

# Justificación de una ascética personalista

*A foundation for a personalistic asceticism*

LUCAS MARTÍNEZ\*

FRANCISCO DEUSIMAR ANDRADE ALBUQUERQUE\*\*

**Resumen:** Así como san Juan de la Cruz propuso una ascética que desnuda las tres potencias del alma gracias a las virtudes teologales, en este trabajo proponemos que es posible plantear una ascética que subordine todos los valores al valor de la persona. Esto no se pone en contraposición con la ética clásica de las virtudes, sino que sugiere que es posible hacer una ética a partir del planteo de los valores que hace Karol Wojtyła. El autor parte de los valores de la ética material de Scheler, que analiza los valores a priori que se captan materialmente, es decir, a partir de las emociones y hace una clasificación de estos. Según Wojtyła es posible llegar al valor de la persona que se encuentra en la experiencia de la moralidad y derivar de él la norma personalista punto central de la ética para Wojtyła. En esta primera parte establecemos las condiciones básicas y justificación de esta ética.

**Palabras clave:** personalismo, Wojtyła, ascética, valores, ética.

**Abstract:** Just as Saint John of the Cross proposed an ascetic that undresses the three powers of the soul thanks to the theological virtues, in this work we propose that it is possible to envision an asceticism that subordinates all values to the value of the person. The latter is not in opposition to the classical ethics of virtues but rather suggests that it is possible to make an ethic about values based on the statement that Karol Wojtyła makes. The author begins talking about Scheler's theory of value referenced in his material ethics. Scheler analyzes the a priori values captured materially from emotions, and makes a classification. According to Wojtyła, it is possible to define the value of the person founded in the experience of morality, and consequently derived from the personalistic norm. The latter is the central point in Wojtyła's ethics. In the first section of this work we establish basic conditions and justifications of that ethics.

**Keywords:** personalism, Wojtyła, asceticism, values, ethics

Recibido: 4-02-2021

Aceptado: 9-07-2021

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. E-mail: luckym\_07@hotmail.com

\*\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Federal de Ceará. E-mail: deusimar@gmail.com

## 1. Introducción

San Juan de la Cruz en su *Subida al Monte Carmelo* hace su propuesta de una ascética que busque agradar a Dios. Tomando esta propuesta y partiendo de ella proponemos hacer una ascética personalista partiendo del pensamiento de Karol Wojtyła, ya que en este la propuesta ascética no es lo principal, sino que aparece como una cuestión periférica<sup>1</sup>, ya sea en escritos espirituales y teológicos, o en sus escritos filosóficos.

La primera pregunta, y la más fundamental, sería si es posible esta superposición de una ascética con el pensamiento de Karol Wojtyła, ya que él, en sus escritos, no hace una referencia directa a una propuesta de ascética, ya sea en escritos espirituales y teológicos o en sus escritos filosóficos.

Creemos que tal aproximación es posible por dos principios: el enfoque epistemológico que Karol Wojtyła hace de San Juan de la Cruz, en su primera tesis doctoral en teología, sobre la fe, nos permite asumir que hay un vínculo en el modo de pensar de ambos. En segundo lugar, y no directamente vinculado al primer principio, al leer sus escritos antropológicos y éticos, el valor de la persona humana está por encima de los diversos valores que la rodean. Por lo tanto, una experiencia ética supone una evaluación justa de la persona humana y una actitud apropiada hacia el valor de esa misma persona.

Por lo tanto, entendemos por ascética un esfuerzo apropiado para actuar bien en relación al hombre, renunciando a cualquier actitud utilitaria o reduccionista de la persona humana. Este argumento nos parece apropiado para combinar, así, elementos de la ética de las virtudes, asumidos en la antropología de Karol Wojtyła, a través de Tomás de Aquino, con los elementos de los escritos espirituales de san Juan de la Cruz. En este camino, sin embargo, dialogaremos con Scheler y Kant y con el principio utilitario, según el camino que hizo el propio Wojtyła.

En su obra *Subida al Monte Carmelo*, san Juan da Cruz propone una ascética basada en la fe, la esperanza y la caridad: una manera de elevar al hombre mismo a Dios, no desde los elementos sensibles, parciales en

---

<sup>1</sup> En su libro *Mi visión del hombre*, encontramos un breve capítulo sobre *Qué es la ascética* (K. WOJTYŁA. *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, pp. 82ss.). Y en sus escritos su referencia a la vida espiritual –que asume un ascetismo constante, como se ve en *Signo de contradicción*, traspasando el umbral de la esperanza y la memoria y la identidad. Además, de su propio testimonio de santidad, se sabe que no se desvió de los caminos ordinarios, e incluso extraordinarios, de los ascéticos y místicos.

relación con Dios mismo, sino a través de los dones que Dios mismo inculcó en el hombre.

“Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender [...] cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias) hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad”<sup>2</sup>.

