



# MASCULINIDAD Y FEMINIDAD EN EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA. PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS

---

*Juan Ignacio Bañares*

SUMARIO: INTRODUCCIÓN. I. LA PERSONA. 1. Punto de partida. Punto de llegada. 2. La experiencia. 3. Experiencia y conocimiento. 4. Conciencia. 5. Libertad y acción. 6. Voluntad, libertad y autodeterminación. 7. Voluntad-conocimiento. 8. Realización personal. II. CORPOREIDAD. 1. Corporeidad y necesidad. 2. Soma-psyque. 3. Psyque e integración. 4. Corporeidad y soledad originaria. 5. Dinámica de la integración en la relación masculinidad-feminidad. III. MODALIZACIÓN SEXUAL. 1. Introducción. 2. Experiencia originaria de la Diferenciación de los sexos. 3. Realidad de la modalización sexual. 4. Significado esponsal del cuerpo. RESUMEN.

## INTRODUCCIÓN

*Algunos rasgos acerca del autor y de su pensamiento filosófico*

El planteamiento de este tema nos ha enfrentado con la necesidad de penetrar en la concepción antropológica del autor. Pero para comprender a éste, no podemos prescindir de su situación histórica: de su entorno espacio-tiempo real. En efecto, se ha señalado la impronta de su origen y su mentalidad eslava, de su formación filosófica, y de su propia personalidad y singular biografía.

No pretendemos aquí recorrer sistemáticamente los pasos andados por el autor, ni agotar el estudio de sus fuentes. Simplemente nos parece adecuado —y necesario— señalar algunos

puntos de interés que pueden ayudarnos a comprender la perspectiva desde la cual el autor desarrolla su concepción antropológica.

Tal vez no sea superfluo recordar su experiencia en la II Guerra Mundial. Y no sólo su experiencia, sino también la de su nación de origen. El hecho histórico de la sucesiva dominación de Polonia por diversas potencias a lo largo de los siglos, hace aflorar de un modo natural la pregunta clave sobre la dialéctica necesidad-libertad o, desde otra óptica, el interrogante sobre la dualidad resultado-triunfo. El desdoblamiento habitual de sus compatriotas entre los planos Estado-sociedad, ha llevado tradicionalmente a defenderse del poder hegemónico como resultado, a través de la cultura y vitalidad de los organismos sociales y las personas concretas<sup>1</sup>.

La experiencia de la defensa de la libertad ante la reducción del poder dominante, cuando con frecuencia ha sido acompañada de la imposibilidad fáctica del cambio de la situación, ha fomentado la afirmación de los valores culturales y religiosos que constituían el principal —cuando no el único— factor de cohesión de un pueblo subyugado.

Los sentimientos de nacionalismo —incluso exacerbado— y de fervor religioso —hasta el misticismo heterodoxo— han constituido líneas de fondo —variables y variadas— a lo largo de la historia reciente de Polonia.

En consecuencia —o a la vez— el interrogante sobre el triunfo, y sobre el sentido del fracaso, ha favorecido el ideal, la profundización en la hegemonía del ser sobre el tener, de la fuerza moral sobre la victoria del poder, del amor sobre el dominio.

El conocimiento de la historia y de la literatura de su nación habrá contribuido no poco a la actitud primera del filó-

1. Sobre este particular, cfr. el capítulo I de la obra *La pensée de Karol Wojtyła*, Ed. francesa: Fayard, Paris, 1984, de R. BUTTIGLIONE. A lo largo del texto, las obras se citan por la primera o primeras palabras, seguidas de puntos suspensivos, y el número de la página o páginas que se desea señalar. Cuando no se trata de textos del autor estudiado, se añade el apellido del autor de la obra citada. Los discursos posteriores a 1978, están tomados de los volúmenes de JUAN PABLO II, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, 1979 ss., o —en algún caso— de la traducción ofrecida por *Ecclesia*. Se citan por la fecha en que fueron pronunciados.

sofo: la sorpresa y la pregunta. En el sentir y el sentido del pueblo polaco están anclados los primeros pasos de un intelectual que nunca supo desinteresarse de todo aquello que afecta al hombre.

De otro lado, la actitud de la jerarquía de la Iglesia en Polonia, no tan interesada en la defensa de su peculiar estatuto en la vida civil cuanto comprometida en la defensa de la persona y de la sociedad, ha marcado también una dirección importante: el puente de relación entre Estado e Iglesia no a través de lo «institucional» sino por medio de las personas que son simultáneamente ciudadanos de uno y fieles de la otra. En todo caso, a través de lo «institucional» en la relación Iglesia-sociedad.

No podemos olvidar que el autor tratado es, profundamente, hombre de fe. Su convicción continua es que sólo desde ésta se alumbraba plenamente el misterio del hombre: el misterio del triunfo —y del fracaso— en el misterio del amor. Sólo ella revela y explica plenamente el hombre al propio hombre: su condición, su dignidad, su destino, su itinerario hacia él<sup>2</sup>. Pero tal cuestión no es una simple convicción que permanezca aislada en el ámbito estricto del intelecto. Sabe que la fe y su alumbramiento del hombre y de la cultura significa la posibilidad única de perfección total del hombre y de la sociedad. Detrás de sus convicciones intelectuales y religiosas el autor ve siempre al hombre concreto como término, como objeto real y siempre necesitado de perfección.

Sin embargo, una vez más la situación de su pueblo le enfrenta con la realidad de un poder y una cultura opuestas al hombre, a la sociedad, y a Dios mismo. Y con la realidad de unos hombres —compatriotas suyos— sometidos a la presión de una ideología totalizante más peligrosa que la opresión —siempre pasajera— de las armas. Se hace así necesario enraizar las convicciones en una cultura que arranque y explique al hombre mismo y su actuar. Se plantea como problema primario la relación del obrar con el ser del hombre: la cuestión ética,

2. Es una constante en el pensamiento del autor, no como punto de llegada —resolver por la fe—, sino principalmente —en su quehacer filosófico— como punto de partida y motor: iluminar desde la fe el camino de la verdad, sin ahorrar el trabajo de descubrirlo —en este ámbito— con la razón.

que pide de por sí un apoyo antropológico en que sustentarse<sup>3</sup>.

Su experiencia pastoral, por tanto, no puede ser dejada de lado. Los problemas que a lo largo de su quehacer filosófico se plantea el autor no surgen de una precipitación de laboratorio, sino de la misma necesidad de la vida... y a menudo las soluciones son antes respuesta vital que idea deducida y cerrada. Hablar al hombre de los grandes temas de siempre en el lenguaje de hoy, adecuándose a su falta de formación cristiana: ése es el objetivo. Y, con más ambición, contribuir a la constitución de una cultura contemporánea que sintonice con la iluminación que procede de la fe.

Observemos, con todo, que no se pretende una «mezcla» de productos y un intercambio de planos de ciencias por sí diversas. Nada más ajeno al autor. Se trata precisamente de mostrar con claridad la autonomía y perfecta armonía que se da entre ellas.

Así, el concepto de persona y el de cultura irán convirtiéndose en los temas por antonomasia de K. Wojtyła<sup>4</sup>.

Desde el punto de vista filosófico, Santo Tomás, Scheler y Kant, constituirán los principales cauces de su formación.

Se ha asegurado que nunca se ha separado del realismo tomista, y el mismo autor no vacila en reconocer su deuda con Santo Tomás. De Kant, tal vez recoge especialmente el sentido del deber, en contraste con el método fenomenológico que toma de Scheler.

La riqueza de la utilización del método fenomenológico se traducirá en una aportación original: la consideración de la persona —y de su perfectividad operativa— precisamente en relación con la acción. O, mejor aún, la consideración de la persona desde la misma acción.

La *experiencia* debe ser, entonces, piedra de toque del encuentro sujeto-objeto en la verdad: inicio del conocimiento y condición de éste. Ella es la que da lugar a un cierto «empi-

3. Cfr., por ejemplo, *La visione antropologica della «Humanae Vitae»*, en «Lateranum», (1978), n. 1, pp. 125-145.

4. La cultura en cuanto fruto del 'hacer' de la persona y condición de su 'hacerse': como *praxis*.

rismo realista», a un descubrimiento de verdades básicas de la filosofía de Tomás de Aquino desde un método no poco apoyado en la fenomenología Scheleriana<sup>5</sup>.

La experiencia funda mi conocimiento de mi mismo, del mundo objetivo, de mi relación con el mundo, y de mi relación con mi propia acción. Y todo ello dará lugar a la profundización en conceptos como la *transcendencia* del sujeto de la acción, la *integración* de todo lo subjetivo en una instancia superior de unidad, la *autodeterminación* como centro decisivo de esa misma unidad, y la conexión entre autodeterminación y la realización personal en la objetividad-subjetividad de los criterios de perfectividad operativa. A la vez, el análisis de tal unidad mostrará la necesidad de su presupuesto óntico adecuado, y hará ver cómo la misma unidad del sujeto exige una apertura a la *comunicación-participación* con los demás.

Por ello el concepto de experiencia es básico y tal vez esté entre las principales innovaciones del autor. Su explicación —no extensa ni sistematizada en profundidad— subraya dos dimensiones inherentes en ella pero que a la vez la trascienden, emergen sobre ella: ambas señalan la unidad del sujeto frente al fenomenalismo empirista. Se trata de la inducción y la reducción.

De la *inducción* se ha dicho que viene a corresponderse con la «Wesenschau» de la fenomenología, pues se refiere a la comprensión de la verdad general en hechos detallados: sin prescindir de la riqueza de lo concreto<sup>6</sup>.

5. Cfr. principalmente las obras de PRINI, P., *L'antropologia di Karol Wojtyla*, introd. de *Educazione all'Amore*, Logos, Roma, 1978, pp. 5-8; DUNCAN, R., *The philosophy of Pope John Paul II*, «Homiletic & Pastoral review», XI-81, pp. 12-19; SEIFERT, J., *Karol Wojtyla (Pope John Paul II) As Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, «Aletheia», Epistemology, Irving, Texas, (1981), pp. 130199; y *Verdad, Libertad y Amor en el pensamiento antropológico de Karol Wojtyla*, «Persona y Derecho», Pamplona, 10 (1983), pp. 177193; ELDERS, L., *Karol Wojtyla's «The Acting Person»*, «Divus Thomas», 83 (1980), pp. 49-53; VACEK E., *The Acting Person*, en «Theological Studies», XI (1980), pp. 228-229; CICCONE, L., *Per una corretta comprensione della catechesi di Giovanni Paolo II*, en «Divus Thomas», (1980), pp. 356-380; y los artículos del autor *La lotta per la giustizia*, (1958) en «Educazione all'amore», pp. 141-145; e *Il realismo soprannaturale*, (1957), id., pp. 43-46.

6. Cfr. el interesante artículo de GALKOWSKI, J., *Posizione filosofica del Cardinale Karol Wojtyla*, Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale,

La *reducción* se da también dentro del proceso de la experiencia misma y apunta a una profundización que pretende llegar a los más profundos niveles del ser.

Parece como si, para el autor, *todo* estuviera ya *dado* en la experiencia de la acción humana, y la persona sólo tuviera que 'ir descubriéndolo', aprendiendo a leer dentro de sí, a encontrarse con la verdad de fuera y la verdad interior.

De ahí que el papel de la *conciencia* —en sentido fenomenológico—, su relación propia con el *autoconocimiento* —al que compete la objetividad del ego—, y la referencia a los *valores* como respuesta desde la propia causalidad, pueda descubrirse en la misma experiencia.

En primer lugar nos centraremos en el desarrollo del concepto de persona tal como viene delineado en *Persona y acción*, pues es ésta la obra de mayor envergadura antropológica. Durante el desarrollo del tema procuraremos guardar la máxima fidelidad al autor —aun a costa de cierto entorpecimiento— en la exposición. Nos interesa primariamente no tanto la profundización en su contenido cuanto la conexión y el engarce que el autor aporta entre los diversos conceptos básicos, pues tal es el hilo conductor con que se pretende alcanzar el objetivismo de la filosofía del ser desde la metodología de la filosofía de la conciencia, superando la aparente desconexión entre una y otra y enriqueciendo la primera con la concepción dinámica de la segunda.

Parecerá, en ciertos momentos, que se alumbra más que se demuestra. Se echará en falta, tal vez, una mayor explicitación de contenidos que parecen darse por supuestos. Podrá desearse, en ocasiones, una exposición más clara o una mejor traducción. No se nos escapa, ni ha sido descuidado este punto por quienes han tratado el tema<sup>7</sup>. Sin embargo, no hemos podido detenernos

VIII (1982), Città del Vaticano, pp. 308-332, sobre la situación y encuadre de la filosofía del Cardenal Wojtyła.

7. Cfr. los artículos de ELDERS, L., *Karol Wojtyła's...* y DUNCAN, R., *The philosophy...* Nos parece exagerada, sin embargo, la crítica de VACEK, y la pretendida conexión que afirma entre K. Wojtyła y MERLEAU-PONTY o TEILHARD DE CHARDIN. DUNCAN sugiere que se comienza por el estudio de la persona porque sólo de ella cabe un conocimiento completo. ELDERS subraya que no se ofrece en esa obra del autor una antropología completa. (Sobre la edición de esa obra y la controvertida cuestión de su fidelidad al pensamiento original

más, puesto que el argumento que nos ocupa está más allá de tales presupuestos: en su desarrollo; en el modo en que la realidad de la modalización sexual, masculinidad y feminidad, se da y se vive desde la instancia peculiar de un sujeto que no es algo, sino alguien: que es persona.

El otro polo del trabajo consistirá cabalmente en desarrollar tal argumento y extraer las derivaciones implícitas. Entre ambos, el segundo apartado actuará como puente de enlace al tratar sobre el supuesto de la corporeidad y su inserción en la realidad del ser personal.

Por la unidad del pensamiento del autor, se hace patente que el presente trabajo no puede agotar la totalidad de la cuestión planteada. Si cabría ahondar en los presupuestos fundamentales de su antropología, cabría también desarrollar por extenso las implicaciones que se apuntan como derivación de tales presupuestos desde la óptica de la consideración dinámica —e incluso estática— de la modalización sexual de la persona. Podemos decir que al asomarse al pensamiento del autor y tratar de exponer reducida y relacionadamente su contenido esencial, se ha hecho más patente la riqueza de sus aportaciones a nuestro tema, y más evidente la necesidad de ‘plantear’ y ‘sugerir’, antes que tratar de ‘resolver’. En definitiva, estaremos satisfechos si con el presente estudio logramos la apertura de variados interrogantes desde una visión acertada del pensamiento del autor, desde una correcta comprensión y posición, aunque los más de ellos queden precisamente así, como tales interrogantes.

El objeto de este estudio consiste principalmente en el análisis de las raíces antropológicas de la masculinidad y feminidad en cuanto presupuestos del matrimonio. No sólo desde un momento ‘sincrónico’ del sujeto —desde sus raíces en el ser, en el modo que tiene la persona humana de ser corpórea y sexuada—, sino también desde el momento ‘diacrónico’ —desde las exigencias de perfectividad de su obrar—. Así, la dialéctica libertad-compromiso de la misma persona será la que explique y exija la dimensión jurídica que revela el matrimonio y que

del autor por parte de la colaboradora A. T. TYMIENIECKA, cfr. SEIFERT, J., *Karol Cardinal Wojtyla as philosopher...*, y las obras de BUTTIGLIONE R., *La pensée...* y JIMENEZ GUERRERO, A., *El concepto de persona en Karol Wojtyla*, Tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona, en 1985).

revela al matrimonio. La persona, una vez más, funda el derecho con su ser, y lo exige en su obrar.

## I. LA PERSONA

### 1. *Punto de partida. Punto de llegada*

El mundo como objeto de conocimiento y el yo como sujeto cognoscente es un marco clásico para establecer las coordenadas del pensamiento filosófico de cualquier autor.

La primacía o no del acto de conciencia del sujeto; el reconocimiento o no de la objetividad del mundo sensible y, sobre todo, el modo en que se entienda la relación posible entre sujeto y objeto, implica no sólo una óptica epistemológica concreta, sino también y propiamente un sustrato de contenido metafísico invariablemente vertido en una consideración cosmológica y antropológica determinada.

K. Wojtyła, al interesarse por el tema de la persona, no lo hace arrancando propiamente del sujeto ni del objeto, sino del mismo punto de conexión entre ellos: desde la relación entre uno y otro que supone toda acción de la persona. Y ello no sólo por la importancia que la acción tiene desde la persona, sino porque sólo la acción plenifica la total potencialidad de la persona, en ambos sentidos: como ámbito de *expresión* adecuado de todo aquello que es verdaderamente personal —como manifestación de la perfección ‘que-ya-es’ en la persona— y como ámbito de la *impresión* en la misma estructura íntima de la persona —como contribución a lo que ‘todavía-no-es’, empujándolo en una dirección tendencial—.

La persona aparece, por tanto, en relación con la acción, como el foco originario —el principal, el principio— y como resultado, puesto que recibe en ella según lo que de ella «sale» en acción.

Ahora bien, el carácter personal del hombre se conoce —y se da a conocer— precisamente a través de sus acciones: de ahí también el estudio de la *persona en acción*.

La realidad objetiva de la relación persona-acción posibilita, de un lado, el punto de partida de la experiencia y, de otro, la

superación de una consideración de la persona desde la frialdad del concepto abstracto, desde el necesario empobrecimiento de la universalización, desde la exaltación de una razón que no se corresponde con la verdadera primacía que para el autor tiene la libertad como fuerza dinámica. La persona, o es en libertad — está se vive en la acción—, o no es.

Pero sobre estos aspectos convendrá volver más adelante. Aquí basta reseñar que no es un capricho ni un añadido a la persona el hecho de estudiarla *en acción*, sino la convicción de que ésta «nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona»<sup>8</sup>. Por ello, el lugar de arranque deberá ser la *experiencia*.

## 2. La experiencia

En consecuencia con el intento inicial, la experiencia de que trata el autor es la experiencia viva, la experiencia del hombre considerada en su totalidad<sup>9</sup>. Obviamente tal experiencia no se entiende limitada al terreno de los sentidos, sino más bien en la acepción próxima a la fenomenología de «fuente y base de todo conocimiento sobre los objetos», o «todo acto cognoscitivo en que el objeto se nos dé de forma directa»<sup>10</sup>.

El hecho de que «los actos del hombre comprenden una totalidad dinámica»<sup>11</sup> constituye el inicio de la construcción. Para el autor, tal realidad viene dada por el hecho mismo de la experiencia, por lo que podría llamarse la experiencia de la experiencia: la experiencia no se detiene en lo sensorial y «sería difícil negar que en la captación directa del objeto debe intervenir el hecho intencional-intelectual»<sup>12</sup>. Si la experiencia posibilita la relación mente-objeto, la intervención de la mente acompaña la experiencia misma de tal manera que «en toda

8. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, ed. española, Madrid 1983, p. 13.

9. Como señala L. ELDERS en *Karol Wojtyla's 'The Acting person'*, p. 50, el concepto de experiencia no acaba de quedar del todo claro, sobre todo en cuanto a su distinción con otros tipos de conocimiento.

10. *Persona...*, p. 10, nota 1.

11. *Persona...*, p. 10.

12. *Id.*, p. 11.

experiencia humana se da también un cierto grado de comprensión de lo que se experimenta»<sup>13</sup>. Toda experiencia, por tanto, apunta, desvela y presupone la unidad de los actos de conocimiento humanos. En consecuencia, «la acción sirve como un momento particular de la aprehensión —es decir, de la experiencia— de la persona»<sup>14</sup>.

