

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
MESTRADO EM FAMÍLIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

EDWIN CASADIEGO ORTEGA

**LA PERSONA, EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN EL
PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA**

**SALVADOR
2007**

EDWIN CASADIEGO ORTEGA

**LA PERSONA, EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN EL
PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA**

Dissertação apresentada á Universidade Católica do
salvador como requisito parcial para á obtenção do título
de Mestre em Família na Sociedade Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Petrini

**SALVADOR
2007**

TERMO DE APROVAÇÃO

EDWIN CASADIEGO ORTEGA

LA PERSONA, EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Família na Sociedade Contemporânea, Universidade Católica do Salvador - UCSAL
pela seguinte banca examinadora:

Giancarlo Petrini – Orientador _____
Doutorado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP
Docente da Universidade Católica do Salvador

Mary Garcia Castro _____
Doutorado em Sociologia, University of Florida, U.F, Estados Unidos
Docente da Universidade Católica do Salvador

Miguel Mahfoud _____
Doutorado em Psicologia Social, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Docente da Universidade Federal de Minas Gerais

Salvador, 19 de Outubro de 2007

‘El amor es un continuo desafío que nos lanza
Dios, y lo hace, tal vez, para que nosotros
desafiemos el destino’.

(Karol Wojtyła, In: “el taller del orfebre”)

Memoria póstuma:

A mi gran amiga la Señora Francisca Doria, madre del padre Marcos Studart, quien falleció el 15 de Julio de 2007, a la edad de 67 años. Su vida nos enseña, que “lo propio del amor es el amar” (Sto. Tomás, II-II Sm. T. q. 27, art. 1): no amamos porque somos amados, amamos porque descubrimos esa capacidad dentro de nosotros, que nos viene de Dios, posibilitándonos a vivir una experiencia profundamente humana que nos hace personas.

AGRADECIMIENTOS

La experiencia de haber salido de mi País Colombia para estudiar en Brasil, ha sido una experiencia gratificante, que me ha ayudado a crecer no sólo profesionalmente sino también como persona. Descubrir otra realidad, otra cultura, otro tipo de personas, me ha ayudado a comprender lo que Wojtyla denomina “el fenómeno humano”.

Agradezco a todas las personas que hicieron posible esta experiencia, a Monseñor Jorge Enrique Lozano Zafra, obispo de la Diócesis de Ocaña y al Señor Cardenal Monseñor Geraldo Majella Agnelo Arzobispo de la Arquidiócesis de San Salvador de Bahía, junto con sus Obispos Auxiliares, por haberme posibilitado esta experiencia en comunión con la Iglesia.

Agradezco a cada uno de los profesores del Magíster de Familia y Sociedad Contemporánea, de manera especial a la Profesora Doctora Mery García Castro, Profesora Doctora Vanessa Ribeiro y al Profesor Doctor José Euclimar Menezes, por haber compartido sus reflexiones en sus diferentes áreas de estudio. A mis compañeros, Ariane, Claudia, Demóstenes, Karla, Josefina, Nayara, Nadir y Marlene, con quienes participe en la maravillosa experiencia del aprehender, teniendo a la familia como objeto de estudio.

Agradezco a la Parroquia San Gonzalo del Retiro, a los fieles laicos de las cuarenta comunidades que la componen, a los sacerdotes y hermanas junto con los cuales trabaje durante estos años de estudio. Agradezco al párroco, padre Mauricio por su apoyo incondicional, y con quien aprendí el valor de la amistad.

Agradezco a mi familia, a mis papas, Manuel y Alicia, a mis hermanos Manuel, Lubdy, Iriel, Elizabeth y Giovanni, a mis sobrinos y al Padre Marcos Studart, porque estuvieron presentes en la ausencia y en la presencia apoyándome.

Finalmente agradezco al Orientador de esta tesis, al Profesor Doctor Giancarlo Petrini, por haberme acompañado y guiado durante este caminar en el mundo del saber, y por haber compartido su experiencia, que a su vez enriqueció este trabajo, y junto con él también agradezco al grupo de estudio “familia y mudanza” de la Universidad Católica de Salvador-Brasil

RESUMO

Esta disertación es un estudio crítico y sistemático del pensamiento de Karol Wojtyła sobre los fundamentos éticos, filosóficos y teológicos de una antropología adecuada, donde se busca elucidar factores constitutivos del amor humano, del matrimonio y de las relaciones familiares, en el contexto del pluralismo cultural, ético y religioso de la sociedad contemporánea. El trabajo es desarrollado en tres momentos: el primero es una aproximación a contextualizar el debate antropológico en la sociedad actual, donde queda en evidencia cambios en la manera de comprender la sexualidad, la procreación, el matrimonio, las relaciones familiares, la paternidad y la maternidad; el segundo, se centra en la propuesta wojtyliana de una “antropología adecuada”, que debe ser comprendida como antropología personalista que tienen su fundamento en la antropología de comunión, entre los temas que aquí son abordados están: la dimensión del cuerpo, el drama humano y la experiencia del «don de sí»; ya en el tercer momento se hace referencia a los elementos antropológicos que llevan a comprender el matrimonio y la familia como espacios de comunión donde el hombre traza su propio retrato viviendo la experiencia del amor y de la libertad.

En esta disertación se utilizó el método bibliográfico, trabajando con cuatro tipos de fuentes: una fueron los textos de Karol Wojtyła, principalmente los escritos filosóficos y las catequesis sobre el amor humano; otra fuente fueron de autores modernos y contemporáneos, nacionales e internacionales que hacen una crítica a la pérdida de las promesas de la modernidad, colocando en evidencia un debate antropológico; otra fueron autores que comentan o se aproximan al pensamiento wojtyliano, y la última fuente es una literatura variada de autores que enriquecen los diferentes niveles de reflexión.

Lo relevante dentro de este trabajo es ver como Wojtyła, no pretende hacer una propuesta de una filosofía propia del cristianismo católico, tampoco de canonizar o de restringirse a una corriente filosófica en particular, pues según él, cada sistema filosófico tiene su propio método, lo que lo hace independiente en relación a la fe o a cualquier práctica religiosa. Su reflexión antropológica, es una reacción a aquellas tesis o ideas que distorsionan o ideologizan la visión del hombre, negando su dimensión relacional o de comunión, aspecto importante para comprender el valor del matrimonio y la familia en la sociedad.

Palabras Claves: Amor humano; Diferencia sexual; Procreación; Maternidad – Paternidad; Persona, Matrimonio y Familia.

ABSTRACT

This dissertation is a critical and systematic study of the thought of Karol Wojtyła on the ethical, philosophical and theological foundations of a suitable anthropology, which seeks to elucidate constitutive factors of human love, marriage and the familial relations, in the context of the cultural, ethical and religious pluralism of contemporary society. The work is developed in three moments: the first one is an approximation to contextualize the anthropological debate in current society, where changes in the way of understanding sexuality, procreation, marriage, the familial relations, paternity and maternity are in evidence; the second one centres on Wojtyła's offer of a "suitable anthropology" that must be understood as personalistic anthropology that has its foundation in the anthropology of communion, and among the topics that are approached here are the dimension of the body, the human drama and the experience of the "gift of self"; the third moment refers to the anthropological elements that lead to understanding the couple and the family as spaces of communion where the man draws his own living portrait through the experience freedom and love.

In this dissertation the bibliographical method was in use, working with four types of sources: firstly, Karol Wojtyła texts, principally the philosophical writings and the catechesis on human love; secondly, modern and contemporary, national and international authors who do a critique of the loss of the promises of modernity, placing in evidence an anthropological debate; thirdly, authors who comment or come closer to Wojtyła's thought, a varied literature of authors that enriches the different levels of reflection.

The relevant thing in this work is to see that Wojtyła does not try to offer a philosophy of Catholic Christianity, canonizing or restricting it to one philosophical current especially, according to him; every philosophical system has its own method, which makes it independent in relation to the faith or to any religious practice. His anthropological reflection is a reaction to those theses or ideas that distort or idealize the vision of man, denying his relational dimension or communion, which is an important aspect to understand the value of marriage and family in society.

Key words: Sexual difference; human love; procreation; maternity – paternity; person, marriage and family

INTRODUCCIÓN

En la agenda política, en los salones de clase de los diferentes colegios y universidades, en los productos de consumo -como libros, revistas-, en los medio de comunicación – prensa, radio, televisión e Internet -, e incluso hasta en la conversa de amigos, vienen siendo abordados cuestiones, no de segundo plano, y sí decisivas y de relevante importancia, como por ejemplo el significado de la vida y de la muerte (aborto y la eutanasia), los fundamentos de la vida humana, la diferencia sexual, la sexualidad, paternidad y maternidad. Se discute también el significado del amor humano entre un varón y una mujer y la posibilidad de vivir ese amor como «don sincero de sí», para el bien y la felicidad del otro y de sí mismo. Estos temas, entre otros, envuelven realidades que tocan a la persona humana, el matrimonio y la familia, por lo que resultan ser inquietantes y de interés para todo tipo de público. El diálogo es exigido en todos los ambientes y no solamente en los lugares especializados, ya que los medios de comunicación difunden rápidamente, lo que corresponde a los intereses de grandes *lobbies*.

Por otro lado, en la sociedad actual, se verifica un conjunto de cambios acelerados en los más diferentes aspectos de la realidad. Esto produce, simultáneamente, sentimientos de asombro y de admiración, y al mismo tiempo de angustia, alterando significativamente la manera de pensar y concebir la realidad, y por ende, el significado de la vida. La manera de ver y comprender las relaciones familiares dentro del matrimonio, en especial la relación varón- mujer, depende, en parte, de la manera como el hombre, en su masculinidad y feminidad, percibe “su ser personal” (*cf.* BERMAN, 1980; TOURAINE, 1994).

Como consecuencia de las circunstancias históricas, el momento presente está caracterizado por una fluctuación de los valores y de los criterios que orientan la conducta, en todos los aspectos de la realidad y, particularmente, en las relaciones entre los sexos y entre las generaciones. La fragmentación cultural, ética y religiosa, ha creado nuevas maneras de concebir e interpretar el matrimonio y la familia, reduciéndola al espacio de lo privado, y distinguiéndolo de lo público (lo social). Emerge en la realidad una pluralidad de formas matrimoniales y familiares, aceptadas por unos y rechazadas por otros (*cf.* DONATI, 2003; GOLDANI, 1994).

El interés de estudiar el pensamiento de Karol Wojtyla, en la perspectiva de la antropología adecuada y del drama humano –tema que será abordado específicamente en unos de los capítulos-, no surge con la intención de entrar a polemizar sobre ciertos temas y si de mostrar un camino de reflexión diferente. Es por ello que este trabajo se centra en el pensamiento de dicho autor, específicamente en su propuesta de una “antropología adecuada” para comprender su visión sobre la persona, el matrimonio y la familia, teniendo como punto de partida el debate propuesto por pensadores modernos y contemporáneos como Baumam, Guiddens, Lypotvetsky, Morandé, Scola, Donati, Castells y Petrini, quienes evidencian cambio en la manera de concebir la intimidad de las relaciones, la sexualidad, la paternidad, la maternidad, la procreación, la vida de pareja y el amor humano.

Este trabajo de investigación será desarrollado en tres capítulos temáticos: el primero se refiere al debate antropológico en la cultura actual y la problemática de los vínculos y las relaciones familiares en la sociedad contemporánea, interesa en este parte de la disertación plantear como los cambios que experimenta el matrimonio y la familia repercuten en una problemática antropológica. El segundo capítulo, se centra en la propuesta de una “antropología adecuada”, dentro de la dimensión del drama humano, en el pensamiento de Karol Wojtyla, teniendo como foco la relación originaria del varón y la mujer, propuesta que él hace a partir de las catequesis sobre el amor humano, en un libro titulado “varón y mujer los creo”. Y el tercero trata sobre los fundamentos del matrimonio y la familia en la perspectiva antropológica que fue trabajada en el capítulo anterior. Las categorías de análisis son las siguientes: Amor humano; Diferencia sexual; Procreación; Maternidad – Paternidad; Persona, Matrimonio y Familia.

El objetivo de la investigación fue realizar un estudio crítico y sistemático del pensamiento de Karol Wojtyla sobre los fundamentos éticos, filosóficos y teológicos de una “antropología adecuada”, procurando elucidar factores constitutivos del amor humano y de las relaciones familiares, en el contexto del pluralismo cultural, ético y religioso de la sociedad contemporánea. Interesa, además, evidenciar autores y universos axiológicos con los cuales Karol Wojtyla dialoga.

Teniendo en cuenta el objetivo general se buscó, además: a) comprender el valor de la persona, del matrimonio y de la familia en sus diferentes dimensiones, tomando en consideración los cambios culturales, políticos, económicos y religiosos que caracterizan la sociedad contemporánea; b) analizar lo que facilita y lo que dificulta la libertad humana en las relaciones familiares para configurar una íntima comunidad de vida y de amor que proporcione la realización de la persona; c) Entender el valor de la nupcialidad como proyecto

común de vida entre el hombre y la mujer, que da origen al matrimonio y a la familia y; d) comprender la triple relación entre el amor, la procreación y la sexualidad como parte constitutiva de la identidad personal y de las relaciones familiares.

Uno de los aspectos importantes en el pensamiento de Wojtyła, es la manera original como él comienza su reflexión antropológica, partiendo de la relación varón- mujer, comprendida como una experiencia esencialmente humana, a través de la cual el hombre se manifiesta en su masculinidad y feminidad, dimensiones propias del ser de la persona. (WOJTYLA, 2005a, p.56)

El pensamiento de Wojtyła se enmarca dentro de la antropología cristiana, lo que lo diferencia de ella es que él utiliza el camino de la inducción-reductiva y no el de la deducción, propio de dicha antropología; en esto consiste su novedad, en que no parte de dogmas de fe, sino, que por el contrario, toma como punto de partida la propia «experiencia del hombre», concretamente la relación varón-mujer. Esto demuestra porque la antropología de Wojtyła no surge como consecuencia de una especulación filosófica o jurídico- política; y si de una observación atenta «del fenómeno humano», en todo su significado personal y social. Afirma Wojtyła: “indudablemente, cada experiencia es un hecho singular, y cada una de las veces en que se produce es algo único e irrepetible; pero aún así, existe algo que, debido a toda una secuencia de momentos empíricos, se puede denominar «experiencia del hombre»” (WOJTYLA, 1982b, p. 4); y es en dicha experiencia donde es posible una comprensión del ser humano: el objeto de la experiencia es el hombre, que se manifiesta a través de todos los momentos y que al mismo tiempo está presente en cada uno de ellos (*cf.* BELLO, 2001, p. 55). Es oportuno señalar que “la experiencia del hombre está formada por la experiencia de sí mismo y de todos los demás hombres, cuya posición, en relación la sujeto, es la de objeto de la experiencia, es decir que están en relación cognoscitiva directa con el sujeto” (WOJTYLA, 1982b, p. 4)

La visión antropológica de Karol Wojtyła es completamente moderna, no se opone al «giro antropológico» que iniciaron pensadores como Kant y Feuerbach en el que afirmaban que el hombre es el centro. Por otra parte, muestra que la dignidad de la persona puede «leerse» desde la encarnación del sujeto humano en masculinidad y feminidad y contribuye a enriquecer la comprensión moderna de la libertad y el amor sexual, así como la relación entre ambos.



PREÁMBULO

1. BIOGRAFÍA DE KAROL WOJTYLA

1.1. SU VIDA

Karol Józef Wojtyła nació el 18 de Mayo de 1920 en Wadowice, pequeña ciudad a 50km de Cracovia , Polonia. Y murió en la Ciudad del Vaticano, 2 de Abril de 2005. Era el menor de los dos hijos del matrimonio integrado por Karol Wojtyła y Emilia Kaczorowska. Su madre falleció en el año 1929. Su hermano mayor, Edmund, que era médico, murió en 1932; y su padre, un suboficial del ejército polaco, murió en 1941, durante la ocupación de Polonia por la Alemania nazi.

Habiendo terminado sus estudios de educación media en el Colegio Marcin Wadowita de Wadowice (una época en la que destacó como ajedrecista, llegando a proclamarse vencedor en varios campeonatos estudiantiles), se matriculó, en 1938, en la Universidad Jagellónica de Cracovia y también en una escuela de teatro. Cuando las fuerzas de ocupación alemanas cerraron la Universidad, en septiembre de 1939, el joven Karol tuvo que trabajar en una cantera y luego en una fábrica química (Solvay), para ganarse la vida y evitar ser deportado a Alemania. Fichado por la Gestapo, se refugió en una buhardilla de Cracovia. En esa época, se unió al grupo del célebre actor polaco Mieczysław Kotlarczyk, creador del teatro Rapsódico, con el cual interpretó papeles de contenido patriótico.

También participó en la resistencia contra Alemania, para ayudar a salvar a familias judías. Posteriormente, su situación se complicó en Polonia y debió refugiarse en los subterráneos del arzobispado de Cracovia. En 1942 tomó la decisión de prepararse para el sacerdocio en el Seminario clandestino de Cracovia, dirigido por el Arzobispo de la ciudad, Cardenal Adam Stefan Sapieha. Después de la segunda guerra mundial, continuó sus estudios

en el Seminario Mayor de Cracovia, nuevamente abierto y en la Facultad de Teología de la Universidad Jagellónica, hasta su ordenación sacerdotal en Cracovia, el 1º de noviembre de 1946. En seguida, fue enviado por el Cardenal Sapieha a Roma para continuar sus estudios, donde recibió el título de Doctor en teología 1948 con la tesis: “la fe en las obras de San Juan de la Cruz”. Durante los dos años de estudio del doctorado, en tiempos de vacaciones trabajó pastoralmente con emigrantes polacos de Francia, Bélgica y Holanda.

En 1948 regresó a Polonia y ejerció su primer ministerio pastoral como vicario coadjutor de la parroquia de Niegowic, en los alrededores de Cracovia, durante trece meses. En noviembre de ese mismo año obtuvo la habilitación para ejercer la docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Jagellonica. El 17 de agosto de 1949 se trasladó como vicario a la parroquia de San Florián, en Cracovia, donde ejerció el ministerio durante dos años, alternándolo con su trabajo de consejero de los estudiantes y graduados de la universidad estatal de esa ciudad.

En 1953 presentó en la Universidad Católica de Lublin la tesis titulada “Valoraciones sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler”. Fue profesor de Teología Moral y Ética Social en el Seminario Mayor de Cracovia y en la facultad de Teología de Lublin.

El 4 de julio fue nombrado por Pio XII Obispo auxiliar de Cracovia. Recibió la ordenación episcopal el 28 de septiembre de 1958 en la catedral de Wawel (Cracovia). El día 13 de Enero de 1964 fue nombrado arzobispo de Cracovia por Paulo VI, quien luego lo haría cardenal el 26 de junio de 1967. Participó del Concilio Vaticano II (1962-1965), con una contribución importante en la elaboración de la constitución *Gaudium et spes*.

El 28 de septiembre de 1978 murió Juan Pablo I, tras un pontificado de apenas 33 días, y el 16 de octubre de 1978, tras dos días de deliberaciones del cónclave, Wojtyła fue elegido sucesor de San Pedro, adoptando el nombre de Juan Pablo II, y convirtiéndose, con 58 años, en el Papa más joven del siglo y en el primero no italiano desde el flamenco Adriano VI (1522-1523). El 5 de noviembre visitó Asís, en el primero de sus 144 viajes por Italia. El 25 de enero de 1979 comenzó el primero de sus 104 viajes fuera de Italia, a México y la República Dominicana. El último fue el 14 de agosto de 2004 al santuario mariano de Lourdes, en Francia.

Fue un extraordinario políglota, ya que no sólo llegó a dominar el polaco, esperanto, griego clásico, latín, italiano, francés, español, portugués, inglés, alemán, sino que también tuvo suficientes conocimientos del checo, lituano, ruso y húngaro, además tenía conocimientos de japonés, tagalo y varias lenguas africanas.

Desde el atentado sufrido el 13 de mayo de 1981 comenzó a sufrir diversos problemas de salud: además de las dificultades que tuvo para recuperarse de las heridas de bala que sufrió en el estómago y en una mano, padeció luego un cáncer de intestino, la fractura del fémur y de un hombro, y, desde los años 1990, tuvo que sobrellevar la enfermedad de Parkinson, de origen genético. Esto no impidió que, a fines de los años 80, su actuación en Polonia y su influencia en los acontecimientos que se producían en el entonces bloque comunista contribuyeran de modo considerable a la caída de los regímenes de Europa del Este, según coinciden numerosos historiadores. Murió a la edad de 85 años. Su pontificado de 26 años ha sido el tercero más largo en la historia de la Iglesia Católica, después del de San Pedro (se cree que entre 34 y 37 años) y el de Pio IX (31 años).

1.2. OBRAS ESCRITAS:

Como fue señalado anteriormente, Karol Wojtyła desde pequeño, enfrentó situaciones, que serían puntos de referencia para su reflexión sobre la persona. Desde joven se inquietó por entender «el fenómeno humano», preguntándose por el sentido de la existencia (CONY, 1980). En sus diferentes facetas como estudiante, seminarista y sacerdote fue profundizando la «cuestión antropológica». Antes de ser elegido Papa, Wojtyła, y movido por la dramaturgia, escribió la obra teatral “El taller del orfebre”, que se publicó por primera vez en 1960 en la revista polaca *Znak*, bajo el pseudónimo de Andrzej Jawien. Es la historia -el drama interior- de tres jóvenes parejas de esposos, que experimentan el esplendor y, también la oscura noche, a veces lacerante del amor humano. La obra lleva este subtítulo, que equivale a un mensaje: “Meditación sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama”

Fueron varios los escritos que se publicaron durante los años en que ejerció la enseñanza en la Universidad Católica de Lublín (Polonia): "La doctrina de la fe en San Juan de la Cruz (1948); "Valoraciones sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler (1954); "Amor y responsabilidad" (1960); "Persona y acto" (1969), "El hombre en el campo de la responsabilidad" (1978) -además, se incluyen en esta obra diez ensayos integrativos escritos entre 1974 y 1978-.

El libro de Amor y Responsabilidad es un punto de inicio particularmente apropiado para entender la manera de pensar de Karol Wojtyła, este libro da énfasis a la dignidad de la persona, mostrando la importancia de vivir la sexualidad de una manera que afirma y promueva a la otra persona. Ya en el libro Persona y acto, la cual se convirtió en su obra filosófica más importante, afirma que es la acción humana la que manifiesta quién es la

persona dentro de su naturaleza dinámica y activa. En estos dos libros, la atención de su filosofía está dirigida sobre todo al hombre como sujeto inteligente y libre, que vive y actúa en comunidad; es por ello que la subjetividad del hombre emerge cuando cada persona se experimenta como responsable de sus propias acciones.

Como Cardenal, Karol Wojtyla fue una influencia en los escritos de muchos documentos del Vaticano II, siendo *Gaudium et Spes* – La constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Moderno – uno de los documentos del cual nunca ceso de citar en sus tantas encíclicas y cartas apostólicas

Existe un libro, titulado “Metafísica de la persona”, publicado por la editora italiana Bompiani, donde se recoge por la primera vez, toda la obra filosófica de Karol Wojtyla, escrita entre 1948 (año de su licencia doctoral en teología en el Angelicum de Roma) y 1978 (año de su elección al pontificado).

También se ha editado un libro titulado "hombre y mujer los creo, catequesis sobre el amor humano", que es una coetánea de homilías pronunciadas por Juan Pablo II, entre el 5 de Septiembre de 1979 y 28 de noviembre de 1984, donde es abordado el tema del amor humano en la perspectiva de la teología del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio. En total son 129 discursos, fruto de una profunda y larga meditación sobre la gran tradición católica (bíblica, patriótica y filosófica), en diálogo con la filosofía moderna. Se dice, que la primera parte de dichos discursos ya habían sido escritos por Karol Wojtyla antes de ser Papa, y donde se percibe una prolongación de su reflexión antropológica, abordada en los escritos anteriormente mencionados.

No sólo por su carisma sino también por su preocupación por la realidad en que se encuentra el ser humano, se convirtió en una figura representativa del siglo XXI, tanto para los católicos como para la sociedad. Además de ser uno de los papados más largos de la historia, también es caracterizado por la cantidad de documentos doctrinales que se produjeron, muchos de ellos donde se aborda directamente los problemas sociales, específicamente la cuestión antropológica (cf. CONY, 1980, p. 42- 45).

Escribió las siguientes Encíclicas: *Ecclesia de Eucharistia*, (17 de abril de 2003); *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998); *Ut Unum Sint* (25 de mayo de 1995); *Evangelium Vitae* (25 de marzo de 1995); *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993); *Centesimus Annus* (1 de mayo de 1991); *Redemptoris Missio* (7 de diciembre de 1990); *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987); *Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987); *Dominum et Vivificantem* (18 de mayo de 1986); *Slavorum Apostoli* (2 de junio de 1985); *Laborem Exercens* (14 de

septiembre de 1981); *Dives in Misericordia* (30 de noviembre de 1980); *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979).

Aparte de estas catorce encíclicas, en su pontificado se han publicado los nuevos Códigos de Derecho Canónico Latino (1983) y Oriental, así como el Catecismo Universal de la Iglesia Católica (1992), fruto del sínodo especial de obispos de 1985. También escribió 13 Exhortaciones Apostólicas, 11 Constituciones Apostólicas y 42 Cartas Apostólicas.

Publicó otros libros, algunos de ellos con un carácter bibliográfico y de temas diversos: “Cruzando el umbral de la esperanza” (octubre de 1994); “Don y misterio” con ocasión de quincuagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal” (noviembre de 1996) y “Tríptico romano - Meditaciones”, libro de poesías (marzo de 2003); “Signo de contradicción”; “Mi decálogo para el tercer milenio”; “!Levantaos! ¡Vamos!” libro publicado en mayo de 2004; y “Memoria e identidad”.

1.3. SU PENSAMIENTO

Los libros escritos por Karol Wojtyla demuestran que fue un escritor, un dramaturgo, un poeta, un ensayista, un teólogo, un filósofo, un pensador profundo de la situación actual (cf. CONY, 1980, p. 26- 31). Comenzó a expresar su pensamiento a través del arte, después lo hizo desde la teología y la filosofía, esta última que para él representa una verdadera pasión, sus dos autores de cabecera fueron Aristóteles y Santo Tomás.

Wojtyla, no pretendió hacer una propuesta de una filosofía propia del cristianismo católico, tampoco canonizó o se restringió a una filosofía en particular, ya que según él, cada sistema filosófico tiene su propio método, lo que lo hace independiente en relación a la fe o a cualquier práctica religiosa. Su reflexión antropológica, si se pudiera decir, es una reacción a aquellas tesis filosóficas que distorsionan o ideologizan la visión del hombre, negando su realización como persona y su ser relacional.

Al igual que los filósofos griegos, Wojtyla comienza su reflexión partiendo del plano de la «admiración» que marcó el origen de la filosofía en la Grecia antigua. La única diferencia es que su objeto de admiración no son los fenómenos naturales, como es el caso de los griegos, sino la persona humana: según él, el hombre es «sujeto» y «objeto» de admiración. En el libro “persona y acto”, afirma que el hombre debe ser redescubierto incesantemente, ya que él exige continuamente una expresión cada vez más madura de su realidad como ser existente.

Wojtyla apoya su pensamiento, por un lado en la metafísica, la antropología y la ética aristotélico-tomista, y por otro, de la fenomenología, sobretodo en la interpretación de Scheler. Hay que hacer la salvedad que el método fenomenológico con que Wojtyla estudia al hombre, invierte el método del análisis de la metafísica tradicional. Esta, de hecho, está centrada en el estudio de la estructura ontológica de la persona, deduciendo toda una serie de consecuencias relativas a sus acciones; el análisis fenomenológico que Wojtyla sigue, no parte de la persona, mas tiene a la persona como finalidad: estudia la acción humana y muestra como precisamente en acción y mediante la acción se revela la persona. La «persona» como tal, en el pensamiento helénico, no fue llevada al nivel de absoluta superioridad axiológica en el ámbito de los entes.

La concepción del hombre que, por el contrario, se difundió en la época moderna y se impuso en la época contemporánea es «individualista», y está centrada en la singularidad del hombre como «individuo». Es una concepción «apersonalista» o «anti-personalista», que se impone a la propia esencia del hombre como persona, dado que está inscrita en la propia naturaleza del hombre la relación estructural con los otros. Desde el principio, Wojtyla defendió precisamente lo contrario: el hombre, para ser verdaderamente hombre y, por consiguiente, para realizarse como persona, no puede vivir a no ser en comunión con los otros y para los otros. Se entra así, en el grande tema del amor, que constituye el hilo conductor de toda la obra de Wojtyla, ya sea filosófica, ya sea poética, ya sea teológica.

Su preocupación por el hombre, queda más en evidencia en la primera Encíclica escrita en el comienzo de su papado, llamada *Redemptor Hominis* y dada a conocer a la opinión pública el 4 de marzo de 1979, en ella llegó a afirmar:

El inmenso progreso, jamás conocido, que se ha verificado particularmente durante este nuestro siglo, en el campo de dominación del mundo por parte del hombre, ¿no revela quizá el mismo, y por lo demás en un grado jamás antes alcanzado, esa multiforme sumisión «a la vanidad»? Basta recordar aquí algunos fenómenos como la amenaza de contaminación del ambiente natural en los lugares de rápida industrialización, o también los conflictos armados que explotan y se repiten continuamente, o las perspectivas de autodestrucción a través del uso de las armas atómicas: al hidrógeno, al neutrón y similares, la falta de respeto a la vida de los no-nacidos. El mundo de la nueva época, el mundo de los vuelos cósmicos, el mundo de las conquistas científicas y técnicas, jamás logradas anteriormente, ¿no es al mismo tiempo que «gime y sufre»? (JUAN PABLO II, 1979, p. 22)

La pregunta sobre el hombre emerge nuevamente en el tiempo actual, y es respondiendo a esta pregunta como es posible comprender el sentido de la vida en medio del drama humano. Para Wojtyla sería arbitrario construir una visión de hombre sin un mirar atento a la realidad, es a partir de la experiencia como el ser del hombre emerge con toda su potencialidad. La experiencia es fundamental para conocer al hombre: “cuando se habla de la

experiencia del hombre, se puede entender antes de todo, que el hombre se aproxima de sí, y consigo, enseguida se instaura un contacto cognoscitivo” (cf. WOJTYLA, 2003, p. 831). A partir de esta idea se comprende mejor por qué Wojtyla para hablar de una “antropología adecuada”, parte de algo tan fundamental como es la experiencia de la relación varón- mujer, para luego poder profundizar sobre el sentido del matrimonio y de la familia, y por extensión, de la persona humana, donde la corporeidad juega un papel importante (cf. SCOLA, 1989, P. 46-49).

El pensamiento de Karol Wojtyla puede agruparse en tres momentos, el primero que puede ser llamado de iniciación y comprende todos los escritos filosóficos, producidos a lo largo de su labor docente como profesor de filosofía en la universidad de Polonia; las obras más representativas de este momento es: “Amor y responsabilidad” y “Persona y acción”. El segundo que puede ser llamado de transición y comprende “las catequesis sobre el amor humano”¹. Y el tercero que puede ser llamado de doctrinal-pastoral², y que comprende todos los escritos magisteriales. Dentro de este trabajo, los dos primeros momentos va a responder con el nombre de Karol Wojtyla y el último de Juan Pablo II, esto con el fin de distinguir a que momento se esta haciendo referencia.

Su visión sobre hombre va a ser mantenida a lo largo de estos tres momentos, sólo que en el último de ellos va a predominar más una perspectiva teológico pastoral doctrinal, por lo que se hará poca referencia, ya que lo que interesa es más el universo ético y filosófico a partir del cual Wojtyla construye su reflexión antropológica, sin negar claro esta, la dimensión teológica.

2. NOTAS METODOLÓGICAS

Karol Wojtyla, en su reflexión sobre el varón y la mujer y atento a los cambios que se experimentan al interior del matrimonio y de la familia, propone como método «volver a la

¹ Se había dicho anteriormente que por un periodo de 5 años (1979- 1984), Karol Wojtyla siendo Papa pronunció 129 catequesis -los días miércoles, siempre y cuando se encontraba en Roma y no hubiera otro compromiso que se lo impidiera-, a los files peregrinos que venían dentro y fuera Italia, para oírlo y recibir su bendición en la Plaza San Pedro (esta es una tradición que se ha seguido a lo largo de la historia hasta el momento presente con el actual Papa Benedicto XVI). La palabra catequesis viene del latín *catechēsis*, que significa ejercicio de instruir en cosas pertenecientes a la religión, específicamente en la doctrina cristiana. (Microsoft® Encarta® 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation.)

² Uno de los deberes de los Papas es ofrecer las directrices para vivir la fe cristiana, viendo lo que es mas apremiante en el momento presente o actual. La palabra doctrinal viene del latín *doctrīna*, que hace referencia a la enseñanza que se da para instrucción de los fieles explicándoles la doctrina. Ya En lo que respecta a lo pastoral, son los lineamientos que orientan la acción de la Iglesia universal, presente en las diferentes culturas (Microsoft® Encarta® 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation.).

persona», inspirado en la fenomenología³ - movimiento filosófico iniciado por Husserl-, que propone ir «a las cosas mismas»: “la fenomenología es vista como un método para aprehender el *logos* del fenómeno, es decir, su verdad, su inteligencia radical. Por ello, la fenomenología así considerada, abraza y acoge tanto el momento descriptivo- experiencial, como el momento inductivo- reductivo” (GUERRA, 2002, p. 307; *cf.* BELLO, 2001, p. 64- 65). En algunos escritos de carácter filosófico, Wojtyla manifiesta explícitamente: “debemos penetrar a fondo y completamente en el «fenómeno» del hombre para comprenderlo y objetivarlo completamente” (WOJTYLA, 2005b, p. 58).

Este interés por el hombre, es heredado de la filosofía moderna aunque va a seguir un camino diferenciado, el de la inter-subjetividad, es por ello que apoyado en la fenomenología, la experiencia juega un papel importante en la «antropología adecuada»⁴ (*cf.* WOJTYLA, 2005c, p. 47), pues no se trata de reflexionar al hombre como si fuera una simple idea, sino por el contrario como un ser existencial que se manifiesta a partir de sus acciones, de sus vivencias. Para Wojtyla, el hombre (varón y mujer), se revela a partir de sus actos y es a través de ellos como se puede llegar a lo esencial⁵ (*cf.* BELLO, 2004, p. 50- 51), es decir, a lo que lo hace ser persona, ya sea en su masculinidad o feminidad (*cf.* WOJTYLA, 2005c, p. 15).

Karol Wojtyla manifiesta en sus escritos, antes y durante su papado, la necesidad de reelaborar la filosofía del hombre a partir de la experiencia. Vale la pena aclarar, que la experiencia para este autor, siempre es vivida de manera personal sin caer en el subjetivismo. Lo original en su pensamiento es el intento por recuperar la metafísica clásica y sus conceptos, partiendo de la experiencia del hombre; tomando como punto de partida al

³ La fenomenología es un método, una actitud, una manera de observar el mundo con una mirada purificada (TUROLO, 1988, p. 39); a través de este método se rechaza la doctrina inmediatista del empirismo, del empiro-criticismo, y del cartecianismo, mostrando que el conocimiento tiene un carácter intencional. En el conocimiento se distinguen tres elementos principales: la *nóesis* (“forma”), la *hyle* (“materia”) y la *nóema* (“concepto”) (TUROLO, 1988): “La *nóesis* es el momento subjetivo del conocimiento, a la luz intelectual, que da sentido al objeto conocido, que lo determina en el su “ser así” (so Sein). La *hyle* corresponde a los datos sensibles que no son significativos por sí mismos, sino solo después de revestidos de la luz de la *nóesis*. El *nóema* es el polo objetivo del conocimiento, el significado ideal de la cosa” (TUROLO, 1988, p. 40)

⁴ La antropología adecuada es aquella que busca comprender e interpretar al hombre en aquello que es esencialmente humano, fundándose en la experiencia esencialmente humana y operando con el principio de reducción [que no debe ser confundido con el del reduccionismo], con el fin de identificar los significados perenne de la existencia humana. (PETRINI, Apud. Wojtyla, 2005a, p. 25)

⁵ Ahora bien, el método fenomenológico consiste en ponerse frente a la realidad eliminando todos los prejuicios y visiones preconcebidas para intentar ver lo que la realidad presentaba. Esto implicaba, por un lado, que el conocimiento era intencional y objetivo, y, por otro, que era esencialmente similar para todos. Este método se conforma estaba ligado además, a lo que Husserl llamó intuición de las esencias (intuición eidética) y consistía en eliminar todos los aspectos irrelevantes del fenómeno que se presentaba en la conciencia hasta llegar a la esencia, y como esa esencia no es el producto de ninguna elucubración o deducción, sino el resultado de mirar atentamente, tenía que ser necesariamente la misma para todos y, por tanto, podía constituir el fundamento para un conocimiento científico y universal.

hombre, como el gran postulado de la filosofía moderna que comienza con Descartes: «*Cogito, ergo sum*».

A diferencia de muchos pensadores cristianos-tomistas, Wojtyła no rechaza totalmente a la filosofía moderna, ya que acepta su gran postulado; “el hombre como punto de partida”. Sin embargo no se va a inclinar ni para el subjetivismo, ni para el idealismo trascendental, orientaciones muy fuertes dentro de la modernidad. Wojtyła “busca comprender e interpretar la persona a partir de aquello que es esencialmente humano, no deducido de verdades o principios dogmáticos, y si teniendo constantemente como punto de referencia la experiencia humana.” (PETRINI, Apud. Wojtyła, 2005a, p. 14)

Wojtyła se enfrentó, por primera vez, al estudio de la filosofía a través de un texto escrito por un miembro de la escuela tomista-trascendental de Lovaina: Kazimierz Wais. Sólo de manera posterior entrará en relación con el tomismo existencial de autores como Etienne Gilson o Jacques Maritain. El nunca asumió como propia las tesis clásicas del tomismo lovainense. Sin embargo, ya desde varias lecturas, la preocupación por encontrar una vía que permita conciliar la filosofía del ser con la filosofía de la conciencia marcará su itinerario intelectual de manera definitiva (*cf.* DA SILVA, 2005, p. 20- 25).

Es precisamente en esta ruta, —en la que el problema de la subjetividad aflora como un desafío por comprender desde la metafísica del ser—, que Wojtyła realiza una doble revisión crítica: por un lado revisa los límites y alcances temáticos y metodológicos de la filosofía moral de Max Scheler (*cf.* DA SILVA, 2005, p. 25- 30). Y por otro, reconoce en diversos ensayos explícitamente el valor de la metafísica tomista; simultáneamente señala algunas deficiencias debido a su marcado enfoque cosmológico y objetivista. Estas valoraciones se profundizarán y se articularán especulativamente al paso del tiempo y permitirán el desarrollo de sus dos obras mayores “Amor y Responsabilidad” y “Persona y acto”.

Para Wojtyła la contraposición entre subjetivismo y objetivismo, entre idealismo y realismo demanda en la actualidad un esfuerzo de superación. De hecho, él considera que esta polarización tiene que encontrar una salida a través de los datos que ofrece la experiencia real del ser humano: la antinomia subjetivismo-objetivismo y lo que se esconde detrás del idealismo-realismo creaban un clima poco propicio a los intentos que iban dirigidos a ocuparse de la subjetividad del hombre. Se temía que eso llevase inevitablemente al subjetivismo. Quien escribe esto está convencido de que la línea de demarcación entre la aproximación subjetiva (de modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se está anulando la consecuencia del concepto de

experiencia del hombre que necesariamente hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado «*a priori*» y introduce en la existencia concretísima del hombre, en la realidad del sujeto consciente”.

El método filosófico de Karol Wojtyła posibilita de manera real llegar al fondo de la realidad, hasta el punto de poder explicar y reconducir la experiencia a sus razones «últimas» y «adecuadas». Guerra, filósofo de nacionalidad mexicana, realizó una tesis de doctorado sobre el método filosófico de Wojtyła, donde afirma que dicho método, puede ser calificado auténticamente filosófico: “este método enfatiza que la puesta en contacto del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo se da de manera real, objetiva y directa (cf. BELLO, 2001, p. 79), no sólo a través de los sentidos sino gracias a la participación de la inteligencia en la concreción de la experiencia”(cf. GUERRA, 2002, p. 301-31).