Aquí entendemos por “vacío” y “desnudez” de las potencias el esfuerzo ascético que la persona debe realizar en relación con cada uno de ellos. Por ejemplo, san Juan de la Cruz se propone la desnudez de la voluntad por medio de la caridad, que consiste en poner el gozo de la voluntad solo y únicamente en Dios y no en otros bienes, como los manjares deliciosos, los bienes morales, la belleza natural, entre otros (se ve claro que al hablar de bienes, Juan de la Cruz sigue la concepción de bien de Tomás de Aquino). Por analogía, la propuesta de una ascética personalista se centrará en la renuncia a los aspectos parciales –o valores parciales– de la persona para afirmar el valor de la persona. Por otro lado, si para san Juan de la Cruz la falla en algunos de los puntos de la ascética es causa de imperfecciones, también lo debe ser para esta propuesta. Entendemos, sin embargo, que la renuncia a ciertos valores, en el caso personalista, no se refiere a la exclusión, sino a una adecuada subordinación de unos valores a otros: más precisamente, subordinación de los valores contenidos en la persona, al valor propio de la persona. Así, cuando hablamos, por ejemplo, de “renunciar a los valores sexuales”<sup>3</sup> ante la afirmación del valor de la persona, no entendemos excluir los valores sexuales de la persona, sino integrarlos en el valor de la persona. Mejor sería afirmar que la renuncia no es tanto a los valores sexuales, sino al reduccionismo intencional<sup>4</sup> de un sujeto en relación con otra persona, que para el sujeto

<sup>2</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, en *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1997, pp. 242-243.

<sup>3</sup> “No se trata de destruir los valores del cuerpo y del sexo en la conciencia, repeler su experiencia al subconsciente, sino de lograr una integración duradera y permanente: los valores del cuerpo y el sexo deben ser inseparables del valor de la persona” (K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade: moral sexual e vida interpessoal*, Braga, Pax 1979, p. 160).

<sup>4</sup> Sobre el peligro epistemológico de reducir la visión del hombre por concepciones parciales proporcionadas por las diversas ciencias, cfr. S. J. PAULO II, *Catequesis del 02-04-1980*, n. 3. Además, esta visión reductora del hombre no puede alcanzar su plena verdad a la luz de la lógica del don, cfr. S. J. PAULO II, *Catequesis del 20-02-1980*, n. 3.

se convierte en mero objeto (de sus deseos sexuales). Esto, por supuesto, se apoya en un principio antropológico claro: la persona es irreductible a la categoría de objeto, y no puede ser considerada un mero individuo de una especie<sup>5</sup>, lo que hace imposible reducir al hombre a “instintos”, porque es capaz de libertad y “lo que la determina [su libertad] es el hecho de que el hombre esté dispuesto a buscar el bien conscientemente, junto con otros hombres, y que esté dispuesto, atendiendo a los demás, a estar subordinado a este bien”<sup>6</sup>. Así, la norma personalista lleva consigo esta categoría de ascética: “La convicción de que el hombre es una persona nos obliga a aceptar la subordinación del placer al amor. (...) De hecho, el placer, por su naturaleza, es subjetivo: solo gracias al amor puede ser ordenado internamente y elevado al nivel de la persona”<sup>7</sup>.

Así como san Juan de la Cruz estableció por la desnudez de la fe, la esperanza y la caridad aquellos bienes que hay que poner por debajo de Dios (pero sin anularlos) para ir a Dios, de la misma manera aquí queremos exponer cuáles son los valores que no hay que poner por encima del valor de la persona. Esta propuesta que queremos hacer no pretende reemplazar la propuesta de san Juan de la Cruz, sino que tiene otro enfoque para resolver otros problemas, porque la ascética que propone san Juan de la Cruz tiene como fin orientar la vida de una persona que avanza en el camino de oración, en cambio, con esta propuesta pretendemos resolver algunas cuestiones éticas que vemos muy planteadas en nuestro tiempo.

Así, si el amor es verdadero y real, la única actitud posible hacia la persona es la afirmación de su valor<sup>8</sup>. Este aspecto positivo –afirmación del valor de la persona– implica la negación de sus componentes parciales, la negación de todo lo que pueda enturbiar el valor de la persona, incluso si es parte de este valor. Wojtyla parece asumir el principio de Scheler donde el amor es una “fuerza de afirmación”. “La persona es un bien en relación con el cual solo el amor es la actitud adecuada y válida”<sup>9</sup>. Sin embargo, se distancia de Scheler al señalar que el amor no puede concebirse como mero sentimiento<sup>10</sup>. En este punto existe una proximidad y una distancia entre la ética de Scheler y Wojtyla: para ambos, el amor

<sup>5</sup> Cfr. K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade: moral sexual e vida interpessoal*, cit., pp. 11-12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>8</sup> Cfr. J. MERECKI, *Corpo e transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*, Edições CNBB, Brasília 2014, p. 51.

<sup>9</sup> K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidade*, cit., p. 29.

<sup>10</sup> Cfr. K. WOJTYLA, *Max Scheler e a ética cristã*, Editora Universitária Champagnat, Curitiba 1993, p. 135.

es la afirmación de los valores inherentes a su objeto; sin embargo, para el autor, el amor es un acto volitivo y tiende a la realización de un fin, y está íntimamente conectado con el potencial amoroso de ser la causa de sus propias acciones, mientras que para Scheler, es un acto espontáneo de naturaleza puramente emocional<sup>11</sup>.

