

LA LIBERTAD Y EL AMOR, DOS PILARES DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE KAROL WOJTYLA - SAN JUAN PABLO II¹

Jaroslav Kupczak, OP.

Catedrático de Antropología Teológica en el Departamento de Teología de la Universidad Pontificia Juan Pablo II en Cracovia.

Es director del Centro de Investigación sobre el Pensamiento de Juan Pablo II en la UPJPII. Contribuye con el Instituto Pontificio para el Matrimonio y la Familia Juan Pablo II de la Universidad Lateranense de Roma y con el Colegio de Filosofía y Teología de la Provincia Dominicana Polaca en Cracovia. Es, además, presidente de la Sociedad Polaca de Teólogos Dogmáticos.

RESUMEN

El artículo presenta las nociones fundamentales de la libertad y el amor como pilares que sostienen la antropología filosófica y teológica en el pensamiento de Karol Wojtyla - Juan Pablo II. Además, se trata de mostrar la continuidad entre la filosofía del sacerdote y obispo de Cracovia con la teología del papa Juan Pablo II, que comienza su itinerario de pensamiento con el fruto del discernimiento sobre la ética de los valores de Max Scheler que Wojtyla analiza en su tesis de doctorado.

Palabras clave: Amor, libertad, experiencia, don, antropología teológica.

¹ Traducción del polaco por Marcin Piersiak.

Indudablemente, el intento de una presentación de la antropología teológica de Juan Pablo II en cualquier tamaño menor de una amplia monografía es una tarea vertiginosa. Sin embargo, no se pueden evitar los objetivos así de riesgosos en ciertos contextos específicos en los que intentamos abordar el trabajo de varios pensadores con el fin de comparar, mostrar similitudes y diferencias, fuentes e inspiraciones comunes y divergencias significativas.

Se trata precisamente del propósito y contexto de este trabajo, de ahí cierta justificación del hecho de que el texto que el honorable lector tiene ante sí será más un esbozo de la antropología teológica de Juan Pablo II que una presentación completa.

Hay muchas formas de abordar la tarea dada en el título de este texto. Una forma sería mostrar la función que tiene la antropología teológica en todo el pensamiento de Juan Pablo II. Sin embargo, es una tarea que el autor de este texto emprendió en otro lugar².

Como sugiere el título, nuestra intención es mostrar dos pilares sustantivos en la convicción del autor de la antropología teológica de Juan Pablo II: La libertad y el amor. Cada uno de estos dos temas acompañó a Karol Wojtyła - Juan Pablo II desde el comienzo de su camino intelectual. Cada uno de ellos ha sido tratado muchas veces, de diferentes maneras, en varios tipos de escritos (documentos privados y oficiales de la Iglesia), en diferentes perspectivas metodológicas y análisis históricos. Además, estos dos temas, según el Papa polaco, son fundamentales tanto para la antropología cristiana, la teología y el trabajo de evangelización de la Iglesia, como para el diagnóstico y la terapia de la cultura contemporánea.

La última observación preliminar antes de pasar a la parte principal del texto se refiere al método. Como el título sugiere, la perspectiva teológica será la más importante. Sin embargo, en los temas de la libertad y el amor es necesario tener inicialmente en cuenta la reflexión filosófica de Karol Wojtyła. Especialmente en el caso de este autor, sirve para mostrar la unidad y la complementariedad de la filosofía y la teología de su pensamiento. Esto último constituye también parte del propósito de este texto.

² Jarosław Kupczak, *Sobre la importancia de la antropología teológica en el pensamiento de Juan Pablo II* en "Ethos" 2002, nn. 3-4, pp. 128-140.

LIBERTAD QUE SE REALIZA EN AMOR

La libertad acompañó a Karol Wojtyła desde el principio de su itinerario de reflexión. La primera reflexión más completa del pensador de Cracovia sobre este tema la encontramos en su tesis de habilitación, escrita entre 1951 y 1953: *Evaluación de la posibilidad de construir una ética cristiana bajo los supuestos del sistema de Max Scheler* (publicada después por la Sociedad Científica de la Universidad Católica de Lublin en 1959). Como lo indica el título de este trabajo, su autor se comprometió a evaluar si el sistema filosófico de Max Scheler era adecuado para interpretar la ética del Nuevo Testamento.

Vale la pena recordar que, en la primera mitad del siglo XX, la filosofía fenomenológica, incluida la de Scheler, fue recibida con gran interés y parecer favorable en distintos círculos católicos. Se pueden indicar varias razones para esto, algunas de ellas señaladas por el propio Wojtyła en su trabajo³: por ejemplo, que Scheler a menudo llama la atención en su obra sobre el papel positivo de la religión y la Iglesia, ya que escribe positivamente sobre el sacerdocio y la vida religiosa y, además, concede gran importancia a la idea de la imitación ética (*die Nachfolge*) y al papel del amor en la vida.

