

# La filosofía social de Karol Wojtyła II. Nosotros. Comunidad, sociedad y *communio personarum*. El bien común

*The social philosophy of Karol Wojtyła II. We. Community,  
society and communio personarum.  
The common Good*

---

JUAN MANUEL BURGOS\*

**Resumen:** Karol Wojtyła elaboró una filosofía social que se encuentra dispersa en diferentes textos entre los que destacan el capítulo “Participación” de *Persona y acción*, y el escrito: *Persona: sujeto y comunidad*. No ofreció, sin embargo, en ningún momento una visión sistemática de su pensamiento por lo que resulta complejo finar sus posiciones sobre estos temas. El objetivo de este escrito es solventar esa carencia presentando de manera sistemática su filosofía social y posibilitando también de este modo su valoración. Nuestro análisis ha detectado 8 puntos centrales a través de los cuales expondremos su pensamiento: 1) Primacía de la persona; 2) Valor personalista de la acción: participación y alienación; 3) Yo-tú: la dimensión interpersonal de la comunidad; 4) El nosotros: la dimensión social de la comunidad; 5) Comunidad, sociedad y *Communio personarum*; 6) La persona en la sociedad: individualismo, colectivismo y personalismo; 7) El bien común: la construcción conjunta de la persona y la comunidad; 8) Actitudes ante el bien común. Por la extensión de este trabajo, el escrito se divide en dos artículos. En el primero, se presentan los puntos 1 a 3, y en el segundo, los 5 restantes. El conjunto de la investigación muestra de manera clara la originalidad y potencia de esta reflexión, a pesar de cierta falta de sistematicidad.

**Palabras clave:** Filosofía social, nosotros, comunidad, sociedad, *communio personarum*, bien común, personalismo, personalismo integral.

**Abstract:** Karol Wojtyła elaborated a social philosophy that is scattered in different texts among which the chapter “Participation” of *Person and action* stands out, and the writing: *Person: subject and community*.

---

\* Universidad Villanueva (Madrid). Email: [juan.burgos@villanueva.edu](mailto:juan.burgos@villanueva.edu)

Wojtyla did not offer, however, at any time a systematic vision of his thought, so it is difficult to define his positions on these issues. The objective of this paper is to solve this deficiency by systematically presenting his social philosophy, thus also making it possible to assess him. Our analysis has detected 8 central points through which we will expose his thought: 1) Primacy of the person; 2) Personal value of the action: participation and alienation; 3) I-you: the interpersonal dimension of the community; 4) The "we": the social dimension of the community; 5) Community, society and *Communio personarum*; 6) The person in society: collectivism, totalitarianism and personalism; 7) The common good: the joint construction of the person and the community; 8) Attitudes towards the common good. Due to the length of this work, the paper is divided into two articles. In the first, points 1 to 3 are presented, and in the second, the remaining 5. The whole of the research clearly shows the originality and power of his thinking, despite a certain lack of systematicity.

**Keywords:** Social philosophy, we, community, society, *communio personarum*, common good, personalism, integral personalism

Recibido: 25-11-2022  
Aceptado: 04-09-2023

---

## Introducción

Este artículo forma parte de una investigación en la que se presenta la filosofía social de Karol Wojtyla<sup>1</sup>, poco estudiada, a través de los siguientes puntos: 1) Primacía de la persona; 2) Valor personalista de la acción: participación y alienación; 3) Yo-tú: la dimensión interpersonal de la comunidad; 4) El nosotros: la dimensión social de la comunidad; 5) Comunidad, sociedad y *Communio personarum*; 6) La persona en la sociedad: individualismo, colectivismo y personalismo; 8) El bien común: la construcción conjunta de la persona y la comunidad; 7) Actitudes ante el bien común. Los 3 primeros puntos ya han sido considerados en un texto previo<sup>2</sup> por lo que, en estas páginas, trataremos los que restan, del 4

---

<sup>1</sup> Una introducción general a la filosofía de Wojtyla en J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014; A. ACOSTA y A. REIMERS, *Karol Wojtyla's Personalist Philosophy. Understanding Person and Act*, Catholic University of America Press, Washington 2016; N. MARDAS, A. CURRY, G. F. McLEAN (eds.), *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2008; J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, 2ª ed., Palabra, Madrid 2013; F. A. ALBUQUERQUE, R. A. de ASSUNÇÃO (coord.), *O amor me explicou todas as coisas - introdução ao pensamento filosófico de Karol Wojtyla*, II Tomos, Editora Benedictus, Rio Bonito (Brasil), 2022.

<sup>2</sup> J. M. BURGOS, "La filosofía social de Karol Wojtyla I. Persona. Participación. Alienación. Relación interpersonal", en *Quien. Revista de Filosofía Personalista*, 17 (2023), pp. 93-116.

al 8. Por eso, la numeración del artículo empieza con el epígrafe 4. El artículo presenta tan solo la reflexión *filosófica* de Karol Wojtyła, por lo que no se emplea la reflexión magisterial de Juan Pablo II más que de manera muy puntual y cuando el contenido mismo del escrito lo justifica sin posibles ambigüedades. Advertimos, por último, que, si bien este texto es autoexplicativo, una comprensión más profunda se logra mediante la lectura de la primera parte de la investigación.

## 1. El nosotros: la dimensión social de la comunidad

La estructura social, para Wojtyła, se fundamenta en las relaciones interpersonales y lo que denomina “esquema yo-tú” que se articula a través de la participación y de la alineación (tratadas en el anterior artículo). Pero tales pasos son previos a la constitución del primere nivel estrictamente comunitario o social, el *nosotros*, un término sugerente con el que Wojtyła aporta una novedad a la perspectiva clásica añadiendo la necesaria presencia de una “subjetividad colectiva” en cualquier comunidad auténticamente humana<sup>3</sup>.

Wojtyła precisa, en primer lugar, el ámbito y características del análisis que va a acometer porque su reflexión social, en efecto, posee unas características especiales. Por un lado, al igual que sucedía con el análisis de la interpersonalidad<sup>4</sup>, su abordaje es genérico, no parcial o específico, por lo que no trata temas como la nación, la familia o el Estado. Por otra parte, no estamos ante un abordaje sociológico objetivo que trate de determinar las estructuras sociales como hiciera Parsons, entre muchos otros sociólogos<sup>5</sup>. Wojtyła no se interesa directamente por la tercera persona, por “la” sociedad y sus estructuras, sino por lo que les acontece a *las personas* (y a su subjetividad irreductible) cuando se relacionan con otras personas formando grupos más o menos estructurados. Este es el punto que quiere investigar y comprender. Pues bien, su tesis es que en este tipo de relación se forma un “*nosotros*”, una realidad peculiar y original *distinta de la relación interpersonal*<sup>6</sup>. Esta atiende directamente a personas concretas (uno + uno), mientras que el nosotros atiende *prima-*

<sup>3</sup> Por razones de espacio nos centramos en las claves esenciales de la comunidad sin tratar comunidades o tipos de relaciones interpersonales específicos, particularmente la relación hombre-mujer. Este tema, por otro lado, ha sido abordado en numerosos estudios en torno a *Amor y responsabilidad y Varón y mujer los creó*.

<sup>4</sup> Cfr. S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2016.

<sup>5</sup> Cfr. T. PARSONS, *The structure of social action*. II Vols., Free Press, 1967-1968.

<sup>6</sup> “El nosotros sigue al yo, o más precisamente –pues no se constituyen el uno sin el otro– el nosotros sigue del yo, pues no podría precederle” (E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, en E. MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 87).

riamente al grupo o colectividad y solo indirectamente, a las personas individuales que lo forman. Por mucho que la colectividad, grupo o nosotros no tenga un ser sustancial y, por tanto, haya una primacía ontológica de la persona, las afirmaciones sobre el grupo o colectividad se refieren primero a “todos” y solo en segundo lugar a “cada uno” de sus componentes.