La experiencia manifiesta la unidad persona-acción, y la acción manifiesta y revela a la persona, como ya indicamos<sup>15</sup>. Se apunta así de nuevo el obrar de la persona como un hacer y hacerse simultáneo desde el momento de la libertad, puesto que sólo la acción libre es propiamente acción de la persona.

A su vez, el momento de la libertad, aspecto dinámico o existencial de las acciones humanas, se incluye realmente como parte integral de la experiencia del hombre. Y ello porque la libertad —que está llamada a realizarse y/o desplegarse en la acción— implica la respuesta a los valores morales, que, a su vez, revierten al sujeto imprimiendo una huella en su propia estructura personal; es decir, la consideración «dinámica o existencial» de la acción del hombre en cuanto persona, encierra en sí siempre la experiencia de los valores morales, de modo que «podemos decir que la persona está en el origen de los valores morales igual que en su resultado final»<sup>16</sup>.

Así pues, no se trata de un «añadido» ético, sino de que la realidad de la persona en acción implica los aspectos dinámicos o existenciales de la moralidad. El planteamiento surge pues de «la unidad real y objetiva de la experiencia del hombre»<sup>17</sup>, pues «l'essere e il valore debbono costituire insieme il principio dell'ermeneutica dell'uomo»<sup>18</sup>.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.* Esta experiencia se refiere a una «aprehensión intelectual basada en el hecho de que el hombre actúa en sus innumerables repeticiones» (*Ibid.*).

15. «La nostra tesi fondamentali —seguirá insistiendo en 1977— è che l'operare umano (*praxis*) ci permette di capire l'agente in modo più completo. Vuol dire che l'atto mette in luce più chiara l'uomo quale persona» (*Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis umana»*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 69 (1977), p. 516).

16. *Persona...*, p. 15; cfr. *La perfezione fine dell'uomo*, (1957) en «Educazione all'amore», p. 50.

17. *Persona...*, p. 15.

18. *La visione antropologica...*, p. 130.



De ahí que la raíz antropológica de la acción conlleve de modo necesario la atención a la dimensión ética. Si en el orden del conocimiento el interrogante de partida puede ser la dimensión ética del hombre, tal cuestión plantea el estudio metafísico sobre la acción libre de la persona —y sus presupuestos—; pero la antropología a su vez viene a desembocar en la revelación de tal dimensión como necesaria desde la misma estructura óptica del obrar humano. Por eso no es separable, para el autor, persona y acción. Por eso, la noción misma de experiencia abraza *in nucleo*, el posterior desarrollo de su concepción antropológica. La experiencia —en el origen del conocimiento, como medio del mismo, como punto de referencia constante de su verificación— es el sustento y lo sostenido de la realidad sujeto-objeto; el fundamento del realismo epistemológico en filosofía y en las ciencias positivas, así como para la investigación en antropología filosófica<sup>19</sup>.

### 3. *Experiencia y conocimiento*

Conviene aclarar que el autor no está interesado tanto en el análisis del conocimiento como resultado, cuanto en el proceso mismo de la experiencia en su implicación cognoscitiva. Fiel a su método, persigue de modo directo resolver, desde la antropología, los interrogantes que a partir del hecho mismo de la experiencia se plantean.

#### a) *Multiplicidad y complejidad; simplicidad y unidad*

La experiencia se muestra múltiple, tanto en sus objetos, como en el devenir (sucesivos hechos de experiencia). Aún más: además de la multiplicidad «complejidad cuantitativa», en cuanto relación de lo uno con lo diverso, la experiencia muestra también la complejidad propia de la misma persona-sujeto.

Desde el punto de vista del conocimiento, no cabe en el hombre una experiencia puramente sensorial (como se da en los

19. Cfr., sobre este particular, el trabajo del autor *Il problema del costituirsi...*

animales), sino que la relación intelectual actúa como factor estabilizador «por medio de la discriminación y la clasificación mentales»<sup>20</sup>, de modo que la experiencia que el sujeto tiene de su propio ego es una experiencia específicamente humana. Si es cierto que tal estabilización «no constituye de por sí una prueba de conocimiento a priori (...) demuestra en relación con el proceso general del conocimiento humano (...) el papel fundamental desempeñado por el elemento intelectual en la formación de los hechos de experiencia, esos encuentros cognoscitivos directos con la verdad objetiva»<sup>21</sup>. Y así, de este elemento intelectual procede la igualdad de los objetos experimentados.

El paso del carácter múltiple y complejo de lo experimentado, la estabilización del objeto de experiencia —la «comprensión de su igualdad esencial»<sup>22</sup>— tiene lugar por la inducción.

K. Wojtyła defiende el concepto de inducción propio de la filosofía aristotélica, si bien —como señala Seifert<sup>23</sup>— parece de hecho ensancharse sin límites precisos.

La definición de la inducción se apunta como el hecho de «captar mentalmente la unidad de significado de entre la multiplicidad y complejidad de los fenómenos... (realizada), desde el punto de vista de la aprehensión de la persona»<sup>24</sup>, puesto que es idéntica la relación persona-acción en cada acción personal. De este modo, la experiencia «acumula» la rica diversidad de los actos conocidos a través de ella, a la vez que la mente, dejando a la experiencia el predominio, comprende tal riqueza y permaneciendo liberada del número, capta únicamente la unidad de significado. Podría decirse que en la experiencia se estimula la capacidad para comprender la relación persona-acción —que siempre supone un enfrentamiento del propio sujeto consigo mismo— y que a la vez la misma experiencia provoca la necesidad de examinar y explicar tal relación.

La profundización subsiguiente supone lo que el autor da en llamar «reducción», que entiende como un proceso cognoscitivo dirigido a resaltar más claramente la riqueza del objeto de la

20. *Persona...*, p. 7.

21. *Ibid.*

22. *Persona...*, p. 17.

23. SEIFERT, J., *Karol...*, p. 138.

24. *Persona...*, p. 17.

experiencia, de modo que se «desarrolle de forma continua y homogénea la comprensión original de la persona en y a través de sus acciones»<sup>25</sup>. La misma experiencia, por tanto, se mide desde la riqueza de la persona de tal manera que no puede —no tendría objeto— considerarla «en sí», puesto que ni el sujeto ni el objeto se contemplan sino en la relación y referencia mutua, en cuanto reveladores de —o contribuyentes a— tal riqueza de la persona. Es, en definitiva, la realidad misma de la persona la que origina la unidad y a la que la unidad tiende.

b) *Desde la experiencia y sobre la experiencia*

El papel de la inducción viene por tanto a interrogarse sobre esa experiencia —«hecho subjetivo, ... dato basado en los hechos»<sup>26</sup>— de la relación persona-acción, añadiendo a la comprensión práctica, la problematización que da inicio a la consideración teórica. Y el papel de la reducción «significa *convertir en argumentos y pruebas demostrativas adecuadas*, o, en otras palabras, *explicar e interpretar*»<sup>27</sup>. Así, si bien existe un conocimiento pre-teórico de la experiencia, por la reducción extraemos más plenamente su contenido, desarrollamos de modo más continuo los momentos de la experiencia original y accedemos más claramente a la realidad en busca de su unidad interior y su coherencia lógica-ontológica<sup>28</sup>. Ambos procesos son inherentes a la experiencia misma y a la vez la trascienden.

Sin embargo, ni la disparidad, ni la complejidad, ni la diversidad de los objetos del proceso de la experimentación y conocimiento, y de la comprensión, impide acceder desde la acción hasta la persona. Por el contrario, si la propia acción revela «la experiencia integrada del hombre»<sup>29</sup>, tal acción —y sólo ella— nos revelará perfectamente «su total subjetividad experiencial», por la relación entre el aspecto interno y externo de la experien-

25. *Persona...*, p. 19.

26. *Persona...*, p. 19.

27. *Persona...*, p. 20.

28. SEIFERT, J., *Karol...*, p. 143: «To reduce means here to achieve a *prise de conscience* and to ascend to the higher unity of the essence in which the link and unity between the different moments of experience can be understood more fully».

29. *Persona...*, p. 22.

cia. La acción «revela a la persona en cuanto que es sujeto eficaz»<sup>30</sup>.

En definitiva, el autor nos lleva a la consideración de que el propio obrar desvela y desarrolla el propio ser, pues éste está llamado a alcanzar de tal modo su plenitud. Pero en la medida en que la autonomía del obrar es más posible y más amplia, y la trascendencia de su conocimiento se manifiesta en su acción, en esta medida la verdad de su obrar y de su desarrollo en el obrar se despega del ámbito de la naturaleza —como necesidad— y apunta a lo más específico de la persona: su libertad. Por ello, en la acción confluyen verdad y bien en el momento dinámico de la eficacia de la persona-sujeto (como veremos). Pero antes de acceder a la trascendencia y la libertad, conviene tratar de la conciencia.

#### 4. Conciencia

##### a) *Acción personal y conciencia*

K. Wojtyla no se preocupa directamente por «categorías de actos», sino por «ese ser concreto que es el hombre, con su forma propia de actuar»<sup>31</sup>, entendiendo por propia o específica aquella forma de actuar que en la filosofía escolástica «se define como *actus humanus* o, más exactamente, como *actus voluntarius*»<sup>32</sup>.

Así pues, la conformación del acto —de la acción— desde la voluntad libre, se manifiesta a la vez como «factor decisivo de la esencia intrínseca de la acción»<sup>33</sup> y como factor diferenciador del carácter personal de dicha acción. La acción personal implica y concierne a la dinámica *total* de la persona-sujeto, incluyendo lo que de irrepetible y único presenta: es decir, la acción no sólo nos lleva a descubrir las notas propias de lo humano, sino que nos las manifiesta revestidas de la sin-

30. *Id.*, p. 23.

31. *Id.*, p. 32.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

gular riqueza que ofrece cada ser humano concreto en su acción consciente<sup>34</sup>.

Llegado a este punto, el autor distingue entre el sentido 'adjetivo' de la conciencia<sup>35</sup> y el sentido 'sustantivo' «que se emplea como nombre (y) puede hacer función de sujeto, cuando el objeto de referencia es la conciencia de actuar»<sup>36</sup>. Es este segundo sentido el que recoge mejor la relación persona-acción, puesto que realiza dos funciones determinantes: reflejar a la persona-sujeto y su acción en su dimensión existencial, y también modelar a la propia persona. Tal planteamiento pretende vincular la conciencia y el obrar personal, de tal manera que la presente verdaderamente «en cuanto *aspecto intrínseco y constitutivo de la estructura dinámica*, es decir, *de la persona en acción*»<sup>37</sup>.

La conciencia tiene una función cognoscitiva, en virtud de la cual se refleja o «contiene», reproducido como en un espejo, «todo aquello con lo que el hombre se encuentra en relación externa a través de todas y cada una de las cosas que hace —también de orden cognoscitivo— y de todas las cosas que ocurren en él»<sup>38</sup>; pero los actos de la conciencia no son por naturaleza esencialmente intencionales, de modo que la conciencia no es fundamento ni parte en la dinámica misma del conocimiento y, por tanto, no constituye ni modifica el contenido de los actos de conocimiento. En otras palabras, la conciencia, con su función especular, podrá constituirse en testimonio y testigo de la verdad, pero de por sí no es su origen. Es precisamente el sentido sustantivo y subjetivo —'del sujeto', no como opuesto a 'objetivo'— el que impide la ruptura de la conexión realidad-sujeto y realidad-objeto en el puente de la acción; lo que evita una absolutización de la conciencia, en términos de autonomía

34. El término *acción* incluye «los significados ontológicos, que pertenecen al *acto humano*, así como los significados psicológicos, que se pueden detectar en el *voluntarius* latino o en nuestro *consciente*» (*Persona...*, p. 34).

35. Es el que «se utiliza como atributo, cuando se hace referencia al actuar consciente» (*Persona...*, pp. 35-36).

36. *Persona...*, p. 36: «El hombre no sólo actúa conscientemente, sino que tiene también la conciencia de que está actuando, e incluso de que está actuando conscientemente» (*Persona...*, p. 35).

37. *Persona...*, p. 38.

38. *Id.* p. 39.

con respecto a la misma realidad<sup>39</sup>. Por el contrario, la unidad se mantiene puesto que el sujeto de los hechos de la conciencia es siempre el ser humano<sup>40</sup>. La conciencia se resuelve, en definitiva, en sus actos —que lo son de la persona—. Su función reproduce, ilumina —en cuanto hace presente— pero es diferente de la función cognoscitiva, y «no consiste en la objetivación ni de la acción ni de la persona, aunque lleva en sí misma una imagen fiel de la acción y de la persona»<sup>41</sup>.

b) *Conciencia, conocimiento y 'ego'*

Importa ahora descubrir el camino en el que el propio sujeto tiene conciencia de sí mismo, y su relación con el conocimiento.

Si es claro que el autoconocimiento «consiste en la comprensión del propio yo y tiene relación con una especie de penetración cognoscitiva en el objeto que soy yo para mí mismo»<sup>42</sup>, no lo es menos que la conciencia «no objetiva al ego»<sup>43</sup>, pues ya hemos visto que no es ésa su función.

El autor entiende aquí por *ego* «el sujeto que tiene la experiencia de su subjetividad»<sup>44</sup>. De ahí que la conciencia necesite de los actos de autoconocimiento para «reflejar las acciones y sus relaciones con el ego»<sup>45</sup>. Una vez más se salva la primacía

39. «Porque, de comenzar por el sujeto, y en particular por ese sujeto que es el hombre, cabría el peligro de considerar todo lo que se encuentra fuera de él, es decir, el mundo de los objetos, de una manera puramente subjetiva, a saber en cuanto ese mundo penetra en la conciencia y se fija en ella. Es preciso, pues, desde el principio, caer bien en la cuenta del hecho de que todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, de que es objetivamente algo o alguien», (*Amor y responsabilidad*, Madrid 1979, p. 13).

40. «Del cual podríamos decir justamente que es o no es *consciente*, que tiene conciencia plena o limitada...». «La conciencia en cuanto tal (...) no existe ni como factor independiente ni como facultad» (*Persona...*, p. 42).

41. *Id.*, p. 43.

42. *Id.*, p. 44.

43. *Id.*, p. 45.

44. «Y en este aspecto se refiere también a la persona» (*Id.*, p. 44, nota 8).

45. «'Conocimiento' o 'autoconocimiento' (...) no designan el resultado o producto abstracto del proceso de conocimiento, sino la potencialidad actualizada que hace posible el conocimiento del objeto y que realiza de hecho esta percepción» (*Id.*, p. 45, nota 8).

de la realidad, a la vez que se afirma la apertura del sujeto hacia ella. Es a través del autoconocimiento como la persona «se da a sí misma en cuanto objeto y al mismo tiempo es objetivamente conocida por sí misma»<sup>46</sup>, así el *ego* del sujeto se presenta y recibe como objeto de conocimiento. De ahí la importancia de la coherencia de autoconocimiento y conciencia, pues la misma conciencia «se convierte también en objeto de autoconocimiento»<sup>47</sup>, de modo que el sujeto que actúa conoce que actúa y conoce también que actúa conscientemente.

El autoconocimiento objetiva el dato de la conexión real entre mi acción y mi persona como objeto de mi obrar, «y no algo que solamente *ocurriría* en mi persona»<sup>48</sup>.

Además de la función de reflejo o especular, la conciencia tiene también una *función reflexiva*, que presupone pero no se identifica con la reflexión como acto de conocimiento<sup>49</sup>. Siguiendo la distinción de planos que señala el autor, «una cosa es *ser* el objeto, otra *ser conocido* (es decir, objetivado) en cuanto sujeto y otra *experimentar* el propio yo en cuanto sujeto de los propios actos y experiencias»<sup>50</sup>. El papel reflexivo de la conciencia dice relación al último paso señalado.

Una vez más, será el autoconocimiento la garantía de verdad, que —a través de la experiencia de la subjetividad— «asegura que el ser, que objetivamente soy yo, constituya subjetivamente mi *ego*»<sup>51</sup>. Así la conciencia se incorpora —reclama— a la estructura misma del ser del hombre, como «dimensión específica de ese ser real único que es el hombre concreto»<sup>52</sup>, y el hombre logra a través de ella, que su experiencia se realice

46. *Ibid.*, nota 8.

47. *Id.*, p. 46. «El autoconocimiento tiene como objeto no sólo la persona y la acción sino también la persona en cuanto que tiene conocimiento de sí misma y tiene conocimiento de su acción» (*Id.*, p. 46).

48. ... «Lo que se quiere decir al hablar de 'ser consciente de una acción' no es exactamente el reflejo en la conciencia de un acto consciente, sino autoconocimiento intencional» (*Id.*, p. 48).

49. Esta función se distingue de la anterior en que «como consecuencia del autoconocimiento, el hombre, que es el sujeto y el *ego*, está presente en cuanto objeto» —y así— «al mismo tiempo que tiene la experiencia de su propio *ego*, tiene también la experiencia de sí mismo en cuanto sujeto» (*Id.*, pp. 54-55).

50. *Id.*, p. 55.

51. *Id.*, p. 57.

52. *Ibid.*

actualizando su potencialidad como ser humano, que sea realmente humana: es más, marca su nivel de «humanidad».

En relación con los valores morales, la función de reflejo de la conciencia nos permite «adquirir un conocimiento objetivo del bien y del mal de que somos agentes en una acción determinada»<sup>53</sup>, y la función reflexiva «nos permite experimentar el bien y el mal»<sup>54</sup>. Pero tal experiencia no se constituye como un *prius* subjetivo cualificador u originante del valor moral, sino precisamente significa «la experiencia del bien o del mal simplemente en sí mismo»<sup>55</sup>, es decir, en la dimensión más honda y más real: se ve a sí mismo, en cuanto sujeto vinculado —causante— de un bien o un mal objetivo. La sujeción del sujeto a la experiencia evita así la falsa sustitución de la subjetividad por el subjetivismo; la dimensión experimental mide la verdad del hombre respecto a la actualización de su potencialidad, a la vez que la permite<sup>56</sup>. Por el contrario, desde el punto de vista del conocimiento, precisamente porque se da esta experiencia vivida, «perció appunto coll'aiuto dell'analisi fenomenologica possiamo dedurre da questo contenuto dell'esperienza vissuta il rapporto fattivo verso il bene e il male morale», que M. Scheler no pudo concebir<sup>57</sup>.

### c) *Conciencia y dinamismo de la acción*

Utilizando el término dinámico como opuesto a estático, K. Wojtyła hace notar que «no todo lo que pertenece al dinamismo humano se refleja en la conciencia»<sup>58</sup> —p. e. 'el dinamismo vegetativo'—, sino sólo aquél que es propio del hombre. Esto diferencia en su ámbito experimental lo que es acción pro-

53. *Id.*, p. 61.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

56. «Los límites del objetivismo y del realismo en la concepción del hombre (...) vienen delimitados por la afirmación del autoconocimiento. A pesar de su carácter específicamente consciente, la conciencia integrada por el autoconocimiento en el conjunto de una persona real mantiene su significación objetiva, y, por lo tanto, también la categoría objetiva en la estructura subjetiva del hombre» (*Id.*, p. 72).

57. *Max Scheler*, Roma 1980, p. 155.

58. *Persona...*, p. 75.

pia —«el actuar y el hacer»— de aquello en lo que él no reconoce una relación de acción —«lo que solamente ocurre o pasa en él»—. Por ello la conciencia no basta para obtener una experiencia total del hombre: hay que contar también con el exterior como fuente de conocimiento. A ello volveremos a referirnos al tratar de la corporeidad.

