

Epistemología, sexualidad y persona. Enseñanzas de Karol Wojtyła sobre la masculinidad y la feminidad como dimensiones constitutivas de la persona

*Epistemology, sexuality and person.
Karol Wojtyła's teachings on masculinity and femininity
as constitute dimensions of the person*

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ*

Resumen: Este artículo analiza la sexualidad como una dimensión constitutiva de la persona desde una perspectiva filosófica, basándose en las enseñanzas de Karol Wojtyła - Juan Pablo II. La sexualidad queda radicada en la profundidad ontológica de la persona y penetra desde ahí las dimensiones psíquica y somática. Se pone de relieve la importancia de adoptar una epistemología que integre adecuadamente experiencia y comprensión, por un lado, fe y razón por otro, frente a otras corrientes de pensamiento que descartan el valor de la experiencia o la privan de su comprensión y conducen a una visión reductiva y pobre de la sexualidad y de los vínculos familiares.

Palabras clave: sexualidad, epistemología, dimensión constitutiva, experiencia, comprensión, revelación.

Abstract: This article analyzes sexuality as a constitutive dimension of the person from a philosophical perspective, based on the teachings of Karol Wojtyła - John Paul II. Sexuality is rooted in the ontological depth of the person and penetrates from there the psychic and somatic dimensions. It emphasizes the importance of adopting an epistemology that adequately integrates experience and comprehension, on the one hand, faith and reason on the other, as opposed to other currents of thought that discard the value of experience or deprive it of understanding and lead to a reductive and poor vision of sexuality and family bonds.

Key words: sexuality, epistemology, constitutive dimension, experience, comprehension, revelation.

Recibido: 27/06/2023

Aceptado: 22/04/2024

* Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). Email: jaime.rodriguez@ufv.es

1. En torno a la epistemología y la sexualidad

La afirmación de que “el sexo es constitutivo de la persona (no solo atributo)”¹ constituye una de las principales aportaciones de Wojtyła a la comprensión de la sexualidad. Para captar la novedad y fecundidad de esta noción, se requiere una profundización en la aserción de que el cuerpo “es expresión de la persona”², *leitmotiv* de la antropología del cuerpo.

La función del sexo, que es, en cierto sentido, “constitutivo de la persona” (no solamente “atributo de la persona”), demuestra cuán profundamente el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”³.

¿Qué significado tiene el término “constitutivo”? ¿Por qué añade entre paréntesis que no es un “atributo”? ¿Es posible entender “constitutivo” como “sustancial” y “atributo” como “accidental”? En tal supuesto, ¿por qué emplea otros términos cuyo significado preciso no explica?, ¿por qué matiza esta afirmación con la expresión “en cierto sentido”?

Este artículo pone de relieve la importancia de utilizar una epistemología adecuada para comprender el significado de la sexualidad y su relación con la persona. Opta por realizar una lectura filosófica de la *Teología del cuerpo*⁴, indagando en las nociones antropológicas e interpretando el texto con una razón abierta, ya que “la verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica”⁵.

La hipótesis que pretendo argumentar es que, según el pensamiento de Wojtyła, la sexualidad radica en la profundidad ontológica de la persona, en su nivel más íntimo, en el acto mismo de ser, y desde ahí,

¹ Audiencia General 10 (21-11-79), 1.

² *Ibid.*, 27 (14-5-80), 3.

³ *Ibid.*, 10 (21-11-79), 1.

⁴ Se conoce como *Teología del cuerpo* al conjunto de 133 audiencias generales pronunciadas por el Papa Juan Pablo II entre 1979 y 1984 sobre el amor humano y publicadas en el volumen: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2017⁴. Se citará esta obra haciendo referencia al número de la audiencia según esta edición, la fecha en que fue pronunciada, entre paréntesis, seguida del párrafo. Sergio Lozano argumenta la posibilidad y utilidad de explorar los contenidos filosóficos y antropológicos de esta obra teológica. Cfr. S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia (San Vicente Mártir), Valencia 2014, pp. 166-168. El estudio de la sexualidad desde una perspectiva teológica será objeto de otro análisis, en el que la consideración de la masculinidad y la feminidad como imagen de Dios hará remontar las cuestiones antropológicas al misterio trinitario.

⁵ JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998)”, AAS 91 (1999), pp. 5-88, 79. En adelante, *FR*.

transversalmente, penetra todas las dimensiones de la persona, incluida la psíquica y la somática. Esta visión profunda y novedosa de la sexualidad es posible gracias a la original epistemología que emplea el autor: así como la teoría del conocimiento que desarrolla en *Persona y Acción* une experiencia y comprensión⁶, en la *Teología del cuerpo* une revelación y experiencia, que a su vez incluye la comprensión.

Tenemos, pues, el derecho de hablar de la relación entre la experiencia y la revelación, más aún, tenemos el derecho de proponer el problema de su relación recíproca, si bien para muchos, entre la una y la otra hay una línea de demarcación que es una línea de total antítesis y de antinomia radical. Esta línea, a su parecer, debe ser trazada sin duda entre la fe y la ciencia, entre la teología y la filosofía. Al formular este punto de vista, se tienen en cuenta más bien conceptos abstractos, que no el hombre como sujeto vivo⁷.

La importancia de este método radica en que, una epistemología que no integra experiencia y comprensión, por una parte, fe y razón, por otra, llega como conclusión a una concepción reducida o fragmentada de la persona, que no da cuenta del significado profundo de la sexualidad y de los vínculos familiares a los que da origen.

2. Algunas interpretaciones parciales

El cuerpo humano es una realidad misteriosa. A primera vista, no se capta todo su significado y valor. El hombre no es un cuerpo como los demás cuerpos, porque el hombre experimenta su cuerpo como suyo, como parte de su “yo”. El hombre descubre “la complejidad de la propia estructura”⁸ porque tiene un cuerpo, y tiene también conciencia del cuerpo. Luego no es solo cuerpo, sino algo más. Este es el problema antropológico fundamental, la relación entre el cuerpo y ese “algo” que en el hombre no es cuerpo. A eso la antropología filosófica se ha referido con

⁶ “La comprensión es a la vez inmanente y trascendente respecto a la experiencia de hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar, y otra distinta ‘comprender’ o ‘explicar’ (esto último implica la comprensión)”, K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, p. 51.

⁷ *Audiencia General* 4 (26-9-79), 3 nota 2. Este método le permite armonizar en un círculo vital y hermenéutico la fe y la razón. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “*In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit* (GS 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II”, *Anthropotes* 8 (1992), pp. 11-25, 24.

⁸ *Audiencia General* 6 (24-10-79), 1.

la relación entre el alma y el cuerpo, mientras que la antropología bíblica lo expresa con el binomio “cuerpo-vida”.