Sin embargo, la razón principal de ver en Scheler a un aliado por parte de pensadores católicos fue la oposición a Immanuel Kant. Así lo describe Williams, el historiador de Harvard:

«Todos los neo-tomistas católicos se opusieron a Kant y a su sistema, pues, excluyó la posibilidad tan importante para el pensamiento aristotélico-tomista de que la mente tenga acceso directo a la realidad óntica y, sobre todo, que cuestionó la naturaleza objetiva y vinculante de la ciencia moral revelada. Scheler, por lo tanto, podría considerarse un aliado muy importante en el campo de la ética, así como de la epistemología, la antropología y la metafísica, incluso si él mismo fuera un católico caído, al confirmar con su análisis metodológico de los valores morales a la filosofía perenne»⁴.

No tenemos espacio aquí para rastrear con mayor precisión los argumentos de Wojtyła. Aun así, vale la pena notar que su respuesta a la

³ Karol Wojtyła, *Evaluación de la posibilidad de construir una ética cristiana bajo los supuestos del sistema de Max Scheler*, Lublin 1959, p. 6.

⁴ Geroge H. Williams, *The mind of the man who became the Pope*, Seabury, New York 1981, p. 124.

pregunta formulada en el título de la tesis de habilitación fue negativa: no es posible utilizar la filosofía de Scheler para interpretar la ética del Nuevo Testamento debido a los muchos errores fundamentales de esta filosofía. Para nosotros, es importante notar la crítica de Wojtyła a la teoría de la libertad de Scheler, porque: 1) esta será para Wojtyła un punto de partida para construir su propia teoría de la libertad. 2) La falta de una teoría adecuada de la libertad en la filosofía de uno de los pensadores más importantes del siglo XX, le mostraría a Wojtyła con toda agudeza que en la época que lleva constantemente en su bandera la referencia a la libertad y a la emancipación humana, su comprensión es fundamentalmente falsa.

Wojtyła llama la atención sobre el hecho de que la esencia del acto ético para Scheler es la experiencia de los valores. Sin embargo, esta experiencia es siempre emocional y, por tanto, el intelecto juega un papel secundario⁵. El problema relativo a la libertad del sujeto aparece con toda agudeza cuando preguntamos de qué manera el acto de la voluntad elige diferentes valores, lo que constituye, después de todo, la esencia de la libertad. Según Scheler, la voluntad del hombre —de una manera completamente pasiva— está sujeta a valores experimentados emocionalmente. Wojtyła señala, entonces, que en ese caso la elección —la resolución— desaparece de la descripción: *si la voluntad es pasiva, la persona no es la causa de sus propios actos*.

El análisis de los pensamientos de Scheler muestra a Wojtyła que para describir adecuadamente la libertad humana es necesario mostrar la cooperación adecuada entre la voluntad y el intelecto. Scheler no cumplió esta tarea por distintas razones. No podemos analizar todas las causas aquí ya que nos llevaría mucho más allá del propósito de estas consideraciones. No obstante, vale la pena señalar dos de ellas.

La primera causa es el erróneo concepto fenomenológico de la persona entendida exclusivamente como unidad de experiencias. Wojtyła escribe sobre esto unos años más tarde en sus *Conferencias de Lublin*:

«Scheler sostiene que mediante su estructura fenomenológica solo puede estudiar a la persona como una unidad de actos. La persona como causa agente no está incluida dentro de los límites de la mirada fenomenológica. Según esto la persona no

⁵ Karol Wojtyła, *Evaluación de la posibilidad de construir una ética cristiana bajo los supuestos del sistema de Max Scheler*, ob. cit., pp. 67-75.

realiza nada, únicamente siente unos valores que fluyen des de ella en diversas direcciones [...]. Sin embargo, ni estos actos ni los valores que se realizan en ellos provienen de la operatividad de la persona. Como consecuencia de la fenomenología de Scheler se ha perdido todo el carácter dinámico del ser de la persona. Queda tan solo como sujeto de vivencias, y como un sujeto estrictamente pasivo, pero que ni es causa eficiente de sus actos ni actúa»⁶.

Para una descripción y análisis adecuados de la libertad humana, es necesario un concepto adecuado de la persona humana, recalcando que, adelantando un poco nuestras consideraciones, la entendemos como ser sustancial.

El análisis de los pensamientos de Scheler muestra a Wojtyla que para describir adecuadamente la libertad humana es necesario mostrar la cooperación adecuada entre la voluntad y el intelecto.

La segunda causa del error de Scheler está relacionada con la primera y se refiere a la necesidad de un análisis metafísico para explicar la razón causal/ causalidad de la acción y la libertad humana. El análisis fenomenológico puede revelar la forma en que el sujeto experimenta el valor y hacer un gran servicio al filósofo al mostrar la esencia y diversidad de los valores. Pero solo una referencia a la comprensión metafísica de la voluntad del hombre, del intelecto, la naturaleza y el bien, puede explicar cómo el hombre a través de sus acciones y elecciones se hace moralmente bueno o malo. Podemos encontrar este análisis en las conferencias de Karol Wojtyla en Lublin⁷.

Karol Wojtyla, ya con más de treinta años, dictó conferencias en la Universidad Católica de Lublin siguiendo la sugerencia del

⁶ Karol Wojtyla, *Lecciones de Lublin I*, Palabra, Madrid 2014, pp. 34-35.