En efecto, el dinamismo del hombre revela tanto su 'actividad' —su actuación— como su 'pasividad' —lo que recibe o percibe: no desde fuera ('algo le ocurre al hombre'), sino también desde dentro ('algo ocurre en el hombre')—: ambas constituyen dos categorías o direcciones del dinamismo interno del sujeto.

En ambos dinamismos, la unidad está garantizada en la identidad del sujeto, pues toda actualización —en uno u otro sentido— comprende a la vez la potencialidad que presupone y el objeto de la realización final, «la unidad dinámica de potencialidad y acto». Pero si bien el término «acto», de modo esencial «denota adecuadamente el contenido dinámico de ambas estructuras»<sup>59</sup>, sin embargo, no desvela en plenitud todo el significado del término acción, que implica el origen causal consciente en el propio sujeto.

Para el autor, el momento de la *eficacia* en la acción del hombre —como diverso de 'lo que acontece en él'— exige «la experiencia de 'ser el que actúa'»<sup>60</sup>. Es decir, la actuación del hombre me señala no sólo el acto sino también un nexo —no predeterminado— en virtud del cual soy interpelado como origen<sup>61</sup>. Por el contrario, cuando 'algo ocurre' en el hombre, éste no reconoce su *ego* como implicado eficazmente en el evento. Así la eficacia, la participación eficaz del propio hombre, establece la línea de distinción entre ambas direcciones del dinamismo.

El reconocimiento de la propia causalidad como fuente de la eficacia supone la aceptación de la acción como propia —«como

59. *Id.*, p. 80.

60. *Id.*, p. 81.

61. «Al actuar, tengo la experiencia de mismo en cuanto agente responsable de esta forma concreta de dinamización de mi mismo en cuanto sujeto» (*Id.*, p. 81). Así en este supuesto «el propio hombre es el agente, es decir, es la causa consciente de su propia causalidad» (*Id.*, p. 82).

ámbito de su responsabilidad»—, y la eficacia «en cuanto relación de causa y efecto, nos lleva al orden objetivo del ser y de la existencia»<sup>62</sup>, a la vez que se nos da como experiencia. Tal relación supone «lo que se podría definir como immanencia del hombre en su propio actuar y, al mismo tiempo, lo que se debe considerar como su trascendencia en relación con su actuación»<sup>63</sup>.

El momento de la eficacia, simultáneo al de la trascendencia, suponen una cierta «creación» por parte del sujeto. Pero ello no significa ni produce el 'valor' —especialmente el valor moral— sino que revela el valor moral del propio sujeto, a la vez que contribuye a confirmarlo.

La experiencia de ambas dimensiones del dinamismo humano y de la unidad del sujeto reclaman un «factor ónticamente subyacente»<sup>64</sup>. El soporte óntico no puede ser más que la persona. Por su parte la naturaleza, si bien en cierto sentido, parece referirse más bien al momento de la *activación* que al de la acción, al de la subjetividad más que al de la eficacia, no señala por ello una oposición, sino que por el contrario constata la necesidad de una *integración*.

Es cierto que no es en la *activación* donde el hombre experimenta en su plenitud el *ego*, pero también lo es que con tal ocasión «tiene la experiencia de la identidad interna de sí mismo con lo que está ocurriendo y, al mismo tiempo, de la dependencia de lo que está ocurriendo únicamente de sí mismo»<sup>65</sup>: lo que ocurre al hombre ocurre en su *ego* —es propiedad suya— procede de él como su sustrato. La dinámica tiene su origen en la misma unidad, y la relación causal existe, si

62. *Id.*, p. 83.

63. *Ibid.*: «Pero entonces —continúa el autor— la trascendencia propia de la experiencia obtenida, al ser agente de la actuación, se convierte en la immanencia de la experiencia del mismo actuar: cuando actúo, estoy plenamente comprometido en mi actuación, en esa dinamización del *ego* a que ha contribuido mi propia eficacia» (cfr. *Ibid.*, p. 83). Por el contrario a la dinamización en la que el hombre no es activo, no experimenta su propia eficacia, el autor la llama «activación» (cfr. *Id.*, p. 84).- K. Wojtyla llamará *eficacia* a la relación estructural del hombre con su actuación, y *subjetividad* a la existente en 'lo que ocurre en el hombre' (cfr. *Id.*, p. 87). Pero en ambos casos encontramos «la unidad e identidad del hombre (...) raíz del actuar y del ocurrir» (*Id.*, p. 88).

64. *Id.*, p. 88.

65. *Id.*, p. 97.

bien de modo diverso. Así pues, «la experiencia de la unidad e identidad del *ego* precede objetivamente y es más fundamental que la distinción experiencial entre actuar y ocurrir, entre la eficacia y no-eficacia del yo»<sup>66</sup>. A la integración, en consecuencia, corresponde no anular las diferencias, sino explicarlas y aunarlas en el sujeto.

Desde el concepto metafísico de naturaleza —diverso en parte del concepto de tipo fenomenológico de que venimos tratando— se acentúa la «relación existencial entre acción y ser», poniendo de manifiesto cómo una es consecuencia o continuación de otra: «la naturaleza constituye la base de la cohesión esencial del sujeto del dinamismo con todo el dinamismo»<sup>67</sup>. Esta base, inherente al sujeto, se distingue del sujeto mismo que tiene existencia personal, pues «la persona no es meramente una 'humanidad individualizada', consiste realmente en la modalidad de ser individual, que pertenece (de entre todos los tipos de seres existentes) solamente a la humanidad»<sup>68</sup>. Toca precisamente a la persona integrar todo el dinamismo humano logrando «una síntesis viviente, en continua expansión»<sup>69</sup>. Pero permanecen las diferencias.

Los procesos de dinamización revelan las dos fuentes internas, e indirectamente dos estructuras originarias que son base de potencialidades diversas que significan dos niveles: el psico-emotivo y el somato-vegetativo. El primero refleja sus hechos en el umbral de la conciencia; el segundo parece inaccesible a ésta. La conciencia del cuerpo no lleva a tener conciencia directa y detallada del organismo: sólo tenemos alguna experiencia de lo que ocurre a ese nivel estructural a través de las sensaciones. He ahí la explicación del subconsciente y la importancia de hacer ascender al nivel de la conciencia su contenido para que pueda adquirir un significado plenamente humano.

66. *Id.*, pp. 97-98.

67. *Id.*, p. 99: «Existe cohesión siempre que una acción es realizada por un ser humano, o procede de él en cuanto agente. Está basada en la naturaleza humana, es decir, en la humanidad que penetra en todo el dinamismo humano, y que lo configura para convertirlo en realmente humano» (*Id.*, p. 100).

68. *Id.*, p. 100; cfr. *La visione...*, p. 133; cfr. *Amor y responsabilidad*, pp. 14-15; cfr. *Le personnalisme thomiste*, (1961), en «En Esprit et en Verité», pp. 88-101.

69. *Id.*, p. 102; cfr. ELDERS, L., *Karol Wojtyla's...*, p. 53.

## 5. Libertad y acción

Todo dinamismo supone de alguna forma un devenir. También se da en el nivel de la potencialidad vegetativa y en el de la psicoemotiva, y en ambos casos supone una cierta pasividad, pero la formación de la esfera psicoemotiva depende de modo primario de las acciones del hombre. Tales acciones hacen al propio hombre participar del bien y/o del mal «dependiendo de la norma de moralidad y, en último término, de los dictados de la conciencia»<sup>70</sup>.

El devenir del hombre en su dimensión moral puede obtener una relación mayor o menor —más intrínseca o menos— con su naturaleza «es decir, con su humanidad y con el hecho de que es persona». Obviamente tal dimensión apunta al momento de la libertad... pero aquí la libertad no es sólo un momento», sino también, «componente real e intrínseco de la estructura (...) el factor básico del devenir en cuanto tal de la moralidad humana»<sup>71</sup>.

Es cierto que la libertad supone a la vez la experiencia de la posibilidad y —en cierto sentido— de la no-necesidad. Es entre ambos puntos donde surge la potencialidad del hombre-sujeto, la *voluntad*, para expresar el 'quiero' que constituye su dinamismo propio<sup>72</sup>. Así pues, «la trascendencia dinámica de la persona está basada en la libertad, la que no se da en la causalidad de la naturaleza»<sup>73</sup>.

## 6. Voluntad, libertad y autodeterminación

De algún modo podemos identificar libertad y autodeterminación. Esta puede ser definida globalmente como «la voluntad

70. *Persona...*, p. 118.

71. *Id.*, p. 119.

72. Cfr. *La nature humaine comme base de la formation éthique*, (1959) en «En Esprit et en Verité», pp. 82-87.

73. *Persona...*, p. 120: «Desde la perspectiva de la persona y su dinamismo propio, es decir, la dinamización mediante la acción, todo lo que solamente ocurre se considera que está dinamizado por una necesidad interior; sin participación de la libre eficacia del hombre, falta el momento de la trascendencia dinámica, y sólo se da la inmanencia conectada naturalmente con la causalidad». Esa es la esfera de acción propia de la naturaleza. Cfr. también ELDERS, L., *Karol Wojtyła's...*, p. 53.

en cuanto propiedad de la persona enraizada en el autogobierno y autoposesión»<sup>74</sup> y dice referencia a la naturaleza del devenir propio de la persona, a la vez que «indica la propia identidad óntica independiente»<sup>75</sup>. Al constituirse como la base dinámica propia de tal devenir exige y manifiesta una estructura compleja<sup>76</sup>.

En efecto, los animales, por ejemplo, son sólo individuos, no *egos* constituidos<sup>77</sup>, puesto que el dinamismo de la naturaleza —que implica *necesidad*— agota el dinamismo del propio individuo. Es decir, el sujeto o agente no encierra en sí una potencialidad que le permite «estar por encima» de su propia acción<sup>78</sup>.

El sujeto se caracteriza, sin embargo, por una especial capacidad de relación consigo mismo y con el mundo en su acción<sup>79</sup>. *Ad extra*, la autodeterminación se asienta sobre el autogobierno, la capacidad de gobernarse a sí mismo de modo que coincide

74. *Persona...*, p. 126.

75. *Id.*, p. 123.

76. Cfr. *Id.*, p. 124. «Self-determination of the person is accomplished by acts of the will, which is the central agency of the human soul. But self-determination cannot itself be identified with the acts of the will in any form whatever, as it is a particularity of the person itself» (*The structure of self-determination as the core of the theory of the person*, «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 Aprile, 1974, t. VII, pp. 37-44. «This particularity is actualized by the will, which constitutes a power, an accidentality. Self-determination constitutes the essential factor of men's freedom. It is not only to the 'accidental' aspect of the human being, but pertains to the 'substantial' aspect of the *person*: it is the freedom of the human being and not just the freedom of the will in man, though of course it is man's freedom, which manifests itself by his will» (*Ibid.*).

77. *Persona...*, p. 138: «El factor para la constitución del *ego*, es decir, la persona con su contenido y perfil estrictamente experiencial, es la presencia de la conciencia y de la autodeterminación».

78. SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 178: «El yo no es mero juguete de las fuerzas de la naturaleza, del ambiente o de otras influencias que determinan al animal desde fuera. El yo no está sumergido en todas esas fuerzas, y sus acciones no son un resultado de ellas. En virtud de su libertad, el yo-persona trasciende el objeto, que no determina su decisión; en el 'yo quiero' (a diferencia de un 'yo deseo', que surge de la naturaleza), el hombre trasciende también su propia naturaleza, que no puede determinarle».

79. *Persona...*, p. 131: «Desde el punto de vista metafísico, la persona es objeto y sujeto. Es un ser objetivo o alguien —un ser que existe como «alguien» en contraste con todos los demás seres, que existen en forma de «algo»—, pero al mismo tiempo es su propio soporte óntico, lo que significa que existe como sujeto de sus propias estructuras y dinamisismos». «La autodeterminación coloca al *ego*, es decir, al sujeto, en el lugar del objeto. Así realiza, simultáneamente, la objetividad del *ego* en la subjetividad» (*Ibid.*).

quien gobierna y quien es gobernado. Así, el autogobierno se refiere más bien a la relación intersubjetiva que al orden intrasubjetivo.

*Ad intra*, el autogobierno exige la autoposesión —la posesión propia, única y exclusiva de sí en relación con uno mismo y con el mundo—, pues sólo lo poseído por el hombre puede ser determinado por éste.

Todo acto de autodeterminación por tanto, si es verdadero, ejercita el autogobierno y la autoposesión: en él la persona como objeto es dada a la persona como sujeto para ser poseída o gobernada. En esta doble dimensión objetivo-subjetiva se apoyará el carácter moral de la acción personal, pues la intencionalidad de las voliciones —su dirección a un objeto como fin o valor— «implica, simultáneamente, una orientación fundamental hacia el *ego* en cuanto objeto»<sup>80</sup>.

En su acción consciente, la persona «se revela como síntesis específica de objetividad y subjetividad»<sup>81</sup> pues la objetivación producida por la voluntad en cuanto autodeterminación se da «dentro de la corriente de la subjetivación real y simultáneamente producida por la conciencia»<sup>82</sup>.

Pues la autodeterminación no consiste en la pura posibilidad de autodirigirse, puesto que implica no sólo «traspasar los límites del sujeto en dirección a un objeto»<sup>83</sup> —*transcendencia*

80. *Id.*, p. 129: «El rasgo característico de la voluntad no es la propia intencionalidad de la volición (es decir, su orientación hacia objetos que se pueden reconocer como valiosos), sino la dirección misma de la intención del acto de voluntad mediante deliberación, elección o decisión, hacia su objetivo. Esta orientación sólo puede ser obra de la persona» (*id.*, p. 167). *The structure...*, p. 40: «For self-determination is the manifestation of the fact that not only the active directing of the subject towards a value takes place in the act of the will. There is more in it: there is man, who in this act turns towards a definite value and thus decides not only about this move, but by making it he also decides about himself».

81. *Persona...*, p. 133, cfr. *L'origine delle norme morali*, (1957), en «Educazione all'amore», pp. 37-38.

82. *Id.*, p. 132. «En realidad, la conciencia, considerada como un todo vivo, consiste en un esfuerzo muy específico de la persona orientado a percibir la verdad en la esfera de los valores, en primer lugar, en la esfera de los valores morales» *Id.*, p. 186. *The structure...*, p. 39: «The greater the consciousness of doing and the awareness of values, the more distinctly does man —the subject— experience self-determination».

83. «El traspasar los límites del sujeto en dirección a un objeto —y esto es intencionalidad en la volición o percepción «externa» de los objetos externos—, se puede definir como «transcendencia horizontal»», *Persona...*, p. 139.

*horizontal*— sino también la superioridad y ascendencia del propio sujeto sobre el dinamismo humano *transcendencia vertical*. Es cierto que la libertad supone la ausencia de necesidad propia de la naturaleza, pero a la vez esta superación del determinismo —absorción del sujeto por el objeto— sólo es superable por el «autodeterminismo»<sup>84</sup>. De este modo «la independencia se constituye y forma por medio de la autodependencia, y el indeterminismo, por medio del autodeterminismo»<sup>85</sup>.

Con otras palabras, la voluntad es independiente con respecto a lo de fuera, pero ella misma está *para* la autodeterminación: lo propio no es la *inmovilidad* sino la ejecución, la realización de la persona por la acción libre, puesto que en tal acción lo que se da no es absorción de la interioridad por la exterioridad, «la dirección hacia un valor en cuanto tal, sino *la dirección de uno mismo*»<sup>86</sup> que supone el compromiso activo del sujeto.

Tal determinación viene exigida por la naturaleza racional del hombre que le abre a la verdad y lo enfrenta con los fines-valores a los que, en todo caso, emite respuestas en su conducta<sup>87</sup>.

## 7. Voluntad-conocimiento

La *motivación* como conocimiento de los valores incide sobre la *disponibilidad* hacia el bien, presupuesto —en cierto sentido más fundamental y primitivo— de la capacidad de tomar

84. Cfr. *Id.*, pp. 141-142: «Libertad, en su sentido fundamental, equivale a autodependencia. Libertad, en sentido amplio, es la flexibilidad intencional de la persona y la independencia parcial con relación a los posibles objetos de volición, en cuanto que el hombre no está determinado ni por los objetos ni por su presentación» (*id.*, p. 162).

85. *Id.*, p. 142.

86. *Id.*, p. 149.

87. «En la experiencia del valor está incluido el conocimiento de la verdad sobre los objetos hacia los que se dirige la voluntad mediante el poder de su intencionalidad de la volición, y se trata de este querer intencional, que, como consecuencia de la experiencia del valor, —es decir, mediante el momento de la verdad sobre el bien que constituyen los objetos a los que se dirige la voluntad—, asume la forma de deliberación, elección o toma de decisiones» (*Persona...*, pp. 166-167). Sobre la relación entre ética y filosofía del ser, cfr. *Il realismo sopranaturale*, en «Educazione all'amore», p. 46.

decisiones<sup>88</sup>. Pero como el conocer no determina, y a la vez posibilita el ejercicio de la voluntad libre, elegir manifiesta más la libertad que el simple querer, puesto que en la elección sólo la voluntad determina el valor escogido como fin entre los diversos valores potenciales conocidos, de modo que «el indeterminismo —(frente a los valores en sí)— entre dentro de la fórmula del determinismo —(como autodeterminación)—»<sup>89</sup>.

En definitiva, el proceso cognoscitivo es sólo *condición* de la acción y la autodeterminación es por el contrario, *causa real*<sup>90</sup>. A su vez, la relación sujeto-objeto implica que la libertad no es libertad de los valores —(independencia de la veracidad de la realidad)— sino libertad «para los valores».

De ahí que en la elección, momento clave de la acción libre, se manifieste especialmente cómo «la referencia a la verdad forma parte intrínseca de la naturaleza misma de una decisión»<sup>91</sup>, puesto que elegir no es simplemente escoger —ser uno el principio de la decisión *a secas*—, sino «formar una decisión según el principio de la verdad»<sup>92</sup>. No se refiere aquí el autor al conocimiento —aunque lo presupone— sino al propio dinamismo de la voluntad que, como tal, «hace referencia al reconocimiento de la verdad y depende internamente de él»<sup>93</sup>. Es precisamente tal dependencia de la verdad la que explica su independencia frente a los objetos y su trascendencia vertical<sup>94</sup>.

El momento de la verdad libera la acción del ámbito del

88. «La motivación se relaciona con la intencionalidad variable del querer del hombre, con la posibilidad de aplicar su querer a los distintos objetos que se presentan como valores» (*Persona...*, p. 151).

89. *Id.*, p. 154.

90. «La diferencia entre pensar y querer está, hablando en términos generales, en sus distintas direcciones: el querer implica cierto salir hacia un objeto y entrar en él sin que deje de ser exterior al sujeto que quiere (la esencia del querer es tender hacia), mientras que el pensar, o más bien el conocer, consiste en una especie de introducción de un objeto en el sujeto», *Id.*, p. 169.

91. *Id.*, p. 160.

92. *Ibid.*: «Sería imposible entender la naturaleza de la elección sin referirse al dinamismo propio de la voluntad a la verdad, como principio del querer (...) intrínseco a la misma voluntad... (y que) constituye la esencia de la elección».

93. *Id.*, p. 161.

94. SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 181: «Esta relación con la verdad, a su vez, deviene o fundamenta la plena trascendencia de la persona sólo cuando la persona no actúa contra la verdad».

«ocurrir» y la pone bajo la jurisdicción de la experiencia cognoscitiva del valor.