Explicar esta relación ha sido siempre un desafío para la filosofía, porque no se comprende la relación entre la sexualidad y la persona si se parte desde el sujeto pensante, que termina imponiendo las categorías del sujeto que piensa a la realidad pensada, tal y como sucederá en las diversas formas de idealismo dualista. Si se duda de la experiencia, el conocimiento se destruye. En esta línea, “la historia de la epistemología proporciona abundantes ejemplos de este problema, comenzando por el mismo fundador de esta tendencia, Descartes, que tuvo que recurrir a Dios para solventar los problemas creados por la duda metódica”⁹.

Tampoco se ubica adecuadamente la sexualidad si se niega la posibilidad de comprender la experiencia, ya que desaparece el sujeto y la libertad, desembocando en el utilitarismo propio de los pensadores empiristas.

Finalmente, la epistemología que usa el método de la abstracción, como hacen Aristóteles y el tomismo, no puede llegar a captar la complejidad de la estructura de la persona. Wojtyla considera que la experiencia no es solo sensorial, sino también intelectual, porque “cada experiencia humana comporta a la vez una cierta comprensión de lo que se experimenta”¹⁰. Además, es un hecho que existen experiencias que no se originan solo en los sentidos, como pueden ser las experiencias psicológicas, estéticas, o también las “experiencias originarias” de las que trata la *Teología del cuerpo*.

Teniendo esto en cuenta, se sintetizarán en primer lugar algunas interpretaciones parciales de la sexualidad y de los vínculos familiares, fruto de teorías del conocimiento inadecuadas para afrontar las cuestiones antropológicas, presentando en un segundo momento la epistemología wojtyliana de la sexualidad y sus sorprendentes consecuencias antropológicas.

2.1. El idealismo dualista

Es sabido que el idealismo gnoseológico, en sus diversas formulaciones, conduce al dualismo antropológico y propone una visión fragmen-

⁹ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, Presencia y diálogo 62, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2021, p. 133.

¹⁰ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 40. Sobre la diferencia entre la función de la experiencia en la epistemología wojtyliana y la tomista, ver J. M. BURGOS, “La gnoseología de K. Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación”, *Pensamiento* 71/267 (2015), pp. 703-731.

tada de la persona. Así Platón, fundador de la *Academia* en Atenas, daba más importancia a las ideas que a la experiencia, ya que las ideas eran necesarias y eternas, mientras que las experiencias se caracterizan por la contingencia y el cambio. Según su teoría del conocimiento, expuesta admirablemente en los *diálogos*, la ciencia propiamente se refiere a las ideas, que son únicas e inmutables, mientras que la opinión tiene como objeto las cosas del mundo, que son múltiples y cambiantes. En el ámbito antropológico, enseña que el alma pertenece al mundo de las ideas y es eterna, mientras que el cuerpo es su cárcel temporal.

Según el idealismo de Platón, parece evidente que la sexualidad pertenece al cuerpo y no al alma. El mito del andrógino, una narración antiquísima recogida por Platón en boca de Aristófanes¹¹, enseña que en el mundo de las ideas los hombres eran redondos, pero fueron castigados por su orgullo y los dioses los dividieron en dos mitades, para hacerlos más débiles. Esto explica el *eros* que mueve a los hombres a unirse y recuperar su plenitud original. Así, cada hombre constituye solo la mitad de un todo originario, deseando volver a unirse con la otra mitad, de manera que la sexualidad viene a ser una forma de escapar del castigo de los dioses.

Es interesante añadir que, desde esta perspectiva, los vínculos familiares no son relevantes frente a la polis. Platón propone la abolición de la familia y de la propiedad privada para que todo sea común en el Estado ideal, gobernado por los políticos, que deberán establecer leyes eugenésicas para regular la vida marital y producir así la mejor descendencia. Aunque defiende un trato justo hacia la mujer, considera que es una degradación del varón¹².

La influencia de Platón trasciende el ámbito de la *Academia* y llega a autores cristianos, como los padres alejandrinos o san Agustín, y a pensadores modernos, como Descartes, Kant y Hegel, que continúan el pensamiento en la línea del *cogito* cartesiano. Es posible constatar cómo la división cartesiana entre *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (cuerpo) y la concepción idealista del “yo” conduce a una psicología asexuada y sostiene una visión negativa del cuerpo, sospechosa de la sexualidad y pobre de los vínculos familiares. Muchos de estos autores caen en el es-

¹¹ PLATÓN, *Banquete*, 189c-193d. Cfr. PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1969², pp. 574-577.

¹² Sostiene que “la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón”, *República* V, 455d. Afirma, además, que “todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación”, *Timeo* 90e.

collo de imponer a la experiencia de la sexualidad una pre-comprensión, con el inconveniente de realizar un análisis abstracto y desconectado de la realidad.

El origen del problema es, en cierto sentido, un reduccionismo epistemológico. Por ello insiste Wojtyła en que no existe, por una parte, el cuerpo masculino o femenino, y por otra, una mente asexuada, sino que la corporeidad es una dimensión de la subjetividad: “El hombre no solamente es sujeto por su autoconciencia y autodeterminación, sino también en base al propio cuerpo”¹³. La relación del yo con el cuerpo no se asemeja a la relación del sujeto con el objeto, porque el cuerpo es subjetivo y el sujeto es corporal. Se da una circularidad entre ambas dimensiones. La “estructura de su conciencia y de su autodeterminación” se expresan a través del cuerpo, “en toda su materialidad”¹⁴.

2.2. El empirismo utilitarista

Otra serie de autores, en el extremo opuesto del racionalismo y del idealismo, son los representantes de las diversas formas de empirismo, como David Hume, John Locke y Stuart Mill, que conservan en su pensamiento ideas que se pueden remontar a figuras como Heráclito, Epicuro o Sexto Empírico. Analizando sus escritos, es posible constatar que, cuando la epistemología niega la posibilidad de comprender la experiencia, se llega como resultado a una antropología carente de subjetividad y de verdadera libertad, desembocando en una ética de tipo utilitarista.

David Hume, en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, sostiene que la base del conocimiento se encuentra en la experiencia y que las impresiones se reciben a través de los sentidos. Considera que los seres humanos son fundamentalmente movidos por sus pasiones y deseos, y que la razón desempeña un papel secundario. En relación con la sexualidad, Hume defiende una visión naturalista y hedonista, sosteniendo que los seres humanos tienen una inclinación natural hacia la gratificación de los deseos sexuales, que son éticamente buenos siempre y cuando no infrinjan los principios de justicia y respeto hacia los demás.

Wojtyła critica este empirismo como escuela epistemológica y como sistema ético: “No puede existir una experiencia puramente sensible por la razón de que el hombre no es un ser ‘puramente sensible’”¹⁵. No es

¹³ Audiencia General 6 (24-10-79), 2.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ K. WOJTYŁA, “El problema de la experiencia en la ética (1969)”, en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998³, pp. 321-352, 337.

posible por ello comprender la relación entre la persona y la sexualidad desde el empirismo, que aunque parte de la experiencia, la priva de su comprensión. En efecto, “la experiencia no se limita a la observación de contenidos puramente sensibles, sino que comprende la estructura y el contenido de tal observación”¹⁶.