⁷ Kenneth Schmitz señala acertadamente que los primeros escritos de Wojtyla, especialmente su tesis de habilitación y las *Lecciones de Lublin*, son injustamente subestimados por los investigadores. En el área de influencia del idioma inglés esto se justifica por el hecho de que hasta el día de hoy estos trabajos no están disponibles en inglés, pero es difícil explicar este fenómeno entre los investigadores polacos.

profesor Stefan Swiezawski y por invitación del entonces decano de la Facultad de Filosofía, Jerzy Kalinowski. En los primeros años de su trabajo en la universidad, Wojtyla presentó como parte del ciclo „Historia de las doctrinas éticas” tres conferencias monográficas, que se conocen como *Lecciones de Lublin*. Para nuestras consideraciones, la más importante es la primera *Lección* del año académico de 1954-1955, titulada „Acto y experiencia ética”.

En gran medida, el pensador de Cracovia abordó en esta conferencia los temas de su tesis de habilitación, pero la amplió más allá del trabajo de Max Scheler a otros pensadores como Immanuel Kant y Tomás de Aquino. Wojtyla ya no estaba interesado solo en el análisis de Scheler u otros representantes del patrimonio intelectual europeo, sino que tenía la intención de buscar sus propias soluciones y respuestas a las preguntas que le preocupaban, utilizando toda la riqueza de la historia de la filosofía.

Solo una referencia a la comprensión metafísica
de la voluntad del hombre, del intelecto,
la naturaleza y el bien, puede explicar cómo
el hombre a través de sus acciones y elecciones
se hace moralmente bueno o malo.

La conferencia “Acto y experiencia ética” tiene tres partes básicas en las que se analiza el pensamiento de Scheler, Kant y Tomás de Aquino para encontrar respuestas a las preguntas básicas de la ética: ¿en qué consiste el acto ético? Es decir, ¿en qué consiste el fenómeno de convertirse en una persona moralmente buena o mala al cumplir acciones específicas? Wojtyla, en la parte referente a Max Scheler, básicamente repite los análisis y conclusiones de su tesis de habilitación doctoral. No obstante, un complemento importante es la psicología del siglo XX y especialmente aquella rama a la que se refiere como “psicología de la voluntad”. Con este complemento tiene la intención de mostrar la existencia de la experiencia de la libertad: “yo quiero”⁸. La existencia de este momento activo de decisión y

⁸ Véase Karol Wojtyla, *Lecciones de Lublin I*, ob.cit., pp. 38, 60-61.

deseo muestra más plenamente el error de Scheler, quien utilizando el método fenomenológico, “pasó por alto” o no notó esta experiencia, atribuyendo a la voluntad humana solo un papel pasivo en relación con los valores.

La crítica de Wojtyła a Immanuel Kant se refiere a la deconstrucción radical del acto de voluntad⁹. Según Kant, un acto ético de buena voluntad debe responder ante todo a la ley moral cuya fuente es el mismo sujeto. La voluntad que gira hacia los bienes empíricos externos bajo la influencia del deseo de placer está descrita como patológica por el pensador de Königsberg porque introduce en el reino humano de la libertad y la autonomía el elemento de determinación propio de la realidad externa de la persona (*a posteriori*). Por ello, el único acto verdaderamente moral sería aquel cuyo único motivo es el deseo de obedecer la ley moral.

Wojtyła, en su búsqueda de una descripción adecuada de la voluntad humana, recurre también a Santo Tomás de Aquino¹⁰. Para el pensador de Cracovia, una inspiración importante es la distinción de Tomás entre dos movimientos de voluntad: el *motio quoad exercitum* y el *motio quoad specificationem*¹¹. Mientras que el primer movimiento indica la potencialidad de la voluntad de dirigirse a todo lo que tiene carácter del bien (*bonum in communi*), el segundo indica que la esencia de la voluntad se revela en los actos de decisión y elección, cuando el intelecto mide para la voluntad varios bienes en términos de su significado para una persona (su propia bondad, *ratio boni*). La capacidad de decidir así entendida, cuya condición es la cooperación inteligente de la voluntad y el intelecto, es crucial para la libertad humana.

Wojtyła presenta su filosofía madura de la libertad en el libro titulado *Persona y acción* de 1969. El concepto principal, con el cual el cardenal de Cracovia describe el fenómeno de la libertad es la “trascendencia”, que se realiza en dos dimensiones básicas. La trascendencia horizontal que se refiere al tradicional *liberum arbitrium*, es decir, a los actos de la voluntad a través de los cuales el hombre llega “más allá de sí mismo” hacia diversos bienes. La trascendencia vertical que se refiere a la autodeterminación del hombre y, por lo tanto, pone el acento sobre lo que le sucede al sujeto cuando elige libremente diversos bienes¹².

9 Véase allí mismo, pp. 43-56.

10 Véase allí mismo, pp. 75-81.

11 Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 1, art. 1-2.