Establecido el nivel en el que se va a mover, Wojtyła indica su primera tesis central: *en la dimensión social de la comunidad debe estar presente la realidad del hombre-sujeto, es decir, su subjetividad*. Ya sabemos la importancia de este aspecto para su visión del hombre. Y, por ello, no está dispuesto a prescindir de esa dimensión en ningún nivel de análisis, tampoco en el social<sup>7</sup>. De ahí, esta primera aseveración fundamental: el “nosotros” cuenta con una dimensión subjetiva o “quasi-subjetiva”, pues, evidentemente, no se trata de una subjetividad humana individual. Esta quasi-subjetividad o subjetividad de muchos es la que proporciona *carácter personal a la comunidad* y posibilita, en sentido estricto, hablar de un “nosotros” diferente de un grupo o colectividad anónimos. Una ciudad, incluso una nación, considerada abstractamente, solo posee de manera muy difusa un carácter personal; pero si esa agrupación va más allá de la cercanía física y constituye una comunidad de vida en la que se comparten ilusiones, recuerdos, tradiciones y costumbres, se personaliza, y da lugar al “nosotros”. Nosotros los españoles, los polacos, los madrileños o los peruanos. “Nosotros”, componentes de este barrio, pueblo o asociación. “Nosotros” no somos solo una agregación de individuos o ciudadanos sometidos a leyes comunes, sino que poseemos una unidad vital que nos permite hablar de modo colectivo sin sentirnos subsumidos o absorbidos por esa generalidad, ya que ese grupo o conjunto incluye, sin destruirlo, nuestra propia subjetividad.

Wojtyła introduce en este preciso punto la noción de *bien común* entendido como el conjunto de valores que permita *aglutinar las subjetividades personales del grupo que debe unificarse*. Solo cuando las personas *asumen* como propio ese bien común y trabajan para alcanzarlo, el colectivo o agrupación fáctica comienza a transformarse en un “nosotros” y las subjetividades que coexisten como dato de hecho empiezan a formar una subjetividad común. Por eso, resulta posible afirmar que “la relación de muchos ‘yo’ con el bien común parece constituir el corazón mismo de la comunidad social”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> De hecho, se puede encontrar incluso en sus escritos teológicos, por ejemplo, en sus referencias a la subjetividad o conciencia de la Iglesia. Cfr. K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982.

<sup>8</sup> K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2009, p. 91.

El nosotros se forma a partir de una unificación o consolidación de “yoes” pero, una vez constituido, su existencia repercute en el yo individual, del mismo modo o, más precisamente, de un modo similar a lo que sucedía en la relación interpersonal. El yo, en efecto, no solo da lugar (junto con otros) al nosotros, sino que también constituye *su* subjetividad e identidad en interacción y dependencia con el nosotros<sup>9</sup>, como antes lo hacía con el tú. La comunidad subjetiva –familia, ciudad, nación– influye en cada una de las personas que la componen proporcionándonos unos rasgos característicos, que, en el caso de un auténtico nosotros donde se da la participación y no la alienación, no solo no resultan opresivos, sino enriquecedores y generadores de identidad y autorrealización. La familia, por ejemplo, proporciona una identidad específica a cada uno de sus miembros, que, excepto en casos extremos y problemáticos, se conserva y retiene como precioso valor identitario a lo largo de la existencia: mi padre, mi madre, mis hermanos, mis abuelos<sup>10</sup>. Y lo mismo podría decirse analógicamente de la patria chica o de la grande.

Es más, el nosotros fundado en el bien común posibilita y fomenta la *trascendencia* del yo-persona, al impulsarla a *ir más allá de sí misma* para lograr los objetivos que el grupo se propone, lo que puede requerir, en ocasiones, un trabajo esforzado que quizá la persona no realizaría si se centrara tan solo en ella misma. Ese impulso hacia la trascendencia, a la salida de sí, puede, en ocasiones, colocar a la persona frente a situaciones límite, cuando se solicita de ella esfuerzos heroicos o incluso sobrehumanos. Los polacos, explica Wojtyła, lo saben muy bien porque su amor a la patria ha requerido de ellos aceptar el exilio, la cárcel o la muerte. Pero tal esfuerzo extremo, que parecería implicar una superioridad absoluta del bien común sobre el bien personal, nunca se hace realmente a expensas de la persona. Este bien tan elevado, que podría alejar a la persona de sí misma, alienándola, en realidad no destruye a la persona, sino que la ensalza sobremanera, siempre que el objetivo por el que realice su sacrificio sea realmente *un auténtico bien*<sup>11</sup>.

En definitiva, el “nosotros” es una subjetividad (colectiva) que se forma, mediante el bien común, a partir de una multisubjetividad, la subjetividad de las personas individuales. “El paso de la multi-subjetividad a la subjetividad de muchos: he aquí el verdadero y pleno sentido del ‘nosotros’ humano”<sup>12</sup>. Este nosotros es variado y multiforme: familiar,

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>10</sup> Este es el contexto que da sentido a la expresión “subjetividad social de la familia”, que apareció en el Documento *Familiaris consortio*.

<sup>11</sup> Volveremos más adelante sobre este punto al tratar del bien común.

<sup>12</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 104.

regional, nacional, laboral, etc., pero Wojtyla no desmenuza esas posibilidades, tan solo reconoce su notable diversidad que le lleva a concluir que “el concepto de comunidad no puede ser aplicado unívocamente”<sup>13</sup>. Y apunta, por último, la *dificultad* en la construcción de un nosotros, un camino siempre arduo, que puede recorrerse no solo hacia adelante, sino también hacia atrás, cuando la incapacidad de la persona para responder a los retos que se presentan destruye parcial o totalmente un nosotros ya construido o en formación. En cualquier caso, concluye, “parece que solo sobre la base de una comunidad social así entendida, en la que la multisubjetividad de hecho se desarrolla en el sentido de la subjetividad de muchos, se puede vislumbrar en el ‘nosotros’ la auténtica *communio personarum*”<sup>14</sup>.

## 2. De la comunidad a la *communio personarum*

En el conjunto de ideas presentado hasta ahora, las referencias a la comunidad se han multiplicado. Es más, hasta cierto punto se podría considerar que el nosotros es ya una comunidad. Pero ¿qué entiende Wojtyla exactamente por comunidad? No es sencillo dar una respuesta a esta pregunta porque existe una evolución en su pensamiento que atribuye significados no unívocos a esa noción. De hecho, él mismo reconoce en *Persona: sujeto y comunidad* que *Persona y acción* no tiene una teoría de la comunidad<sup>15</sup> por lo que formula en este texto el propósito de construirla a partir del concepto de participación y la extensión de la subjetividad a la realidad comunitaria. No estamos seguros de que Wojtyla lograra una exposición cerrada, pero, en cualquier caso, vamos a presentarla comenzando con dos concepciones de la comunidad que Wojtyla tuvo presentes para, en un segundo momento, exponer sus dos formulaciones principales, que se encuentran en *Persona y acción* y *Persona: sujeto y comunidad*.

### a) Comunidad y sociedad: la perspectiva tradicional

La concepción tradicional de la *comunidad* surge en contraposición con la idea de *sociedad*, formando una dualidad de conceptos que permitiría explicar todo el orden social o colectivo<sup>16</sup>. La comunidad se entiende

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 100.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 99, 104.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>16</sup> Se suele atribuir su origen a Tönnies. “Comunidad es lo antiguo y sociedad es lo nuevo... comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es solo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a

como *el modo de vinculación primario y natural entre personas* agrupadas por lazos intrínsecos, perdurables y no creados por los sujetos: la familia, la tribu, el pueblo como agrupación local, quizás incluso la nación entendida como comunidad preexistente al nacimiento. La sociedad, por su parte, comprende todas aquellas agrupaciones que el hombre crea artificialmente, es decir, que son producto de su iniciativa y no están ligadas a procesos, por así decir, naturales. En otros términos, son agrupaciones que pueden existir o no, mientras que las naturales siempre están presentes en todas las sociedades. Tanto la comunidad como la sociedad, explica Maritain, son “realidades ético-sociales verdaderamente humanas y no sólo biológicas. Pero una comunidad es ante todo obra de la naturaleza y se encuentra más estrechamente ligada al orden biológico: en cambio, una sociedad es, sobre todo, obra de la razón y se encuentra más estrechamente vinculada a las aptitudes intelectuales y espirituales del hombre”<sup>17</sup>. Esta visión de la comunidad en oposición a la sociedad tuvo mucho predicamento durante décadas gracias a su interesante distinción entre lo que el hombre recibe (naturaleza) y lo que crea (artificio). Pero, si se somete a un análisis atento y no excesivamente dependiente de la metafísica clásica, parece difícilmente sostenible. Por un lado, no existe nada en la persona solo natural y biológico, es decir, independiente del resto del ser personal; y, del mismo modo, tampoco existen elementos culturales sin ninguna carga biológica. No existen, por ejemplo, familias puramente naturales<sup>18</sup>, sino que siempre las encontramos afectadas por la cultura, por lo que existe una variada tipología familiar<sup>19</sup>. Y lo mismo se puede decir de las naciones, que nunca han surgido directamente de la tierra, los mares y los bosques, como si fueran setas, sino de las personas y pueblos que han habitado esos bosques y valles y, partiendo de ese geostrato, han creado su peculiar modo de ser. No es posible, en definitiva, distinguir la comunidad de la sociedad en términos tan estrictos, pero vale la pena tenerla presente porque Wojtyła la tuvo como referente directo e indirecto.