## 2. Diferencia entre el concepto de “valor” y el concepto de “bien”

Empecemos por entender el significado de bien en Tomás y valor en Scheler. El valor es un concepto que parte únicamente, al parecer, de las emociones y a priori. Además, en un primer momento en la comprensión del valor hay una dificultad para definirlo objetivamente, puesto que, si algo es valioso, es valioso para mí, pero que sea subjetivo no significa que sea una ilusión o un engaño de los sentidos. Entonces, ¿cómo se pasa de lo que es valioso para mí a lo que es valioso objetivamente? En esta pregunta se centra la obra de Wojtyła, y para superar este problema, postula la trascendencia vertical que tiene por objeto los valores morales, que son más verdaderos en cuanto la persona más se autoposee a sí misma. Parece ser, entonces, que los valores son cualidades de los objetos, pero que a la vez para Scheler se captan a priori, puesto que uno puede captar un valor en una cosa o en una persona, y otro puede sentir exactamente el valor opuesto. Frente a esto la trascendencia vertical ya mencionada pretende ser criterio de objetividad. ¿Por qué una misma cosa puede tener distintos valores incluso a veces completamente opuestos? Esto para nosotros no significa necesariamente un subjetivismo, sino que el valor depende de la perspectiva o de la cualidad de la cosa que se esté mirando. De manera que una misma cosa puede tener dos valores distintos o incluso opuestos sin contradicción porque no son percibidos con el mismo sentido ni al mismo tiempo (y así respeta el principio de no contradicción), aunque quizá a veces en la percepción de los valores puede existir el error por determinadas razones. Este error consiste, según el presente estudio, en poner alguno de los valores que vamos a analizar por encima del valor de la persona.

“Sus sentimientos son, por un lado, una escala de sus estados interiores, en los que se reconoce a sí mismo como estando de uno u otro humor; por otro lado, son una pluralidad de actos intencionales en los que se le dan al hombre ciertas cualidades de los objetos, a los que denominamos cualidades de *valor* (...). El

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 33.

mundo se nos revela como un mundo de valores (...). Los valores no solamente motivan un avance en el terreno cognoscitivo, tampoco meramente una determinada respuesta de nuestros sentimientos, sino que además son *motivos* en un nuevo sentido. En efecto exigen una determinada *toma de posición de la voluntad* y la actuación correspondiente”<sup>12</sup>.

El concepto de bien, en cambio, habla del ente en cuanto apetecido, es decir, en cuanto a que este ente tiene razón de bien para mí, “La razón de bien consiste en que algo sea apetecible (...) [entonces] el bien es lo que todos apetecen”<sup>13</sup>. También hace referencia a que es apetecido porque es conveniente para la propia naturaleza racional, es decir, lo que es bueno moralmente: “lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural”<sup>14</sup> y, a su vez, en razón de su perfección, es decir, que participa de la perfección de Dios, puesto que todo es relativo a Dios en cuanto a que participa de su perfección. Esto último hace referencia a lo que verdaderamente es bueno, ontológicamente.

“Puesto que la actualización fundamental de cada uno de los seres se realiza mediante la existencia de la forma, resulta que tiene una importancia decisiva para el bien mismo todo aquello que es necesario para que exista, sea por la parte de la materia o por parte de la causa eficiente. Santo Tomás entiende la introducción de esos datos como *commesuratio principiorum*, y es así como traduce el modus agustiniano, el primer criterio de bien”<sup>15</sup>.

Existen fundamentalmente, según la interpretación que Wojtyła hace de Tomás, tres tipos de bienes –ya consideramos la escala ontológica de los entes que son bienes en un sentido ontológico, también consideramos los bienes morales que siguen a la ética teleológica tomista, según la cual cada actividad del hombre, en virtud de su naturaleza, tiende a un fin al cual debe respetar, y la siguiente clasificación responde en Tomás al bien entendido en sentido subjetivo, es decir, qué actitud toma la persona frente a un determinado bien–: el bien honesto, que se busca como fin, el bien útil, que se busca como medio para ese fin, y el bien deleitable, que es el efecto agradable de ese fin que se busca al obtenerlo<sup>16</sup>.

“Lo honesto tiene el mismo carácter que lo útil y lo deleitable; pero esto difiere racionalmente. Porque, como dijimos, se lla-

<sup>12</sup> E. STEIN, *La estructura de la persona*, BAC, Madrid 2007, p. 98.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 145, a. 1.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II II, q. 145, a. 3, co.

<sup>15</sup> K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublín (I)*, Ediciones Palabra, Madrid 2014, p. 220.

<sup>16</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II II, q. 145, a. 3.

ma honesto a aquello que tiene una cierta belleza subordinada a la razón. Ahora bien, lo ordenado según la razón es naturalmente conveniente al hombre. Porque cada uno se deleita naturalmente en lo que le conviene. Por tanto, la persona honesta es naturalmente agradable para el hombre, como lo demuestra el Filósofo cuando se trata de actos virtuosos. Pero no todo lo deleitable es honesto; porque un bien puede ser conveniente a los sentidos y no a la razón. Pero es deleitable, según la razón del hombre, lo que mejora su naturaleza. También la virtud, honesta en sí misma, se refiere tanto al otro como al fin, es decir, la felicidad. Y, según esto, lo honesto, lo útil y lo deleitable tienen el mismo carácter. Pero difieren racionalmente. Porque es llamado honesto al que tiene cierta excelencia honesta, debido a su belleza espiritual; deleitable, mientras calma el apetito; y útil, mientras se relaciona con otro bien. Pero lo deleitable tiene más extensión que lo útil y lo honesto; porque si bien todas las cosas útiles y honestas son de alguna manera deleitable, lo contrario no es cierto, como dice Aristóteles<sup>17</sup>.