12 Véase Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 184-185.

De manera análoga al aspecto dual de la trascendencia humana, Wojtyła analiza la voluntad humana. Según el pensador de Cracovia, podemos distinguir dos aspectos en el acto de la voluntad. El primero es la intencionalidad a través de la cual la voluntad se dirige hacia sus objetos: distintos bienes (valores). El segundo aspecto es un direccionamiento no intencional de la voluntad hacia sí mismo en cuanto sujeto¹³.

Esta dualidad del acto de la voluntad tiene un gran valor para el filósofo de Cracovia y tiene importantes consecuencias para comprender la esencia de la libertad humana. Si se analiza la libertad de una manera realista, es decir, como uno de los aspectos de la acción y la persona humana, al contrario de los análisis idealistas que equiparan la libertad con la independencia y la autonomía del sujeto, se debe distinguir en la libertad la independencia de la dependencia. La voluntad es independiente en relación con sus objetos de elección, pero esta independencia se basa en la dependencia del sujeto, que en una inspección más cercana, resulta ser de la razón dirigida hacia la verdad. En este sentido, la libertad no es una elección de algo, sino una elección sensata para el sujeto. Este sentido de la elección se da, entonces, en última instancia por la dependencia de la razón a la verdad¹⁴.

La obra principal donde Juan Pablo II lleva a cabo un análisis teológico de la libertad humana es la encíclica *Veritatis splendor* de 1993. Una mirada a las principales tesis de esta encíclica mostrará cuán importante fue la filosofía de la voluntad del Wojtyła filósofo para la teología de la libertad de S.S. Juan Pablo II.

El Papa comienza constatando que el tema de la libertad realmente está en el corazón de la cultura actual. Juan Pablo II, recordando las trascendentales declaraciones del documento *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, enfatiza que este enfoque contemporáneo en la libertad es sin duda un «signo positivo de los tiempos»¹⁵. Sin embargo, al mismo tiempo, el Papa observa con preocupación que «algunas corrientes del pensamiento moderno han llegado a *exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores*»¹⁶.

13 Véase allí mismo, pp. 172-173.

14 Véase allí mismo, p. 186.

15 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 31.

16 Allí mismo, 32.

Esta elevación inmoderada de la libertad va de la mano con un cambio en el significado de la conciencia:

«Se han atribuido a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, “de acuerdo con uno mismo”, de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral»¹⁷.

Esta comprensión de la conciencia —señala el Papa— está asociada con la crisis de la verdad objetiva que trasciende al humano dado que la conciencia en esta situación pierde el significado del acto de aprender la verdad objetiva y se convierte en una voz individualista que determina los criterios del bien y el mal moral. Es justamente la relación de la verdad con la libertad, vista en el contexto de la teología moral, lo que se convierte en el tema central de la encíclica *Veritatis splendor*.

Juan Pablo II enfatiza que lo que es particularmente preocupante para un ético es romper el vínculo entre las decisiones cotidianas y la libertad trascendental, y así vaciarlas de su significado ético.

Juan Pablo II nota que ya la descripción bíblica de la creación enfatiza dos verdades fundamentales sobre la libertad humana. La primera verdad es la restricción de la libertad creada. El Dios bueno limita claramente las posibilidades del hombre en el paraíso al prohibirle comer del «árbol del conocimiento del bien y del mal» (véase *Gén 2,16-17*). La segunda verdad es la convicción proveniente

¹⁷ Lug. cit.

del libro del Génesis de que «la libertad del hombre encuentra su verdadera y plena realización en la aceptación de la ley moral que Dios le da»¹⁸. La ley divina informa al hombre infaliblemente sobre su naturaleza y sobre cómo puede encontrar su cumplimiento. Por lo tanto, la ley moral que proviene de Dios no tiene para el hombre un carácter heteronómico, extranjero, proveniente del exterior, sino que es una ley internamente inscrita en su corazón y garantiza su verdadera autonomía o, como escribe el Papa, «teonomía»¹⁹.

Otra ronda importante del debate sobre el tema tiene lugar en la misma encíclica *Veritatis splendor* en el contexto de la problemática sobre la libertad fundamental o trascendental. S.S. Juan Pablo II señalaba que algunos autores distinguen entre varias manifestaciones de la libertad humana, a la que denominan “fundamental” o “trascendental”²⁰. Constituyen la libertad trascendental algunas de las elecciones en la vida humana que son decisivas y que, de una manera incomparable con las elecciones cotidianas, a menudo banales, dan una dirección decisiva a la vida humana.

La encíclica en cuestión afirma que no puede haber controversia con respecto a la posibilidad de distinguir este tipo de libertad entre otras elecciones humanas²¹. Lo problemático es otra cosa, es decir, la convicción de que es la libertad trascendental la que revela de manera más completa lo que realmente es la libertad humana. Debe agregarse que la libertad trascendental, en la descripción de la encíclica y las teorías de los teólogos modernos conocidos²², es atea y no categórica. La libertad trascendental no es temática, es decir, no tiene un objeto claramente definido a diferencia, por ejemplo, de elegir el tipo de yogurt que queremos tomar en el desayuno o el modo como queremos pasar un sábado libre por la noche.