Ahora bien, lo específico del conocimiento es el *juicio* donde el *ego* «no es meramente el sujeto, sino el agente»<sup>95</sup>, al reconocer la verdad de una atribución. La decisión, por su parte, supone un juicio de valor, si bien a la vez está vinculada con la volición y no es sólo fruto del proceso de conocimiento. «‘Querer’ —(en este sentido)— significa no solamente tender hacia un fin, sino también *tender al mismo tiempo que se decide*», es decir, querer tender<sup>96</sup>.

### 8. Realización personal

Si toda acción es *transitiva* o *intransitiva* en relación a la persona, interesa al autor de modo especial «la acción en cuanto consecuencia interna e intransitiva de la eficacia de una persona»<sup>97</sup>, en la que se da un regreso al *ego* que facilita la base a la moralidad del sujeto de modo que ésta «en cuanto modalidad de conducta participa en la interioridad del hombre y adquiere un cierto nivel de durabilidad en él»<sup>98</sup>.

Por el carácter contingente del hombre, su obrar en relación —de modo adecuado— con su ser es condición de plenitud. Es decir, el mal —defecto— es ausencia de realización —plenificación— en el obrar personal, puesto que la verdad es base a la vez de la autodependencia y de la trascendencia personal en la acción. Así el objeto de la libertad, su realización, se lleva a cabo «mediante la realización y rendición de la persona a la verdad»<sup>99</sup>. Y es ella la única capaz de separar y discernir el bien y el mal, de manera que «la trascendencia de la libertad se introduce dentro de la trascendencia de la moralidad»<sup>100</sup>.

95. *Persona...*, p., 169.

96. *Id.*, p. 171.

97. *Id.*, p. 175; el autor sostiene tal división fundándola en textos de Santo Tomás. El acto «è non transitivo nella misura in cui ‘rimane nel soggetto’, ne determina la qualità e il valore e stabilisce il suo ‘fieri’ essenzialmente umano. Quindi, l’uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza se stesso e diventa se stesso» (*Il problema del costituirsi...*, p. 516).

98. *Persona...*, p., 176.

99. *Id.*, p. 179.

100. *Id.*, p. 180.

El testimonio de ello está en la conciencia, que, a la vez que indica, forma el sentido del deber con relación al bien; sentido del deber que es «la forma experiencial de referencia a la verdad moral (dependencia de ella)»<sup>101</sup>. De ahí su sentido normativo, y su papel en la autorealización, que depende de la sumisión integrada de la voluntad y las acciones a la verdad reconocida.

La aspiración subjetiva al bien y a la verdad no son, sin embargo, autónomos: la estructura propia de la persona, su autogobierno y autoposición sólo encuentran en el bien —en lo verdaderamente adecuado— su confirmación y a la vez la categoría de realidad<sup>102</sup>. En la conciencia se unen veracidad y deber: «a pesar de toda su subjetividad, conserva cierta proporción de intersubjetividad»<sup>103</sup>. Si desde el punto de vista del sujeto «en cada una de sus acciones, la persona humana es testigo ocular de la transición del ‘es’ al ‘debe’»<sup>104</sup>, el sentido del deber, la obligación interior surge —debe surgir— de aquello que es *verdaderamente* bueno. Ahí se une objetividad y subjetividad, pues «el valor fundamental de las normas está en la veracidad del bien que objetivan (y no en la misma generación de deberes)»<sup>105</sup> y a la conciencia compete precisamente transformar el valor de la norma en una obligación concreta: «veracidad y deber son estrictamente concomitantes»<sup>106</sup>.

La conciencia, por tanto, no crea sino que descubre la norma —la verdad del bien— y la interioriza en el sentido del deber, de modo que la verdad «libera a la libertad»<sup>107</sup>, del inmovilismo nunca neutralista de la indeterminación y de la rendición ante la posible absorción del sujeto por la exterioridad. Tal obligación, referencia específica de la voluntad a la verdad en su proceso dinámico, abre a la persona «a los valo-

101. *Id.*, p. 181.

102. Cfr. *Amor y responsabilidad*, p. 34.

103. *Persona...*, p. 189.

104. *Ibid.*

105. *Id.*, pp. 190-191.

106. *Id.*, p. 191, «Siendo una estructura específica de autogobierno y autoposición, la persona consigue la realización más adecuada en sus obligaciones. No se autorrealiza ni por la intencionalidad de las voliciones, ni por la autodeterminación, sino gracias a su *sentido de obligación en cuanto modificación peculiar de la autodeterminación y la intencionalidad*» *Id.*, p. 196.

107. *Id.*, p. 193.

res, al mismo tiempo que mantiene hacia ellos la medida establecida por la trascendencia que condiciona la acción»<sup>108</sup>. En conclusión «la obligación (enraizada como fuerza normativa de la verdad) constituye esa forma madura de respuesta que está en la más estrecha relación con la responsabilidad»<sup>109</sup>.

La responsabilidad, por su parte, está condicionada por la obligación a la vez que participa en la constitución de ésta; y si es cierto que es responsabilidad «respecto del objeto en conexión con su valor o, más brevemente (...) respecto a los valores»<sup>110</sup>, sin embargo, la responsabilidad fundamental no es «por el valor de los objetos intencionales (... sino ...) por el sujeto, por el valor moral del *ego* que es el agente que lleva a cabo la acción»<sup>111</sup>. En definitiva, refiere los valores y su verdad a la dimensión intransitiva de la acción, a la durabilidad como proyección en la temporalidad del sujeto —por la conciencia— de la propia acción personal.

Del mismo modo en que el hombre se posee y gobierna a sí mismo, él «es también *el responsable*, así como aquel *de quien y ante quien* es responsable»<sup>112</sup> (lo cual no excluye —al contrario— la responsabilidad ante Dios y ante los demás).

La realización de la persona en el orden objetivo se identifica en el subjetivo con la felicidad, «es lo mismo que realizar el bien, gracias al cual el hombre en cuanto persona se convierte y es bueno él mismo»<sup>113</sup>.

Pero tal felicidad no proviene de la pura acción o del puro ejercicio de la autodeterminación, sino de aquello que es «interno e intransitivo en la acción, en lo que es identificable con la realización del *ego* en cuanto persona»<sup>114</sup>.

108. *Id.*, p. 196, cfr. *Amor y responsabilidad*, p. 125.

109. *Persona...*, p. 198.

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*

112. *Id.*, p. 201.

113. *Id.*, p. 202.

114. *Id.*, p. 203, «La libertad, concebida como si estuviera basada en la autodependencia, se presupone en la libertad, que consiste en la independencia de los posibles objetos de la volición. Es con esta realidad de la voluntad humana y de la libertad humana con la que más estrechamente relacionado está el esfuerzo de la conciencia. Cuando se trata de un esfuerzo del intelecto que busca la verdad en la esfera de los valores, entonces su objetivo es percibir no sólo los valores independientes de los objetos de la volición, sino también

¿De qué dependerá en definitiva, tal realización? precisamente del equilibrio adecuado de la relación sujeto-objeto en su integridad y en su dimensión total de personalidad, a través de la acción, «de la unión, activa y creadora hacia dentro, de verdad y libertad»<sup>115</sup>. La pura libertad en cuanto a su sentido negativo —indeterminación— no basta: es sólo condición previa para la felicidad<sup>116</sup>. A su vez, por el carácter contingente del hombre histórico, la felicidad exige la actualización de la libertad, que es «el núcleo dinámico del hecho ‘el hombre actúa’»<sup>117</sup>.

La libertad de la persona, en resumen, se alza sobre la necesidad de lo ‘puramente *natural*’ y la trascendencia sobre su acción exige una fuente de unidad, que «parece conducir a una concepción ontológica del hombre en la que la unidad de su ser está determinada por el espíritu»<sup>118</sup>. Tal unidad implica varios niveles: unidad interior —integración de lo ‘natural’ en la persona—, unidad en la relación sujeto-objeto a través de la acción, unidad —diacrónica— en la cohesión del propio sujeto y su desarrollo o defecto por medio de su operatividad<sup>119</sup>.

La libertad, por tanto, en el presente estado de la humanidad, está ordenada a la ejecución (no ambiciona *poder* escoger, sino *elegir* para poseer el bien al que se dirige, disfrutándolo). Y la ejecución está medida por la verdad, determinando si favorece o no —con los efectos durables de la acción en la persona—<sup>120</sup> la estructura de autoposesión y autogobierno sobre

—junto con la intransitividad de la acción— el *valor básico de la persona en cuanto sujeto de la voluntad, y, por tanto, también agente de las acciones*» (*Id.*, p. 187).

115. *Id.*, p. 203.

116. «Por eso la felicidad no se debe identificar con la disponibilidad de la libertad en cuanto tal, sino con la realización de la libertad mediante la verdad» *Ibid.*

117. *Id.*, p. 205.

118. *Id.*, p. 214, «...la persona es libre, no el sentido de una independencia incondicional y absoluta, sino en la medida en que la libertad es el núcleo de la autodependencia de la persona que se refiere esencialmente a la rendición a la verdad»... «Es esta libertad moral, más que ninguna otra cosa, lo que *constituye el dinamismo espiritual de la persona*» (*id.*, pp. 179-180).

119. «Lejos de suprimir la libertad, la verdad la libera. La tensión que se produce entre el orden objetivo de las normas y la libertad interior del sujeto-persona, se ve aliviada por la verdad, por la convicción en la veracidad del bien» (*id.*, p. 193).- «La verdad es el último término de referencia para la trascendencia de la persona» (*Ibid.*).

120. «La implicación en la libertad se objetiva —debido a sus efectos duros y repetitivos y en conformidad con la estructura de la autodetermina-

la que descansa la autodeterminación<sup>121</sup>. Toda acción libre genera o limita la propia estructura de libertad en la acción. La autodeterminación pide el compromiso sólido de la propia autoposesión y autogobierno<sup>122</sup>, pero a la vez descubre en la *persona* a aquél que es digno de ser amado por sí mismo<sup>123</sup>, y, en consecuencia a aquel a quien cabe —que pide— una consideración como valor que prima sobre el valor propio. Así la «rendición a la verdad» supone, al fin, la necesidad de «donación al bien reconocido»<sup>124</sup>, al bien de la persona; y la libertad, núcleo de lo inalienable —incluso de lo incomunicable— se convierte paradójicamente en ordenación a la mayor comunicación<sup>125</sup>; aunque obviamente la paradoja se supera si consideramos que la máxima donación supone e implica la máxima autoposesión y autogobierno<sup>126</sup>, o de otro modo, que el amor significa la plenitud del compromiso al que la libertad tiende de por sí<sup>127</sup>.

ción— en la persona y no solamente en la acción, que es el efecto transitivo» (*Id.*, p. 175).

121. «... las acciones que 'proceden' de la existencia real, tienen, al mismo tiempo, las características de la exterioridad y la interioridad, de la transitividad e intransitividad, pues cada acción contiene dentro de sí misma una orientación intencional; cada acción está dirigida hacia objetos determinados o conjuntos de objetos y apunta fuera y más allá de sí misma. Por otra parte, como consecuencia de la autodeterminación, la acción alcanza y penetra en el sujeto, en el ego, que es su objeto primario y principal» (*Id.*, p. 175).

122. «Realizarse significa actualizar, y, en cierta manera, llevar a la debida plenitud la estructura del hombre que le es característica por su personalidad y también por el hecho de ser alguien y no meramente algo: es la estructura del *autogobierno* y la *autoposesión*» (*Id.*, p. 176).

123. «Al amar a otra persona, responderemos al valor objetivo y a la preciosidad poseida por el otro mismo, o mejor dicho a la persona como intrínsecamente preciosa. Amamos precisamente a la otra persona como ese ser que posee una preciosidad que es anterior a su relación con nosotros e independientemente de ella. La amamos porque es buena en sí misma. (...) Este *bonum* dignidad de la persona no es relacional (sólo *ad aliud*), sino que pertenece completamente a la persona *in se*» (SEIFERT, J., *Verdad...*, pp. 184-185).

124. «En este amor encontramos una plena autodonación, no sólo y no primariamente en el sentido sexual, sino en el sentido de dar su propio ser a la otra persona. En su sentido más real, la auto-donación ocurre en el amor a Dios, a quien pertenece nuestro entero ser» (SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 186). Sobre sociabilidad, cfr. *Persona e libertà*, (1958), en «Educazione all'amore», pp. 128-130.

125. Cfr. *Amor y responsabilidad*, pp. 103-104.

126. *The structure...*, p. 43: «Neither one nor the other implies a closing in on oneself. On the contrary, both imply man's special disposition to make a gift of himself and do so disinterestedly. (...) It is precisely in becoming a gift to others that he becomes himself most fully» (*Ibid.* p. 44). Ya en *Amor y responsabilidad*, el autor había dejado escrito: «La estructura del amor es la de una comunidad interpersonal» (p. 93).

127. «Cuanto mayor sea el bien, mayor es su poder de atracción sobre la

## II. CORPOREIDAD

Nos hemos referido hasta ahora a la superioridad e independencia del hombre sobre sus acciones, es decir, al modo en que a través de ellas se muestra y a la vez determina y configura su itinerario de plenificación (o no). Hemos destacado la independencia y superioridad del hombre sobre los demás seres materiales. Y hemos visto cómo tales notas surgían de un sustrato específico y singular: de su posibilidad —mejor, de su capacidad— para conocer de modo real todo el ámbito del noyo —el mundo-objeto, los otros— y el ámbito del propio *ego*, y de su posibilidad —capacidad— de autodeterminación en la respuesta continua a los valores conocidos que, también de continuo, le interpelan.

Hemos llegado al concepto de *trascendencia en la acción*, que engloba la autoposesión, y el autogobierno de sí mismo. Debemos ahora plantearnos la relación del sujeto-persona con su propia estructura corpórea. Aún más, debemos ahora preguntarnos si la trascendencia resuelve y agota, sin más, las notas relacionales de la persona en acción. Aceptar sin más esta afirmación vendría a suponer —para el autor tratado— un olvido o minusvaloración; vendría a significar incluso una renuncia a la contemplación, experiencia y comprensión total de la persona.

En efecto, el carácter corpóreo del hombre no es, sin más, un «accidente», un «evento». La misma experiencia que nos revela la existencia de una persona a través de la acción, nos revela en la misma acción que tal persona sujeto se muestra en

voluntad y, por tanto, sobre la persona. El factor clave para determinar la madurez y perfección de la persona en su *consentimiento* a ser atraída por valores positivos y auténticos, su consentimiento sin reservas a dejarse atraer y absorber por ellos» (*Persona...*, p. 149). «Pero por ellos es todavía más necesario insistir en que todas las formas y grados de absorción y compromiso de la voluntad se hacen personales por el momento de la decisión (*Ibid.*). «... esta salida personal debe continuar a través de su absorción por el bien, aun cuando pueda dar la impresión de que el ser humano va a quedar literalmente sumergido en el bien, en el fin glorificado a que aspira. De hecho, cuanto más sumergido esté, más fundamental es su decisión, y viceversa (...) las consecuencias de la decisión inicial aumentan al acercarse al bien, en interrelación y unión con el» (*id.* p. 150). «Sobre todo es el amor el que tiene necesidad de libertad: el compromiso de la libertad constituye en una cierta medida su esencia» (*Amor y responsabilidad*, p. 127). En definitiva, «el amor consiste en el compromiso de la libertad» (*id.* p. 147).

y por el propio cuerpo<sup>128</sup>. La misma experiencia nos señala que en el propio cuerpo existe un nivel de dinamismo que escapa al ámbito de la autodeterminación. La misma experiencia indica que tales dinamismos inciden e influyen, a través de la corporalidad, en la misma persona. Y la misma experiencia nos muestra también que existen dinamismos cuyo origen escapa igualmente al ámbito de la autodeterminación y sin embargo tán en relación estrecha, tanto en sentido ascendente como en sentido descendente.

Por todo ello es necesario plantearse el sentido y significado del cuerpo en relación con la acción libre de la persona. El modo en que el cuerpo vive la unidad de sujeto propia de la categoría personal<sup>129</sup>.

### 1. Corporeidad y necesidad

Hemos hecho alusión a que existe en el cuerpo un nivel de dinamismos que escapan al ámbito de la autodeterminación. En efecto, en primer lugar podemos referirnos al conjunto del funcionamiento «interior» del cuerpo, del cual no percibimos noticias<sup>130</sup>.

La 'autonomía' de tales dinamismos frente a la autodeterminación de la persona significa que actúan desde el ámbito de «la naturaleza». Esa es la nota principal si se considera como desde fuera: la necesidad de la naturaleza se manifiesta y se encuentra en la persona en el lugar de su propio cuerpo. Tal independencia se muestra a la vez como «puente de unión» de lo necesario y lo libre, como conexión de la persona con el mundo externo y sensible que le rodea, como común con el cosmos en su significado inmediato.

128. «L'Homme a le sentiment de son propre corps, le sentiment de son propre moi et le sentiment d'être dans le monde. Les sentiments se composent dans l'expérience de l'être dans le monde» (BUTTIGLIONE, R., *La pensée...*, p. 231).

129. «Toda la enorme multitud de factores que concurren en el hombre se unifican en la dimensión personal que trasciende todo lo múltiple en la sencillez de los actos. El sujeto humano en su totalidad es el principio de las operaciones» (LOBATO, A., *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla*, «Angelicum», Roma, 56 (1979), p. 183).

130. «Il existe donc une efficacité et une causalité efficiente propres au corps, qui se produisent dans la personne sans être causées par elle et qui ne lui appartiennent que sur la base de l'unité ontique de l'homme» (BUTTIGLIONE, R., *La pensée...*, p. 227).

Pero tal autonomía se muestra a la vez no sólo por su carácter vegetativo y reactivo, sino también porque su funcionamiento es externo a la conciencia y ajeno a ella. Es decir, se manifiesta en el plano del 'ocurrir', y no en el plano de la acción del sujeto-persona, aunque tal 'evento' o 'acontecimiento' ocurra en un sujeto que es persona.

Sin embargo, no cabe considerar aisladamente el funcionamiento del cuerpo, porque no sólo tales acontecimientos 'ocurren' en una 'unidad de acción' que es la persona, sino que además existen niveles de dinamismo en el mismo cuerpo que intervienen y se interrelacionan con la misma acción personal. Es decir, el cuerpo —en sentido descendente— es lugar de expresión de la persona en acción e incluso objeto de su propia acción como persona. O, dicho de otro modo, la persona 'tiene al cuerpo' de modo personal y lo constituye, en cierta forma, como medio de realización de sí misma a través de la acción.

El autor llama *soma* a aquella dimensión exterior (forma, diversidad, coordinación de los miembros, ...) e interior (organismo básico) del cuerpo humano cuyo dinamismo está en estrecha relación con la naturaleza, y cuya 'reactividad' escapa al nivel de la 'eficacia' de la persona. A la independencia de esta estructura-soporte de la persona le llama 'subjetividad', y su característica, desde el punto de vista de la persona-sujeto es la 'pasividad'. De esta estructura parten los instintos y los impulsos, pero mientras el 'instinto' dice referencia puramente a la reactividad, como simple indicador «de una dinamización apropiada a la misma naturaleza»<sup>131</sup>, el 'impulso' no se agota en el dinamismo somático —p. e., el de autoconservación, o el impulso sexual— sino que a la vez «afecta también a la psique humana, y es en la psique donde encuentra su expresión adecuada»<sup>132</sup>. Dice, por tanto, relación a deseo o necesidad objetivamente sentida, pero es susceptible de ser asumida en el contexto global de la persona.

## 2. *Soma-psique*

La *psique* del hombre no puede ser entendida como una estructura paralela y superior —sin más— a la estructura somá-

131. *Persona...*, p. 251.