En su artículo de 1958 “El papel principal o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume y Kant”<sup>18</sup>, Wojtyła argumenta sobre la distinción entre las tres concepciones de estos autores y el papel de la razón. ¿Qué razón hay para ordenar esos bienes de acuerdo con una escala de valores verdaderamente humana (objetiva)? Así, en su opinión, el *bonum utile* es solo un medio para un fin, porque está subordinado a la satisfacción de los sentidos; la razón guiada solo por el *bonum utile*, lo que él definirá como un principio utilitario, en última instancia, estará subordinada a los sentidos y al placer. Sin embargo, es tarea de la razón ordenar los medios a los fines, y no al revés. Así, se observa que el *bonum utile* no decide por sí mismo y no puede servir como parámetro moral. Así, si el *bonum utile* está ordenado por la razón e integrado en un valor digno de la persona humana de naturaleza racional, entonces ese *bonum utile* encuentra su lugar adecuado. Si el *bonum utile* es solo un medio para satisfacer los placeres del sentido, entonces hay un cambio radical en la concepción de la persona humana interpretada por Tomás, asumida por Karol Wojtyła, y una subversión en el orden de valores que impera en la persona humana, en su naturaleza, una concepción del bien basada ontológicamente. Este cambio de mentalidad ocurre porque la razón se desvía de su rol, dejando de tener un

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* II II, q. 145, a. 3.

<sup>18</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre*, cit., pp. 221ss.

rol superior y directivo, que determina lo que es un bien en sí mismo, pasando a tener un valor auxiliar e instrumental<sup>19</sup>. De tal manera que “no se puede considerar un verdadero *bonum* utilizar lo que se opone al *bonum honestum*”<sup>20</sup>. De modo que, en el presente estudio, como la persona es considerada “bien honesto”, también es ensalzada su valor por encima de todos los demás, los cuales tienen carácter de medio, bienes útiles. ¿Por qué se da de esta manera? Porque siempre que busco algunas de estas cosas que tienen carácter de medio, no las busco por sí mismas, sino que las busco para mí o para el otro. El asunto está en qué es lo que busco para mí o para el otro.

Sin embargo, no se trata aquí de poner una oposición entre Tomás y Wojtyła contra la búsqueda del bien deleitable, sino de orientarlo hacia el bien honesto de la naturaleza humana racional que conlleva una satisfacción digna<sup>21</sup>. Hay, por tanto, una relativización del placer. No como un abandono del mismo, como ya se señaló, sino en el sentido de adecuarlo a valores verdaderamente humanos. Es necesario, al principio, reconocer el placer como un bien. Sin embargo, hay que considerarlo como un bien subjetivo. Cuando se ordena según el orden digno de las personas, el placer se convierte entonces en un bien objetivo; después de todo, el virtuoso no es solo el que hace el bien, sino que se alegra de hacerlo.

“El placer, la alegría, la satisfacción son bienes subjetivos que, abandonados por sí mismos, pueden llevar al hombre a alcanzar su propia felicidad –o, mejor dicho, su ficción– fuera del bien objetivo de su persona y sociedad. La ética, por tanto, sitúa al hombre, al menos, ante un posible conflicto entre la felicidad así concebida, es decir, de forma subjetiva, y el deber, detrás del cual se esconde el verdadero bien moral”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 226. Este mismo tema parece ser retomado en Amor y Responsabilidad, desde el inicio de su obra (cfr. K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, cit., p. 34), en la distinción que hace san Agustín entre *uti*, en el sentido de utilizarlo como objeto; y disfruta gozando del placer de la “manera indefectible de tratar el objeto según las exigencias de su naturaleza”. También reaparecerá en la catequesis de Teología del Cuerpo, al hablar de la integración de Eros en Ethos, desde una *Pedagogía del Cuerpo* (Catequesis del 05-11-1980; 11-12-1980 y 04-08-1981), que nos hace intuir que este tema de la integración de las emociones y el placer en el valor de la persona fue un tema que pasó por las más diversas etapas del pensamiento del autor.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 76. Nuestra traducción.



Para empezar, hay que hacer una referencia al bien honesto en Tomas y luego relacionarlo con la concepción de la norma personalista en Wojtyla.

Karol Wojtyla, al principio de su libro *Amor y Responsabilidad*, asume la tercera formulación del imperativo categórico de Kant: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio”<sup>23</sup>. Es decir, cualquier actitud en la que una persona utiliza como un medio a otra para llegar a otro fin se considera éticamente inválida. Así es como está vinculada la oposición entre la ética personalista de Karol Wojtyla y el principio utilitario, ya que este último coloca el placer como un estándar ético absoluto<sup>24</sup>. La persona es un *alteri incommunicabilis*<sup>25</sup> y no un mero individuo de un tipo, por lo que el término persona es el más apropiado<sup>26</sup>, definida más por su vida interior que por su vida externa<sup>27</sup> –aunque esta exterioridad está en profunda unidad con la vida interior que está comunicando con el mundo objetivo, superando así cualquier visión dualista entre la mente y el cuerpo vivo–<sup>28</sup>. Observamos que la vida interior de la persona está definida por su constitución ontológica, profundamente marcada por la autodeterminación o el libre albedrío<sup>29</sup>. Estas postulaciones tienen un amplio margen para la formulación de una ética sexual, como es la propuesta de su trabajo, pero su aplicación no se limita a la moral sexual.

Decir que la persona es fin de mi acción no significa que deseo poseerla, porque eso significaría cosificarla y utilizarla como medio. Tampoco tiene como fin agradarla puesto que en ese caso yo me convertiría en medio para cumplir con sus deseos, y eso también iría en contra del valor del otro y de mí como personas, ambas proposiciones contrarias al principio personalista<sup>30</sup>. La norma personalista busca tener a la persona como fin de mi acción en la medida en que busco la realización de lo que es, teniendo en cuenta su interioridad, sueños e ideales, así como

<sup>23</sup> I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Gredos, Madrid 2014, p. 47.

