



Horyzonty Polityki  
2016, Vol. 7, N° 19

**JUAN MANUEL BURGOS VELASCO**

University CEU – San Pablo, Spain  
Faculty of Psychology  
e-mail: jmburgos@personalismo.org

DOI: 10.17399/HP.2016.071901

## **El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad**

### *Abstract*

**PROPÓSITO CIENTÍFICO:** Este texto presenta una visión sintética del personalismo de Karol Wojtyła/Juan Pablo II poniendo especial énfasis en los aspectos sociopolíticos.

---

**PROBLEMA Y MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN:** La posición teórica de Karol Wojtyła/Juan Pablo II no es sencilla de establecer porque sufrió una evolución intelectual importante que, si no se tiene en cuenta, puede llevar a conclusiones erróneas sobre su pensamiento. Por ello, seguiremos un itinerario cronológico mostrando cómo a partir de sus influencias intelectuales originales, el tomismo y la fenomenología, elaboró progresivamente su propuesta original e integradora de filosofía personalista.

---

**PROCESO DE ARGUMENTACIÓN:** Establecidos estos principios se muestran los rasgos principales de su propuesta personalista: 1) su contribución a la renovación de la ética a través de la denominada escuela ética de Lublin; 2) su elaboración de una original perspectiva sobre la ética sexual en *Amor y responsabilidad*; 3) algunas claves antropológicas de su obra maestra *Persona y acción. Y*, 4) sus propuestas en el ámbito sociopolítico, que se presentan

Suggested citation: Burgos Velasco, J.M. (2016). El personalismo de Karol Wojtyła: persona, prójimo, comunidad, sociedad. *Horyzonty Polityki*, vol. 7, N° 19, 11-33. DOI: 10.17399/HP.2016.071901.

a través de cuatro perspectivas: la participación como construcción de la persona en la acción social; su peculiar teorización de la relación persona-sociedad; su propuesta sobre el bien común y los sistemas prójimo y comunidad

---

---

**RESULTADOS DEL ANÁLISIS CIENTÍFICO:** El análisis muestra que Karol Wojtyła ha sido capaz de desarrollar un personalismo original y potente a partir de sus premisas tomistas y fenomenológicas. Y, basado en esa original filosofía ha desarrollado también una perspectiva socio-política original. Esta perspectiva es visible, entre otros aspectos, en su concepto de participación, la noción de bien común construida mediante la inclusión de una dimensión subjetiva; la tesis según la cual colectivismos e individualismos comparten la misma antropología y la primacía que otorga al sistema prójimo sobre el sistema comunidad en la estructuración de las relaciones sociales.

---

---

**CONCLUSIONES, INNOVACIONES, RECOMENDACIONES:** Estos rasgos originales han sido estudiados en algunas investigaciones como las de Sánchez (2015) y Lozano (2016), pero todavía está pendiente un estudio en profundidad de este aspecto de su pensamiento.

---

---

**PALABRAS CLAVE:**

Karol Wojtyła/Juan Pablo II, personalismo, filosofía social, participación, comunidad

PERSONALIZM KAROLA WOJTYŁY: OSOBA, BLIŹNI,  
WSPÓLNOTA, SPOŁECZEŃSTWO

*Streszczenie*

**CEL NAUKOWY:** Tekst przedstawia syntetyczną wizję personalizmu Karola Wojtyły/Jana Pawła II, akcentując w sposób szczególny aspekty społeczno-polityczne.

---

---

**PROBLEM I METODY BADAŃ:** Nie jest proste ustalenie teoretycznych poglądów Karola Wojtyły/Jana Pawła II, ponieważ podlegały one ważnej ewolucji intelektualnej. Jeżeli nie weźmie się tego pod uwagę, można dojść do błędnych konkluzji dotyczących jego myśli. Dlatego pójdziemy śladem chronologicznym, by pokazać, jak będąc na początku pod intelektualnym wpływem tomizmu oraz fenomenologii, stopniowo opracował swoją oryginalną i integrującą filozofię personalistyczną.

---

---

**PROCES WYWODU:** Po ustaleniu tych zasad wyłaniają się zasadnicze rysy jego propozycji personalistycznej: 1) wkład w odnowę etyki za pośrednictwem lubelskiej szkoły etycznej; 2) opracowanie oryginalnej perspektywy dotyczącej

etyki seksualnej w *Miłości i odpowiedzialności*; 3) niektóre klucze antropologiczne jego magistralnego dzieła *Osoba i czyn* oraz 4) propozycje w dziedzinie społeczno-politycznej, przedstawione w czterech perspektywach: uczestnictwo jako konstrukcja osoby w działaniu społecznym; jego szczególna teoryzacja relacji osoba – społeczeństwo; jego propozycja dotycząca dobra wspólnego oraz systemu bliźni i wspólnota.

---

---

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Analiza pokazuje, że Karol Wojtyła był zdolny rozwinąć oryginalny i mocny personalizm, wychodząc z założeń tomistycznych i fenomenologicznych. Bazując na tej oryginalnej filozofii, rozwinął także oryginalną perspektywę społeczno-polityczną. Perspektywa ta widoczna jest, pośród innych aspektów, w jego koncepcji uczestnictwa, pojęcia dobra wspólnego zbudowanego przez włączenie wymiaru subiektywnego; teza, zgodnie z którą kolektywizmy oraz indywidualizmy podzielają tę samą antropologię, i prymat, który stawia system bliźni ponad system wspólnota w strukturyzacji relacji społecznych.

---

---

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Te oryginalne rysy zostały przestudiowane w niektórych badaniach, jak Sáncheza (2015) i Lozana (2016), ale czeka nas jeszcze podjęcie głębokiego studium tego aspektu jego myśli.