132. *Id.*, p. 252.

tica. Es esencialmente diferente del cuerpo y sus funciones son 'internas e inmateriales'. Sin embargo, sin ser de naturaleza material o somática, está en correlación estrecha con el soma, y sus efectos, aun cuando tengan su origen en un estímulo externo, no son corporales en sí mismos sino que se expresan en sentimientos<sup>133</sup>. Se da por tanto un condicionamiento por el nivel del soma, pero una trascendencia respecto a la reacción puramente somática. Su rasgo característico es la «emotividad», que supera la «subjetividad» del cuerpo pues entra en el ámbito de la conciencia<sup>134</sup>.

De este modo, la psique supone un paso intermedio, y un lugar de paso, entre lo somático y el *ego* personal. Nos permite introducir en el terreno de la conciencia la experiencia del propio cuerpo, precisamente a través del sentimiento, estableciendo con él un contacto objetivo, puesto que «el sentimiento en cuanto tal constituye un reflejo sensorial cognoscitivo del cuerpo»<sup>135</sup>. Hasta aquí nos referimos obviamente al papel «reflejo» —no reflexivo— de la conciencia.

Pero el hombre no sólo siente su cuerpo, también tiene sensación de los demás seres. Y a su vez la sensación corporal no es la única forma de sentir. La unidad compleja y honda de la persona implica también la existencia de otros sentimientos —religiosos, estéticos o morales— que indican que el factor emotivo «corresponde, en cierta manera, a lo que es espiritual y no meramente sensorial»<sup>136</sup>. La emotividad supone, en consecuencia, una graduación respecto a su vinculación con lo somático y la reactividad que es propia de lo somático. La emoción más profunda que «hace salir a la superficie la dimensión de la psique humana»<sup>137</sup> es la 'conmoción', núcleo de la afectividad irradiadora por vía interna a toda la esfera psíquica. Con todo,

133. «Las emociones o los sentimientos del amor no son, de manera alguna, no-espirituales. Una de las aportaciones a la antropología filosófica hecha por M. Scheler y D. von Hildebrand fue el reconocimiento de que —además de formas no-intencionales y no-espirituales de la afectividad— hay también sentimientos tales como el «ser afectado» por el amor que alguien nos tiene, o las respuestas afectivas tales como el gozo por la liberación de un amigo, que son profundamente espirituales» (SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 230).

134. «Comme le dynamisme du corps est essentiellement réactif, celui du psychisme est essentiellement émotif». (BUTTIGLIONE, R., *La pensée...*, p. 230).

135. *Persona...*, p. 265.

136. *Id.*, p. 269.

137. *Id.*, p. 278.

al menos en gran parte, los dinamismos de la emoción son independientes de la eficacia de la persona, con una eficacia propia de la psique, y suponen —como todo sentimiento—, una referencia a los valores —proponiendo espontáneamente atracción o repulsa hacia ellos—, de modo que es precisamente en la esfera de lo emotivo donde se da la mayor tensión entre ‘subjetividad’ y ‘eficacia’, pues la autenticidad del sentimiento no es un elemento constituyente —ni constitutivo— de su veracidad. Lo ‘auténtico’ del sentimiento es una categoría cerrada en el propio concepto de sentimiento; aquel que verdaderamente se percibe como tal<sup>138</sup>. Lo veraz se refiere al acierto o error de la atracción o repulsa subjetivamente sentida, en referencia a la condición objetiva del valor propuesto.

La emotividad se diferencia, por tanto, de la reactividad en que dice referencia —de procedencia— a la experiencia de un valor, que no cabe en el nivel somático puesto que es ajeno a la conciencia. Sin embargo, aunque apunta —toda emoción— hacia un valor y procede de él, mostrando una inclinación o rechazo espontáneo que señala la proximidad de la subjetividad del sujeto con el valor<sup>139</sup>, sin embargo no supone un verdadero ‘conocimiento’ o ‘deseo’ de los valores apuntados<sup>140</sup>.

### 3. *Psique e integración*

La espontaneidad de la emoción como respuesta, consecuencia de su ‘inmediatez’, exige en el sujeto-persona la intervención de elementos capaces de ‘distanciar’ —o distanciarse— del objeto. Tal es la función del intelecto, que establece una relación trascendente con la verdad —con el objeto, y no con lo que éste ha provocado en la psique—, facilitando el ‘momento

138. Cfr. *Amor y responsabilidad*, pp. 81-82.

139. Cfr. *Persona...*, p. 290.

140. «Es importante notar que estos sentimientos, en virtud de su riqueza y profundidad que no pueden dissociarse de su carácter de sentimientos, no pueden ser reemplazados por la voluntad como tal; la manera en que han de ser experimentados es precisamente sintiendo y no queriendo (ejerciendo la voluntad); y éstos son dos modos irreductiblemente distintos de experiencia. Los sentimientos difieren de la voluntad en sentido estricto, también porque no son en sí libres, sino que brotan dentro de nosotros, sin estar bajo el control directo de nuestra voluntad, por muy profundas que sean la influencia indirecta y la influencia de nuestra libertad «cooperativa» o «desaprobante» sobre nuestras afecciones» (SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 189).

de la libertad' —a través de la obligación y responsabilidad correspondientes— que se traduce y manifiesta en la elección y decisión sobre la misma verdad del bien propuesto.

Para tal proceso es necesario el 'autoconocimiento' que 'distancia' y objetiva los sentimientos; cuando, en cambio, los sentimientos se separan de los objetos y sucesos particulares, se supera la posibilidad de comprensión. Se interrumpe la tarea de autoconocimiento, se dejan de establecer los significados de modo que la conciencia, ajena ya a su control, sólo los registra como 'acontecer' —'algo ocurre en mí'— o incluso, como perdida su relación con el *ego* —'algo ocurre'—. Tal dispersión de los sentimientos respecto de su significado desplazan el *ego* produciendo la 'emocionalización' de la conciencia<sup>141</sup>.

Sin embargo, tenemos experiencia de la interrelación de los sentimientos con la acción personal<sup>142</sup>. Es más, unos determinados niveles de intensidad de emoción son necesarios para manifestarse adecuadamente en las respuestas a los valores, y facilitan —también a través de 'habilidades' o hábitos logrados conscientemente— la acción positiva de la persona<sup>143</sup>.

En consecuencia, vemos que el concepto de trascendencia sería parcial e incompleto sin un concepto complementario: el

141. «The control of emotions by consciousness is of great importance for man's integration. The emotionalization of consciousness begins when feelings outgrow man's understanding of them. This results in a breakdown of self-knowledge and of the reflexive function of consciousness. Thus we must say that the correct functioning of consciousness requires emotions at a certain level of intensity, but emotionalization of consciousness obstructs its actualization» (ELDERS, L., *Karol Wojtyla's*, p. 52).

142. «C'est conformément à la réalité qu'il (S. Thomás) caractérise la spiritualité de l'homme. Dans sa conception, il s'agit d'une spiritualité à l'aquelle répond, au plus haut degré, l'unification, en une unité substantielle, avec la corporeité, et par là également avec la sensibilité. Cette unification doit donc jouer également un rôle spécifique dans la façonnement de la personnalité humaine. Selon Saint Thomas, ce sont toutes les puissances que oeuvrent en vue de perfectionnement de l'homme, toutes servent par conséquent la personne et son développement. C'est là une position essentiellement différente de la position platonicienne, et également, à un autre titre, de sa position cartésienne» (*Le personnalisme...*, en «En Esprit et en Verité», p. 93).

143. «Su filosofía no es, en manera alguna, falsamente espiritualista ni deja de considerar el papel importante de las pasiones, los instintos, la sexualidad, etc. (...) Reconoce también el papel fundamental del deseo de felicidad y realización y el auto-perfeccionamiento del hombre. Ve, además, todas las dimensiones de la vida corpórea del hombre, no separadas del espíritu del hombre, sino vinculadas con él» (SEIFERT, J., *Verdad...*, pp. 191-192).

de *integración*<sup>144</sup>. Esta dimensión de la persona en acción significa «la subordinación del *ego* subjetivo al *ego* trascendente — es decir, la síntesis de eficacia y subjetividad— (que) implica la complejidad y la unidad del hombre en cuanto entidad psicofísica»<sup>145</sup>.

Es la 'integración' la que viene a explicar, en definitiva, aquella relación del sujeto-persona con su estructura corporal en la acción, y es ella misma la que explica de modo más claro la materia prima de la acción de autoposesión y autogobierno *ad intra*<sup>146</sup>. Es, por fin, ella misma la que da razón de cómo todo lo que está comprendido en la persona es vivido —debe ser vivido— sólo desde el nivel de la persona<sup>147</sup>. «De esta manera, la trascendencia dinámica de la persona —espiritual por naturaleza— encuentra en el cuerpo humano el terreno y los medios de expresión»<sup>148</sup>. Se trata sólo, por tanto, de dos niveles inseparables, puesto que la 'insubordinabilidad' e 'imposibilidad' del propio *ego* subjetivo impiden la autodeterminación que da lugar a la trascendencia en la acción.

#### 4. Corporeidad y soledad originaria

En los puntos anteriores hemos estudiado al hombre-persona en acción, pero con un corte 'sincrónico', fuera de su experiencia histórica; o mejor, en el hombre 'histórico' pero sin referen-

144. «Integration refers to a «gathering into unity» of diverse dimensions of the person's life. Integration brings into unity activity and passivity in the person; governing and being governed; man-acts and «what happens in man», the experience of efficacy and of «subjectiveness», etc.» (SEIFERT, J., *Karol...*, p. 171).

145. *Persona...*, p. 229.

146. «Wojtyła clearly recognizes that the experience of free acting is intimately connected with man's emotional life. He develops in this context many reflections about the interrelation between freedom and emotion which resemble very much those of other phenomenologists on this topic, for example, some sections of Scheler's *Formalism* and the analysis of the intimate link between freedom and affectivity in Hildebrand's discussion of «cooperative» and of «indirect» freedom» (SEIFERT, J., *Karol...*, p. 157).

147. «Ayant inséré dans la praxis l'aspect sujetif et éthique, Wojtyła voit dans l'anthropologie philosophique la base de l'intégration des diverses sciences humaines, qui leur permet d'assumer, d'une manière critique, leur responsabilité envers l'homme. Et la culture sera également considérée comme la base de l'intégration sociale» (BUTTIGLIONE, R., *La pensée...*, p. 238).

148. *Persona...*, p. 238.

cia al origen. Conviene ahora completar este aspecto, siquiera brevemente, con la consideración del hombre-persona en una visión 'diacrónica' de su experiencia originaria en relación con la propia corporeidad. Se trata por tanto no ya de ver cómo integra el hombre en acción su propio carácter corporal, sino qué le revela en su principio el hecho mismo de su corporeidad.

El autor parte, ahora, del contenido de los relatos 'míticos' del Génesis acerca de la creación del hombre<sup>149</sup>. La influencia de estos relatos en la historia de la cultura —y de modo más específico, en el ámbito de la cultura occidental— y el hecho innegable —repetidamente afirmado por el propio autor— de que tiene unos presupuestos antropológicos precisos, nos permite abordar el tema con el suficiente rigor.

El autor otorga, en efecto, a esos relatos, una significativa importancia por cuanto muestran la relación entre Revelación y experiencia, pues «el hombre-cuerpo lo percibimos, sobre todo, con la experiencia»<sup>150</sup>.

La soledad originaria del hombre tiene dos dimensiones fundamentales: la primera proviene de la misma naturaleza humana; la segunda, de la relación varón-mujer. A esta última nos referiremos sólo más adelante, al tratar de la modalización sexual de la persona humana, como antecedente de lo que llamaremos —con palabras del autor— la 'unidad originaria'.

El hombre descubre, en su propia corporeidad, la realidad de su pertenencia al mundo visible y especialmente su conexión con el conjunto de seres vivientes. El hombre se ve, así, uno-entre-todos. Por contraste, el hombre experimenta, también a través de su propia corporeidad, su diferencia con 'el mundo invisible', su situación frente a su Creador.

Pero a la vez el hombre tiene también la experiencia de su riqueza peculiar: frente a los seres del mundo visible, por su corporeidad realiza la posibilidad de su dominio —conocimiento, trabajo: ordenación de la realidad que parte de su propia voluntad superior y autónoma—; frente al Creador, se descubre a sí

149. Se emplea aquí el término *mito* en el sentido en que el autor lo usa en la audiencia de 19-X-1979, con la explicación de la extensa nota a pie de página que aporta el mismo autor. Sólo nos interesa, en este trabajo, destacar la experiencia originaria plena en el 'origen' del hombre.

150. 26.9.79, n. 4.

mismo como persona «con el primer acto de autoconciencia»<sup>151</sup> y se afirma como tal a través de la comunicación y de la percepción simultánea de su incomunicabilidad radical. La subjetividad propia queda así enmarcada —diferenciada y relacionada a la vez— con respecto a todos los demás seres.

Por tanto toda la estructura del hombre le revela desde el principio su condición de persona. No sólo la autoconciencia o la autodeterminación, sino también su propio cuerpo le sitúa de modo inequívoco ante la experiencia de tal condición, pues es la estructura de este cuerpo la que «le permite ser el autor de una actividad puramente humana»<sup>152</sup>. Su propia materialidad le muestra, en su actividad, quién es; su propia materialidad expresa su carácter peculiar de persona.

Es también a través de su corporeidad donde comprende de modo especial su carácter contingente, «una dependencia tal en el existir, que hacía del hombre un ser limitado y, por su naturaleza, susceptible de no-existencia»<sup>153</sup>. Alternativa de muerte e inmortalidad que se inscribía en el significado de su soledad originaria frente al Creador, frente al Ser necesario.

La corporeidad le enfrenta, en resumen, al Creador —con relación de dependencia— y al mundo visible —con relación de dominio—, revelándole así como dueño de una rica subjetividad inscrita en la dignidad propia de la persona. Sólo después —en un segundo momento— aparecerá la corporeidad como diferencia frente a otro ser humano de sexo opuesto, y como estructura que posibilita a la vez una especial participación con el otro en un especial bien común. El carácter de persona es afirmado, en primer lugar, como previo —ontológicamente— a la modalización sexual, y, en consecuencia, como sustrato común a los seres de ambos sexos, pues comunes les son las características esenciales. La diferencia sexual será recibida, en consecuencia, como modalización de la persona, como realidad asentada en ella e inserta —como veremos— en sus propias estructuras de realización.

Por último la condición de persona que el hombre descubre a través de su propia corporeidad, le hace patente, junto a su

151. 10.10.79, n. 6.

152. 31.10.79, n. 2.

153. 31.10.79, n. 3.

condición de criatura única e irreplicable, el carácter de 'don' que su propia existencia significa. A la vez, la dignidad de persona que la experiencia de su cuerpo le manifiesta, dignifica y asume el propio carácter corporal de una forma única entre los demás seres del mundo visible.

En conclusión, podemos señalar que la corporeidad le remarca su excepcionalidad en el conjunto del cosmos: el hombre es, 'el que es uno' —numéricamente uno— y en consecuencia 'el que es desigual'; es decir, el que no encuentra relación de igualdad en la naturaleza con un sujeto interpelante. De ahí, de esa falta de experiencia del otro como 'el igual a mí', que el conocimiento —reconocimiento— de su propia identidad sólo pueda configurarse en base a la experiencia 'del contraste', de la 'contraposición', unido a la experiencia del hombre que está limitada a la propia experiencia del *ego*. La soledad originaria significa que el hombre no ha descubierto en su cuerpo la llamada a una comunión interpersonal —dentro del estado del hombre histórico—. Pero sobre este punto habremos de volver más adelante, al relacionar las notas de corporeidad y modalización sexual.

### 5. *Dinámica de la integración en la relación masculinidad-feminidad*

Antes de comenzar el apartado siguiente, sobre la modalización sexual en el contexto del ser y del hacerse del hombre, no podemos dejar de considerar los rasgos fundamentales de la dimensión diacrónica de la integración en el ámbito relacional de la persona sexuada.

En efecto, desde la experiencia del hombre histórico se constata la tensión de la persona para lograr la perfectividad operativa a través de la vivencia del cuerpo del otro.

No nos referimos ahora —más adelante ocupará su lugar— al 'hecho' de la modalización sexual en sí, sino exclusivamente a la incidencia que tiene respecto al tema particular de la integración, de que aquí tratamos.

En acertada expresión de R. Buttiglione, «par l'intégration de la personne dans l'action, le côté passif de la personne se

soumet à son côté actif»<sup>154</sup>. No podemos, por tanto, olvidar que la integración se entiende como proceso tendencialmente perfectivo y, en consecuencia, se desarrolla *en la acción*.

Por otro lado, la influencia de los dinamismos de la subjetividad en el hombre-persona es de por sí originaria —con originalidad espontánea— y susceptible de enriquecer la experiencia del hombre facilitando su propia trascendencia en la acción. Y a la vez, la calidad de los elementos propios de la trascendencia —de los valores asumidos y de la estabilidad de su vinculación— repercute no poco en el terreno de la afectividad del sujeto<sup>155</sup>.

En la acción del hombre la propia trascendencia deviene inmanencia, por el compromiso de la acción impulsado desde la eficacia del propio sujeto-persona. Y tal compromiso no podría ser integral si no se diera la integración de la misma persona en la acción<sup>156</sup>.

La parcialización de la visión de la persona y la consiguiente consideración disgregada de sus dinamismos constitutivos, ha sido denunciada repetidamente por K. Wojtyła. En 1978 recordaba una vez más: «sembra gravare sulla mentalità moderna la divisione di tipo cartesiano la quale contrappone nell'uomo l'intelletto, la coscienza e il corpo»<sup>157</sup>.

Por eso debemos plantearnos cuál sea la repercusión del sexo en su dimensión de corporeidad y cuál sea el modo apto de integrar la vivencia corpórea de tal realidad desde el nivel de la persona.

Desde este punto de vista hay que partir del dato —también de experiencia— de que «el valor de la persona está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que no es éste más que una particularidad de su ser»<sup>158</sup>. Puede decirse que del

154. BUTTIGLIONE, R., *La pensée...*, p. 224.

155. «Todo lo que determina y constituye la trascendencia —su actitud hacia la verdad, el bien y la belleza, junto con la facultad de autodeterminación que la acompaña— suscita en el ser humano una resonancia emotiva muy profunda» (*Persona...*, p. 264).

156. Cfr., *Persona...*, p. 224.

157. *La visione...*, pp. 140-141.

158. «El valor de la persona está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que este no es más que particularidad de su ser (...). Todo hombre es consciente de que el ser humano de sexo diferente es una persona, que

mismo modo que el cuerpo no es dignamente vivido sino desde la instancia suprema de la unidad —la persona—, el sexo no puede ser desvinculado de ella, ni tampoco reducido a su nivel de corporeidad.

Se hace necesario detenerse en ello precisamente al hablar de la modalización sexual porque ella —como veremos— enlaza la necesidad de lo natural con la eficacia de la autodeterminación; ella presenta —en su variedad— unos valores específicos y específicamente intensos que pueden influir en la propia estructura corpórea del otro<sup>159</sup>.

La posibilidad, por tanto, de desintegración, no proviene sólo de la profundidad inabarcable de la propia subjetividad, sino que también —en el caso del sexo— es susceptible de ser desencadenada ‘desde fuera’ —o mejor, desde la inmediatez (tampoco abarcable siempre) de la misma naturaleza-cuerpo del otro desvinculada de su riqueza óptica—<sup>160</sup>. Tal es el caso de la sensualidad, entendida como vivencia del otro sexualmente modalizado desde la atracción reductiva de su corporeidad.