<sup>24</sup> Si los actos en relación con la persona del sexo opuesto se realizan única o al menos principalmente en esta perspectiva [del placer que se quiere experimentar o el sufrimiento que se quiere evitar], entonces la persona se convierte para el sujeto que actúa solo en un medio (K. WOJTYLA, *Amor e responsabilidad*, cit., p. 24).

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, cit., p. 14.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 12.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 13.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 48-50.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 14-17.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

su propia dignidad natural. Al mismo tiempo, yo me realizo buscando la realización del otro, lo que supone una Lógica del Don<sup>31</sup>, intuito del mundo existente mismo; esta coparticipación humana en la búsqueda de la realización de valores objetivos, según una Lógica de Donación de Sí, se condensa en el concepto de “participación”<sup>32</sup>, es decir, ambas personas (intersubjetividad), yo y el otro, buscan un bien que está fuera de sí mismas y que al mismo tiempo las envuelve<sup>33</sup>. En otras palabras, la persona debe estar por encima de otros valores, es decir, que lo que está por encima es su realización, y esa realización la da el don de sí mismo, que entendemos como dar amor.

Se establece entonces una jerarquía de valores donde la persona ocupa el primer lugar, lo cual no implica que “el hombre sea la medida de todas las cosas”. Después de todo, el valor de la persona no coincide exclusivamente con su subjetividad. En otras palabras, no es el hombre quien confiere el valor al hombre mismo. Es necesario hacer una lectura del hombre en la verdad<sup>34</sup>, es decir, colocar la medida adecuada del hombre en aquel que es más importante que él: Dios. Wojtyła es, por tanto, profundamente coherente en su filosofía y teología, ya que deriva su concepto de la persona no de un humanismo inmanente, sino que deriva su carácter personal de la visión de Tomás de Aquino, que demuestra que “tanto Dios como el hombre son personas”<sup>35</sup>, y precisamente porque el mayor hallazgo de perfección en el mundo es la persona<sup>36</sup>.

El contacto directo con la persona, la experiencia con él y la aprehensión de su valor generan, en el hombre, un deber para sí mismo y para el otro de una manera absoluta e inalienable. Porque el otro no es solo un *alter ego* (otro yo), como la experiencia parece mostrar, sino que es *imago Dei*, es una persona. Lógicamente, debido al hecho de que la

<sup>31</sup> Este concepto es una clave hermenéutica fundamental para comprender el pensamiento del autor polaco. Se puede leer su firma ya en el documento conciliar, del cual fue redactor, donde sintetiza en pocas palabras esta concepción: de sí mismo” (*Gaudium et Spes*, 24); o incluso, en su primera encíclica, donde escribe sobre el amor: “El hombre no puede vivir sin amor. Sigue siendo un ser incomprensible para sí mismo y su vida no tiene sentido si el amor no se le revela, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y si no se convierte en algo suyo” (*Redemptor Hominis*, 10).

<sup>32</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982, p. 347.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, cit., pp. 344ss.

<sup>34</sup> Esta lectura del hombre será en realidad un tema recurrente en la teología del Cuerpo (cfr. S. J. PAULO II, *Catequesis del 05-09-1984* a la *Catequesis del 31-10-1984*) que se configurará como antropología adecuada, en opinión de su Magisterio Pontificio. No es erróneo suponer que la base de este pensamiento teológico ya estaba presente en sus formulaciones filosóficas.

<sup>35</sup> J. MERECKI, *Corpo e transcendência*, cit., p. 36.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 47.

experiencia fundamental de la persona, que tiene lugar principalmente en la propia conciencia, extiende intuitivamente el concepto de persona a los demás, como un *alter ego*. Pero parece que esta experiencia con el valor de ser persona trasciende la simple observación empírica, porque una persona siempre se presenta como un misterio<sup>37</sup>: tanto ella como los demás parecen tener potencialidades ocultas que la experiencia temporal no agotará en su mundo de posibilidades. Por eso nos animamos, siguiendo a Wojtyła, y nos damos cuenta de que somos personas en “la experiencia del hombre”, en cuanto a que realizamos acciones, en las cuales toda nuestra persona queda integrada en sus tres aspectos: corporal, psíquico y espiritual. En este sentido, rechazamos cualquier reduccionismo que quiera limitar a la persona a alguno de sus aspectos, como si pudiera distinguirse en el hombre la naturaleza por un lado y la persona por otro. En este sentido viene bien aclarar que en la distinción que hace Wojtyła entre *actus personae* y *persona in actu*<sup>38</sup>, en ambas se incluye a la persona como causa.

### 3. Clasificación de los valores para Max Scheler

Entre la noción de bien en Tomás y la noción de valor en Scheler hay grandes diferencias. La división de Tomás entre bien honesto, útil y deleitable hace referencia a lo que tiene razón de bien, es decir, a lo que yo busco como fin, como medio o para alcanzar un deleite. Esto es quizá la concepción tomista del bien más cercana a Scheler. Pero, a pesar de ser subjetiva, no deja de hacer referencia al ente en cuanto apetecido. En este sentido, todo lo que yo apetezco, por el solo hecho de apetecerlo ya lo estoy valorando como bueno, aunque no sea conveniente a mi naturaleza. Por otro lado, Scheler considera que los valores se perciben “a priori” en las emociones, y solo a través de ellas. En Tomás es distinto, porque solo el bien deleitable y el bien arduo son captados por las pasiones. En cambio, el bien honesto, el bien moral, los bienes ontológicos,

<sup>37</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, cit., p. 14. Además, la categoría del misterio será en gran parte una obra dentro de su visión cristológico-antropológica, contenida en el *Redemptor Hominis* (véase 7-13). De manera sintética, Juan Pablo II relacionará la Lógica del Don con la categoría de Misterio, desde el Sentido Esposo del Cuerpo, el valor del cuerpo en relación con la persona plasmada de manera objetiva en esto: “A partir de este sentido nupcial, el amor humano se formará en la verdad interior y en su autenticidad subjetiva. Y el hombre –aun a través del velo de la vergüenza– se descubrirá continuamente en él como guardián del misterio del sujeto, es decir, de la libertad del don, de modo que se defienda de cualquier reducción a posiciones de puro objeto” (*Catequesis del 20-02-1980*, n. 2). En este sencillo párrafo encontramos, de forma sintética, mucho de lo que venimos argumentando.