---

modo de organismo vivo, y la sociedad, como agregado y artefacto mecánico” (F. TÖNNIES, *Comunidad y sociedad*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada 1947). En cualquier caso, es una distinción muy usada en el marco del pensamiento personalista de mitades del siglo pasado, como es el caso de Maritain. Una reciente publicación (traducción) que no se ha podido tener en cuenta en esta investigación es D. Von Hildebrand, *Metafísica de la comunidad. Investigación sobre el valor y esencia de la comunidad*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2023.

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid 2002, p. 16.

<sup>18</sup> Cfr. J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid 2003.

<sup>19</sup> Cfr. P. DONATI, P. DI NICOLA, *Lineamenti di sociologia della famiglia. Un approccio relazionale all'indagine sociologica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1999.

## b) La comunidad personalista de Mounier

El segundo punto de referencia lo encontramos en la comunidad personalista, que da una relevancia central al *amor* en la constitución de dicha comunidad. Mounier –que se inspira en Scheler– es un buen ejemplo de esta perspectiva idealizada de la comunidad por lo que exponemos sus ideas al respecto<sup>20</sup>. Mounier considera, en concreto, que la comunidad es la *agrupación ideal* entre personas a la que solo se accede superando o desechando otros tipos de unión que son los más comunes y habituales. El nivel más básico comienza con las agrupaciones en las que predomina la despersonalización y la masa anónima, en la que la palabra importante es el “se dice” o “se hace”. Vienen después las sociedades de camaradería y compañerismo para seguir con las sociedades vitales, de orientación biológica, como la familia cuando no está fundada en el amor. Y, por encima de ellas, se encuentran las sociedades racionales compuestas por la unión de inteligencias como las sociedades jurídicas o contractuales.

Todas estas agrupaciones tienen su valor, pero, para Mounier, ninguna alcanza la categoría de comunidad. Para que se pueda hablar de comunidad es necesario ver *en el otro a un “tú”, a un prójimo, no a un mero semejante*. Relacionarse de tal manera que se cree un “*nosotros*” fruto de un proyecto común, de valorar al que tenemos enfrente, de abrirnos a él para acogerle y envolverle en nuestros ideales<sup>21</sup>. Y *solo el amor puede hacer posible este tipo de relación* por lo que se convierte en el núcleo de toda comunidad auténtica. “La relación del *yo* con el *tú* es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente, poseyéndose y poseyendo su amor. *El amor es la unidad de la comunidad, como la vocación es la unidad de la persona*”<sup>22</sup>. La comunidad así entendida no es un objetivo fácil, pero Mounier es perfectamente consciente de ello, por lo que no tiene reparos en afirmar que este tipo de comunidad “soñada por los anarquistas y cantada por Péguy, no es de este mundo. Los cristianos la creen viviente en la comunidad de los santos, que agrupa la humanidad en el cuerpo místico de Cristo”<sup>23</sup>.

Para Mounier, en resumen, la comunidad es una agrupación de personas vinculadas por el amor; una propuesta con un potente reclamo ético, pero no solo de difícil actuación, sino también de difícil determi-

<sup>20</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria* (1935), en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 81-106.

<sup>21</sup> La cercanía con Wojtyła es evidente.

<sup>22</sup> E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, cit., p. 90.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 99.



nación, puesto que la comunidad no vendría definida por el *tipo* de agrupación, sino por el *modo* en que esas personas se vinculan hasta el punto de que una misma agrupación, como la familia, podría ser comunidad en unos casos y en otros no.

### c) Sistema-comunidad y sistema-prójimo. La propuesta de Persona y acción

La posición de Wojtyła acerca de la comunidad en *Persona y acción* tiene presentes estos dos modelos, pero, como de costumbre, avanza por su propio camino y emplea su propia terminología, una vía que le conduce, en primer lugar, a *la asociación entre comunidad y participación* hasta el punto de que afirma que “la participación como propiedad de la persona constituye simultáneamente su *constitutivum* específico, la característica esencial de la comunidad”<sup>24</sup>. La afirmación es perfectamente comprensible. Si las personas buscan algo más que una asociación fáctica u obligatoria, como acontece en el individualismo o en el colectivismo, se requiere que estén ligadas por la participación, es decir, por la construcción simultánea de la persona y de la comunidad. Y, dependiendo del elemento que facilite o posibilite la participación (el bien común específico) se generará un tipo u otro de comunidad.

Trabajando con la sistematicidad que le caracteriza, Wojtyła distingue dos tipos de comunidades fundamentales, *las del existir y las del actuar*, que se corresponden exactamente con el hecho experiencial fundamental que está explorando, el existir y actuar junto con los otros. Las comunidades del existir son aquellas en las que el sujeto existe y habita sin que este existir dependa en gran medida de su actuación: la familia, la nación. Por el contrario, las comunidades de actuación dejan de lado a las del existir, porque se derivan de la acción humana, como aquellos trabajos en los que encontramos capataces, aprendices o asistentes o bien otro tipo de configuraciones profesionales. Salta a la vista que Wojtyła está reelaborando aquí la distinción tradicional entre comunidad y sociedad, aunque suavizando la estricta distinción entre ambas, *pues ahora ambas son comunidades*, y, además, no son completamente independientes, sino que existe una correlación mutua entre ambas: “cualquier comunidad de existencia condiciona siempre a la comunidad de la acción y, por tanto, no podemos pensar en las segundas prescindiendo

---

<sup>24</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2013, p. 395.

de las primeras. Sin embargo, *la esencia del problema consiste en que ser miembro de tales comunidades no es, sin más, lo mismo que participar*<sup>25</sup>.

La última parte de este texto es importante porque, dejando ya de lado la reelaboración wojtyliana de la distinción clásica entre comunidad y sociedad, interesante pero no particularmente elaborada, nos introduce en la verdadera aportación que podemos encontrar en *Persona y acción: la distinción entre el sistema-prójimo y el sistema-comunidad*, que surge para resolver el problema que acaba de apuntar. Tanto las comunidades del existir como del actuar son poderosos *focos de identidad del sujeto*. Para que una persona esté autorrealizada necesita pertenecer a un pueblo, club, tribu, nación o grupo social o a varias de estas comunidades simultáneamente. Esta pertenencia genera identidad y arraiga al sujeto al colocarlo en una relación definida con otros seres humanos con los que comparte algún elemento común: la lengua, el origen, la religión, la profesión, etc. La no-pertenencia, por el contrario, tiene el efecto opuesto: altera y corroe la identidad del sujeto e incluso su autoestima. El huérfano y el apátrida son seres en búsqueda de los orígenes o de un terreno o lugar que considerar suyo y evitar así la angustia ante la inmensidad de un mundo uniforme y extraño.

Pero, siendo Wojtyla muy consciente del valor de la pertenencia, advierte, al mismo tiempo, el peligro que se puede producir si se sobrevalora, es decir, si al ser humano *solo se le considera persona en sentido pleno cuando es miembro de una comunidad*. Esta actitud debe ser rechazada de manera radical porque la persona está *siempre* por encima de la comunidad, de *cualquier* comunidad. No es esta la que le confiere su identidad personal ni su dignidad. Solo la refuerza o la enriquece, siempre que la comunidad habilite la participación. Conferir un peso excesivo a la comunidad es el camino más fácil hacia la alienación, ya que los miembros de la comunidad deben ser necesariamente *semejantes*. Pero ¿qué pasa con los diferentes, extraños o extranjeros? ¿Deben ser excluidos de la comunidad y de la participación?