El realismo fenomenológico contemporáneo, que es el que sigue Wojtyła, es un esfuerzo cognoscitivo por conocer la verdad hasta el fondo, particularmente llegando a la verdad sobre la persona (cf. BELLO, 2001, p. 75). Este método permite identificar como dato primario a la persona abriendo una vía de acceso a lo irreductible en el hombre a través de la acción (cf. GUERRA, 2002, p. 311)

El interés de Karol Wojtyła se centra en recuperar el significado de la filosofía como saber constitutivamente abierto, dialogante y progresivo, y con ello, brindar al pensamiento en general una oportunidad para legitimarse en la verdad, reconociendo la singularidad de los seres humanos y su esencia, simultáneamente y sin contradicción (cf. GUERRA, 2002, p. 311). Además este autor, toma el ser relacional del hombre como punto de partida para su reflexión antropológica, esto explica, porque desde la perspectiva filosófica, fenomenológica y realista, en las catequesis sobre el amor humano, este autor parte de la experiencia originaria que comienza con la soledad y se prolonga en el encuentro con el otro (un «yo» con un «tu»). En este horizonte, toma distancia del individualismo, como también de la mentalidad de tendencias nihilistas, para poder desarrollar en términos más amplios las relaciones intersubjetivas, que son experiencias “esencialmente humanas” donde es posible experimentar el “don de sí” para el bien y para la felicidad del otro, en vista de la comunión interpersonal, punto del cual puede ser entendido el matrimonio y la familia. Vale la pena subrayar, que Karol Wojtyła no se opone a la idea de individualización, por el contrario ella es necesaria para poder vivir la experiencia del «don de sí», el varón y la mujer se reconocen a sí mismos en el otro, sin esta diferenciación, es imposible la experiencia del don, es decir, del ser para el otro. A lo que si se opone es a la individualidad, que es una perspectiva antropológica donde

se niega la dimensión relacional, o por lo menos no se le ve como algo propio o necesario a la persona, sino simplemente accidental.

De cara a la problemática sobre la relación varón- mujer Karol Wojtyla describe los elementos constitutivos de una “antropología adecuada”, que consiste en ver al hombre en aquello que es esencialmente humano, para comprender de manera amplia las dimensiones humanas de las relaciones entre el varón y la mujer; además busca identificar los significados la existencia intersubjetiva (*communio personarum*). Se entiende, por “experiencia esencialmente humana, aquel acto en el cual se establece un contacto directo con la persona y se capta su identidad específica: esta es consolidada en su especificidad” (cf. CAFFARRA, Apud. WOJTYLA, 2005a, p. 27).

Para Wojtyla la *communio personarum* indica el origen y el destino último del ser humano, la matriz de la cual procede, la meta en la cual podrá encontrar la satisfacción que irresistiblemente busca, la meta en el cual podrá encontrar la satisfacción que irresistiblemente desea, y el método por el cual conduce la propia existencia a hacer, ya en el tiempo, la experiencia, aun que embrionaria, de la realización.” (cf. PETRINI. Apud. Wojtyla, 2005a, p. 19)

Es necesario, según Wojtyla, comprender no sólo lo que sucede cuando una experiencia acontece sino apreciar como el contenido de esa experiencia despliega una faceta de la verdad difícilmente perceptible por otro punto de vista. “De esta manera la experiencia se configura con el lugar en el cual sucede el fenómeno y en el ellos mismos anuncian su contenido cognoscitivo para con el sujeto que lo vive desde adentro” (GUERRA, 2002, p. 41; cf. BELLO, 1998, p. 85)

Pienso que ahora estamos en condiciones de decir qué significa “antropología adecuada”. Es la antropología que comprende e interpreta al hombre en aquello que es esencialmente humano, captando los significados permanentes de la experiencia mediante la experiencia (entendida según entera verdad total) de aquello en lo que se expresa la persona humana (*actus humani*), colocando en acto el principio de reducción. (CAFFARRA. Apud. Wojtyla, 2005a, p.29)

La comunión conyugal se expande en la comunidad familiar. Es el lugar propio de la genealogía de la persona: el lugar propio de su crecimiento. El ser humano (varón y mujer) existe en relación, crece y desenvuelve su identidad en la medida en que es inserido en una trama de relaciones, puede expresar todo el potencial de su madurez, la creatividad y la procreación, gracias a las relaciones especialmente significativas. La familia constituye la forma más elemental de sociedad humana, exactamente porque documenta como el ser humano en cuanto ser es concebido y crece en una relación de pertenencia con un lugar de origen. La vida de comunión es por su naturaleza expansiva y crea un ambiente de

solidaridad, de participación entre los sexos y las generaciones. Queda esbozadas las líneas evolutivas que ligan entre sí, la persona, la comunidad, el pueblo, ricas de muchas posibles tensiones, más alimentadas en su unidad por la comunión de humanidad y por la comunión de destinos que las constituye (*cf.* PETRINI, Apud. Wojtyla, 2005a, p. 19; BARG, 2003, p. 411).

En Karol Wojtyla, preguntarse por la cuestión antropológica, es preguntarse por el sentido de la existencia, por el significado de la vida. Sin duda alguna, su reflexión sobre el varón y la mujer es un intento por retomar las preguntas que la sociedad moderna abandonó, dando prioridad al progreso técnico y científico. Wojtyla no entra en un debate directo con autores modernos, su propuesta es una elucidación del varón y de la mujer, de su dignidad y de su realización personal y comunitaria.

Teniendo en cuenta el enfoque teórico de la investigación, la metodología escogida fue el de «Análisis Bibliográfico», haciendo uso de la hermenéutica en sus tres fases: «descriptiva», «interpretativa» y «elaboración teórica». Por medio de esta metodología se pretende abordar de manera crítica el pensamiento wojtyliano.

Como ya fue dicho, Wojtyla se mueve en una perspectiva fenomenológica y realista, cuyas raíces se encuentran en el pensamiento tomista, lo que hace interesante la manera como el construye la visión antropológica de la relación hombre- mujer (GUERRA, 2002).

El problema de análisis del pensamiento del autor consiste en la visión que se tiene del relacionamiento del varón con la mujer y viceversa, sugiriendo la necesidad de una antropología adecuada que no puede ser entendida como un reduccionismo y si como un centrarse en lo que podría ser esencial en la relación varón - mujer.

El presente trabajo se vincula a la línea de investigación Familia y sociedad (Maestría en familia en la Sociedad Contemporánea- UCSAL), y con el apoyo del grupo de estudio “Familia y Mudanza”, de la misma universidad y orientado por el Doctor João Carlos Petrini, también orientador de esta disertación. Este estudio tiene un enfoque teórico, lo que llevó a utilizar la metodología de análisis bibliográfica, implementando el método fenomenológico, tomando como punto de partida la experiencia real, cotidianamente vivida por los sujetos. Es por ello que la verdad es un acontecimiento que se impone no con la fuerza del poder sino con la fuerza del valor intrínseco (JUAN PABLO II, 1998). Para Wojtyla, la vida humana no se desfonda mientras la conciencia permanece abierta a la posibilidad de reconocer en el ser humano un espacio en donde lo inconmensurable e infinito se hace presente de manera participada pero real, ya sea en la orden natural a través de la verdad y del valor que se constituye, ya sea en el orden sobrenatural por medio de la posibilidad de que el significado último de la vida se revela ante nosotros gratuitamente en una amistad que rebase las

expectativas: “Este personalismo es tal por su marcado énfasis en el valor intrínseco de cada ser humano en particular, y es trascendente por reconocer la originaria apertura a la verdad y al bien radicados en cada persona y en cada experiencia” (GUERRA, 2002, p. 39)

El método bibliográfico consiste en una investigación fundamentada en el conocimiento acumulado, es decir, se refiere a lo “conocido” a partir de lo cual se construye un “diálogo entre saberes” que conduce a formular nuevas comprensiones, hipótesis y propuestas de acción sobre el fenómeno que se ha investigado. (*cf.* CIFUENTES, 1988, p. 42)

La presente investigación bibliográfica se desarrolló a través de una actitud reflexiva que reconstruye la teoría del pensamiento de Wojtyla en su percepción antropológica a partir de una propuesta hermenéutica, ya que se hace una interpretación del conocimiento acumulado en algunos libros y escritos donde pueden ser encontrados el pensamiento filosófico y teológico del mencionado autor y otros. Básicamente serán escogidos los primeros libros escritos de su obra y donde él sigue el método fenomenológico, con influencias del realismo tomista.

Además, se hizo el intento por comprender las raíces del concepto de hombre utilizado por Wojtyla teniendo como referencia la visión antropológica en el mundo actual. Por ello fue realizada una revisión crítica literaria vigente, teniendo como punto de referencia las categorías persona. Matrimonio, familia, diferencia sexual, procreación y amor humano que son abordadas por los autores internacionales y nacionales Bauman Guiddens, Lypotvetsky, Scola, Donati, Castells y Petrini para posteriormente entender el pensamiento de Karol Wojtyla en la perspectiva de su visión de una antropología adecuada.

El desarrollo de la investigación se realizó en una dinámica en forma de espiral donde cada etapa fue desarrollada progresivamente sin retornar al mismo punto de partida, lo que permito el avance en el trabajo investigativo. Cada etapa tuvo momentos que fueron posibilitando la construcción y comprensión de las categorías de análisis utilizadas. La metodología se realizó en tres etapas o momentos (*cf.* CIFUENTES, 1998, p.43- 44)

En la primera fase o etapa se hizo un levantamiento bibliográfico teniendo en cuenta el autor principal de la investigación: Karol Wojtyla, y autores paralelos mencionados anteriormente. Se realizó una lectura sistemática de los libros, elaborando fichas bibliográficas a partir de las categorías. Se manejaron cuatro tipo de fuentes bibliográficas: el primero fueron los textos propiamente de Karol Wojtyla, dando énfasis, como ya fue señalado, a los textos filosóficos y a “las catequesis sobre el amor humano”; el segundo tipo, fueron autores modernos y contemporáneos, nacionales e internacionales que hacen una crítica a la perdida de las promesas de la modernidad, colocando en evidencia un debate

antropológico (Bauman Guiddens, Lypotvetsky, Sarti, Morandé...); otra fueron autores que comentan o se aproximan al pensamiento wojtyliano (Scola, Caffarra, Von Baltasar...), y la última fuente es una literatura variada de diversos autores que enriquecen los diferentes niveles de reflexión de los temas tratados (Gabriel García Márquez, Octavio Paz...)

La etapa interpretativa consistió en una reconstrucción teórica a partir de las fuentes utilizadas retomando los argumentos descriptivos de los diferentes enfoques teóricos y derivando relaciones existentes entre los diferentes elementos de esos argumentos. En esta etapa se dio espacio para la interdisciplinariedad en la propuesta de una antropología adecuada planteada por Karol Wojtyla.

Finalmente, la etapa de la construcción teórica consistió en la elaboración de una explicación que permitió comprender el tema investigado en una perspectiva más global, de mayor complejidad y elaboración teórica, dando una respuesta a las preguntas realizadas al comienzo de la investigación. Fruto de esta etapa, es este trabajo escrito.

Las técnicas utilizadas en la investigación fueron: elaboración de fichas bibliográficas, fichas analíticas y fichas de consulta al orientador. El universo de la investigación se centra en los artículos, libros y textos propuestos en la bibliografía, como también consultas en la Internet, teniendo como punto central los textos de Karol Wojtyla.

Con el estudio realizado se espera haber encontrado resultados que permita contribuir con la elaboración de conceptos analíticos que ayuden elucidar la realidad del matrimonio y la familia contemporánea en sus factores dinámicos y en sus elementos básicos.

CAPÍTULO I

EL DEBATE ANTROPOLOGICO EN LA CULTURA ACTUAL

Autores como Guiddens, Lipovetsky y Bauman, hablan de los cambios que tienen lugar en la vida privada – la sexualidad, las relaciones, la intimidad de la pareja, el matrimonio y la familia. La manera como el hombre (varón y mujer) se concibe a «sí mismo» no es la misma que en décadas anteriores; las relaciones y los vínculos entre las personas adquieren matices diferentes. Estos cambios no son iguales en las diferentes regiones y culturas, en algunas avanza de manera más acelerada que en otras, ofreciendo mayor o menor resistencia.

En la mayoría de los países existe un debate intenso sobre la igualdad sexual, la regulación de la sexualidad y el futuro de la familia. En los países latinoamericanos comienzan a discutirse temas como el aborto, fertilización *in vitro* y el matrimonio entre personas del mismo sexo; y tímidamente comienza a discutirse el tema de la eutanasia, generando cambios que afectan la esfera personal y emocional que van más allá de las fronteras de cualquier país.

Antes de proceder con el tema principal de la disertación, es oportuno partir del debate antropológico que está presente en la sociedad actual. Interesa en este capítulo percibir la tensión que se origina entre el mundo del mercado y el mundo de la familia, el primero caracterizado por el cálculo y la individualidad, el segundo por la gratuidad y la relacionalidad. La cultura contemporánea, caracterizada por la dinámica costo- beneficio - afirma la identidad de la persona a partir de la mismidad:

“la identidad constituye el carácter de aquello que es uno... que permanece idéntico a sí mismo; aplicado a una persona, es el hecho de ser determinado individuo y que lo reconozcan como tal, sin ninguna confusión posible, gracias a los elementos que lo singularizan” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 168),

Esta afirmación queda en evidencia a través de la estética o el mundo de la moda, donde las personas buscan afirmar cada vez más la individualidad a través del “lujo”. Contraria a esta percepción, la «antropología adecuada», afirma la identidad desde la alteridad, las personas se descubren a sí mismas en la inter-subjetividad, el «yo» se afirma en la presencia de un «tu».

A continuación se abordará la problemática de las relaciones familiares desde la perspectiva antropológica. En la medida de lo posible se utilizarán algunos datos que fueron presentados por el IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía y estadística), en el libro titulado “síntesis de estadísticas sociales 2006; igualmente se hará referencia a pensadores como Bauman, Guiddens, Lipovetsky, Castells y Petrini que abordan, en sus escritos, el tema de las relaciones y sus transformaciones.

1. LAS NUEVAS COMPOSICIONES FAMILIARES Y LA COMPLEJIDAD EN SUS RELACIONES

Según Bauman, “la moderna sociedad líquida” está caracterizada por la vulnerabilidad de las relaciones. Los vínculos que son originados por el amor, la sexualidad, la amistad, la solidaridad, las relaciones familiares van quedando presos dentro de una lógica social (costo-beneficio) que los fragmenta y los diluye hasta dejar al individuo en una situación de inédita soledad; afirma este autor: “en nuestro mundo de furiosa «individualización», los relacionamientos son una bendición ambigua. Oscilan entre el sueño y la pesadilla, y es difícil determinar cuando el uno se transforma en el otro” (2004, p. 8). Crece, de manera considerable, el número de divorcio y separaciones judiciales, provocando inestabilidad en la vida de pareja⁶ y de la familia.

Las relaciones son asumidas, como inversiones, donde las promesas a largo plazo son irrelevantes; nada dura sino hasta el término del cansancio: “en la medida que los relacionamientos son vistos como inversiones, como garantía de seguro y solución de sus problemas, ellos parecen un juego de cara-o-sello. La soledad produce inseguridad –pero el relacionamiento no parece producir otra cosa” (BAUMAN, 2004, p. 30)

El tiempo medio transcurrido entre la fecha del matrimonio y el divorcio o la separación judicial es de 12,1 años (cf. IBGE- 2006, p. 174). Para Castells, la disolución de los hogares, por medio del divorcio o separación de las parejas, constituye un indicador de insatisfacción de un modelo familiar fundamentado en los comprometimientos duraderos de sus miembros. A esto se le suma la creciente frecuencia con que las crisis matrimoniales se

⁶ Según datos del IBGE- 2006, las separaciones judiciales concedidas en 2005 creció 7,4 % en relación al año 2004, retomando una trayectoria de crecimiento gradual. Los divorcios en 2005 tuvieron un crecimiento de 15,5% al año anterior (cf. IBGE-2006, p. 173). Uno de los factores que contribuye con este incremento es que con una independencia económica, queda más fácil para la mujer optar por el divorcio, en mucho de los casos pudiendo permanecer con lo hijos; esto significa que la cuestión financiera juega un papel importante para enfrentar la separación. (cf. IBGE- 2006, p. 174).

sucedan, así como la dificultad de conciliar entre el matrimonio, el trabajo y la vida (*cf.* CASTELLS, 2003, p. 151- 152).

Tal vez el problema no sea una insatisfacción a un modelo de familia como afirma Castells, ya que ha habido un incremento en el número de matrimonios, que en 2006, según las estadísticas del Registro Civil fueron 835.846⁷. A este dato habría que sumar las uniones de hecho - son parejas que decidieron vivir juntos, incluso con hijos, y que no son casados ni por lo civil, ni por lo religioso- (*cf.* GIDDENS, 1993, p. 109; 2005, p. 185).

A pesar de la fluidez de las relaciones de pareja, las personas manifiestan el deseo de construir vínculos. No se percibe un desencanto como era de esperarse; se podría llegar a firmar que en medio de una sociedad “efímera”, término utilizado por Lipovetsky (2004a, 1ra ed. 1990), las relaciones familiares continúan siendo consideradas como una opción por los varones y mujeres, dentro de sus proyectos personales de vida, con connotaciones y conceptos diferentes sobre el amor, la sexualidad, la fecundidad, la libertad, la felicidad, etc.

Gran parte de la vida familiar, se ha transformado por el desarrollo de la pareja. El matrimonio y la familia han cambiado en sus características básicas. En la familia tradicional la pareja casada era sólo una parte, y con frecuencia no la principal, del sistema familiar (*cf.* GIDDENS 1993, p. 49- 69). Los lazos con los niños y con otros parientes solían ser igual de importantes, o más, en el discurrir diario de la vida social. Hoy la pareja, casada o no, está en el núcleo de la familia. La pareja vino al centro de la vida familiar al menguar el papel económico de la familia y convertirse el amor, o el amor más la atracción sexual, en la base de los lazos matrimoniales.

La pareja, una vez constituida, tiene su propia y exclusiva historia, su propia biografía; es una unidad basada en la comunicación emocional o intimidad. El matrimonio comienza a ser fundamentado en la intimidad, manifestada en comunicación emocional. Por supuesto, esto era importante para un buen matrimonio, pero no su fundamento (*cf.* GIDDENS, 1993, p.

⁷ Lo que significa 3,6% superior al año anterior. Este incremento significativo ha tenido su continuidad desde el año 2001. Una explicación para este fenómeno puede ser una búsqueda mayor para oficializar las relaciones consensuales, al mismo tiempo, una mayor estabilidad económica –nuevamente vinculan la disponibilidad financiera con familia- (*cf.* IBGE- 2006, p. 172).

Las estadísticas del IBGE señala, en lo que respecta a los matrimonios es que tanto varones como mujeres, se casan con más edad, los varones más que las mujeres⁷: en el País como un todo, la media de edad de los hombres en la fecha de casamiento fue de 30,2 años e, para las mujeres, la edad media fue de 26,8 años” (IBGE-2006, p. 173). La búsqueda de la estabilidad económica y el crecimiento en el campo profesional son las razones que justifican estos datos. Al igual que el consentimiento por parte de la pareja, de mantener una relación antes de casarse –una vez más aparece el aspecto financiero unido al de la familia-

En 2005 el 85,9% de los matrimonios realizados fueron entre cónyuges solteros, en 2004 había sido de 86,4%, lo que significa que se dio una caída poco significativa. Hubo un incremento de casamientos entre solteros y divorciados⁷; al igual que en a los matrimonios entre cónyuges divorciados -paso de 0,8% para 1,9%- (*Ibid.*). Frente a estos datos hay que tener presente que, existe un número considerable de parejas que viven juntos, incluso con hijos, que no son casados ni por lo civil, ni por lo religioso.

146). Para la pareja sí lo es, por eso es que la comunicación es, en primer lugar, la forma de establecer el vínculo, y también el motivo principal de su continuación. Después de los años 70, se hizo frecuente preferir hablar de relacionamientos para definir la pareja, que hablar de casamiento; a su vez términos como intimidad y compromiso comenzaron a jugar un papel importante para mantener o no la unión (*cf.* GIDDENS, 1993, p. 208), y por ende su vulnerabilidad.

1.1. LOS CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA FAMILIAR

La sexualidad, la procreación y la convivencia han experimentado profundas transformaciones y evolucionado en direcciones divergentes, lo que ha producido una creciente multiplicidad de formas familiares y de convivencia (*cf.* GIDDENS, 1993, p. 32-39). “Los cambios coinciden en señalar que la mayoría de los cambios en la estructura familiar son graduales y se ven afectados por el contexto urbano y rural, la clase social, y la diversidad de experiencias, a las que ha estado sometida las sociedad” (ARRIAGADA, 2001. p. 3)

El tamaño medio de las familias se ha reducido, debido a la declinación en el número y al espaciamiento de los hijos⁸ (*cf.* CASTELLS, 2003, p. 163). Sin embargo, existe una mayor variedad en el tamaño según los niveles de ingreso de los hogares. En los ambientes rurales, al igual que familias con una renta menor, es más común encontrar familias con el mayor número de hijos.

Uno de los factores que ha contribuido directamente a esta tendencia, se debe a los procesos de reducción de la fecundidad. La tendencia es a tener el menor número de hijos, para garantizar un bienestar familiar; como puede verse ya no se prioriza la producción –para algunos sociólogos característica propia de las familias extensas- , y se pasa a priorizarse el consumo.

La familia en el capitalismo, dejó de ser una “unidad de producción”, en la medida que ese sistema separó la producción, como esfera pública, de la familia, que se volvió la esfera privada de la vida social. En términos de su funcionalidad económica, la familia paso, entonces, a construir una “unidad de consumo”. (SARTI, 2000, p. 42)

Esta tendencia viene modificando las formas de organización brasileras, especialmente, debido a las transformaciones culturales ocurrida en los últimos años en un

⁸ En Brasil, según datos del IBGE- 2006 la composición familiar es de 3,2 componentes que residen en domicilios particulares. Este dato varía a depender de la clase social, lo que significa que las familias más numerosas, son aquellas que tienen un rendimiento mensual *per capita* menor (*cf.* IBGE- 2006, p. 159).

mundo industrializado, resultando en nuevos tipos de composiciones (*cf.* IBGE- 2006, p. 153). Para Wojtyla, con la desvinculación de la sexualidad de la procreación, que es una exigencia del capitalismo, lo que se percibe es que tanto los varones como las mujeres de este tiempo piensan poder plasmar su existencia, su cuerpo, la definición de su identidad sexual, la apertura y restricción a la fecundidad, los tiempos y los modos de la maternidad, según preferencias subjetivas. Se busca legitimar el poder sobre la vida y sobre la muerte de seres humanos, prescindiendo de cualquier dato objetivo que deba ser acogido y respetado (WOJTYLA, 1982).

La posición hacia los hijos (los niños) es interesante y algo paradójica; la actitud con relación a ellos y a su protección han cambiado radicalmente en las últimas décadas. Por un lado los niños son apreciados porque se volvieron escasos, como es el caso de los países europeos –esta dinámica comienza a ser más perceptible en América Latina, en las clases media y alta-, y por otro lado la decisión de tener un hijo es muy distinta de lo que era para generaciones anteriores. En la familia tradicional los niños eran un beneficio económico, hoy, por el contrario, suponen una gran carga económica para los padres. Tener un hijo es una decisión más concreta y específica que antes, y está impulsada por necesidades psicológicas y emocionales. (*cf.* BAUMAN, 2004, p. 60) La preocupación sobre los efectos del divorcio en los niños y la existencia de muchas familias sin padre han de entenderse en el marco de las expectativas, muy superiores, sobre cómo han de criarse y protegerse los niños (*cf.* GIDDENS, 1993, p. 208).

En América Latina, han surgido nuevas configuraciones familiares, tales como las familias sin hijos y hogares sin núcleo, a la vez que continúa aumentando los hogares con jefatura femenina –las llamadas madres cabeza de hogar⁹. Asimismo, al incrementarse la frecuencia de separación y divorcio, las familias reconstituidas han aparecido como un nuevo y creciente fenómeno¹⁰. “Sin embargo las familias nucleares mantienen su predominio en

⁹ La Pesquisa Nacional por muestra de Domicilios - PNMD revela, en 2005, creció el número de familias con parentesco donde la mujer es jefe (o responsable) del hogar, en comparación con aquellas donde permanece el cónyuge. Del total de las familias con parentesco, el 28,3% son hogares donde las mujeres son la jefe del hogar, y en este conjunto, 18,5% cuentan con el cónyuge. Comparando este resultado con el que fue verificado en el año 1995, el crecimiento es bastante expresivo, cuando en aquel año, apenas 3,5% estaban en esta situación. Estos indicadores sugieren un cambio en los parámetros de caracterización de las familias, donde la figura del proveedor y/o responsable no está solamente restringida al sexo masculino. Hay que anotar que en las áreas donde hay mayor acceso a la información y al mercado de trabajo presentan condiciones más favorables para que dichas mujeres puedan asumir la jefatura o responsabilidad familiar. (*cf.* IBGE- 2006, p. 152).

¹⁰ Es común encontrar matrimonio de segundas nupcias, donde se presenta con frecuencia niños que viven en familias donde existe un padrastro o una madrastra. Además, las familias recompuestas son más comunes, ellas son originadas después de un relacionamiento anterior y donde muchas veces se convive con hijos de un primer y/o segundo relacionamiento (*cf.* PORRECA, 2007, P. 37-37).

América Latina tanto en las zonas urbanas de clase baja y rurales (ARRIAGGADA, 2001, p. 4)

Aparecen también la llamada la familia alargadas –donde conviven varias generaciones-, incluso cuando los abuelos viven cada vez más tiempo: el aumento de la esperanza de vida al nacer en combinación con la caída del nivel general de la fecundidad resulta en los aumentos absoluto y relativo de la población anciana¹¹.

Crece el número de hogares sin núcleo o unipersonales¹². Cada vez son más habituales otras formas de unión, como la no cohabitación o cohabitación sin legalizar y sin hijos, o relaciones o cohabitaciones temporales. Están también las familias de trabajadores emigrantes que no viven en la misma ciudad o el mismo país que su cónyuge (*cf.* GUIDDENS, 2005, p. 194)

En la familia tradicional, el matrimonio era como un estado de la naturaleza; tanto para hombres como para mujeres estaba definido como una etapa de la vida que la gran mayoría tenía que vivir. No se veía con buenos ojos a los que no lo hacían. Mientras que estadísticamente el matrimonio todavía es la condición normal para la mayoría de la gente, su significado ha cambiado totalmente. El matrimonio significa que una pareja está en una relación estable y puede, en efecto, promover esa estabilidad, pues hace una declaración pública de compromiso. Sin embargo, el matrimonio ya no es el principal elemento definitorio de la pareja (*cf.* GUTIERREZ, 1997, p. 223).

Por otro lado es común también ver en las familias la permanencia prolongada de los hijos, quienes adquiriendo una independencia económica quieren vivir bajo el mismo techo con los padres, sin reglas y disciplinarias que controlen sus vidas. Otro fenómeno que se presenta es que los hijos que se casan y se van a vivir cerca de los padres, y si es posible construyen su casa encima de la de ellos, con módulos independientes, haciendo que los abuelos participen del cuidado de los nietos (GOLDANI, 1994).

¹¹ De hecho, la esperanza media de vida al nacer en el Brasil era, en 2005, de 71,9 años de edad. La vida media al nacer, entre 1995 y 2005, se incrementó en 3,4 años, con las mujeres en situación bien más favorable que la de los hombres (72,3 para 75,8 años, aspectos demográficos en el caso de las mujeres, y 64,8 para 68,1 años, para los hombres) (*cf.* IBGE-2006, p. 25) Como resultado de esas diferentes tendencias, asociada a factores demográficos, como envejecimiento de la población y diferencia de la tasa de mortalidad entre los sexos, surge una gran variedad de estructuras domesticas (*cf.* CASTELLS, 2002, p. 172).

¹² Las unidades unipersonales muestran un crecimiento continuo y sistemático en los 10 últimos años, llegan a ser casi 6 millones en 2005. Es importante mencionar que estas unidades unipersonales son ocupadas en su mayoría por personas mayores de 60 años, y en especial por mujeres (*cf.* IBGE- 2006, p. 153).

1.2. VULNERABILIDAD DE LA FAMILIA

El desempleo, la pobreza y la violencia intrafamiliar son factores que influyen directamente en las relaciones familiares, dejándolas cada vez más vulnerable (MORRISON, 2000). Los medios de comunicación y los desarrollos tecnológicos, que facilitaron la vida humana, haciéndola confortable, termina imponiendo sus propios valores, la mayoría de ellos, orientados por una mentalidad de consumo y de la cultura de la individualidad, -este tema será abordado más adelante (cf. LIPOVETSKY, 2004b, p. 101).

Manuel Castells, califica la actual revolución tecnológica como un punto de inflexión en la historia. Específicamente haciendo referencia a los desarrollos tecnológicos materializados en Internet, resulta hoy sumamente impactante observar la forma, rapidez y profundidad con que la red de redes está modificando la vida cotidiana de millones de seres en todo el mundo. Se está alterando fundamentalmente el modo como se nace, se vive, se aprende, se trabaja, se produce, se consume, se sueña, se pelea o se muere (cf. CASTELLS, 2002, p. 29- 40). Las nuevas tecnologías de información y comunicación parecen plantear un horizonte de profundas modificaciones, incluso en cuestiones tales como la forma misma de experimentar o percibir el mundo, de pensarlo o conceptualizarlo. Parecen potencialmente capaces de establecer cambios significativos, incluso en las modalidades más íntimas de interrelación humana (cf. CASTELLS, 2002 p. 47- 54).

Otro de los factores que deja vulnerable las relaciones familiares es el desplazamiento de las personas del campo para la ciudad, posibilitando el surgimiento de megalópolis¹³. La vida de las personas es una continua lucha por la supervivencia, trayendo como consecuencia una acentuada ausencia de dichas personas en el espacio familiar, el tiempo para estar en familia es cada vez más limitado y absorbido por otras actividades, especialmente por el trabajo. En muchos de los casos los diferentes miembros de la familia participan de la vida social y económica, desempeñando diferentes funciones, como por ejemplo, trabajos extra, dentro o fuera de la empresa o institución en la que trabajan para aumentar la renta familiar. Además, las prolongadas jornadas de trabajo, las largas distancias a recorrer, los embotellamientos en el tráfico, etc. agudizan aún más el escaso tiempo que se resta para dedicárselo a la familia. Los hogares que eran lugares de encuentro entre las personas,

¹³ Ainda é uma característica de distribuição espacial do Brasil a concentração da população as regiões de maior desenvolvimento socioeconômico: dos mais de 184 milhões de habitantes, em 2005, 64,3%, correspondendo a 118,6 milhões de habitantes, que residiam nas Regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste. Somente no Sudeste encontravam-se 78,6 milhões de pessoas e na Região Metropolitana de São Paulo, 19,4 milhões (10,5% em relação à população do total do País), valores que superavam, em termos absolutos, qualquer uma das 26 Unidades da Federação (IBGE- 2006, p. 24)

comenzaron a ser asumidos como meros dormitorios, donde se puede llegar a descansar después de una extensa jornada de trabajo y si es posible tomar los alimentos. Vale la pena resaltar como la misma infraestructura de las casa ha sufrido modificaciones, reduciendo cada vez más los espacios en los que se construye la casa, y casi suprimiendo los llamados módulos comunes (lugares del hacer familiar) (cf. GUTIERREZ, 1999, p. 128- 129).

Para Giddens, el choque entre los fundamentalismos y la emergente sociedad de tolerancia cosmopolita será una de las grandes fracturas de conflicto en el futuro inmediato. Aunque se presenta sin dramatismo, no deja de verse que la institución familiar es la posición clave del choque. Su fundamento no es económico —la producción ni el consumo— sino emocional —la convivencia íntima— (cf. GIDDENS, 1993, p. 153).

2. CAMBIO DE ROLES EN EL ESPACIO FAMILIAR

Tradicionalmente el varón y la mujer tuvieron papeles claramente delimitados dentro del espacio familiar, producido por un modelo de familia llamado patriarcal, donde la mujer era “la cuidadora” del hogar y el marido “el proveedor”. La autoridad siempre estuvo centralizada en el esposo y la esposa se conformaba con obedecerle. Si algo afectaba o colocaba en riesgo la vida de los hijos, las madres eran apuntadas a asumir la totalidad de la culpa, por ser ellas las directamente responsables en el cuidado y educación de los hijos; ya los esposos, eran los encargados de imponer la autoridad dentro de casa.

El futuro de la mujer estaba orientado a tener hijos, quedarse en casa, cuidar ellos y quizás continuar cuidando de los nietos. En el caso del varón, el destino era entrar en el mercado laboral -trabajar era la parte más importante de la vida, retirarse y hacer lo que se pudiera durante la jubilación-. En la actualidad los matrimonios ya no están institucionalizados de este modo, la vida de las parejas ha quedado completamente transformada. Por un lado las mujeres no admiten más la dominación sexual masculina -y ambos sexos deben lidiar con las implicaciones de este fenómeno- (cf. TORRES, 2000, p, 151- 152); y por otro, la vida personal se convierte en un proyecto abierto, creando nuevas demandas y nuevas ansiedades. Dice Guiddens: “nuestra existencia interpersonal está siendo completamente transfigurada, envolviéndonos a todos nosotros en aquello que llamaré de experiencia social de lo cotidiano, donde tales cambios sociales tan amplios nos obligan a engancharnos” (1993, p. 18)

El modelo familia patriarcal fue cuestionado, no tanto por la manera como él estaba conformado y si por las relaciones que la caracterizaban de dominación y opresión (cf. CASTELLS, 2003 p, 151). Para algunas corrientes feministas, el patriarcado fue la institucionalización del dominio de los hombres adultos sobre las mujeres de todas las edades y los niños de la familia patriarcal, en un sistema de dominio masculino generalizado a toda la sociedad (BEAUVOIR, 2000). Hay que aclarar que la familia patriarcal toma varias formas y es interpretada de maneras diferentes, aquí sólo se le mirará desde la perspectiva del poder y de los roles familiares.

Freyre en su obra *“Casa Grande e Senzala”* (1992), muestra como la familia patriarcal se afianzó dentro de la cultura rural. Con la industrialización ella entró en colapso, y el valor de la igualdad fue progresivamente siendo asimilado en lo cotidiano de la convivencia familiar, dando origen a formas más democráticas e igualitarias de compartir las tareas y responsabilidades entre el varón y la mujer como esposos y padres de familia.

La Primera y la Segunda Guerra Mundial, junto con la Revolución Industrial, fueron momentos históricos determinantes, que influenciaron directa e indirectamente en los papeles, que hasta ese entonces desempeñaban el varón y la mujer dentro de la sociedad y la familia, colocando en evidencia la familia patriarcal, como un sistema opresor que se había mantenido por largo tiempo en la historia de la humanidad (cf. CASTELLS, 2002, p. 151). La familia «tradicional», extensa unidad productiva y de solidaridad, basada en el matrimonio decidido por los mayores, dominada por los varones adultos, con profunda desigualdad legal y sexual entre varones y mujeres, dio paso en los países industriales durante el siglo XX a una familia nuclear biparental con mayor igualdad legal y una sexualidad menos reproductiva (cf. GIDDENS, 1993, p. 55).

2.1. CAMBIOS EN LOS PAPELES SOCIALES DE LA MUJER

La crítica a la familia patriarcal, que colocaba sus exigencias en el sistema productivo, abre caminos para que la mujer conquistase mayor autonomía, entrando en el mercado de trabajo (cf. LIPOVETSKY, 2002, p. 222). Esta realidad, trajo consigo aspectos positivos, como por ejemplo: comenzar a discutir acerca de la dignidad e igualdad de derechos de la mujer en relación con el varón; la mujer adquirió una a autonomía financiera, teniendo la posibilidad de poder administrar su propio dinero y poder participar de las decisiones en el espacio familiar, principalmente sobre cómo invertir los ahorros; también la necesidad de prepararse intelectualmente para crecer profesionalmente, incrementándose su participación

en cursos de enseñanza superior y de posteriores especialización (cf. LIPOTVESKY, 2002, p. 203- 208).

Las mujeres fueron conquistando espacios en la vida social y política. Esto no niega que todavía existen situaciones que deban ser reivindicadas, como por ejemplo la cuestión salarial, el salario de las mujeres es inferior al salario que reciben los hombres (cf. ARRIAGADA, 2001, p. 5-6; GUTIERREZ, 1999, p. 144).

En la actualidad son diversas las razones y circunstancias que llevan a las mujer a encarar la realidad del trabajo remunerado¹⁴. Algunas de ella tienen la necesidad de ayudar a sus esposo con los gastos de la reta familiar, otras porque separadas de sus esposos tienen que asumir la responsabilidad como cabezas del hogar, otras porque desean crecer profesionalmente. A esto se le sumó las exigencias del mundo moderno y el costo acelerado de vida (GUTIERREZ, 1999).

El trabajo remunerado de la mujer es indispensable para el sostenimiento del hogar, ella es considerada una pieza clave dentro de la economía familiar. La emancipación de la mujer generó luchas en diversos ámbitos de la sociedad, como también en el ámbito doméstico y en la conciencia de las mismas. Ese proceso de incorporación total de las mujeres en el mercado del trabajo remunerado genera consecuencias significativas en la familia; una de ellas es que casi siempre la contribución financiera de las mujeres es decisiva para el presupuesto doméstico (cf. CASTELLS, 2003, p. 171)

Además, en la medida que la mujer fue conquistando un espacio en el mercado de trabajo, los cambios en los roles domésticos se fueron haciendo más evidentes, sobre todo en lo que se refiere al cuidado de los hijos; se fue exigiendo de ella saber administrar el tiempo entre las responsabilidades laborales y domésticas (cf. GUTIERREZ, 1999, p. 116). El papel de “cuidadora del hogar” se ve limitado y su ausencia comienza a ser notable en la formación de los hijos, sumándose a otro problema, que ya había sido evidenciado en tiempos anteriores,

¹⁴ Según datos del IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística), entre 1995 y 2005, creció el número de mujeres, especialmente las que son madres, que desempeñan un trabajo remunerado. En 2005, la población económicamente activa (PEA) sumaba 96 millones de personas en la condición de ocupada y desocupada. De este contingente de personas de 10 años o más de edad en el mercado de trabajo, 56,4% eran hombres y 43,6% eran mujeres, en cuanto, en 1995, la distribución de la PEA era de 59,6% para los hombres contra 40,4% para las mujeres. De este modo, se observó que nos últimos diez años la distribución de la PEA por sexo sufrió un acentuado cambio, reduciendo la participación masculina y aumento la femenina; la diferencia es 3,2 puntos porcentuales (cf. IBGE- 2006, p.84)

En la actualidad, las mujeres integran casi la mitad de la mano de obra en el Brasil (43.6%). Igualmente se ha producido un aumento de las familias en las que el hombre y la mujer obtienen ingresos derivados de sus respectivos trabajos, y han aumentado también las familias monoparentales. A menudo los ingresos de las mujeres son vitales para la supervivencia de la familia. Según estimaciones del IBGE, se calcula que en todo el Brasil la proporción de hogares en los que las mujeres son la principal fuente de ingresos.

cuando comenzó a establecerse el desarrollo industrial, como era la ausencia paterna (*cf.* GIDDENS, 2005, p. 188; GUTIERREZ, 1999, p. 63).

Las empresas exigen de las mujeres que incursionan en el mercado de trabajos, ciertas cualidades tradicionalmente consideradas "masculinas", como por ejemplo: que anteponga ante todo su "carrera profesional"; que centre su vida en el trabajo; que esté en condiciones de dedicar al trabajo largas jornadas para adaptarse al rápido ritmo de producción que requiere el mundo del mercado; que ella pueda ajustar su vida familiar a las exigencias del trabajo, cuando éste lo demande (*cf.* LIPOVETSKY, 2002, p. 203-204; ARRIAGADA, 2001, p. 6); y que, en fin, no esté coartada por unas obligaciones familiares que reclamen su dedicación a ellas. Esta idea de "trabajador ideal" con cualidades "masculinas" es discriminatoria tanto contra las mujeres como contra los hombres con responsabilidades familiares (LIPOVETSKY, 2002, p. 206).