---

---

**SŁOWA KLUCZOWE:**

Karol Wojtyła/Jan Paweł II, personalizm, filozofia społeczna, partycypacja, wspólnota

## 1. EN EL CENTRO LA PERSONA: EL PERSONALISMO COMO ACTITUD VITAL

Para presentar el personalismo de Karol Wojtyła lo primero que se debe señalar es que, para él, más allá de una reflexión teórica, fue una actitud existencial; un actitud de servicio al hombre, a cada hombre, entendido como un ser irreduciblemente originario y digno y, por supuesto, imagen de Dios (Buttiglione, 1997). En ese sentido, el personalismo, más allá de las premisas teóricas que ahora expondré, es, en Juan Pablo II, una búsqueda y cuidado de cada hombre y de cada mujer con el objetivo de facilitarle la existencia en el marco de una actitud de compañía amorosa.

Este hecho está expresado en su famosa “norma personalista”, formulada en *Amor y responsabilidad*, en el que superando el principio de no instrumentalización kantiano, propone una norma habitual de trato

a la persona que es, asimismo, un gran desafío ético: “la persona es un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella” (Wojtyła, 2011, p. 53; Ferrer, 2011). El amor, una palabra hermosa y difícil, y un criterio de acción que, según Juan Pablo II, deberíamos aplicar en la relación con cada persona. Este criterio, base de su pensamiento y de su acción vital, surge, sin embargo, fundamentalmente de esta última, de su actitud ante cada persona, como el mismo comentó en una entrevista a André Frossard: “Mi concepto de persona, ‘única’ en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura” (Frossard, 1982, p. 16).

El personalismo de Juan Pablo II surge por tanto desde la experiencia cercana y atenta de lo humano, se eleva como teoría y, desde esa nueva comprensión, retorna al hombre como bálsamo, orientación y guía, atenta, eso sí, a lo irreductible de cada sujeto.

Es difícil formular una teoría general sobre el modo de tratar a las personas. Sin embargo, para mí ha sido de gran ayuda el personalismo, en el que he profundizado en mis escritos filosóficos. Cada hombre es una persona individual, y por eso yo no puedo programar *a priori* un tipo de relación que valga para todos, sino que cada vez, por así decir, debo volver a descubrirlo desde el principio.

Lo expresa con acierto la poesía de Jerzy Liebert (Juan Pablo II, 2004, p. 69):

Te estoy aprendiendo, hombre,  
Te aprendo despacio, despacio.  
De este difícil estudio  
Goza y sufre el corazón.

El personalismo wojtyliano, como hecho existencial, afecta lógicamente a su vivencia religiosa, que se despliega en dos momentos: el existencial y el reflexivo. En el primero su personalismo se hace vida a través de la existencia de una Persona esencial para Juan Pablo II: Cristo, Hijo de Dios, persona, como todas, única e irrepetible, pero en este caso divina. Y en el nivel teológico aparecer por doquier, si bien podemos resaltar tres momentos especialmente significativos. El primero lo conforman sus intervenciones en el Concilio Vaticano II de las que nos cuenta este significativo recuerdo.

Otro francés con el que estreché lazos de amistad fue el teólogo Henri de Lubac, S. I., que yo mismo, años después, creé cardenal. El Concilio fue un periodo privilegiado para conocer a obispos y teólogos, especialmente en las comisiones. Cuando fue presentado el Esquema 13 (que después se convirtió en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, *Gaudium et spes*) yo hablé del personalismo. El padre de Lubac se me acercó y me dijo: "Así, así, en esa dirección". De este modo me dio ánimos y eso significó mucho para mí, que era relativamente joven (Juan Pablo II, 2004, p. 146).

El segundo momento en su genial obra de antropología teológica *Varón y mujer* lo creó, también denominada teología del cuerpo, en la que se enlazan brillantemente la persona, la interpersonalidad, la corporeidad, la antropología, la revelación y la teología. Y está también presente en su ingente obra magisterial, en la que, de modo paulatino y progresivo introdujo numerosas categorías personalistas en el magisterio de la Iglesia Católica que le dieron una fuerza y una vigencia renovada.

Otro ámbito en el que se muestra su personalismo teórico y existencial de un modo muy particular es su poesía; una poesía profunda y simbólica que refleja muy bien los pliegues de su alma compleja pero unitaria. Su mirada poética es una mirada intelectual, reflexiva que quiere, con un uso sobrio y sereno de la palabra, ahondar en el misterio del hombre. Y así encontramos, de modo quizá sorprendente, un personalismo *ante litteram* pero exacto en sus primeros escritos poéticos, en los que la experiencia primordial del hombre antecede toda teoría. Valga por todos estos espléndidos versos de la poesía titulada *Cantera de piedra* (Wojtyła, 1993), fruto de su experiencia como obrero.

Escucha el ritmo constante de los martillos, tan conocido,  
yo lo proyecto en los hombres, para probar la fuerza de cada golpe.  
Escucha. Una descarga eléctrica corta el río de piedra,  
y en mí crece un pensamiento de día en día,  
que toda la grandeza del trabajo está dentro del hombre.

El mensaje es preciso. Por muy sorprendente y llamativa que nos resulta la grandeza del trabajo humano, el elemento más excelso, más poderoso, está siempre en su interior. Una idea que, más tarde, recogería en su encíclica *Laborem exercens* a través de la distinción entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva del trabajo.