Para solventar esta dificultad, Wojtyla presenta lo que denomina *sistema-prójimo* (en paralelo con el sistema-comunidad), al que se pertenece *por la única razón de ser hombre*, por compartir la misma humanidad, *independientemente de las características concretas que posea cada ser humano*. “El concepto de ‘prójimo’ se refiere o tiene en cuenta solo la humanidad en sí, que posee cualquier ‘otro’ hombre tanto como ‘yo’”. El concepto de ‘prójimo’ crea, pues, el ámbito comunitario más amplio,

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 398 (cursiva nuestra).

que se extiende más allá de cualquier ‘diversidad’, entre otras, de las que son consecuencia de pertenecer a diversas comunidades humanas”<sup>26</sup>. Por ello, el sistema-prójimo se presenta como *el más básico y fundamental*, ya que es el responsable de que el ser humano que se encuentra frente a mí sea considerado “otro yo”, un “tú” al que debo tratar y respetar de modo absoluto en cuanto que comparte conmigo lo más fundamental, que es la humanidad. La comunidad, sin embargo, no subraya este aspecto global, solo la similitud en algún carácter. Por eso, para que en una comunidad concreta se pueda dar realmente la participación, tiene que asumir *la comunidad de la humanidad*, es decir, el sistema-prójimo. Si esto no ocurre, el peligro de alienación es inminente.

Esto no supone, y Wojtyła insiste en ello, ninguna crítica radical a la comunidad, porque ambos sistemas son necesarios. La comunidad genera pertenencia al introducir al sujeto en sociedades y contextos concretos, algo que toda persona necesita para su autorrealización y su arraigo. La misión del sistema-prójimo no es la de limitar o enfrentarse al sistema-comunidad, sino, por el contrario, sostenerlo, facilitando que en él se dé la participación<sup>27</sup>. Pero, justamente por eso, el sistema-prójimo es el más básico y fundamental, ya que permite conectar con cualquier ser humano simplemente por el hecho de ser hombre. Por eso, es también el que conecta de manera más profunda con el *mandamiento evangélico del amor*, el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo, es decir, como a “otro yo”.

#### d) Comunidad, sociedad y *communio personarum*

Aunque en *Persona y acción* encontramos esta original y poderosa distinción entre el sistema prójimo y la comunidad, Wojtyła considera que en esta obra no hay una teoría de la comunidad y va a intentar resolver esta carencia en *Persona: sujeto y comunidad* utilizando, como en él es habitual, la subjetividad como clave de bóveda sobre la que construir su posición. En concreto, va a partir de la tradicional distinción entre comunidad y sociedad<sup>28</sup>, pero superando una visión naturalista de la primera mediante la incorporación de la subjetividad y, también, una perspectiva demasiado artificial (y, por tanto, irreal) de la segunda. La

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>27</sup> “La capacidad de cada hombre de participar en la misma humanidad constituye el núcleo de toda participación” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 415).

<sup>28</sup> Parece, por tanto, que nos encontramos ante una cierta marcha atrás puesto que abandona la distinción entre comunidades del existir y del actuar para retomar de modo más directo, aunque modificado, la distinción clásica entre comunidad y sociedad.

posición de Wojtyła apunta fundamentalmente a conceder un carácter objetivo a la sociedad mientras que la comunidad se caracterizaría por la presencia de una subjetividad colectiva o grupal, tal como se presenta en el “nosotros”<sup>29</sup>.

La *sociedad* surge cuando un determinado grupo de personas se unen por una característica *objetiva* que les acomuna a todos y a cada uno de ellos. “Entonces hablaremos de sociedad (o también de colectividad, o, en otro lenguaje, de grupos sociales)”<sup>30</sup>. Eso no hace que pierdan su independencia propia de *supposita*, pues todos y cada uno de ellos separadamente son sujetos sustanciales, mientras que la sociedad, constituida por un conjunto de relaciones, tiene, por así decir, un carácter accidental. Ahora bien, cuando este ser accidental objetivo que cualifica a todos *salta al primer plano* se habla entonces de la persona *desde el punto de vista social*: el polaco, el católico, el ciudadano, el obrero. La sociedad describe un aspecto real de las relaciones entre personas, pero de modo incompleto porque deja fuera la subjetividad del individuo, así como la conciencia y la experiencia de la relación interpersonal y social en un determinado grupo humano. Solo a esta segunda imagen corresponde el concepto de *comunidad*. Por tanto, “la comunidad no es la sociedad y la sociedad no es la comunidad. Aunque para los fines de la una y de la otra son determinantes en gran parte los mismos elementos, sin embargo, las concebimos bajo aspectos diversos y esto constituye una diferencia importante”<sup>31</sup>. La primera se centra en la objetividad de las relaciones, mientras que la segunda se enfoca en la subjetividad, es decir, en la conciencia personal de pertenencia a una determinada comunidad. Por eso, la sociedad, a diferencia de la comunidad, puede crear alienación. A la primera se pertenece, en numerosas ocasiones, aunque no se desee, y el conjunto de leyes objetivas que la constituyen puede oprimir al sujeto. La comunidad auténtica, por el contrario, solo se realiza mediante la unidad de las subjetividades, es decir, a través de una relación yo-tú o de un nosotros, los canales habituales para alcanzar la participación.

¿Qué decir de esta versión de la sociedad y de la comunidad que ofrece ahora Wojtyła? Como siempre, se trata de una propuesta suge-

<sup>29</sup> Otra revisión contemporánea de esta distinción tradicional se puede encontrar en Z. BAUMAN, *Comunidad*, Siglo XXI, Madrid 2009. Y una comparación entre ambas visiones en C. SÁNCHEZ, *Construcción de comunidad en tiempos posmodernos: dos polacos en diálogo: Zygmunt Bauman y Karol Wojtyła*, Siglo XXI, México 2016. Esta discusión, a su vez, conecta con la propuesta comunitarista de la que se puede encontrar una apretada síntesis de sus múltiples facetas en S. MULHALL, A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid 1996.

<sup>30</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 76.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 77.

rente, pero, en este caso, resulta además algo problemática y confusa puesto que parece haberse invertido, al menos parcialmente, el papel de la comunidad. Mientras que en *Persona y acción* era la generadora de objetividad puesto que se pertenecía a ella por la posesión de un rasgo determinado (raza, profesión, sangre, etc.), en esta nueva perspectiva, ese rasgo se ha trasladado a la sociedad que se forma por la agrupación de todos aquellos que poseen una *cualidad objetiva semejante*. Y, al mismo tiempo, no hay referencias al sistema-prójimo. No es fácil, de todos modos, llegar a conclusiones inequívocas por el carácter provisional de este escrito, pero esa parece ser la conclusión que se debería extraer. No cabe desdeñar, por otro lado, la posibilidad de que una comunidad en la que se haya generando un “nosotros” también pueda ser fuente de alienación, puesto que ese “nosotros”, con el que el sujeto se identifica, puede intentar imponer de manera autoritaria y unilateral determinadas reglas o comportamientos. En estos casos, la comunidad se coloca por encima del sujeto y absorbe, por así decir, su carácter sustancial imponiéndole una identidad: la familia que obliga a sus miembros a comportarse de modo irracional o inhumano; la tribu que no permite excepciones a reglas ancestrales quizá superadas; los grupos religiosos que impiden la conversión a otras creencias, etc. En estos casos, y a pesar de que el sujeto pueda sentirse vinculado identitariamente a ese grupo, es decir, a su comunidad, esta se comporta de modo agresivo y opresor y se convierte en fuente de alienación.