Advierte Wojtyła que “la antropología utilitarista y la ética que se deriva parten de la convicción de que el hombre tiende básicamente al interés propio o del grupo al que pertenece. En suma, el fin de su acción es el beneficio personal o corporativo”¹⁷. Por ello, aunque los empiristas ingleses tienen el mérito de sustraer al Estado de la intervención en la esfera de la sexualidad y de la familia, tienen el defecto de considerar el placer “como el bien único y mayor, al cual debe subordinarse el comportamiento individual y social”¹⁸. Contradice los principios de la dignidad de la persona, ya que convierte a las demás personas en fines para obtener placer. Por ello, “partiendo de los principios utilitaristas, la actitud subjetiva al entender el bien (bien=placer) conduce directamente –y tal vez inconscientemente– al egoísmo”¹⁹. En el terreno sexual, la “armonía de egoísmos” lleva a un círculo vicioso, a “la explotación del otro para sí mismo, para su máximo de placer propio”²⁰.

2.3. El hilemorfismo objetivador

El hilemorfismo aristotélico-tomista tiene el mérito de huir de los escollos del idealismo y del empirismo, y presentar una visión de la sexualidad y de la familia más acorde con la dignidad de la persona. Tiene, sin embargo, el límite de estudiar lo humano como un objeto y perder de vista la dimensión de la subjetividad, imprescindible para la comprensión integral de la sexualidad y los vínculos familiares.

Según el Estagirita, los entes están compuestos por dos principios: la forma y la materia. La forma es la estructura o esencia específica de un objeto, mientras que la materia es el sustrato físico que constituye dicho objeto. La forma y la materia no son partes que se pueden dividir, sino que están intrínsecamente unidas en cada ente. El conocimiento es posible gracias al proceso de abstracción, por el que la mente humana separa la forma de la materia y comprende las características esenciales

¹⁶ *Ibid.*, 335.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad: Conversaciones al filo de dos milenios*, Planeta, México D.F. 2005, pp. 49-55.

¹⁸ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, ed. J. M. BURGOS, Palabra, Madrid 2013⁶, p. 45.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

de un objeto. Esta comprensión de la forma permite la adquisición de un conocimiento objetivo y universal.

Aristóteles aplica el hilemorfismo a la antropología, señalando en el hombre una combinación de cuerpo (materia) y alma (forma): el alma es la forma o principio vital que anima y organiza el cuerpo humano. En cuanto a la sexualidad, es claramente un accidente del hombre. Más concretamente, según la Escolástica aristotélica, la potencia generativa es una cualidad de segunda especie, un principio próximo de operación, que junto con la potencia nutritiva y aumentativa, pertenecen al género vegetativo. Considera la unión sexual como una parte natural y necesaria del proceso reproductivo, ya que el objetivo de la acción es la generación de hijos para asegurar la continuidad de la especie.

Mientras que Platón proponía la abolición de la familia y la absorción de la prole por la *polis*, Aristóteles valora la importancia de la familia como una unidad básica de la sociedad y cree que es fundamental para la educación y la socialización de los individuos, así como para la estabilidad y el orden social. Las relaciones familiares –paternidad y filiación– son también un accidente, una relación real *secundum actionem et passionem* en la que los correlativos vienen juntos a la existencia. Defiende la estructura patriarcal en la que el esposo y padre tiene el papel dominante porque proporciona la forma, mientras que la esposa y madre mantiene un papel subordinado porque se identifica con la materia²¹. Ve a los hombres como naturalmente más aptos para gobernar y a las mujeres, como más adecuadas para el cuidado del hogar y la crianza de los hijos.

Tomás de Aquino comparte fundamentalmente la epistemología y antropología aristotélicas, pero en lo relativo a la sexualidad y la familia, se advierte la aportación del cristianismo. Así, mientras que Aristóteles consideraba que el propósito principal de la sexualidad era la reproducción y la continuidad de la especie, el Aquinate incluye la dimensión del amor y la unión conyugal, considerándola un medio para el desarrollo de la virtud y la unidad de los cónyuges. Deudor del Estagirita, acepta la inferioridad de la mujer, que “necesita del varón no solo para engendrar, como hacen los animales, sino también para gobernar, ya que el varón es más perfecto debido a su razón y más fuerte debido a su valor”²². No

²¹ Según Aristóteles, “el macho proporciona la forma y el principio del movimiento, y la hembra, a su vez, el cuerpo y la materia”. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, Gredos, Madrid 1994, 113. También Tomás de Aquino ve la relación entre el varón y la mujer en clave de forma y materia. Cfr. *In Physicorum Librorum Commentarium*, I, 15, 7.

²² *Suma contra los Gentiles*, III, 123. Sobre la inferioridad de la mujer en el tomismo,

obstante, aboga por una mayor igualdad y complementariedad entre los cónyuges, ya que el matrimonio debe ser una asociación basada en el amor, el respeto y la colaboración mutua.

¿Cuáles son entonces los límites del hilemorismo en la comprensión de la sexualidad según Wojtyła? El mayor límite del hilemorfismo, cuando se aplica a la antropología, es que no otorga al cuerpo el lugar que le corresponde y no ubica la sexualidad y los vínculos familiares en el nivel personal. El cuerpo no es solo potencia material informada por el alma, sino que el cuerpo y el alma –lo que Wojtyła denomina “naturaleza psicósomática”²³– son expresión de la persona o, dicho de otro modo, son transparencia del espíritu. El tomismo ha estudiado el cuerpo y la psique desde la visión hilemórfica, pero la categoría de la materia no es del todo adecuada para explicar el cuerpo. Como advierte Juan Manuel Burgos,

la materia es un principio metafísico que se compone con la forma y, por lo tanto, no tiene una entidad real aislada. El cuerpo humano, por el contrario, es una entidad muy precisa a la que se puede acceder con facilidad desde la fenomenología y cuya presencia e importancia en la vida es abrumadora²⁴.

El hombre no “tiene” simplemente un cuerpo, sino que “es” cuerpo. Además, la complejidad de la estructura personal no permite considerar a la sexualidad como un aspecto de la corporeidad o como “atributo de la persona”. Afirmar que la sexualidad es una cualidad de segunda especie, o que los vínculos familiares son una relación de acción y pasión, es decir demasiado poco. No existe una realidad sustancial previa a la que se añade accidentalmente la sexualidad, sino que existen personas intrínsecamente sexuadas. Los cuerpos del varón y la mujer son expresión de las personas masculina y femenina²⁵. Los vínculos familiares son tan relevantes que llegan a formar parte de la identidad del “yo”.

véase A. PÉREZ ESTÉVEZ, “Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de Filosofía* 26/59 (2008), pp. 9-22.