Además, con el aumento de la participación de las mujeres en el mercado de trabajo, se ha generado cambio en los roles y las expectativas de los sexos, tanto en la familia como dentro de la propia empresa. A medida que son más las mujeres que pasan a desempeñar un empleo remunerado, crece también, aunque no de manera significativa, el número de hombres que comparten mucho más que antes las tareas domésticas y las funciones de atención a la familia, tradicionalmente consideradas femeninas (*cf.* LIPOVETSKY, 2002, p. 117- 118; GUTIERREZ, 1999, p. 150); este fenómeno es más visible en la clase alta y media, donde hay un valor mayor de escolaridad. Teóricamente, pues, a medida que aumenta el número de familias con dos fuentes de ingresos, las mujeres salen de su papel "familiar" para implicarse en el mundo del "trabajo", en tanto que los hombres lo hacen de su papel tradicional en el "trabajo" para asumir nuevas responsabilidades con la "familia" (*cf.* LIPOVETSKY, 2002, p. 187- 189). Pero la realidad es que la redistribución de las responsabilidades financieras en el seno de la familia no se ha visto acompañada de una redistribución equivalente de las responsabilidades de trabajo en el hogar (*cf.* ARRIAGADA, 2001, p. 6).

La participación del varón en las tareas domésticas es bastante tímida, es latente el preconcepción restringiendo ciertos servicios, única y exclusivamente a la mujer, especialmente los que se refieren al cuidado del hogar. En lo que respecta a la participación en el cuidado de los hijos es más equilibrada (*cf.* BARG, 2003, p. 72-73): "en un mundo de igualdad sexual creciente – aunque tal igualdad esta lejos de ser completa- ambos sexos son llevados a realizar cambios fundamentales en sus puntos de vista y en su comportamiento, en relación uno al otro" (*cf.* GIDDENS, 1993, p. 16).

Todavía son las mujeres quienes desempeñan una parte desproporcionada de las tareas domésticas. La mujer tienen más trabajo, hasta el extremo de poder decir que muchas de ellas realizan un "segundo turno" laboral cada día, sin remuneración. Esta realidad es más visible en las familias pobres y de clase media (*cf.* CASTELLS, 2003, p. 185- 190). La tendencia es a que donde existe un mayor grado de escolaridad las tareas son distribuidas equitativamente. Los acelerados cambios sociales, económicos y culturales afectan las relaciones internas de las familias: las mentalidades y las prácticas sociales, al coexistir lo nuevo (la autonomía, la reducción de la maternidad y de la dependencia económica femenina) con lo viejo (la dependencia subjetiva, mantenimiento de la división del trabajo doméstico según los sexos (*cf.* ARRAIGADA 2001, p. 6).

Además de la tensión que se presenta en los roles familiares, existe otra tensión entre las exigencias de la familia y las exigencias del mercado: el mundo del trabajo siempre cobra más de sus empleados, colocando la producción en un primer plano, y olvidándose que sus miembros provienen de núcleos familiares (*cf.* BARG, 2003, p. 29).

A pesar de que la familia este cada vez más siendo observada en un sentido más reflexivo, al mismo tiempo existe una imposibilidad de percibir los impactos que la sociedad económica ha provocado en la manera de relacionarse los sexos y las generaciones en el ambiente familiar (*cf.* DONATI, 2003, p. 48-49). Uno de los cuestionamientos que preocupa a varones y mujeres trabajadores, es cómo conciliar la familia y el trabajo, ya sea porque tienen la responsabilidad del hogar, o porque se proyectan para hacerlo.

La mujeres ha asumiendo trabajos, que en otro tiempo eran considerados estrictamente "trabajos masculinos", sin embargo esto no significa que las diferencias del varón y la mujer en relación al campo laboral hayan acabado; todavía existe discriminación, sobre todo en lo que respecta a la gravidez o cuando son mamás, y más si son madres solteras; en la mayoría de los casos, la gravidez puede ser un buen motivo para ser dimitidas del trabajo; además de estos motivos existen otros factores que colocan a la mujer en desventaja en relación al varón a la hora de ser contratadas (*cf.* BARG, 2003, p. 80- 81).

La conquista de la mujer en el campo laboral es irreversible e irrenunciable, ha sido todo un proceso donde se han reivindicado sus derechos de igualdad y donde su participación también ha sido significativa (PETRINI, 2003a). Los cambios que se sucedieron a través de la participación de la mujer en el mercado de trabajo, exigen un mirar atento, para pensar la dignidad del varón y la mujer, sin desvincularlo del espacio familiar, ya que las percepciones sociales sobre el trabajo y la familia no han cambiado al mismo ritmo con que se ha transformado el mercado del trabajo (JUAN PABLO II, 1988, p. 84-91

3. LA FAMILIA Y LA CULTURA INDIVIDUALIZADA

El mercado realiza actualmente, con un radicalismo inédito, su vocación originaria de ser “auto-regulado”, e invade todos los aspectos de la existencia, inclusive, aquellos que hacen parte de lo más íntimo de la vida familiar y de la consciencia personal, difundiendo criterios de comportamiento, valores éticos, métodos de cálculo, lógicas de intercambio de equivalentes, en sintonía con las exigencias del lucro y del poder, realizando la más amplia colonización del mundo de la vida (*cf.* PETRINI, 2003b, p. 32). Se impone así una generalizada cultura de la individualidad, que determinan y regulan los comportamientos humanos, particularmente lo que se refieren a las relaciones o vínculos. A continuación se hará referencia a las relaciones de pareja y familiares en el contexto de la sociedad actual donde impera la dinámica del cálculo dentro de la díada costo-beneficio.

La familia experimenta cambios que tienen relación con la pérdida del sentido de la tradición, se vive en una sociedad donde se abandona la tradición, donde se percibe como “el amor, el casamiento, la familia, la sexualidad, y el trabajo, que antes eran papeles vividos a partir de comportamientos preestablecidos, pasan a ser concebidos como parte de un proyecto en que la individualidad cuenta decisivamente y adquiere cada vez mayor importancia social” (CYNTHIA SARTI, 2000, p. 42). La individualidad sintetiza el sentido de los cambios actuales que tiene implicaciones evidentes en las relaciones familiares, que antes eran fundadas en el principio de la reciprocidad y de la jerarquía.

La glorificación del presente y de las satisfacciones que el mercado puede ofrecer, a pesar que efímeras y frívolas, van reformando la cultura solidaria y surge un acentuado individualismo. “Una nueva generación de sociedades burocráticas y democráticas, de signo «ligero» y frívolo, ha hecho su aparición [...], las sociedades contemporánea se han reconvertido en kits y servicio Express.” (LIPOVETSKY, 2004a., p. 175- 176)

El individualismo moderno, alimentado por la seducción de lo nuevo, según los modelos ofrecidos por la moda, promueve una ética lúdica y consumista, que fue abandonando no solamente los valores de la tradición religiosa, sino también, cualquier sistema de significado que exigía disciplina, rigor, sacrificio, fidelidad a los compromisos asumidos, para alcanzar las metas propuesta. “El individualismo contemporáneo es, ante todo, aquel que reduce la dimensión del símbolo jerárquico en el vestido a favor del placer, la comodidad y la libertad” (LIPOVETSKY, 2004a, p. 165).

La afirmación de un estilo de vida independiente, autónoma, caracterizado por opciones libres, contrasta con un individuo inestable, de convicciones volátiles y

compromisos fluidos. Por eso el individuo moderno se le dificulta convivir con disciplinas y encuadramientos, con la obediencia a prescripciones antiguas. En una cultura, caracterizada por la individualidad, no se busca cambiar la sociedad o las personas, de organizar o preocuparse por el futuro, lo importante es el momento presente del “gozo” (el placer) que niega cualquier forma de sacrificio (*cf.* LIPOVETSKY, 2004a, p. 201; GIDDENS, 1993, p. 220)

La inclinación hacia el «relax» es sintomática de la nueva etapa del individualismo. Al igual que asistimos a una oleada de reivindicaciones de autonomía en la pareja, el sexo, [...], así mismo, hay en el ámbito de la apariencia, hay una aspiración a la ropa suelta, ropa libre que no ponga trabas al movimiento y al confort de las personas, [...] el individualismo contemporáneo es, ante todo, aquel que reduce la dimensión del símbolo jerárquico en el vestido a favor del placer, la comodidad y la libertad. Hoy no queremos tanto suscitar la admiración social como seducir y estar cómodos, no tanto expresar una posición social como manifestar un gusto estético, y no tanto significar una posición de clase como parecer jóvenes y desenvueltos (LIPOVETSKY, 2004a., p. 165)

El individualismo ve la colectividad con cierta restricción, el «ser para otros» debe ser replanteado, sin comprometer la propia individualidad. Uno, de los intereses del consumismo es aislar cada vez más a los individuos, ofreciéndoles productos exclusivos. Entre más individualizado sea el varón- mujer, mayores garantías de mercado (PETRINI, 2003b).

“Los individuos acostumbrados a la ética hedonista son reacios a renunciar a las ventajas adquiridas (salarios, pensiones, horarios de trabajo), a ver descender su nivel de vida y aceptar sacrificios, tienden a agazaparse en reivindicaciones puramente sectoriales” (LIPOVETSKY, 2004a., p. 201). Con el individualismo se deja de lado los proyectos comunes, que pueden exigir un cierto sacrificio.

Para nosotros de este líquido mundo moderno que rechaza todo lo que es sólido y durable, todo lo que no se ajusta a al uso instantáneo nos permite que se ponga fin al esfuerzo, tal perspectiva puede ser más que aquello que estamos dispuesto a exigir en un negocio (...) A si vivir juntos (e vamos a esperar como eso funciona y adonde nos va a llevar) gana el atractivo de que carecen los lazos de afinidad. Sus intenciones son modestas, no se presentan juramentos, y las declaraciones, cuando hechas, son destituidas de solemnidad, sin hilos que amarren ni menos manos atadas (...) El futuro parentesco que es deseado o temido, nos lleva sobre lejanas sombras de vivir juntos. Vivir juntos es por causa de, no a fin de. Todas las opciones mantienen abiertas, no se permiten que sean limitadas por actos pasados (BAUMAN. 2004, p. 46)

El poder mayor del mercado se manifiesta en la capacidad de introducir en las relaciones humanas los criterios, los valores, los métodos que le son propios, sintéticamente indicados como intercambio de equivalentes. El mercado coloniza el mundo de la vida, mediante la dinámica costo-beneficio, reduciendo los espacios de la gratuidad: todo es calculado en función de la conveniencia y de la utilidad. La razón comienza a ser utilizada en función de la producción del lucro y de poder, dejando de preocuparse por temas como la

felicidad, la libertad, entre otros, -temas que desde el comienzo de la filosofía en Grecia, fueron tratados con elocuencia.

La sociedad capitalista ha formado una definición de familia como unidad de consumo. Los lazos genéticos o el sexo ya no importan porque la finalidad no es el mantenimiento de la posesión como base de la perduración del orden social: “lo que caracteriza el consumismo no es la acumulación de bienes (quien lo haga debe también estar preparado para soportar maletas pesadas y casas *atuhladas*), y si usarlos y descartarlos con el fin de abrir espacio para otros bienes y usos” (BAUMAN, 2004, p. 67).

En una sociedad caracterizada por alcances inimaginables de la ciencia y la tecnología y donde la cultura de lo individual pretendía responder a las necesidades de insatisfacción del varón- mujer, generadas en época anteriores, se revela un ser humano «sin raíces», sin vínculos, sin pasado y sin futuro: “vivimos en una sociedad líquida que se caracteriza no por lo permanente sino por flujos, cada vez más acelerados, que generaran sensaciones de incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad” (BAUMAN, 2004, p. 19).

Como era de esperarse, frente a la fragilización de las relaciones, se deja a la familia más vulnerable. Estas transformaciones en las relaciones de pareja, llevan a repensar la dimensión del amor que en la antigüedad buscaba prolongarse por un tiempo indeterminado: «hasta que la muerte los separe». En esta nueva manera del vivir el amor entre el varón y la mujer, lo que prevalece son los derechos de igualdad, de uno para con el otro. En esta perspectiva no es tan importante lo que se pueda construir juntos, y si la propia realización personal¹⁵ (cf. BAUMAN, 2004, p. 46).

Para algunos, los hijos pasan para un segundo lugar, tenerlos significa revalidar el bienestar de otro ser más débil y dependiente, en relación al propio confort. La autonomía de la preferencia lleva a ser comprendida y continuamente. Tener hijos puede significar la necesidad de disminuir las ambiciones personales, sacrificar una carrera: “La vida consumista favorece la levedad y la velocidad. Y también la novedad y la variedad que ellas promueven y facilitan. Es la rotatividad, no el volumen de compras, que mide el suceso en la vida del *homo consumens*” (BAUMAN, 2004, p. 67- 68).

Existe una preocupación en ciertos sectores intelectuales sobre cómo se concibe el varón y la mujer, a si mismo y cómo es posible formar lazos y relaciones con los demás. Es una revolución que avanza desigualmente en diferentes regiones y culturas, con muchas

¹⁵ El sinónimo de esta expresión sería la palabra compuesta «auto-realización», propia de una cultura de la individualidad y contraria a la dinámica relacional, donde la realización humana es posible con otros.

resistencias. Como en otros aspectos de este mundo, no se sabe bien cuáles serán los términos relativos de ventajas y desventajas (GIDDENS, 1991). En algunos sentidos, son las transformaciones más complicadas e inquietantes de todas. “El *homo economicus* y el *homo consumens* son varones y mujeres sin vínculos sociales. Son representantes ideales de la economía del mercado y de los tipos que agradan los analistas PNB (Producto Nacional Bruto)” (BAUMAN, 2004. p. 90).

Una sociedad de consumo termina individualizando al hombre, haciendo de las personas meros objetos, y no sujetos, de las relaciones que pueden ser establecidas entre ellos. El proceso de individualización social de la sociedad moderna implica el concepto de la decisión: entre más individualizada la persona más aguda se hace la necesidad de poder y tener que decidir por su propia cuenta (cf. TORRES, 2000, p. 141-145).

Esta reivindicación de la autonomía individual dentro de la familia tiene, sin embargo, sus limitaciones. La fidelidad continúa siendo una condición que se considera indispensable para la supervivencia de la pareja. Aunque dicho concepto de fidelidad ha cambiado su significado, y no obedece a parámetros de una antigua moral que exigía, tanto del varón como la mujer, un compromiso de respeto hacia el otro por un periodo de tiempo más prolongado – por no decir que por toda la vida (“hasta la muerte”)- (cf. GUTIERREZ, 1997, p. 217) Por tanto la fidelidad es exigida mientras dura la relación como garantía de vivir una vida sin mentiras y sin mediocridad –es como una póliza de seguro con vencimiento-.

Los cambios por los que atraviesa la familia no se refieren tanto a su desintegración, sino a cómo se debe dar una adaptación a una serie de cambios profundos que la afectan a ella y a las instituciones que la rodean, esto ya fue mencionado en la parte anterior cuando se habló de la participación de la mujer en el campo laboral. Con el auge de una economía globalizada e imperando una mentalidad de mercado se prioriza la individualidad y la competitividad donde se tiende a considerar al individuo como un recurso, un medio, un consumidor, haciendo que las relaciones, ya sea de la pareja o dentro de la familia, estén caracterizadas, por un intercambio no gratuito, que en algunos momentos suelen ser verticales y, por general, autoritarias (PETRINI, 2004). En este ambiente, el ser humano es concebido en su dimensión más concreta, es decir, como un ser que para su plenitud – o “felicidad”- requiere satisfacer básicamente sus necesidades materiales. Queda relegada así su dimensión altruista, su realización más profunda, la que depende de su capacidad para vivir en la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia con él.

4. MUTACIÓN ANTROPOLÓGICA

Tomando como punto de referencia los tres aspectos que fueron abordados en este capítulo como fueron: las nuevas composiciones familiares, los cambio de roles en el espacio familiar y la cultura de la individualización se puede afirmar, que los modelos de comportamiento que reglamentan las relaciones entre los sexos y las relaciones de parentesco fueron abandonados (*cf.* PETRINI, 2004, p.17). Profundos cambios se constatan en la relación de las parejas, en la relación entre los papás y los hijos, y dentro de las relaciones familiares en general. Algunos autores hablan de «mutación antropológica»¹⁶ para indicar la intensidad y la extensión de esos cambios que alteran los significados atribuidos a aspectos de la existencia personal y de la convivencia humana (*cf.* PETRINI 2005a, pág. 174-180; BAUMAN, 1998, p. 184).

El término “mutación antropológica” es utilizado por Lipovetsky, para afirmar como los cambios, que a nivel estético se dieron dentro de la moda, estuvieron orientados por un interés de individualización, que a la vez reflejan una nueva comprensión antropológica de lo masculino y lo femenino. Afirma este autor:

Más allá de la moda y de su espuma y de las caricaturas que pueden hacerse aquí o allá del neo-narcisismo, su aparición en la escena intelectual presenta el enorme interés de obligarnos a registrar en toda su radicalidad la mutación antropológica que se realiza ante nuestros ojos y que todos sentimos de alguna manera, aunque sea confusamente (LIPOVETSKY, 2006, p. 32).

Aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el “capitalismo” autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo. Se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían aún con *homo economicus*, de la familia, de la revolución y del arte; emancipada de cualquier marco trascendental, la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos cambiantes de los individuos (*cf.* LIPOVETSKY, 2006, p. 34- 35)

Un individualismo desprovisto de los clásicos valores sociales y morales. El narcisismo es una radical mutación antropológica que representa un estadio avanzado del

¹⁶ Cuando se hable de la “mutación antropológica” el objetivo es delinear el panorama de la realidad que está siendo observado por Wojtyla y que da origen a la propuesta de una “antropología adecuada” teniendo como foco de interés, la persona, el matrimonio y la familia. Hay que aclarar que Wojtyla en ningún momento intenta establecer un diálogo directo con los autores contemporáneos que hasta el monto han sido citados en este capítulo, además porque ninguno de ellos fue referenciado en su obra.

individualismo postmoderno. Según esto, el narcisismo representa un tipo de estructura de personalidad inédita, donde las relaciones quedan radicalmente alteradas: “la sociabilidad exige barreras, reglas impersonales que son las únicas capaces de proteger los individuos unos de los otros... la comunidad viva desaparece y las relaciones humanas se vuelven destructoras” (LIPOVETSKY, 2006, p. 46)

El narcisismo constituye, pues, una nueva constelación de valores que hace aún más abigarrada la pluralidad de universos simbólicos que caracterizan a la sociedad industrial moderna: “nuevas tecnologías de control suaves y autorreguladoras, socializan des-socializando el reino de la expresión del yo puro” (LIPOVETSKY, 2006, p. 37) Esta radical mutación antropológica de los estilos de vida, esta revolución silenciosa que se conoce como cultura narcisista, no pretende ser brusca o violenta ni está liderada por líderes carismáticos, sino que está siendo una auténtica construcción de la realidad social, una reconstrucción de la sociedad en torno a los deseos, necesidades y opciones de los individuos: “el cuerpo así como la conciencia, se vuelve un espacio fluctuante, un espacio sin lugares fijos, entregada a la movilidad social” (LIPOVETSKY, 2006, p. 44).

Con la mutación antropológica, impera el *ethos* de la rivalidad “necesaria para que el desenvolvimiento de nuestra sociedad de relación de sí y para sí, camine a la par con la inversión de los espacios privados, que no es menos eficiente por ser inestable” (LIPOVETSKY, 2006, p. 51). Cuanto más tolerante es la imagen que la sociedad da de sí misma, más se intensifican y generalizan los conflictos. La burocracia, la proliferación de imágenes, las ideologías terapéuticas, el culto del consumo, las transformaciones de la familia, la educación permisiva, han incrementado dentro de la personalidad el núcleo narcisista y las relaciones humanas se han hecho más crueles, competitivas y conflictivas. Bauman (2004) y Giddens (1993) también perciben una transformación antropológica, que generan nuevas comprensiones de entender la sexualidad, la fecundidad y el amor, la corporeidad, la libertad, la paternidad y maternidad.

En esta últimas décadas, sobre el efecto de diversos factores convergentes, tales como la revolución sexual (*cf.* BAUMAN, 1998, p. 184), la difusión de la cultura de masas y la influencia de los medios de comunicación, las posibilidades ofrecidas por la manipulación genética, los cambios en la organización de la producción y con la prevalencia en el mercado del capital especulativo volátil de alta rentabilidad, se configura un escenario cultural y social en la cual surge una imagen de varón y mujer deferentes, de las anteriores (*cf.* PETRINI, 2005a, p. 31- 32). El consumismo aparece a primera vista como un comportamiento social masificado, sello distintivo de las llamadas sociedades de consumo.

Para Scola, “la mutación antropológica” presenta una nueva manera de dualismo donde el cuerpo es comprendido separadamente del alma, y donde el ser humano deja de ser considerado como una unidad indisoluble (cuerpo-alma) (cf. SCOLA, 1999, p. 316). “El cuerpo pasa a ser considerado como un material bruto, sin significado personal intrínseco y dominado por determinismo de las leyes biológicas y psicológicas”. La diferencia sexual-inscrita en el cuerpo del varón y la mujer, que poseía un carácter objetivo, al expresar el ser de la persona, pasó a ser comprendida como una mera construcción social, que sufre transformaciones a depender de la cultura y de la época donde se vive (cf. FOUCAULT, 1997). El espíritu, que representa el mundo de la libertad, de la búsqueda de la paz interior, de la integración cósmica y de la elevación mística, estaría yuxtapuesto al cuerpo, siguiendo sus propias exigencias (cf. PETRINI, 2003; p. 32).

La mutación antropológica crea una nueva imagen de varón y de mujer, con visiones radicalmente diferentes con relación a la comprensión de la vida en gestación y la etapa final de la existencia (la muerte). Estos cambios van hasta la raíz del ser humano, alterando todos los aspectos más relevantes de la existencia. Dicha mutación parece tener como referencial ideal el nihilismo nietzschiano (cf. BERMAN, 1988, p. 21) y, como vector, el mercado, que de manera siempre más sistemática, coloniza el mundo de la vida e impone sus criterios por encima de todo, con técnicas de persuasión tan refinadas, que toda operación asume el aspecto de progreso y de conquista de la civilidad (cf. PETRINI, 2003; p. 33).

“Hoy, estamos delante de un nihilismo no menos trágico como el de Nietzsche y *si soft*, que no considera la pregunta al respecto del significado y la sustituye con una consideración banal de la realidad” (PETRINI, 2005b, p. 17). La cultura de masas se especializó en ofrecer productos cuya principal marca es la banalidad, juntamente con una cierta retórica de la vulgaridad (cf. SCOLA, 2003b, p. 205)

El entrelazamiento de la triada amor, sexualidad y fecundidad, que constituía el núcleo del matrimonio y de la familia fue roto, abriendo la posibilidad de vivir la sexualidad independiente de la fecundidad (cf. GIDDENS, 1993, p. 193. 197), la sexualidad independiente del amor y la fecundidad sin la participación de la sexualidad. “Estos tres elementos se distanciaron, cada uno recorriendo un itinerario propio, distinto de los otros, con consecuencias importantes” (PETRINI, 2005a, pág. 42)

La sexualidad humana adquirió un significado lúdico donde es difícil encontrar límites, ya que los vínculos y la responsabilidad fueron poco a poco eliminados con la disyunción de la procreación y de la sexualidad (cf. GIDDENS, 1993, p 32). Las relaciones humanas se asemejan a las actividades productivas, en donde, según la mentalidad de

mercado capitalista, lo importante es hacer una evaluación de sus costos y beneficios (*cf.* SCOLA, 2003b, p. 210-211); “Hoy, el sexo se está convirtiendo en un poderoso instrumento de degradación de la estructura familiar, en toda las dimensiones” (BAUMAN, 1998, p. 186)

De todos los cambios que ocurren en el mundo, los más significativos, son sin duda alguna, los que tuvieron lugar en la vida privada -en la sexualidad, las relaciones, el matrimonio y la familia-. Y uno de los factores que influenciaron para dichos cambios han sido los métodos anticonceptivos:

La anticoncepción efectiva significaba más que una capacidad aumentada de limitarse los embarazos. Asociadas a otras influencias, ya citadas, que afectaron el tamaño de la familia, marcó una profunda transición en la vida personal. Para las mujeres – y en cierto sentido, diferente también para los hombres- la sexualidad se volvió maleable, sujeta a ser asumida de diversas maneras, y una “propiedad potencial del individuo (GIDDENS, 1993, p. 36)

Las tecnologías reproductivas fueron otro factor determinante en los cambios en la manera de entender la sexualidad y las relaciones. “La sexualidad pasó a hacer parte de una progresiva diferenciación entre el sexo y las exigencias de reproducción” (GIDDENS, 1993, p. 36). Lo que era imposible comenzó a ser posible a través de la ciencia: la sexualidad puede acontecer en la ausencia de la actividad sexual. “La creación de la sexualidad plástica, agravada por su antiquísima integración con la reproducción, los lazos de parentesco y procreación, fue la condición previa de la revolución sexual de las últimas décadas” (GIDDENS, 1993, p. 38).

Por otro lado, el modelo romántico del amor basado en compartirlo todo, amigos, vacaciones, hogar, ha dado paso a un nuevo modelo amoroso en el que no se busca ya la fusión con la pareja sino que se pretende reafirmar la individualidad de cada miembro. Hoy el amor no se valoriza si no es compatible con una vida propia y “autónoma”, independiente de cualquier vínculo. Si se extrapola esta situación a los jóvenes, se observa que son conductas normales que cada miembro de la pareja gestione su propia cuenta corriente, conserve su propio grupo de amigos, en definitiva, cada uno busca su propia autonomía. Esto supone diseñar una pareja a la medida de cada cual (PETRINI, 2003b).

Dentro de este contexto de mutación, las relaciones ocasionales son más frecuentes, ellas son realizadas como el hacer cotidiano, sobre la condición de que no se produzcan efectos de ningún tipo, ya sea afectivo, ya sea generacional, ya sea en el plano de la salud, es decir, libres de cualquier compromiso recíproco (*cf.* GIDDENS, 1993, p. 152).

El creciente individualismo es un rasgo cultural dominante y hoy impregna la experiencia humana, afirmando sus rasgos de autonomía, de independencia y de diferencia con el otro. Los síntomas de estas nuevas situaciones se expresan en los individuos, la familia

y la pareja. La indiferencia es uno de ellos. Se manifiesta por el desinterés y el no compromiso en las relaciones afectivas, lo que nos indicaría disociación o fragmentación.

Priorizando la individualidad dentro de la familia, la relación entre los sexos y las generaciones dejan de ser orientadas por la dimensión de la incondicionalidad, que exigía una entrega total por el otro, tanto del varón como de la mujer. Las relaciones comienzan a ser negociadas sin comprometer dicha individualidad, la cual debe ser preservada por encima de todo, es la satisfacción personal.

La transformación de la intimidad se refiere en lo que respecta al sexo y al género, aunque no está limitado a ellos- hecho que sustenta la tesis [...], de que lo que está en juego aquí es una transición básica en la ética de la vida personal como un todo [...]. Entre tanto, la naturaleza de esos lazos se modifican en la medida que están sujetos a una negociación mayor que la anterior. Las relaciones de parentesco, acostumbraban a ser, con frecuencia, la base de confianza tácitamente aceptada; hoy en día, tiende a ser negociada (y *barganhada*) y el compromiso es una cuestión tan problemática tanto como en los relacionamientos sexuales (GIDDENS, 1993, p. 109)

Paralelo a estos cambios, la familia contemporánea se des-institucionaliza (*cf.* DONATI, 2003, p. 115), ella ya no asegura las funciones de asistencia que en otros tiempos se le encargaba. Las funciones que conserva como la socialización de los hijos, son compartidas con otras instituciones, en esta representación la célula familiar parece débil (*cf.* SCOLA, 2003b, p. 214).

Donati utiliza el concepto de «morfogénesis de la familia» para indicar que el cambio de las formas familiares es reflejo de complejos procesos de interacción en el tiempo entre actores y estructuras socio-culturales. Donati prefiere hablar de cambios y transformaciones y no de crisis ni disolución de la familia en la sociedad actual: los cambios en la estructura tradicional de la familia son reflejos de las continuas contradicciones y pequeñas revoluciones que se suceden en los ámbitos sociales y culturales.

Esta morfogénesis de la familia no puede leerse únicamente en clave demográfica pues las implicaciones superan este ámbito trasladándose a otras esferas como la económica, la política, lo social o lo cultural (*cf.* DONATI, 2003, p. 43-52). La familia, a pesar de las transformaciones y cambios que registra no está muriendo. Tal pluralidad de formas familiares es reflejo de nuevas pautas de comportamiento pero todas ellas tienen en común la relacionalidad de la familia (*cf.* TORRES, 2000, p. 149).

La familia es, por lo tanto, fenómeno relacional que debe ser entendido como grupo y como institución al mismo tiempo. Este reconocimiento de la familia, como relación social, implica reconocer las contradicciones y ambigüedades que se suceden. Observar de forma relacional a la familia implica leer todos los fenómenos desde una dimensión familiar,

teniendo en cuenta el papel que la familia juega en el conjunto de la sociedad. No obstante, el problema surge en el modo de observar esta realidad, observar y comprender la relación que se sucede como dimensión estructural (de ligamen) y como dimensión simbólica (de referencia). Para dar un significado a todo, se sirven del enfoque relacional que permite conocer las conexiones, significados y efectos que se producen en el interior de la familia. Abarcar esta tarea supone comprender la complejidad del término familia, pues no es un concepto reducible a una sola definición.

En la cultura contemporánea, donde se presenta una fluctuación de valores, emerge el problema antropológico como algo fundamental y se depara en el debate público, no sobre normas morales, y sí sobre el significado de la existencia humana. Karol Wojtyła manifiesta en sus escritos, la necesidad de reelaborar la filosofía del hombre a partir de la experiencia. En esta perspectiva, Wojtyła hace la propuesta de una “antropología adecuada”, donde se pueda reflexionar sobre una visión del varón y de mujer, capaz de dar cuenta de la totalidad de todos los factores que están en juego dentro de la existencia, sin caer en un reduccionismo o parcialidad, como se percibe en algunas antropologías recientemente elaboradas, construidas para defender intereses y proyectos ideológicos (PETRINI, 2005b). Al abordar la problemática antropológica, Wojtyła quiere responder a la problemática familiar, que en las últimas décadas viene experimentado mudanzas significativas, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre los sexos y las generaciones.

Para Wojtyła la familia adquiere su valor desde la misma realidad antropológica, ella se revela como una realidad connatural del ser humano, donde a través de las relaciones es posible comprender el sentido de la vida y de la existencia (*cf.* SCOLA, 2003b, p. 35- 36). El término connatural hace referencia a lo que es propio o conforme a la naturaleza del ser del hombre. Como ser relacional todo hombre es despertado “de ese sueño ilusorio de que cada individuo se define a sí mismo como *subjectum*, como fundamento de sí mismo y de todo lo que existe” (MORANDÉ, 2005, pág. 15). Este capítulo servirá como antesala al siguiente donde será abordado el pensamiento de Karol Wojtyła. Interesa en este momento ubicar la problemática familiar dentro del debate antropológico, y para ello que mejor, que partir de la propia realidad.

CAPÍTULO II

LA ANTROPOLOGIA ADECUADA EN EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA

En el presente capítulo se abordará el tema de la “antropología adecuada” propuesta en el pensamiento de Karol Wojtyla como vía de reflexión para comprender los fundamentos éticos y filosóficos que explican la familia como espacio de humanización donde es posible la *communio personarum* (cf. SCOLA, 2003b, p. 62). Además se busca elucidar factores constitutivos del amor humano y de las relaciones familiares, en el contexto del pluralismo cultural, ético y religioso de la sociedad contemporánea. Interesa, además de eso, evidenciar autores y universos axiológicos con los cuales Karol Wojtyla dialoga.

El punto de referencia, serán las catequesis de los miércoles, realizadas entre el 5 de septiembre de 1979 y 28 de noviembre de 1984 y que fueron publicadas en un libro, traducido al portugués y al español con el título de “hombre y mujer lo creo: catequesis sobre el amor humano”¹⁷. El criterio para escoger dichas catequesis, es porque ellas son un punto de transición entre la reflexión filosófica de Wojtyla como profesor universitario en Polonia y su posterior labor pastoral- doctrinal como Papa dentro de la Iglesia Católica. Las catequesis sobre el amor humano, son la continuación de su reflexión filosófica y una prolongación de los libros “amor y responsabilidad” (1960) -(*Miłość i odpowiedzialność*)- (1960) y “persona y acto” (1969) – (*Osoba i czyn*)-.

¹⁷ Durante esos cinco primeros años de su pontificado el Papa pronunció en italiano un ciclo homogéneo de 129 catequesis, que fueron recopilados en un solo libro titulado: «*Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*», en portugués «*Homen e mulher o criou, catequeses sobre o amor humano*». A pesar de que la traducción en español conserva el título original del libro, a lo largo de las catequesis, la palabra «hombre» va a ser sustituida, siempre que sea oportuno, por la palabra «varón», y en esta disertación es importante hacer distinción, ya que cuando se utiliza la palabra hombre, se habla más en un sentido genérico, cuando se utiliza la expresión «varón y mujer» se quiere enfatizar la diferencia dentro de la igualdad; y cuando se utiliza esta misma expresión, sólo suprimiendo la conjunción “y” por un trazo (-): «varón - mujer» se hace más referencia a la “unidad dual”.

1. VOLVER A LA PERSONA

No se puede pensar que Wojtyła, haya dejado un sistema filosófico o una visión acabada sobre el hombre (varón y mujer), también porque no era su intención. Cuando Wojtyła reflexiona sobre el hombre intenta responder a cuestionamientos tan esenciales para la existencia como es la identidad y el destino del ser humano, aspectos que afecta lo más íntimo del matrimonio y de la familia¹⁸ (GUERRA, 2002).

Dentro de sus reflexiones se puede encontrar algunas intuiciones más o menos elaboradas, como por ejemplo el tema del «otro», el de la «comunidad», el de la «relacionalidad» (o intersubjetividad), o el de la «corporeidad» que están apoyados en su pensamiento. El alcance más significativo, y que engloba los aspectos antes mencionados, es el de una “antropología adecuada” que “busca comprender e interpretar a la persona a partir de aquello que es esencialmente humano, no deduciendo verdades de principios dogmáticos, y si teniendo constantemente como punto de referencia la experiencia humana.” (PETRINI, 2005b, p.14).

Para Wojtyła el hombre, como varón y como mujer, puede llegar a una auto-comprensión de sí mismo dentro de la propia experiencia: “hay que experimentar, hay que empezar desde la experiencia, de lo que es, de lo que existe tal como es, como se manifiesta sin ninguna condición a priori superpuesta, ni en la experiencia ni en el desarrollo de la misma” (WOJTYLA, 2005b, p. 127). No se llega a la verdad del hombre a partir de simples ideas, es importante, según Wojtyła, ver como el hombre se manifiesta (se revela) dentro de la propia experiencia. Dice Jean-Paul Sartre: “para el fenomenólogo, todo acontecimiento humano es por esencia significativo. Si le retiramos la significación, le retiramos su naturaleza de acontecimiento humano” (2007, p. 25)

Los fundamentos antropológicos que dan sentido a la existencia se encuentran dentro de la propia experiencia. Por tal motivo Wojtyła inicia sus catequesis haciendo referencia a “la experiencia originaria” del varón y la mujer, que puede ser leída en los dos primeros capítulos del libro del Génesis (Gn)¹⁹. Para Wojtyła, los dos relatos de la creación constituyen

¹⁸ (El matrimonio es el acto por el cual se define una unión conyugal como una sociedad de bienes; dentro de la antropología adecuada envuelve la totalidad de la persona. La familia, que tiene origen en el matrimonio es entendida como una comunidad de personas y donde son posibles los lazos de conyugalidad, filiación y fraternidad)

¹⁹ El Génesis es el primer libro de la Biblia, esta palabra hebrea significa origen, principio o devenir. Los relatos de la creación, que son los dos primeros capítulos de este libro, como todos los textos de las sagradas escrituras, no están preocupados por verdades científicas y si por verdades de fe donde es perceptible una comprensión de hombre y de Dios y de diversos aspectos que envuelven la vida humana

la más antigua descripción registrada de la auto-comprensión del hombre y el primer testimonio de la conciencia humana. (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 60- 61)

La “experiencia originaria” (Gen 1 y 2), no se sustenta en una verdad histórica ya que su narrativa es de carácter mitológica, donde lo importante es la verdad que oculta acerca de la comprensión de la existencia relacional del varón y la mujer, que los conecta con la trascendencia (cf. DA SILVA, 2005, p. 178). En dicha experiencia originaria, la persona se ve y se reconoce en su especificidad como un ser que “es y existe” dentro de una relacionalidad concreta con la naturaleza, con los otros y consigo mismo, pudiéndose responder así mismo que es lo que lo hace esencialmente humano: La experiencia originaria, como acto, “constituye el momento particular en el cual la persona se revela” (STYCZEN, 2003, p.787).

La experiencia, mediada por la razón, será el punto referencial para llegar a la «verdad» del hombre, dicha experiencia contiene la asimilación intencional de lo percibido, del contacto con lo real, en el mundo interior del sujeto humano. “aunque todo conocimiento humano se inicia desde los sentidos, la experiencia no se limita a lo sensitivo, ni tampoco a lo psíquico, ni tampoco a lo puramente intelectual. Porque el sujeto humano está constitutivamente integrado por estas tres dimensiones de modo unitario. La experiencia sensible del hombre no está cerrada en sí misma, sino que se abre a la dimensión trascendente y metafísica de la realidad (cf. JUAN PABLO II, 1998. p. 111- 113)

La visión de varón y mujer que propone Wojtyla no se cierra en categorías rígidas, compartiendo de esta manera la preocupación de la filosofía moderna y dejando espacio a las expresiones de libertad que no son previsibles; para él la filosofía siempre estará abierta a aportaciones nuevas, porque cada generación debe enfrentarse con la verdad del hombre, que experimenta de un modo cada vez nuevo.

Cuando Wojtyla propone volver a las cosas mismas, lo que en realidad se está proponiendo es volver a la persona, que se constituye en la alteridad –con otros-. Desde esta perspectiva y adoptando la filosofía personalista, el intenta superar el paradigma del objeto, es decir, creer que todas las cosas son realidades objetivas y que no dependen en lo más mínimo del sujeto humano (tendencia defendida por el positivismo de la Escuela de Viena, el positivismo británico, que afirma que existe una realidad independiente de cualquier cosa). Al mismo tiempo intenta superar el paradigma del subjetivismo radical, propio de la filosofía de Descartes y de Kant, que afirman que el mundo existe en tanto es percibido: todo queda sometido a la razón, (el sujeto que percibe) (cf. GUERRA, 2002, p. 300- 301).

Para superar ambos paradigmas, el del subjetivismo radical y el del objeto, Wojtyla propone el paradigma de la relación o de la intersubjetividad, donde se afirma que el mundo

es un mundo de sujetos, donde dichos sujetos son realidades objetivas, lo que significa que el sujeto humano es un mundo interior profundo que existe con autonomía, con libertad propia, y por lo tanto, no es realidad subjetiva, es una realidad objetiva que existen con autonomía, con libertad propia: Wojtyla, afirma que lo más objetivo que hay es que las personas son sujetos, que tienen subjetividad (*cf.* GUERRA, 2002, p. 141).

Es necesario percibir claramente que cada sujeto, siendo «alguien» o «algo» objetivo, es al mismo tiempo un ser objetivo. Objetivamente, el hombre, es «alguien» y eso lo distingue del resto de los seres del mundo visible, los cuales, en la realidad son siempre «algo» (WOJTYLA, 1982, p. 19- 20)

Hay que diferenciar entre subjetividad y subjetivismo: la experiencia que es única e irrepetible, se mueve en el plano de la subjetividad, donde es posible apreciar la verdad del hombre. Es la acción del hombre la que devela al ser que la realiza, concluyendo al ser humano. La misma naturaleza de la correlación coherente en la experiencia, en la misma naturaleza de la actuación del hombre, implica que la acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona (lo subjetivo es lo más objetivo de la experiencia).

El punto de partida de las reflexiones de Karol Wojtyla en su obra *Persona en Acción* es la convicción de que la acción constituye un momento especial de la manifestación de la persona. Sin embargo, agrega un dato vital: "la actuación de la persona junto con otros" (WOJTYLA, 1982b, p. 305)

La expresión «junto con otros» no tiene la precisión necesaria ni describe con suficiencia la realidad a que se refiere, pero la intuye. Una expresión más avanzada podría ser: «la persona existe junto con otras personas», y aún ser insuficiente. Es vital que el hombre co-actúe con otros hombres porque su actuación es en cooperación con los demás. Si es así, entonces cada hombre debe comprender el actuar de los demás y entender que ése es el actuar humano. Si el actuar humano se da "en participación", puede decirse que se convierte en un comportamiento que puede ser cualificado de bueno o malo, es decir, el actuar humano está impregnado de valor (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 307- 308).

