entonces, y sólo entonces, cuando se abre a un amor en toda su plenitud». J. L. ILLANES, «Fe en Dios, Amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyła», *Scripta Theologica* 11 (1979) 306.

minarse a sí mismo y percibir que el otro no es un medio pues puede definir sus propios fines.

El amor, por tanto, se liga a la autodeterminación (libre orientación de sus actos según la verdad y el querer) y a la autorrealización (libre realización del bien para sí).

De aquí surge el problema de la obligación. El conocimiento del valor objetivo obliga a la conciencia. Esta pone en juego su libertad, ciertamente ante el valor, pero también ante la norma que se sigue de un conocimiento verdadero y que juzga los valores percibidos según la verdad<sup>97</sup>.

La virtud de amor se convierte en la clave para comprender la sexualidad y toda la vida ética en general.

Desde el amor se entiende, por ejemplo, la virtud de la castidad, que vendrá a tener como punto de referencia fundamental la integridad del amor hacia el que la persona se dirige como su propia realización. La castidad tiene la función de hacer posible el amor como amor de la persona. Ahora bien, como la relación con Dios es la única que valora de modo adecuado a la persona, así también en Dios las relaciones entre las personas encuentran el cumplimiento definitivo de su valor. Además entre el hombre y Dios no cabe ninguna relación de justicia que no entre en el orden del amor, pues aunque el hombre devolviese a Dios todo lo que tiene, seguiría debiendo todo lo que es.

El amor es además el compromiso de la libertad; darse es limitarse en beneficio del otro. El amor compromete a la libertad y la colma de todo lo que naturalmente atrae la voluntad: el bien. El hombre desea el amor más que la libertad; ésta es un medio, aquel un fin<sup>98</sup>.

Por otro lado, el tiempo que aún no ha llegado es susceptible de ser vivido de uno u otro modo, de ser integrado en un sentido u otro, e incluso de ser poseído de alguna manera anticipadamente: tal es cabalmente el término de la libertad. Y la vida por la que el hombre «se adelanta» al tiempo, abraza el futuro en un solo acto de presente, es precisamente el *compromiso*, pues supone no sólo una decisión «de sentido», sino la decisión de «deberse» a la finalidad elegida y a los medios necesarios para alcanzarla. Así el hombre puede comenzar el camino de su perfeccionamiento, no sólo cuando logra alcanzar la posesión de cada valor que le mejora, sino ya desde el momento en que decide avanzar hacia la posesión de ese valor, y dar sucesivamente los pasos adecuados. Esta vinculación de la persona con un valor, en la medida en que sea mayor —por la adecuación del valor a lo que el hombre es, y por la intensidad y amplitud con que el sujeto implique su voluntad libre— realiza máximamente la libertad, porque da la mejor razón de su ejercicio efectivo: el mejor afecto intransitivo<sup>99</sup>.

Para poder dirigirse por sí mismo hacia aquello que es conveniente, es necesario, por tanto, tener una visión integral e integradora de uno mismo, que se ha llamado capacidad de «autoposesión» y de «autogobierno». Y aquel fin que mejor integre y armonice los demás bienes —los valores que facilitan el propio desarrollo— será el que facilite mayor unidad a la persona, y mayor capacidad para integrar su relación con lo circundante y sacar provecho de ello. Así, el fin que compromete más lejos, si está vinculado con un valor auténtico, será el que más perfeccione a la persona y optimice los recursos propios de su ser.

---

97 BUTTIGLIONE, *El pensamiento*, 127.

98 WOJTYLA, *Amor*, 148-149.

99 *Ibidem*, 127-130.

Es cosa clara que el amor no es unilateral sino bilateral. Su ser, en su plenitud, es interpersonal. Es una fuerza que liga y que une; un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único nosotros nace de dos yo, aunque plenamente dispuestos a ser un nosotros<sup>100</sup>.

Como resumen y conclusión diremos que el amor como acto de la persona es el punto culminante de la perfección de ésta y por lo mismo, donde se encontraría de modo explícito el tema de las virtudes éticas. Además, para la ética cristiana el amor como acto personal es el que dota de contenido ético a la acción, pues sólo si se acepta este principio podremos interpretar correctamente las enseñanzas del evangelio, que determinan qué comportamiento es bueno o malo.

## 7. «PERSONA Y ACCIÓN»: INTEGRACIÓN DE LAS VIRTUDES EN LAS ESTRUCTURAS DINÁMICAS DE LA PERSONA

En «Persona y acción» nuestro autor no pretende insistir en el tratado de las virtudes sino destacar su gobierno desde la persona en orden a la integración. Se trata aquí de demostrar que la dimensión, subjetiva, operativa, la persona, que Wojtyła desarrolla en «Persona y acción» es compatible y complementario con el tratamiento clásico de las virtudes morales<sup>101</sup>.

Modos de acción humana de la persona	Hábito volitivo	Esencia de la persona
<i>Ocurrir</i>	Templanza Fortaleza	Integración
<i>Actuar</i>	Veracidad Bondad Prudencia	Transcendencia
<i>Actuar con otros</i>	Justicia	Participación

Virtud	Esencia de la persona
<i>Fortaleza</i>	<i>Autoposesión</i> <i>Autogobierno</i>
Templanza	Autoposesión <i>Autogobierno</i>

Según la tradición, hay dos hábitos intelectuales prácticos: *sindéresis* y *prudencia*. Estos no se adquieren por repetición de actos, pero sí son susceptibles de perfeccionamiento mediante el ejercicio de la acción. Ahora bien, según las premisas del planteamiento de nuestro autor, un perfeccionamiento habitual de la persona no es un perfeccionamiento real de la persona. Por tan-

100 *Ibidem*, 91-92.