Pero vengamos ya al punto en el que su personalismo adopta una forma más definida y, probablemente, mayor fuerza: su relación con el personalismo como filosofía (Bartnik, 2006; Bengtsson, 2006; Burgos, 2017 – aparecer en prensa; Mondin, 2002; Rourke, 2005). Un tema que puede ser dividido en dos partes: su encuentro con el personalismo y su aportación al mismo.

## 2. EL CAMINO INTELECTUAL HACIA EL PERSONALISMO

El encuentro de Karol Wojtyła con el personalismo es un interesante relato biográfico (Burgos, 2014). Como es sabido, inició su camino intelectual como estudiante de filología polaca de la Universidad Jagellónica de Cracovia. Pero, aunque su vocación literaria y artística de Wojtyła era muy fuerte, ese camino se truncó por su decisión de hacerse sacerdote.

La formación sacerdotal incluye siempre un periodo de estudio relativamente largo de filosofía. Y así fue como Wojtyła se encontró, de bruces, con el amplio y complejo mundo de la filosofía, en la variedad del tomismo. Un encuentro que él mismo ha relatado con un cierto tono jocoso:

Al principio fue el gran obstáculo. Mi formación literaria, centrada en las ciencias humanas, no me había preparado en absoluto para las tesis ni para las fórmulas escolásticas que me proponía el manual, de la primera a la última página. Tenía que abrirme camino a través de una espesa selva de conceptos, análisis y axiomas, sin poder identificar siquiera el terreno que pisaba. Al cabo de dos meses de desbrozar vegetación se hizo la luz y se me alcanzó el descubrimiento de las razones profundas de aquello que aún yo no había experimentado o intuido. Cuando aprobé el examen, dije al examinador que, a mi juicio, la nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de metafísica era más preciosa que la nota obtenida. Y no exageraba. Aquello que la intuición y la sensibilidad me habían enseñado del mundo hasta entonces, había quedado sólidamente corroborado (Frossard, 1982, pp. 15-16).

Ese fue el momento en el que entró en contacto y asimiló los principios de una tradición filosófica de la que, en cierta medida, nunca

se separaría. Un contacto que se afianzó y consolidó ya que Wojtyła, una vez ordenado sacerdote, continuó sus estudios en el *Angelicum* de Roma, donde afrontó la realización de una tesis doctoral en teología sobre *La fe en S. Juan de la Cruz*, bajo la dirección del famoso tomista Garrigou Lagrange, que fue concluida en 1948 cuando contaba 28 años (Wojtyła, 1948). Ya entonces, de todos modos, comenzaron a emerger algunos rasgos de su peculiar visión intelectual como el hecho de que no realizó un estudio metafísico de la fe como virtud teologal sino que abordó el tema a través de un autor místico que se expresa sobre todo mediante la experiencia y la vivencia subjetiva.

De todos modos, para detectar una variación significativa en la orientación de su pensamiento hay que esperar a la realización de su tesis de habilitación sobre Max Scheler titulada *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler* (1954). Este momento fue central en su evolución intelectual como él mismo ha reconocido en diversas ocasiones:

Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre Scheler). Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales (Juan Pablo II, 1996, p. 110).

Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyła descubrió un panorama nuevo al que no había tenido acceso – o, al menos, de modo no tan directo – en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea en una versión especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler. El interés de esta vía – muy de moda en ese momento – radicaba en que, a diferencia de otros filósofos modernos, parecía posible integrarla con el pensamiento cristiano tradicional y, en particular, con el tomista, que era el que el joven Wojtyła profesaba. El objetivo concreto de su trabajo consistió en intentar determinar la validez de la axiología scheleriana para la ética cristiana y sus conclusiones fueron las siguientes. El esquema de Scheler, en cuanto tal, como estructura, era incompatible con la ética cristiana, entre otras cosas por su concepción actualista de la persona y por su emocionalismo,

pero Scheler utilizaba un método – el fenomenológico – que parecía particularmente útil y productivo; además, proponía temas novedosos muy aprovechables para renovar la ética: la importancia de los modelos, el recurso a la experiencia moral, etc. (Wojtyła, 1982, pp. 116-119).

Los resultados relativamente limitados de este estudio podrían llevar a pensar que su influencia en Wojtyła fue solo secundaria, pero como el mismo ha señalado, no fue así. El estudio sobre Scheler le llevó a darse cuenta de que existían una serie de temas que debían integrarse en la raíz tomista desde una perspectiva fenomenológica y personalista, lo que le llevó a ir construyendo poco a poco *su posición filosófica personal* concebida como una síntesis creativa y crítica de todos ellos.

Esta evolución en su pensamiento se puede comprobar con su valoración del método fenomenológico. Cuando realizó su estudio sobre Scheler, concluyó que “el papel de este método es secundario y meramente auxiliar. Pero años más tarde, en sus escritos de madurez, las conclusiones son significativamente diferentes. En concreto, en un texto de 1978, afirma: “Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra los fenómenos”, sino que sirve “para la comprensión transfenómica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*” (Wojtyła, 2005b, p. 38). Es decir, el método fenomenológico o, más precisamente, el método del que habla Wojtyła, ha dejado de ser un paseo por la superficie fenoménica de la realidad y se ha convertido en *el modo de acceso a la realidad* ya que posee un alcance trans-fenoménico. Entre estas dos expresiones – tan diferentes – han pasado 24 años, tiempo en el que Wojtyła ha profundizado y radicalizado su comprensión del método fenomenológico transformándolo, en realidad, *en un método propio* en el que toma elementos de la fenomenología y del tomismo para construir un método original y diverso cuyo principio básico es la experiencia, entendida como una realidad simultáneamente objetiva y subjetiva<sup>1</sup>.

---

1 Este método ha sido desarrollado muy recientemente por Juan Manuel Burgos como un método personalista nuevo denominado *la experiencia integral* (Burgos, 2015; 2016).