El valor personalista de la acción condiciona su valor ético. Si se realiza en común la acción de la persona, entonces adquiere un valor, que por ser humano debe tener valor ético. Deja entonces de ser humana toda acción que desintegra la estructura de la persona, sea de la autoposición o del autogobierno, de la conciencia y de la consciencia. Si se pierde el yo, entonces la acción deja de ser humana. A las acciones humanas que humanizan se les puede llamar "auténticas". Si las acciones deben realizarse en común, las acciones que fomentan el

individualismo o el totalitarismo colectivista enajenan al sujeto o su contexto existencial para deshumanizarlas. El individualismo niega la participación; el totalitarismo se convierte en un individualismo invertido porque presupone que el sujeto de la acción de la persona es la sociedad en su totalidad. Aquí la autenticidad consiste en reconocer que es la persona la que realiza la acción, pero que la realiza en relación con los otros (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 317-322).

1.1. DE LA IMPOSIBILIDAD DE LAS RELACIONES A LA COMMUNIO PERSONARUM

Las preguntas por el origen de la vida, el sentido de la existencia, la felicidad, la libertad, entre otras, fueron cuestionamientos que acompañaron el surgimiento de la filosofía en su primera etapa de desarrollo. Luego con el renacimiento, seguida de la modernidad, la procuración por el hombre se volvió prioridad en el mundo intelectual. Se dieron diversas respuestas a la pregunta qué es el hombre, desde diversos puntos de vista y de disciplina del saber humano, unas encontrando mayor aceptación que otras.

Fue en la modernidad donde quedo probado los alcances de la razón humana (*cf.* BARMAN, 1988, p. 16), y con ello el deseo por conquistar la verdad y en especial la verdad sobre el hombre. Dentro de este contexto, marcado por la supremacía de la razón fue pensada la Revolución Francesa (1789- 1799) bajo los ideales de *égalité, fraternité et liberté*. Con el correr del tiempo, más concretamente con la I y II guerra mundial, el panorama de la modernidad cambia totalmente y se le responsabiliza de haber creado una visión de hombre donde se niega la intersubjetividad y se resalta la supremacía del Yo en su acto individual del pensar («*ego cogito* »).

La cultura moderna enfatizó en la propia realización individual, cuestionándose de una manera radical la imposibilidad de una realización a través de la comunión con los “otros”. Tomas Hobbes pronunció una frase que se ha hecho popular para definir el desencanto de las relaciones y de los vínculos entre los seres humanos: “el hombre es un lobo para los hombres”. En la misma línea Sartre afirma: “los otros son el infierno”. Esta manera de ver la intersubjetividad coloca a los seres humanos en rivalidad, donde la vida está fundamentada por la supervivencia, “donde el más fuerte se impone sobre el más débil” (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 107; PETRINI, 2003a, p. 32- 35).

En esta misma línea de reflexión, el feminismo radical de los años 60, argumentaba que toda relación entre el varón y la mujer tenía una tendencia a la dominación, donde la

esposa era subyugada por el marido. Esta concepción de una irreconciliable hostilidad entre el varón y la mujer, hace que el matrimonio sea comprendido como un signo de esclavitud, como también la imposibilidad para que la mujer alcance su realización (cf. GUTIÉRREZ, p. 160; BADINTER, 2003, p. 76- 79)

No se pretende someter las anteriores afirmaciones a juicio de verdad, lo cierto es que tales posicionamientos muestran una pérdida de confianza en los relacionamientos y la imposibilidad de una vida en común. La modernidad comienza a tener rasgos de la era precristiana, caracterizadas por la barbarie, donde el hombre afirmaba su dignidad venciendo al adversario o colocándolo delante de una concepción utilitarista, haciendo de él un instrumento –objeto para su propia realización: la idea de modernidad pierde la capacidad de dar sentido a la vida y a las personas (cf. BERMAN, 1988, p. 17; WOJTYLA, 1982, p. 40; PETRINI, 2003a).

A su vez, esta visión de hombre, comprendido como sujeto individual, -donde para subsistir y alcanzar sus objetivos debe renunciar a cualquier forma de relación que genere vínculos-, (cf. LIPOVETSKY, 2002, p. 41- 42) va a ser aprovechada por la mentalidad capitalista, que alcanza su expresión haciendo del hombre un mero consumidor, proveedor de mercado.

En la mejor de las hipótesis, los otros son evaluados como compañeros en la actividad esencialmente solitaria del consumo, parceros en las alegrías del consumo, cuya presencia y participación activa pueden intensificar esos placeres. En este proceso, el valor intrínseco de los otros como seres humanos singulares (y así también la preocupación con ellos por si mismos, y por esa singularidad) está casi desapareciendo de vista. La solidaridad humana es la primera baja causada por el triunfo del mercado consumidor. (BAUMAN, 2004, p. 96)

Además de la I y II guerra mundial, la situación de pobreza y miseria de algunos países subdesarrollados y «la actual preocupación por la ecología» (cf. BAUMAN, 2004, p. 122- 126) son factores que han llevado a pensar al hombre en una perspectiva de comunión. Por ejemplo, con el nazismo se asistió a una de las páginas más oscuras de la humanidad, y fue en esa situación tan degradante, donde se encontraron ejemplos de solidaridad, de fraternidad y comunión, que poco a poco se han dado a conocer a partir de los testimonios de algunos prisioneros que sobrevivieron al holocausto. Wojtyla entra en este itinerario de reflexión, al Igual que Scola:

Un nuevo ‘sujeto tecnocrático y colectivo’ surgió de las cenizas del antiguo ‘sujeto empírico’, ya reducido a objeto, simples prótesis, mera función del nuevo inquietante sujeto colectivo”. Valorizando la experiencia elemental del hombre en acción, en el horizonte especulativo del pensamiento fenomenológico, el Papa responde al desafío lanzado por el fin del sujeto, co-construyendo a la persona a partir de su genealogía (PETRINI, 2005b, p. 14)

Para Wojtyla, el hombre se constituye a partir de la comunión, es decir, de la relación con otros (otro yo), esta tendencia ya viene como una característica propia de su ser personal. El ser humano existe en relación, nace de una relación, crece y desarrolla la propia identidad en la media en que es inserido y se va insiriendo en la trama de relaciones²⁰, tiene la posibilidad de expresar de manera madura todo su potencial en una relación significativa que implique, al lado de otro, un proyecto común de vida (cf. SCOLA, 1989, p. 61).

Lo que capacita al hombre para una vida en comunión es su racionalidad, es decir por su interioridad, que a su vez lo distingue de la *animalia* por su naturaleza racional. Esto significa que a pesar de que los otros seres vivos realizan procesos biológicos y fisiológicos bastante parecidos a los seres humanos, la gran diferencia consiste en que ellos son determinados genéticamente en sus comportamientos, mientras que el varón y la mujer a pesar de tener una predisposición genética poseen la “Facultad de Autodeterminarse” fundamentada en la razón, lo que significa que toda persona al actuar tiene la posibilidad de escoger (“libre *arbitrio*”). Por tanto, ningún acto es tan propio de la persona como el acto de libertad. Este no tiene otra causa a no ser la persona que la ejecuta. En este horizonte, la afirmación de la persona coincide con su libertad, la cual media la comunión (cf. PABLO II, 1998, p. 39; FROMM, 1996, p. 308).

1.2. LA IMAGO DEI Y LA COMMUNIO PERSONARUM.

Existen dos principios que orientan la visión de una “antropología adecuada” propuesta por Wojtyla, ellos son: *la imago Dei* y la *Communio Personarum*. El ser humano es un ser creado por Otro, esto significa que el hombre existe pero no tiene el fundamento de existir. Su fundamento está en Otro; dicho Otro, al constituirlo lo hizo a su imagen y semejanza (*Imago Dei*), es decir con una capacidad de libertad y de racionalidad (a partir de aquí se diferencia de la *animalia* como ya fue dicho y reconoce su individualidad) y al mismo tiempo es portador “de la cualidad divina” que es la comunión (*communio personarum* – existir en relación con otro yo) (cf. SCOLA, 1989, p. 55- 56; 2003b, p. 64).

El hecho de que el ser humano, creado hombre y mujer, sean imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como

²⁰ En la reciprocidad orgánica del individuo y sociedad se dan dos movimientos contrarios, que van entre ambos del individuo a la comunidad, Antes de todo, el individuo crece con la inserción en la comunidad A este respecto se puede observar como los pueblos primitivos vivían los ritos de iniciación que servían para pasar de la unidad «física» de la familia a la basta polis o estado para participar con sus derechos y con su libertad, superando así las dificultades de su individualidad (Cf. VON BALTHASAR, 1976, p 362)

«unidad de dos» están llamados a vivir una comunión de amor, y de este modo reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios...” (JUAN PABLO, II, 1988, p. 19)

La *communio personarum* indican el origen y el destino último del ser humano, la matriz de la cual procede, la meta en la cual podrá encontrar la satisfacción que irresistiblemente buscas y el método a través del cual pueda conducir la propia existencia. Una de las grandes novedades filosófico-teológicas de Karol Wojtyla es afirmar que el hombre es *Imago Dei* y *communio personarum* –a pesar de ser una tesis muy común dentro de la antropología cristiana-, tomando como punto de partida la relación varón- mujer. El «Ser» y «existir» del varón y de la mujer se constituyen dentro «relación», donde es posible alcanzar la comprensión sobre el sentido de la vida humana (cf. SCOLA, 2003b, p. 78).

A partir de este presupuesto, Wojtyla afirmará que lo más importante es que el hombre se autodescubra como un ser en relación, capaz de generar vínculo con «otros». Al hablar de la relación varón- mujer aparece otro de los temas importantes dentro del pensamiento wojtyliano como es el de la corporeidad. El cuerpo humano es personal, revela la intimidad del sujeto, además, dicho cuerpo a través de la propia visibilidad manifiesta al hombre y, manifestándolo, sirve de intermediario, permitiendo que el varón y la mujer se comuniquen entre sí según la *communio personarum* que los caracteriza por naturaleza (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 93).

El eje de reflexión de Wojtyla es la propia corporeidad, marcada por la diferencia sexual, que se realiza en el encuentro con el otro, estableciendo con él una relación caracterizada por el “don” recíproco de sí, abierta para la procreación de nueva vida, en vista de la comunión interpersonal (*communio personarum*) (PETRINI, 2005b, p. 14)

En las catequesis, Wojtyla afirma que el cuerpo entendido como lenguaje humano posee dos significado uno objetivo y otro subjetivo. Según el significado objetivo, el lenguaje del cuerpo es considerado a sí mismo, en su significado ontológico y teológico y se constituye a través de la unión del varón y la mujer en el plano sacramental. El significado subjetivo del lenguaje del cuerpo es la captación del significado objetivo por parte del sujeto: el cuerpo habla –es decir, el varón y la mujer hablan a través del cuerpo- con el lenguaje de la masculinidad y la feminidad, del don personal, de la fidelidad y del amor, hasta del riesgo de hacer del cuerpo un mero instrumento de placer (cf. WOJTYLA, 1982, p. 155; 2005a, p. 437).

Al afirmar que el cuerpo envuelve la persona y lo manifiesta en su totalidad (interior y exterior), se llega a otro punto que es importante del pensamiento wojtyliano en la perspectiva de la “antropología adecuada” y es la libertad, contenida en el ser de cada persona (del yo y del tú). La libertad es la posibilidad que tanto el varón como la mujer poseen para hacer del

«otro» una opción que haga parte dentro de la propia vida. Wojtyla propone una libertad que abrace los *liames* constitutivos de la persona, capaz de vivir intensamente el significado de la propia existencia, en toda la extensión del drama humano (cf. WOJTYLA, 1982, p. 119; PETRINI, 2005b, p. 14)

Los temas de la corporeidad y de la libertad se entrelazan con los temas: la soledad originaria, la vergüenza, el pudor, el drama humano, la sexualidad, la esponsalidad, entre otros, que apuntan a una misma realidad, el amor humano, como principio y dinamismo de la existencia del hombre que se hace más evidente en la familia caracterizada por la relación entre los sexos y las generaciones, y donde es posible vivir la reciprocidad (cf. SEMEN, 2005, p. 92). Estos otros temas que fueron mencionados, son los temas que a continuación van a ser abordados para comprender mejor la propuesta de la “antropología adecuada” que brinda los elementos filosóficos y éticos para comprender la familia como *communio personarum* y que tiene su base en la “experiencia originaria” de la relación varón- mujer (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 161; 1982b, p. 133)

2. EL ENCUENTRO DEL «YO» EN UN «TÚ»

La “experiencia originaria” se basa en la relación varón- mujer y que está testimoniada en los dos primeros capítulos del libro del Génesis como ya fue mencionado, es base de donde se originan, según Wojtyla, todas las relaciones humanas, de manera especial la familiar. Este encuentro del propio ser con el ser de otro no es fruto del acaso, sino la respuesta a la misma naturaleza humana, esto significa que un «yo» al relacionarse (o entrar en contacto) con «otro yo», está respondiendo a su ser personal (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 56). Esta afirmación no puede ser acusada de determinista, ni tampoco de naturalista, ya que la mediación del encuentro del varón y la mujer, además de ser una respuesta a la naturaleza humana, ella es verdaderamente auténtica dentro del contexto de la libertad. El consentimiento es fundamental dentro de la relación, además porque es quien la posibilita. Cualquier relación debe contemplar la libertad de un yo y de un otro, de un yo que se dispone y de otro que acoge, y viceversa, de otro que se dispone y de un yo que recibe (cf. WOJTYLA, 2005b, p. 143; VILADRICH 2004, p. 47- 48).

Para entender el encuentro del «yo» en un «tú», dentro de la “antropología adecuada” en el pensamiento de Karol Wojtyla es necesario ver todo el proceso fenomenológico que va revelándose en temas tan puntuales como es: la “soledad originaria”; la experiencia del don;

el drama humano en la relación varón- mujer; y, la libertad como opción. Para por último, poder plantear los fundamentos antropológicos que sustentan la familia.

2.1. LA SOLEDAD ORIGINARIA

La “soledad originaria”, es el preámbulo que marca el inicio del encuentro entre el varón y la mujer; dicha soledad, más que una experiencia de angustia e incertidumbre, es un referencial para descubrir la propia identidad y el destino de la dimensión humana caracterizada “originariamente” por la relación: la soledad es la experiencia que posibilita el reconocimiento “de sí” y “del otro” (cf. JUAN PABLO II, 1998, p. 44).

El hombre, es un ser situado en un espacio- tiempo, y su ser se haya dispuesto para una correlación hombre-mundo, y es dentro de esta correlación que tiene origen, lo que Wojtyla llama de “soledad originaria”. Para Wojtyla la «soledad» tiene dos significados, el primero que deriva de la misma naturaleza del hombre, es decir de su humanidad y el segundo, es el que se sigue de la relación varón y mujer, la cual se torna visible, en cierto modo, en base al primer significado (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 68).

En el primer significado, la «soledad originaria» manifiesta la naturaleza del hombre que lo diferencia de la *animalia*, colocándolo en una actitud de búsqueda de su propia identidad. Esta diferenciación, es a la vez una toma conciencia de la propia superioridad que le impide colocarse en igualdad con los otros seres vivos. La dificultad de reconocerse y definirse a si mismo lleva a el hombre a tomar distancia con la naturaleza. Se podría afirmar, según Wojtyla, que este es el primer momento de la experiencia de la soledad originaria, ya que el hombre no encuentra un punto de referencia, que además de distinguirlo le permita su propio reconocimiento, es decir, descubrir su propia humanidad. La soledad, vista desde este aspecto, es el comienzo de una autoconciencia, que luego se ampliará en el encuentro con el otro (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 68).

El hombre es solo, porque es diferente del mundo visible de los seres vivos. Esta característica subjetiva del hombre, lo coloca en una actitud de búsqueda de su propia identidad. En el concepto de la «soledad originaria» está incluida la autoconciencia como la autodeterminación. El hecho de que el hombre esté solo esconde en sí esa estructura ontológica y a la vez es índice de una auto- comprensión (WOJTYLA, 2005a, p.72).

La soledad, como dimensión humana de la existencia, es el comienzo de una interioridad que acompaña al hombre a lo largo de su existencia y donde el interés principal es la búsqueda por el sentido de la vida. Esto manifiesta que la “soledad originaria” debe ser comprendida como ruptura, ya que al mismo tiempo que el hombre se diferencia, plantea la

necesidad de encontrarse en un mundo que lo humanice, que lo lleve a sentirse persona. En esta misma línea Octavio Paz, en su libro “El laberinto de la soledad y Post- scriptum” afirma que la soledad tiene un doble significado, el primero es la ruptura con un mundo y el segundo la tentativa de crear otro. (cf. 1976, p.184).

En la tentativa de búsqueda de identidad aparece el segundo significado de la “soledad originaria” el cual deriva de la relación del varón- mujer, como ya fue dicho, y que está marcada por la dimensión corpórea. Wojtyla relaciona la “soledad originaria” del hombre con la conciencia del cuerpo: una vez que el hombre se ha distinguido de los seres vivos, está implícito el reconocimiento del propio cuerpo. (cf. WOJTYLA, 2005a, p.79)

La corporalidad no es meramente objeto sino una modalidad pre objetiva del “ser-en”, del “ser con”, y del “ser para”. La primera percepción que el hombre experimenta en su corporalidad es de “estar en” un mundo. Al percibirse dentro de la naturaleza, el hombre se relaciona e interactúa con ella, y al mismo tiempo no se satisface, falta algo más que pueda llevarlo no sólo a diferenciarse si no también a reconocerse a si mismo, y es en esta perspectiva que se manifiesta la soledad: el hombre se descubre - o se percibe- “solo” (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 77). “La soledad, es sentirse y saberse solo, desligado del mundo y ajeno a si mismo, separado de si” (OCTAVIO PAZ, p. 1975)

El mundo representado como un “otro” se amplía a partir del momento en que el hombre descubre “un otro” que él reconoce como “otro- yo” (tu), que le permite diferenciarse y reconocerse. Lo que está a la base de este reconocimiento es el propio cuerpo en relación con el cuerpo de otro: “esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23). Unido al cuerpo aparece el tema de la percepción, la experiencia del mundo y de sí mismo, la relación con el otro, mediada por la mirada, el gesto y la palabra. Nada de esto es concebible fuera de la conciencia corporal y la convivencia (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 78-79).

La soledad, abre paso para el reconocimiento del “otro”, el hombre no es simplemente un “ser en”, sino también es un “ser con”. Ser-en y ser-con, son en el lenguaje de la fenomenología, existencialistas, modos constituyentes del *Dasein* (Heidegger). Mientras el ser-en es origen del impulso pre-reflexivo y vital hacia la comunión cósmica que se traduce en expresión por el lenguaje, el ser-con aparece como el justificativo de la comunicación, que es vínculo intersubjetivo. Esta afirmación es comprensible en la Obra de Gabriel García Márquez, “cien años de soledad (1967), donde todo sus personajes experimentan la soledad como la imposibilidad de interactuar con el mundo de fuera, con el mundo de los otros. La característica dentro de la experiencia de la soledad es la ausencia de vínculos. “Macondo”, lugar ficticio donde se desarrolla la trama, es la conjugación de todas las soledades del

hombre. El encierro, que es una forma de soledad dentro de la obra, niega las relaciones interpersonales, intentando construir un mundo en la individualidad. En dicha obra, la soledad es contraria a la solidaridad, “a ser con el otro”.

La soledad es la profundidad última de la condición humana. El hombre es el único ser que se siente sólo y el único que va en busca del otro. Su naturaleza [...] consiste a un aspirar a realizarse en otro. El hombre es nostalgia y busca comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo, se siente con carencia de otro, como soledad (OCTAVIO PAZ, 1976, p. 175).

La soledad originaria termina con el encuentro del “otro”, donde es posible la afirmación del yo- comunión. Este encuentro con un otro, es fundamental para la autoconciencia, donde “el otro no es algo opcional, sino condición irrenunciable para que exista el yo. No es un puro «accidente,» sino algo constitutivo (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 80; SCOLA, 2003a, p. 22- 23).

Así, sentirse solo posee un doble significado: por un lado, consiste en tener conciencia de sí y por otro un deseo de salir de sí. La soledad, que es la propia condición de nuestra vida, surge para nosotros como una prueba y una purgación, al final de la cual la angustia y la inestabilidad desaparecerán. La plenitud, la reunión, que es reposo y felicidad, y la concordancia con el mundo, nos espera en el fin del laberinto de la soledad (OCTAVIO PAZ, 1976, p. 176)

La soledad hace que el hombre experimente sus propios límites, por tanto es en el reconocimiento del otro donde se afirma la posibilidad de superar esos límites. Cuando el varón y la mujer se afirman en el otro: “esta es hueso de mis hueso y carne de mi carne”, además de prolongarse en el otro superan los límites de sí mismo. Y es en el encuentro con el otro donde tanto varón como la mujer están llamados a superar lo instintivo para descubrirse humanos. Al hablar de la relación varón- mujer lo que está a la base es la comprensión del ser humano, por tanto, el principio antropológico de dicha relación es que el ser humano se constituye con otro (s) (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 75.77).

2.1.1. El otro como punto de partida y punto de llegada

Superada la soledad, el otro se convierte en punto de partida y punto de llegada para comprender la existencia. No es simplemente un “estar en”, es también un “estar con”, y es desde aquí donde el hombre se construye, se determina y se proyecta. El otro, es la apertura del yo, dispuesto a posibilitar el encuentro, que es vital para tornar la vida más autónoma. Como dice Scola: “en todos los tiempo y en todas las latitudes emerge en el yo una apertura originaria, una iniciativa a salir de sí, que lo empuja hacia el tú. Se trata de un carácter inscrito de modo indeleble en la naturaleza de todos los seres humanos” (2003a, p. 15; cf. 2005a, p. 82).

El Yo se realiza y se reconoce solamente en relación a un tú, donde la presencia de uno y del otro agrega algo nuevo al ser de cada persona. Esta afección es tan significativa, que el otro no puede ser ignorado, pues con su corporeidad diferenciada (masculinidad y feminidad) piden ser acogida, amada y respetada.: «el otro que me convida a salir de mi mismo, me atrae con su presencia para ser parte de él, y él de mi. De esta manera se constituye la cohabitación de mi y de un otro que me enriquece con su presencia y me complementa en mi ser ». La persona nace de la integración entre un Yo y un Tú y es ésta relación que constituye al ser humano en su identidad, sin ella no podría llegar a ser él mismo. Wojtyla va a llamar a esta relación de “experiencia esencialmente humana” ya que ésta se constituye a partir de un contacto directo con la persona, donde es aceptada su identidad específica (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 83; PETRINI, 2005b, p. 15).

La naturaleza humana se manifiesta a través de las relaciones entre personas, teniendo como base la relación varón-mujer: “la reciprocidad entre un varón y una mujer, puede aquí valer como caso paradigmático por el perenne carácter comunitario del hombre” (VON BALTHASAR, 1976, p. 344). Wojtyla coloca dicha relación, como relación fundante de todas las relaciones humanas: “No leíste que desde le principio Dios los creó hombre y mujer” (Mateo²¹. 19, 3). “El varón y la mujer son creados en relación, manifestando a la vez la igualdad de dignidad de las personas (WOJTYLA, 2000, p. 56).

Lo esencial del hombre es que existe como ser relacional, como un «ser con otros». El Yo que se descubre existente en relación al Tú. “El hombre no es creado a partir de una sucesión de pasos dentro de la creación [el hombre no es creado según una sucesión natural]” (WOJTYLA, 2005a, p.58), su existencia se realiza a partir del encuentro con el otro.

Para entender la dimensión relacional del hombre de la corporeidad como signo de intersubjetividad: el hombre es un sujeto solamente por su autoconciencia y autodeterminación, es también en base al propio cuerpo. La estructura de este cuerpo es tal que le permite ser el autor de una actividad puramente humana. En esta actividad el cuerpo expresa a la persona. Este cuerpo es entonces, en toda su materialidad (“formó al hombre con polvo de la tierra”), de algún modo penetrable y transparente, de manera que evidencia quién es el hombre (y quién debería ser) gracias a la estructura de su conciencia y autodeterminación (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 91-93).

²¹ Es el primer libro del Nuevo Testamento, en las Sagradas Escrituras. Es uno de los cuatro evangelios que comentan sobre la vida de Jesucristo, sobre lo que él hizo y predicó en su tiempo.

La corporalidad y la sexualidad no se identifican completamente; el cuerpo humano, en su constitución normal, trae en sí, las señales del sexo, o sea, por su naturaleza, masculino y femenino. Todavía el hecho del hombre ser cuerpo pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente del hecho del «ser», en su constitución somática, también masculino y femenino (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 94).

Al mismo tiempo que se identifica se diferencia, esta es la fuerza de la relación, de la intersubjetividad. El tener conciencia de las diferencias conduce a afirmarse dentro de la igualdad en el contexto de la naturaleza humana. Hasta el momento se ha hecho referencia a la soledad originaria, donde, tanto el varón como la mujer, viven un proceso de autoconciencia que comienza a partir del momento en que se sienten parte de un mundo y al mismo tiempo se diferencian de él (es la conciencia de «estar en»). Luego esta conciencia se refuerza y se amplía con la experiencia del encuentro de un Yo con un Tú -encuentro que es mediado por la corporeidad- donde varón y mujer además de diferenciarse, se reconoce (es la conciencia de «estar con») (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 98). De aquí se sigue, un tercer nivel de conciencia, del cual se hará referencia a continuación, y donde la concepción del cuerpo se hace más visible y necesaria para entender la apertura de la existencia (es la conciencia de «ser para»). Para hablar de este tercer nivel de conciencia, se hará referencia a la experiencia del “don” que en Wojtyla tiene como punto referencial la desnudez, la vergüenza y el poder, experiencias que en su pensamiento marcan la conciencia del cuerpo por parte del varón y la mujer en la dimensión del «ser para».

2.2. LA EXPERIENCIA DEL DON

A partir de la experiencia de la soledad, nace en la conciencia humana un deseo de entregarse y, al mismo tiempo, un sentimiento de insaciabilidad por no poder calmar ese deseo. Descubrirse “solo” ahonda en el varón- mujer la necesidad y la aspiración profunda “de su ser” a la entrega de sí mismo a otra persona semejante a él. La soledad, como ya fue dicho anteriormente, es superada a partir del encuentro con el otro, “entendida como el descubrimiento de la propia humanidad «con el auxilio» de otro ser humano. Así el hombre reconoce y reencuentra la propia humanidad” (WOJTYLA, 2005a, p. 92).

En el encuentro con el otro, el nivel de conciencia se amplía, identificándose en su naturaleza humana. Además de ser un “ser en” el mundo y “con otros”, el varón- mujer, enriquece el significado de la existencia humana cuando se descubre “para el otro” dentro de la experiencia del “Don”. Para comprender mejor esta dimensión humana, Karol Wojtyla va a

hablar de la desnudez, la vergüenza y el pudor como experiencias que se manifiestan en la relación con el otro, y que evidencian la corporeidad como capacidad de entrega, de reciprocidad, de Don (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 162- 164; 2005a, p. 103).

2.2.1. La desnudez, la vergüenza y el pudor y el significado de la corporeidad

Superada la soledad, el varón y la mujer viven un nivel de conciencia plena a través de la desnudez. Wojtyla afirma que la desnudez debe ser comprendida “como el estado pleno de la conciencia del significado del cuerpo, que deriva de la percepción típica de los sentidos.

De este modo, el cuerpo humano adquiere un significado completamente nuevo, que no puede ser puesto al nivel de la permanente percepción «externa» del mundo. El cuerpo según esto, expresa la persona en su concreción ontológica y existencial, que es algo más que el individuo, y por tanto expresa el «yo» humano personal, que funda desde dentro su percepción «exterior» (WOJTYLA, 2005a, p. 93)

La desnudez permite ver la diferencia sexual, reconociendo al otro como algo diferente que con su presencia me enriquece y me complementa. Con la desnudez el varón y la mujer descubren el valor de la corporeidad como “don de sí para el otro” (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 152; SCOLA, 2003b, p. 284- 288). La desnudez es señal de confianza, los cuerpos se reconocen en sus diferencias, proyectando entre sí una mirada de total transparencia: el estar desnudos es una actitud apacible y exenta de desconfianza respecto al propio cuerpo y respecto al cuerpo del otro. Los signos corporales de la sexualidad eran vistos, e incluso contemplados, a través de la desnudez, con la finalidad que les es propia: permitir la expresión de la comunión de las personas. (*cf.* SEMEN, 2005, p. 84). Para Wojtyla los cuerpos al estar desnudos expresan una comunión total. La diferencia sexual no es percibida dentro de la soledad originaria, solamente cuando el varón y la mujer se reconocen desnudos, manifiestan en profundidad el sentido de la comunión a través del reconocimiento de una misma dignidad diferenciada (masculino y femenino): “sólo la desnudez que hace objeto a la mujer delante del varón, es fuente de vergüenza” (WOJTYLA, 2005a, p.113). Estar desnudos significa ver al otro como sujeto y no objeto de una relación, para ello, según Wojtyla, es necesario “una pureza de corazón”, es decir ser capaz de ver al otro como un fin en sí mismo dentro de la reciprocidad (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 27).

Según Génesis 2,25, el hombre y la mujer no sentían vergüenza: se veían y se conocían a sí mismos con toda la paz y la tranquilidad de la mirada interior, se «comunican» en la plenitud de la humanidad, que se manifiesta en ellos como recíproca complementariedad precisamente es «masculina» y «femenina». Al mismo tiempo «comunican» según esa comunión de las personas, en la que a través de la femineidad y la masculinidad, se convierten en don recíproco el uno para el otro. De este modo, alcanzan en la reciprocidad una particular comprensión del significado propio del cuerpo. El significado originario de la desnudez corresponde a esa simplicidad y plenitud de visión, en la que la comprensión del significado del cuerpo

nace casi en el corazón mismo de su comunidad- comunión (WOJTYLA, 2005a, p. 94)

Si no sentían vergüenza, quiere decir que estaban unidos por la conciencia del don y que tenían conocimiento recíproco del significado esponsal de sus cuerpos, en el que se expresa la libertad del don y se manifiesta toda la riqueza interior de la persona como sujeto: “toda relación entre personas pone siempre en escena el dinamismo de la libertad” (SCOLA, 2003a, p. 2;). Existe también, en esta ausencia de vergüenza, una clara percepción que el cuerpo, a través de los signos de la masculinidad y de la feminidad e incluso en ellos, no tiene nada de común con la *animalia*, y que no tiene necesidad de camuflar estos signos, pues no tienen nada de vergonzoso (cf. SEMEN, 2005, p. 84; GODBOUT, 2002, p. 76).

La experiencia de la desnudez, al mismo tiempo que es conciencia plena del cuerpo, es signo de vulnerabilidad, y es en este contexto donde aparece la vergüenza, manifestada como el miedo a ser del cuerpo un objeto o instrumento de uso o un conjunto de funciones fisiológicas. “Si la « vergüenza» lleva consigo una específica limitación del ver mediante los ojos del cuerpo, esto ocurre sobre todo porque la intimidad personal se encuentra perturbada y amenazada por tal visión (WOJTYLA, 2005a, p. 94). La vergüenza, más que un sentimiento moral, manifiesta el miedo que el varón y la mujer sienten frente a su propio cuerpo, que puede terminar siendo instrumentalizado dentro de la relación, a su vez, negando la experiencia del don. Con la vergüenza, se pierde, en cierto sentido, la percepción de la comunión, ya que dicha vergüenza tiene como reacción inmediata la del cubrir el cuerpo, y con él los signos de la masculinidad y la feminidad. La vergüenza no permite ver la esencialidad humana del propio cuerpo (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 98. 154).

Esa, vergüenza, cuya causa se encuentra en la humanidad misma, es al mismo tiempo inmanente y relativa: se manifiesta en la dimensión de la interioridad humana y al mismo tiempo se refiere al «otro». Es la vergüenza de la mujer «respecto» al varón, y también del varón «respecto» a la mujer: vergüenza recíproca que les obliga a cubrirse la propia desnudez, a esconder los propios cuerpos, a apartar de la vista del varón lo que constituye el signo visible de la feminidad, y de la mujer lo que constituye el signo visible de la masculinidad (WOJTYLA, 2005a, p. 156).

Ese acto de cubrir los cuerpos, es lo que Wojtyla entiende como pudor, que tiene dos significados, por un lado indica la amenaza del valor del cuerpo y por otro el deseo de preservar interiormente dicho valor. El pudor, generado por la vergüenza, manifiesta el peligro de esa capacidad originaria de comunión. En otras palabras, la comunión se ve amenazada al cubrir en el cuerpo la masculinidad y la feminidad, no se puede olvidar que son ellos lo que constituyen el «substrato» peculiar de la comunión de personas. Por tanto la

vergüenza es el desequilibrio del significado originario de la unidad corpórea que impide ver al otro como don en sí mismo (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 158. 160).

El pudor, además, es signo de protección frente a “la concupiscencia”, definida por Wojtyla como la incapacidad de percibir la total comunión de los cuerpos: “la concupiscencia, lleva en sí una dificultad casi constitutiva de identificación con el propio cuerpo; no sólo en el ámbito de la propia subjetividad, sino todavía más respecto a la subjetividad del otro ser humano: de la mujer para el varón y del varón para la mujer. La vergüenza no es por el propio cuerpo, ni en la sexualidad somática de ambos, remonta a la transformación interior del hombre, de su conciencia (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 161; 2005a, p. 159).

En cierto modo la vergüenza, que inmediatamente lleva al pudor, manifiesta el deseo de preservar el sentido esponsal de los cuerpos, manteniendo el valor de la comunión, es decir la unidad de personas en la “unidad del corporal” (WOJTYLA, 2005a, p. 161). Cubrir el cuerpo, no se origina a partir del deseo de negar la diferencia, antes por el contrario, lo que se busca es preservarla. Mientras sea preservada la diferencia la comunión puede ser manifestada en la relación. Al hablar de comunión complementaria, Wojtyla hace referencia a aquella relación que sólo es posible a través de la diferenciación sexual. Con esto no se niega que pueda existir otras formas de relacionarse, sólo que para Wojtyla, la relación varón- mujer se da en un contexto de complementariedad plena, ya que son dos cuerpos diferenciados que al unirse se ofrecen el uno y el otro algo que no posee, y en este sentido es que es una unión complementaria (*cf.* VILADRICH 2004, p. 75).

2.2.2. El cuerpo envuelve a la persona como don

Para Wojtyla “el valor del “cuerpo y sexo” debe estar fundamentado en el valor de la persona” (WOJTYLA, 1982a, p. 152), es por ello que la vergüenza no puede ser entendida como un menosprecio por la corporeidad. Antes por el contrario, es a través de la vergüenza, que tanto varón y mujer, reconocen el sentido esponsal de los cuerpos y buscan preservar lo que los diferencia para garantizar la comunión.

Wojtyla identifica el cuerpo con el ser de la persona proyectado a la comunión: la vergüenza es el temor a no ser asumido por el otro como don: “sólo la desnudez, que convierte a la mujer en “objeto” para el hombre, o viceversa, es vergonzosa” (WOJTYLA, 2005a, p. 113). Cuando se descubre el sentido esponsal del cuerpo, tanto el varón como la mujer desean ser tratados como fin dentro de la relación, como don.

El concepto del donar nos se puede referir a un nada, indica a aquel que da y aquel que recibe el don, y también la relación que se establece entre ambos. Esta afirmación esta en

conexión con el pensamiento de Marcel Mauss (1971) que dice que para que exista don (dádiva) es necesario tres condiciones: «dar», «recibir» y «retribuir» (*cf.* CAILLÉ, 2002, p. 9)

La relación que se establece entre las personas, es el único espacio donde es posible vivenciar el don, que revela, por decirlo así, una característica particular de la existencia personal; o mejor, de la existencia de la persona. Comuni3n entre las personas significa existir en un reciproco «para», en una relaci3n de reciproco don. Y esta relaci3n es, principalmente, el fin de la soledad originaria:

El cuerpo que experimenta la feminidad “para” la masculinidad, y viceversa, la masculinidad “para” la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comuni3n de las personas. La expresa a trav3s del don como característica fundamental de la existencia personal... “La masculinidad- feminidad –es decir, el sexo- es el signo originario de una donaci3n que lleva al hombre, var3n y hembra, a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de modo originarios. Éste es el significado con el que el sexo entra en la teología del cuerpo. (WOJTYLA, 2005a, p.98)

Dentro de la soledad originaria no se podía reconocer los cuerpos diferenciados (masculino y femenino), sólo a partir del encuentro con el otro, distinto del yo, hace posible dicha diferenciación, y es reconociendo la diferenciación como surge la experiencia del don. A partir de esta idea, de vivir la corporeidad como una experiencia del don, Wojtyla va a hablar del sentido «esponsal» de los cuerpos donde cada persona, sea var3n o sea mujer se descubre como “don de sí”, de esto se hablará más adelante, cuando se hable de los fundamentos antropológicos presentes en la familia (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 31).

Por otro lado la libertad es una condici3n necesaria para que el don se manifieste. Wojtyla define libertad como dominio de sí mismo (autodominio): «El don evita que el otro sea objeto para mí mismo o me convierta en objeto para el otro». Al ver un cuerpo, no se ve simplemente una materia corp3rea con funciones fisiológicas y psicomecánicas, por el contrario, en su totalidad se descubre la individualidad de un ser que es personal. El otro, como persona, se revela a trav3s de su cuerpo, que a su vez expresa su individualidad abierta a la relaci3n (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 33). Para Wojtyla el cuerpo no puede ser comprendido como una fachada o envoltura de algo que está oculto por dentro, con esto se supera el dualismo que argumentaba que existían dos realidades; una corp3rea y otra espiritual. El cuerpo es el punto de referencia donde el otro se manifiesta y se constituye como persona (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 162).

La sexualidad puede ser definida, en un nivel todavía más general, como aquella determinaci3n del ser humano en virtud de la cual la persona es capaz de una donaci3n interpersonal específica. La sexualidad es, en efecto, una dimensi3n de donaci3n peculiar. Esta afirmaci3n ofrece una primera advertencia con relaci3n a la importancia humana de la

sexualidad, pues la donación no es un aspecto accesorio, secundario o derivado, sino el aspecto más propio de la persona en cuanto tal (*cf.* WOJTYLA, 1982, p. 42- 43; 2005a, p. 163).

Si la sexualidad es una dotación peculiar de la persona para donarse de un modo específico, es necesario considerar atentamente de qué modo la donación de la sexualidad está implicada en la donación que es propia del hombre en cuanto tal. Aunque esté vinculada con esa dimensión radical humana, no se identifica con ella, puesto que es una donación o cualidad de la persona que se ordena a una donación peculiar, característica (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 165).

La peculiaridad de la donación mutua de que son capaces dos personas en virtud de su cualificación sexuada como varón y mujer es patente en general, y, evidentemente, distinta de la capacidad de donación que las personas tienen por su propia condición humana. Para una determinación articulada y precisa de la donación propia de la sexualidad se requiere una descripción, siquiera somera, de la donación personal propia de la misma condición humana. Los hombres, en cuanto tales, son capaces de donación mutua. Esta donación se expresa en todas las dimensiones del ser humano. Su núcleo está en la voluntad en cuanto que por esta potencia espiritual las personas son capaces de la afirmación del ser de la otra persona (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 28; 2005a, p. 169).

2.3. LA RELACIÓN VARÓN-MUJER EN LA ANTROPOLOGÍA DRAMÁTICA

La soledad originaria, la desnudez, la vergüenza, el pudor, la concupiscencia, entre otras, son experiencias que llevan a pensar la vida humana en la perspectiva de una antropología dramática. Cuando se hace referencia al drama se quiere connotar la fuerza de las acciones que dan sentido a la existencia y que revelan, a su vez, el ser del hombre. Para Wojtyla, el encuentro del «yo» en «tu» se da en un contexto dramático, en donde, por la intensidad de los actos que acompañan dicho encuentro, las personas se descubren, se reconocen en su dimensión humana (varón y mujer) (*cf.* WOJTYLA, 1982, p. 101; JUAN PABLO II, 1998, p. 40).

Para ahondar sobre este asunto, es oportuno reflexionar sobre la condición dramática del hombre, que no puede dejar de lado las preguntas acerca de lo dramático y del drama. Sólo una previa aclaración de lo que implican tales conceptos podrá introducir al tema propiamente dicho. Cuando se hace alusión a lo "dramático" inmediatamente se orienta al campo de la literatura. Ella será pues la puerta de entrada al significado del drama humano.