18 Allí mismo, 35.

19 Allí mismo, 41.

20 La descripción de la libertad trascendental y los términos utilizados en la encíclica sugieren que la crítica concierne, entre otras cosas, a Karl Rahner, considerado como uno de los más grandes teólogos del siglo XX (Karl Rahner, *Conferencia básica de fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Varsovia 1987, pp. 23-85). Lo mismo piensan los éticos polacos tan conocidos Tadeusz Biesaga y Andrzej Szostek (Tadeusz Biesaga, “La personalidad de Karl Rahner y el personalismo de Karol Wojtyła en la disputa sobre la teología moral” en “*Analecta Cracoviensia*”, 2000, XXXII, pp. 89-99; Andrzej Szostek, “El hombre como autocreador: motivos antropológicos para el rechazo de la encíclica *Humanae vitae*” en *Humanae vitae donum*. En el vigésimo aniversario de la encíclica *Humanae vitae*, Lublin 1991).

21 Véase Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 65-66.

22 Véase Josef Fuchs, *Theologia moralis*, Varsovia 1974, pp. 126-140, 177-179.

Juan Pablo II enfatiza que lo que es particularmente preocupante para un ético es romper el vínculo entre las decisiones cotidianas y la libertad trascendental, y así vaciarlas de su significado ético. Leemos en la encíclica:

«De esta manera, se llega a introducir una *distinción entre la opción fundamental y las elecciones deliberadas de un comportamiento concreto*; una distinción que en algunos autores asume la forma de una *disociación*, en cuanto circunscriben expresamente el *bien* y el *mal* moral a la dimensión trascendental propia de la opción fundamental, calificando como *rectas* o *equivocadas* las elecciones de comportamientos particulares *intramundanos*, es decir, referidos a las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo de las cosas. De este modo, parece delinarse dentro del comportamiento humano una escisión entre dos niveles de moralidad: por una parte el orden del bien y del mal, que depende de la voluntad, y, por otra, los comportamientos determinados, los cuales son juzgados como moralmente rectos o equivocados haciéndolo depender sólo de un cálculo técnico de la proporción entre bienes y males *premorales* o *físicos*, que siguen efectivamente a la acción. Y esto hasta el punto de que un comportamiento concreto, incluso elegido libremente, es considerado como un proceso simplemente físico, y no según los criterios propios de un acto humano. El resultado al que se llega es el de reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola —o atenuándola— a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos»²³.

Vale la pena recordar aquí las consideraciones filosóficas de Karol Wojtyła, en sus *Lecciones de Lublin*, sobre la esencia del *liberum arbitrium*, presentadas en la primera parte de este capítulo, y la importancia que la verdad tiene sobre el bien concreto —su *ratio boni* tiene para la libre elección y realización de la libertad humana en sus decisiones particulares. La búsqueda filosófica de Wojtyła lo convenció, cuarenta años antes de la publicación de la encíclica *Veritatis splendor*, de que es justamente el acto de elección (*liberum arbitrium*) en el que el sujeto realiza una evaluación racional del bien en las alternativas que se le presentan— y los bienes, es la clave para comprender la agencia del

²³ Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 65.

sujeto y su bondad moral. Separar la libertad fundamental, atemática, de las elecciones específicas de una persona, temáticas, parece ser un grave error.

En la dirección esbozada por el recordatorio filosófico anterior, se desarrolla el argumento de la encíclica *Veritatis splendor*. Leemos allí:

«Por tanto, dichas teorías [que representan la teoría de la libertad fundamental] son contrarias a la misma enseñanza bíblica, que concibe la opción fundamental como una verdadera y propia elección de la libertad y vincula profundamente esta elección a los actos particulares. Mediante la elección fundamental, el hombre es capaz de orientar su vida y —con la ayuda de la gracia— tender a su fin siguiendo la llamada divina. Pero esta capacidad se ejerce de hecho en las elecciones particulares de actos determinados, mediante los cuales el hombre se conforma deliberadamente con la voluntad, la sabiduría y la ley de Dios. Por tanto, se afirma que *la llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres*. Precisamente por esto, *la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave*»²⁴.

La encíclica aquí discutida sobre el esplendor de la verdad muestra la libertad humana como una realidad, por un lado, concreta, enraizada en las elecciones cotidianas y reales; y por otro, como una realidad dinámica y en desarrollo. La primera etapa en el desarrollo de la libertad, como se señaló anteriormente, es la obediencia al *decálogo*, a los diez mandamientos, que informan al hombre de los verdaderos bienes que contribuyen a su desarrollo. Este período está marcado por la “carga” de obedecer y respetar los mandamientos. La segunda etapa en el desarrollo de la libertad humana consiste en someterla a la “ley del Espíritu”, el dinamismo interno del Espíritu Santo, que permite a los cristianos guardar los mandamientos de la Ley Antigua. Este período está marcado por someter la vida cristiana a la “lógica del don”, la ley del amor, porque la verdadera libertad humana se cumple y se realiza solo en el amor. De esto habla la segunda parte de este texto.

²⁴ Allí mismo, 67.