²³ Es significativo que, en la *Teología del cuerpo*, el autor evita el uso del término “naturaleza”. Opta generalmente por el término “humanidad”, y cuando utiliza “naturaleza”, lo acompaña del adjetivo “psicósomática”. Cfr. *Audiencia General* 66 (2-12-81), 5; *Audiencia General* 67 (9-12-81), 3; *Audiencia General* 68 (16-12-81), 3.4; *Audiencia General* 71 (3-2-82), 1.3.5. Según Burgos, “si bien no descarta un uso de un concepto de naturaleza entendido de manera correcta, Wojtyła prefiere construir una antropología en la que el concepto absolutamente predominante sea el de persona”, J. M. BURGOS, “Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana”, *Veritas* IV/21 (2009), pp. 245-265, 262. Ver también J. M. BURGOS, “¿Es útil el concepto de naturaleza en el debate cultural?”, *Scio* 3 (2008), pp. 69-87.

²⁴ J. M. BURGOS, “La antropología personalista de Persona y Acción”, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007¹, pp. 117-143, 134.

²⁵ Sobre este aspecto ha escrito B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona femenina, persona mas-*

3. Experiencia, comprensión y revelación de la sexualidad en Wojtyła

El itinerario intelectual de Wojtyła le lleva a interesarse, primero, por los temas éticos y a remontarse, después, a los fundamentos antropológicos, ocupándose solo de manera indirecta de las cuestiones epistemológicas. En la esfera de la sexualidad, escribe, primero, un tratado de ética sexual, *Amor y responsabilidad* (1960) y años después, afronta el argumento de la “antropología adecuada” con la *Teología del cuerpo*. La epistemología que subyace le permite integrar de manera adecuada experiencia, comprensión y revelación. Toma como punto de partida el análisis fenomenológico de la experiencia, frente a la abstracción de las ideas y precomprensiones filosóficas, que construyen teorías y se alejan de la realidad. Además, admite la posibilidad de comprensión de la experiencia, porque existe un sujeto unificador que la interpreta, frente al empirismo que carece de subjetividad. La experiencia de la sexualidad conduce a la vivencia de la bi-subjetividad, porque el “otro” no es un objeto, sino que es otro sujeto.

Se acerca a la persona a partir del análisis de la acción, descubriendo en la subjetividad un elemento irreductible del hombre y adoptando esta perspectiva en el análisis de la sexualidad. Asume la armonía entre la fe y la razón, lo que permite a la razón proceder con el método propio de la filosofía, y al mismo tiempo, abrir sus horizontes a nuevas perspectivas, gracias a los estímulos que proceden de la revelación.

Según la interpretación de Wojtyła, las experiencias narradas en el *Génesis* “están en la raíz de cada experiencia humana”²⁶, aunque “en general no nos damos cuenta de su grandeza”²⁷. Eso significa que permanecen de modo radical en la base de toda experiencia humana y configuran la identidad personal de todo hombre, sin importar su credo. Tienen por ello un valor arquetípico y su criterio de verificación no se basa en el argumento de autoridad de la Escritura, sino en la posibilidad de acudir a la propia experiencia con el método de la fenomenología, sin importar la historia, la geografía o la cultura, “en cada latitud y longitud geográfica, en las diferentes épocas, en los diversos condicionamientos sociales y culturales”²⁸.

culina, Rialp, Madrid 2004². Ver también las conclusiones de la tesis de S. Lozano sobre la persona masculina y persona femenina: S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, pp. 296-298.

²⁶ *Audiencia General* 11 (12-12-79), 1.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 34 (6-8-80), 3.

De esta manera se propone unir la revelación y la experiencia, ya que el contenido de los relatos de la creación no se refieren solo a Adán y Eva, dos seres lejanos en el tiempo y aparentemente ajenos al hombre moderno, sino que coincide con la auto-comprensión del ser humano contemporáneo desde su subjetividad. Este método le permitirá llegar más lejos de lo que han llegado otros autores y desarrollar los fundamentos de una antropología personalista de la sexualidad.

3.1. Experiencia y autoconciencia de la identidad donal

Wojtyła aspira a superar la contraposición entre racionalismo y empirismo, porque según su epistemología, la experiencia no es ciega, sino que incluye ya cierto grado de comprensión. Frente a las diversas versiones del idealismo dualista, insiste en que el conocimiento de la sexualidad se inicia con la experiencia, y que dicha experiencia incluye ya cierto grado de comprensión.

La hermenéutica del *Génesis* le lleva a descubrir que la experiencia de la diferencia sexual conduce a la autocomprensión de la persona como don. Por ello, la condición donal de la persona no es solo un dato revelado, sino una experiencia subjetiva derivada de la masculinidad y la feminidad. No parte de mitos, de ideas innatas, juicios *a priori*, ni de ninguna precomprensión filosófica. Parte de la experiencia de Adán y Eva, que es “originaria”, en el sentido de que está en el origen, en los fundamentos de todo varón y mujer.

En el relato bíblico se subraya la diferencia entre el hombre y los animales de un modo arcaico y metafórico. El hombre, que ha estado en contacto con los animales y les ha puesto nombre, cuando encuentra a la mujer, descubre que ella sí es “hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23). Con esta expresión semita se narra la experiencia de Adán y Eva, que son visiblemente semejantes, porque poseen en común la humanidad, y al mismo tiempo son diferentes, empezando por su fisiología sexual.

Wojtyła define el cuerpo como “el manantial directo y visible de la experiencia que llega a establecer su unidad en la humanidad”²⁹. Se refiere con ello al hecho de que, gracias a sus cuerpos, Adán y Eva comprenden que pertenecen a la misma humanidad. Ambos son dos modos de ser de esta única humanidad, el masculino y el femenino. A través de la diferencia sexual, el varón y la mujer descubren que su propia huma-

²⁹ Audiencia General 12 (19-12-79), 3.

nidad es “una” y al mismo tiempo es “dual” (existe en dos “modos”), “sea en su unidad originaria, sea en la dualidad de un misterioso atractivo recíproco”³⁰.

Numerosos autores personalistas han subrayado la importancia del “tú” en la formación de la identidad del “yo”, ya que el hombre “procede de” y no se “entiende sin” los demás. Wojtyła aporta un aspecto original al introducir la diferencia sexual como un elemento que conduce a la conciencia de la propia identidad donal. El varón experimenta que está ordenado a la mujer; la mujer experimenta que está ordenada al varón. Lo experimentan gracias a sus cuerpos sexualmente diversos. La diferencia sexual permite al hombre, varón y mujer, experimentar su cuerpo como un don. Sin la presencia de la mujer, el varón no descubriría el significado donal de su cuerpo, porque de hecho no podría donarse. Si todos los cuerpos fueran masculinos, al varón le resultaría difícil autoexperimentar su cuerpo como don llamado a donarse. Lo mismo sucedería si todos los cuerpos fueran femeninos. solo cuando se hace presente la diferencia sexual, él y ella están capacitados para comprender el significado último de sus cuerpos, que es relacional y donal, o, como se explicará más adelante, “esponsal”.