Lo dramático, iluminado desde esta vertiente, es visto como un intermediario entre lo trágico y lo cómico, categorías estéticas que se configuran por su vinculación con la tragedia y la comedia respectivamente. A su vez cada una de estas dos categorías remite, la primera a un argumento teatral con desenlace aunque sin solución del problema que allí se ha planteado; la segunda, aún que posee desenlace y además solución, a la vez que presenta al hombre ubicado en el plano de la moral y de la ética (WOJTYLA, 1982).

El concepto de "drama", cuya palabra proviene de la voz griega drama, equivalente a la acción, alude sin duda a una obra teatral o cinematográfica en la que se presentan acciones y situaciones dolorosas, moderadas por otras más propias de la comedia. Hoy en día el drama se aplica a toda representación escénica. También es cierto que el drama se alimenta y nutre tanto de elementos trágicos como cómicos, combinando de esta manera lo sublime con lo grotesco.

Según la definición griega clásica, drama es la forma de presentación de acciones a través de su representación por actores y por medio del diálogo. Básicamente, esta definición coincide con el concepto actual de teatro, aunque existe una confusa tendencia a considerar lo dramático únicamente a todo lo que incluya elementos trágicos, especialmente cuando se da el llamado "final trágico". Por ello, una tendencia generalizada apuesta a identificar, por un lado, al drama como género literario (el texto) y, por otro, al teatro como el fenómeno de puesta en escena del propio texto dramático; esta distinción lleva a afirmar que, el texto dramático no es teatro hasta que se lleva a escena para ser visto por el público.

Hans Urs Von Balthasar²² va a hacer una analogía entre dichos conceptos (drama y teatro) en relación a la existencia humana en la perspectiva religiosa. Von Balthasar parte de la idea de que "no existe otra antropología a no ser la dramática": el drama nace a partir del momento en que el ser humano se mueve en el gran teatro o escenario del mundo y donde mediado por su libertad, toma sus propias decisiones. Y agrega Balthasar: "podemos interrogarnos sobre la esencia del hombre solamente en el vivo acto de su existencia" (VON BALTHASAR, 1976, p. 317). Este es el punto de conexión con Wojtyla, que nos interesa profundar, ya que "la antropología adecuada" parte de la experiencia del drama humano que comienza a constituirse en el "encuentro originario" del varón y la mujer, y que va revelando poco a poco el ser de las personas.

²² Hans Urs Von Balthasar, a finales del siglo XX fundó una nueva perspectiva teológica, la teo-dramática, a través de la cual se propuso interpretar el fenómeno cristiano en su totalidad. Al poner el centro de su mirada teológica en la acción dramática, Balthasar consolidó el nexo entre teología y teatro, inaugurando una nueva vía de comprensión y expresión del misterio de Dios y su relación con el hombre.

Wojtyla también interpreta la vida como un gran teatro donde se representa (o se hace presente) el drama humano. El teatro, en esta perspectiva, no es una escenificación superficial de determinada historia, por el contrario es el lugar privilegiado donde la vida se vuelve palabra y la palabra se vuelve vida. Por tanto, la vida como palabra viva deja de ser pensada sin movimientos, sin gestos, sin acción. El actor al moverse y gesticular es aquel que no sólo se torna un «personaje» sino el sujeto de su propio acto escénico que intenta proyectar y comunicar, dando sentido a su existencia (WOJTYLA, 1980).

Wojtyla y Von Balthasar, por caminos bastante parecidos siguen en dirección contraria a una de las visiones críticas de la ilustración que representaban al mundo y la existencia humana como un «teatro de marionetas» donde todos los movimientos y acciones eran dirigidos. La vida humana, para estos dos pensadores, tiene movimiento propio, ya que es el hombre quien con su libertad que va construyendo su propia historia y es aquí donde está representado el drama de la vida, de la existencia (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 102).

Una concepción itinerante y dramática de la existencia humana es connatural a la cultura occidental. Ella se ha progresivamente consolidado en la época moderna con el crecimiento del significado de la historicidad del hombre y de su libertad en el que crea la historia. El hombre se siente como un explorador de la realidad, del universo; un peregrino en dirección a la luz, constantemente fascinado por los inexplorables horizontes del saber (GRANDIS, 2003, p.89)

No se escoge el nacer (primer acto) y el morir (tercer acto), pero es en medio de estas dos realidades inevitables, donde el varón y la mujer se constituyen, encontrando la identidad y el destino de la propia existencia (acto intermedio o segundo acto). El primero y el tercer acto son textos escritos que el hombre recibe ya de antemano, diferente del segundo acto (o acto intermedio), donde si hay una mediación de la libertad, lo que hace de él «el guionista» de su propio drama, procurando encontrar sentido a su existencia: “de todos modos es bastante claro que el hombre envuelto en el juego, vive en un movimiento dramático que deriva de un «primer acto», y que avanza en dirección a un «último acto» [...]” (VON BALTHASAR, 1976, p. 322). El hombre ya no recibe ningún papel sino que debe construirlo desde sí, desde su irresistible ansia de infinito. En esta misma perspectiva afirma Octavio Paz para hacer referencia al drama humano: “entre nacer y morir transcurre nuestra vida. Expulsos del claustro materno, iniciamos un angustiado salto, realmente mortal, que sólo termina cuando caemos en la muerte” (OCTAVIO PAZ, 1976 p. 176).

La acción humana se mueve entre el origen- investidura (desde dónde) y el fin-despojamiento (hacia donde). De este modo la identidad no es pensada como algo estáticamente dado, sino que es concebida dinámicamente: el yo se reconoce en su misión y desde ahí va configurando su perfil personal único e irrepetible:

Sólo al interior del drama en curso se nos puede preguntar si, en todos los actos y las situaciones de la existencia humana perdura algo de esencial y de (relativamente) inmutable y que cosa pueda ser [...] En términos teológicos deberíamos decir que sólo al interior del drama puede aflorar (o surgir) la pregunta qué cosa. (VON BALTHASAR, 1976, p. 317 -318)

A través de la dramaticidad se propone una clave teórica de interpretación de la situación del hombre en relación consigo mismo, con los otros y con la trascendencia, lo cual supone la experiencia misma de la vida como acción dramática; y es precisamente en la opción de libertades donde se hace consciente todo el drama (*cf.* VON BALTHASAR, p. 183-293) Una vez que el hombre se encuentra inmerso en la realidad existencial, es inevitable tomar una decisión sobre la propia existencia. La vida es el escenario de la existencia donde el hombre se ve arrojado y donde debe procurar un sentido para vivir: “él no puede salir del curso de la acción dramática en que juega. Él ya está en el juego sin que nadie le haya pedido si él quería jugar, de hecho recita una parte, ¿más cuál?” (VON BALTHASAR, 1976, p. 323)

Cuando el hombre reflexiona sobre si mismo, él ya se encuentra en escena en el gran teatro del mundo. Y es a partir de este momento donde se da a la tarea de dar significado a la propia existencia que es compartida con otros. “La dramaticidad del existir contingente y limitado que busca comprender el destino y origen de cada persona se representa con las preguntas que surgen del existir mismo”. (MORANDÉ, 1999, p. 11)

Casi siempre, se llega a confundir el drama con el sufrimiento, propiamente dicho; visto desde la perspectiva literaria, y que es como lo entiende Karol Wojtyla y Von Balthasar, el drama es el desenvolvimiento de la vida humana que se constituye a partir de las decisiones que el hombre, dentro de su libertad va tomando, viviendo su ser relacional, en búsqueda del significado de la propia existencia (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 157).

Hay que tener en cuenta que el drama humano no sólo se va desarrollando *ad extra*, sino también en la misma interioridad anímica del hombre. Es en esta interioridad que los seres humanos se sienten convulsionados por una tensión a veces casi insoportable entre fuerzas contrapuestas, entre el ser y no ser, basta recordar lo que ya fue dicho con relación a la “soledad originaria”, la desnudez, la vergüenza, el pudor y la concupiscencia, que afectan el interior del hombre, su conciencia frente a su ser personal y corporal (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 141-274).

El drama humano transcurre en el nivel de la conciencia, el hombre al mismo tiempo que es actor, es espectador de sus propias acciones que lo llevan a reflexionar, sobre su actuar y sobre su existir en el mundo. En este dinamismo del intelecto, y en medio del drama, el hombre descubre que él no se constituye a sí mismo, y que ha sido constituido por Otro o a

través de otros. Además toma conciencia de que hay algo inevitable, su propia muerte. Pero hay algo, también, significativo a nivel de la conciencia y es cuando percibe la *communio personarum*, es decir, su ser relacional; a su vez, este encuentro deja transparentar toda su belleza, su vitalidad y su intensidad, haciendo que tanto el varón como la mujer, descubran la necesidad de dicho encuentro que ha enriquecido sus vidas con la presencia del uno (yo) y del otro (tu) (cf. STYCZÉN. 2007, p. 74). Estas situaciones, o verdades de la conciencia, se hacen más dramáticas cuando el hombre percibe que él no las domina, a pesar de estar presentes en su existencia. Esto significa que la única certeza que el hombre tiene, es sobre su propia existencia que presenta una diversidad de posibilidades y que él debe escoger aquellas que se adecuen a su verdad. Esto explica por qué el hombre como ser finito se proyecta más allá de la realidad que lo rodea, y que algunos llaman de trascendencia, como la búsqueda del significado de la felicidad (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 226-227).

En el encuentro con el otro, el yo percibe al tú como un bien que desea para él, pero que al mismo tiempo no puedo garantizar, ya que el otro es dueño de sí mismo en su condición de libertad, en esto radica la dignidad de cada persona y determina la dramaticidad de la relación entre un varón y una mujer. Wojtyla, en la obra poética titulada “el taller del orfebre”, retrata el drama de la relación del varón y la mujer en el matrimonio. El noviazgo, el casamiento, la pérdida del esposo, la fidelidad y el dolor de la separación son algunos de los temas dramáticos que sirven de base para dicha obra que reflexiona sobre el amor en la vida cristiana. La obra está estructurada en tres actos: "Los Signos", "El Esposo" y "Los Hijos". Cada acto esta representado por tres parejas. La primera Teresa y Andrés, sus pensamientos en torno al vínculo matrimonial, sus temores y esperanzas, son la base temática de este acto. El momento más crítico de esta pareja, es cuando Andrés muere en la guerra y Teresa que estaba embarazada tiene que hacer frente a la educación de su hijo Cristóbal. La segunda pareja es Ana y Esteban, un matrimonio destruido por el desencanto de la relación, del cual nacieron tres hijos: Marcos, Mónica y Juan; el lamento de una mujer que se siente desencantada y abandonada en la relación, es la nota característica de este acto. Y la tercera pareja se constituye a partir de las dos primeras: Mónica, hija de Ana y Esteban y Cristóbal, hijo de Teresa y Andrés, son ellos ahora los que deben experimentar la realidad del matrimonio, cargando las experiencias del pasado, de sus familias de origen (WOJTYLA, 1980).

Toda la pieza teatral muestra como las personas van experimentando transformaciones en el “amor”, entendido como una “entrega de sí”, más allá de las emociones y de los sentimientos que hayan podido hacer surgir esta unión e incluso aunque estos sentimientos

llegaran a atenuarse o a desaparecer. En estas tres parejas el amor es una realidad que exige de cada persona una plena conciencia de que deben pertenecerse en la reciprocidad del amar (*cf.* WOJTYLA, 1982, p. 45). Las palabras del orfebre, cuando entrega las alianzas para las parejas, y que guardan un sentido profético, condensan la dramaticidad de la relación, él les dice: "El peso de estas alianzas de oro no es el peso del metal sino el peso específico de la persona de cada uno de Ustedes por separado y de los dos juntos".

Toda relación es una exigencia de amor, donde se hace posible, que tanto el varón como la mujer, vivan "el don de sí" en reciprocidad. Entre el dar y el recibir el don de la otra persona, se da un tercer movimiento que es la retribución mutua, que en el pensamiento de Karol Wojtyla se entiende como reciprocidad²³. Y es precisamente en la reciprocidad donde el vínculo, entre el varón y la mujer, se hace efectivo. La acción de donar es el motor principal que desea constituir lazos: dar y recibir implica no sólo el trueque material, sino también el trueque espiritual, una comunicación entre almas (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 108; 2005a, p. 222; SCOLA, 1989, p. 64). El drama del amor humano, en el horizonte de la antropología del don (la *dadiva*) se manifiesta, cuando en el acto de donar, está implícita la libertad de quien recibe (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 110). El don se acaba cuando no es recibido o acogido o no se abre espacio para la retribución. Este es el conflicto vivido por las parejas en la obra "el taller del orfebre", lo que los lleva a reflexionar sobre la verdad del amor. Para Wojtyla, el acto de donar, es un acto de amor que sobrepasa la capacidad de comprensión del hombre, y que lo remite al "misterio" (algo que está más allá de sí). Esta es la comprensión que Adán, personaje misterioso de la obra "el taller del orfebre" manifiesta para Ana. Vale la pena leer un aparte de los varios discursos sobre el amor que compone esta obra, tan poco divulgada y conocida en el medio literario. Dicen Adán Para Ana:

...Eso me lleva a reflexionar sobre el amor humano, Nada parece tanto a la superficie de nuestra vida y es más desconocido y secreto. La opción entre lo que es aparente en el amor y lo que es misterioso provoca el drama, uno de los más desgarradores de nuestra vida. La superficie del amor descubre una corriente, viva, tornasolada, versátil; calidoscopio de ondas y de situaciones de un encanto extremo. Y se trata de una vertiente vertiginosa, hasta el punto de arrastrarnos a los hombres y mujeres, Y, una vez arrastrados, os imagináis que habéis penetrado en el ministerio del amor, cuando en realidad ni siquiera lo habéis rozado. Por sentimientos felices, durante un tiempo, creéis haber llegado a la cima de la existencia, haberle arrancado todos los secretos de suerte que ya no queda nada. Y no es posible que quede nada. Sí, no queda nada, pasado este arrebato. No queda nada. Y no es posible que no

²³ Es importante aclarar que "la reciprocidad siempre estuvo en el centro de las discusiones sobre el don, sobre todo a partir de Mauss y por causa de la influencia de la antropología sobre el don... La reciprocidad es importante, pero no es el centro del don, mas allá de llevarnos a caer en el paradigma dominante. Solamente la presencia del principio del don hace con que la norma de la reciprocidad no sea re-absorbida por el principio de la equivalencia" (GODBOUT, 2002, p. 87). Para Wojtyla hablar de reciprocidad no significa una respuesta de equivalentes, sino de algo que es diferente y que enriquece a la otra persona, como es el hecho de la masculinidad frente a la femineidad y viceversa.

quede nada. No es posible, creedme. El ser humano es un continuum, un todo que no termina, es imposible que no quede nada”. Más adelante, prosigue Adán: “La causa del drama hemos de buscarla en el pasado. Lo que ha habido es simplemente un error. La gente se deja arrebatar del amor que creen absoluto, pero que no tienen las dimensiones de o absoluto, Y son tan víctimas de sus ilusiones que ni siquiera sienten la necesidad de amarrar este amor al Amor que sí tiene estas dimensiones. No es propiamente la pasión lo que los ciega, sino la falta de humildad para con el amor en su esencia verdadera. Si son conscientes de ello, reparan en el peligro, enorme, pues la presión de la realidad es demasiado fuerte y el amor no puede presentarle resistencia” (WOJTYLA, 1980, p. 56)

Es a partir de la experiencia del encuentro, de la relación del yo en un tú, donde el drama humano comienza a ser escrito. Nada está determinado dentro de la relación, ella es construida a partir de las libertades que se encuentra (la de él y la de ella) e inician un proyecto común de vida dentro de la propia existencia. Todo encuentro entre seres humanos y más concretamente entre el varón y la mujer, es mediado por la libertad. Libertad que sólo puede ser vivida de manera individual, en relación a otro (o a los otros). “No existe libertad colectiva, del mismo modo que cada uno nace sólo, igualmente muere sólo” (VON BALTHASAR, 1976, p. 45). No se participa de la libertad del otro, es una experiencia personal que acontece al interior de cada uno; las decisiones siempre son tomadas de manera individual, y dentro del relacionamiento, envuelve a otro.

Es la tragedia finalmente de todos, porque el espacio ilimitado de libertad que es propio de cada uno, no puede ser llenado en una existencia esencialmente limitada, que viene por lo contrario según toda la apariencia rota de la muerte. Individuo (persona) o cualquier uno: si se entiende en todo caso el hombre concreto con su propia particular libertad: en sus decisiones se refleja toda la dramática de la existencia (VON BALTHASAR, 1976, p.45)

“Las personas son por sí mismas, *sui iuris*, es decir, tienen potestad o dominio sobre sí mismas. Sus elecciones y acciones son suyas, no de otros” (MAY, 2004, p. 675) Dentro de esta perspectiva antropológica del drama humano, se toma distancia de la concepción de libertad como autonomía absoluta que fue el punto de referencia de algunas de las visiones antropológicas de la modernidad que marcaron el comienzo de la crisis y por ende el desmoronamiento de una concepción estética de la filosofía del ser y la metafísica, trayendo como consecuencia la crisis y el decaimiento de los sistemas teológicos como filosófico, que habían sido elaborados (*cf.* GRANDIS, 2003, p. 89-90). Con la afirmación de una libertad absoluta, el drama de la humanidad es otro, donde los individuos no se reconocen en comunión, y para afirmar la propia libertad sin límites, deberá negar la libertad del otro. Este no es el drama de una “antropología adecuada”, ya que no corresponde (no se adecua), según Wojtyla, a la verdad del hombre. La libertad no puede actuar independiente de la verdad, por el contrario es la verdad la que debe orientar toda acción libre en el varón y en la mujer (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 239).

Según Wojtyła, la libertad va a reflejar una tendencia al bien común que es propia de ella. En la perspectiva de la antropología hay que reconocer dos datos importantes: por una parte, una vez que el fundamento de la libertad excede el plano ético, su evidencia (simbólica) no es subordinada al actuar, mas la precede. Por otra parte, una vez que en el actuar el hombre decide su mismo fundamento, la verdad es necesariamente contenida en la temporalidad. La verdad es accesible porque y en cuanto se da como verdad de la historicidad. (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 290; SCOLA, 1999, p. 18).

Karol Wojtyła comprende la libertad como la capacidad de poder decidir en consonancia con la verdad: las personas humanas tienen la capacidad de determinarse a sí mismas mediante la posibilidad de poder optar; y es a partir de dicha posibilidad como se construye el drama humano, y más cuando en esas decisiones envuelven a otro o a otros (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 231-235). Lo anterior, en palabras de Bauman, se diría de la siguiente manera:

Amar significa abrirse al destino, la más sublime de todas las condiciones humanas, en el que el miedo se funde con el regocijo en una amalgama irreversible. Abrirse al destino significa, en última instancia, admitir la libertad en el ser: aquella libertad que se incorpora en el otro, el compañero en el amor (BAUMAN, 2004, p. 21)

El drama humano está mediado por la libertad, vehículo a través del cual el hombre se constituye o se crea a sí mismo. Más que una “libertad de” es una “libertad para”, donde el hombre se encuentra a sí mismo, y se proyecta en el otro (WOJTYLA, 1982b, p. 161-162): “A este nivel emerge la naturaleza profunda de la instancia ética: la tensión del hombre a ser sí mismo (fin) y fundada sobre su misma dependencia del otro de sí (diferencia antropológica entre el yo y el si)” (SCOLA, 1999, p. 18 - 19)

2.4. LIBERTAD, COMO OPCIÓN

Así como el hombre no escoge entre nacer o morir, tampoco escoge estar con otros, cuando él toma conciencia de estas realidades ya ellas están presentes en su vida contingente. Frente a lo inevitable del existir surgen preguntas como: por ejemplo ¿Es el ser humano, por acaso, el resultado del movimiento interno propio de la naturaleza? ¿Qué es lo que le resta al hombre? ¿A partir de qué momento se puede afirmar la originalidad en la existencia? ¿Cómo hablar de felicidad o del sentido de la vida? ¿Dónde radica la libertad? El amor humano surge como una alternativa de respuesta a todas estas y otras preguntas que constantemente el hombre se está planteando de cara a la realidad. Y es precisamente dentro de la libertad, donde se comprende el amor humano como verdadera vivencia de alteridad. El amor es una

experiencia humana donde el hombre se reconoce en su libertad capaz de establecer relaciones o vínculos – supera el instinto o el impulso- (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 47; DA SILVA, 2005, p. 134- 135).

La libertad es una condición de la propia existencia, es una experiencia concreta, que se hace evidente cada vez que el hombre toma sus propias decisiones, posicionando frente al mundo y frente al otro (o los otros). La libertad es el espacio, que tanto el varón como la mujer disponen para vivir una experiencia de amor que los humanice, que les permita recrearse en la existencia y alcanzar el sentido de la vida (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 46).

En el acto de la libertad, emerge el amor/amar que coloca al hombre (varón y mujer) en el drama de vida, donde la única certeza que se tiene es que se es libre para auto-determinarse y para se proyectar en el otro. A este respecto dice Don Quijote a su amigo: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida» (Miguel de Cervantes, El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, II Parte, cap. LVIII). Es en el drama donde la libertad se manifiesta como experiencia concreta y real en la vida del hombre. Las palabras son signos que indican una experiencia determinada: la palabra amor especifica una experiencia determinada, y la palabra libertad especifica otra experiencia determinada» (GIUSSANI, El 1998, p. 127). La libertad, desde este horizonte no es un “problema”, es un dato real; la conciencia de ser libre no es fruto de una demostración, sino un resultado inmediato de la experiencia.

La libertad como experiencia es vivenciada en dos dimensiones: “la primera que es cuando se decide por un “sí” o por un “no” determinado, y la segunda que es cuando se crea un espacio de satisfacción dentro de la decisión que pudo ser tomada” (VON BALTHASAR, 1976. p. 44). La libertad no se restringe al momento exacto de la elección, ella se prolonga en la experiencia o sensación de bien-estar (o satisfacción) que provoca el haber tomado una decisión: “es propio de la naturaleza de la libertad perseguir la satisfacción, entendida como realización integral del yo” (SCOLA, 2003b, p. 161). La tendencia al bien es lo que caracteriza a la libertad teniendo como base el deseo –que constituye el primer nivel de la libertad- en tanto que expresa apertura a la realidad total, al Infinito, del cual todavía no se puede disponer (cf. WOJTYLA, 1982b, p. 140-141; SCOLA, 2003b, p. 161). Cuanto más se cumplen los deseos parciales tanto más se pone de manifiesto que se desea algo más: dice San Francisco de Asís “¿qué es lo que me llena? «*Quid animo satis?*». La libertad es la capacidad de poder responder a un deseo, a la satisfacción de dicho deseo. Ese deseo es insaciable, por

lo que constantemente siempre está remitiendo al Infinito (VON BALTHASAR, 1976, p. 318; WOJTYLA, 1982b, p. 137).

A la final, ¿qué deseo yo, cuando deseo una persona, una cosa, una circunstancia? Deseo todo. Con una palabra más apropiada, deseo el infinito. Sobre todo por medio del genio poético, la historia de la humanidad, mejor aún de cada individuo, nos pueden ofrecer testimonios abundantes que confirman que el deseo no se aplaca sino delante del infinito. Este abrirse completamente para la realidad total su impulso vital, que lo hace renacer, a pesar de sus propias cenizas. El deseo de infinito se choca, por tanto, con la inexorable finitud de los actos individuales del deseo. Soy capaz de desear el infinito, donde este infinito me es dado por medio de la realidad finita (SCOLA, 2003b, p. 163)

La palabra deseo (*eros*), en el pensamiento wojtyliano es la tendencia a hacer “el bien”, a sí propio y al otro. Podría afirmarse, que “el bien” es un dispositivo de la propia libertad para orientar en las decisiones que deban ser tomadas. A su vez “el bien” se percibe dentro de la propia verdad del hombre y de la existencia humana. La libertad para que pueda alcanzar “el bien” (que tiene su origen en el *eros*), debe contemplar la verdad. Al respecto de esto se hablará más adelante, para argumentar como dentro de la libertad está implícito “el *ethos* de la relación”. (cf. WOJTYLA, 2005c, p. 87; JUAN PABLO II, 1993, p. 139- 142; DA SILVA, 2005, p. 79- 81)

Según Wojtyla, en el lenguaje común, se olvida la elevación trascendental inscrita en el deseo. Citando a Platón, Wojtyla afirma que “el “*eros*” representa la fuerza interior que arrastra al hombre hacia todo lo que es bueno, verdadero y bello”; En las catequesis sobre el amor humano, el deseo (*eros*) es interpretado a partir de “la recíproca atracción y la perenne llamada de la persona humana -a través de la masculinidad y la feminidad- a esa unidad de la carne, que, al mismo tiempo debe realizar la unión- comunión de las personas” (WOJTYLA, 2005a, p. 219).

Cualquiera que sea la situación en que cada uno se encuentra, la realidad continúa saliendo a su encuentro, despertando en cada uno el asombro, es decir, la curiosidad y el deseo de aquello que tienen delante. El impacto con la realidad es siempre lo que despierta la humanidad, en todas sus dimensiones y su capacidad, especialmente el encuentro con «un otro».

La capacidad que tenemos no se ha hecho por sí sola, ni tan siquiera se pone en marcha sola. Es como una máquina que, además de haber sido construida por otros, tiene necesidad de alguien que la ponga en marcha. Cualquier capacidad humana, en una palabra, debe ser provocada, solicitada para ponerse en acción (GIUSSANI, 2005, p. 19)

Es la realidad, en especial la realidad otro, la que despierta el deseo, en cuanto se presenta cargada de atracción que convida a salir de sí. Es imposible permanecer indiferentes, una vez que el hombre originalmente es atraído por un otro. La libertad se pone en

movimiento a partir del encuentro con el otro que lo atrae. En el impacto que el otro genera la libertad, desde el inicio está llamada a responder. El «tu» es una realidad concreta que coloca en movimiento la libertad individual de cada persona. En el momento en que el hombre se reconoce en un «tu» y exclama: “esta es huesos de mis huesos y carne de mi carne”, el «yo» hace opción por el un otro que reconoce en igualdad, pero diferente (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 140).

La perspectiva de la antropología dramática es contraria al nihilismo o a su versión más actual representada en la cultura de la banalidad. Es en el encuentro con el otro donde la existencia adquiere un significado que supera el sin sentido de la vida y que abre la perspectiva, al varón y a la mujer, de alcanzar la felicidad a través de la relación, de la intersubjetividad. No se puede permanecer indiferente frente a la llamada de atracción que ejerce la realidad del otro (el tú); y es precisamente la libertad la que es llamada a dar el primer paso del camino: a decidir si permite o no a la atracción de la realidad que tiene en frente (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 140). Esta imposible neutralidad de la libertad ante el otro hace que las diversas opciones frente al significado de la realidad no sean igualmente racionales. Quien rechaza la atracción de la realidad está ya censurando un dato y por eso es menos racional que quien la constata.

Tengo la experiencia de que soy libre cuando trato de pertenecerme; cuando experimento que actuando dependo de mí mismo, que el acto que realizo no pasa a través de mí como si de otra instancia dependiera, sino que surge de mí, y por lo tanto es mío en este sentido peculiar y en él soy mío (*cf.* VON BALTHASAR, 1976, p.175)

La primera certeza dentro de la existencia es la libertad, ella es un hecho, y entre los sucesos que se observa, no hay ninguno que resulte tan claro. Cualquier atracción de la realidad, y del otro, no elimina la capacidad de elección de la libertad. Más aún, la pone en movimiento. Toda la imponente atracción del ser no ahorra al hombre su capacidad de decidir; es, por el contrario, la verdadera y originaria provocación. La capacidad de elección es propia de una libertad que está en camino hacia la plena realización, y que consiste en la adhesión a lo que se desea (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 149). Pararse ya en el primer aspecto – la posibilidad de elección – es, de hecho, renunciar al cumplimiento de la libertad; se ejercita la posibilidad de elección cuando se hace posible adherirse a lo que se desea. La capacidad de elección tiene, ciertamente, como objetivo la adhesión, lo que quiere decir que la libertad es condición de posibilidad de crear vínculos y mantener dichos vínculos, en busca de la propia satisfacción y de la satisfacción del otro: es en el adherirse donde el deseo encuentra su satisfacción; es el «tú» espejo de un «yo» que complementa en la medida que permite ver la

propia humanidad, la propia libertad (cf. WOJTYLA, 1982b, p. 155; VILADRICH 2004, p. 104 - 105).

El hombre no puede ser reducido a una pieza de un engranaje de las circunstancias internas o externas. El yo puede siempre emerger por encima de las circunstancias, de los propios sentimientos o estados de ánimo. Ya sea experimentando la finitud, como ser que nace y muere. Es en la existencia donde puede constituirse, hacerse, realizarse. Si la libertad es la experiencia de una satisfacción, se puede verificar la situación de la propia libertad en camino por el grado de satisfacción verdadera con que se vive en la relación con personas y cosas.

2.4.1. La libertad en la relación varón- mujer

Dentro del amor humano la libertad se manifiesta como opción: se es libre para existir y para proyectar la propia vida a pesar de la muerte. Sólo porque el hombre no se ha hecho a mí mismo, él puede ser libre; si él se hubiese hecho a sí mismo, habría podido preverse y, así, habría perdido la libertad. Esta posición es contraria al planteamiento de algunos pensadores modernos que entusiasmados por la capacidad de la razón, pretendían dominar la naturaleza y resolver los problemas prácticos de la humanidad; para ellos la libertad es aquella que supera cualquier condición o dependencia, por eso la afirmación de la autogénesis del ser humano parece necesaria para proclamar la propia libertad, que no podría coexistir con el hecho de depender de otro (cf. WOJTYLA, 1982b, p. 157). Dice Marx: “Un ser se considera independiente, solamente cuando es dueño de sí, y es dueño de sí, solamente cuando se debe a sí mismo la propia existencia” (MARX, 1968, p. 122)

Como ya fue mencionado anteriormente, el drama humano se compone de todas las situaciones que hacen parte de la existencia del hombre y que no puede controlar o determinar, inclusive la relación de un yo y un tú. Esta es, sin duda, la experiencia del vacío, que lleva al hombre a lanzar y arriesgar todo de sí para dar sentido a la propia existencia y así poder encontrar su verdadera identidad y destino (cf. WOJTYLA, 1982b, p. 165).

El drama, representado en el amor humano, permite que el varón y la mujer se constituyan a sí mismos a partir de sus decisiones, en un mundo que los coloca en constante ínter-subjetividad. La presencia de un otro frente al yo es una experiencia fundamental y fundante donde la conciencia no puede abstraerse. No se elige tener conciencia de algo o de alguien, se es consciente por la misma dinámica propia de la existencia racional que caracteriza la vida del varón y de la mujer (cf. WOJTYLA, 1982b, p. 170). La conciencia de un otro no se realiza a través de la negación del yo (no-yo), por el contrario, es gracias a un

otro que se puede afirmar el yo y el tú. El otro es la promoción del yo en su libertad; esto significa que cuando la presencia de otro es acogida por la voluntad del yo, ya no se habla de un «yo y tú» sino de un «nosotros». No hay, pues, un yo sin el nosotros y no se construye o se personaliza sino por medio del tú (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 206). La persona no está jamás completamente hecha, y tiende a personificarse, a llegar a ser más haciendo llegar a ser a otros yo. Tratase de un horizonte de vida diferente de aquel que fue presentado por Hobbes cuando afirma que el hombre natural, como todo cuerpo, tiende a autoafirmarse y autoconfirmarse (primera ley del movimiento) y que por derecho natural y en orden a su libertad puede imponer frente a otro, si el fin es la propia supervivencia (*cf.* HOBBS, 1968).

El amor es el principio de reciprocidad entre las personas –y específicamente entre un varón y una mujer- estableciendo una comunión entre libertades (la de un yo y un tú): el amor sin reciprocidad tiende al placer. El amor humano es definido como una voluntad que promociona y une las libertades en una comunidad de personas. El amor es, en realidad, una relación directa entre dos libertades que se desean – que se aman- en una experiencia de verdadera reciprocidad. En este sentido, el amor revela la naturaleza de la persona, en él se descubre la relación fundamental de las dos libertades (la diada yo-tu), formando la reciprocidad e inter-subjetividad del nosotros (*cf.* WOJTYLA, 1982, p. 78. 85).

La reciprocidad manifiesta el carácter ético, que, esconde y manifiesta al mismo tiempo, la libertad orientada en la verdad del hombre. Nuevamente aparece aquí la triada verdad-bien- libertad que constituye y fundamenta lo que Wojtyla ha llamado de “*ethos* de la relación” (2005a, p. 222-223). Perder un criterio objetivo para juzgar la libertad humana, es perder el factor limitante al positivismo voluntarista del hombre que busca dominar al otro, esclavizar a los demás. Kant, dice Wojtyla, criticó a los utilitaristas anglosajones cuya teoría ética es la que goza de favor en la opinión pública moderna, pero no supo superar el subjetivismo racionalista (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 134; JUAN PABLO II, 2005, p. 48). En su obra Amor y responsabilidad realiza una amplia relectura de la segunda modalidad del imperativo categórico kantiano. Para nuestro autor es imposible explicar la autoteleología de la persona si ésta no es propiamente un fin. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es «digna», es decir, posee un valor absoluto incuestionable. Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: persona *est affirmanda propter seipsam* (hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio), Karol Wojtyla denomina a este imperativo moral: «norma personalista de la acción» (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 141). “El hecho que el varón y la mujer son hechos de la misma

naturaleza (hueso de mis huesos y carne de mi carne) no puede existir entre ellos una relación de dominio, donde uno se coloque encima del otro. A diferencia de los animales donde si hay un mandato explícito de dominación. (VON BALTHASAR, 1976, p. 345)

La libertad posee una ‘lógica’ interna que la cualifica y la ennoblece: está ordenada a la verdad y se realiza en la búsqueda y en el cumplimiento de dicha verdad. Separada de la verdad “del don de sí” de la persona humana, la libertad decae en la vida individual caracterizada por el utilitarismo; y en la vida política, en la arbitrariedad de los más fuertes y en la arrogancia del poder (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 300; JUAN PABLO II, 2005, p 51). Por eso, lejos de ser una limitación o amenaza a la libertad, la referencia a la verdad sobre el hombre, es en realidad la garantía del futuro de la libertad. Sólo en la verdad, la libertad puede alcanzar el bien de la otra persona y de sí mismo. La objetividad de este principio ético y antropológico está dada en la propia experiencia. El “*ethos* de la relación” coloca al varón y la mujer en plano de la moral, ya que se crea en ellos un compromiso mutuo de promoción humana, respetando la verdad que ya esta dada en la propia naturaleza y donde está contemplada de la verdad del hombre. Dice a este respecto Von Balthasar: “Sabemos por experiencia[...], que nuestra libertad tiene por base un sistema orgánico y mecánico altamente diferenciado, dependiente a su vez de un mundo externo ya dado, y que no puede más separarse ni por un momento de este sistema” (1976, p. 318 -319)

La función de la verdad es orientar la libertad del hombre para alcanzar el fin que él desea -el propio bien y el bien del otro-, a través de los vínculos (o adhesiones) que se establecen (*cf.* WOJTYLA, 2005b, p. 96). Las personas que se aman de modo responsable no renuncian, de hecho a su libertad, por el contrario, ella tiene que ser mantenida para dar un significado a la relación marcada por el compromiso de la reciprocidad (*cf.* VON BALTHASAR, 1976. p. 44). En esta perspectiva la reciprocidad es el vínculo que se establece entre dos libertades, hablando propiamente de la relación varón- mujer. El vínculo no niega la libertad, antes por el contrario la supone: se es libre no para negar los vínculos y si para constituirlos respondiendo a las aspiraciones de felicidad (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 200). La libertad no cesa cuando la decisión es tomada: “una vez que, el hombre piense definitivamente una cierta decisión – como por ejemplo de amar a otra persona-, dicha decisión no es una renuncia a un espacio ilimitado, dentro del cual puede ancorarse sin delimitarse” (VON BALTHASAR, 1976. p. 44). La libertad debe ser preservada, inclusive a partir del momento que se opta por algo o por alguien, sólo así una decisión es auténticamente libre.

La libertad es ilimitada, ya que cuando dos personas se aman y deciden unirse entre sí, cada libertad individual es mantenida sin restricción: el hecho de haber optado el uno (yo) por el otro (tu), o viceversa, es suficiente para sentirse libre, esta es una opción que cuando satisface, sin negar la libertad, otras opciones no llegan a ser contempladas, es suficiente la decisión tomada. Con esto es posible diferenciar una “libertad de”, que envuelve el ser individual de cada persona en particular; de una “libertad para” que lo proyecta a salir de sí, es decir de su mismidad para la acogida del otro (*cf.* WOJTYLA, 1982b, p. 290).

En esta perspectiva de la libertad, cuando en la relación, el varón y la mujer se reconocen y hacen una opción conjunta del uno por el otro, se da paso a la construcción de proyecto común de realización, que Karol Wojtyla entienden como nupcialidad, termino apropiado para entender la relación humana varón- mujer.

Dentro de la nupcialidad envuelve las personas en la totalidad de su ser, comenzando por la simpatía y la atracción, llegando a la intimidad de la relación sexual, con todas las consecuencias que ella implica, por tanto el término nupcialidad es más que una intimidad sexual entre un varón y una mujer (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 38- 40). Al construir una vida en común, la dramaticidad envuelve toda la dimensión de la unidad dual, característica principal de la relación varón – mujer. “El amor es uno de los más claros ejemplos de este doble instinto que nos lleva a excavar y profundar en nosotros mismos y, simultáneamente, a salir de nosotros y a realizarnos en el otro” (OCTAVIO PAZ, 1976 p. 182). Esta afirmación sirve para comprender que el drama es el conducto (o el clima) que inicia y orienta la relación del varón y la mujer, pero no se queda simplemente ahí, en el “melodrama”, sino que abre paso para la realización del yo y del tú, mediante la reciprocidad. Esto no significa que el drama acaba, pues la libertad permanece. El vínculo matrimonial y el compromiso de ser fiel, sirven para delimitar los efectos negativos del drama a través de un proyecto común de vida, que da la seguridad, que más allá del sentimiento de la limitación humana, prevalece el bien que representa cada persona como don de sí. Este punto sirve de conexión al capítulo siguiente, donde se hablará de los fundamentos de la antropología del matrimonio y de la familia: “el amor es ciertamente un drama en el sentido que siempre es un acontecimiento y al mismo tiempo una acción, significado exactamente por la palabra griega «*drao*» de donde proviene «drama»” (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 100- 101; 2005d, p. 229).

CAPÍTULO III

EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA

Dentro de la “antropología adecuada”, y tomando como base “la experiencia originaria” de la relación varón- mujer, el matrimonio y la familia hunde sus raíces en la esencia más profunda del ser humano, en la verdad sobre el hombre. De esta manera el pensamiento de Karol Wojtyła, se diferencia de las teorías que ven el matrimonio y la familia como un mero resultado de una construcción sociológica casual, fruto de situaciones particulares históricas y económicas. La realidad del matrimonio y de la familia no puede separarse de la pregunta que ha permanecido a lo largo de la historia sobre ¿quién es el hombre?, ya que es en el espacio de las relaciones humanas donde se da una comprensión antropológica de la vida y de la existencia.

La familia, y por ende el matrimonio, más allá ser una institución que ejerce funciones que favorecen al desarrollo de la personalidad de los individuos, ofreciéndole condiciones para tal fin, es una respuesta a la realidad humana, donde los vínculos y las relaciones son necesarios para determinar la identidad y el destino del ser del hombre, varón y mujer. Y es precisamente en el matrimonio y en la familia donde se vive con intensidad la relación entre los sexos y las generaciones. Para Wojtyła, la familia tiene un origen dentro del matrimonio, que debe ser comprendido como un encuentro personal entre un varón y una mujer, donde es posible superar la soledad originaria y radical de la que sufre cada ser humano construyendo un proyecto común de vida, que no se restringe solamente a la procreación o a la acumulación de bienes materiales y que abraza la totalidad de las personas envueltas (*cf.* WOJTYLA, 2005b, p. 100; 2005d, p. 65-68).