Creo que el ejemplo muestra de modo muy efectivo la evolución que Wojtyła realiza desde un tomismo abierto, pero que asume los elementos externos al tomismo como teorías meramente instrumentales, hasta una posición personal en la que fusiona creativamente los elementos que consideran valiosos de ambas posiciones, del tomismo y de la fenomenología, a partir de un encuadramiento personalista que, en el caso del método, consiste en la fijación del principio del conocimiento en la experiencia integral de la persona.

Pues bien, *este es el proceso general* que se da en su pensamiento. Wojtyła partió de una formación aristotélico-tomista, en ella se injertó el método fenomenológico junto con otros elementos de la filosofía moderna, especialmente de corte kantiano, y el conjunto de ambas elementos más la influencia de la filosofía personalista, tanto leída como generada, dio lugar a su pensamiento original y propio. A continuación expondremos de modo cronológico, sus aportaciones fundamentales al personalismo (Mardas et al., 2008; Burgos, 2011) que comienzan por la ética, pasan por el amor humano, desembocan en su brillante producción antropológica y concluyen en la frustrada transición hacia una filosofía interpersonal y social.

### 3. LA APORTACIÓN FILOSÓFICA AL PERSONALISMO DE JUAN PABLO II

#### 3.1. La Escuela ética de Lublin

Wojtyła comenzó por la ética porque debía dar clases de esta materia y porque fue un tema que siempre le interesó. Partía de su posición tomista, pero el contacto con la perspectiva scheleriana le condujo a la convicción de que los contenidos y formulaciones de la ética clásica eran insuficientes e insatisfactorios. Había, sin duda, principios sólidos e inmutables que no podían cambiarse, pero la formulación de esos principios se había ido esclerotizando dejando sin sentido y sin capacidad motivadora a fórmulas antes vivas y plenas. Pero no sólo era una cuestión de formulación. El problema era más profundo y alcanzaba el nivel estructural y Wojtyła se propuso abordar este problema de modo sistemático dando origen a lo que después se

llamó escuela ética de Lublin. Su objetivo: refundar las bases de la ética clásica mediante la perspectiva fenomenológica y personalista.

Wojtyła no elaboró un texto sintético con los resultados intelectuales de su grupo de investigación. Publicó artículos sueltos y dictó cursos, algunos de los cuales se han recogido posteriormente en las *Lecciones de Lublin* (Wojtyła, 2015). Podemos señalar, de todos modos, *tres áreas de trabajo principales*. La primera es el análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro principales autores de referencia: *Tomás de Aquino, Kant, Hume y Scheler*. Otro gran tema de Wojtyła es la *justificación de la ética* frente al hedonismo, el emocionalismo, el positivismo, o, en un sentido muy diverso, el apriorismo kantiano. Alfred Ayer, por ejemplo, sostenía que la ética se reduce a la emoción y no implica ningún contenido intelectual. El problema de Kant era el contrario: un rotundo y nítido formalismo moral sin contenidos. Para superar estas y otras objeciones, Wojtyła recurre con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral. La ética, explica, no surge de ninguna estructura externa al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber, pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica, sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee – en cada acción ética concreta – de que debe hacer el bien y evitar el mal.

Decía que había un tercer tema central en los análisis éticos de Wojtyła y es su intento de *conexión de la ética con la vida personal*. Wojtyła entiende que la ética no puede reducirse a un conjunto de normas que obliguen desde una perspectiva heterónoma; debe implicar al sujeto, y, para ello, debe poseer carácter motivador (Reimers, 2011). De otro modo, el sujeto acabará entendiendo ese conjunto de reglas como algo que se le impone desde fuera por los padres, la sociedad, la Iglesia, etc. y las abandonará. El único modo de que la ética tenga fuerza efectiva es que el sujeto asuma esas reglas como propias y conecte su realización con la adquisición de la plenitud personal, de su perfeccionamiento como persona, algo que resulta enormemente facilitado por la existencia de modelos personales que encarnen el tipo de comportamiento propuesto (una idea desarrollada a nivel filosófico por Scheler).

### 3.2. Amor y responsabilidad (1960)

Los estudios sobre la ética se fueron engarzando en su reflexión filosófica con el análisis del amor humano, un tema que hunde sus raíces en su pastoral como sacerdote, como él mismo nos relata en *Cruzando el umbral de la esperanza*.

En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (...). De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad* (Juan Pablo II, 1994, p. 198).

Este texto supone un avance muy importante en la reflexión wojtyliana porque aborda un tema nuevo y original, la relación interpersonal entre hombre y mujer, y porque lo hace desde una perspectiva ya estructuralmente personalista, aunque no tan consolidada como la de *Persona y acción*. Apuntaremos algunas ideas que lo reflejan.

Ante todo, el punto de partida: la persona. Los estudios sobre la castidad en la ética cristiana habían estado generalmente condicionados por su perspectiva negativa, casuística y actualista (Wojtyła, 2006). En esa época la moral sexual había acabado reducida al conjunto de acciones que *no* se debían realizar y sobre los que la casuística daba todos los detalles necesarios. Pero este planteamiento, para Wojtyła, era insatisfactorio e insuficiente. Estaba centrado únicamente en el objeto: la sexualidad, la acción sexual, y olvidaba al sujeto. Las acciones quedaban sin referencia y se convertían en entidades autónomas justificadas por normas tendencialmente heterónomas incapaces de motivar a la persona. Y, consecuentemente, se rechazaban o se cumplían solo por temor.