La afectividad, en cambio, aun partiendo de idéntica intuición sensorial, se dirige hacia la percepción del otro en la totalidad de su carácter personal<sup>161</sup> sin detenerse en los valores

es alguien y que difiere de la cosa. La conciencia de esta verdad despierta la necesidad de integración del amor sexual, exige que la reacción sexual y afectiva del ser humano de sexo contrario sea elevada al nivel de la persona» (*Amor y responsabilidad*, p. 133).

159. «En el contacto directo de la mujer y el hombre, una experiencia sensorial tiene siempre lugar en ambas personas. Cada una de ellas es «cuerpo» y como tal provoca una reacción de los sentidos, que da origen a una impresión acompañada muchas veces de una emoción. La razón es que, por su naturaleza, la mujer representa para el hombre, y el hombre para la mujer, un valor que se asocia fácilmente a la impresión sensorial que procede de la persona de sexo opuesto. Esta facilidad con la que los valores se asocian a la impresión y, por consiguiente, la facilidad con la que surgen emociones al contacto con personas de sexo opuesto está ligada a la tendencia sexual propia del ser humano por cuanto le es una energía natural» (*Amor y responsabilidad*, p. 113).

160. «La orientación hacia los valores sexuales del cuerpo en cuanto objeto de goce exige la integración: ha de insertarse en una actitud aceptable respecto de la persona; sin ello no será nunca amor. Ciertamente, la sensualidad está atravesada como por una corriente de amor de concupiscencia, pero si no se completa con otros elementos, más nobles, del amor (...), si no es más que concupiscencia, entonces con toda certidumbre no es amor» (*Amor y responsabilidad*, p. 117).

161. «La afectividad parece estar libre de concupiscencia mientras que la sensualidad está llena de ella. En la emoción afectiva se hace sentir un deseo y una necesidad diferentes, los de acercamiento y de exclusividad o de intimidad, el deseo de estar a solas y siempre juntos» (*Amor y responsabilidad*, p. 120).

sexuales, y construye una relación basada en la vinculación libre a un bien común verdadero: a una relación de integración de todo lo personal en el amor, que sólo a la persona se dirige<sup>162</sup>.

Por otro lado, como sugiere J. Seifert, la integración se comprende sólo plenamente en relación con los niveles sucesivos de trascendencia vertical —«The possibility of man to make himself free from 'being lived' by his nature like an animal»<sup>163</sup>—, de su libre autogobierno y de su reconocimiento de la verdad<sup>164</sup>.

Con razón se señalan estos niveles, pues son efectivamente distinguibles y su importancia es crucial. No basta escapar del ámbito de la necesidad de lo natural; ni siquiera la realidad de la posibilidad de opción desde la propia eficacia constituye un criterio definitivo: el criterio último descansará sobre la adecuada relación de la libertad con la verdad del ser. De otro modo la integración no resulta posible y el autogobierno y autodomio se desestabilizan<sup>165</sup>.

La síntesis equilibrada que supone la integración exige la referencia a valores auténticos. De ahí, por ejemplo, que el matrimonio no pueda ser reducido a lo natural-necesario —desde el punto de vista de su institucionalidad—, ni tampoco pueda ser contemplado desde la simple 'indeterminación' de la voluntad del hombre, sino que exija el pleno respeto a la *verdad* del otro y a la dinámica propia del amor conyugal. Por ello el consentimiento matrimonial es causa del vínculo —el compromiso aquí, ahora, con esta persona— pero no lo es de la

162. «Este aspecto constituye siempre el amor en una situación concreta y única de la interioridad del hombre. Al mismo tiempo, tiende a la integración, tanto en las personas como entre ellas. La palabra latina «integer» significa «entero». La integración es, por tanto, totalización, tendencia a la unidad y a la plenitud. El progreso del amor se apoya en el lado espiritual del hombre, sobre su verdad y su libertad» (*Amor y responsabilidad*, p. 127).

163. SEIFERT, J., *Karol...*, p. 174.

164. Cfr. *Id.*, p. 175.

165. «Cuanto mayor es la veracidad en su conocimiento de los valores y en la forma en que se reflejan en la experiencia de los valores sus relaciones reales y el orden existente entre ellos, tanto más completo es su autogobierno y más madura su autoposesión» (*Persona...*, p. 273).



naturaleza de la relación jurídica que tal vínculo origina. El matrimonio no lo hace sólo la naturaleza; pero el hombre no puede pretender fundarlo —constituirlo— con su libertad, sino que debe reconocerlo como verdad. Así el amor más íntimo —el sponsal— no contrapone, sino exige, la dependencia de la auto-determinación respecto a la verdad del bien<sup>166</sup>.

Pero ahora sí nos conviene avanzar un paso más en nuestro estudio.

### III. MODALIZACIÓN SEXUAL

#### 1. *Introducción*

El análisis que realiza el autor en los temas relativos al contenido específico del presente apartado presenta peculiaridades que conviene señalar.

En primer lugar, la mayor parte del pensamiento del autor está expresado en el orden de la praxis y con una referencia determinante respecto a los valores —y más concretamente, respecto a los valores morales—. Es cierto que los textos estudiados proceden —en esta cuestión— más bien de discursos o alocuciones de tipo pastoral-teológico, con alguna excepción que proviene de ensayos más estrictamente antropológicos o vinculados estrechamente con la antropología (p. e., «Amor y responsabilidad»). Pero no juzgamos que, por sí, signifique un inconveniente: más bien se trata de un reto, puesto que el objeto de nuestro trabajo consiste precisamente en extraer, sacar a la luz, analizar los presupuestos antropológicos que subyacen en esos textos y, como es sabido, en el caso del autor son ricos y abundantes, y en coherencia con el resto de sus escritos anteriores.

En segundo lugar, pensamos que la misma intención del autor no ha sido simplemente la de desarrollar unos aspectos religiosos desde la doctrina previa, sino también —y quizá, a

166. «La autenticidad es índice de realización de la libertad que depende de la certeza de la verdad, es decir, de la referencia a un valor auténtico, y, por tanto, a la validez del juicio sobre el valor positivo del objeto sobre el que se va a tomar una decisión o hacer una elección» (*Persona...*, p. 272).

veces, prevalentemente— mostrar cómo las raíces de los criterios morales y religiosos que sostiene dicha doctrina revelan al propio hombre el verdadero sentido de su ser sexuado, y de su historia.

En tercer lugar, el comentario progresivo del autor acerca de algunos pasajes de la Biblia le permite analizar la realidad desde una doble perspectiva: de un lado, el devenir histórico, los hechos de humanidad dados, y las condiciones que muestran la estructura del ser y del obrar humano en su perfectividad; de otro, la consideración «del principio» como situación «prehistórica» que muestra la unidad e integración originarias de la persona. Pero el origen —el significado originario— es la clave para acceder a la meta —transhistórica—: la mirada hacia ‘lo que fue el principio’ indica la dirección correcta hacia el final; éste, por su parte, cierra el círculo explicativo al ofrecer la perfectividad ya realizada, completada, en su estado definitivo. Así, mientras en el análisis histórico entrevemos la realidad del ser del hombre en su temporalidad, en el análisis metahistórico del principio y del final se hace innecesaria la diacronía —propia de toda perfectividad— para detenerse en el plano del deber-ser, de la plenitud como poseída.

En cuarto lugar, hay que distinguir la plenitud o perfección originaria, de la plenitud o perfección escatológica. La primera subraya la emergencia del sujeto-persona sobre el cosmos con la complejidad y unidad que testimonian la huella del Creador; y subraya también la plenitud con que el sujeto-persona vive esa complejidad desde una unidad ni estorbada ni impedida: la plenitud de la integración y de la trascendencia, de su capacidad de autodeterminación. Esta plenitud es la que se manifestará como deber-ser para el hombre histórico. La segunda forma de perfección, la escatológica, es también un don y una imagen, pero un don y una imagen *finales*, definitivos y por tanto que no pueden darse aquí y ahora, pero que iluminan el sentido del deber-ser actual al alumbrar ‘lo que será al final’.

Cabalmente, para el objetivo de nuestro trabajo, si bien hacemos referencia a las interpretaciones teológicas del autor, nos centraremos principalmente en la dualidad ‘pre-historia’/ ‘historia’ del ser humano en cuanto contenedor principal de sig-

nificados antropológicos. Y ello porque la propia estructura perfecta del hombre enlaza de tal manera su ser y su obrar — persona y acción— que no es posible la consideración del primero sin la referencia teleológica ordenada del segundo. Escapa, en cambio, a nuestro ámbito de estudio, la dimensión escatológica. Si bien será necesaria alguna consideración puntual —para mostrar la unidad del proceso perfectivo de la persona, según el pensamiento del autor—, de ordinario no atacaremos la temática de la proyección de la persona —corpórea y sexuada— en la estabilidad definitiva que supera la libertad como búsqueda para asentarse en la libertad como encuentro: en la posesión y disfrute de lo buscado<sup>167</sup>.

## 2. *Experiencia originaria de la diferenciación de los sexos*

### a) *La desnudez originaria*

A las experiencias básicas de soledad y unidad originarias, hay que añadir —a tenor del texto del Génesis— la de la ‘desnudez originaria’. Como hemos anunciado, ‘originaria’ significa aquí ‘inmediata a la creación’ —en cuanto al sentido temporal—, pero significa también y sobre todo ‘pre-histórica’, es decir, en el estadio primero del hombre en el que su integración —previa a la perfectividad operativa— no encontraba en sí mismo ni en el cosmos elemento alguno dispersante, ni disgregante. La situación en la que la relación de equilibrio Creador-persona-pluralidad-cosmos era la adecuada al propio ser del hombre.

Al tratar por tanto de la ‘desnudez originaria’ no se pretende, en consecuencia, analizar simplemente —o constatar— un mero hecho de carácter físico: desnudo equivale a no-vestido<sup>168</sup>.

167. Tal vez baste señalar que el autor sostiene que el cuerpo también en la meta escatológica «constituye la unidad e integridad del ser humano» 2.XII.81, n. 6. Y manifestará en ella de modo pleno su significado ‘esponsalicio’, «como el signo específico y la expresión auténtica de toda la subjetividad personal». 16.XII.81, n. 3 *in fine*.

168. «No se puede individuar el significado de la desnudez originaria considerando sólo la participación del hombre en la percepción exterior del mundo, no se puede establecer sin descender a lo íntimo del hombre» 19.XII.79, n. 4.

Tal hecho sería reducible a la necesidad propia de la naturaleza, al modo necesario en que el cuerpo se inserta y pertenece al cosmos. Se pretende aquí tratar de la desnudez originaria desde la experiencia del sujeto-persona y de la sociabilidad; se pretende analizar qué significaba, qué revelaba y qué función tenía desde y para la vivencia de la persona en su virilidad y feminidad.

En este sentido, la desnudez —prescindiendo todavía, de algún modo, de la modalización sexual— tenía un carácter evidente de revelación espontánea de la propia corporeidad. Pero no una revelación puramente ‘cognoscitiva’, neutra, sino una revelación que descubría el valor positivo del cuerpo, en relación con el origen temporal en la creación: el hombre aparece desnudo, porque no tiene nada que ocultar, porque no necesita esconder nada de su cuerpo. La desnudez originaria es así muestra de la bondad, de la perfección originaria del cuerpo. Tal es el sentido del cuerpo como *don* de la creación. Tal es la referencia —parte de la referencia— de la persona al Creador, de su condición de imagen. Así la unidad y simplicidad originaria del hombre no exigen ninguna división, no necesitan de ningún elemento ‘completivo’.

La ‘desnudez originaria’ es muestra por tanto del modo en que el hombre se posee a sí mismo en y a través de su cuerpo: la simplicidad con que se muestra su corporeidad trasciende el puro dato fenoménico de la desnudez de lo natural-necesario, para constituirse en signo de la trascendencia con que el ser humano emerge sobre el resto de la materialidad corpórea del cosmos. Se sabe común y unido al cosmos por su cuerpo, pero ‘tiene’ su cuerpo de tal modo —de un modo tan personal— que no cabe peligro de que lo contemple ‘cosificado’, como objeto ajeno. Sin más, la ‘desnudez originaria’ presenta vivamente, por vía de experiencia, los significados de la corporeidad señalados en el capítulo anterior.

La ‘desnudez originaria’ no es únicamente signo del equilibrio persona-cosmos, sino que lo es precisamente como consecuencia de su equilibrio interior: de la perfección con que conoce la estructura de su ser y de la perfección con que conoce el fin perfectivo de su obrar<sup>169</sup>. Precisamente el hecho

169. «For the most part, he focuses on freedom, whose primary acts is self-determination and whose principal object is the subject's self-fulfilment. Moral

de estar analizando al hombre 'en el principio', en su punto de partida, nos permite detenerlo antes de que la riqueza inicial de su ser personal se vea modificada por su obrar. Así podemos ver que la estructura inicial del ser, de tal manera estaba vinculada a su meta perfectiva, que la persona realizaba de modo óptimo —aunque en su partida— su rasgo característico de unidad, de unificación de elementos y recursos propios. El equilibrio es estable precisamente en la medida en que tal unidad se vincula a la meta perfectiva que le es propia —como en el mundo de la naturaleza se da, de modo espontáneo, la relación posibilidad-perfectividad en el plano activo; de modo espontáneo, es decir, con la necesidad de lo que no puede trascender la materialidad del cosmos—.

Ahora bien, es obvio que la 'desnudez originaria' no dice relación sólo al Creador, al cosmos, y a sí mismo, sino también a la comunicación con el otro y —de modo específico— con el otro cuya modalización sexual es diferente.

Si decíamos antes que el hombre se contempla, se conoce, se posee en unidad ante sí mismo y frente al cosmos, debemos añadir ahora que el varón contempla, conoce y posee su virilidad en unidad ante la mujer, que realiza lo propio respecto del varón<sup>170</sup>.

En la relación varón-mujer la 'desnudez originaria' descubre y determina las diferencias corpóreas de la diversa modalización sexual. Este conocimiento, desde la unidad originaria, enriquece la experiencia del hombre pues no sólo le añade el dato de la diversidad, sino que le descubre un 'modo de ser persona' complementario.

La 'desnudez originaria' supone la mirada *verdadera* del hombre desde su unidad, la integración del otro-diverso en su

decisions, which in later essays he calls the «drama of the will», are creative encounters with the truth of values presented through emotions». VACEK, E., *The acting person*, p. 228.

170. 2.I.80, n. 1. «Al verse y conocerse a sí mismo en toda la paz y tranquilidad de la mirada interior, se «comunican» en la plenitud de la humanidad, que se manifiesta (...) como reciproca complementariedad precisamente porque es «masculina» y «femenina». Al mismo tiempo «se comunican», según esa comunión de las personas, en lo que, a través de la feminidad y masculinidad, se convierten en un don recíproco la una para la otra».

condición radical de persona, en su unidad<sup>171</sup>. Y supone no sólo un *conocimiento* del otro, sino —a la vez— una *valoración* del sexo en relación a la persona, y un descubrimiento positivo y definitivo de la relación persona-sexo-bien.

Es decir, en la verdad del conocimiento de la 'desnudez originaria' el sujeto-persona arranca de la propia experiencia de la unidad para concluir en la experiencia de la unidad del otro-diverso. Y a la vez conoce que tal 'diversidad' significa un modo de la unidad-comunión a que tiende para su perfectividad operativa<sup>172</sup>. La complementariedad revela a la vez el último sentido de la afirmación de la persona frente al otro, igual y diverso, y la participación de cada uno en el bien del otro como persona: la apertura al don de sí. Pero más adelante deberemos volver sobre este punto.

Baste ahora añadir que el hombre descubre en esa misma dinámica de su operatividad como apertura al otro, la relación con su proyección temporal. El hombre descubre en el otro la posibilidad de la experiencia de la participación en la historia de la humanidad en aquello que es más originario —más cercano al don primero de la creación—: la continuidad de la naturaleza humana en nuevos seres personales depende del ejercicio de su complementariedad y de su donación al otro-diverso.

#### b) *La 'vergüenza originaria'*

La experiencia del conocimiento claro y total que el Creador tiene del hombre, y la unidad con que se poseía, excluía el peligro de sentir la propia desnudez como vergüenza. Por ello la pérdida de esa total integración —unidad de la persona— en relación estable con la meta perfecta produce, al contrario, la pérdida del conocimiento y de la contemplación del Creador, del cosmos, del otro, y de sí mismo desde la plenitud personal.

171. Cfr. 2.I.80, n. 1.

172. 2.I.80, n. 1 *in fine*: «El significado originario de la desnudez corresponde a esa sencillez y plenitud de visión, en la cual la comprensión del significado del cuerpo nace casi en el corazón mismo de su comunidad-comunión. La llamaremos «esponsalicia»».

El hombre se avergüenza así de su desnudez cuando ésta deja de ser revelación originaria y se convierte en ocasión de disgregación y dispersión<sup>173</sup>. Entendemos aquí por dispersión, de modo más directo, la posibilidad de ver lo-otro no integrado, no equilibrado por la estabilidad del fin, sino como aislado en sí mismo; de ahí que su trascendencia de ser persona se convierta en ocasión de buscar en lo-otro la *posesión-para-mi*, de ver en lo-otro no un medio de perfectividad sino un 'objeto de dominio'<sup>174</sup>. Es la búsqueda de tal dominio la que tenderá a cerrar la estructura de autodeterminación en explotación de la propia excelencia —y del otro como medio— sin reconocer su inclinación propia al bien como exigente del don de sí.

En tal situación, cuando tal posibilidad se da como real, es cuando el hombre contempla su propia desnudez como expresión de su intimidad amenazada —por sí mismo y por el otro— pues la donación no es ya un punto de partida, sino que deberá ser fatigosamente alcanzada a través de su operatividad perfectiva. La posibilidad de cosificación, de tratamiento del cuerpo —propio o no— como objeto de dominio que destruye la integración personal; la tendencia interior —la dimensión subjetiva— de tal posibilidad como experiencia del hombre, será lo que dé lugar a lo que hemos llamado 'disgregación': a la huella que en el ser humano dejan sus acciones cuando se constituyen como respuestas falsas a los valores perfectivos de su ser personal<sup>175</sup>.

Así lo que era pacífica posesión y punto de partida se convierte en punto de llegada; al introducir un error radical en el principio perfectivo de la persona —su autodeterminación— la integridad del ser personal pasa al plano del deber-ser, que simultáneamente se aleja de la realidad originaria desvirtuada. Desde ese momento la protección de la proyección corporal de la persona sexuada exigirá 'elementos artificiales' —el vestido—

173. 23.VII.80: «El cuerpo se convierte en objeto de concupiscencia y, por tanto, en terreno de apropiación del otro ser humano».

174. Cfr. 22.IV.81, n. 2.

175. 8.X.80, n. 3: «La concupiscencia (...) cambia la intencionalidad misma del existir de la mujer «para» el hombre, reduciendo la riqueza de la permanente llamada a la comunión de las personas, la riqueza de la profunda atracción de la masculinidad y de la feminidad, únicamente a la satisfacción de la «necesidad» sexual del cuerpo (a lo que parece unirse más de cerca al concepto de «instinto»)».

para lograr una adecuada relación personal. Al sentir la posibilidad de 'invadir' el dominio de la intimidad del otro manifestada en su cuerpo, se siente a la vez la necesidad de proteger el cuerpo de la posibilidad de la 'invasión' por el otro<sup>176</sup>. En definitiva, el hombre no se avergüenza tanto de su desnudez, cuanto de la inestabilidad de su vinculación a la meta perfecta y, en consecuencia, de su debilidad para poseer su propio cuerpo desde la unidad debida al ser personal.