Según Wojtyła, varón- mujer se pertenece exclusivamente a sí mismo: por tanto, cada uno está llamado a asumir en lo más íntimo de sí su propia responsabilidad pública. El matrimonio, como institución, no es por tanto una injerencia indebida de la sociedad o de la autoridad, o una imposición desde el exterior en la realidad más privada de la vida; es por el contrario una exigencia intrínseca del pacto de amor conyugal y de la profundidad de la persona humana (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 175; SCOLA, 2003a, p. 59- 61). El matrimonio,

que lleva a constituir familia, es una respuesta que nace de la libertad del varón y de la mujer que han comprendido el sentido relacional de sus “cuerpos”, manifestados en la diferencia sexual y que envuelven la totalidad de la persona humana. Por tanto, para Wojtyła la base de la dimensión antropológica del matrimonio y de la familia está en una adecuada comprensión de la sexualidad humana (*cf.* SCOLA, 2003b, p. 188- 189). Para él, dicha sexualidad no es sólo un fenómeno amplio en la constitución de la persona; es, además, un fenómeno extraordinariamente profundo, en cuanto que afecta decididamente al modo de ser de la persona en cuanto tal. Quiere decirse con esto que no se trata de una determinación trivial, sino que alcanza al núcleo mismo de la humanidad en lo que tiene de más propio. Por esto, la condición sexuada del varón y la mujer aparece, en todas las formas culturales, como un aspecto decisivo del modo de entenderse el hombre a sí mismo (*cf.* SCOLA, 2003a, 15).

Wojtyła muestra que la dignidad de la persona puede «ser leída» a partir de la constitución del sujeto humano en la masculinidad y feminidad, y contribuye para enriquecer la concepción moderna de la corporeidad, de la libertad, del amor sexual, de la misma forma como la relación entre el varón y la mujer. A partir de esta perspectiva antropológica, son argumentadas las siguientes hipótesis: 1. El sexo es «constitutivo de la persona», y no simplemente un atributo suyo; 2. El significado esponsal del cuerpo; 3. La complementariedad varón-mujer es no sólo biológica y psíquica, es también antropológica; 4. varón-mujer constituyen una «unidad» relacional, a continuación se tratará cada una de ellas:

1. EL SEXO ES «CONSTITUTIVO DE LA PERSONA», NO SÓLO ATRIBUTO SUYO

La sexualidad, para Wojtyła, está referida a la identidad de la persona, ya que el sexo es constitutivo, y no solamente atributo, del ser del varón y del ser de la mujer. Esto significa que todo ser humano, “con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como «él» o «ella»”. El cuerpo, expresado en la feminidad y la masculinidad, coloca a la persona dentro de la naturaleza en un plano diferencial, donde el encuentro con el otro se convierte en el punto de partida para descubrir la propia identidad. “La presencia del elemento femenino al lado del masculino y junto con éste tiene el significado de un enriquecimiento para el hombre en toda la perspectiva de su historia” (WOJTYLA, 2005a, p. 85). El sexo decide no sólo la individualidad somática del hombre, sino que define al mismo tiempo su personal identidad y ser concreto. Además, el cuerpo humano, con su masculinidad

y feminidad, manifiesta la comunión de personas (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 22; VILADRICH 2005a, p. 42- 43).

Precisamente a través de la profundidad de aquella soledad originaria surge ahora el hombre en la dimensión del don recíproco, cuya expresión -que por la misma razón expresión de su existencia como persona- es el cuerpo humano en toda la verdad originaria de su masculinidad y feminidad. El cuerpo, que expresa la feminidad «para» la masculinidad, y viceversa, la masculinidad «para» la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 98; 2005c, p.33)

Karol Wojtyla, se refiere a “la masculinidad y feminidad” como dos modos de "ser cuerpo" del hombre que se completan recíprocamente, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y al mismo tiempo como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo. El sexo con todo lo que significa, no es, por tanto, un atributo accidental de la persona (WOJTYLA, 2005a, p. 85). A este respecto dice Von Balthasar: “Lo femenino y lo masculino, que son dos maneras de ser de una misma naturaleza, esta proyectada para la reciprocidad. La corporeidad del varón y la mujer, dentro de la igualdad de su naturaleza, esta bien delimitada” (VON BALTHASAR, 1976, p. 345).

La diferencia sexual forma parte constitutiva de la persona y la define de manera esencial. Se es varón, se es mujer en todas las dimensiones de su persona, pues de lo contrario no se puede ser don. Se es varón o mujer con la misma humanidad; la diferencia sexual provoca la propia identificación llegando a la raíz del propio ser, que a su vez lo constituye como personas. Una consecuencia importante de que el sexo sea constitutivo de la persona es que no se puede separar al sexo del contexto personal ya que perdería su significado (*cf.* WOJTYLA, 2005a). La sexualidad habla a la vez de identidad y alteridad; varón y mujer tienen la misma naturaleza humana, pero la tienen de modos distintos; en cierto sentido se complementan: “Ninguno de los dos puede ser por sí mismo todo el hombre”, destaca el teólogo Von Balthasar, “ante él está siempre la otra manera, para él inaccesible, de serlo.” (1976, p.348; SCOLA, 1989, p.38) Sin el otro, la persona humana se sentiría “sola”; experimentaría su propia carencia (JUAN PABLO II, 1988, p. 18- 227). Por esto, el varón tiende “constitutivamente” a la mujer, y la mujer al varón (*cf.* SCOLA, 2003b).

La sexualidad no puede ser concebida como una autoafirmación de la satisfacción egoísta de los deseos personales e instintivos, por el contrario, ella manifiesta la dignidad de la persona humana capaz de procesos más complejos de sociabilidad y reproducción que lo diferencian de la *animalia*. El cuerpo humano, en su diferencia sexual, posee un significado

esponsal como lenguaje de amor y expresión de la persona, en contraposición al dualismo antropológico que llega a afirmar que la naturaleza corpórea es mera biología infrapersonal. (cf. SCOLA, 1989, p. 58; 2003b, p. 175). La dimensión sexual del cuerpo humano no se agota en el plano físico, sino que penetra en las más altas esferas de la persona. Dicho con otras palabras, el cuerpo tiene la potencialidad de poder amar con él –amar supone siempre una relación-: se puede amar con el cuerpo. En palabras de Wojtyla: “El cuerpo humano, orientado interiormente por el “don sincero” de la persona, no sólo revela su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino también un valor y una belleza de sobrepasar la dimensión meramente física de la “sexualidad” (WOJTYLA, 1982a, p. 67; 2005a, p. 101). Hablando del amor en términos más amplios, pero que podría ser aplicados a la relación del varón y la mujer Bauman dice: “el precepto del amor al prójimo desafía e interpela los instintos establecidos por la naturaleza, al igual que el significado por la sobrevivencia por ella instituida, así como el del amor propio que lo protege” (BAUMAN, 2004, p. 99). Lo que es biológico en el hombre no es sólo biológico, sino expresión y cumplimiento de la propia humanidad. Del mismo modo, la sexualidad humana no está al lado del ser persona, sino que le pertenece. Sólo cuando la sexualidad se integra en la persona logra darse un sentido a sí misma.

¿Cuáles son, entonces, las diferencias sexuales? Como la persona entera es varón o mujer, “en la unidad de cuerpo y alma”; la masculinidad o feminidad se extiende a todos los ámbitos de su ser: desde el profundo significado de las diferencias físicas entre el varón y la mujer y su influencia en el amor corporal, hasta las diferencias psíquicas entre ambos. En efecto, hasta la última célula el cuerpo masculino es masculino y el femenino es femenino (cf. SCOLA, 2003b, p. 55; WOJTYLA, 1982a.). Y aunque no se pueda constatar ningún rasgo psicológico o espiritual atribuible a sólo uno de los sexos, hay, sin embargo, características que se presentan con una frecuencia especial y de manera pronunciada en los varones, y otras en las mujeres. Es una tarea sumamente difícil distinguir en este campo. Probablemente nunca será posible decidir con exactitud científica lo que es “típicamente masculino” o “típicamente femenino”, pues la naturaleza y la cultura, las dos grandes modeladoras, están entrelazadas, desde el principio, muy estrechamente. Pero el hecho de que varón y mujer experimentan el mundo de forma diferente, solucionan tareas de manera distinta, sienten, planean y reaccionan de manera desigual, lo puede percibir y reconocer cualquiera, sin necesidad de ninguna ciencia (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 97; SCOLA, 2003a, 19).

Así mismo hasta la última célula del cuerpo masculino es masculina y del femenino es femenina, y donde analógicamente hay una total experiencia y autoconciencia empírica. Y esta, al interior de una naturaleza humana idéntica entre las dos, podrá

en ningún punto emerger neutral al de la diferencia de los sexos, como un lugar de posible comprensión (VON BALTHASAR, 1976, p. 345)

La condición sexuada del hombre es un fenómeno de extraordinaria amplitud, que caracteriza de un modo peculiar todos los estratos y componentes de la compleja unidad que constituye al hombre. No se trata, pues, de una mera determinación morfológica o anatómica, ni tampoco de una característica que pueda reducirse a categorías fisiológicas (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 44). En efecto, no parecía bastar la mera consideración fisiológica, pues frente a ella se alzan con frecuencia razones apoyadas en consideraciones psicológicas o sociales. Efectivamente, la sexualidad afecta a toda la amplia variedad de estratos o dimensiones que constituye a la persona humana. La persona humana es varón o mujer, y lleva inscrita esta condición en todo su ser. Sería difícil encontrar una dimensión humana, desde las más espirituales, anímicas o psicológicas, hasta las más materiales o fisiológicas, que no estuviera marcada por la sexualidad propia de una persona (*cf.* WOJTYLA, 1982a; SCOLA, 2003a, p. 115)

El amor solamente es posible sobre la base de la libertad y es en el campo de las expresiones corporales, donde el amor entre las personas tiene un lenguaje propio; las formas de amor interpersonal no pueden considerarse únicamente como un querer lo mejor para las personas, sino como un querer mejor a la misma persona (*cf.* NORIEGA, 2005, p. 185) En este sentido, el amor verdaderamente personal incluye el deseo de la plenitud de la persona querida y, en la medida en que esa plenitud puede considerarse como un universal -pues existe una peculiar "verdad del hombre" en universal-, querer mejor a una persona puede significar querer lo mejor para esa persona (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 85-86; BOTTURI, 2001, p. 259).

2. EL SIGNIFICADO ESPONSAL DEL CUERPO

Cuando la sexualidad es vista no como un mero atributo y si como una parte constitutiva del ser del varón y de la mujer, podrá comprenderse como el cuerpo, en sus dos maneras de ser (masculino y femenino) posee una dimensión antropológica relacional. El cuerpo revela la totalidad de la persona y es dentro de su diferenciación, como masculino y femenino, donde se descubre su dimensión relacional (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 22; CAFFARRA, 2001, p. 216). Desde una perspectiva filosófica, cada persona tiene su propio acto de ser en propiedad; es dueña de sí, tiene derecho a la autodeterminación, y por su

dignidad, nadie puede poseerla a menos que ella se entregue. Esta apertura al otro, según Wojtyła, es una dimensión estructural de la persona humana: se vive, no solamente con alguien, sino para alguien: en esto consiste la *communio personarum* (cf. WOJTYLA, 2005a, pág. 74; STYCZÉN. 2007, p. 78).

De esta manera, la sexualidad puede ser definida, en un nivel más “adecuado”, como aquella disposición en la cual la persona es capaz de una donación interpersonal específica como “don de sí” para el otro: “La masculinidad- feminidad, es decir, el sexo, es el signo de una donación que lleva al hombre, varón y mujer, a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de modo originario” (WOJTYLA, 2005a, p. 98). El cuerpo visto en su individualidad manifiesta el ser de la persona (varón o mujer), ya en la relacionalidad, adquiere un significado esponsal: “Por un lado, este significado indica una particular capacidad de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro lado, una capacidad y una profunda disponibilidad para realizar la «afirmación de la persona»” (WOJTYLA, 2005a, p. 102).

El don revela, por decirlo así, una característica particular de la existencia personal; o mejor de la existencia de la persona. [...] el hombre sólo no realiza, totalmente esta esencia. A penas la realiza existiendo “con alguien”- y, todavía más profunda y completamente, existiendo “para alguien” [...] Comunión de las personas significa en un recíproco “para”, en una relación de recíproco don. Y esta relación es exactamente el fin de la soledad originaria (WOJTYLA, 2005a, p. 97)

El encuentro con el «otro» genera un compromiso ético de amor y respeto por la persona humana. Dice Bauman: “Amar al prójimo puede exigir un salto de fe. El resultado es el acto fundador de la humanidad. También es el paso decisivo del instinto de supervivencia para la moralidad” (BARMAN, 2004, p. 98). Para Wojtyła, el amor tiene una dimensión ética; sin un compromiso de amor, el «otro» es reducido a un mero objeto de satisfacción individual, cayendo en el vacío. Cuando la relación entre el varón y la mujer es vivida dentro de la experiencia del “don de sí” se origina lo que Wojtyła llama: *ethos* de la relación” (o norma personalista) que consiste en mirar a la persona como un fin en sí mismo. El respeto al otro en cuanto persona que es distinta del yo/mi, constituirá el núcleo central de la "Teología del cuerpo" (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 68; DA SILVA, 2005, p. 94- 97).

Uno de los riesgos dentro de la relación, y esto ya fue comentado cuando se hizo referencia a la vergüenza y el pudor, es reducir a la persona en un objeto o instrumento de placer.

La mujer siempre fue para el hombre “el otro”, su contrario y complemento. Si una parte de nuestro ser desea fundirse en ella, otra, no menos imperiosamente (inevitablemente), la separa y excluye. La mujer es un objeto, alternadamente precioso o nocivo, pero siempre diferente. Al transformarla en objeto, en ser aparte y al someterla a todas las deformaciones que su interés, su vanidad, su angustia y hasta

su mismo amor le dictan, el hombre la transforma en instrumento (OCTAVIO PAZ, 1976 p. 177)

El utilitarismo puede tomar en el matrimonio dos formas: el hedonismo o permisividad, que consiste en someter la relación sexual únicamente al principio del placer, y el rigorismo o "procreativismo", que la somete únicamente al imperativo de procrear. El fundamento ético es no usar nunca al otro, no instrumentalizarlo, no cosificarlo, no rebajarlo al nivel de un medio o de una cosa. Amar a una persona significa entregarse a ella asumiéndola como un fin, respetando su individualidad (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 39. 60; JUAN PABLO II, 1994, p. 46). Haciendo del otro sujeto, y no objeto, de la relación. Wojtyla propone esta norma personalista inspirada en Kant dando un significado diferente, para él es imposible explicar la autoteleología de la persona si ésta no es propiamente un fin. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es «digna», es decir, posee un valor absoluto incuestionable (cf. WOJTYLA, 2005d, p.112-113, 2005b, p. 150-151). Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: persona *est affirmanda propter seipsam* (hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio). Karol Wojtyla denomina a este imperativo moral: norma personalista de la acción ("*ethos* de la relación") (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 163-164; VILADRICH 2004, p. 126).

La sexualidad plenamente vivida, la sexualidad que es verdaderamente amor necesita de aquel compromiso a ser fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de la vida. La sexualidad no puede ser la condición previa para el amor. El acto sexual será una verdadera donación al otro después de un compromiso de amor (cf. SCOLA, 2003a, 58; 2003b, 167). Sólo entonces consistirá en dirigirse a "alguien" a quien se ama auténticamente, y no en dirigirse a "algo" que se busca en función del placer. La unión del varón y mujer se realiza en igualdad de dominio dentro de las relaciones sexuales, por lo que es necesario que también en este terreno busquen el bien común (cf. WOJTYLA, 1982b, p. 327; VILADRICH 2004, p. 134). Una relación de amor, entre el varón y la mujer, lleva a la convicción de que el «otro» es tan importante como el «yo». Esta convicción no nace de repente por sí misma sobre la base de las meras relaciones físicas, sino que es el resultado de una profunda educación del amor. Wojtyla afirma: "el amor es la actualización de las supremas capacidades del hombre" (2005a, p. 64.)

Igualmente, la satisfacción en la donación corporal indiscriminadamente, con una finalidad de obtener el placer propio de la unión sexual, supone un desorden en una de las dimensiones más peculiares y cargadas de sentido humano del cuerpo y por eso un atentado grave a la dignidad de la persona, con una cualificación ética exclusivamente propia, distinta

de la que protege o expresa otras dimensiones humanas del cuerpo. La totalidad del hombre incluye la dimensión del tiempo, y el «sí» del hombre es un ir más allá del momento presente: en su totalidad, el «sí» significa «siempre», constituye el espacio de la fidelidad. La libertad del «sí» se presenta por tanto como libertad capaz de asumir lo que es definitivo: la expresión más elevada de la libertad no es entonces la búsqueda del placer, sin llegar nunca a una auténtica decisión (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 67; STYCZÉN. 2007, p. 79). Aparentemente esta apertura permanente parece ser la realización de la libertad, pero no es verdad: la verdadera expresión de la libertad es por el contrario la capacidad de decidirse por un don definitivo, en el que la libertad, entregándose, vuelve a encontrarse plenamente a sí misma. En concreto, el «sí» personal y recíproco del varón y de la mujer abre el espacio para el futuro, para la auténtica humanidad de cada uno, y al mismo tiempo está destinado al don de una nueva vida. Por este motivo, este «sí» personal tiene que ser necesariamente un «sí» que es también públicamente responsable, con el que los cónyuges asumen la responsabilidad pública de la fidelidad, que garantiza también el futuro para la comunidad (*cf.* SCOLA. 2003a, p. 66; BOUTTURI, 2001, p. 270).

Se ha definido el amor como una tendencia hacia el bien verdadero de otra persona, y, por lo tanto, como una antítesis del egoísmo. La sexualidad humana significa una clara disposición hacia el otro. Manifiesta que la plenitud humana reside precisamente en la relación, en el ser-para-el-otro. Impulsa a salir de sí mismo, buscar al otro y alegrarse en su presencia. Tanto el varón como la mujer son capaces de cubrir una necesidad fundamental del otro. En su mutua relación uno hace al otro descubrirse y realizarse en su propia condición sexuada. Uno hace al otro consciente de ser llamado a la comunión y capaz para convertirse en “don”, en mutua subordinación amorosa (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 85; SCOLA, 2003a, p. 60) Los hombres, en cuanto tales, son capaces de donación mutua. Esta donación se expresa en todas las dimensiones del ser humano, desde los más intelectuales hasta los gestos más corporales. Su núcleo está en la voluntad en cuanto que por esta potencia espiritual las personas son capaces de la afirmación del ser de la otra persona.

El amor entre las personas tiene un ámbito, o un lenguaje propio, en el campo de las expresiones corporales, desde la mirada o la sonrisa, hasta las formas de unión física, por el contacto de los cuerpos, por la inclusión en el ámbito personal del hogar, etc. Las formas de amor interpersonal no pueden considerarse únicamente como un querer lo mejor para las personas, sino como un querer mejor a la misma persona. El amor verdaderamente personal incluye el deseo de la plenitud de la persona querida (*cf.* VILADRICH, 2004, p. 48)

3. LA COMPLEMENTARIEDAD VARÓN-MUJER ES NO SÓLO BIOLÓGICA Y PSÍQUICA, ES TAMBIÉN ANTROPOLÓGICA

La sexualidad humana significa una clara disposición hacia el otro, manifiesta que la plenitud humana reside precisamente en la relación, en el ser-para-el-otro. Impulsa a salir de sí mismo, buscar al otro y alegrarse en su presencia. La plenitud individual no puede ser alcanzada sino en comunión con otros. Varón-mujer, a través de la sexualidad, están capacitados para dar y recibir amor. La condición sexual tiene valor en sí misma, en tanto ella es condición de posibilidad para el encuentro con el otro en términos de complementariedad (cf. VILADRICH, 2004, p. 40).

La procreación, aunque no es el único ni el más importante modo de amar, ilustra la dimensión de la complementariedad antropológica entre el varón y la mujer. El varón y la mujer se distinguen, evidentemente, en la posibilidad de ser padre o madre. La procreación se encuentra ennoblecida en ellos por el amor en que se desarrolla como labor conjunta de los dos sexos (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 211; 2005d, p. 118-119; SCOLA, 1989, p. 63). Si se afirma que la posibilidad de engendrar no puede ser la única razón de la diferencia entre los sexos, no es posible centrarse exclusivamente en la paternidad común. Ser mujer, ser varón, no se limita a ser madre o padre, respectivamente. La diferencia varón-mujer debe ser comprendida dentro de la igualdad, que a su vez está sustentada en la complementariedad, esto que significa que la diferencia entre ellos posee el mismo rango antropológico dinamizando la «unidualidad». Dice el papa Juan Pablo II, “una «unidualidad» relacional, permite a cada uno (varón y mujer) sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante» (1988, p. 22- 25). Por esta razón la unión conyugal presupone una madura conciencia del cuerpo.

Con respecto a la fecundidad, sería, ciertamente, una visión reduccionista y funcionalista de la sexualidad, convertirla simplemente como un medio de reproducción. La sexualidad no es sólo un medio que pueda entenderse, y consecuentemente normalizarse, desde el fin. La sexualidad es una dimensión humana: su medida le viene no de su eficacia sino de la persona; su norma no es instrumental sino personal. No obstante, hay algo profundo que se expresa al decir que la sexualidad es un medio de reproducción, pues la dimensión humana de la sexualidad instituye una forma de entrega que se abre a la donación de la vida como una expansión de su dinámica propia. No se trata únicamente de que la condición sexuada de los cuerpos dé la capacidad e inscriba los instintos para realizar los actos que posibilitan el nacimiento de la nueva vida. La realidad es más profunda y afecta interiormente

a las propias personas que se entregan en su condición sexuada (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 86- 87; 2003b, p. 176). El niño que nace no es advertido por sus padres como simple producto o consecuencia biológica de su cohabitación, sino verdadera y propiamente como fruto de su amor. Esta advertencia no se da exclusivamente a posteriori, sino que está presente desde el principio.

El amor sexuado entre un varón y una mujer lleva implícito el deseo, o al menos la perspectiva, de la fecundidad. Un amor que se cierra explícitamente esta perspectiva sería un amor incompleto. La corporalidad es condición de posibilidad de la fecundidad. La apertura a la transmisión de la vida supone, como su condición biológica, una determinada dotación corporal. La cuestión es, pues, determinar el significado humano de la unión corporal propia del cuerpo sexuado y abierto a la generación. Este significado humano se encuentra, como ya se ha dicho, en la donación personal y, se hace fecunda a través de la mediación de la corporalidad, que es condición de posibilidad (*cf.* SCOLA, 2003b, p. 175).

Existe una prioridad de significado de la fecundidad: la sexualidad humana implica la fecundidad, y esta fecundidad del amor humano es la que da sentido a la existencia de la sexualidad corporal. La compleja constitución de la sexualidad del cuerpo humano sólo se entiende adecuadamente desde la perspectiva de la donación amorosa propia de la condición sexuada de la persona humana, y no al revés. Los fenómenos corporales reciben su significación propia humana desde la dimensión de la donación. Aquí se requiere de nuevo una advertencia respecto del cientifismo que es justamente la explicación de todos los fenómenos desde el punto de vista de la corporalidad considerada, además, en su simple dimensión material cuantificable. La perspectiva cientifista tiende a ver la sexualidad desde la materialidad; tiende, dirían los filósofos, a concebir la formalidad como añadida o mera consecuencia de la materia, y, por tanto, a entender los significados como secundarios o derivados, es decir, la sexualidad sería una realidad, en última instancia, corporal, y todo significado habría que deducirlo de los componentes o procesos fisiológicos (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 230).

Significado propio de los gestos corporales: La donación humana sexual no es exclusivamente asunto corporal, pero su apertura a la transmisión de la vida incluye particularmente al cuerpo como condición de posibilidad para su cumplimiento. La expresión corporal no es asunto exclusivo del amor sexuado, pero éste requiere expresiones corporales propias y características. Las expresiones del amor sexuado en la corporalidad reciben su significación no simplemente del hecho de ser manifestación de la donación personal, ni tampoco de ser expresión del amor personal singular, sino de ser la expresión cumplida de la

donación personal fecunda. Justamente por esto las muestras corporales del afecto personal sexuado adquieren su significación propia en relación con la unión corporal propia de la generación. Los gestos corporales de afecto propiamente sexuado son siempre parte, camino, ordenación a la unión corporal fecunda (*cf.* SCOLA, 2003b, p. 179. 189- 190).

La dotación del cuerpo humano sexuado en orden a la fecundidad es muy compleja y no se reduce a los órganos corporales inmediatamente dispuestos para la generación: el cuerpo humano no es sexuado exclusivamente por su genitalidad. La amplitud del dimorfismo sexual es sólo una muestra de la tenacidad con que la sexualidad se inscribe en el cuerpo humano. Esta amplitud de la caracterización sexual del cuerpo origina una gran amplitud en las posibilidades de gestos específicamente sexuales que son expresión y vehículo del afecto sexuado. Pero toda esta variadísima gama de gestos afectivos propiamente sexuados sólo alcanzan su significación desde la perspectiva de la unión corporal plena.

Lo decisivo es que todas las determinaciones que la sexualidad inscribe en la persona humana tienen, directa o indirectamente, referencia a la corporalidad, y más explícitamente a la donación corporal fecunda; o, dicho de otro modo, la sexualidad es una peculiar dimensión de la persona humana justamente en cuanto persona, que existe de modo corporal y fecundo. Se conecta así de nuevo con la sexualidad como medio de reproducción, pero ahora alcanzándose otras implicaciones de esta realidad. La sexualidad está tan fuertemente inscrita en la corporalidad porque la sexualidad es principio de pluralidad (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 89; 2003b, p. 177).

La significación humana de la unión sexual es la que brinda la clave para comprender cómo esos actos interpelan a la libertad, es decir, de qué modo la persona humana es involucrada en dichos actos, donde la significación se expresa en términos de donación personal. Si la sexualidad se inscribe en todo el cuerpo, en los órganos dispuestos para la unión, la sexualidad se encuentra más intensamente condensada. Y siendo la donación corporal sexual tan significativa humanamente, se deriva que la exigencia de fidelidad a la verdad de la persona tenga una expresión especial. El sentido humano del pudor se inscribe en todo el cuerpo, no en sus puras dimensiones materiales, sino en su significación humana; por eso se ha considerado siempre que el pudor respecto a esos órganos es particularmente exigente (*cf.* MELCHIORRE, 1997, p. 47). Estos órganos corporales no deben ser considerados como meros productores de las células para la reproducción, o como el medio material que facilita la unión física de esas células. Su realidad humana es unión personal. Justamente por esto es inseparable, en su dimensión completa, la unión corporal en cuanto realización de unión personal, y esa misma unión en cuanto que posibilita biológicamente la

fecundidad propia de la comunidad. La entrega corporal es un elemento esencial del comienzo de la vida humana. Despojar la facultad generativa de su dimensión de entrega corporal, en la fecundación artificial -o, como se denomina a veces eufemísticamente, "fecundación asistida"- supondría hacer a la generación independiente de la entrega peculiar que se inscribe en la dimensión sexuada, que es entrega

4. VARÓN Y MUJER CONSTITUYEN UNA «UNIDUALIDAD» RELACIONAL

Se ha hablado de una “recíproca complementariedad” entre los sexos (*cf.*). Ambos existen, según el Papa Juan Pablo II, dentro de una relación constitutiva de “unidad de dos” (*cf.* 1988, 18- 22) Sin embargo, se sabe, que desde las experiencias primarias, no se trata necesariamente de la relación entre un único varón y una única mujer. La reciprocidad se expresa en múltiples situaciones diversas de la vida, en una pluralidad polícroma de relaciones interpersonales, como las de la maternidad, la paternidad, la filiación y fraternidad, la colegialidad y amistad, y tantas otras, que afectan contemporáneamente a cada persona (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 245). Algunos destacan, por tanto, que se trata de una “reciprocidad asimétrica”. El varón y la mujer se distinguen, evidentemente, en la posibilidad de ser padre o madre. La procreación se encuentra ennoblecida en ellos por el amor en que se desarrolla y, precisamente por la vinculación al amor (*cf.* SCOLA, 2003a, p. 79. 82; CAFFARRA, 1995, p.118).

En cuanto a la diferencia entre varón y mujer, éstos no son iguales, ellos son diferentes pero complementarios uno para el otro. El hombre, no es plenamente homo sin la presencia de la mujer, ni ésta es totalmente homo sin el complemento del hombre. El varón y la mujer son proyectados como seres correspondientes el uno al otro, en el mismo plano, que se relacionan con la palabra, la sonrisa, el llanto, el amor (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 252). La dualidad varón- mujer es una igualdad total, si se trata de la dignidad humana; es una maravillosa complementariedad, si se trata de los atributos, de las propiedades y de los deberes, unidos a la masculinidad y feminidad del ser humano (*cf.* VILADRICH 2005c, p. 21- 22).

El hombre y la mujer unidos entre si (en el acto conyugal) tan estrechamente, que se vuelven “una unidad de dos”, descubren cada vez más y de modo especial, el sentido de la propia vida, de su sexualidad, de su ser persona. Esta relacionalidad que constituye la “unidualidad” es constitutiva, anterior a la relación empírica del yo- tú. La persona no se constituye en esa relación si no más bien se podría decir que se conoce en esa relación yo-tú.

Una cosa es “ser persona” y otra “es descubrir su ser personal”. Refiriéndose a la unidualidad, Von Balthasar afirma:

El hombre es en la creación todos dos, «una unidad dual», dos realidades diversas, pero inseparables entre sí, la una es plenitud de la otra, ambos ordenados a una unidad inaferrable; Dupla, sin multiplicidad de uno en los dos, simplemente dos polos de una única realidad, dos diversas actuaciones de un único ser, dos identidades en un único ser, dos existencias en dos vidas, mas no absolutamente dos diversas fragmentaciones de una, totalidad que se quisiese, después de rehacer (recomponer) como un rompecabezas (VON BALTHASAR, 1976, p. 345)

El hecho de que una unión corporal específica incluya una donación personal tan plena reclama una valoración ética peculiar dispuesta para esa unión, pues en ellos se expresa de una forma particularmente densa de significación humana. “El sexo es algo más que la fuerza misteriosa de la corporeidad humana, que actúa casi en virtud del instinto. Al nivel del hombre y en la reciproca comunión de las personas” (WOJTYLA, 2005a, p. 86): En lo que se refiere al hombre y en la relación reciproca de las personas, el sexo expresa una superación siempre nueva del límite de la soledad del hombre incita en la constitución de su cuerpo, y determina su significado originario. Esta superación lleva siempre consigo una cierta asunción de la soledad del cuerpo del segundo ‘yo’ como propia.

Después de haber visto los elementos constitutivos de la persona como son: la sexualidad, la esponsalidad, la complementariedad y la unidualidad dentro de la relación varón mujer. A continuación se abordará el tema del matrimonio y la familia desde la antropología adecuada. Interesa en esta parte de la disertación poder ver la nupcialidad dentro de la triada, amor-sexualidad-fecundidad, para entender el matrimonio y la familia como un bien para la persona y la sociedad.

5. EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA DIMENSIÓN RELACIONAL DE LA PERSONA HUMANA

Wojtyla para hablar del matrimonio y la familia, ha tomado como punto de partida la reflexión antropológica. Según él, es a partir de una comprensión adecuada del varón y de la mujer, en su dimensión relacional, como puede entenderse el «ser de la (o el hacer) familia», y que tiene su origen en el matrimonio. Antes de continuar hablando de la familia como un bien para la persona y la sociedad, es oportuno en este momento poder hacer una diferenciación de estos dos conceptos: matrimonio y familia, que con frecuencia suelen equipararse:

El Matrimonio, es una íntima comunión de vida y amor conyugal, que se constituye en el libre consentimiento de los contrayentes y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges. Juan Pablo II afirma que “es una alianza, en la cual el varón y la mujer mutuamente se dan y se reciben el uno al otro” (1994, p 18; *cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 135)

La familia, que es originada por el matrimonio, se define a partir de la relación entre personas, donde se pueden encontrar vínculos por parentesco, padres, hijos y hermanos. (*cf.* JUAN PABLO II, 1994, p. 60). Un concepto más global de familia es propuesto por Donati, que la define a partir de la relación entre los géneros, las generaciones y los parentales (*cf.* 2003, p. 12).

La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección por parte de esta y del estado. En 1948 en la Declaración se Establece que la Familia se constituía en el momento en que un hombre y una Mujer decidieron libremente unirse en matrimonio y que se ampliaba con la procreación de los hijos como fruto natural de la unión. El Estado y la Iglesia, reconoce en la familia la célula fundamental de la sociedad y le atribuye responsabilidades y funciones esencial de la educación y formación de los nuevas generaciones; esta metáfora puede ser mantenida si se utiliza el concepto más moderno de célula, como lugar de la memoria ontogenética de la vida de cada ser humano, particularmente de su originalidad y unicidad, estos es, en su condición de persona (*cf.* MORANDE, 2005, p. 20).

La importancia y centralidad de la familia, en vista de la persona y la sociedad, es algo que es reconocido por varias disciplinas del saber, ella juega un papel importante para el desarrollo humano y social. Con esto no se quiere decir que es en la familia donde se encuentra la solución a todos los problemas que enfrenta la sociedad, sin embargo ella es una pieza clave para poder encontrar un camino donde se medie entre lo privado y lo público, entre el ser de la persona y el ser social. A continuación se comenzará hablando de la relación nupcial, para poder entender, el porqué la familia es un bien para la persona y para la sociedad.

5. 1. NUPCIALIDAD Y MATRIMONIO

La diferencia de los sexos no puede ser comprendida como una simple cuestión de funciones (fisiológicas), por el contrario dicha diferencia exige ser comprendida ontológicamente. Wojtyla al hablar de la “unidad dual” entiende que la reciprocidad en la

diferencia sexual, manifiesta la reciprocidad, que no es simétrica, o por lo menos no siempre (cf. MELENDO, 2002, p. 120; VILADRICH 2005c, p. 14- 20). Scola afirma que no se puede comprender al varón y a la mujer como dos mitades destinadas a unirse para alcanzar la unidad perdida (cf. 2003a, p. 32). Tanto el varón como la mujer son seres humanos por enteros, y no las piezas de un rompecabezas. La diferencia sexual que constituye y caracteriza al varón y la mujer es la que posibilita la inevitable búsqueda del uno por el otro en términos de complementariedad, en tanto que el varón y la mujer poseen algo diferente que les permite reconocerse como don de sí para el otro (cf. . JUAN PABLO II, 1995, p. 35; SCOLA, 2003a, p. 82).

El varón y la mujer al relacionarse, en virtud de la naturaleza sexuada de sus cuerpos, descubren sus nexos con la concepción de la vida humana y al mismo tiempo con la muerte, contexto en el cual se realiza el drama humano. Es a través de la “unidad-dual” donde el ser cada persona se constituye – es decir, el yo, sea varón o mujer-, entrando dentro de los ciclos de la vida (reproducir, nacer, crecer y morir). En esta dinámica, la propia especie humana se conserva y al mismo tiempo los individuos quedan expuestos a la muerte, son dos caminos inevitables de la existencia –esto es lo que ha sido llamado en el capítulo anterior de dramaticidad de la vida-.

La diferencia de los sexos no puede llevar a pensar a la sexualidad humana como algo cerrado en un intra-cósmico, ya que sería reducirla al nivel de los animales. La sexualidad del varón y la mujer, tiene un sentido más amplio que da significado a la vida; ella no se restringe simplemente a la reproducción y preservación de la especie humana. La sexualidad, como realidad ontológica se proyecta más allá de lo fisiológico para poder entender el significado del amor (cf. SCOLA, 2003b, p. 279- 280; JUAN PABLO II, 1994, p. 20). Dentro de la “antropología adecuada”, los cuerpos que expresan la masculinidad y la feminidad, al relacionarse entre ellos, manifiestan su significado esponsal, que Scola determina “misterio nupcial”, el cual se define, por un lado, a través de la unidad orgánica de las diferencias sexuales, amor por su objetiva unidad con el otro y fecunda. Por el otro, en virtud del principio de la analogía, que se refiere objetivamente a las diversas formas de amor que caracterizan el querer la relación varón-mujer y sus derivados como son la paternidad y la maternidad. El “misterio nupcial”, como proyecto común de vida, contempla el entrelazamiento entre el amor, la diferencia sexual y la fecundidad, en el contexto de la reciprocidad, comprendida como don de sí, orientado para la felicidad del otro: «mi felicidad es tu felicidad» (cf. BOTTURI, 200,1 p. 271).

El matrimonio, que da origen a la familia, se fundamenta en la nupcialidad, que a su vez, se concretiza en la búsqueda del «bien común» de los esposos, donde la individualidad es comprendida y respetada, a partir de la comunión –alteridad-: no se desea solamente «mi bien» sino «nuestro bien» (cf. JUAN PABLO II, 1994, p. 54).

Desear el bien para la otra persona que es acogida dentro de la complementariedad, no es una cuestión de momento o temporalmente limitada, ella debe contemplar la totalidad de la persona, su existencia. Cuando un varón y una mujer deciden vivir juntos, el deseo más profundo de ambos, es hacer de la relación algo estable, que pueda prevalecer en el tiempo: «por toda la vida» (cf. BOTTURI, 200,1 p. 268- 269). Lo opuesto a la nupcialidad son las relaciones ocasionales, donde existe un interés parcial, que limita para que la persona sea asumida en su totalidad. Scola afirma que la característica de la nupcialidad es el don de sí para el bien del otro.

La nupcialidad, no es una relación que busca la dominación o se imponer al otro, sino de promocionar la dignidad de la persona y de la vida humana, por lo que exige una adecuada comprensión del amor, de la diferencia sexual y de la fecundidad, que permita ver la relación que existe entre ellas. A continuación se hablara del trípode amor-diferencia sexual-fecundidad en la perspectiva de la antropología adecuada, teniendo como contexto la dramaticidad de la vida.

5.1.1. Un amor adecuado

El amor más que un sentimiento es un compromiso moral (*ethos*) propio de la persona humana y que surge a partir del encuentro con los otros -del ser relacional-. El amor implica reconocer la presencia de «otro yo» en su dignidad de persona, en la igualdad diferencial. El amor siempre está presente en las diferentes relaciones humanas, algunas veces con mayor o menor intensidad, dependiendo de los vínculos que se establezcan entre las personas. Una experiencia esencialmente humana está referida a la experiencia del amor que puede surgir en el encuentro con otros, creando lazos o vínculos que lo llevan a comprometerse con «otro yo» (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 261; JUAN PABLO II, 1994, p. 20; SCOLA, 2003b, p. 279- 280).

Un amor adecuado significa crear vínculos, establecer una comunión con las otras personas, unirse a ellas mediante una exigencia ética (*ethos* de la relación). Entre las diferentes formas de amar, es decir, de establecer vínculos, existe «el amor conyugal», que posee dimensiones y características específicas, y que según Wojtyla es la relación que sirve de referencial para todas las relaciones humanas. El amor conyugal, surge entre un varón y

una mujer que deciden, sin ninguna coacción y, por libre y espontánea voluntad de vivir juntos, asumiendo un proyecto común de vida (*cf.* VILADRICH 2005a, p. 37- 41).

Esta unión se efectiviza a través del intercambio del «don de sí», por parte del varón y la mujer, donde al mismo tiempo que se ofrecen se acogen el uno al otro. En esta perspectiva es posible ver como el amar envuelve un aspecto subjetivo, que es el amor que una persona siente por la otra y, un aspecto objetivo, que es la persona amada – “el amor, en efecto, está por esencia orientado hacia la persona” (WOJTYLA, 2005a p. 343). Cuando se hace opción por una vida en común con determinado varón o mujer, se supone que exista una conciencia real del valor de la persona que ha sido escogida, y de la importancia de su presencia en una vida conyugal.

Para Wojtyla la unión que establece entre el varón y la mujer, mediante el amor conyugal, se da dentro de una dinámica dialéctica, ya que el don que es ofrecido y acogido, tiene como respuesta otro don que se ofrece y es acogido: “un don siempre tiene como respuesta otro don” (2005a, p. 320), en esto consiste un amor adecuado: las personas, en su masculinidad y feminidad, se ofrecen y se acogen (*cf.* VILADRICH 2005b, p. 30).

La unión conyugal se da en un intercambio de dones, y es a partir de dicha dialéctica como el vínculo se origina y busca permanecer en el tiempo (como si fuese en un espiral). Esta reciprocidad del don es posible por la masculinidad y la feminidad que permite la unión de los cuerpos dentro de la complementariedad (*cf.* WOJTYLA, 2005a, p. 336; JUAN PABLO II, 1994, p. 56)

Ninguna persona se pertenece exclusivamente a sí misma: por tanto, cada una está llamada a asumir en lo más íntimo de sí su propia responsabilidad pública. El matrimonio, como institución, no es por tanto una injerencia indebida de la sociedad o de la autoridad, una imposición desde el exterior en la realidad más privada de la vida; es por el contrario una exigencia intrínseca del pacto de amor conyugal y de la profundidad del ser humano (*cf.* MELENDO, 2002, p. 109).