<sup>38</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 175.

los bienes espirituales como la ciencia y la sabiduría, son captados por el entendimiento y apetecidos por la voluntad.

El hombre, que experimenta diferentes valores, puede hacer bien o mal con sus acciones. La acción de la persona está relacionada con su propio ser, perfeccionando su naturaleza o deteriorándola. Es consciente del bien y vive directamente los valores cuya experiencia está en el centro de su vida moral<sup>39</sup>. Este es el tema central de la ética: dar a una acción o comportamiento su valor objetivo. Después de todo, asumiendo la fenomenología de Scheler, los valores se manifiestan en su propia esencia en la conciencia sensible de la persona, pero no deben ser considerados exclusivamente como fenómenos de la conciencia, tienen un carácter objetivo. En otras palabras, la escala de valores no es solo una proyección de la razón del sujeto sobre la realidad, sino que existen intrínsecamente a la realidad objetiva. El hombre, de hecho, no proyecta, sino que aprehende intuitivamente. Es la propia experiencia cognitiva emocional del sujeto la que accede intuitivamente a esta estructura objetiva de la jerarquía de valores, que Scheler denomina *ethos*. Lo que hace Wojtyła es precisamente proponer un marco ontológico que apoya y complementa lo que la ética parece faltar en la conceptualización del bien y del mal moral. Después de todo, para Scheler, el bien y el mal moral estarían relacionados con esta escala de valores, en su carácter subjetivo. Pero para Scheler, estos valores no están directamente relacionados con el acto de elección<sup>40</sup>.

Así, aunque la ética de Scheler aborda la realidad objetiva de los valores, no parece centrarse tanto en cuál es el punto fundamental de la ética: si una actitud, un acto derivado de la voluntad, es bueno o malo. Para él, los propósitos de las acciones en sí mismos no son buenos ni malos, sino solo en relación con los valores relacionados con ellos<sup>41</sup>. Más claramente, una actitud es buena cuando se da cuenta de un valor relacionado con ella, y un acto es malo cuando no se da cuenta de ese valor. Así, aunque la ética scheleriana no puede clasificarse como relativista<sup>42</sup>, ni subjetivista<sup>43</sup>, parece carecer de su íntima relación con la razón, en su papel activo en la ética y, en consecuencia, con la cuestión de la verdad. “La experiencia de la libertad es inseparable de la verdad”<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre*, cit., p. 78.

<sup>40</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Max Scheler e a ética cristã*, cit., p. 68.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 67.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 66.

<sup>44</sup> K. WOJTYŁA, *Sinal de Contradição*, Ed. Paulinas, São Paulo 1979, p. 106. Nuestra traducción: “A experiência da liberdade é inseparável da verdade”.

“Lógicamente, hay un sometimiento de la voluntad moral a la verdad “porque la libertad humana no se ejerce en el rechazo de la verdad. [...] La persona no tiene una libertad absoluta e incondicional. La libertad es el núcleo de la autodeterminación de la persona y está esencialmente ligada a la verdad”. Así, “la integración de sentimientos a través de la conciencia no es suficiente. La integración por la veracidad es necesaria”. “La moralidad, en su naturaleza axiológica, por tanto, tiene una raíz ontológica”<sup>45</sup>.

Como se mencionó anteriormente, Wojtyła utiliza una “corrección personalista” a la ética de Scheler y lo hace precisamente desde el imperativo categórico de Kant. Es evidente que el autor sabía que Kant y Scheler se distinguen en términos de concepción moral. Aunque para ello, el argumento, que trata de valores materiales objetivos, no depende exclusivamente de su emocionalismo subjetivista, sino que parece suponer una estructura ontológica, una pregunta dejada a un lado por el autor, que constituirá la base de la crítica de Wojtyła a él en su tesis doctoral<sup>46</sup>. Kant, por su parte, trabaja en la cuestión de la moral únicamente en la dimensión formal a priori, una estructura del sujeto cognoscente, un imperativo propio de la razón universalmente concebida, al menos así es como Wojtyła la lee: “La razón pura y práctica establece por sí misma la dirección de la voluntad; el valor moral del acto no proviene del objeto, es decir, de ningún bien o propósito al que pueda tender el acto. En otras palabras, el valor moral no proviene de ninguna ‘materia’ o de cualquier “valor material”<sup>47</sup>. Wojtyła trabaja esta distancia epistémica:

La ética de Kant es la ética del imperativo. El deber tiene una importancia fundamental en él: la moral es solo vivir el “deber puro”. Para Scheler, por el contrario, el moralismo es solo vivir “valor puro”. El deber y el valor son mutuamente excluyentes. El valor da a la vida moral ese carácter positivo y creativo que el deber, la obligación, resta de él. El deber es solo una fuente de pura negatividad ética<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> F. D. A. ALBUQUERQUE, *A Ética Personalista de Karol Wojtyła: Uma Tensão entre Scheler e Kant*, en *Mimesis*, v. 37, n. 1, 2016, pp. 7-20. Nuestra traducción: “Logicamente, há uma submissão da vontade moral à verdade “pois a liberdade humana não se exercita na rejeição da verdade. [...] A pessoa não possui uma liberdade incondicional e absoluta. A liberdade é o núcleo da autodeterminação da pessoa e vincula-se de forma essencial à verdade”. Assim, “não basta a integração dos sentimentos por meio da consciência. É necessário a integração através da veracidade”. “A moralidade, em sua natureza axiológica, portanto, tem raiz ontológica”.