101 Cuadros tomados de FRANQUET, *Persona*, 275 y 280.

to, el tema de los hábitos morales sólo cabe si se lleva a las estructuras personales de trascendencia, participación e integración.

La autorrealización es la personalización de la esencia, según la cual el gobierno del dinamismo sicosomático es posible. Dicho gobierno es su ordenación (integración), no su conocimiento. Cabría relacionar la autorrealización con la prudencia.

La autodeterminación conecta con el dinamismo sicosomático a través de una fase de la acción, a saber, el cese de la deliberación; y tiene que ver con la *sindéresis*<sup>102</sup>.

La aplicación de la prudencia a los sentidos externos es obra de la autorrealización, pues a ella compete la ordenación, el gobierno del orden sicosomático. La prudencia se relaciona con los actos concretos que la voluntad pone, sobre todo con la intención, la elección (autodeterminación) y con el uso activo (autorrealización) y con las otras virtudes morales. La autorrealización es el sentido interno, personal, de la prudencia. El entendimiento práctico que sigue al dinamismo apetitivo, y que es regido por la persona, forma parte de las estructuras personales de la acción<sup>103</sup>.

La *sindéresis* esta en conexión con la inclinación natural de la voluntad al bien en general y al bien humano<sup>104</sup>.

La veracidad es intrínseca a la autodeterminación como el tener que ver la voluntad con la verdad de sí. Por lo mismo, la bondad es intrínseca a la autorrealización como el tener que ver la voluntad con el bien desde sí. La voluntad en su conexión con la persona es perfectible en el modo de respetar e incrementar la veracidad y la bondad de ese tener que ver la voluntad con la verdad y el bien. El crecimiento en orden a la verdad y al bien se lleva a cabo por la repetición de actos personales. Es la persona la que con sus actos deviene buena o mala, veraz o mentirosa.

La noción clásica de esencia como perfección de la naturaleza no es dinámica. Sólo cabe hablar de la esencia en sentido dinámico por relación a la persona-agente de la acción (que es distinto de la persona supuesto de la acción). La personalización de la esencia, articulada en el planteamiento *wojtyliano* en las estructuras personales de la trascendencia, integración y participación, es el modo como cabe, repetimos, que el perfeccionamiento de la naturaleza humana sea asumido como perfección real de la persona.

Cabe un paralelismo también entre participación y justicia. Lo propio de la justicia, dice Sto. Tomás de Aquino, es que ordena al hombre en aquellas cosas que se refieren a otro, a lo que corresponde a otro según cierta igualdad. La justicia es una virtud que sigue a la acción personal y que esta requiere. La justicia se ejerce en la relación entre personas distintas, es un modo de participación. La participación puede establecerse entre una persona individual y otra, o entre una persona individual y la comunidad de todas ellas que darían lugar a la justicia legal, distributiva y conmutativa.

Resta atender a la integración<sup>105</sup>, a los dinamismos sicosomáticos como aquello que debe ser gobernado y poseído por la persona. Entre las virtudes que se refieren a la subjetividad psico-

102 GARCÍA LÓPEZ, *El sistema*, 225.

103 A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona 1991, 273.

104 GARCÍA LÓPEZ, *El sistema*, 248.

105 La integración se lleva a cabo mediante la destreza moral, noción semejante a la de virtud, aunque más amplia, pues se refiere a la consolidación de estructuras complejas que integran elementos de los tres órdenes operativos.

mática hay que destacar la fortaleza. Ésta radica en el apetito irascible, gobernado por la voluntad desde la persona, pero no directamente, sino en su conexión con la razón<sup>106</sup>. El dominio que la razón práctica y la voluntad ejercen sobre el apetito es un dominio político. Este dominio es a lo que denominamos integración, esto es, la orientación del ego subjetivo a la transcendencia (autodeterminación y autorrealización) y su gobierno desde la persona (autoposesión y autogobierno). La integración no es sólo el gobierno de la subjetividad psicósomática desde la persona, sino también su proceso de personalización, de perfeccionabilidad desde ella (autoposesión).

Con respecto a la segunda de las virtudes apetitivas, la templanza, cabría aplicar los mismos principios apuntados<sup>107</sup>.

La integración de la subjetividad psicósomática en orden a la persona requiere la fortaleza y la templanza. La autorrealización, hemos dicho, es quien ejerce el control de la dinámica apetitiva y a la cual ésta se ordena, si bien, dicho control no es directo, sino que exige la colaboración de la razón, la cual es, respecto del apetito, *recta ratio*. La integración, insistimos, es la realización del orden que articula la actividad práctica del hombre desde la persona. La integración no se confunde con la virtud, sino que la requiere y la asume desde la persona; más aún, en definitiva se debe a ella.

---

106 GARCÍA LÓPEZ, *El sistema*, 343.

107 *Ibidem*, 361.