5.1.1.1. El Ethos de la Relación

El vínculo establecido entre los esposos a través del amor conyugal, hace que sus cuerpos –masculino y femenino-, a través de los cuales se expresa la dignidad y totalidad de cada una de las personas sea varón o mujer-, se tornen exclusivos dentro de la relación: “El perfecto amor conyugal debe caracterizarse por esa fidelidad y donación al único esposo (y también por la fidelidad y donación del esposo a la única esposa), mediante el don total de sí” (WOJTYLA, 2005a, p. 339).

La fidelidad, que es uno de los elementos principales dentro del *ethos* de la relación conyugal, al mismo tiempo que manifiesta la dignidad de la persona humana, sirve como signo de protección entre los cuerpos, que al unirse es necesario que se preserven sin hacerse daño:

En la unión por amor, el cuerpo se hace propio en el sentido de que se tiene tanta solicitud por el bien del cuerpo del otro como por el propio. Dichas palabras, al caracterizar el amor carnal que debe unir a los cónyuges, puede decirse que expresan su contenido más general, y al mismo tiempo, más esencial. Parecen hablar de este amor sobre todo con el lenguaje del ágape (WOJTYLA, 2005a, p. 395).

Para Wojtyla, dos cuerpos que se unen –el de un varón y una mujer-, son vulnerables a afectarse o hacerse daño; desprotegidos, uno puede causar la muerte al otro. La fidelidad es signo de compromiso con la propia persona y con la persona del otro, protegiéndolo y protegiéndose en toda su dimensión físico y espiritual: “El bien que quien ama crea con su amor en quien es amado, es como una verificación del mismo amor y también es su medida. Al donarse a sí mismo, del modo más desinteresado, el que ama no lo hace al margen de esta medida y esta verificación” (WOJTYLA, 2005a, p. 394). Cuando se descubre el valor de la persona, el deseo es el de preservarla en su integridad, por eso la exigencia de fidelidad, que parte de la propia persona que se ofrece, como signo de protección al «otro» y al propio «yo».

La unidad que se realiza entre un varón y una mujer dentro del matrimonio es de orden moral; para Wojtyla, la expresión: “serán una sola carne” – que se encuentra en el libro del Génesis 2, 24-, manifiesta un compromiso total entre las personas que se acogen. A su vez, esto significa que los esposos deben amarse con sus propios cuerpos: “esta uni-subjetividad se funda sobre la base de la bi-subjetividad, y no tiene carácter real, sino institucional” (WOJTYLA, 2005a, p. 394). Esto quiere decir que la individualidad de cada una de las personas es preservadas; el “cuerpo de la mujer no es el cuerpo propio del marido, pero debe amarlo como a su propio cuerpo; por tanto, se trata no de la unidad en sentido ontológico, sino moral: la unidad por el amor” (WOJTYLA, 2005a, p. 394).

Un amor adecuado, hace del «yo del otro» el propio «yo»: el yo de la mujer, se diría, se convierte por amor en el yo del marido y viceversa. Como ya fue mencionado, para Wojtyla, el cuerpo es la expresión del yo y el fundamento de su identidad, y es a través de él, como en la unión del varón y la mujer, expresan el amor de manera recíproca (amante y amado): en esto consiste la unidad moral, condicionada y constituida por el amor, que “no sólo une los dos sujetos, sino que les permite compenetrarse recíprocamente, «es amándote como puedo llegar a amarme». El yo se hace en cierto sentido el tú y el tú el yo (en sentido moral, se entiende)” (WOJTYLA, 2005a, p. 394).

La fidelidad, que manifiesta la unidad moral que se realiza entre los cuerpos de los esposos –varón y mujer-, lleva a pensar la relación en términos de indisolubilidad, pues el compromiso que se hace es con la propia persona. Para Wojtyła, al igual que la fidelidad, la indisolubilidad de la unión del varón y la mujer, manifiesta la dignidad de la persona humana que es asumida en su totalidad y sin condicionamientos. Dentro del matrimonio, la fidelidad y la indisolubilidad son promesas que revisten de un carácter moral, que exigen de las partes implicadas – del esposo y de la esposa-, un previo conocimiento del valor del «otro» y «de sí»: “se es auténticamente libre cuando se conoce la verdad del sentido esponsal del cuerpo” (WOJTYLA, 2005a, p. 424; cf. 2005c, p. 83).

La atracción de los cuerpos –femenino y masculino- tiene su origen en el «eros»: en el deseo de poseer al otro –no de dominarlo-, de hacer del «otro yo» parte de sí. Sin embargo, afirma Wojtyła, esta aproximación, debe estar acompañada de un «ethos de la relación», que permita que la unión conyugal se convierta en una experiencia esencialmente humana, que promueva la dignidad de las personas, representadas en un «yo» y en un «tú». “Puede decirse que el matrimonio es el lugar de encuentro del «eros» con el «ethos» y del recíproca compenetración entre ellos en el corazón del varón y de la mujer, como en todas las relaciones recíprocas” (WOJTYLA, 2005a, p. 424).

La atracción entre los sexos es la mayor fuerza moral que hay en la humanidad. El amor conyugal es el único modo de vivirla de manera que la haga constructiva. El bien de la familia es que permite que la fuerza de la atracción entre los sexos se encauce de un modo que crea entre los esposos un tipo de comunidad, “la de una sola carne”, en la que la procreación y la educación de los hijos prolonga la fuerza amorosa de ese mismo encuentro.

5.1.1.2. El consentimiento, manifestación del «don de sí» para el otro inscrito en el lenguaje del cuerpo.

El consentimiento, consiste en un acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente. Ese otorgarse recíprocamente se concretiza por medio de la palabra como solemne promesa, que va acompañada por gestos que subrayan una voluntad de mutua entrega, aquí entra en escena el juego simbólico del que es capaz toda persona. Lo que posibilita que una persona se ofrezca y sea acogida como don, es el consentimiento, a través de él los esposos –varón/mujer- se unen entre sí, encontrando su complementariedad, mediante la «unidad-dual». El consentimiento, como expresión del don, es el que hace el matrimonio y constituye un consorcio para toda la vida (cf. VILADRICH 2004, p. 69).

A partir del momento que los esposos se otorgan el uno al otro, -el varón se dona a la mujer y la mujer se dona al varón- se constituye una íntima comunidad de vida y amor conyugal. Para Wojtyla esta respuesta del varón de unirse a la mujer y de la mujer de unirse al varón se origina a partir de una atracción inicial, que se va profundizando hasta descubrir un deseo o llamado a compartir en la acogida y la complementariedad del uno para el otro (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 171-173).

El don es expresado en el consentimiento –que es personal e irrevocable-, estableciendo la alianza del matrimonio, que lleva el sello y la calidad de una donación definitiva y total de uno al otro. En el matrimonio no se ofrecen cosas, sino la propia persona como “un don precioso”. A diferencia de las leyes civiles que definen el matrimonio como una comunión de bienes, Wojtyla afirma que es una comunión de personas (*communio personarum*) que son asumidas en su totalidad e incondicionalidad, superando el riesgo de relacionarse y tratar al otro como cosa y de interpretar el amor como una empresa de seducción. El amor es una cuestión de opción que busca promover al otro hasta alcanzar su propia realización personal. El don niega la individualidad y se constituye en la relación de personas, es por ella que Wojtyla afirma que el varón y la mujer se encuentra plenamente a través del “don sincero de sí mismo” (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 239-243; JUAN PABLO II, 1981 p. 39; IDE, 2001, p. 159).

El amor manifiesta su carácter personal, haciendo que el varón y la mujer, sean acogidos entre sí como un fin dentro de la relación conyugal; es en su calidad de persona que son capaces de darse, no sólo de dar. En la entrega recíproca y total, los esposos tienen como objetivo la unidad de personas a través de sus cuerpos. El amor conyugal se confirma en la celebración del matrimonio mediante un acto público, “por medio del cual dos personas, un varón y una mujer, se convierten ante la sociedad, en marido y mujer, es decir, en sujetos actuales de la vocación y de la vida matrimonial (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 430; 2005c, p. 75; DA SILVA, 2005, p. 85) Las palabras que acompaña este acto público son : «te recibo como mi esposa (te recibo como mi esposo) y prometo serte fiel, en la alegría y en la tristeza, en la salud y en la enfermedad, amándote y respetándote todos los días de mi vida». Estas palabras manifiestan el acto formal de la alianza (pacto) que será consumado a partir del momento en que unan sus cuerpos, que es lo que en la teología se entiende como consumación del matrimonio, es decir las palabras son efectivizadas: “se convierten en ese don mediante la masculinidad y la feminidad, descubriendo el significado esponsal del cuerpo y refiriéndolo recíprocamente a si mismo de modo irreversible: en la dimensión de toda la vida” (WOJTYLA, 2005a, p. 431)

Las palabras expresadas manifiestan lo que el cuerpo ya representa en la vida matrimonial. Dichas palabras son la confirmación de la comprensión, que tanto el varón y la mujer, tiene de su propio cuerpo: podría decirse que lo que hacen, el varón y la mujer, es releer lo que ya está expresado en su corporeidad, masculino y femenino:

Al releer el lenguaje del cuerpo, los esposos no sólo incluyen en las palabras el consentimiento conyugal la plenitud subjetiva de la profesión, indispensable para realizar el signo propio de este sacramento, sino que llegan también, en cierto sentido, a las mismas fuentes de las que ese signo obtiene, cada vez, su elocuencia (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 437)

Para Wojtyla, el cuerpo de la persona está cargado de sentido, posee su propio lenguaje, donde queda manifiesta el ser relacional. Las palabras: “te recibo como mi esposo (a)...” y lo que se sigue de ellas, no son el resultado de un impulso espontáneo del varón y la mujer, y si la comprensión del significado de la corporeidad, que es manifiesta en dos maneras de ser –masculino y femenino–, dentro de la relación esponsal (cf. VILADRICH 2005a, p. 38). Cuando dichas palabras son pronunciadas en reciprocidad es porque “ambos esposos deciden actuar en conformidad con el lenguaje del propio cuerpo releído en su significado esponsal, confiriendo “a sus comportamientos y a sus acciones ese significado que es conforme a la elocuencia de la relectura en el significado de la masculinidad y la feminidad en la recíproca relación conyugal” (WOJTYLA, 2005a, p. 438)

El lenguaje del cuerpo releído en su significado camina a la par con el descubrimiento de la inviolabilidad interior de la persona. Al mismo tiempo, precisamente este descubrimiento expresa la profundidad auténtica de la pertenencia recíproca de los esposos: “la naciente y creciente conciencia de pertenecerse a sí mismo, de estar destinado el uno al otro”, y donde la libertad del don es respuesta a la profunda conciencia del don expresada por las palabras del esposo (a): “Mediante esa verdad y libertad se constituye el amor, que se hace así amor auténtico” (WOJTYLA, 2005a, p. 454). Agrega:

La verdad de la creciente cercanía de los esposos a través del amor se desarrolla en la dimensión subjetiva del corazón, del afecto y del sentimiento. En la misma dimensión esta verdad es igualmente el descubrimiento en sí del don del otro, en cierto sentido el «gustarlo» en sí. Ese descubrir y gustar es confirmado por las palabras de reciprocidad de los esposos: “mi amado es para mí” (WOJTYLA, 2005a, p. 455).

La verdad del amor interior y la verdad del don recíproco llaman, en cierto sentido, continuamente al esposo y a la esposa a alcanzar lo que constituye el núcleo mismo del don de persona a persona (cf. IDE, 2001, p. 161). Wojtyla haciendo una interpretación de algunos libros de la Sagradas Escrituras, específicamente de los libros del Cantar de los Cantares y de Tobías, donde los esposos para referirse el uno al otro, se llaman de “hermano” o “hermana”,

afirma que ser persona no sólo significa ser sujeto, sino también ser en relación. El término hermano (a) parece expresar, de un modo más simple, la subjetividad del yo femenino o masculino en su relación personal: es decir, en su apertura hacia los otros, hacia el prójimo; el destinatario particular de esta apertura llega a ser el varón y la mujer entendidos como hermano o hermana. A través de estos términos, dentro de la relación conyugal los esposos reconocen su igual dignidad y el valor del «don de sí» y su relación específica con la otra persona (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 450).

La verdad del amor se expresa en la conciencia del recíproco pertenecerse, fruto de la aspiración y de la búsqueda recíproca; y simultáneamente, esta realidad del amarse expresa en la necesidad de la aspiración y de la búsqueda que nace de la experiencia recíproca del pertenecerse. Dice Wojtyla: “el amor exige de ambos sobrepasar continuamente, podría decirse, la medida de esa pertenencia, buscando siempre una forma nueva y más madura” (2005a, p. 462).

En la necesidad interior de la dinámica de amor, se desvela indirectamente, la casi imposibilidad del apropiarse y posesionarse de la persona por parte de la otra. La persona es alguien que supera todos los grados de apropiación y dominio, de posesión y satisfacción del deseo que surge del mismo lenguaje del cuerpo. Aquí se hace presente lo que se ha llamado de drama humano: si el esposo y la esposa releen este lenguaje en la plena verdad de la persona y del amor, llegan siempre a una convicción cada vez más profunda de que “el límite de su pertenencia está constituido por ese don recíproco en que el amor se revela: «fuerte... como la muerte», es decir, llega, por así decirlo, hasta los límites del lenguaje del cuerpo para superar también estos límites (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 57-59).

5.1.2. Una sexualidad adecuada

El varón y la mujer, en su masculinidad y feminidad, respectivamente, no sólo perciben su dimensión relacional, sino también la posibilidad de una vida en común, a vivir “*in communione personarum*”. La diferencia sexual, en el pensamiento wojtyliano, no se entiende en una perspectiva determinista, que obliga al varón y a la mujer a unirse (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 139; CAFFARRA, 2001, p. 216).

Una comprensión adecuada del significado sponsal del cuerpo humano (masculinidad y feminidad) en la estructura personal de la subjetividad del varón y la mujer, es el elemento clave para entender la sexualidad, diferenciándola de la sexualidad animal que queda reducida al ámbito instintivo: “aquí juega un papel importante la libertad del don: “ese recíproco «para» del varón y la mujer, sólo puede entenderse de modo apropiado y adecuado en el

conjunto dinámico del sujeto personal” (WOJTYLA, 2005a, p.346). El deseo de una vida en común -con determinado varón o determinada mujer- no es respuesta a un instinto natural, y sí a la experiencia del don que cada persona representa para el otro: a través del dominio de sí: el «yo» tiene como opción un «otro yo» (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 137; SCOLA, 2003b).

La sexualidad es un componente esencial de la personalidad, un modo propio de ser de manifestarse, de comunicarse con los demás, de sentir, de expresarse y de vivir el amor humano. La sexualidad humana no es sólo un conjunto de estructuras materiales. Siendo la persona cuerpo y alma, existe una relación intrínseca entre sexo y persona. Además, como fue dicho anteriormente, la sexualidad es el elemento fundamental de la propia identidad como individuo de la especie humana, identidad que está determinada por el conjunto de componentes biológicos, psicológicos y espirituales (cf. SCOLA, p. 2003a, 31- 32; SEMEN, 2005, p. 94). A causa de esta unidad, la sexualidad es una realidad que interesa a todo el hombre en la profundidad de su ser, allí es donde se encuentra el yo como núcleo personal. La sexualidad humana no es ni un mero dato, ni un objeto, ni una mera función; es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser (cf. VILADRICH 2005c, p. 36-40).

Toda persona no se cierra en sí misma, sino que está estructurada para el diálogo y la relación interpersonal. La persona es un ser esencialmente interpersonal y constitutivamente relacional. El hombre no está aislado constitutivamente, sino que lleva, en el hecho de ser varón o mujer, la referencia al otro, a la mujer o al hombre. No puede comprenderse verdaderamente, en su totalidad, sin tener en cuenta esta apertura estructural hacia otro que, precisamente porque es diferente, lo cualifica en su identidad. El yo se constituye sólo en la relación con el tú, y la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunión del «nosotros». La esencia de la sexualidad humana está precisamente en esa relación de un yo hacia un tú. No hay sexualidad cerrada en sí misma, porque la sexualidad es siempre algo distinto de sí misma, es nuestro ser entero (cf. VILADRICH 2005c, p. 62- 63).

Hay que tener en cuenta que “El sentido de ser-cuerpo y, en particular, de ser en el cuerpo varón y mujer, es vinculado con el matrimonio y la procreación (esto es con la maternidad y la paternidad)”, sin embargo su significado originario y fundamental no depende de ello, sino del hecho de que tanto el varón y la mujer son personas con la capacidad de una vida “*in commnunione personarum*”. “El matrimonio y la procreación dan solamente una realidad concreta a aquel significado en las dimensiones de la historia” (cf. WOJTYLA, 2005a, p.300; JUAN PABLO II, 1994, p. 40- 41).

El sexo, como recuerda la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, es un instrumento y signo de recíproca donación:

La sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente (JUAN PABLO II, 1981. p. 21).

Cada varón y cada mujer se realizan mediante la entrega sincera de sí mismo; para ellos, el momento de la unión de los cuerpos, constituye una experiencia particularísima. Es entonces cuando el varón y la mujer, en la comprensión de su masculinidad y de su feminidad, se convierten en entrega recíproca. Ellos viven entonces un momento de especial responsabilidad, incluso por la potencialidad pro-creativa vinculada con el acto conyugal. En aquel momento, los esposos pueden convertirse en padre y madre, iniciando el proceso de una nueva existencia humana que después se desarrollará en el vientre o seno de la mujer (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 166; SEMEN, 2005, p. 167). Y, precisamente en el nivel del lenguaje del cuerpo, que es algo más que la sola reactividad sexual y que, como auténtico lenguaje de las personas, está puesto bajo la exigencia de una comprensión adecuada, que manifiesta el *ethos* de la relación, el varón y la mujer se expresan recíprocamente a ellos mismos en el modo más profundo, en cuanto le es consentido por la misma dimensión somática de la masculinidad y feminidad.

La sexualidad para Wojtyla contiene el ser de la persona que hace posible la experiencia del amor conyugal y por tanto humano, mediante el compromiso y la responsabilidad frente al otro mediante la dinámica de la donación- aceptación. En el lenguaje sexual se expresa el varón y la mujer, de alguna manera se diseña y se modela, y configura su destino. El don, la verdad del mismo y su sentido adquieren una estatura y proporción dignas de la persona (WOJTYLA 2005a; *cf.* SEMEN, 2005, p. 168).

Lo que es biológico en el hombre no es sólo biológico, sino expresión y cumplimiento de la propia humanidad. Del mismo modo, la sexualidad humana no está al lado del ser persona, sino que le pertenece. Sólo cuando la sexualidad se integra en la persona logra darse un sentido a sí misma; y es dentro de la familia donde es posible vivir dicha integración, ya que ella está caracterizada por una forma específica de vivir la diferencia de sexual (que implica la sexualidad) y las obligaciones entre las generaciones (que implica el parentesco). Éstas son las dos dimensiones a partir de las cuales la familia sigue criterios de diferenciación

propios, que la distinguen de otros grupos primarios (por ejemplo, formas de convivencia basadas en la amistad) (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 309).

5.1.3. *Una procreación adecuada*

La Procreación no es sólo una predisposición de la estructura biológica masculina y femenina, sino que reviste también una dimensión interpersonal: la instauración de un nuevo diálogo con un nuevo ser a través de la procreación. La unión sexual es un acto que implica, en la totalidad y en la reciprocidad, a dos personas, y pone las premisas para la llamada a la existencia de una nueva vida humana (*cf.* WOJTYLA, 1982a, p. 230). Es un acto pues, en el que están unidas intrínsecamente dos dimensiones: el amor y la procreación. Procrear significa donar la vida en el darse de las personas: un don que trasciende y transfigura el hecho biológico. En el acto conyugal es la persona mima que se consagra en el amor. Los cónyuges uniéndose en una sola carne, expresan justamente una donación total y originaria. Por tanto, son dos las dimensiones que componen la unión conyugal: unitiva y procreadora. Por lo tanto, separar estas dos dimensiones significa perjudicar la verdad íntima de la sexualidad humana (*cf.* VILADRICH 2004, p. 65- 68).

Como se había mencionado anteriormente, para Wojtyla el amor, manifestado en el «don de sí», hace que el mismo lenguaje del cuerpo sea releído en su significado esponsal. De este modo la comprensión de la corporeidad permanecerá orgánicamente unida al *ethos* de la conducta o relación conyugal: “en esta verdad del signo y después, en el *ethos* de la conducta conyugal, se inserta la perspectiva del significado procreativo del cuerpo, es decir, de la paternidad y la maternidad” (WOJTYLA, 2005a, p. 438). El matrimonio, debe servir para construir la comunión recíproca de personas, reproduciendo el significado esponsal del cuerpo en su verdad interior, que reconoce el potencial procreativo. Según Wojtyla, el amor conyugal madura en la paternidad y maternidad física y espiritual y en ella se confirma precisamente como amor esponsal (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 212; DA SILVA, 2005, p. 176):

Por otra parte, también la generación física corresponde plenamente a su significado sólo si es completada por la paternidad y la maternidad en el espíritu, cuya expresión y fruto es toda la obra educadora de los padres respecto de los hijos, nacidos de su unión conyugal corpórea (WOJTYLA, 2005a, p. 340)

El acto conyugal no se reduce al acto procreativo, sin embargo tampoco puede negarlo, ya que debe haber una apertura para que acontezca. A pesar que ambos actos son bien distintos, ambos constituyen una experiencia de donde se instaura la familia. “El cuerpo humano no es solamente campo de reacciones de carácter sexual, sino que es al mismo

tiempo, el medio de expresión del hombre integral, de la persona, que se revela a sí misma a través del lenguaje del cuerpo” (WOJTYLA, 2005a, p. 500).

En el varón y en la mujer, la paternidad y la maternidad, como sucede con el cuerpo y con el amor, no se circunscriben al aspecto biológico: la vida sólo se da totalmente cuando con el nacimiento se ofrecen también el amor y el sentido que hacen posible decir sí a la vida representada en la existencia de los hijos. Perder un criterio objetivo para juzgar la libertad humana, es perder el factor limitante al positivismo voluntarista del hombre que busca dominar al otro, esclavizar a los demás (cf. WOJTYLA, 1982a, p 124- 125).

El carácter moral de la conducta, cuando se trata de conciliar el amor conyugal con la transmisión responsable de la vida, no depende sólo de la sincera intención a partir de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos; son necesarios criterios que conserven íntegro el sentido de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto del amor verdadero—, se entiende por amor verdadero cuando el don de sí, es vivido por el varón y la mujer en el *ethos* de la relación- (WOJTYLA, 2005a, p. 496).

La procreación queda limitada cuando ella es pensada sólo en el plano biológico; la responsabilidad de procrear supone también ofrecer, un ambiente adecuado para la vida que ha sido generada a través del acto conyugal -la vida necesita de un espacio digno para ser desenvuelta-. Los esposo, teniendo conciencia del potencial procreativo de la unión de sus cuerpos deben ejercer su sexualidad con responsabilidad dentro de la conyugalidad, mediante el dominio de sí. Se entiende por conyugalidad específicamente a la “comunicabilidad de la intimidad de la persona humana en tanto y por cuanto por su cuerpo sexuado, que expresa dos formas diversas y complementarias de ser igualmente humanidad, contiene una propia potencia de unión en la naturaleza humana” (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 324; CAFFARRA, 2001, p. 217- 218).

El varón y la mujer son personas, precisamente porque son dueños de sí mismos y se dominan a sí mismos; en efecto, en la medida en que son dueños de sí mismo pueden donarse el uno al otro, sabiendo de antemano que esa unión es apta para procrear. Y es esta dimensión – la dimensión de la libertad del don- la que se hace esencial y decisiva para que ese lenguaje del cuerpo, del varón y la mujer se expresen recíprocamente el amor conyugal, que se puede prolongar en el acto procreativo (cf. WOJTYLA, 2005a, p. 501) El verdadero concepto de paternidad y maternidad responsable está, vinculado con la regulación de la fertilidad honesta desde el punto de vista ético. El hombre debe conocer en profundidad su propio cuerpo y todo su funcionamiento biológico. No se puede desconocer el cuerpo en su totalidad: “la verdad de

la paternidad- maternidad responsable y su puesta en práctica está unida a la madurez moral de la persona” (WOJTYLA, 2005a, p. 507)

El respeto del significado del acto conyugal sólo puede desarrollarse plenamente basándose sobre dos referencias inseparables: la referencia a la dignidad personal de lo que es intrínseco la masculinidad y feminidad de la persona humana; y la referencia a la dignidad personal de una nueva vida, que puede surgir de la unión conyugal de la unión del varón y de la mujer.

La preservación de la especie humana es posible por la participación del varón y la mujer; en sus cuerpos se encuentran las células masculina (espermatozoide) y femenina (óvulo) que unidas en el vientre materno generan (reproduce) una nueva vida. Cualquiera que sea la forma de engendrar la vida, inclusive por fertilización *in vitro* se supone la participación del varón y de la mujer, sin ella no es posible procrear la vida humana. El varón y la mujer al unir sus cuerpos toman conciencia como la vida humana, no se crea se reproduce, prolongando la propia existencia en las futuras generaciones. La paternidad y la maternidad humanas hunden sus raíces en la biología y al mismo tiempo la superan (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 186-187; VILADRICH 2005b, p. 57- 58). Vista de esta forma la procreación, el matrimonio se convierte en un espacio adecuado donde la vida es deseada, amada, acogida y en donde se realiza todo un proceso de formación integral.

La existencia del hijo es un don: el proceso de la concepción y del desarrollo en el seno materno, del parto, del nacimiento, de todo esto, sirve para crear como un espacio apropiado para que la nueva criatura pueda manifestarse como un don. Don para los padres y para la sociedad y para los miembros de la familia (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 336).

El hijo es un don que surge del don mismo recíproco de los esposos, como expresión y plenitud de su mutua entrega, es una concatenación de dones. La fecundidad es un don, un fin del matrimonio, pues el amor conyugal tiende naturalmente a ser fecundo. El amor conyugal, corresponde a las exigencias de una fecundidad responsable, “la cual, orientada a engendrar una persona humana, supera por su naturaleza el orden puramente biológico y toca una serie de valores personales, para cuyo crecimiento armonioso es necesaria la contribución perdurable y concorde de los padres” (JUAN PABLO II, 1981. p. 21).

A través de la experiencia de la maternidad y la paternidad el matrimonio da origen a la familia, ya que los niveles de relación se amplían: a partir de la relación de esposos, se abre paso para la relación de padres (materno y paterno), hijos (filiación) y en algunos casos fraternos (hermanos). Para Wojtyla la familia está unida a la genealogía de todo hombre: la genealogía de la persona (*cf.* BELARDINELLI, 2002, p. 20). A su vez, la estabilidad y la vida

de relación en el seno de la familia constituyen los fundamentos de la libertad, de la seguridad, de la fraternidad en el seno de la sociedad; la familia lejos de encerrarse en sí misma, se abre a las demás familias y a la sociedad, asumiendo su función social (cf. JUAN PABLO II, 1981. p. 77). Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido del amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad.

Lo propio del ser humano es pertenecer genealógicamente a la especie humana, es decir, por medio de genitores sexualmente diferenciados que necesitan de-venir “una sola carne” para procrear; y que el fruto de su encuentro será un individuo sexualmente diferenciado que necesitará, a su turno, con otro individuo de diferente sexo para continuar la ontogénesis de la vida. “la sociedad puede, evidentemente, a través de su sistema de comunicación, facilitar o perjudicar esta experiencia del encuentro, pero no tiene para ella ningún sustituto funcional” (MORANDE, 2005, p. 7)

En la familia no sólo se transmite la vida de manera adecuada sino que también ocurre la transmisión de la cultura y de la tradición, la cual tiene la misma fragilidad que la existencia humana: Nadie escoge donde nacer ni en que tiempo o lugar, ni cual será su idioma materno, y sin embargo nadie nace en un mundo deshabitado y es por ello que la familia puede hacerse cargo de la vida humana, precisamente porque cuenta con la rica tradición y la experiencia de su larga cadena ontogenética (cf. MORANDE, 1999, p. 42)

6. LA FAMILIA, UN BIEN PARA LA PERSONA Y PARA LA SOCIEDAD

Los vínculos que son establecidos por los miembros de una familia, en especial por el varón y la mujer –en el matrimonio–, son más que vínculos contractuales que determinan funciones. Para Wojtyla los vínculos envuelven la totalidad de la persona y la unidad de su ser personal por un tiempo indeterminado. La exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Familiaris Consortio* (1981), la subjetividad de la familia es definida en el párrafo número quince (15) de la siguiente manera: “la familia es una comunidad de relaciones interpersonales particularmente intensas: entre las cónyuges, entre los papás y los hijos, entre generaciones. Es un comunidad que ha de ser garantida de un modo particular.” ((cf. WOJTYLA, 2005c, p. 85; JUAN PABLO II, 1981, p. 28)

Cuando se habla de la familia emergente dentro de esta disertación, el interés no se centra en relación al modelo de familia que deba ser asumido por determinada sociedad o

grupo humano. La prioridad está en poder entender como los cambios, en todos los niveles: político, social, económico, religioso, entre otros, fueron vulnerabilizando las relaciones familiares y con ello se fueron introduciendo nuevas maneras de comprender la manera de vivir el amor, la sexualidad, la fecundidad, la corporeidad, la paternidad y la maternidad, etc. (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 331.339).

6.1. LA COOPERACIÓN ENTRE LOS SEXOS Y LAS GENERACIONES

Las relaciones entre las generaciones en la familia están orientadas en principio, a la cooperación, a la reciprocidad afectiva, a la responsabilidad recíproca, y a la acogida gratuita. Frente a la realidad de mercado, la familia es una opción diferente para ser asumida, por lo que se convierte en espacio alternativo: en cuanto sea mayor el sentido de la responsabilidad por la persona, mayor será el verdadero amor (cf. WOJTYLA, 1982a, p. 114).

La reciprocidad, la responsabilidad y la acogida entre los miembros de una familia no pueden ser consideradas como intercambio de equivalentes ya que se trata de relaciones asimétricas. Las relaciones entre los esposos, vista de este horizonte, trascienden el cálculo de la conveniencia, de la inversión o del retorno esperado:

La cooperación entre los géneros y las generaciones conviven en conflicto que, inevitablemente, la propia convivencia genera. Cuanto mayor sea la proximidad entre las personas, cuanto mayor la libertad con la cual se relacionan, tanto mayor serán las probabilidades de que ellas entren en conflicto. Esos conflictos, podrán ser motivo de ruptura, dependiendo de los valores que orientan a la conducta, dependiendo de la importancia atribuida al vínculo religioso (sacramento del matrimonio) y del significado reconocido a la dimensión institucional de la familia, jurídicamente estructurada (PETRINI, 2003a, p. 70- 71).

Los procesos de industrialización segmentaron la familia, primero en el alejamiento de la red de parentesco, luego reduciendo el tamaño del grupo doméstico a una familia nuclear con un reducido número de hijos (cf. CASTELLS, 2003, p. 152). Este grupo pasó a ser una unidad de vivienda y de consumo; perdió, como ya fue mencionado anteriormente, sus funciones de producción, sus funciones políticas y religiosas. La función principal que le resta es la de socializar el niño y sobretodo garantizar el equilibrio psicológico de los adultos.

Otro discurso, por el contrario, reconoce en la familia un recurso para la persona y para la sociedad, que todavía es indispensable para el bien estar del individuo y para la paz social (cf. PETRINI, 2003a, p. 76- 78). La Pareja, y en segundo lugar los hijos, capitalizaron los sentimientos que no pueden expresarse en una sociedad individualizada.

Un sector de la sociología, a través de sus estudios, muestra la familia en un estado de vulnerabilidad, llegando a afirmar que es una institución en decadencia, a pesar que se afirma

que el familiarismo persiste (COOPER, 1994). Frente a este hecho llama la atención el hecho de que la mayoría de los jóvenes manifiesta el deseo de formar una familia y los adultos de mantener el vínculo familiar. Esto no niega que en los últimos tiempos, fuese generando una inseguridad sobre el futuro de la familia como la primera institución social, basta colocar como ejemplo los discursos cotidianos que muestran el declive de los valores tradicionales y el aumento de los divorcios, a pesar de eso, queda claro la gran mayoría de las personas quieren vivir en el amor, compartir con otra persona y en muchos otros casos de transportar este amor a otros: a los hijos, sean biológicos o adoptados (*cf.* SARTI, 2003, p. 72; BARG, 2003, p. 42).

En el marco de las transformaciones sociales y culturales que fueron desarrollándose en los últimos decenios, las modificaciones sociodemográficas observadas respecto del modo de vivir en familia resultan particularmente significativas (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 364).

La trascendencia individual y social que han adquirido estos cambios replantea la cuestión familiar como una de las problemáticas centrales de los sociólogos de la actualidad (*cf.* PEIXOTO, 2000, p. 7-11). Abordarla adecuadamente requiere -de modo ineludible- hacer referencia al sentido o finalidad última que es asignada a la familia. Todavía se afirma que para madurar como humanos depende, absolutamente, de ciertas condiciones que tienen que ver con las singulares características del entramado de los vínculos familiares, las cuales permiten llevar a cabo procesos complejos y sutiles en esa vinculación (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 367).

En el momento del nacimiento extrauterino, la criatura humana es un ser con un grado de indefensión tal que no puede sobrevivir por sí solo. Esta característica de la especie, la inmadurez anatómica y fisiológica con la que nace el bebé, así como la carencia de un psiquismo desarrollado, plantean -para que sea posible su supervivencia- la necesidad de que sea “complementado” por adultos de la especie (*cf.* BARG, 2003, p. 50).

Salido del útero, el bebé cae en una nueva matriz, ahora extrauterina: el grupo familiar. Los suministros necesarios al bebé, tanto los biológicos como los psicológicos, se llevan a cabo a través de las vinculaciones que configuran la trama familiar. Estos vínculos en red, y fuertemente connotados emocional y afectivamente, ofician de canales y son vehículo de todo tipo de intercambio en ambas direcciones. Los suministros necesarios para el normal desenvolvimiento del bebé, tanto los biológicos como los psicológicos, se llevan a cabo a través de tales vinculaciones (*cf.* BARG, 2003, p. 55).

De este modo, la “fragua familiar” es la responsable de haber llevado a un individuo desde su dramático desvalimiento original hasta emerger como un individuo provisto de todas sus funciones. Este complejo proceso de maduraciones sucesivas, donde resulta tan

importante sostener la vida biológica como organizar el psiquismo, se prolonga alrededor de las dos primeras décadas de la vida. La maduración normal del ser humano requiere de un período de convivencia lo suficientemente prolongado como para posibilitar el entretejido de un minucioso e íntimo proceso de internalizaciones e identificaciones que vertebran el sentimiento de identidad personal (*cf.* PETRINI, 2003b, p. 78- 80; WOJTYLA, 2005d, p. 367)

La familia, sea ella cual sea, constituye la matriz de lo psíquico, la condición de posibilidad de lo humano. Simultáneamente, para los adultos que la componen, la familia constituye un ámbito donde tienen lugar profundos y trascendentes procesos psíquicos vinculados a la universal condición humana de vulnerabilidad, de ser acechado por la muerte (*cf.* DONATI, 2003, p. 25; WOJTYLA, 1982a).

Esta angustiosa y universal vivencia humana encuentra en la interrelación familiar la oportunidad de una doble resolución: por un lado, la de experimentar la mitigante vivencia de un profundo y estable vínculo amoroso con otro adulto. Por otro, ofrece –más allá del vínculo amoroso con el hijo- la posibilidad de continuarse tanto física como psíquicamente en ese hijo; de quedar inscripto en la mente de ese hijo, a través de los sutiles y complejos vínculos, anteriormente descriptos, que se establecen al interior de la familia. El ser humano alcanzaría de este modo la forma de “burlar” su inevitable destino. El despliegue físico y psíquico del hijo “lo eterniza” (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 394).

Hay nuevas formas de mediación que proceden de un descubrimiento más hondo de la familia, como sujeto y esto particularmente en el campo de una visión humanizadora, personalizadora, por ejemplo en todo lo que la familia representa necesariamente para el crecimiento armónico del hijo (*cf.* MORANDÉ, 1999, p. 64- 52): la mediación del amor en el hogar, o el calor humano en el acompañamiento del anciano y su rico aporte de experiencia en la familia concebida en forma más amplia, en cuanto a la solidaridad entre las generaciones. La "subjetividad" de la familia cuenta en gran medida para la formación de la identidad personal del niño, el cual necesita de un ambiente de familia, como un derecho fundamental (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 398).

Desde esta concepción, la familia constituye la modalidad de convivencia básica de la especie humana, una exigencia misma de la especie. El sentido y la finalidad que le atribuye, el rol que desempeña como condición de posibilidad de lo humano resulta, así, insustituible (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 263; DONATI, p. 19, 2003, p. 21).

La familia es el espacio de intimidad donde se forman y reproducen los modelos de identidad personal y comunitaria. Es un lugar básico del aprendizaje de los valores sociales. A través del ejercicio de las relaciones familiares, se recrean los comportamientos de la

sociedad. Ella – la familia-, es por consiguiente, un sitio de reproducción de la cultura. Es el primer y más importante agente de socialización en una comunidad (*cf.* WOJTYLA 2005; JUAN PABLO II, 1981; DONATI, 2003 p. 30- 31).

Fenómenos que vienen acentuándose, como la violencia contra la mujer, los niños de la calle y abandonados, el aumento del uso de drogas, la creciente prostitución infantil y el abuso sexual en niños, la formación de pandillas juveniles que aterrorizan barrios y comunidades, etc. son visto como problemas que pueden ser resueltos en el seno familiar, garantizando una educación y un bienestar a todos sus miembros. La familia es considerada como el lugar donde se da el sentido de la pertenencia, de la tradición, del amor, de la comunicación y dónde florecen las relaciones afectuosas entre las personas (*cf.* DONATI, 2003 p. 148; BARG, 2003, p. 44- 45).

Según Donati (2003), la familia posee las siguiente connotaciones: a) es una relación original en cuanto sigue criterios de diferenciación propios, es una relación de género propio, que corresponde a exigencias funcionales y supra-funcionales no sustituible por otras relaciones sociales; b) la familia es una relación originaria, auto-producida, en cuanto se constituye de factores sociológicos autónomos y no puede entenderse sólo como el resultado de factores individuales (motivos psicológicos) o colectivo (motivos económicos, políticos o incluso religiosos) o de su mezcla, la familia surge por pulsos internos, que no pueden reducirse a fuerzas externas; c) la familia es una relación primordial, que exige desde el inicio, tanto en sentido filogenético (en cuanto la familia esta en el origen de la especie humana), como sentido ontogenético (en cuanto que en cualquier tiempo y lugar), el individuo se introduce en la sociedad, madura su participación, de forma más humana cuanto mejor está apoyado por la mediación de una familia; d) como cualquier otra relación la familia es una entidad indivisible para el observador inmediato (inmediato, no reflexivo), incluye referencias simbólicas (*refero*) y vinculaciones (*religo*) que sólo se expresan parcialmente, y que, estén latentes o escondidas, se experimentan realmente (*cf.* DONATI, 2003 p. 12-13).

La familia constituida por un varón y una mujer y los eventuales hijos, ha sido un lugar fundamental de socialización y educación para las nuevas generaciones. En la familia no es transmitida meramente la vida, sino también su significado, el conjunto de valores y criterios de orientación de la conducta, haciendo percibir la existencia como digna de ser vivida.

6.2. FAMILIA Y SOCIEDAD

Wojtyla interpreta el fenómeno familiar «desde dentro», desde lo que antropológicamente significa y expresa, tomado como referencial el fenómeno de la persona. Por lo general, se suele dejar a la psicología o a la historia literaria de los sentimientos la observación interna de la familia. Desde la antropología adecuada, la familia es una realidad vital, capaz de asumir nuevas formas y de regenerarse continuamente, manteniendo su esencia: inter-relacionalidad (*Communio personarum*) (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 228).

Hacer familia significa participar en un fenómeno social específico (*sui generis*) que expresa instancias y dinámicas peculiares, instancias y dinámicas que se relacionan con el resto de dimensiones y esferas de la sociedad. Ella existe porque representa el modo primordial de ser de lo social y consiste en una relación de reciprocidad plena entre sexos y generaciones.