EL AMOR QUE PERFECCIONA LA LIBERTAD

La presentación anterior del esquema de la filosofía y teología de la libertad de Karol Wojtyla - Juan Pablo II muestra la naturaleza práctica de su reflexión. Esta naturaleza práctica tiene dos dimensiones. En la primera, nuestro pensador somete a juicio cuestiones, en su opinión, fundamentales para el hombre. Una de esas cuestiones es, sin duda, el tema de la libertad frente a una Polonia sometida a una dictadura comunista. En la segunda, esta reflexión filosófica y teológica está destinada a ayudar a las personas concretas para quienes Wojtyla era un pastor en sus elecciones de la vida diaria.

En ese sentido, así es como Juan Pablo II habló sobre la naturaleza práctica de su pensamiento en conversaciones con André Frossard:

«Por naturaleza, soy más un pensador que un erudito [...]. El enfoque gradual de la atención en un humano, en la naturaleza extraordinaria de una persona, nació más de la experiencia y el compartir experiencias con otros que con la misma lectura. Leer, estudiar, reflexionar y debatir, en turno [...] me ayudó a buscar y encontrar la expresión de lo que encontré en la experiencia ampliamente comprendida. Sobre esta dimensión de mi vida y actividad, no puedo dar otro testimonio que el de que la vocación del sacerdote constantemente surgía de alguna manera de la vocación de un científico-profesor, de alguna manera la primera resultaba ser más profunda y más fuerte que la segunda»²⁵.

Por otro lado, indudablemente, hay que agregar una reflexión fundamental para el pensamiento de Wojtyla: el amor, preocupación temática que surgía también de la orientación práctica de su filosofía y teología. El tema del amor humano ya está presente en las primeras publicaciones del pensador de Cracovia. En su tesis de habilitación, Wojtyla, de treinta y tres años, contesta el enfoque fenomenológico del amor de Max Scheler, mostrando que, en la mente del filósofo alemán, el amor es solo un sentimiento que concierne a la experiencia de los valores, pero no a su realización en el acto integral de una persona humana²⁶.

²⁵ André Frossard, *Retrato de Juan Pablo II*, Planeta, Barcelona 1989.

²⁶ Véase Karol Wojtyla, *Evaluación de la posibilidad de construir una ética cristiana bajo los supuestos del sistema de Max Scheler*, ob. cit., pp. 93-97.

Otras publicaciones de esa época muestran los fundamentos maduros de la filosofía del amor en la reflexión del filósofo de Cracovia. Wojtyla se pregunta en el artículo *Instinct, Love, Marriage* de 1955 en qué condiciones el acto sexual puede ser una expresión de la devoción personal de los cónyuges y no solo de la búsqueda de placer e indica en su pesquisa la importancia de la virtud de la castidad²⁷. El deseo de mostrar la teología personalista del matrimonio como unión, la amistad entre un hombre y una mujer, en la que la unión sexual es señal y medio, también aparece en el artículo “Pensamientos sobre el matrimonio”, escrito dos años después²⁸. En el artículo “Educación del amor” de 1960, Wojtyla recuerda que a menudo el amor se identifica con el sentimiento de encantamiento y enamoramiento que se produce al comienzo de un encuentro entre un hombre y una mujer²⁹. Sin embargo, para que este sentimiento sea realmente una expresión del verdadero amor entre los cónyuges, debe elevarse al nivel de decisiones personales y maduras, lo cual se realiza mediante la sublimación y la purificación de los propios sentimientos.

Los elementos más originales y fascinantes de su filosofía del amor ya aparecen en el libro *Amor y responsabilidad*. En el centro de esta filosofía está el concepto del don. Wojtyla muestra que la esencia de la forma más perfecta de amor, que él llama “amor sponsal”, es darse a la persona amada uno mismo.

Encontramos la presentación más completa y madura de la filosofía del amor de Wojtyla en el libro *Amor y responsabilidad* de 1959. Wojtyla analiza cuidadosamente varios elementos de la experiencia personal y de las vivencias que aparecen en el fenómeno del amor humano. El deseo sexual dirigido al placer es una experiencia natural que ocurre durante la experiencia erótica. Sin embargo, debe ser incluido en la totalidad del acto ético del amor para ser purificado del carácter utilitario que caracteriza la búsqueda humana del placer³⁰.

27 Véase Karol Wojtyla, “El instinto, el amor y el matrimonio” en *Tygodnik Powszechny*, 1952, 8, 42, pp. 1-2.

28 Véase Karol Wojtyla, “Pensamientos sobre el matrimonio” en *Znak*, 1957, 9, 7, pp. 595-604.

29 Véase Karol Wojtyla, *La educación del amor*, Cracovia 1979, pp. 88-93.

30 Véase Karol Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009, p. 44-50.

Igual que el deseo sexual, está el sentimiento de amor que abre a hombres y mujeres a la belleza del sexo opuesto. Sin embargo, el sentimiento de amor debe ser objetivado por la razón para que no termine con una rápida decepción. Este conocer racional de la otra persona debería ser la base de una decisión humana consciente de amar a la otra persona. En esencia, el amor es una afirmación que no se dirige a los valores externos del otro u otra, sino que afirma el valor mismo de la otra persona³¹.