Carlo Caffarra advierte la relación entre la experiencia del propio cuerpo sexuado y la conciencia del don cuando afirma que

la mujer está creada *in ordine* a la comunión con el varón y recíprocamente; y uno y otra se descubren colocados en este orden mutuamente referencial desde el momento mismo en que se miran y ven como varón y como mujer. Este acto de originaria visión está en el origen de su comunión interpersonal. ¿Qué cosa ven? Ven el cuerpo en su diferenciación sexual; en y a través de esta percepción del cuerpo sexualmente diverso ven también la propia persona en cuanto llamada a la comunión: inclinada a salir de su soledad. La sexualidad, mejor dicho: el cuerpo humano en cuanto sexualmente diferenciado, es el lugar en el que la persona se descubre a sí mismo y al otro. Y este sí mismo de la persona es justamente el don o regalo que ha de hacer al otro³¹.

La experiencia fenomenológica descrita en el relato bíblico, según la lectura de la *Teología del cuerpo*, es que Adán descubre su subjetividad

³⁰ *Ibid.*, 10 (21-11-79), 2.

³¹ C. CAFFARRA, “La sexualidad en el Antiguo y Nuevo Testamento desde la perspectiva ética”, en P. J. VILADRICH et al. (ed.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones del Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 901-922, 906.

gracias a la relación con Eva, otro sujeto igual y distinto a la vez. La fisiología sexual de Eva le ayuda a comprender la suya, y experimenta entonces su cuerpo como un don. solo cuando aparecen juntos entienden que sus cuerpos están diseñados el uno para el otro, para darse y aceptarse. Entonces pueden entrar en la lógica del don. La idea de un Adán solitario, que se relaciona con Eva solo de modo accidental, es una idea ajena a este relato. Por ello afirma Wojtyła que “la búsqueda de la identidad humana de aquel que desde el comienzo está ‘solo’, debe pasar siempre a través de la dualidad, de la ‘comunidad’”³².

3.2. Comprensión e intencionalidad propia de lo sexual

El problema de los empiristas británicos es que, aunque parten de la experiencia, la privan de su comprensión. Ignoran la existencia del sujeto e identifican la sexualidad con una serie de pulsiones que tienden a su gratificación, proponiendo así una ética individualista y utilitarista en la que el límite del “uso” recíproco es dictado por la protección de la justicia y el respeto. La noción wojtyliana de experiencia, en cambio, no solo incluye el conocimiento intencional, sino que implica también una vivencia subjetiva. Para acceder a la subjetividad, se requiere la vía epistemológica de la experiencia³³.

Wojtyła emprende un análisis del término utilizado por el autor bíblico para referirse al acto sexual entre Adán y Eva, en hebreo *jada'*, que se traduce como “conocer”. La traducción literal del libro del *Génesis* debería ser así: “Adán conoció a su mujer” (*Gn* 4, 1). Afirma que el autor ha escogido este término porque el hebreo es una lengua pobre en su vocabulario, pero “de la misma pobreza del lenguaje surge una específica profundidad de significado”³⁴. Es decir, si se profundiza en el término “conocer”, se descubre una riqueza de matices que se aplican a la sexualidad humana, ya que se ubica lo específico de la sexualidad humana en el ejercicio del conocimiento y de la libertad, se afirma el valor trascendental de la persona y se permite el don recíproco, que trata el otro afirmando su unicidad e irrepetibilidad.

El versículo de *Gn* 4, 1-2 “establece una especie de arquetipo personal de la corporeidad y de la sexualidad humanas”³⁵. El hecho de que

³² Audiencia General 10 (21-11-79), 1.

³³ Cfr. J. M. BURGOS, “La subjetividad y lo irreducible en el hombre según Karol Wojtyła”, *Persona* IV/12 (2009), pp. 33-41.

³⁴ Audiencia General 20 (5-3-80), 2.

³⁵ Audiencia General 21 (12-3-80), 1.

Adán “conoció” a Eva implica que la sexualidad tiene una dimensión personal, porque conocer es exclusivo de las personas, a diferencia de los animales, que no se pueden “conocer”, es decir, no pueden darse y recibirse como don. “A través del término “conocimiento” [...], la relación conyugal del varón y la mujer [...] ha sido elevado e introducido en la dimensión específica de las personas”³⁶. En esto radica la diferencia radical entre la reproducción de las demás especies y la procreación humana.

A pie de página incluye un análisis exegético del término “conocer” en la Escritura, con veintiún pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, sin citar ninguna fuente de referencia, como acostumbra a hacer en otras ocasiones, por lo que se puede suponer que se trata de una síntesis elaborada por él mismo. Afirma en ella que “conocer, en el lenguaje bíblico, no significa solamente un conocimiento meramente intelectual, sino también una experiencia concreta”³⁷. Esta nota a pie de página termina con una aparente digresión: “bajo su aspecto de relación existencial el ‘conocimiento’ adquiere un particular significado cuando su sujeto y objeto es Dios mismo (por ejemplo, *Sal* 139; *Jr* 31, 34; *Os* 2, 22 y también *Jn* 1, 7-9; 17, 3)”³⁸.

Parece una digresión, ya que en la Audiencia general está tratando acerca del conocimiento humano, y más concretamente del término “conocer” utilizado para referirse a la relación sexual en *Génesis* 4, por lo que no se entiende la alusión al conocimiento de Dios y las citas de la Escritura que la acompañan. Pero es una digresión muy reveladora, porque está estableciendo de modo indirecto un nexo entre la intimidad divina y la comunión inter-personal, en la línea de *Gaudium et Spes*, 24³⁹. Así como por el conocimiento propio del acto de fe Dios habita en el alma y el alma en Dios, así por el “conocimiento” propio del encuentro entre el varón y la mujer, ambos comparten un espacio de intimidad y de mutua inhabitación⁴⁰.

Cuando el varón y la mujer son dados y recibidos uno y otro como don –*donum*–, cuando no se reducen a objeto de uso uno del otro, “cada uno es dado al otro como sujeto único e irrepetible, como “yo”, como

³⁶ *Ibid.*, 20 (5-3-80), 3.

³⁷ *Ibid.*, 2 nota 2.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, 24. En adelante GS.