Wojtyła era consciente de que se trataba de un problema grave porque afectaba a una dimensión vital para la persona y para los fundamentos de la familia, pero tuvo la lucidez de advertir que sólo se podía superar con un *replanteamiento global* de la perspectiva ética. La comprensión de la sexualidad como una realidad objetivada y objetivante le confería automáticamente un carácter instrumental

y externo, con el agravante de que los criterios morales que esa perspectiva generaba eran casi siempre negativos y contrarios a las tendencias del sujeto, lo cual los hacía aún más odiosos. Wojtyła entendía, por el contrario, que la moral sexual solo podría ser acogida por los hombres si la encontraban en su propio interior como un principio positivo, estimulante e integrador, no como un mero freno externo a sus tendencias. Su solución, muy original en su momento, consistió en integrar la sexualidad en la perspectiva global de las relaciones interpersonales entre el hombre y la mujer.

A partir de este fundamento sí puede surgir una teoría de la sexualidad comprensible, justificable e incluso estimulante. Y esa es justamente la tarea que afrontó en *Amor y responsabilidad*. Baste decir aquí que Wojtyła – utilizando el método fenomenológico – recorre las etapas, modalidades y deformaciones del amor (concupiscencia, benevolencia, amistad, emoción, pudor, continencia, templanza, ternura, etc.) y sienta unas bases sólidas, aunque ampliables y mejorables, de una teoría personalista del amor sexual que debe confluir en el matrimonio como expresión plena de ese amor. Es de reseñar, por último, que su particular visión del matrimonio y de la familia – ahondada y reelaborada – acabaría teniendo ámbitos de aplicación tan relevantes como la Constitución *Gaudium et spes*, en cuya elaboración Wojtyła influyó de manera significativa, o las catequesis sobre el amor humano, predicadas por Juan Pablo II al comienzo de su pontificado, pero que corresponden en realidad a un texto escrito antes de ser elegido Sumo Pontífice.

### 3.3. Persona y acción (1969)

*Persona y acción* es su obra maestra y un escrito profundo y riquísimo que puede interpretarse al menos desde dos puntos de vista (Acosta y Reimers, 2016). El primero lo percibe como la deriva natural de sus investigaciones éticas que le fueron conduciendo poco a una convicción profunda: la ética necesitaba un poderoso sustrato antropológico. No era posible elaborar una concepción potente de la moral, es decir, del bien *de la persona*. Y esto significaba que el repensamiento de la ética que Wojtyła había comenzado sólo podía llevarse a cabo de manera radical a través de un repensamiento de la antropología. Si no, el proyecto quedaría inconcluso.

Pero hay también una segunda lectura posible de *Persona y acción* o bien, si se prefiere, una radicalización de esta primera. Junto a la necesidad de construir una antropología potente y novedosa, en la mente de Wojtyła se afirmaba también cada vez con más fuerza la necesidad de *unificar tomismo y fenomenología*. Sólo de la fusión de ambas podía surgir la filosofía del futuro ya que ambas se complementaban. Una de ellas proporcionaba la base realista y ontológica, y la otra proporcionaba la conexión con los temas que había aportado la filosofía moderna –yo, autoconciencia, subjetividad, etc. – y que, desactivada la espoleta idealista, no solo podían sino que debían ser integrados en la filosofía ya que, de otro modo, esta quedaría incompleta y por debajo de la altura de los tiempos. ¿Y qué mejor oportunidad para afrontar ese proyecto que la búsqueda de una nueva fundamentación antropológica? De este modo, ambos proyectos se acabaron unificando.

*Persona y acción*, por tanto, responde a un doble objetivo: solventar una necesidad de sus investigaciones éticas y fundir tomismo y fenomenología en una nueva formulación antropológica personalista. Wojtyła afrontó el tema con su característica radicalidad y profundidad que, por otro lado, era imprescindible, pues no pretendía meramente innovar, sino refundar la arquitectura de la antropología con sus correspondientes conceptos. Por eso, *Persona y acción* es una empresa titánica que comprende, entre otras, las siguientes novedades:

1. Wojtyła pretende llegar a la persona a través de la acción; es *la acción la que revele a la persona*, y no al revés. Este cambio de perspectiva está fundado en su concepción dinámica de la persona, en la conexión intrínseca entre la persona y la acción que realiza pero, al mismo tiempo, le va a servir para reestructurar con más libertad la antropología puesto que al no seguir el camino clásico ni el fenomenológico se desembaraza con más facilidad de los conceptos y estructuras propios de esas concepciones.

2. El concepto de experiencia es muy rico en Wojtyła, y un aspecto particularmente interesante es su empleo como instrumento metodológico para acercar, integrar y superar las posiciones enfrentadas del objetivismo (verdad sin sujeto) y de la filosofía de la conciencia (sujeto sin verdad). “Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes

de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia". Por eso, "se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación" (Wojtyła, 2013, p. 53).

3. La conciencia se extiende del mero conocimiento de las propias acciones (posición clásica) a la vivencia de tales acciones (modernidad). Una muestra más de su proyecto de integración entre clasicismo y modernidad en la estructura de la persona.

4. Wojtyła intenta formalizar intelectualmente su vívida percepción de la interioridad del sujeto, una cuestión que se retrotrae a su primer encuentro con la filosofía en el que se enfrentaron su sensibilidad poético-literaria y el objetivismo tomista<sup>2</sup>. Aquí, la conciencia como autovivencia genera la vía para la integración de la subjetividad en la antropología, y esta, a su vez, despeja el camino para la consideración del yo como centro unificador del sujeto (Holub, 2016). Todo ello, por supuesto, sin renunciar a la plataforma óptica realista que proporciona el tomismo.