<sup>46</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Max Scheler e a ética cristã*, cit., pp. 19-20.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 31. Nuestra traducción.

Sin embargo, por otro lado, cuando se asume la epistemología propia de Scheler, la función normativa de los valores es seriamente difícil de formular; cuando falta: 1) una estructura óptica que la apoya, 2) la cuestión del bien y del mal, fundamental para la moral. Para Wojtyła, esto es estrictamente complicado, porque la vinculación de la ética exclusivamente a la emoción parece mucho más describir cómo la aprehensión de los valores sucede en el hombre, siendo así una fenomenología de la ética, que una base ética de lo que sería la definición del bien y del mal en la acción del hombre. “Por lo tanto, tratando de excluir de su ética el deber, su sistema ético no prescinde de la realización de los valores, y se ocupa solo de su experiencia emocional-cognoscitiva”<sup>49</sup>. En este sentido, la integración de la ética del valor y el deber la logra Wojtyła desde la norma personalista, desde la afirmación enfática del valor de la persona humana. En nuestra opinión, el autor polaco logra resolver esta aporía a través de la afirmación enfática del gran valor de la persona humana, fundada en su dignidad ontológica y no en un atributo específico de él, como lo es en Kant, que coloca la dignidad principalmente en la razón. Además, en la norma personalista, el autor logra integrar el protagonismo de la razón, como ocurre en Kant, sin asumir, sin embargo, toda la epistemología kantiana<sup>50</sup>. En este sentido, pudimos hacer una integración del concepto de valor (fenomenológico) y el concepto de bien (ontológico).

“La aprehensión [emocional y cognoscitiva] del valor que es una persona debe conducir necesariamente a un deber para él. Wojtyła ‘sostiene que el carácter desinteresado del deber proviene de la percepción del bien, o de la verdad sobre el bien que pide ser afirmado por uno mismo’. Se puede decir, entonces, que la persona tiene en la ética wojtyliana un valor absoluto<sup>51</sup>, y que la

<sup>49</sup> *Ibid.*, cit., p. 121.

<sup>50</sup> En opinión del autor, la posición kantiana no llega al corazón de lo que es propiamente humano; parece haber una separación entre libertad y razón, razón práctica y teórica, no integrada en la experiencia humana. “La razón ‘pura’ parece ser una creación artificial, preparada con el propósito de un análisis filosófico. Partiendo de la experiencia con conocimiento primario y fundamental, tenemos que decidir que conocemos la razón solo como una característica o facultad del ser humano, como una ‘parte’ de su propio particular. (K. WOJTYŁA. *Mi visión del hombre*, cit., pp. 243). La consecuencia más inmediata de la visión de Kant sería la separación entre el concepto de “Bien” –el objeto de la voluntad– y el concepto de “Verdad” –el objeto de la inteligencia–. La consecuencia es que el formalismo denota el abandono de la teleología (cf. *Ibid.*, p. 245). El autor parte así de la “tesis según la cual la razón está en condiciones de definir lo que es el bien objetivo y lo que como bien debería constituir el fin de la voluntad, crea el fundamento para la aceptación del papel dirigente de la razón en la acción” (*Ibid.*, p. 245).

<sup>51</sup> La persona tiene un valor absoluto cuando se tiene en cuenta la dimensión inmanente del hombre. Obviamente tal concepción no es absoluta en relación con Dios.

aprehensión de este valor a través de la experiencia fenomenológica experimentada necesariamente genera una ley: no puede ser tratada como un objeto”<sup>52</sup>.

En vista de estas proposiciones, creemos que la concepción de los valores de Scheler es de gran contribución a la formulación de una ascética personalista. Esto proporcionará robustez para entender qué valores tienen prioridad sobre los demás, vinculando así cualquier aspecto negativo (“no matarás”, “no robarás”, “no cometerás adulterio”, y todos los demás “no” incluidos en las leyes morales) con los aspectos positivos (“afirmación del valor de la persona y su dignidad vital”, “afirmación del derecho a la propiedad”, “afirmación del vínculo de amor mutuo”, etc.). Por lo tanto, la dimensión noética (de significado) es más evidente que la dimensión deontológica (del deber), incluso si no se niega en ningún momento.

Además, esta propuesta que presentamos parece estar en profunda armonía con la intuición fundamental de la obra *Amor y Responsabilidad* que trata de la moral sexual no solo en términos deontológicos –de deber e imperativo– sobre los términos del bien o del mal moral; propone un cambio de mentalidad, de actitud existencial hacia el mundo. Cuando el libro pone, ante la norma utilitaria<sup>53</sup>, la afirmación categórica de la norma personalista<sup>54</sup>, no opone solo dos valores axiológicos diferentes. Es decir, no solo hay dos principios normativos en juego, sino la propuesta de dos hermenéuticas existenciales: ¿cómo se interpreta el hombre en el mundo? ¿Cómo interpreta el hombre a sí mismo en sus relaciones interpersonales? ¿Quién es el hombre situado en el mundo?