### 3. *Realidad de la modalización sexual*

#### a) *Corporeidad y modalización sexual*

Como vimos en el apartado anterior, la corporeidad inserta al hombre en el cosmos, le unifica con los demás seres materiales a la par que le singulariza frente a ellos, revela al hombre su condición superior de trascendencia, de ser personal que —perteneciendo al mundo visible— lo sobrepasa. Aparecía así la primera experiencia del hombre acerca de su riqueza y la primera experiencia de la 'soledad originaria' que ésa conllevaba<sup>177</sup>.

Al añadir la consideración de la sexualidad no separamos en la realidad ambos conceptos. Señalamos en cambio que la corporeidad y la sexualidad no son identificables: sus contenidos específicos no son susceptibles de ser intercambiados. Es cierto que el cuerpo encierra en su constitución manifestaciones de la modalización sexual y se presenta, por naturaleza, como masculino o femenino: ambas realidades se exigen. Pero de algún modo puede señalarse también que la corporeidad es 'previa' a la modalización sexual: es más amplia que ella y «pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea también varón o mujer»<sup>178</sup>. Por ello al hablar de 'soledad origi-

176. 19.XII.79, n. 1. «En la experiencia del pudor, el ser humano experimenta el temor en relación al «segundo yo» (así, por ejemplo, la mujer frente al varón), y esto es sustancialmente temor del propio yo».

177. Cfr. 24.X.79 *in fine*.

178. 7.XI.79, n. 1.

naria' el autor entiende un 'prius' referido sin más al *hombre*, y en cambio el análisis de la realidad de la modalización sexual dará lugar a lo que el autor denomina 'unidad originaria', pues ésta «se basa en la masculinidad y feminidad, casi como en dos 'encarnaciones' diferentes, esto es, en dos modos de 'ser cuerpo' del mismo ser humano, creado 'a imagen de Dios' (Gen. 1, 27)»<sup>179</sup>.

Lógicamente la unidad se contempla precisamente en que tales diferencias se dan sobre la misma y única realidad de un ser personal corpóreo: el cuerpo manifiesta de modo conveniente ambos hechos. El hombre descubre un cuerpo de otro vivido desde la misma experiencia de ser persona: un cuerpo como el suyo. Por otro lado, la complementariedad de lo masculino y lo femenino tiene esa manifestación corpórea que posibilita su conocimiento y comunicación.

#### b) *Persona y modalización sexual*

Hablar de corporeidad y de modalización sexual en el contexto del hombre significa —como se ha visto— referirse obligadamente a su ser personal. Será éste, en definitiva, el que se da —de modo corpóreo y sexuado— como varón o mujer.

Frente al mundo y frente a Dios, la experiencia tanto de la masculinidad como de la feminidad, supone la experiencia de esa 'soledad originaria', que es común a ambos<sup>180</sup>. Pero a la vez no se descubre varón y mujer simplemente como 'aquel que está igualmente solo', en la faceta negativa de la propia incomunicabilidad paralela, sino a la vez «como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y al mismo tiempo como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo»<sup>181</sup>.

179. 7.XI.79, n. 1, *in fine*.

180. «La percezione della sollicitudine nel cosmo è mediata dal corpo; l'unità originaria si delinea sulla mascolinità e femminilità corporea e non può concretizzarsi che nel corpo; più ancora la nudità originaria non può essere che del corpo; il significato sponsale è del corpo, e così pure il significato generatore. Corpo però non è inteso come parte dell'uomo in correlazione alla parte spirituale, cioè l'anima, ma è l'uomo intero nella sua corporeità» (CICCONE, L., *Per una corretta...*, p. 379).

181. 21.XI.79, n. 1.

Desde el Creador, la realidad originaria de la modalización sexuada de la persona humana constituye una afirmación, un acto determinativo de voluntad y constitutivo de realidad. El amor gratuito —don— del Creador es fundante de la propia estructura óptica del hombre. Desde el hombre, la dualidad sexuada de la persona es, por tanto, un don, un bien constitutivo y primario<sup>182</sup>.

Ante el mundo visible la realidad del encuentro masculinidad-feminidad afirma más y eleva más si cabe la emergencia del sujeto-persona, pues ambos suponen dos modos de ser igualmente humanos y diversamente enriquecedores. La unidad de lo humano —genéricamente— pasa así por la complementariedad de lo masculino y lo femenino<sup>183</sup>.

Pero especialmente la realidad de la modalización sexual parece afectar, desde la experiencia originaria del hombre, a la relación precisa hombre-varón/hombre-mujer.

Podría decirse que el hombre descubre en su estructura sexuada la posibilidad de romper de algún modo la 'soledad originaria'. En efecto, el propio cuerpo sexuado se presenta como punto de encuentro, como abierto a la comunicación; es más, como inclinando a la misma persona a tal comunicación y tal encuentro.

Ese descubrimiento lo realiza el hombre, en todo caso, desde su estado correspondiente en relación con 'lo originario'. Así la 'unidad originaria' se capta e interpreta desde el equilibrio interior de la persona, desde la vinculación estable a la meta perfectiva, por lo cual se capta al otro no sólo en el plano de igualdad de la naturaleza sino como sujeto igualmente personal, como quien es susceptible de enriquecer y ser enriquecido por la mutua participación en la estabilidad que vincula al fin.

182. 9.I.80, n. 4: «La masculinidad-feminidad —esto es, el sexo— es el signo originario de una donación creadora y de una toma de conciencia por parte del hombre, varón-mujer, de un don vivido, por así decirlo, de modo originario. Este es el significado con el que el sexo entra en la teología del cuerpo».

183. «Para la persona humana, el sexo viene a ser una cierta limitación de su ser. El hombre tiene, por consiguiente, necesidad de la mujer para completarse ópticamente, y viceversa». *Amor y responsabilidad*, p. 84.

Dicho de otro modo, además de la unión física viene exigida una unión en las naturalezas, que sólo cabe desde el ámbito de libertad integérrima de la persona<sup>184</sup>. La función de la sexualidad no se entiende por tanto en términos de 'cosificación', 'necesidad' o 'producción' —es decir, en función puramente de lo generativo en cuanto efecto *transitivo* de la acción humana— sino en términos de relación personal de comunicación y participación íntima, en términos de donación de sí: de los efectos *intransitivos* del obrar humano.

De ahí que el amor, que es el acto por excelencia de la voluntad libre, que expresa y contiene de algún modo a la persona, y que constituye en definitiva el vínculo con la meta perfecta, no puede ser ajeno a una relación de tal intimidad entre sujetos personales<sup>185</sup>. Dicho en términos inversos, una relación de donación sobre el supuesto de la diferenciación sexual del sujeto humano exige un tipo de decisión —de acto de la voluntad— específico: a ello nos referimos más adelante al tratar del 'significado esponsal' del cuerpo<sup>186</sup>.

De ahí también que la estabilidad de tal donación de sí venga dada —o, en el hombre histórico, exigida— a la vez por la fuerza de 'lo necesario' que caracteriza a los elementos insertos en el ámbito de 'lo natural', y por la estrecha relación que dice respecto a la meta perfecta, sólo alcanzable desde y a través de la libertad<sup>187</sup>.

184. «Ahora bien, el amor más completo se expresa precisamente en el don de sí mismo, en el hecho de dar en total propiedad ese «yo» inalienable e incommunicable. La paradoja aquí resulta doble y va en dos sentidos: primeramente, que se pueda salir de su propio «yo» y, en segundo lugar, que con ese salir no se le destruya ni se le desvalore, sino que al contrario se le enriquezca, evidentemente en el sentido metafísico, moral» (*Amor y responsabilidad*, pp. 103-104).

185. «Si può dire che tutta l'ontologia ed insieme tutta l'assiologia della persona trova il suo senso nell'affermazione che l'uomo non può essere per l'altro uomo «uno strumento». Questa verità la ritroviamo nella tradizione filosofica in varie formulazioni. Forse in modo più radicale l'ha definita Kant nel suo cosiddetto secondo imperativo categorico» (*La visione antropologica...*, pp. 143-144).

186. 16.I.80, n. 5. «Este significado «esponsalicio» del cuerpo humano se puede comprender solamente en el contexto de la persona. El cuerpo tiene su significado «esponsalicio» porque el hombre-persona es una criatura que Dios ha querido por sí misma y que, al mismo tiempo, no puede encontrar su plenitud si no es mediante el don de sí».

187. La dignidad del cuerpo humano «está orgánicamente relacionada con la libertad del don de la persona en la autenticidad integral de su subjetividad personal, masculina o femenina». 1.IV.81, n. 6.



c) *Varón, mujer, y acción personal*

Si desde la consideración de 'lo originario' parece desprenderse la visión estática, sincrónica, de 'lo que fue al principio', de la consideración del hombre histórico se desprende la visión diacrónica de su esfuerzo intratemporal y personal por alcanzar la meta perfectiva. Ya hemos visto como ello constituía a la vez riqueza y limitación de la libertad del 'hombre histórico': la riqueza de trascender, de la autodeterminación; y la pobreza de la potencialidad de su acción, del todavía-no-ser respecto a tal meta.

Desde el 'hombre histórico' la unidad originaria queda marcada en la necesidad de lo natural, pero exige esfuerzo para ser realizado a nivel de la persona, cuyo amor vincutivo con la meta ha perdido la facilidad para ser mantenido de modo estable. Los elementos de 'disgregación' interior no son más que las mismas realidades desde una óptica parcializada que las desvincula de su relación objetiva en el nivel perfectivo valores-meta y en consecuencia produce —paradójicamente casi— una visión totalizadora y esclerótica: con la rigidez de quien prefiere una pretendida 'simplicidad' en vez de captar la riqueza de una 'unidad' de relación que subyace entre realidades diversificadas aparentemente inconexas<sup>188</sup>. Es el tributo de quien busca la unidad fuera, en lugar de asentarla en la estructura autodeterminativa del ser-persona<sup>189</sup>.

Así pues, la 'unidad originaria' en cuanto deber-ser del hombre histórico, tiene su punto de partida en el hecho de que masculinidad y feminidad son dos modos de ser cuerpo en el mismo ser humano, que apuntan a una apertura trascendente a lo 'puramente natural' y sólo integrable en el plano personal: a una apertura que se manifiesta como 'comunidad'.

188. «Ahora descubrimos —y éste es el segundo argumento de Wojtyla contra una concepción hedonista-utilitarista del amor— una inconsistencia en el principio utilitarista: «el mayor placer para el mayor número de gente». Porque sólo hay un lazo externo, puramente fáctico, que vincula mi placer con el de otra persona» (SEIFERT, J., *La verdad...*, p. 183).

189. «Quindi uno dei principali compiti dell'antropologia e dell'etica è mettere in luce il legame fondamentale e l'unità tra ciò che è subiettivo e ciò che è obiettivo nell'uomo» (GALKOWSKI, J., *Posizione filosofica...*, p. 319).

La base viene ofrecida por la inclinación de lo natural, por la misma 'soledad originaria' en cuanto afecta a la estructura corpórea y sexuada del sujeto humano; pero a la vez tiende a una participación vinculante de la libertad —relativa al plano personal del valor-meta— que revierte precisamente sobre el propio modo en que la persona posee su naturaleza. Es decir, la donación del dominio que la persona —varón o mujer— tienen sobre sí en todo aquello que por naturaleza es 'conyugable'.

De tal modo, la 'una caro' se conforma como una relación jurídica —título de deuda— que contribuye a superar la 'soledad originaria' precisamente en cuanto *asume* de cierta manera la soledad del cuerpo del otro *yo* como propia, y permite al otro la asunción correspondiente de la propia soledad del cuerpo<sup>190</sup>.

Al penetrarse la relación comunicativa del cuerpo sexualmente modalizado desde la plenitud operativa de la persona, se subraya el carácter de don con que originariamente experimentó el hombre la modalización sexual, convirtiéndose él mismo en don de sí en todo aquello en que tal modalización alcanza a la persona. Es decir, en la totalidad de su masculinidad o feminidad<sup>191</sup>. De ahí que la paternidad o maternidad potencial esté incluida necesaria e incondicionalmente en el acto de voluntad que origina la relación<sup>192</sup>: de ahí que la unión libremente querida en función de esa modalización corpórea no sea susceptible de separación de aquellos efectos que son propios de 'lo natural conyugable'. De ahí que se renueve una vez más la singular riqueza del don dando como fruto —y recibiendo como fruto de la misma naturaleza y del Creador— el don mismo de la fecundidad. De ahí que la dignidad de cada ser personal que puebla

190. «A nivel del hombre y en la relación recíproca de personas, el sexo expresa una superación siempre nueva del límite de la soledad del hombre inherente a la constitución de su cuerpo y determina su significado originario. Esta superación lleva siempre consigo una cierta asunción de la soledad del cuerpo del segundo «yo» como propia». 21.XI.79.

191. «La generazione poi, svela il significato generativo del corpo, e rivela sino in fondo il mistero della femminilità mediante la maternità, e quello della mascolinità mediante la paternità» (CICCONE, L., *Per una corretta...*, p. 374).

192. «Deve attuarsi una concordanza fra ciò che l'atto coniugale oggettivamente «significa» e «il significato» che gli conferiscono gli sposi —persone agenti e cooperanti— nella dimensione soggettiva della loro azione-cooperazione» (*La visione antropologica...*, p. 137).

el cosmos exija un origen enraizado en la dinámica del don de sí.

Podemos concluir que la conciencia del significado del cuerpo se comprende y vive de modo singular en el recíproco don de sí de la persona, varón o mujer.

#### 4. *Significado esponsal del cuerpo*

La situación de 'emergencia' que el sujeto persona encuentra en sí mismo respecto al cosmos, se encuadra en la eficacia de sus potencias operativas —perfectivas— fundamentales. Pero de modo diverso en una y otra.

En cuanto al conocimiento, el ser personal está abierto a acoger la totalidad de la realidad desde la distancia crítica que le convierte en dominador de la misma<sup>193</sup>. Desde la autodeterminación, sin embargo, el hombre está necesariamente inclinado al compromiso con lo cercano —con el mundo visible, y su propia dimensión corpórea— convirtiéndose él mismo en don para el otro<sup>194</sup>. Digamos aquí algo acerca de la comunicación de la persona.

##### a) *Persona-sociedad: realización, participación*

El carácter abierto del ser humano exige para su propia perfectividad la unión con los demás por vía de participación. Pero la participación se da solamente como vínculo en la medida en que se da la persecución de una idéntica meta perfecta, y en la medida en que tal intento parte de un equilibrio mayor y se da de modo más estable<sup>195</sup>.

193. «La mente constituye la base del dominio peculiar del hombre sobre la realidad, sobre los objetos de conocimiento. Este dominio forma parte de la experiencia integral de la trascendencia de la persona» *Persona...*, p. 184.

194. «De hecho, el hombre no puede conservar su libertad respecto de diferentes objetos que se imponen a su acción como buenos y deseables más que en la medida en que es capaz de aprehenderlos a la luz de la verdad, tomando así una actitud independiente respecto de ellos». (*Amor y responsabilidad*, p. 125).

195. «Participation is itself a good, and the full import of human action only comes into view when we place it in this social context» (DUNCAN, R., *The philosophy...*, p. 18).

Obviamente se sigue una graduación en los grados de participación, en función no sólo de los elementos expuestos, sino también del ámbito de repercusión en que tal participación recaiga. De alguna manera se apunta aquí otra vez la distinción entre los efectos *transitivos e intransitivos* de la acción humana<sup>196</sup>.

En efecto, cuando el hombre participa en aquello que es más común y entra más en el régimen de lo cósmico —de lo necesario, en sentido amplio— la ‘medida’ de su participación desde ‘lo objetivo’ se acerca más a la dimensión transitiva de su obrar: a los efectos. Tal ocurre, por ejemplo, en el ámbito de la vida ciudadana: en la política o en el derecho. Pues en esa esfera sólo ‘lo medible’ desde fuera —el resultado— es alcanzable. Sin embargo tanto en su origen como en su resultado el obrar de la persona humana recibe su valor fundamental en función de sus efectos intransitivos, que son los que propiamente contribuyen al *hacerse* del hombre como persona, a la perfectividad con que nace su vinculación con la meta adecuada<sup>197</sup>. Por ello, si bien es cierto que esta dimensión no es susceptible de ‘medida’ desde fuera, no es menos cierto que —en cuanto a la valoración del resultado— no puede olvidarse: de otro modo se reduce la dignidad de la persona a su producir, robándole el valor máspreciado. Por ello no entra en el campo de la política o del derecho la tarea de juzgar los efectos intransitivos del obrar humano, pero sí la de valorarlos como tales: su fin debe reconducirse, en consecuencia, a hacer factibles —a facilitar, desde su

196. «Secondo la mia opinione, fondata in S. Tommaso d'Aquino, l'operare umano, cioè l'atto, è contemporaneamente «transitivo» («transiens») e «non transitivo» («non transiens»). E transitivo in tanto in quanto va «al di là» del soggetto cercando una espressione o un effetto nel mondo esterno e così si oggettivizza in qualche prodotto. E non transitivo nella misura in cui «rimane nel soggetto», ne determina la qualità e il valore, e stabilisce il suo «fieri» essenzialmente umano. Quindi, l'uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza se stesso e diventa se stesso» (*Il problema del costituirsi...*, p. 516).

197. «La persona nella concezione metafisica è soggetto dell'essenza e della attività, e nella concezione fenomenologica definisce la sintesi della capacità di perfezionamento e soggettività. La distinzione di livello metafisico e fenomenologico ha qui un significato sostanziale, perché grazie ad essa il card. K. Wojtyla costruisce una teoria dell'uomo modificata, in rapporto a quella tomista, teoria molto più evoluta e molto più ricca» (GALKOWSKI, J., *Posizione filosofica...*, p. 316).

esfera externa de acción— la perfectividad de tales efectos por parte de los sujetos singulares.

Desde el punto de vista subjetivo, el deber-ser de la acción participativa del hombre en la sociedad se experimenta sin embargo de modo más vivo desde la categoría de los efectos intransitivos. Por ello todo sujeto, sea cual fuere su condición personal y la medida de su capacidad *objetiva*, está obligado a buscar mediante la asunción comprometida de los valores adecuados el máximo de su participación en la vida social<sup>198</sup>. Ciertamente no todos podrán desempeñar un papel directivo —un rol social determinante de modo directo— en su participación. Pero a todos compete esa participación en la medida posible, especialmente en el mundo de la cultura —caldo de cultivo de la inserción de valores en la historia—, sea por el lado del dominio de la inteligencia —difusión en defensa de la verdad—, sea por el lado más definitorio y más definitivo de la respuesta adecuada en la vía de la costumbre. La instauración de costumbres a través de la conducta se convierte así en un papel primordial de todo ser personal; y a la vez manifiesta del modo más expresivo el alcance 'social' de la perfectividad lograda como sujeto.

Esta tarea —diversa del mero producir— inserta a la misma tarea productiva en la esfera de la perfectividad personal y a la vez de la función social, de modo integrado y accesible a todos, independientemente de todas sus capacidades 'objetivas': es decir, se posibilita por el mero hecho de 'ser persona'.

Tal empeño exige el compromiso de la libertad, pero no supone —precisamente por la referencia universal que conlleva— una relación afectiva vinculada al nivel del sentimiento: basta el deber asumido desde la voluntad, pues el amor sólo puede tener por término apropiado la singularidad del ser personal. Esta es la causa de que la prueba de la perfectividad de los efectos intransitivos de la participación en lo social, se dé precisamente en el modo en que se manifiesta el amor a la persona singular. Los 'modelos' de participación, entonces, se con-

198. «Another important aspect of integration refers to the fact that the unification achieved by it does not only refer to the inner unity of man but also to the unity between man and other beings» (SEIFERT, J., *Karol...*, p. 179).



vierten en 'banco de pruebas' y lugar de realización de la perfectividad operativa en la medida en que se acercan más al plano de la participación persona-persona.