Los elementos más originales y fascinantes de su filosofía del amor ya aparecen en el libro *Amor y responsabilidad*, escrito por un Wojtyla con casi cuarenta años. En el centro de esta filosofía está el concepto del don. Wojtyla muestra que la esencia de la forma más perfecta de amor, que él llama “amor sponsal”, es darse a la persona amada uno mismo, de dar en total propiedad ese “yo” intransferible a alguien³². Leemos en el libro en cuestión:

«El hombre posee esa facultad de dar y aceptar que es propia del amor cuando su actitud respecto de la mujer se inspira en la afirmación del valor personal de esta, e inversamente. Esa facultad crea un clima de abandono eminentemente interior, el clima específico del amor matrimonial. El hombre y la mujer tienen necesidad de ese clima tanto para que su don de sí adquiera su pleno valor como para que la aceptación sea plenamente válida. Solo la mujer que tiene conciencia tanto de su valor personal como del valor del hombre a quien se entrega es capaz de darse verdaderamente y viceversa. La conciencia del valor del don despierta una necesidad de reconocimiento y el deseo de dar no menos de lo que se ha recibido. También por esto se advierte cuán indispensable es para el amor matrimonial comprender la estructura interna de la amistad»³³.

Según Wojtyla, es esta pertenencia la que revela la esencia del amor verdadero, la etapa más alta del desarrollo y el objetivo de la libertad humana, algo distinto de la autonomía kantiana o la independencia completa de los demás.

31 Véase allí mismo, p. 91.

32 Véase allí mismo, p. 120.

33 Karol Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, ob. cit., p. 159.

Para comprender completamente el valor de las deliberaciones de Wojtyla en el libro *Amor y responsabilidad*, debe enfatizarse que el concepto del don tiene una tradición teológica muy respetable que indudablemente también dio forma a la dirección de su pensamiento. En esta tradición, el *donum* latino define la esencia del amor (*agape*), que es *Dios*. Así escribe Jacques Guillet dando la definición de Dios:

«Si el Padre y el Hijo se unen en el Espíritu, no se unen para gozar el uno del otro en la posesión, sino en el don; es que su unión es un don y produce un don. Pero si el Espíritu, que es un don, sella así la unión del Padre y del Hijo, esto indica que en su esencia son don de sí mismos, que su esencia común consiste en darse, en existir en el otro y en hacer que exista el otro»³⁴.

Es por eso que *Dar-Donum* es el nombre propio del Espíritu Santo, que expresa la esencia de este dar y compartir intratrinitario de las Personas Divinas entre sí.

En las publicaciones teológicas del obispo Wojtyla que aparecieron después del Concilio Vaticano II, el vínculo entre las personas amorosas, al que conduce un don mutuo, se llama “comunidad de personas” (*communio personarum*)³⁵. Este hermoso término tiene sus raíces en el término del Nuevo Testamento, *koinonia*, que significa una colectividad sobrenatural entre los discípulos de Jesús basada en la gracia³⁶.

Juan Pablo II en muchas declaraciones, documentos, homilías y cartas más o menos oficiales, aborda el tema del amor, fundamental al cristianismo. Sin embargo, los escritos en los que nos centraremos aquí son los llamados “Catequesis sobre la teología del cuerpo”, que son en realidad una serie de catequesis pronunciadas durante audiencias oficiales de los miércoles en la plaza de San Pedro entre el otoño de 1979 y la primavera de 1984. El pedigrí de estas catequesis es particularmente importante porque, como admitió el autor, fueron escritas en gran parte en Cracovia como un intento de continuación

34 Jacques Guillet, *Dios* en Xavier Léon-Dufour (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1965, p. 212.

35 Sobre la influencia significativa del *Vaticano II* en el obispo Wojtyla en este campo de la teología y en la relación entre el concepto de *communio* y la eclesiología del Concilio, se puede ver mi artículo: “La importancia del Concilio Vaticano II para la teología de la *communio personarum* de Juan Pablo II” en *Polonia sacra*, 2003, 7, 2, pp. 67-88.

36 Véase Jean Jérôme Hamer, *The Church is a Communion*, Sheed and Ward, Nueva York 1964.

teológica de la filosofía del amor presentada en el libro *Amor y responsabilidad*³⁷.

Estas catequesis sobre teología del cuerpo son un intento de leer la antropología cristiana de las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento interpretadas a la luz de la tradición de la teología. Los textos seleccionados de las Sagradas Escrituras muestran los elementos estructurales básicos del fenómeno del amor, mencionados anteriormente, en su desarrollo histórico, principalmente por referencia a tres épocas teológicas de la historia humana: el período anterior al pecado original, el período posterior al pecado, marcado tanto por los efectos de este como por la esperanza de la redención, y el período hacia el cual los humanos se dirigen, es decir, el tiempo de la resurrección.