⁴⁰ Aquí es posible encontrar un eco de su tesis doctoral sobre la fe en San Juan de la Cruz en la que subraya el aspecto *unitivo*, es decir, relacional de la fe. Cfr. K. WOJTYŁA, *La fe según san Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.

persona”⁴¹. En el acto conyugal no solo experimentan la dimensión natural a la que se refiere con la palabra *datum*, sino la dimensión personal a la que se refiere con la palabra *donum*⁴², experimentan “su identidad personal y su concreta singularidad”⁴³. Ahí se concreta “tanto la unicidad cuanto la irrepetibilidad de la persona”⁴⁴. Aunque son dos sujetos realmente distintos, “llegan a ser como el único sujeto de ese acto”⁴⁵. Se trata de la unidad de un mismo acto puesto por dos sujetos. El otro no puede ser tratado como un *bonum* al cual tiende el apetito. Es más bien un *bonum* que debe ser afirmado en sí. El “tú” trasciende el mundo, igual que el “yo”, y no puede ser usado como las demás cosas del mundo. Este es el valor trascendental de la persona, porque en el encuentro con el otro, el hombre, varón y mujer, trasciende su tendencia a apropiarse del mundo y así se revela su persona como “fin en sí mismo” que no es “fin de sí mismo”⁴⁶.

3.3. La sexualidad como dimensión constitutiva

La visión hilemórfica, en su formulación clásica, no logra comprender plenamente el significado de la sexualidad, porque estudia al hombre como objeto y no como sujeto, dejando de lado la dimensión subjetiva de lo sexual⁴⁷. Wojtyła está convencido de que los diez predicamentos son estructuras de la realidad cosmológica, desde las que no se llega a la persona, que se encuentra en el nivel ontológico. Propone por ello partir de la realidad de la persona que actúa y remontarse de la actividad humana a la estructura de la persona⁴⁸.

⁴¹ Audiencia General 20 (5-3-80), 5.

⁴² El uso de las palabras *datum* y *donum* remite a Henri de Lubac, quien se refirió a la naturaleza como *datum optimum* y a la gracia como *donum perfectum*, inspirándose en *St 1,17: omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est*.

⁴³ Audiencia General 20 (5-3-80), 5.

⁴⁴ Audiencia General 10 (21-11-79), 1.

⁴⁵ Audiencia General 20 (5-3-80), 4. He modificado en la traducción el término “diverso” por “distinto”, que es más preciso, según la explicación de A. Scola en A. Scola, *Identidad y diferencia: La relación hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 1989. Este problema ha sido planteado filosóficamente en *Amor y Responsabilidad*, cuando explica que en los actos sexuales el hombre y la mujer son, al mismo tiempo, sujetos (que actúan) y objetos (hacia los que se dirige la acción). Lo resuelve advirtiendo que “el sujeto, lo mismo que el objeto, son personas”, K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, 37.

⁴⁶ Cfr. GS 24.

⁴⁷ “En Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”, K. WOJTYLA, “El personalismo tomista (1961)”, en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998³, pp. 303-320, 312.

⁴⁸ “Es necesario aceptar la visión de la realidad humana que nos ha transmitido la filosofía tradicional (Aristóteles, Tomás de Aquino), que descubre en el hombre, a semejanza de otros seres del mundo visible, otro elemento, ‘forma-morphé’, junto al elemento ‘mate-

Las consecuencias de este acercamiento en la ética sexual son significativas. Así, por mencionar un ejemplo, cuando trata acerca de la anticoncepción, el autor no insiste en la ilicitud de separar los dos fines objetivos del acto conyugal, unitivo y procreativo, sino en el crecimiento subjetivo en la caridad de los esposos por medio de la continencia periódica y en la posibilidad de que la anticoncepción contamine el amor con concupiscencia. No niega que la acción sexual sea objetivamente buena o mala según cumpla o no sus fines propios, pero afronta su reflexión desde la trascendencia vertical de la persona que actúa. El autor censura el acercamiento objetivista a la acción desde sus primeros escritos de ética y lo mantiene a lo largo de toda su vida. Considera que ha conducido al fracaso de la “ética sexual católica” que “tiene como objeto la relación sexual en sí en lugar de la relación entre personas”⁴⁹.

La biofisiología y la biomedicina han progresado mucho, y gracias a ellas es posible conocer cada vez mejor el organismo humano y la sexualidad. Sin embargo, la ciencia de por sí describe al hombre bajo un punto de vista parcial, y por ello “no desarrolla la conciencia del cuerpo como signo de la persona, como manifestación del espíritu”⁵⁰. Por ello el conocimiento unilateral que proporciona la ciencia puede convertir el cuerpo en objeto de manipulaciones, privándolo de su significado y de su dignidad personal, e impidiendo así la identificación subjetiva del hombre con su cuerpo, reducido a objeto.

Uno de los límites principales, tanto de la filosofía como de la teología contemporáneas, es haber analizado la sexualidad como una dimensión de la corporeidad, sin haber explicado adecuadamente su nexo con la persona. Esto sucede porque, influenciadas por las ciencias, tratan acerca del cuerpo como si fuera un objeto, conduciendo a la persona a dejar de identificarse con su cuerpo subjetivamente.

Para describir adecuadamente el cuerpo humano, es imprescindible un “hilo de valoración” que tenga presente que “no se trata solamente del cuerpo (entendido como organismo, en el sentido “somático”), sino del

ria-*hýle*’. De ahí la teoría hilemórfica y el análisis del ser humano realizado en el marco de esa teoría. La aceptación de ese planteamiento en lo fundamental no significa, sin embargo, que tengamos la intención de reproducir aquí las fórmulas características de la teoría hilemórfica. Las consideraciones realizadas hasta el momento muestran suficientemente el esfuerzo reiterado por descubrir el dinamismo de la realidad humana como realidad de la persona y de la acción”, K. WOJTYLA, *Persona y acción*, pp. 294-295.

⁴⁹ K. WOJTYLA, “El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y postulados (1965)”, en A. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, pp. 129-161, 137.

⁵⁰ *Audiencia General* 59 (8-4-81), 3.

hombre, que se expresa a sí mismo por medio de ese cuerpo”⁵¹. En este sentido, la Sagrada Escritura ofrece una descripción realista del cuerpo, porque no lo entiende solo de manera objetiva, como hacen las ciencias naturales, sino que se trata siempre del cuerpo de una persona. Este “sutilísimo hilo de valoración” confiere al cuerpo “un valor profundamente evangélico, cristiano”⁵², y en consecuencia, humano.

En lugar de considerar el cuerpo como potencia material informada por el alma, afirma que el cuerpo material es “de algún modo penetrable y transparente”⁵³. Utiliza una imagen tomada del símbolo de la luz que se difunde para transmitir la idea de que el cuerpo posee una estructura que es *penetrable* y en la cual se *transparenta* la conciencia y la autode-terminación⁵⁴. De ahí que para Wojtyła la sexualidad se ubica en el nivel del ser, en el núcleo personal, y desde ahí *penetra* el cuerpo en toda su materialidad, *se transparenta* en el cuerpo, que viene a ser el nivel somático, así como en la conciencia, es decir, la psicología o el nivel del *anima*.