Los valores en Scheler están dados a priori como en Kant, pero no de un modo formal a través del deber, sino de un modo material, es decir, por medio de emociones. Así, partiendo de la conciencia humana sobre los valores, hay una transposición directa al nivel ontológico. Parece que la pregunta fundamental se plantea a nivel de ser: eso parece determinante ya sea por su antropología o por su ética. El hombre no merece ser utilizado, no merece ser tratado como un medio, en vista de un fin, no solo porque lo exige su razón, o la afirmación absoluta de su libertad individual, sino porque “el mundo de las personas es diferente y, por naturaleza, superior al mundo de las cosas (de no personas), porque fue

---

<sup>52</sup> F. D. A. ALBUQUERQUE, *A Ética Personalista de Karol Wojtyła: Uma Tensão entre Scheler e Kant*, cit., p. 14.

<sup>53</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, cit., pp. 25-30.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 30-34.

creado a imagen de Dios”<sup>55</sup>. Es por eso que la propuesta del presente trabajo es ascética, en el sentido propio del término, y conjuntamente una “conversión ética”, de todas las posiciones reduccionistas que consideran como más importantes otros valores, a poner por encima de todos ellos el valor de la persona. Es decir, no solo un cambio de los actos periféricos, sino un cambio de las referencias existenciales en sí mismos, en el orden de los valores<sup>56</sup>. Es por eso que en este trabajo nos propusimos desarrollar qué valores deben estar por debajo del valor de la persona. Para ello, en primer lugar hay que dejar claro cuál es la clasificación de los valores para Max Scheler, que Wojtyła analiza en su libro *Lecciones de Lublín*:

3.1. “En lo más bajo se encuentran los valores de lo agradable y lo desagradable (...). La división en agradable y desagradable es independiente de aquello que sea agradable o desagradable. Agradable es un valor positivo y siempre precede a desagradable.

3.2. Valores vitales. De ellos vienen todos los valores relacionados con el ‘sentirse bien’, lo que viene acompañado de toda una pléyade de distintos sentimientos. Los valores vitales forman una clase aparte que no se pueden reducir al agrado-desagrado, ni tampoco a los valores espirituales.

3.3. Los valores espirituales se distinguen por su particular independencia del cuerpo como cooperador de las vivencias, se sienten como superiores a los valores vitales que deben ser dedicados a ellos. Scheler distingue diferentes especies de valores espirituales: valores estéticos (bello-feo), valores justo-injusto que crean el fundamento de la idea de un orden legal objetivo, los valores del conocimiento de la verdad que se relacionan con la ciencia y la filosofía, los valores culturales. Con esta clase de valores se relacionan los sentimientos espirituales.

3.4. Los valores sagrados que se manifiestan en las personas y también en las cosas en tanto que están unidas con la esfera absoluta a través de la idea del Espíritu Supremo. Les corresponden las vivencias emocio-

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30.

<sup>56</sup> En otro contexto, en el que no podemos profundizar en la vista del objeto de nuestra obra, el autor trabajará sobre esta integración de *Eros* en *Ethos* en sus catequesis de Teología del Cuerpo. En su opinión, la experiencia ética no supone una negación de *Eros* en vista del *Ethos*, ya que algunos interpretan la moral kantiana; sino una integración de *Eros* en *Ethos*, es decir, una profunda conversión de valores internos, cuando se puede leer el cuerpo y el hombre de hecho, según un orden de la naturaleza. En sus propias palabras, es en este sentido que su Teología del Cuerpo se convierte en una Pedagogía del Cuerpo (cfr. Catequesis de 5 de noviembre de 1980, 12 de noviembre de 1980, 8 de marzo de 1981, 1 de diciembre de 1982).



nales que son el origen de las felicidades más profundas y las desesperaciones más hondas”<sup>57</sup>.

#### 4. Conclusión

Dicho todo esto, ya quedan sentadas las bases para proponer una ascética personalista, señalando cuáles son los valores que deben estar por debajo del valor de la persona. Vimos por un lado que el bien es el ente en cuanto apetecido en la filosofía tomista. Vimos también que Wojtyła encuadra el bien como valor ético, el bien y el mal son valores éticos que se tienen en la experiencia de la moralidad. Ya veremos en el próximo trabajo que en el momento de la decisión aparecen ante la persona los valores como motivadores de esa decisión. La elección por el bien la hace buena, la elección por el mal la hace mala. ¿Y en qué consisten entonces el valor ético “bien” y el valor ético “mal”? El bien consiste en poner el valor de la persona por encima de los otros valores, y el mal consiste en subordinar el valor de la persona a otro valor. Esto no significa que estemos ante un “relativismo personalista”. En el próximo trabajo veremos por qué. Recapitulando: primero la persona se encuentra, en la experiencia, con ciertos valores que motivan su elección (que son los que desarrollaremos en el siguiente trabajo). Al elegir poner todos esos valores como medio para servir a la persona, realiza una acción buena, de lo contrario realiza una acción mala. Una acción buena la perfecciona, y la hace buena, y una acción mala la hace mala. Un conjunto de acciones buenas sostenidas en el tiempo generan lo que Wojtyła llama una experiencia habitual de la moralidad, que se llama virtud, de lo contrario genera un vicio.

---

<sup>57</sup> K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin (I)*, cit., p. 285.