Personalmente consideramos que estos problemas surgen por haber retornado a la distinción clásica pero artificial y forzada entre sociedad y comunidad. Ya hemos señalado que no parece que sea posible establecer una división clara entre ellas, y ni tan siquiera establecer una definición precisa de comunidad, puesto que abarca elementos tan diversos como la familia o la nación. La única solución factible para resolverlos pasa, a nuestro juicio, por renunciar a un concepto demasiado genérico de comunidad y sustituirlo por una clasificación social más compleja integrada por grupos diferentes, poseedores, cada uno de ellos, de rasgos específicos (objetivos y subjetivos): el grupo de amigos, el barrio, el club social, el partido político, etc.<sup>32</sup>. De hecho, esta parece ser la perspectiva finalmente adoptada por Wojtyła que, en sus escritos últimos, *desecha la idea de comunidad por su carácter excesivamente genérico, en favor de la expresión “communio personarum”*. Este término ya aparece ocasional-

---

<sup>32</sup> Es la perspectiva habitual de la sociología, que, sin embargo, debería tener en cuenta la lección wojtyliana sobre la importancia de la dimensión subjetiva en este tipo de agrupaciones, especialmente, en las más cercanas a la persona individual.

mente en *Persona: sujeto y comunidad*, donde se entiende como el tipo de relación en la que el hombre es tratado verdaderamente como persona, pero su presencia es esporádica, siendo la comunidad la noción fundamental. Más adelante, sin embargo, el término no solo se consolida, sino que se abandona la expresión “comunidad”. Existe, al respecto, un pasaje muy significativo. Cuando en los primeros compases de *Varón y mujer lo creó* Wojtyła se afana en buscar un término que permita describir adecuadamente la unidad varón-mujer así como su vida en común, afirma: “podría usarse también aquí el término ‘comunidad’ si no fuera genérico y no tuviera significados tan numerosos. ‘Communio’ dice más y con mayor precisión, ya que *indica precisamente aquella ayuda que deriva, en cierto sentido, del hecho mismo de existir como persona ‘junto a’ una persona*”<sup>33</sup>. La *communio personarum*, por tanto, es su elección última y definitiva para describir los grupos humanos en los que se da participación en detrimento de la comunidad. Por ello no es de extrañar que lo use para describir a la familia, como en el conocido texto *La familia como communio personarum*<sup>34</sup>.

## 6. La persona en la sociedad: individualismo, colectivismo y personalismo

Las reflexiones anteriores nos abren el camino para presentar el marco global de la relación entre la persona y la sociedad, entendida esta ahora no en modo técnico, tal y como la hemos tratado en el punto anterior, sino con su significado ordinario y habitual, a saber, el amplio contexto, local, regional y nacional, en el que toda persona habita. Wojtyła entiende esta relación en términos muy similares a los de otros autores personalistas, como Maritain, Mounier o Buber que contemplan tres tipos posibles de relación: el individualismo o liberalismo; el colectivismo o, en la terminología de Wojtyła, el totalitarismo objetivo; y el personalismo<sup>35</sup>. No nos extenderemos, por ello, excesivamente en este tema, y apuntaremos tan solo algunas ideas generales que pueden

<sup>33</sup> K. WOJTYŁA – JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, p. 98. La misma idea en *La renovación en sus fuentes*, cit., p. 49: “La unión en la verdad y en la caridad’ constituye la expresión última de la comunidad de personas. Tal unión merece el nombre de *communio* y *communio* significa más que comunidad (*communitas*). En latín, *communio* señala, de hecho, una relación entre las personas que solo es propia de ellas, e indica además el bien que estas personas intercambian en su recíproco dar y recibir”.

<sup>34</sup> K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica* (1974), en K. WOJTYŁA, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid, pp. 227-271.

<sup>35</sup> Una lograda presentación general de sus principales características en J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Oeuvres complètes, vol. IX.

ser introducidas por este sintético texto. “El *individualismo* presenta el bien del individuo como el bien principal y fundamental, al que se debe subordinar cualquier comunidad y sociedad; en cambio, el *totalitarismo* objetivo establece un principio radicalmente opuesto: subordina incondicionalmente el individuo y su bien a la comunidad y a la sociedad”<sup>36</sup>.

El individualismo es un término probablemente demasiado genérico, pero los personalistas, en general, no se han centrado tanto en un análisis social contextualizado, sino en el tipo de relación persona-sociedad que esta actitud lleva consigo y que, por lo tanto, puede encontrarse en diferentes marcos históricos, desde el capitalismo salvaje de los inicios de la Revolución Industrial hasta las sociedades consumistas contemporáneas en las que, aunque los derechos fundamentales de la persona están protegidos, la actitud del ciudadano de a pie puede ser similar a la de los empresarios de la primera hora capitalista. Pues bien, para Wojtyła, el problema fundamental del individualismo, en cualquiera de sus modalidades, *es que niega la participación*, puesto que el bien individual se alcanza no solo de modo independiente, sino en lucha y confrontación con el bien de la comunidad que no se vislumbra como un contexto en el que la persona pueda crecer, sino, al contrario, como un *enemigo* frente al que hay que defenderse. De este modo, se rompen los lazos entre persona y sociedad o comunidad y la participación se vuelve imposible.

El individualismo contemporáneo está históricamente ligado al capitalismo, pero no encontramos en los textos filosóficos de Wojtyła reflexiones al respecto. Parece, de todos modos, que, en este punto, se distanciaría de Mounier y se acercaría sobre todo al segundo Maritain. Mounier fue muy crítico con el “individualismo burgués” elaborando un análisis muy cercano al marxismo<sup>37</sup>, pero Wojtyła no parece compararlo puesto que no encontramos ninguna referencia en esta dirección. Su vida en una sociedad comunista probablemente le inmunizó contra críticas ideológicas superficiales y poco objetivas, permitiéndole ver los aspectos positivos de un capitalismo moderado socialmente controlado, una perspectiva que aparecería en la Encíclica *Centesimus annus*, donde se realiza una valoración positiva de este tipo de capitalismo o, con una terminología más adecuada, economía de mercado. En concreto, a la pregunta sobre si el capitalismo puede ayudar a resolver los problemas sociales con los que se enfrentaba el mundo en los años 90 del siglo pasado, Karol Wojtyła, escribiendo como Juan Pablo II, responde:

<sup>36</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 391.

<sup>37</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, cit., p. 381, y E. MOUNIER, *Comunismo, anarquía, personalismo*, Zero, Madrid 1973.

“Si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de ‘economía de empresa’, ‘economía de mercado’ o simplemente de ‘economía libre’. Pero si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa”<sup>38</sup>. En definitiva, individualismo egocéntrico, no; un sistema económico de mercado respetuoso de la dignidad humana y de su espiritualidad, sí.

Por lo que respecta al colectivismo o, en su terminología, totalitarismo objetivo, Wojtyła, como era de esperar, lo rechaza de manera radical por colocar en primer lugar a la sociedad y no a la persona. Pero, sobre este fondo común, añade una idea original y, a primera vista, muy sorprendente, ya que afirma que *la visión del ser humano del individualismo radical y de los colectivismos sería la misma*, hasta el punto de que define al colectivismo como *anti-individualismo o individualismo a la inversa*. El motivo, naturalmente, no radica en la configuración social, que es inversa, sino en la *antropología* que, en su opinión, es idéntica, al menos en ciertos aspectos clave. En el totalitarismo, en efecto, al igual que en el individualismo, “predomina la necesidad de *protegerse frente al individuo*, en el que se ve el enemigo fundamental de la comunidad. Puesto que presupone que el individuo solo posee tendencia al bien individual y que no tiene ninguna disposición a realizarse en el actuar y en el existir ‘junto con otros’, es decir, ninguna propiedad de participar, resulta que cualquier bien común solo puede constituirse limitando al individuo. Desde el principio solo acepta este sentido de bien común. No puede ser este bien algo que le sea conveniente, algo que sea capaz de elegir según el principio de participación, sino algo que obstaculiza y limita al individuo”<sup>39</sup>. El totalitarismo, en definitiva, no cree en la bondad de la persona humana ni en su capacidad de donación, limitada, pero real. Y, al no creer en ella, blinda a la sociedad con un sistema coercitivo y totalitario en el que todo se impone y ordena desde arriba.

<sup>38</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Centessimus annus*, n. 41.

<sup>39</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 393 (cursiva nuestra). Recordamos de nuevo que las opiniones de Wojtyła sobre el colectivismo tienen el valor añadido de proceder de alguien que ha vivido en estos sistemas durante décadas y no solo los ha estudiado desde fuera. Esta observación, en concreto, parece sacada directamente de este tipo de experiencia.