5. La libertad no es entendida solo sólo elección, sino fundamentalmente como autodeterminación de la persona a través de sus elecciones, lo cual resulta antropológicamente posible por la estructura de autodomínio y autoposesión característica de la persona.

6. Cuerpo, psique y sentimientos son otros de los muchos temas – propios de la tradición personalista – que incorpora Wojtyła a la reflexión clásica. El hombre es un ser corporal (Marcel, Mounier, Mariás), lo que significa que la estructura de la persona está mediada por el cuerpo; la tematización de la psique, por su parte, favorece la consideración activa de la corporalidad y elimina el riesgo de un dualismo fáctico (alma-cuerpo) al incorporar una dimensión intermedia que modula a ambas. La afectividad (en la línea de von Hildebrand [1977] y Scheler) se asume desde una perspectiva positiva. No se trata simplemente de un mecanismo antropológico irredento que deban

---

2 Este camino ha sido desarrollado y justificado por John Crosby (1996, 125): "si no hubiera en la sustancia aristotélica nada más que independencia en el ser, entonces habría poca controversia sobre la substancialidad de las personas; prácticamente todo el mundo afirmaría que las personas son substancias. La controversia surge porque la sustancia aristotélica da la impresión de ser incurablemente 'cosmológica', hostil a la subjetividad personal".

controlar las facultades superiores (inteligencia, voluntad) sino del modo en que el sujeto se vive a sí mismo.

#### 4. LA FILOSOFÍA INTERPERSONAL Y SOCIAL

Wojtyła consideró que, en *Persona y acción* había expuesto, con todo el detalle posible, su visión de la persona en sí misma, por lo que comenzó a expandir sus reflexiones hacia la filosofía social, tarea que, de hecho, se encuentra ya iniciada en ese mismo texto. En efecto, en el último capítulo de esta obra, titulada modestamente como *Apuntes para una teoría de la participación*, presenta las líneas fundamentales de su concepción sobre la relación entre persona y sociedad. Esas líneas serían desarrolladas en escritos posteriores, en particular, en el importante artículo *La persona: sujeto y comunidad* (Wojtyła, 2005c) pero en *Persona y acción* hay ya elementos de mucho más peso del que parece sugerir el modesto término de “apuntes”. Nos centraremos en cuatro: participación, persona y sociedad, bien común y el sistema comunidad y prójimo.

Wojtyła comienza este capítulo señalando que, aunque solo ahora se va a ocupar de la relación entre personas, no es porque la considere irrelevante o secundaria. De hecho, apunta que ya estaba considerada de manera implícita al tratar de la *experiencia* del hombre, con la que comienza *Persona y acción*. La experiencia del ser humano, es una experiencia interpersonal, no una experiencia aislada, solipsista. Pero eso no impida que haya una prioridad de la persona sobre la relación (algo que no todos los personalismo sostienen) y, por eso, resulte adecuado programáticamente hablar primero de la persona y, después, de sus relaciones. Una afirmación que sostiene explícitamente al responder a una crítica planteada por L. Kuc.

En la discusión que se publicó en “*Analecta Cracoviensia*” (...) se presentó una contrapropuesta a *Persona y acción* tanto en su contenido como en el método. Según el planteamiento de esta contrapropuesta, el conocimiento fundamental del hombre en cuanto persona es lo que emerge en su relación con otras personas. El autor aprecia el valor de este tipo de conocimiento, sin embargo, después de repensar los contraargumentos sigue manteniendo la posición de que el conocimiento básico del sujeto en sí mismo (de la persona mediante la acción) abre

un camino para comprender en profundidad la intersubjetividad humana. Sin categorías como la “auto-posesión” y “auto-dominio” nunca llegaremos a comprender a la persona en su relación con otras personas en la medida adecuada (Wojtyła, 2013, p. 387; Lozano, 2016; Burgos, 2011, parte IV; Macmurray, 1961).

En definitiva, Wojtyła entiende que sólo podemos comprender a fondo al “tú” si primero entendemos al “yo”, porque, para nosotros, el tú es un “otro yo”, en el sentido de alguien similar a mí, pero yo no puedo penetrar en su interioridad como penetro en la mía; por eso, solo a través de un análisis profundo de mi interioridad, de mi estructura como persona, puedo llegar a entender realmente cuál es la estructura del tú, pero no al revés.

Establecido este criterio hermenéutico clave, Wojtyła pasa a describir el concepto básico de su filosofía social: la *participación*<sup>3</sup>. El término, en sí, es muy ambiguo, puesto que, a lo largo de la historia de la filosofía, ha tenido muchos significados. Por eso, lo describe con precisión. Participación no significa, sin más, realizar acciones con los otros. Participación significa realizar acciones con los otros en los que la persona que las lleva a cabo alcanza su propia autorealización; este es el significado auténtico de realización. Se trata de una matización muy importante, puesto que, si bien en el marco del personalismo se concede siempre mucho valor a la relación interpersonal, parece darse por descontado que esta relación es positiva, que la relación siempre construye a la persona. Pero Karol Wojtyła no hace filosofía desde la utopía, sino desde la realidad. Ha vivido, sufrido y luchado mucho, y su experiencia le muestra que la relación no siempre construye a la persona. También puede destruirla. De aquí que Wojtyła complementa la noción de participación con la de alineación.