El sexo, por tanto, no aparece como relevante —por sí mismo— en el plano societario, si bien puede ser, secundariamente, fundamento de ciertas diversificaciones que atienden a características diferenciales objetivas —no de la condición de persona— o a medidas de 'prudencia' en el contexto de un momento histórico-cultural determinado.

#### b) *Persona-persona: grados de participación*

En la relación persona-persona se da una concreción más íntimamente relacionada con la propia perfectividad de la autodeterminación.

En primer lugar se asienta el valor del otro —de todo otro— como aquél a quien debe estimarse —valorarse, amarse— por sí mismo, es decir, que no merece ser valorado por intereses o condiciones accidentales, sino por el simple hecho de ser persona.

En el hombre histórico el asentimiento al otro puede, sin embargo, ser desviado de su cualidad objetiva y ser pretendido como objeto de dominio. Como hemos apuntado, la unión debe darse 'desde dentro', desde lo interior en relación a un bien común objetivo.

Es claro que una relación personal plena con todos los hombres no es posible. Por ello, a partir de la consideración previa de su condición de persona, el hombre se ve 'obligado' por su situación histórica a concretar la realización de tal consideración en un número siempre reducido de personas: los de su entorno. En otras palabras, la relación personal posibilita la actualización de esa dimensión de la perfectividad operativa. Viene impuesta, por tanto, una limitación —selección— subjetiva, puesto que las coordinadas espacio-tiempo, la condición de posibilidad de perfectividad y la consideración de la participabilidad en la perfectibilidad del otro —a diversos niveles— constituyen criterios válidos, no desvinculados de la referencia valor-meta.

Sin embargo, el ser humano está estructurado de modo corpóreo —y sexuado— y el nivel de los sentimientos y emociones,

como vimos, interviene y desempeña un papel también en el plano de la persona. Ello significa que, negativamente, no puede ser *el motivo* —interés— directamente pretendido en la relación con el otro; pero significa también —de modo positivo— que contribuirá a la perfectividad propia y ajena si se encuadra y asume adecuadamente en la relación personal de dos sujetos<sup>199</sup>. En primer lugar porque la bondad originaria del cuerpo resulta integrable, o aún más, la perfectividad de la persona no puede olvidar nada de su dimensión corpórea; en segundo lugar porque objetiva y adecuadamente el mundo de lo necesario —sentimientos, emociones, al menos en su origen— se abre en el sujeto personal y tiende a emerger dentro de él para facilitarle la perfectividad integral que le es debida.

Pero, como vimos, el sentimiento y las emociones no sólo se dan —en cuanto resultado— en la estructura corpórea del hombre, sino con frecuencia tienen su origen en la experiencia del conocimiento y valoración del-otro-concreto en la plenitud de su dimensión personal: por tanto, también en la expresividad corpórea del otro. Es cierto que incluso el nivel más íntimo de perfectividad tiene su traducción en la dimensión corpórea —gesto, mirada, tono de voz...— y es igualmente cierto que la asunción del valor-emoción producido por la sola corporeidad del otro desvinculado de su carácter de persona, desequilibra su relación con el valor objetivo y ciega la capacidad de autode-terminación<sup>200</sup> —por creación de una relación de ‘dependencia’, de dominio, mutuo o no—; como también podría desequilibrar —o ser síntoma de desequilibrio— la captación de la plenitud personal del otro —aun la perfecta— en simples términos de

199. «Los sentimientos nacen de una manera espontánea (por esto el atractivo hacia una persona surge muchas veces de manera inesperada), pero esta reacción es, en el fondo, «ciega». La acción natural de los sentimientos no tiende a percibir la verdad de su objeto. En el hombre, la verdad es una función y una tarea propia de la razón. Y, si bien hay en esto pensadores (Pascal, Scheler) que recalcan la lógica especial de los sentimientos (*logique du coeur*), conviene, sin embargo, constatar que las reacciones emotivo-afectivas pueden lo mismo ayudar que impedir el atractivo hacia un verdadero bien» (*Amor y responsabilidad*, p. 80).

200. «Si se le quita al amor la hondura del don y del compromiso personal, lo que queda está en oposición con el amor, es su negación, yendo al fin a parar en la prostitución» (*id.*, p. 140).

sentimiento<sup>201</sup>. Aunque en este caso el desequilibrio afecta estrictamente al sujeto receptor, mientras en el caso anterior se trivializa a la persona del otro por medio de una 'reducción subjetiva'.

De ahí que de ordinario sea diverso el efecto intransitivo de esa asunción equivocada y de la consecuente 'ceguera' de la autodeterminación: en el último caso suele suponer un desequilibrio orgánico del sustrato del sujeto persona no susceptible de ser dominado de modo integrado; en el primero, sin embargo, con frecuencia puede ser expresión de un error consciente o consentido en la fijación de los valores y de una supervaloración del valor placer-utilidad que encierra la consiguiente negación del don-de-sí<sup>202</sup>.

Esta cualificación intransitiva no varía por tanto si resulta dual, puesto que el efecto intransitivo es propio de cada sujeto y en él permanece. De ese modo, tanto la relación basada en el fenómeno del sentimiento, como la basada en el fenómeno del sentir, se convierte en una adhesión externa de dos sujetos, cada uno a sí mismo *a través del otro*, en términos de utilidad o placer.

Pero la relación propia del amor conyugal es cabalmente diversa de otras relaciones propias del amor —por ejemplo, de la amistad—, en su gradación correspondiente. Pues así como todo amor supone una peculiar adhesión al otro en virtud de un bien común y se gradúa por su relación de proximidad con la meta perfectiva, y mira directamente a la persona del otro en su condición de tal, el amor conyugal encierra una especificidad que escapa en cierta forma a la capacidad de autodeterminación del ser humano.

### c) *Varón-mujer: relación matrimonial*

Hemos dicho antes que cierta forma de atracción —simpatía, agrado,...— no es ajena a la estructura perfectiva del

201. «Concebido así, 'el amor' es una fusión de egoísmos combinados de manera que no se manifiesten mutuamente desagradables, contrarios al placer común» (*id.*, p. 35).

202. «El hombre está amenazado por varias formas de desintegración, por la pérdida de su unidad interior, a la que su naturaleza está llamada. En la medida en que alcance esta unidad íntegra, el cuerpo entero, la esfera sexual y su finalidad hacia nuevas personas y hacia la especie hombre son integrados en el amor y se ponen a su servicio» (SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 192).

hombre. Pero encontramos en el mismo hombre un modo singular de atracción estrechamente referido a la dualidad de la modalización sexual: el ser masculino y el ser femenino de modo natural —necesario— se encuentran con esa referencia previa al momento de la autodeterminación, inserta en su estructuración óptica<sup>203</sup>.

Existe, pues, una peculiar atracción entre varón y mujer, de modo genérico, y es en este sentido en el que afirmamos que ‘escapa’ en cierta forma a la autodeterminación.

Sin embargo, la condición de persona lleva a conocer y valorar al otro no por lo genérico —sexo— sino por lo personal —persona sexuada—, es decir, lleva a amar al otro en su personal masculinidad o feminidad: y es esta concreción, que ya hemos apuntado antes, la que hace entrar en acción la capacidad de autodeterminación conjugando lo natural-necesario con lo libre-personal.

Por ello, por ejemplo, se dice que el consentimiento matrimonial —que origina el vínculo— no puede ser suplido por ninguna potestad humana<sup>204</sup>.

Ahora bien, la consideración del otro como persona masculina o femenina en el amor conyugal exige —como en toda relación de amor— el deseo del bien-para-el-otro, o mejor, del don de sí para el bien del otro. Es decir, exige la consideración de la persona del otro —masculina o femenina— como término directo en el que la perfectividad del acto intransitivo está vinculada precisamente a la entrega de la propia persona en cuanto masculina o femenina<sup>205</sup>.

Pero el amor que da lugar a tal relación —la conyugal— reviste otro carácter de ‘necesidad’. En efecto, el acto de com-

203. «El amor matrimonial difiere de todos los otros aspectos y formas del amor que hemos analizado. Consiste en el don de la persona. Su esencia es el don de sí mismo, de su propio «yo». Hay algo en ello, y al mismo tiempo algo más que el atractivo, que la concupiscencia y aun que la benevolencia» (*Amor y responsabilidad*, p. 102).

204. «La vida afectiva del hombre nunca puede aportar lo que sólo la voluntad puede dar en la elección libre de otra persona y en el compromiso libre con esta persona a la que amo» (SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 190).

205. «Sólo el conocimiento de la verdad sobre la persona hace posible el compromiso de la libertad respecto de ella. El amor consiste en el compromiso de la libertad: es un don de sí mismo, y «darse» significa precisamente «limitar su libertad en provecho de otro»» (*Amor y responsabilidad*, p. 147).

promiso —la aceptación de un bien común ‘desde dentro’— es plenamente libre, —pues sólo yo puedo determinar la concreción de esa inclinación ‘necesaria’ de mi naturaleza, en una persona—, pero la permanencia del efecto se eleva por encima de mi posibilidad de revocación. Y ello porque si bien puedo anudar o no —y en caso de que lo haga, con esta u otra persona— un amor personal con la necesidad de la naturaleza, una vez anudado no puedo sustraerme a la dimensión de ‘necesidad’ asumida, como no puedo mudar aquello que es necesariamente sustrato de mi ser personal<sup>206</sup>. Precisamente la grandeza del compromiso libre —en el matrimonio— proviene no sólo de los bienes naturales al que la propia naturaleza lo ha dirigido, sino principalmente del efecto intransitivo de la acción de los sujetos en cuanto pretenden precisamente el establecimiento de un vínculo ‘necesario’. La grandeza del amor matrimonial se expresa principalmente en que el compromiso significa la donación de la propia masculinidad y feminidad —y la aceptación de la del otro— precisamente como algo ‘debido’, a título de deuda<sup>207</sup>.

Se aleja así tal relación de la arbitrariedad del puro acontecer para penetrar en el nivel del hacerse. Ya hemos visto que la perfectividad de la persona exige una apertura a la comunión que supone enlace en el bien común y don de sí<sup>208</sup>. En el matrimonio el hombre —varón y mujer— se muestra como don recíproco «cuya expresión —aunque por esto mismo es expresión de su existencia como persona— es el cuerpo humano en toda la verdad originaria de su masculinidad y feminidad»<sup>209</sup>. Así el

206. «Non ha ragione di esistere, nella visione tomista del cosmo, la libertà per la libertà, ma solo la libertà per la moralità, ed insieme ad essa per un superiore assetto spirituale e un ordine dell'esistenza. Proprio quest'ordine corrisponde nel modo più rigoroso ad esseri razionali quali sono le persone», *Il personalismo tomista*, en «I fondamenti dell'ordine etico», p. 148.

207. «La libertad está hecha para el amor. Si el amor no la emplea, si no la aprovecha, se convierte precisamente en algo negativo, da al hombre la sensación de vacío. El amor compromete a la libertad y la colma de todo lo que naturalmente atrae a la voluntad; el bien» (*Amor y responsabilidad*, p. 148).

208. «Al amar a otra persona, respondemos al valor objetivo y a la preciosidad poseída por el otro mismo, o mejor dicho a la persona como intrínsecamente preciosa. Amamos precisamente a la otra persona como ese ser que posee una preciosidad que es anterior a su relación con nosotros e independiente de ella. La amamos porque es buena en sí misma» (SEIFERT, J., *La verdad...*, pp. 184-185).

209. 9.I.80, n. 4.

cuerpo y su modalización sexuada, don originario, se viven desde la persona como don.

El atributo 'esponsal' referido al significado del cuerpo, indica «*la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y —mediante este don— realiza el sentido mismo de su ser y existir*»<sup>210</sup>.

#### d) *La hermenéutica del don*

La perfectividad operativa del hombre se alcanza en la medida en que se vive a sí mismo 'para el otro' en relación con los valores auténticos: la historicidad del presente estadio del ser humano hace que la persona se constituya como 'centro de libertad', pues la capacidad de autodeterminación es el instrumento apto para alcanzar la meta desde sí mismo.

El sometimiento de la libertad a la verdad de la meta perfecta —y, en consecuencia, a los valores derivados de ella en cuanto intermedios— exige el reconocimiento del otro como valor en sí mismo y por sí mismo, y conduce a la propia estructura de autodeterminación a resolverse acabadamente —perfectivamente— en un don de sí mismo total, en la medida en que el otro posea en plenitud el carácter personal. Y el don se constituye en meta de la libertad, pues sólo él expresa y significa adecuadamente la plena posesión del propio yo personal<sup>211</sup>. Por ello cabe la experiencia del don de sí —también en su dimensión corpórea y sexuada— al Creador, que manifiesta la perfectividad del propio dominio y 'escapa', por así decirlo, de la necesidad de lo natural remarcando la emergencia de lo personal-libre que será característica en la meta escatológica<sup>212</sup>.

210. 16.I.80, n. 1.

211. «Conviene subrayar aquí que el amor es la realización más completa de las posibilidades del hombre. Es la actualización máxima de la potencialidad propia de la persona. Esta encuentra en el amor la mayor plenitud de su ser, de su existencia objetiva. El amor es el acto que exploya más completamente la existencia de la persona» (*Amor y responsabilidad*, p. 86).

212. «En este amor encontramos una plena autodonación, no sólo y no primariamente en el sentido sexual, sino en el sentido de dar su propio ser a la otra persona. En su sentido más real, la auto-donación ocurre en el amor a Dios, a quien pertenece nuestro entero ser» (SEIFERT, J., *Verdad...*, p. 186). Cfr. 31.III.82, *passim*.

La eficacia del don de sí en clave de perfectividad operativa dependerá, no obstante, de la sinceridad del don: de la intensidad y globalidad de los efectos intransitivos en relación proporcionada con los valores correspondientes<sup>213</sup>. Pero si toda relación de amor sincero es eficaz en la perfectividad del ser humano, el tipo de don —amor sincero al otro— que encierra en sí mismo un particular compromiso revela igualmente una particular riqueza: por la integración de lo necesario desde lo libre, de un lado; y de otro —como en la vertiente ‘descendente’—, por la capacidad de ‘hacer transitiva’ —en cierto modo—, la intransitividad más íntima de la persona. Realiza y significa, en este sentido, el mayor ámbito de comunión, si se consolida con la estabilidad que proviene de la meta perfectiva —personal, no genérica o natural— en la que se enraiza<sup>214</sup>.

El compromiso hace que el don sea sumamente personal pues le impulsa a superar de alguna forma la temporalidad propia de lo perfectivo que todavía-no-es, para anticiparle de cierta manera la perfectividad —subjética, transeúnte— propia de la meta<sup>215</sup>. La modalización juega, una vez más, el papel que ocupe en la dimensión personal del ser humano; o, mejor, jugará en cuanto dimensión propia del sujeto-persona a quien modaliza en la totalidad de su ser y de su obrar.

La persona como ‘centro de libertad’ significa que el don, meta perfectiva de ésta, es el lugar de encuentro del ser y del deber ser: el ámbito donde la operatividad trasciende su condición negativa de ausencia de perfectividad, para convertirse en la afirmación de quien posee la meta, o al menos se aproxima a ella por la experiencia de la estabilidad de su vinculación con ella<sup>216</sup>.

213. «It is precisely in becoming a gift to others that he becomes himself most fully. Deep in the dynamic structure of the person there is inscribed what may be called the «law of the gift»» (*The structure...*, p. 44).

214. Cfr. 14.IV.82, n. 4.

215. «El amor no es nunca una cosa toda hecha y simplemente «ofrecida» a la mujer y al hombre, se ha de ir elaborando. He aquí cómo se le ha de ver: en alguna medida, el amor no «es» nunca, sino que «va siendo» a cada momento lo que de hecho le aporta cada una de las personas y la profundidad de su compromiso» (*Amor y responsabilidad*, pp. 152-153).

216. «...la perfezione non è eteronomica, non priva l'uomo di ciò ch'egli è, e dovrebbe essere. Tutt'al contrario, essa coglie il segno stesso dell'essenza di

## I. RESUMEN

1. El hombre se encuentra con la realidad en la experiencia de su propia acción. A su vez, el análisis de tal experiencia y de su relación con la propia acción revela una singularidad específica: la acción del hombre es la acción de un ser personal, y exige una estructura óptica adecuada.

2. La experiencia del hombre muestra asimismo cómo éste es sujeto determinante de su obrar y de la dirección de su obrar. E igualmente muestra cómo tal relación del sujeto como origen de su obrar, repercute en los efectos que ese mismo obrar origina en el sujeto.

3. Ello es debido a que la perfectividad como meta hacia la que tiende la persona humana a través de su obrar, se encuentra ante la tensión de superar la 'necesidad' desde la autodeterminación, y a la vez enraizar tal autodeterminación con la verdad de los valores que se presentan.

4. Desde el punto de vista de la persona, todo en ella —cuerpo y sexualidad, sentimientos y emociones...— debe ser unificado por esa instancia superior que la dirige hacia la meta perfecta.

5. En el estadio 'prehistórico' del hombre, la propia unidad y equilibrio interior facilitaba la estabilidad de su vinculación con la meta y la captación acertada de los diversos valores en su significación originaria y plena.

6. Se mostraba así de modo claro la inserción de la sexualidad y corporeidad en el nivel propio de la persona, que las comprendía y dotaba de un sentido superior —perfectivo— al de la pura necesidad de 'lo natural'.

7. En el estadio actual —'histórico'— del hombre, el mantenimiento de la unidad interior exige la 'integración' de todos los dinamismos existentes en él, y la 'trascendencia' en su operación, de modo que su capacidad de autodeterminación se 'rinda' a la verdad, escapando a la disgregación interior y/o dispersión exterior; y se vincule comprometidamente con aque-



llos valores que plenifican su potencialidad operativa al acercarle a la meta adecuada.

8. La estructura de la autodeterminación revela la necesidad de abrirse al valor del otro-persona como bien preciso y precioso en sí mismo —originario— al que sólo se puede responder de modo adecuado con la experiencia del don-de-sí.

9. Por la unidad de la persona, la virilidad o feminidad modaliza su modo de ser y de obrar, y se encuadra como peculiar estructura de donación de sí —de comunión— impulsada a la vez por los valores manifestados en la misma naturaleza —con la fuerza de su ‘necesidad’—, y por la fuerza superadora y elevante del acto de libertad que da origen al compromiso.

10. El compromiso en la donación de sí, de modo estricto, de la persona corpórea y sexuada, es muestra de ‘integración’ y de la ‘trascendencia’ de la persona en la acción, revela su unidad y su riqueza, y vence —de algún modo— la contingencia del propio ser humano al imponerse sobre la necesidad de lo ‘instantáneo’ con el desafío a la temporalidad. Al hacer don de lo-que-todavía-no-es como efecto ‘transitivo’, se remarca la superioridad de aquel ser personal cuya profundidad se mide por la cualificación de su dominio y dirección sobre los efectos ‘intransitivos’.

11. En estos puntos se asientan la igualdad de las personas —en lo óntico—, el papel de la modalización sexual, los principios éticos del significado del cuerpo y de la sexualidad personal, los presupuestos para el análisis de la relación matrimonio-institución/persona, y tantas otras consecuencias del estudio acerca del ser del hombre —personal— y de la dinámica de su obrar, desde la interrelación entre ellos y con los demás sujetos.