El personalismo, por el contrario, sí cree en la persona y en su capacidad de elegir libremente el bien común, no solo por obligación o por coacción. Y cree en el bien común porque entiende al ser humano como persona, y no como individuo. Por eso, la considera capaz de construir 'al otro' a través de la participación. Sin caer en posturas ingenuas, entiende que la persona puede responder y responde a la llamada a la solidaridad que todos portamos en nuestro interior; y, al responder a esa llamada (mejor o peor, con mayor o menor acierto, con mayor o menor empeño o plenitud) construye a la sociedad construyéndose a sí misma, es decir, ejercita la participación<sup>40</sup>.

## 7. El bien común: la construcción conjunta de la persona y la comunidad

Nos hemos ido encontrando ya con numerosas referencias al bien común, que ha aparecido, aunque de modo algo implícito, como la clave central para construir una sociedad en la que se pueda participar. Es el momento de afrontar este tema decisivo y, con ello, empezar a cerrar nuestra ya larga reflexión sobre la filosofía social de Karol Wojtyła. La correcta determinación de qué sea el bien común no es, desde luego, una tarea sencilla porque, como señala Jacques Maritain, el gran problema con el que se enfrenta cualquier organización social consiste en una cierta oposición natural entre el bien social y el bien personal. La expropiación de unos terrenos, por ejemplo, puede ser buena para la comunidad al permitir la construcción de una autopista, pero deja al dueño sin unas tierras que, quizá, son de sus antepasados y ha labrado durante años; las reglas de tráfico imponen cada vez más límites a los conductores disminuyendo los accidentes pero pueden resultar odiosas porque dificultan la circulación e innecesarios para quien conduce bien y con prudencia; la prohibición de fumar, cada vez más estricta, restringe la libertad de los fumadores, etc. Puesto que el bien común parece de mayor entidad axiológica que el bien personal, parece que, en estos enfrentamientos, siempre debería prevalecer, pero, si esta fuera la resolución adecuada, ¿la sociedad no eliminaría la participación al dar siempre la primacía a la sociedad sobre la persona individual? Se trata, en expresión de Maritain, de la *paradoja de la vida social*<sup>41</sup>. ¿Bien común y bien personal se oponen

---

<sup>40</sup> Wojtyła añade que la participación no surge de manera espontánea (al estilo rousseauniano); se requiere educación y esfuerzo para alcanzar esa actitud madura y no comportarse de acuerdo con las otras opciones de organización social.

<sup>41</sup> Cfr. J. M. BURGOS, *La paradoja de la vida social. Un análisis del bien común en Jacques Maritain*, en J. H. GENTILE (ed.), *La persona humana y el bien común*, Altera Ediciones, Córdoba (Argentina), 2012, pp. 51-75.

o colaboran conjuntamente? Y, si lo hacen, ¿cómo se estructura esta relación? Y si no lo hacen, ¿quién tiene la primacía? ¿El bien individual o el común?

Wojtyla aborda este tema partiendo, como es habitual en él, de la visión tradicional que afirma *que el bien común es el fin que se alcanza mediante una acción común que produce el bien de todos, el bien de la comunidad*. Así, el bien común de un conjunto de obreros que excavan consiste en realizar efectivamente la excavación proyectada y encargada; el de un conjunto de estudiantes que asisten a una clase, aprender una lección, etc. Este modo de pensar surge y se enmarca en el contexto de la *teleología clásica* y su modo lineal de establecer la relación medio-fin. Hay un *objetivo* (fin) que cumplir y, si este se alcanza, se alcanza el bien común. La correcta utilización de los medios conduce a la obtención efectiva y eficiente de los fines y, mediante ellos, del bien colectivo.

Wojtyla ve elementos positivos en esta descripción, pero al mismo tiempo apunta, con mayor contundencia de la habitual cuando valora la posición clásica, que es “bastante sumaria y superficial”<sup>42</sup>. El problema principal que presenta es *que no recoge la dimensión subjetiva de la acción* y, cuando la subjetividad falta, la antropología y la ética se resienten porque se está trabajando sobre una idea limitada y pobre de persona que se extiende a los conceptos que de ella se derivan. Wojtyla, por el contrario, considera que “no se puede definir el bien común sin tener en cuenta a la vez el momento subjetivo, esto es, el momento de la acción que hace *referencia a las personas agentes*”<sup>43</sup>. No se puede pensar en el bien común como algo meramente “cósico”; como la simple producción de un objeto, del tipo que sea, sin tener en cuenta lo que acontece a las personas que lo producen. Es más, partiendo de la prioridad de la persona sobre las cosas, *el bien común debe depender y depende principalmente de las personas y de lo que a ellas les sucede*, no de los productos de su acción. Este es el camino adecuado o, más precisamente, el único camino para armonizar el auténtico bien común con la participación superando una visión de la acción junto a los otros puramente instrumental. Cuando esto no sucede, cuando no se es capaz de captar la dimensión subjetiva de la acción (o no se desea hacerlo), el bien común se transforma en pura objetividad, en un mero “algo” que *puede incluso llegar a ser antipersonal* y, por ello mismo, deja de ser auténtico bien común. Si la construcción de la excavación o el aumento de producción en una fábrica se realiza mediante la explotación, física o económica, de los trabajadores, no se ha

<sup>42</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 401.

<sup>43</sup> *Ibid.* (cursiva nuestra).

realizado una obra de bien común, sino que se ha generado alienación. El verdadero bien común debe ser “una auténtica estructura personalista de la existencia del hombre en comunidad”<sup>44</sup> que posibilite, a través de la participación, que la persona, trabajando por el bien común, trabaje también en favor de sí misma. Este es el modo con el que Wojtyła resuelve, de manera brillante a nuestro juicio, la paradoja social: el enfrentamiento posible y frecuente entre el bien común y el personal. Cuando la persona se enfrenta a un *auténtico* bien común, este no se opone a su bien personal, al contrario, ambos se superponen y potencian, porque la persona, al trabajar en favor de ese bien común, también trabaja en favor de sí misma. En definitiva, cuando se entiende el bien común y la participación del modo adecuado, la paradoja social deja de existir ya que *el bien común incluye el bien personal*.

Desde estas premisas resulta posible ahora afrontar otro dilema clásico que, en realidad, es una nueva vuelta de tuerca sobre el mismo problema. ¿Quién tiene la primacía: el bien común o el bien individual?<sup>45</sup>. Clásicamente se ha sostenido la primacía del bien común sobre el individual<sup>46</sup>, afirmación que, si no se precisa adecuadamente, podría conducir hacia el colectivismo. En cualquier caso, y sin extendernos en este tema, lo que nos interesa remarcar aquí es que, en los términos en los que Wojtyła plantea la cuestión, *esta oposición o disputa se disuelve ya que el bien común debe incluir necesariamente el personal*, puesto que el bien común solo lo es auténticamente cuando es, también, bien de la persona (y, por lo tanto, de su subjetividad). Y una prueba de la validez de esta interpretación es su capacidad de resolver algunas de las aporías que se derivan de la paradoja social como la *justificación del sacrificio* y, especialmente, de los sacrificios extremos. ¿Hasta qué punto debe el hombre sacrificarse por la comunidad? La persona, responde Wojtyła, puede y debe estar dispuesta a hacer sacrificios por el bien común, pero siempre que este sacrificio no se entienda en términos organicistas o especistas, como la parte que se sacrifica por el todo o el individuo que se sacrifica por la especie. Y, por eso, *no puede ni debe renunciar a sí misma por la comunidad*.

Ahora bien, continúa Wojtyła, este peligro acecha en la concepción teleológica si no se tiene en cuenta la participación. En esa concepción, en efecto, el bien común puede acabar transformándose en una cuestión *puramente numérica y cuantitativa*. Y, entonces, lo menor debe ceder el

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 401-402.

<sup>45</sup> Se trata, en el fondo, de retornar al problema de la paradoja social desde otra perspectiva.