La participación permite expresar el valor personalista de la acción facilitando que la persona se construya a sí misma y a la sociedad. “La participación en cuanto característica de la persona hace que, al actuar ‘junto con otros’, la persona realice una acción

---

3 Una interesante comparación entre la filosofía social de Wojtyła y la crítica a la sociedad posmoderna realizada por Zygmunt Bauman ha sido realizada por Cipriano Sánchez (2016) quien muestra que, a pesar de las notables diferencias teóricas entre ambos llegan a conclusiones semejantes en bastantes aspectos.



y se realice en ella. Así pues, la participación determina el valor personalista de toda cooperación” (Wojtyła, 2013, p. 387). La alienación (concepto tomado de la filosofía marxista) tiene el efecto contrario. Es también un tipo de acción, un tipo de acción realizado “junto con otros”, pero en el que la persona se autodestruye y, al mismo tiempo, destruye a los que le rodean. Más en concreto, la participación es el proceso por el cual somos capaces de considerar al ser humano que está al lado como “otro yo”, es decir, como un ser capaz de autodomínio, autoconciencia y autoposesión, tal y como lo somos nosotros, pero

la alienación anula todo esto. Un concepto de ser humano está siempre presente en la conciencia, pero permanece impenetrable. No podemos penetrar en el otro “yo” aislados de los elementos esenciales de aquella experiencia. Los ejemplos no faltan. Se encuentran en nuestro tiempo – y en dimensiones monstruosas – en la historia de los campos de concentración, de las prisiones, de las salas de tortura, al igual que en la vida cotidiana, en una medida ciertamente menos drástica, pero siempre tan dolorosa (Wojtyła, 2005d, pp. 125-126).

Sobre este esquema, Wojtyła funda otro de los elementos centrales de su filosofía interpersonal y social: las relaciones entre persona y sociedad, entendidas de modo muy similar al de otros personalistas, como Maritain (1966) o Mounier (Burgos, 2003). No nos extendemos, por ello, en este punto. Basta señalar que Wojtyła se opone tanto al liberalismo radical que privilegia al individuo aislado sin responsabilidad social, como a los colectivismos que someten a la persona a la dictadura de la sociedad, sea nazista, comunista o de otro estilo. Y, frente a estas dos posturas, la individualista radical y la colectivista, apuesta por la posición común del personalismo que consiste en sostener una primacía de la persona sobre la sociedad, al mismo tiempo que recuerda a esa persona su deber de participación, de compromiso social.

Hay, sin embargo, en Wojtyła, una idea original que vale la pena remarcar: la tesis, en principio sorprendente, de 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, ya que

en él 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” (Wojtyła, 2013, p. 393).

El personalismo de Wojtyła, por el contrario, cree en la persona y en su capacidad de elegir libremente el bien común, no sólo 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 cree capaz de construir ‘al otro’ mediante el bien común que se genera a través de la participación.

Wojtyła analiza con agudeza el concepto de bien común en *Persona y acción* señalando, entre otros aspectos, que es más complejo de lo que podría parecer a primera vista ya que las sociedades son estructuras multidimensionales, por lo que establecer el bien “común” de ese complejo de dimensiones que se solapan y, en ocasiones, se enfrentan, no es algo evidente. Y, en particular, destaca la necesidad de incluir la “dimensión subjetiva” en la constitución del bien común. Este bien es siempre el bien de “personas” y las personas poseen una dimensión “subjetiva” que es fundamental. Por eso, si este aspecto no está incluido en el bien común, queda automáticamente, reducido a un constructo formado por puras “cosas”, por objetos y, por ello mismo, despojado de su condición de bien personal, de bien común de *personas*.

Este es un aspecto sustancial a considerar a la hora de establecer la relación entre bien individual y bien personal, que no puede basarse en parámetros exclusivamente *cuantitativos*. Así se explica que la dignidad de la persona no le impida

renunciar a algunos bienes individuales sacrificándoles por la comunidad. Esta renuncia 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 (Wojtyła 2013, p. 403)<sup>4</sup>.

El bien común, por otro lado, también depende de los diferentes tipos de configuraciones sociales, asunto al que Wojtyła dedica bastante atención<sup>5</sup>. Inicialmente distingue entre las comunidades del existir, que son las naturales, como la familia, o el grupo social en el que uno crece; y las de la acción, que surgen como producto o proyecto de la operatividad de un determinado grupo social. En cualquiera de estos casos, es necesario, de todos modos, que se comparta de algún modo la dimensión subjetiva de la existencia para que haya realmente una comunidad, ya que solo en estas condiciones es posible que pueda surgir un “nosotros”, un “sujeto colectivo”, que vaya más allá de una mera agrupación numérica de individuos<sup>6</sup>. Solo entonces, además, las personas se pueden identificar de manera profunda y personal con esa comunidad.

Pero cuando esto sucede, las comunidades, tanto las del existir como del obrar, se convierten en poderosos focos de identidad del sujeto. Soy persona (o, más bien, soy esta persona determinada)

---

4 Aquí Wojtyła está respondiendo implícitamente a una crítica a la visión del bien común por parte de los personalistas, realizada por algunos autores como Charles de Konick (1952) La propuesta inicial del personalismo la realizó Maritain en *La persona humana y el bien común* y *Humanismo integral*. Y su objetivo era renovar la visión tomista del bien común, que era demasiado objetivista, concediendo mayor peso a la persona humana. Wojtyła siguió este camino, pero como sucedió en otros puntos, fue más allá de Maritain. Lo que pretendió en este caso fue una plena integración de la subjetividad en el bien común humano, que no podía ser entendido como una mera cosa.

5 En mi opinión, todavía falta una comparación detallada de la comunidad, tal como es entendida por Wojtyła, con la visión de los comunitaristas americanos como Ezioni, Taylor, MacIntyre y otros (Mulhall y Swift, 1992). La posición de Wojtyła, por otro lado, es también diferente de la de Mounier, demasiado influido por el marxismo (de hecho Wojtyła nunca citó a Mounier). Pero parece que Scheler, en este punto, influyó tanto en Wojtyła como en Mounier.