Así como el hombre “tiene” un cuerpo y también “tiene conciencia” de su cuerpo, así también el hombre tiene un cuerpo sexuado y tiene la conciencia de su cuerpo sexuado, con la particularidad que la conciencia de su cuerpo sexuado le conduce a la conciencia del don. Masculinidad y feminidad “expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre”, y también expresan “la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo [...], que consiste en un enriquecimiento recíproco”⁵⁵.

Según Wojtyła, la conciencia del sentido del cuerpo como enriquecimiento recíproco (experiencia personal del *donum*) está a un nivel más profundo que la sexualidad a nivel somático (realidad natural del *da-*

⁵¹ Audiencia General 55 (4-2-81), 1.

⁵² *Ibid.*, 2.

⁵³ *Ibid.*, 7 (31-10-79), 2.

⁵⁴ El uso de metáforas procedentes del ámbito literario más que del filosófico y teológico es un recurso literario frecuente en el autor. Cuando los conceptos no le sirven plenamente para expresar la realidad, emplea una imagen simbólica que evoca una riqueza de significados. Cfr: G. REALE, “Karol Wojtyła, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: arte, filosofia e religione”, en *Metafisica della persona*, Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano 2003¹, ix-ciii, xxiii. El filósofo Leonardo Polo distingue la luz iluminante, en latín *lumen*, aquella que permite ver, de la luz que se ve, en latín *lux*. Esta distinción poliana permite comprender mejor la metáfora utilizada por Wojtyła, que considera la persona como una luz iluminante (*lumen*), mientras que su cuerpo vendría a ser una luz que se ve (*lux*). Así como existe la luz que permite ver –iluminante– y la luz que de hecho se ve –las cosas iluminadas–, la persona es una realidad tal –una luz iluminante– que se expresa y se manifiesta a través del cuerpo, pero no se identifica con él. Cfr: L. POLO, *Antropología trascendental*, Obras completas de Leonardo Polo XV, Eunsa, Pamplona 2016, pp. 231-278.

⁵⁵ Audiencia General 9 (14-11-79), 5.

tum). Llega a decir que esta conciencia “parece constituir ese estrato que en el relato de la creación del hombre [...] es más profundo incluso que la misma estructura somática como varón y mujer”⁵⁶. La conciencia subjetiva de la sexualidad en el hombre es más profunda que su fisiología sexual objetiva porque, gracias a la primera, esta se experimenta como don. Wojtyła repite esta idea y la desglosa ulteriormente en una Audiencia general posterior:

Comprendemos que el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la feminidad, que son como dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez 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 cuerpo⁵⁷.

En este denso párrafo, el autor describe –no define– la sexualidad (la masculinidad y la feminidad) de varias maneras:

- Como “dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo”⁵⁸: esto significa que se es varón o mujer “antes” de tener un cuerpo sexuado, entendiendo el “antes” no en sentido cronológico, sino ontológico. O, dicho de otra manera, el cuerpo sexuado es consecuencia de un modo de ser, y no al revés. La palabra “encarnación” tiene un significado metafórico y de ninguna manera pretende evocar una preexistencia del alma respecto al cuerpo. Sirve más bien para dar prioridad a la masculinidad y feminidad ontológicas sobre la masculinidad y feminidad psíquicas o somáticas.
- Como “dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se completan recíprocamente”: existen dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, el modo del varón y el modo de la mujer. La complementariedad recíproca del varón y de la mujer es evidente en lo que se refiere a su fisiología sexual, porque juntos pueden ser fecundos y procrear. Pero la complementariedad y reciprocidad no se limitan a la esfera biológica, sino también a la psíquica y espiritual. De manera que, así como existe una fecundidad en el orden biológico, existirá también una fecundidad en el orden psíquico y

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 10 (21-11-79), 1.

⁵⁸ *Ibid.*

espiritual, en la cultura, en el arte y en toda actividad humana en la que el varón y la mujer se completan recíprocamente.

- Como “dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación”: no solo los cuerpos sexuados son complementarios, sino que también existe la autoconciencia y la autodeterminación masculinas y femeninas, que se complementan mutuamente. Varones y mujeres tienen conciencia diversa del significado de su cuerpo y viven de manera diferente la libertad del don. Ambos experimentan sus cuerpos sexuados como un don, pero existen dos conciencias del don y dos maneras de donarse: el don del varón y el don de la mujer⁵⁹.

Así se llega a la conclusión sorprendente y concisa que ha servido de punto de partida de estas reflexiones: “El sexo es ‘constitutivo de la persona’ (no solamente ‘atributo de la persona’)”⁶⁰. La sexualidad está en el orden de lo que constituye a las personas, es más profunda que lo corporal o psíquico, es por ello espiritual o personal⁶¹. Por ello, se puede afirmar que:

- El cuerpo es sexuado: existen la masculinidad y la feminidad somáticas, que se distinguen visiblemente por medio de las gónadas, pero que están presentes en toda la estructura corporal, ya que todas y cada una de las células del organismo están marcadas por el cromosoma XX o XY. Lo más característico del cuerpo del varón y de la mujer es que les permite ser padre o madre, respectivamente.
- El sujeto es sexuado: Wojtyła se refiere a la autoconciencia y a la autodeterminación como ámbitos de la subjetividad o de la psique, enseñando detenidamente cómo los varones y las mujeres tienen conciencia diferente del significado de sus cuerpos y viven de manera diferente y complementaria la emotividad, los afectos y la

⁵⁹ “Aunque ambos poseen una dimensión somática, una dimensión psíquica y ambos se realicen a sí mismos a través de sus acciones en un auténtico don de sí, lo cierto es que lo hacen de manera diferente”, S. LOZANO, “La interpersonalidad en Karol Wojtyła II”, *Quién* 3 (2016), 35-49, 39.

⁶⁰ *Audiencia General* 10 (21-11-79), 1.

⁶¹ Según Lucas Lucas, “como dimensión de la persona, la sexualidad es polivalente, precisamente porque se refiere al nivel físico, psíquico y espiritual del hombre; de este modo integra los valores corpóreos (*éros*), psíquicos (*filía*) y espiritual-religiosos (*ágape*). La sexualidad es el modo de ser constitutivo de lo humano [...]. La ecuación sexual = genital no existe. La sexualidad es una dimensión global de la persona; una dimensión no solo física, sino también psíquica y espiritual”, R. LUCAS LUCAS, *Explicame la persona*, ART, Roma 2010, p. 190. Ver también R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado: compendio de antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1999², pp. 218-220; R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale, senso e significato della persona umana*, San Paolo, Milano 2007, pp. 318-324.

libertad del don. Sus enseñanzas están en sintonía con buena parte de la psicología reciente, que usa los términos *animus* y *anima* para referirse a los aspectos masculinos y femeninos de la psique.