La creación se muestra así en las catequesis como «donación fundamental y radical, es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada»³⁸. Sin embargo, es solo la creación bíblica de Eva lo que hace que el primer ser humano, Adán, comience a vivir en el espacio del don: «el donar creador, que brota del Amor, alcanzó la conciencia originaria del hombre, convirtiéndose en experiencia de don recíproco»³⁹. Este fenómeno primitivo de don mutuo, descrito en el libro del Génesis, muestra al humano como alguien que está sobre todo «“con alguno”, y aún más profundamente y más completamente: existiendo “para alguno”»⁴⁰.

Un ejemplo particularmente interesante del análisis teológico de Juan Pablo II, que al mismo tiempo nos introduce en el centro de su enfoque del amor, es su interpretación de la expresión del libro del Génesis, cuando allí se dice que antes del pecado original «aunque el hombre y su esposa estaban desnudos, no se avergonzaron el uno del otro» (*Gén 2,25*). El Papa señala que esta falta de vergüenza no puede interpretarse como una falta de perfección primaria, sino como un signo de la madurez de la relación entre un hombre y una mujer:

«[L]as palabras “sin avergonzarse de ello” pueden significar (*in sensu obliquo*) solamente una profundidad original al afirmar lo que es inherente a la persona, aquello que es “visiblemente”

³⁷ Véase George Weigel, *Biografía de Juan Pablo II: testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1999.

³⁸ Juan Pablo II, *Audiencia general del miércoles 2 de enero de 1980*, 3.

³⁹ Juan Pablo II, *Audiencia general del miércoles 9 de enero de 1980*, 5.

⁴⁰ Allí mismo, 2.

femenino y masculino, a través de lo cual se constituye la „intimidad personal” de la comunicación recíproca en toda su radical sencillez y pureza. A esta plenitud de *percepción “exterior”*, expresada mediante la desnudez física, *corresponde la plenitud “interior” de la visión del hombre en Dios*, esto es, según la medida de la imagen de Dios (véase *Gén 1,17*)»⁴¹.

Por lo tanto, la falta de vergüenza fue una experiencia del cuerpo y la sexualidad de la otra persona que los condujo a una reunión entre personas; más aún, a la comunión creada y realizada por el don mutuo de y en su cuerpo.

Juan Pablo II muestra que la aparición de la experiencia de la vergüenza en la descripción bíblica de la creación después del pecado original (véase *Gén 3,7*) sugiere la ruptura de esta inocencia (madurez) de la mirada humana y el fin de la transparencia del cuerpo humano para conocer el valor de la persona. La aparición de la lujuria pecaminosa bíblica del cuerpo (véase *1Jn 2,16*), que es, entre otros, un deseo sexual desordenado, introduce un elemento de objetivación en la relación entre una mujer y un hombre. El cuerpo, en esta teología papal del cuerpo, a partir de la atracción sexual ha de construir la unidad de dos personas en el cuerpo, antes de convertirse en una amenaza para la dignidad de la persona. Por lo tanto, el hombre necesita la “redención del cuerpo” (véase *Rom 8,23*).

En lugar del término de Pablo “redención del cuerpo”, Juan Pablo II también usa con gusto la expresión “*ethos* de la redención del cuerpo”. Este término es para señalar que la redención cristiana del cuerpo no se logra a partir de un juicio maniqueo sobre el cuerpo pecaminoso, sino más bien a través de la renovación del corazón humano, que es la verdadera fuente del pecado de la lujuria. «El juicio que allí se encierra acerca del “deseo”, como acto de concupiscencia de la carne, contiene en sí no la negación, sino más bien la afirmación del cuerpo como elemento que juntamente con el espíritu determina la subjetividad ontológica del hombre y participa en su dignidad de persona»⁴². Juan Pablo II enfatiza que «mientras para la mentalidad maniquea el cuerpo y la sexualidad constituyen, por decirlo así, “un anti-valor”, en cambio, para el cristianismo son siempre un “valor no bastante apreciado”»⁴³.

41 Juan Pablo II, *Audiencia general del miércoles 19 de diciembre de 1979*, 5.

42 Juan Pablo II, *Audiencia general del miércoles 22 de octubre de 1980*, 1.

43 Allí mismo, 3.

COLOFÓN

Esta presentación de los dos pilares de la antropología teológica de Juan Pablo II, acortada y limitada por la intención del texto, podría continuar con más conexiones y elementos. Nuestra tarea, sin embargo, no era agotar el tema, ni más aún al lector (lo que ya puede haber sucedido), sino más bien dar alguna documentación de dos tesis importantes para el autor.

La primera de estas tesis es, sin duda, la primacía de la reflexión antropológico-ética en la obra filosófica y teológica de Karol Wojtyła -Juan Pablo II. Este texto, entonces, buscó destacar la importancia fundamental de los temas de libertad y amor; pilares que apoyan la bóveda de reflexión del pensador polaco y a los que ciertamente podrían agregarse algunos otros.

La segunda declaración importante sobre la que se buscó llamar la atención es el hecho de que existe una relación de continuidad entre el pensamiento del período de Cracovia y de Roma, así como entre la obra filosófica y teológica del autor. Esta declaración, nos permite apreciar mejor la contribución que el entorno universitario de Cracovia tuvo a la formación del extraordinario pontificado de Juan Pablo II.