<sup>46</sup> Cfr. CH. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Cultura Hispánica, Madrid 1952.

paso a lo mayor, incluso aunque implique la renuncia a su propio bien porque *el bien del todo es más importante que el bien de la parte*. En cambio, si se afronta esta situación a través de la *participación*, el problema desaparece, porque cuando la persona se sacrifica por los otros, lo hace *sin renunciar a sí misma como persona*. Aunque deba prescindir de riquezas o incluso de su vida, esta renuncia no la hace disminuir como persona; al contrario, la engrandece si la acción es realmente adecuada. “Esta renuncia, aclara Wojtyła, no es *contra natura* puesto que responde a la participación, que es una propiedad de cada hombre y, basándose en ella, se abre el camino a la realización. Así que la superioridad del bien común, su preeminencia en relación a los bienes particulares e, incluso, individuales no es resultado exclusivo de un aspecto cuantitativo de la colectividad: que se tenga en cuenta en primer lugar el bien de muchos o de la mayoría y solo después el bien del individuo y de la minoría. No es el número ni tampoco la generalidad en sentido numérico lo que determina el carácter propio del bien común, sino sus fundamentos<sup>47</sup>.”

En definitiva, es posible afirmar una primacía del bien común, siempre que este *incluya también el bien individual*, el bien de la persona humana. Pero si el “bien” común se enfrenta a la dignidad del ser personal, deja de serlo automáticamente, pues, al final, la primacía en la relación persona-sociedad la posee la persona. Un caso emblemático de este dilema ético lo encontramos en el campesino austriaco Franz Jägerstätter (1907-1943), que se negó a alistarse en el ejército austríaco porque se le solicitaba un juramento personal de fidelidad a Hitler. Jägerstätter no se negaba por principio a alistarse en el ejército puesto que –a pesar de la problematicidad de la situación– podía entenderse que la defensa de su país era un deber cívico que podía obligarle moralmente. Su negativa se debía a que ese alistamiento implicaba un juramento de fidelidad a una *persona humana concreta* (Hitler), completamente incompatible con la autonomía y la dignidad de la conciencia. A pesar de todas las presiones, Jägerstätter mantuvo su decisión y, en consecuencia, fue ejecutado; pero eso no significó su anulación como persona, sino, muy al contrario, su engrandecimiento, aunque a través del dolor y del sufrimiento<sup>48</sup>.

Cuando el bien común se entiende de este modo, *se constituye en fundamento de la comunidad*, pues une a todos sus miembros al fomentar el bien de todos y de cada uno. Mientras que si no hay bien común,

<sup>47</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 403.

<sup>48</sup> Terrence Malik ha recogido esta historia real en la magnífica película *Una vida oculta* (2019). Franz Jägerstätter se encuentra en proceso de beatificación. El caso del grupo de jóvenes de la Rosa blanca es similar. Cfr. R. GUARDINI, *Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca*, en R. GUARDINI, *Escritos políticos*, Palabra, Madrid 2011, pp. 13-27.

la comunidad se debilita y disuelve porque cada persona busca lo que le conviene de modo independiente. En el individualismo, el individuo busca su bien en una sociedad vista como un enemigo del que hay que defenderse o como un mero sistema externo capaz de satisfacer necesidades. No hay lugar, por tanto, para la creación de vínculos interpersonales; es más, puede convenir incluso evitarlos puesto que todo vínculo genera dependencia. Y tampoco existe bien común en el colectivismo puesto que el individuo está incluido en el proyecto colectivo como una hormiga lo está en la construcción del hormiguero, como un instrumento sustituible por cualquier otro que cumpla funciones equivalentes. Cuando hay participación, sin embargo, la situación cambia radicalmente, porque la acción junto con los otros genera vínculos personales en los que cada sujeto se realiza como persona al intentar conseguir un objetivo conjunto. El auténtico *bien común*, insistimos de nuevo, *construye simultáneamente al sujeto-persona y la comunidad*<sup>49</sup>.

De hecho, este es el camino correcto para la construcción de un “nosotros” colectivo en el que la persona no quede disminuida o aplastada por el Estado o la sociedad. Cuando la participación se activa correctamente, la persona participa en la construcción del “nosotros” y puede identificarse con él, puesto que ese “nosotros” posee una subjetividad colectiva (no tan solo una objetividad ni una multi-subjetividad) construida a través de la participación. “El nosotros por naturaleza no significa ninguna disminución o deformación del ‘yo’. Si sucede esto a veces (...), la causa hay que buscarla en el plano de la relación con el bien común. Esta relación puede ser defectuosa de distintos modos tanto por parte de un ‘yo’ humano (o de muchos), como por parte de lo que se considera como bien común para muchos ‘yo’”<sup>50</sup>.

Esto es lo que sucede en el individualismo y el totalitarismo y, por eso, generan habitualmente alienación. El hombre pierde su humanidad, su condición de persona, en la actuación junto con los otros, de tal modo que “el ‘yo’ queda separado, privado de contactos, y por eso no se revela plenamente ni siquiera a sí mismo. El ‘prójimo’ desaparece de las relaciones interpersonales, quedando reducido al ‘otro’, al ‘extraño’ o incluso al ‘enemigo’<sup>51</sup>, a través de un proceso alienante que se construye a expensas del sujeto, vaciándolo de su carácter personal del que se apropia una

<sup>49</sup> Wojtyła precisa que según el bien común que se persiga –educativo, de seguridad, productivo, de ocio– se genera un tipo u otro de comunidad. “En el orden axiológico el bien común determina a la comunidad, a la colectividad y a la sociedad; definimos a cada una de ellas basándonos en su específico bien común” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 402).

<sup>50</sup> K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 93.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 107.

sociedad impersonal o, todavía peor, un Estado dictatorial que sacrifica las personas a sus intereses.

Wojtyla apunta, por último, que la construcción errónea del bien común no siempre tiene que estar causada necesariamente por actitudes morales erróneas o por una configuración social inadecuada. El origen de esa construcción errónea puede ser, simplemente, su *complejidad*. Ya en el matrimonio, una comunidad tan solo de dos, no es fácil establecer en qué consiste el bien común. Y esta complejidad se incrementa y magnifica a medida que ascendemos por la escala social: comunidad de vecinos, barrio, ciudad, nación de millones de habitantes... Por eso, Wojtyla no tiene empacho en reconocer que “el bien común es un bien difícil. Y tal vez lo es por principio”<sup>52</sup>. Pero eso no implica que no deba buscarse de todos modos, pues constituye el elemento central de la ética social y la pieza clave para la construcción de cualquier configuración correcta y adecuada de lo interpersonal y lo social.

## 8. Actitudes ante el bien común

El bien común se busca, se logra o se rechaza mediante un conjunto de actitudes que Wojtyla describe de manera muy realista, lo que lleva a pensar que están extraídas, en gran medida, de su experiencia directa en la acción social. En cualquier caso, comienza, de modo algo paradójico, situando estas actitudes *en un nivel pre-ético*, buscando definir su carácter personalista, es decir, su estructura antropológica u óntica (no metafísica) y no su valoración ética. No nos resulta completamente clara esta apreciación, pero parece que podría entenderse considerando que no busca definir con exactitud el valor ético de estas actitudes ya que podría quedar alterado por el contexto específico en el que habita cada sujeto. Él mismo reconoce, de todos modos, la sutileza de la distinción y remarca que “nos movemos constantemente en las fronteras de la ontología y la ética a causa del aspecto axiológico, o sea, de la riqueza de los valores, que es difícil de aislar de la ontología de la persona y de la acción”<sup>53</sup>.

De todos modos, y más allá de estas premisas teóricas, Wojtyla ofrece un sugerente análisis de cinco actitudes posibles ante el bien común que se dividen entre las auténticas, solidaridad, oposición y diálogo, y las inauténticas, conformismo y evasión.

<sup>52</sup> K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, cit., p. 96.

<sup>53</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 405.

### a) Actitudes auténticas: solidaridad, oposición y diálogo

La *solidaridad*, primera actitud auténtica, es definida como “la disposición constante de aceptar y realizar la parte que a cada uno le corresponde por pertenecer a una determinada comunidad”<sup>54</sup>. Una definición valiosa que se completa con una afirmación importante. No resulta necesariamente solidario asumir las cargas y responsabilidades de los demás; al contrario, *la solidaridad puede conllevar la no invasión de las obligaciones ajenas*, excepto si, por alguna razón especial, resulta necesario. Por ello, si bien la solidaridad debe incluir una cierta predisposición a realizar tareas extraordinarias, este comportamiento solo debe activarse cuando esta ayuda es realmente imprescindible, no cuando supla el trabajo que otros deben y pueden realizar.