- La persona es sexuada: existen personas masculinas y personas femeninas porque coexisten dos maneras de ser don, de dar y aceptar: el don del varón y el don de la mujer; el “don que se da para ser acogido” y el “don que acoge para donarse” a su vez⁶².
- El devenir del hombre, su obrar en la familia y en la sociedad, está también marcado por la sexualidad. Masculinidad y feminidad son también construcciones de la cultura. Es posible distinguir sexo y género sin separarlos ni contraponerlos, de manera que el género se puede definir como el desarrollo cultural del sexo.

4. Conclusión

Este artículo se inició con la afirmación de que “el sexo es constitutivo de la persona (no solo atributo)”⁶³ como una de las principales aportaciones de Wojtyła a la comprensión de la sexualidad que presenta considerables retos a la antropología filosófica y a la metafísica. ¿Qué consecuencias tiene para la sexualidad la introducción de la subjetividad? ¿Es posible pensar radicalmente desde la persona?

Wojtyła supera el dualismo de origen idealista que, partiendo de una precomprensión *a priori*, choca con la experiencia y no da cuenta de la realidad de la sexualidad ni su nexo con la persona. Contesta al empirismo que niega la subjetividad y conduce al utilitarismo. Al introducir la subjetividad y considerar la sexualidad como una dimensión constitutiva de la persona, Wojtyła mueve también el “tablero metafísico”, porque saltan las categorías de sustancia y accidentes, de materia y forma, que proceden del orden cosmológico, y pone de manifiesto que las categorías aristotélicas no sirven del todo cuando se aplican a la persona. Por ello se resiste a ubicar la sexualidad como un accidente, ya que el discurso se vuelve objetivo, demasiado abstracto y lejano de la experiencia subjetiva

⁶² Sergio Lozano ha analizado a fondo este tema interpretando que Wojtyła sitúa la sexualidad en el nivel personal, lo que le permite hablar de “persona masculina” y “persona femenina”. Cfr. S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, capítulo 3: “varón y mujer”, pp. 163-226; S. LOZANO, “La interpersonalidad en Karol Wojtyła II”, pp. 39-43. Según Jaime Vilarroig, se trata de unos análisis muy enriquecedores “que nos recuerdan los hechos por Julián Marías unos años antes en su *Antropología Metafísica*”, J. VILARROIG, “Reseña a Sergio Lozano, *La interpersonalidad en Wojtyła*”, *Quién* 5 (2017), 139-141, 140. Sugiere en esta reseña que las fuentes seguras de Wojtyła para estos temas son la polaridad constitutiva de Guardini, tematizada en la relación polar varón-mujer por Hans Urs von Balthasar.

⁶³ *Audiencia General* 10 (21-11-79), 1.

de la persona sexuada. La experiencia de la sexualidad conlleva cierta comprensión de la misma, como pone de manifiesto el hecho de que Adán descubre plenamente quién es cuando se encuentra *frente a* Eva.

Según la estructura ternaria propia del personalismo del autor, el sexo pertenece al nivel constitutivo de la persona y no es un mero atributo o accidente. Por ello sitúa la masculinidad y la feminidad en el orden del ser, llamado también ontológico, espiritual, personal o trascendental. Desde este núcleo íntimo penetra toda la humanidad del varón y de la mujer, su estructura psico-somática y su obrar.

Numerosos autores en la modernidad han captado nuevas temáticas, como la libertad o la subjetividad, pero han seguido pensando desde las estructuras clásicas. Wojtyła, por su parte, ha sabido mantener una perspectiva ontológica, pero ampliando la antropología clásica desde la perspectiva moderna. Esto le ha permitido llegar a lo irreductible del hombre y explicar el dinamismo sexual desde la libertad, el don y el amor, y no desde los apetitos y la finalidad “natural” de las acciones.

Queda el reto de proseguir en esta dirección, desarrollando un tratado sistemático de antropología con una epistemología adecuada de base, que saque las consecuencias de ubicar la masculinidad y la feminidad en el nivel personal. Solo así será posible desarrollar una filosofía y teología de la familia y de los vínculos familiares, tarea tan ineludible como urgente.

Bibliografía

- BURGOS, J. M., “La antropología personalista de Persona y Acción”, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007¹, 117-143.
- , “¿Es útil el concepto de naturaleza en el debate cultural?”, *Scio* 3 (2008), 69-87.
- , “La subjetividad y lo irreductible en el hombre según Karol Wojtyła”, *Persona* IV/12 (2009), 33-41.
- , “Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana”, *Veritas* IV/21 (2009), 245-265.
- , “La gnoseología de K. Wojtyła y la gnoseología tomista: una comparación”, *Pensamiento* 71/267 (2015), 703-731.
- , *Personalismo y metafísica*, Presencia y diálogo 62, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2021.
- CAFFARRA, C., “La sexualidad en el Antiguo y Nuevo Testamento desde la perspectiva ética”, en P. J. VILADRIK - J. M. CASCIARO - J. ESCRIVÁ-IVARS

- C. BASEVI - G. ARANDA (ed.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones del Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 901-922.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid 2004².
- “Coexistencia e índole familiar de la persona en Leonardo Polo”, en *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad espousal*, II, Edición digital, Piura 2021, III.VIII.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.
- JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998)”, AAS 91 (1999), 5-88.
- , *Memoria e identidad: Conversaciones al filo de dos milenios*, Planeta, México D.F. 2005.
- , *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2017⁴.
- LOZANO, S., *La interpersonalidad en Karol Wojtyla*, Universidad Católica de Valencia (San Vicente Mártir), Valencia 2014.
- “La interpersonalidad en Karol Wojtyla II”, *Quién* 3 (2016), 35-49.
- LUCAS LUCAS, R., *El hombre, espíritu encarnado: compendio de antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1999².
- , *Explícame la persona*, ART, Roma 2010.
- , *Orizzonte verticale, senso e significato della persona umana*, San Paolo, Milano 2007.
- PÉREZ ESTÉVEZ, A., “Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de Filosofía* 26/59 (2008), 9-22.
- PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1969².
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., “In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (GS 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II”, *Anthropotes* 8 (1992), 11-25.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, XV, Obras completas de Leonardo Polo, Euns, Pamplona 2016.
- REALE, G., “Karol Wojtyla, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: arte, filosofia e religione”, en *Metafisica della persona*, Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano 2003¹, ix-ciii.
- SCOLA, A., *Identidad y diferencia: La relación hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 1989.

VILARROIG, J., "Reseña a Sergio Lozano, La interpersonalidad en Wojtyla", *Quién* 5 (2017), 139-141.

WOJTYLA, K., *La fe según san Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.

—, "El personalismo tomista (1961)", en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998³, 303-320.

—, "El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y postulados (1965)", en A. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, 129-161.

—, "El problema de la experiencia en la ética (1969)", en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998³, 321-352.

—, *Amor y responsabilidad*, ed. J. M. BURGOS, Palabra, Madrid 2013⁶.

—, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.