6 Esta idea la podemos encontrar en los textos de la *Familiaris consortio* que reclaman el reconocimiento de la “subjetividad social” de la familia.

porque pertenezco a este pueblo, a este club, a esta tribu, a esta nación, o a esta clase social. Esta pertenencia me identifica y me arraiga al colocarme en una relación definida con otros seres humanos. Wojtyła es muy consciente del valor de esta pertenencia pero, al mismo tiempo, advierte del peligro que puede producir si se sobrevalora, si la persona se considera persona *por ser miembro de una comunidad*. La persona está *siempre* por encima de la comunidad, de *cualquier* comunidad; no es esta la que le confiere su identidad personal. Solo la refuerza o la enriquece. De hecho, conferir un peso excesivo a la comunidad es el camino más fácil hacia la alienación ya que a ella solo pertenecen aquellos que son semejantes de algún modo: por la ciudad, por el país, por el equipo de fútbol, por la familia o por la religión. Pero, ¿qué pasa con los diferentes? ¿con los que no pertenecen a mi comunidad? ¿Dejan por ello de ser personas?

Para solventar esta dificultad, Wojtyła presenta lo que denomina *sistema-prójimo* (a diferencia del sistema-comunidad), un sistema 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, que se extiende más allá de cualquier “diversidad”, entre otras de las que son consecuencia de pertenecer a diversas comunidades humanas (Wojtyła, 2013, p. 415).

Y, precisamente, 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”, al que debo tratar y respetar en cuanto que comparte conmigo lo más fundamental, que es la humanidad. La comunidad no subraya este aspecto global, sino 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 y existentes. Por eso, la misión del sistema-prójimo no es la de limitar al sistema-comunidad, sino, por el contrario, de sostenerlo, facilitando que en él se dé, de hecho, la participación. Pero, justamente por eso, el sistema-prójimo es el más básico y fundamental, el primario, ya que permite conecta 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”. Por eso, Wojtyła concluye sus reflexiones en *Persona y acción* sobre este tema afirmando que “el mandamiento ‘amarás’ tiene un contenido enteramente comunitario, trata de lo que conforma a la comunidad, pero, por encima de todo, pone de manifiesto lo que hace plenamente humana a la comunidad” (Wojtyła, 2013, p. 418).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, M. & Reimers, A. (2016). *Karol's Wojtyła Personalism Philosophy. Understanding Person and Act*. Washington: CUA Press.
- Bartnik, Cz. (2006). *Studies in personalist system*. Lublin: KUL.
- Bengtsson, J.O. (2006). *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford: O.U.P.
- Burgos, J.M. (2003). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid: Palabra.
- Burgos J.M. (2009). *La experiencia integral: un método para el personalismo*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J.M. (ed.). (2011). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.). Madrid: Palabra.
- Burgos, J.M. (2014). *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Burgos, J.M. (2016). Integral experience: a new proposal on the origin of knowledge. In S. Smith & J. Beauregard (Eds.), *In the sphere of the personal. New perspectives in the Philosophy of Persons*. Boston: Vernon Press, 41-59.
- Burgos, J.M. (2017). *Introduction to personalism*. Washington, DC: Catholic University of America Press (forthcoming).

- Buttiglione, R. (1997). *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*. Grand Rapids, Mich. & Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Crosby, J.F. (1996). *The Selfhood of the Human Person*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Ferrer, U. (2011). La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista. In J.M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.). Madrid: Palabra, 57-67.
- Frossard, A. (1982). *No tengáis miedo*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Holub, G. (2016). *The Human Subject and Its Interiority. Karol Wojtyła and the Crisis in Philosophical Anthropology*. Quien 4 (forthcoming).
- Juan Pablo II. (1996). *Don y misterio*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Juan Pablo II. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Juan Pablo II. (2004). *¡Levantaos! ¡Vamos!*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Koninck, Ch. de (1952). *De la primauté du bien commun contre les personalistes*. Montreal: Éditions de l'Université Laval.
- Lozano, S. (2016). *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*. Valencia: Edicep.
- Mardas, N., Curry A.B. & Mclean, G.F. (Eds.). (2008). *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy.
- Macmurray, Jh. (1961). *Persons in Relation*. London: Faber.
- Maritain, J. (1966). *The Person and the Common Good*. Trad. J. Fitzgerald. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mondin, B. (2002). *Storia dell'Antropologia Filosofica*, vol. 2. Bologna: ESD: Le antropologie personaliste, 514-660.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1992). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Reimers, A. (2011). *Truth about the Good: Moral Norms in the Philosophy of John Paul II*. FL: Sapientia Press.
- Rourke Th. & Rourke, R.C. (2005). *A Theory of Personalism*. Langham, MD: Lexington Books.
- Sánchez, C. (2015). *La participación según Karol Wojtyła, cualidad del ser humano para construir la comunidad en el ámbito postmoderno*. Tesis doctoral. México: Universidad Anahuac.
- Von Hildebrand, D. (1977). *The Heart*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Wojtyła, K. (1948). *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*. Roma.
- Wojtyła, K. (1982). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Wojtyła, K. (1993). *Opere letterarie. Poesie e drammi*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

- Wojtyła, K. (2005a). *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2005b). La subjetividad y lo irreductible en el hombre, *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2005c). La persona: sujeto y comunidad (1976), *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2005d). ¿Participación o alineación?, *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2006). La experiencia religiosa de la pureza (1953), *El don del amor. Escritos sobre la familia* (5ª ed.). Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2011). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2013). *Persona y acción*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2015). *Lecciones de Lublin I y II*. Madrid: Palabra.