La *oposición*, aunque pueda resultar llamativo, también es una actitud auténtica; es más, es una vía importante de participación, siempre que la oposición se entienda, claro está, como actitud constructiva y no como obstrucción radical, cerrada o sectaria. El que se opone de manera noble, lo hace con la intención de alcanzar no solo su bien, sino el de la comunidad. Sabemos que determinar el contenido del bien común y, en un segundo momento, alcanzarlo no son tareas en absoluto sencillas. Por eso, Wojtyła concede un valor alto a la oposición que, en muchos casos, significará para el que la ejerce molestias, dificultades y abandono de su zona de confort. También resulta importante el *diálogo* y discusión asociados tanto a la solidaridad como, más probablemente, a la oposición ya que pueden permitir la cancelación de decisiones erróneas o la mejora de decisiones imprecisas o poco acertadas.

El diálogo, debate y discusión es el camino natural de la existencia humana y se encuentra en todos sus niveles, desde las discusiones entre los padres acerca de la educación de los hijos hasta los debates entre los estadistas o políticos sobre las medidas que se deben adoptar para el bien de la nación. El ideal de la participación no es un pacifismo utópico libre de tensiones ni de debate o diálogo entre posiciones opuestas o diferentes porque, en primer lugar, tanto personas como grupos bienintencionados y con fuertes principios morales pueden tener visiones muy diferentes sobre aquello que conviene hacer en un determinado momento. Y, además, no se puede prescindir ingenuamente de la fragi-

---

<sup>54</sup> *Ibid.* Ver, al respecto, W. PLOTKA, *Phenomenology, Community, Participation: A Critical Analysis of Wojtyła's Early Theory of Solidarity*, en “Filosofija Sociologija”, 30 (2019) pp. 174-182 y J. C. CARNEY, John Paul II: *On the Solidarity of Praxis in His Political Philosophy*, en N. MARDAS, A. CURRY, G. F. McLEAN (eds.), *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2008, pp. 183-199.

lidad de la naturaleza humana y, por tanto, de la presencia de actitudes éticas negativas. Por todo ello, Wojtyła apuesta por un diálogo en el que los problemas se afronten con franqueza y profundidad, sin esconder las dificultades bajo acuerdos ficticios, proclamaciones inoperativas o, quizá, palabras vacías que esconden decisiones (o abstenciones) éticamente injustificables. Por todo ello, “el principio del diálogo es tan adecuado porque, al no rehuir las tensiones, los conflictos ni las luchas que aparecen en la vida de las distintas comunidades humanas, y asumir lo que hay en ellas de verdadero y justo, puede ser el origen del bien para los hombres”<sup>55</sup>.

### b) Actitudes inauténticas: conformismo y evasión

Las actitudes inauténticas analizadas por Wojtyła son el conformismo y la evasión. El *conformismo* es caracterizado como una actitud *pasiva* por lo que no se activa cuando el yo no cede ante los demás y mantiene sus posiciones (actitud que, por el contrario, se podría considerar positiva), sino *cuando renuncia a la autodeterminación* y a la realización de sí mismo al actuar junto con los otros, adaptándose sin resistencia alguna a lo que la mayoría o el grupo social establece. En esas situaciones “el hombre-persona de alguna manera consiente que la comunidad le arrebate a sí mismo”<sup>56</sup>, lo que significa además que “*él se sustrae a sí mismo a la comunidad. El conformismo es la negación de la participación* (...). La verdadera participación queda sustituida por una participación aparente, por una adecuación superficial a los otros, sin convencimiento y sin auténtica implicación”<sup>57</sup>. El conformista se adecua externamente a la comunidad con el único objetivo de obtener beneficios o evitarse disgustos, sin que, en ningún momento, se implique en la construcción efectiva del bien común mediante la solidaridad o la oposición.

El sutil y realista análisis de Wojtyła concluye con una matizada evaluación de la *evasión*, que se considera algo más auténtica que el conformismo, al menos en algunos contextos. La evasión, en sí misma, es una renuncia a la comunidad y a la participación. Si esa renuncia se realiza por pura comodidad, es completamente inauténtica, pero podrían darse situaciones (como en los sistemas totalitarios comunistas) en las que la persona considere que no es posible realmente la participación ni la oposición, por lo que solo queda como único modo de protesta (silenciosa) la

<sup>55</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 408.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 411 (cursiva nuestra).

<sup>57</sup> *Ibid.*



evasión<sup>58</sup>. Por ello, Wojtyła acepta concederle un “valor personalista básico”, aunque añade que tal actitud es, al mismo tiempo, *una grave condena de la comunidad* en la que esa persona habita, puesto que, si la participación es imposible, la comunidad es culpable<sup>59</sup>. En última instancia, tanto en el conformismo como en la evasión, el hombre “está convencido de que la comunidad le anula y, por ello, busca retirarse de la comunidad. En el caso del conformismo, lo hace manteniendo las apariencias; en cambio, en el caso de la evasión, sin preocuparse de ellas. Pero en ambos casos se le quita al hombre algo esencial: el rasgo dinámico de la participación como propiedad de la persona, que le permite realizar acciones y realizarse auténticamente mediante estas acciones, en una comunidad de acción y de existencia con otros”<sup>60</sup>.

### A modo de conclusión

El objetivo de esta investigación era precisar el pensamiento de Karol Wojtyła en torno a la filosofía social sintetizando sus reflexiones dispersas a lo largo de diferentes textos y no sistematizadas, aunque encontramos dos escritos importantes en *Persona y acción* (cap. VII) y *Persona: sujeto y comunidad*. Pensamos haber alcanzado ese objetivo con cierta solvencia al haber expuesto, de manera transversal, los temas clave analizados por Wojtyła, aunque, evidentemente, si el lector quiere ir al fondo de los problemas, deberá acudir directamente a los textos de Wojtyła. Nuestra principal satisfacción, de todos modos, es haber descubierto la riqueza, originalidad y profundidad de estas reflexiones que aportan luz en un área en la que el personalismo, en general, se ha mostrado tímido y reticente, sobre todo en comparación con la antropología fundamental. Es cierto que sus reflexiones no alcanzan el rigor sistemático y brillantez de *Persona y acción*, y que podemos encontrar alguna situación confusa, como su interpretación de la comunidad, pero, en términos generales, Wojtyła ofrece una reflexión profunda y original a través de la participación y la alineación, el sistema prójimo y el sistema comunidad, la solución al dilema del bien común como construcción conjunto de la sociedad y de la persona, o la aguda descripción de las actitudes ante el bien común.

<sup>58</sup> Así se justificaría ese carácter “pre-ético” que Wojtyła atribuye a las actitudes ante el bien común no completamente especificadas. Una actitud evasiva podría estar justificada en contextos opresivos y una actitud aparentemente solidaria podría ser, en verdad, una actitud conformista: si todos adoptan un comportamiento solidario, un sujeto podría adoptarlo también pero tan solo para no aparecer diferente de los demás y significarse.

<sup>59</sup> Quizá puede encontrarse aquí el fundamento teórico de las “estructuras de pecado” a las que se refirió en su pontificado, como en el escrito *Reconciliatio et poenitentia*.

<sup>60</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 412-413.

Este conjunto de reflexiones supone una riqueza para el pensamiento personalista que requería ser expuesta. Y, en particular, supone una riqueza específica para la propuesta del Personalismo Integral que se basa, en gran medida, en este autor<sup>61</sup>. Encontrar en él elementos importantes de filosofía social significa, sin duda, un factor positivo y esperanzador en el camino que hay que recorrer para construir una filosofía social consistente en esta nueva corriente personalista.

---

<sup>61</sup> Sobre el personalismo integral cfr: el número 12 de la Revista *Quién*, dedicado integralmente a este tema. Y, más en concreto, J. M. BURGOS, “¿Qué es el personalismo integral?”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 10 (2020), pp. 9-37 y, más recientemente, M. BEUCHOT, J. M. BURGOS, *Diálogos entre personalismo. Personalismo integral y personalismo analógico*, Gedisa, México 2022.