La familia no puede ser vista desde un vista “psicologista”, reduciéndola simplemente a una forma de particular convivencia, de comunicación privatizada y "subjetivizada", de pura manifestación de intimidad y afecto (cf. VILADRICH 2004, p. 117- 118). Es en la familia, como se vio anteriormente, donde se comprende la ontogénesis de la vida humana, de la cual hace parte la sociedad. Con esto no se está queriendo equiparar lo humano y lo social, ya que son realidades diferentes que al mismo tiempo están constantemente «interpenetrados»: ninguno de los dos términos se agotan mutuamente, sino que ambos están destinados, aunque variablemente, a estar el uno dentro del otro. La sociedad está hecha de relaciones en las que jamás puede ser anulada la distinción humano/no humano, diferenciándose la una de la otra mediante procesos contingentes; la sociedad está allí, en cuanto que los mecanismos funcionales requieren y demandan relaciones, y no sólo comportamientos en los que las orientaciones subjetivas de los actores son irrelevantes o factores a eliminar; hablar de «sociedad de lo humano» significa considerar que la sociedad humana no es ya un dato inmediato, sino que debe ser producida reflexivamente mediante atribuciones de sentido a los nexos en los que lo humano se diferencia de lo no humano (cf. DONATI, 2003, p. 325- 327; BELARDINELLI, 2002, p. 17- 3).

Para Pierpaolo Donati: “la sociedad es humana en la medida en que institucionaliza una esfera de relaciones orientada a la totalidad de la persona humana: esta esfera no puede ser otra que la familia” (2003, p. 29). En esta perspectiva, “la familia representa el punto de intersección necesario entre público y privado para una diferenciación no anómica y no alienante de lo social”. La familia, que corresponde a la esfera de lo privado, debe

constantemente relacionarse con la sociedad, de lo contrario, la privatización se convierte en subjetivismo hasta llegar al narcisismo. Desde la familia, puede garantizarse en el espacio social, el mínimo de normas y valores compartidos que permiten una vida civil ordenada.

Sin la familia, una cultura no puede realizar sus potenciales humanos (especialmente los simbólicos) y la sociedad no puede desplegar sus dinanismos asociativos. Cuando eclipsa la familia, los símbolos y las formas asociativas de la sociedad corren el riesgo de convertirse en formas para alienar lo humano, antes que expresar sus contenidos distintivos (DONATI, 1995: 29).

La familia tiene un carácter original y originario, donde es posible preguntarse por la finalidad, la estructura y las transformaciones. Para Wojtyla, al igual que para Donati, preguntarse por el futuro de la familia depende de la pregunta ¿Qué es (qué significa) hacer familia? Ambos autores creen que el valor de la familia no depende de la suma de sus funciones, como ya fue mencionado, ya que ella es «supra-funcional». La familia debe ser pensada en la relacionalidad, dimensión a partir de la cual ella se constituye. No se puede confundir hacer familia con familismo.

La familia debe ser considerada como un mediador de las relaciones sociales, que a su vez tiene un carácter autorregulador, en el sentido de que todas las relaciones sociales mantienen una relación primordial respecto a la familia, en cuando constituye una de sus respectivas condiciones de posibilidad, nada en la sociedad humana nace fuera del ambiente familiar. En concreto la familia es el lugar primordial de las relaciones entre sexos y entre generaciones, ella desempeña un papel decisivo en la configuración de la separación entre humano y no humano, la naturaleza y la cultura, así como entre lo privado y lo público (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 311).

Hacer familia supone aceptar la diferenciación entre sexos, reforzando los respectivos roles de identificación sexual, así como las posibles variaciones ontogenéticas y filogenéticas en sus modos de concreción, abiertos siempre a los futuros cambios generacionales. En cualquier caso la familia es el lugar donde tiene lugar el cambio generacional, dando lugar a relación de interacción muy profunda entre la familia y la sociedad, justificándose así los subsiguientes procesos de fragmentación y de redefinición funcional, que a su vez permiten efectuar una relectura interpretativa del ahora llamado ‘ciclo de vida de las generaciones (*cf.* SCOLA, 2003a, p 79; MELCHIORRE, 1997, p. 117- 118).

Para Wojtyla, es en la familia donde es posible la humanización de la humanidad y la promoción de la persona humana (varón y mujer). Precisamente porque es, en cuanto estructura, punto de encuentro entre lo público y lo privado, la familia no puede aislarse en su propia intimidad (que, entendida como privatización, sería falseada y deformada), sino que

está llamada a hacerse cargo de los problemas de la sociedad que la circundan. Es por ello que los derechos de la familia, estrechamente ligados a los derechos del hombre (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 320)

La familia es transmisora de valores, ella como mediadora, es decisiva para la calidad de la vida social y para la ética pública. La familia constituye, más que una unidad jurídica, y económica, una comunidad de amor y solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desenvolvimiento y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad (*cf.* WOJTYLA, 2005d, p. 273).

Se puede observar que de hecho, una cantidad creciente de problemas sociales nacen de la falta de reconocimiento y de apoyo de las funciones de mediación social de la familia. Lo testimonian el aumento de desagrado, de malestar, de las enfermedades mentales, de drogadicción, de suicidios y tentativos de suicidio en los jóvenes, del mismo modo en que es indicativa de carencias familiares la persistencia de la dispersión en la escuela. La familia ejerce un papel importante de mediación entre lo privado y lo público, entre la persona y la sociedad.

6.3. FAMILIA Y ECOLOGIA HUMANA

La familia a lo largo del proceso histórico creó, desde los tiempos más arcaicos, una estructura social relevante en las formas básicas de organización social: en la regulación de la sexualidad, en la procreación, en la educación, en el trabajo, en la seguridad social, en la economía, en la política, etc. Estas funciones comenzaron a ser asumidas por otras instituciones, hasta llegar a la situación actual de una sociedad funcionalmente organizada en subsistemas específicos, con códigos propios. En la medida de lo posible, la familia fue encontrando un tipo de sustituto funcional en la esfera de la sociedad (*cf.* MORANDÉ, 2005, p. 14). No se puede negar que en las últimas décadas la familia ha venido experimentado transformaciones, sobre todo en la forma de relacionarse los sexos y las generaciones. Mismo sí, la familia continúa siendo el referencial próximo para los seres humanos, donde es posible vivir la dimensión relacional que los caracteriza (*cf.* GIUSSANI, 2000, p. 127).

El problema está en definir la familia a partir de la suma de sus funciones, ya que es reducirla a un plano funcionalista, negando su significado en la ontogénesis de la vida humana. El valor de la familia no depende estrictamente de que tan funcional sea su participación dentro de la sociedad, pues ella es supra-funcional (*cf.* MORANDÉ, 1999, p. 27-

36). Lo esencial en la familia es que ella hunde sus raíces en la antropológica como una experiencia esencialmente humana, que tiene su origen en la relación varón-mujer. Para Wojtyła, es necesario ver la familia dentro de la propia realidad humana que da sentido a la existencia, pues es, a partir de ella, donde es posible reconstruir la ontogénesis humana, tal como ella acontece.

Los cambios estructurales en el ámbito económico y social determinaron a la vez cambios en la manera de pensar, de concebir y de vivir las relaciones familiares. La familia tiene dimensiones y características particulares que imposibilita hablar de un modelo de familia vigente, y si de núcleos familiares disímiles, tomando distancia y oponiéndose a la llamada familia constituida por relaciones patriarcales (*cf.* MORANDÉ, 1999, p. 39- 41). Cada vez es más común ver familia monoparentales, familias recompuestas, familias de cohabitación, etc. No hay criterios unificados, ni social, ni culturalmente, que apunten a una modelo de familia uniforme.

Factores como, los avances bio-tecnológicos, el pluralismo religioso, la pureza o mezcla de costumbres culturales, la influencia de los medios de comunicación, entre otros, propiciaron modelos familiares socialmente aceptados por algunos y rechazados por otros. Sin embargo, en la pluralidad de formas familiares y en la ausencia de un modelo de familia, hay algo que constituye el núcleo de las relaciones familiares que es la cooperación entre los sexos y las generaciones. Como dice Donati dentro de la diversidad hay un punto que es común a todos: la familia es una relación comunitaria de plena reciprocidad entre los sexos y las generaciones, donde a pesar incluir un contrato, van más allá de él, ya que presuponen algunas condiciones pre- contractuales y portadores de metas supra-contractuales (*cf.* 2003, p. 114- 115).

Para comprender los cambios que se han dado en la familia, es necesario asumir una adecuada perspectiva histórico-social, que no esté hipotecada por premisas evolutivas, sino que atienda a análisis multidimensionales, capaces de penetrar y mantener la riqueza del propio objeto de estudio. Esto significa concebir la familia contemporánea como un sistema complejo, diferenciado y con límites variables, en los que se realiza aquella experiencia que es fundamental para la estructuración del individuo humano como persona, es decir, como individuo en-relación (ser relacional) (*cf.* GIUSSANI, 2000, p. 192).

La familia es y permanece como una relación social plena, aunque las formas y contenidos de tal relación se modifican a partir de una continua e inevitable morfogénesis social. Esta última le afecta tanto interna como externamente, estando las dos esferas de

relaciones (internas y externas) en constante conexión, interacción, interdependencia, mediante las mediaciones sociales que la familia activa diariamente.

La familia puede ofrecer algunos bienes que dependen de los vínculos que se establecen entre sus miembros por causa de la naturaleza específica de sus relaciones, son ellos los bienes relacionales: la paternidad, la maternidad, la filiación, que van más allá del afecto, del apoyo mutuo y de la protección y constituyen bienes que solamente la familia puede proporcionar (*cf.* BOTTURI, 200,1 p. 261).

Además, la familia sirve como mediación entre lo privado y lo público, entre los empujes individualistas y las instancias socializadoras. Las nuevas formas de naturalización y culturización de la familia, son los retos y desafíos que se deben afrontar para comprender en su conjunto la realidad familiar. Y es en este escenario donde la familia empieza a cobrar relevancia y reclama la consolidación de una política familiar que tenga en cuenta las relaciones plenas que caracterizan a la unidad familiar (PETRINI, 2003a).

Estas reclamaciones deben enmarcarse en un contexto social complejo, multifuncional y multidimensional. Las transformaciones que ha sufrido la familia han tenido relevancia por un hecho concreto y específico: el protagonismo que la familia ha asumido en estos últimos años, está directamente relacionado con las consecuencias, que tales cambios, han provocado en el normal funcionamiento y desarrollo de otras esferas vitales y sociales o instituciones.

La familia representa una esperanza para la sociedad y la cultura actual, ya que a través de ella es posible formar al ser humano, ofreciéndole un espacio propio para su realización como persona. La familia como sociedad natural, guarda un enorme potencial de desarrollo para la historia, no sólo de sí misma, sino de toda la humanidad” (MORANDÉ, 2005, p. 8). La familia es una comunidad que establece vínculos entre los miembros, donde la persona es asumida en su totalidad y con total indeterminación de su vigencia temporal – incondicionalidad-.

El Matrimonio, que con el correr del tiempo, fue adquiriendo la figura jurídica de contrato, y por lo tanto fue objeto de una definición funcional. Sin embargo, se trata de un contrato muy especial, puesto que a diferencia de los restantes contratos, se deja expresa constancia de su indisolubilidad temporal e incluye todos los aspectos de la vida en común y no sólo algunos de ellos, especialmente destacados y delimitados de su responsabilidad. Desde una perspectiva antropológica, el matrimonio y la familia son vistos como una comunidad de personas, cuyos vínculos es de tal naturaleza que ella se constituye como tal comunidad, no en la ficción de ser sujetos autosuficientes, que buscan realizar un determinado objetivo, sino que buscan, por el contrario, realizarse a si mismos como sujetos en total

interdependencia determinada por la relación paternal/filial y de consanguinidad entre quienes la conforman (cf. WOJTYLA, 2005d, p. 123; MORANDÉ, 2005, p. 17- 18).

Wojtyla, al referirse a la persona, al matrimonio y a la familia introduce el tema de la ecología humana, que es un llamado a la preservación, a corto y largo plazo, del ambiente natural del hombre y de las demás especies que habitan el planeta, que exige una actitud moral en los comportamientos de los seres humanos. Juan Pablo II, en la encíclica *Centesimus annus* (1991), que fue escrita con ocasión del centenario de la *Rerum Novarum*, afirma:

Además de la destrucción irracional del ambiente natural hay que recordar aquí la más grave aún del ambiente humano, al que, sin embargo, se está lejos de prestar la necesaria atención. Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los «*habitat*» naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra, nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana» (N. 38).

Y agrega:

La primera estructura fundamental a favor de la «ecología humana» es la familia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado, y por consiguiente qué quiere decir en concreto ser una persona. Se entiende aquí la familia fundada en el matrimonio, en el que el don recíproco de sí por parte del hombre y de la mujer crea un ambiente de vida en el cual el niño puede nacer y desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irreplicable. En cambio, sucede con frecuencia que el hombre se siente desanimado a realizar las condiciones auténticas de la reproducción humana y se ve inducido a considerar la propia vida y a sí mismo como un conjunto de sensaciones que hay que experimentar más bien que como una obra a realizar. De aquí nace una falta de libertad que le hace renunciar al compromiso de vincularse de manera estable con otra persona y engendrar hijos, o bien le mueve a considerar a éstos como una de tantas «cosas» que es posible tener o no tener, según los propios gustos, y que se presentan como otras opciones (N. 39).

Para Wojtyla, la familia cumple una función insustituible para el bien de la persona y de la sociedad, que nace de una “antropológica adecuada”, donde el varón y la mujer son percibidos en relación a través de su masculinidad y la feminidad, respectivamente. Esta función consiste en permitir que las personas colaboren en la transmisión digna de la vida humana y en la protección, nutrición y educación de los hijos a partir del momento de la concepción. La experiencia de la procreación y la protección de la vida generan solidaridad en el ambiente familiar y permite que, reconociendo los derechos a la familia, se genere un genuino bien social. La familia permite captar que el sentido de la vida se reconoce cuando se está dispuesto a entregarla, por lo que ella se hace imprescindible para comprender el estatuto ontológico del ser humano, varón y mujer, como seres en relación.

Por otro lado, la familia libera del espejismo de que quepa una libertad sin vínculos. Se es libre porque se puede asumir y encontrar el sentido de esos vínculos y se pueden

potenciarlos con la libertad. Cuando la libertad se desvincula de sus lazos acaba siendo negada. La liberación no procede de la pretensión de que el ser humano se desvincule, sino de que se eleve.

La comprensión de la dignidad de la persona humana que se desvela a través de los derechos de la familia genera un nuevo humanismo. El sentido activo de la libertad religiosa, la dignidad de la vida humana, la educación, la economía y la política delinean una comprensión nueva del bien humano en la sociedad política. La política familiar es la verdadera política adecuada.

A través de la familia se dispone las condiciones adecuadas para recibir la vida humana en el contexto más digno posible. Tal dignidad no se refiere a condiciones económicas o sociales principalmente. Lo más decisivo es constituir una comunidad conyugal, una mutua donación entre el varón y la mujer que pueda reconocer a cada hijo como un don recibido de un modo responsable y generoso. Esta comunidad conyugal se renueva en los actos conyugales abiertos a la vida.

La familia, originada por el matrimonio posee la capacidad de reconocer el carácter “sagrado” e inviolable de la vida humana: cada hijo, cada hija es único e irrepetible. No son un derecho de los padres, sino un nuevo sujeto de derechos. Merece ser tratado con amor, pues sólo el amor permite al ser humano ser reconocido en su dignidad.

Dentro del matrimonio se debe respetar, y al mismo tiempo considerar el acto conyugal en su potencialidad unitiva y generativa. Por eso es en la familia donde se busca la procreación adecuada. La vida humana puede ser convocada de múltiples maneras, pero es responsabilidad de las personas y de las culturas plantearse el modo más adecuado.

La familia tiene el deber de velar por la procreación adecuada. El propio término “procreación” eleva el significado del acto conyugal abierto a la vida. El deber de la familia de ser custodia de la procreación humana hace de la misma la ecología humana, o, en expresión de Juan Pablo II, la cuna de la vida. Este deber le da derecho a que el Estado y la comunidad política favorezcan a la familia con medidas que le permitan cumplir con esta misión. Estas medidas se concentran sobre todo en lo que puede designarse como “educación de la sexualidad”, es decir, educación de la complementariedad entre varón y mujer para que sean libres, responsables y felices compartiendo la aventura de ser padres responsables, de ejercitar la procreación adecuada (*cf.* GIUSSANI, 2000, p. 187).

Tras el nacimiento, dar vida significa seguir cuidando al niño, alimentarlo, vestirlo, enseñarle a relacionarse con la familia y los vecinos. La familia tiene el deber de ayudar al niño y a la niña a que se reconozcan como personas y a que crezcan como tales. La identidad

sexual como varón o como mujer es el punto de arranque para que puedan entender que su más íntima estructura es una estructura de comunión.

La relación educativa que se entabla desde la familia puede ser llamada así, “fecundidad educadora” porque se trata de un ejercicio de la educación integral, en el que la persona crece en su ser y en su acción, y descubre tanto el sentido de su vida, como el sentido de la cooperación social.

CONCLUSIONES

- La reflexión de Karol Wojtyła sobre el hombre encuentra en el "principio personalista" su punto clave, de donde intenta recuperar el concepto de persona, tan ampliamente elaborado por el pensamiento cristiano-católico en el debate trinitario y cristológico. Wojtyła percibe en la sociedad moderna una distinción inadecuada entre individuo y persona, lo que imposibilita una interpretación adecuada del ser del varón y la mujer, dándose un realce a la individualidad y negándose la dimensión interpersonal.
- La propuesta de una antropología adecuada afirma que el hombre es comunión interpersonal, no tanto en el plano ético y sino ontológico, lo significa que el hombre se constituye en comunión con los otros, descubriendo su ser personal. Hay que tener en cuenta que la inclinación a la comunión interpersonal, familiar o social, ontológicamente fundada, está expresada originariamente a través de la sexualidad humana que se manifiesta como masculina o femenina. Se trata de un hecho físico-biológico que es portador de una realidad personal.
- La sexualidad es un componente esencial de la persona, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los demás, de sentir, de expresarse y de vivir el amor humano (la diferencia sexual no es un atributo sino algo constitutiva al ser de la persona). La sexualidad es el lenguaje que originariamente manifiesta la alteridad.
- Para Wojtyła existe una estrecha relación entre “cuestión antropológica y la cuestión matrimonial”. Por un lado la naturaleza de la persona humana funda el matrimonio y la familia (vía fundante), y por el otro el matrimonio y la familia son unos de los lugares privilegiados para descubrir la verdad de la persona y vivir la dimensión relacional (vía reveladora). El cuerpo, en el pensamiento wojtyliano es concebido como el lenguaje de la persona, que dentro de la relación varón-mujer reafirma su sentido nupcial o esponsal; por este motivo la correlación originaria entre las personas humanas es la correlación varón-mujer.
- Por otro lado Wojtyła define la esencia del amor como la tendencia originaria hacia la cual se orienta cada persona, el amor nupcial es una realización privilegiada de dicha esencia,

que se manifiesta en el amor conyugal con una evidencia mayor que en cualquier otro amor; esto se explica por la intensidad de la donación de los esposos, que se dan como «don de sí» el uno al otro y por el enriquecimiento humano que alcanzan con ello. Quien vive la experiencia del amor conyugal, vive en forma privilegiada la experiencia de la esencia del amor y por lo tanto de la esencia de la persona. El matrimonio no es un hecho puramente cultural, sin ningún fundamento en la naturaleza de la persona humana. Y por tanto su definición institucional no es una mera convención social.

- Es a través del encuentro de un varón y una mujer, como el hombre se descubre y se afirma a si mismo, al mismo tiempo que descubre y afirma la presencia del otro. Por tanto, la visión sobre el matrimonio y la familia debe ser construida sobre la antropología adecuada, ya que el amor conyugal y paternal está basado en la naturaleza misma de la persona. En esta perspectiva antropológica es posible afirmar que el amor nupcial, presente en el varón y la mujer que se esposan, está estrechamente unido a su ser persona.
- Es necesario redescubrir la identidad del hombre desde sus orígenes, por lo que no se puede prescindir de la familia. A su vez, ninguna visión de la familia puede prescindir de la realidad antropológica. Una adecuada antropología orienta a ver y reconocer el sentido profundo del ser masculino y femenino. No se puede partir de una visión solipsista: el hombre existe o como varón o como mujer, proyectados o tendientes el uno al otro. Esta tendencia es un punto fundante de la identidad de la persona humana, ella no es abstraída pero se concreta en la capacidad y la necesidad de la relación. Sólo después de haber dado prueba de esta fundamental identidad del individual sujeto humano, se podrá hablar del matrimonio y de la familia. Desde esta perspectiva, el matrimonio y la familia, tiene una dimensión trascendental, y deben ser comprendidas como una comunión de persona que tiene su origen en la identidad de la persona expresada en la relación varón-mujer.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- ARRIAGADA, Irma. **¿Familias vulnerables o vulnerabilidad de la familia?**. Santiago de Chile. DDS- CEPAL. 2001. Disponible en < [www.cepal.org / publicaciones / xml/3/8283/larriagada.pdf](http://www.cepal.org/publicaciones/xml/3/8283/larriagada.pdf) >. Acceso, 10 de Octubre de 2007.
- BADINTER, Élisabeth. **Hombres/ Mujeres**. Traducción Marcos Mayer. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BARG, Liliana. **Los vínculos familiares**. Buenos Aires: Espacio, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da posmodernidade**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1998.
- BEAUVOIR, Simona de. **O segundo sexo**. Tradução Sergio Milliet. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 2000.
- BELARDINELLI, Sergio. L'Idéia di "alleanza tra generazioni" e la sua funzione sociale. **Rivista Anthropotes**. Año 18, n. 1, p. 17- 31, 2002.
- BELLO, Ângela Ales. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP Edusc, 2004.
- BELLO, Ângela Ales. **La Fenomenologia do Ser Humano**. Tradução Antonio Angonese. Bauru, SP Edusc, 2001.
- BELLO, Ângela Ales. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**. Tradução Antonio Angonese. Bauru, SP Edusc, 1998.
- BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana María L. Ioratti. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.
- BOTTURI, Francesco. Dialettica dell'amore e costuzione famigliare. **Rivista Anthropotes**, Italia, Año 17, n. 2, p. 255- 273, 2001.
- CAFFARRA, Carlo. **Ética general de la sexualidad**, Barcelona 1995.
- CAFFARRA, Carlo. Familiaris consortio- Istituto Giovanni Paolo II, e attuale situazione del matrimnio e della famiglia. **Rivista Anthropotes**, Año 17, n. 2, p. 207- 221, 2001.
- CAFFARRA, Carlo. La famiglia come ambiente di crescita umana. **Rivista Anthropotes**, Año 10, n. 2, p. 217- 225, 1994.

CAFFARRA, Carlo. **Introdução geral**. p. 23- 44. In. WOJTYLA, Karol. **Homem e Mulher o criou**, Catequeses sobre o amor humano. PETRINI, João C.; MENEZES, Josafá (Orgs). Bauru, São Paulo: Edusc, 2005.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2003. Tradução Ephraim Ferreira Alves.

CASTELLS, Manuel. **Il potere delle identità**. Traduzione Gianni Pannofino. Università Bologna: Bocconi Editore, 1997.

CASTELLS, Manuel. **La nascita della società in rete**. Università Bologna: Bocconi Editore, 2002 (1ra Edición 1996). Traduzione Lara Turcchet.

CIFUENTES, Rocio. **Como aprender a investigar**. Bogotá: Javeriana, 1988.

CONSEJO POTIFICIO PARA LA FAMILIA. **Sexualidad humana: verdad y significado**. Città del Vaticano: Librería editrice vaticani, 1995.

CONY, Carlos Heitor. **Nos passos de João de Deus**. Rio de Janeiro: Bloch Editores S.A., 1980

COOPER, David; CRAVEIRO, Jurandir. **A morte da família**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DA SILVA, Paulo Cesar. **A antropologia personalista de Karol Wajtyla**. São Paulo: Idéias e Letras, Unisal, 2005.

DONATELLI, Dante. **A vida em família**. São Paulo: ARX, 2006.

DONATI, Pierpaolo. **Manual de sociología de la Família**. Pamplona: EUNSA, 2003.

FEUERBACH, Ludwig. **Principios de la filosofía del futuro**. Barcelona: PPU, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

FROM, Erich. **El miedo a la libertad**. Bogotá: García Editores, 1995

GARCIA Márquez, Gabriel. **Cien Años de Soledad**. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1985. (1ra. Edic. 1967).

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: ENESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **A Transformação da Intimidade – sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1993.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. São Paulo. Ed. Art Méd. 2005.

GIL, Hellin Francisco. El bien del matrimonio y la comunión conyugal. **Rivista Anthropotes**, Año 4, n. 2, p. 231- 238, 1992.

GIL, Hellin Francisco. Fundamento moral del acto conyugal: aspecto unitivo y procreativo. **Rivista Anthropotes**, Año 2, n. 2, p.161- 163, 1986.

GIL, Hellin Francisco. La sociedad de hombre y mujer expresión primera de la comunión personal. **Rivista Anthropotes**, Año 4, n. 1, p. 161- 163, 1988.

GIUSSANI, Luigi. **El sentido de Dios y el hombre moderno**. Madrid: Encuentro, 2005.

GIUSSANI, Luigi. **El sentido religioso**. Madrid: Encuentro, 1998.

GIUSSANI, Luigi. **Educar é um risco**. São Paulo: Companhia ilimitada, 2000.

GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva**. Tradução Patrice Charles F. X. Wuillaume. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas editora, 1999.

GODBOUT, Jacques. **Homo donator versus homo oeconomicus**. p. 63- 98. In: MARTINS, Paulo Herique. A dádiva entre os modernos. Petrópolis, RJ, editora vozes, 2002.

GOLDANI, Ana Maria. **As famílias brasileiras: mudança e perspectivas**. Caderno de pesquisa: São Paulo, n.91 p.7-22, nov. 1994.

GRANDIS, Giancarlo. **Il Damma dell'Uomo**. Romae, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 2003

GUERRA, López Rodrigo. **Volver a la persona**. México: Caparrós Editores, 2002.

GUTIÉRREZ, de Piedad Virginia. **Estructura, función y cambio de la familia en Colombia**. Medellín: Editorial, Universidad de Antioquia, 1999 (1ra Ed. 1975- 1976)

GUTIÉRREZ, de Piedad Virginia. **La familia en Colombia- trasfondo histórico**. Medellín: Editorial, Universidad de Antioquia, 1997 (1ra Ed. 1963)

HOBBS, Thomas. **Leviatán**. Madrid: Alianza Editores, 1989

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADISTICA. **Sinteses de indicadores sociais**-. IBGE- 2006

IDE, Pascal. Une théologie du don, les occurrences de Gaudium et spes, n. 24, § 3 chez Jean-Paulo II. **Rivista Anthropotes**, Año 17, n. 1, p. 149- 178, 2001.

JACQUET, Christine; FIALHO, Livia (Orgs). **Família em mudança**. São Paulo: Companhia Ilimitada, 2004.

JOÃO PAULO II. **Carta às Famílias**. São Paulo: Paulinas, 1994.

JOÃO PAULO II. **Centesimus Annus**. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOÃO PAULO II. **Familiaris Consortio**. São Paulo: Paulinas, 1981.

JOÃO PAULO II. **Fides et ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

JUÃO PAULO II. **Memória e Identidade** Tradução libreria Editrice Vaticana. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

JUAN PABLO II. **Don y Misterio**. Traducción librería Editrice Vaticana. Bogotá- Colombia: CELAM, 1996.

JUAN PABLO II. **Dignidad de la mujer**. 2da edición. Bogotá- Colombia: Ediciones Paulinas, 1988.

JUAN PAULO II. **El esplendor de la verdad** . Bogotá- Colombia: Ediciones Paulinas, 1993.

JUAN PAULO II. **Evangelium Vitae**. Bogotá- Colombia. Editorial Nomos, SA. 1995.

JUAN PABLO II. **Hombre y Mujer lo creó**. Traducción coordinada por Alejandro Burgos Velazco. Madrid: Editorial Cristiandad, 2000.

JUAN PAULO II. **Redemptor hominis**. Bogotá- Colombia: Ediciones Paulinas, 1979.

JUAN PABLO II. **Varón y Mujer**. Madrid: Palabra, 2003.

KERTZER, David I.; BARBAGLI, Marzio (Comps.). **La vida familiar en el siglo XX**. España: Paidós, 2004. Traducción Marta Pino Moreno.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. São Paulo: Anagrama, 2004b.

LIPOVETSKY, Gilles. **El Imperio de lo efímero, La Moda y su destino en las sociedades modernas**. Barcelona: Anagrama, 2004a. (1ra edición 1990). Traducción Felipe Hernández y Carmen López

LIPOVETSKY, Gilles. **La tercera mujer**. Barcelona: Anagrama, 2002. (1ra edición 1999). Traducción Rosa Alapont

LIPOVETSKY, Gilles; ROUX, Elyette. **El Lujo eterno**. Barcelona: Anagrama, 2004b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Buenos Aires: Ed. F.C.E , 1987

MARQUEZ, Gabriel. **Cien años de soledad**. Bogotá: Oveja negra, 1985. (1ra. Edic. 1967)

MARX, Karl. **Manuscrito Económico-filosófico del 44**. México: Fondo de cultura, 1968

MAY, William E. **Libre elección**, p. 675- 686). In: CONSEJO POTIFICIO PARA LA FAMILIA. Lexicón: términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas. Madrid- España, 2004

MELCHIORRE, Virgilio. **Corpo e persona**. Genova: marietti, 1997

MELENDO, Granados Tomás. **Ocho lecciones sobre el amor humano**. España: Universidad de Narra, 2002

MELINA, Livio (org.). **Domanda sul bene e domanda su Dio**. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1999.

MELINA, Livio. Ecclesialità e teologia morale. **Rivista Anthropotes**, Año 5, n. 1, p. 7- 27, 1989.

MELINA, Livio. La promozione di una cultura della famiglia dal punto di vista morale. **Rivista Anthropotes**, Año 19, n. 1, p. 31- 38, 2003.

MELINA, Livio. La responsabilità procreativa nella visione cattolica. **Rivista Anthropotes**, Año XIX, n. 3, p. 249- 264, 2003.

MELINA, Livio. **Moral: entre la crisis y la renovación**. Barcelona: Ediciones internacionales universitarias, 1996. Traducción Juan Andrés Talens.

MELINA, Livio. Simbololismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana. **Rivista Anthropotes**, Año 8, n. 2, p. 137- 169, 1992.

MORANDÉ, Pedro. Família e sociedade contemporânea. p. 13- 28. In. PETRINI, João C.; RIBEIRO, S. Vanessa. Família, Sociedade e Subjetividades. Petrópolis RJ. Editora Vozes, 2005.

MORANDÉ, Pedro. **Familia y sociedad**, Chile: Editorial Universitaria, 1999.

MORRISON, Andrew R.; LORETO Biehl, Maria. **A família ameaçada**. Rio de Janeiro: Banco Internacional de desenvolvimento fundação Getúlio Vargas, 2000.

NORIEGA, José. **El destino del Eros, perspectivas de Moral sexual**. Madrid: Ediciones Palabra, 2005.

OUELLET, Marc. Christocentrisme trinitaire. **Rivista Anthropotes**, Año 16, n. 2, p. 305- 323, 2000.

OUELLET, Marc. **Divina Somiglianza, Antropologia trinitaria della Famiglia**. Roma: Lateran University press, 2004.

PAZ, Octavio. **O laberinto da solidão e post- scriptum**. Rio de Janeiro: Editora de Paz e Terra, 1976. Tradução Eliane Zagury

PEIXOTO, Clarice Ehlers; SINGLY, François de. (Orgs) **Família e Individualização**. Rio de Janeiro: FGV editora, 2000. Tradução Angela Xavier de Brito

PETRINI, João C. **A relação nupcial no contexto das mudanças familiares**. p. 15- 43. In: JACQUET, Christine; COSTA, Fialho Livia (org.). Família em Mudança. São Paulo: Companhia ilimitada. 2004.

PETRINI, João C. **Notas para uma antropologia da família**. P. 71- 106. In: PETRINI, João; VAZ DE CAMPOS. M. Lucia(org.). Família XXI: Entre pós-modernidade e cristianismo. São Paulo: Companhia ilimitada. 2003b.

PETRINI, João C. **Pós-modernidade e Família**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2003a.

PETRINI, João. C. **Mudanças sociais e mudanças familiares**. p. 29- 53. In. PETRINI, João C.; RIBEIRO, S. Vanessa. Família, Sociedade e Subjetividades. Petrópolis RJ. Editora Vozes, 2005a

PETRINI, João. C. **Para compreender o amor humano**. p. 13- 21. In. WOJTYLA, Karol. **Homem e Mulher o criou**, Catequeses sobre o amor humano. PETRINI, João C.; MENEZES, Josafá (Orgs). Bauru, São Paulo: Edusc, 2005b.

PORRECA, Wladimir. **Casai católicos em segunda união**. São Paulo: Ed. Edusc, 2007.

ROUDINESCO, Elisabeth. **La familia en desorden**. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2005. Traducción Horacio Pons.

SARTI, Andersen Cynthia. **A família como espelho**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

SARTI, Andersen Cynthia. **Família e individualidade: um problema moderno**. In: BRANT DE CARVALHO, Maria do Carmo (Org). **Família contemporânea em debate**. São Paulo. EDUC- Editorial da PUC-SP. p. 39- 49)

SARTRE, Jean- Paul. **Esboço para una teoria das emoções**. Brasil: L&M Pocket, 2007. Tradução Paulo Neves.

SCOLA, Angelo. **Antropología dramática e agire umano**. P. 15- 20. In MELINA, Livio (org.). **Domanda sul bene e domanda su Dio**. Pontificia Università Lateranense, Roma, 1999.

SCOLA, Ângelo. **Identidad y diferencia**. Madrid: Encuentro, 1989.

SCOLA, Ângelo. **La «cuestión decisiva» del amor: Hombre- mujer**. Madrid: Encuentro, 2003. Traducción Víctor Abelardo Martínez de Lopera.

SCOLA, Ângelo. **O mistério Nupcial**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2003.

SCOLA, Ângelo, MELINA, Livio. **Profezia Del Mistério Nuziale**. **Rivista Anthropotes**. Año 14, n. 2, p. 171- 197, 1998.

SEMEN, Yves. **La sexualidad según Juan Pablo II**. Traducción Miguel Montes. España: Desclée de Brouwer, 2005.

STYCZEN, Tadeusz. **L'amore come vincolo matrimoniale e familiare nella prospettiva filosofica**. P. 69- 83. In: MELINA, Livio e GRYGIEL (Org.). "Amare l'amore umano". Siena, Edizioni Cantagalli, 2007

TORRES, Anália. **A individualização no feminino, o casamento e amor**. In: PEIXOTO, Ehlers Clarice; SINGLY, François de. (Orgs) **Família e Individualização**. Rio de Janeiro: FGV editora, 2000. p. 135- 156)

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidad**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TUROLO, García Jacinta. **Edith Stein e a formação da pessoa humana**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

VIDAL, Marciano. **La familia posmoderna**. Navarra: evd, 2001.

VILADRICH, Pedro-Juan. **El amor conyugal entre la vida y la muerte**. Madrid: Eunsa, 2004.

VILADRICH, Pedro-Juan. **El valor de los amores familiares**. Madrid: RIALP, 2005.

VILADRICH, Pedro-Juan. **La dimensión conyugal de la persona: de la antropología al derecho**. Madrid: RIALP, 2005.

VILADRICH, Pedro-Juan. **La institución del matrimonio: los tres poderes**. Madrid: RIALP, 2005.

VON BALTHASAR, Urs. **Le persone del Dramma: L'uomo in Dio**. Vol. Due di Teodrammatica. Milano: Jaca Book, 1992 (1ra. ed. 1976). Traduzione Guido Somavilla

WOJTYLA, Karol. **Amor e reponsabilidade**. Tradução Pe. João Jarski e Pe. Lino Carrera. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

WOJTYLA, Karol. **Homem e Mulher o criou**, Catequeses sobre o amor humano. PETRINI, João C.; MENEZES, Josafá (Orgs). Bauru, São Paulo: Edusc, 2005a.

WOTYLA, Karol. **El hombre y su destino**. Madrid: Biblioteca palabra, 2005b.

WOTYLA, Karol. **Mi visión del hombre**. Madrid: Biblioteca palabra, 2005c.

WOTYLA, Karol. **El don del amor**. Madrid: Biblioteca palabra, 2005d.

WOTYLA, Karol. **El taller del orfebre**. Traducido del polaco por Ana Rodón Klemensiewicz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

WOJTYLA, Karol. **Metafísica della Persona, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen**. Milano: Bompiani, 2003.

WOJTYLA, Karol. **Persona y acción**. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1982b.

TABLA DE CONTENIDO

TERMO DE APROVAÇÃO	3
AGRADECIMIENTOS	5
RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUCCIÓN.....	8
PREÁMBULO.....	11
1. BIOGRAFÍA DE KAROL WOJTYLA	11
1.1. SU VIDA	11
1.2. OBRAS ESCRITAS:	13
1.3. SU PENSAMIENTO	15
2. NOTAS METODOLÓGICAS	17
CAPÍTULO I.....	25
EL DEBATE ANTROPOLOGICO EN LA CULTURA ACTUAL	25
1. LAS NUEVAS COMPOSICIONES FAMILIARES Y LA COMPLEJIDAD EN SUS RELACIONES	26
1.1. LOS CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA FAMILIAR.....	28
1.2. VULNERABILIDAD DE LA FAMILIA.....	31
2. CAMBIO DE ROLES EN EL ESPACIO FAMILIAR.....	32
2.1. CAMBIOS EN LOS PAPELES SOCIALES DE LA MUJER.....	33
3. LA FAMILIA Y LA CULTURA INDIVIDUALIZADA	37
4. MUTACIÓN ANTROPOLÓGICA	41
CAPÍTULO II.....	47
LA ANTROPOLOGIA ADECUADA EN EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA	47
1. VOLVER A LA PERSONA	48
1.1. DE LA IMPOSIBILIDAD DE LAS RELACIONES A LA COMMUNIO PERSONARUM ..	51
1.2. LA IMAGO DEI Y LA COMMUNIO PERSONARUM.....	53

2. EL ENCUENTRO DEL «YO» EN UN «TÚ»	55
2.1. LA SOLEDAD ORIGINARIA.....	56
2.1.1. El otro como punto de partida y punto de llegada	58
2.2. LA EXPERIENCIA DEL DON.....	60
2.2.1. La desnudez, la vergüenza y el pudor y el significado de la corporeidad	61
2.2.2. El cuerpo envuelve a la persona como don	63
2.3. LA RELACIÓN VARÓN-MUJER EN LA ANTROPOLOGÍA DRAMÁTICA	65
2.4. LIBERTAD, COMO OPCIÓN	72
2.4.1. La libertad en la relación varón- mujer	76
 CAPÍTULO III.....	 80
 EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA	 80
1. EL SEXO ES «CONSTITUTIVO DE LA PERSONA», NO SÓLO ATRIBUTO SUYO	81
2. EL SIGNIFICADO ESPONSAL DEL CUERPO	84
3. LA COMPLEMENTARIEDAD VARÓN-MUJER ES NO SÓLO BIOLÓGICA Y PSÍQUICA, ES TAMBIÉN ANTROPOLÓGICA	88
4. VARÓN Y MUJER CONSTITUYEN UNA «UNIDUALIDAD» RELACIONAL	91
5. EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA DIMENSIÓN RELACIONAL DE LA PERSONA HUMANA	92
5. 1. NUPCIALIDAD Y MATRIMONIO	93
5.1.1. Un amor adecuado.....	95
5.1.1.1. El Ethos de la Relación	96
5.1.1.2. El consentimiento, manifestación del «don de sí» para el otro inscrito en el lenguaje del cuerpo.....	98
5.1.2. Una sexualidad adecuada.....	101
5.1.3. Una procreación adecuada.....	104
6. LA FAMILIA, UN BIEN PARA LA PERSONA Y PARA LA SOCIEDAD.....	107
6.1. LA COOPERACIÓN ENTRE LOS SEXOS Y LAS GENERACIONES	108
6.2. FAMILIA Y SOCIEDAD.....	112
6.3. FAMILIA Y ECOLOGIA HUMANA.....	114
 CONCLUSIONES.....	 120
 REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....	 122
 TABLA DE CONTENIDO	 129