Repensar el don de la paternidad a la luz de las enseñanzas de san Juan Pablo II, desde la antropología de Leonardo Polo

Rethinking the Gift of Fatherhood in Light of the Teachings of Saint John Paul II, from the Leonardo Polo's Anthropology

Blanca Castilla de Cortázar
Doctora en Teología y Filosofía
Real Academia de Doctores de España
blancascor@gmail.com

Resumen: La paternidad y la defensa de la familia son líneas transversales del pensamiento del Papa Wojtyla, antes y después de subir al Pontificado y, también, claves de la nueva evangelización que promovió: "nueva -afirmaba en Haití-, en su ardor, nueva en sus métodos, nueva en su expresión", para entrar en una nueva época, dentro del gran río de la tradición, que respira a través de los siglos y los espacios. Este trabajo se propone repensar esta cuestión a la luz de sus enseñanzas, en el contexto de la cultura contemporánea, sobre todo desde el pensamiento de Leonardo Polo, uno de los pensadores que ha propuesto avances significativos en antropología.

Palabras clave: Paternidad, masculinidad, crisis antropológica, persona, intimidad, estructura esponsal, ontología triádica, amor, familia.

Abstract: Fatherhood and the defense of the family are transversal lines of thought of Karol Pope Wojtyla (then Pope Jean Paul II). They are also keys to the new evangelization that he promoted: "new – as he affirmed in Haiti–, in his ardor, new in its methods, new in its expression"; necessary to enter in a new era, within the great river of tradition, which breathes through centuries and spaces. This work aims to rethink this question in the light of its teachings, in the context of contemporary culture, especially from the thought of Leonardo Polo, one of the thinkers who has proposed significant advances in Anthropology.

Key Words: Paternity, masculinity, anthropological crisis, person, intimacy, spousal structure, triadic ontology, love, family.

Universidad Pontificia de Salamanca

1. Introducción

Karol Wojtyla reflexionó sobre la paternidad –en el marco de la creación, de la imagen de Dios, del amor humano y la familia– desde muy joven. Conservamos textos tempranos, que se publicaron tiempo después de haber sido escritos: me estoy refiriendo a *Consideraciones sobre la paternidad* (1964) (Wojtyla, 1982) y el drama *Esplendor de paternidad* (1979) (Wojtyla, 1990).

Las palabras de san Pablo a los Efesios "del Padre procede toda paternidad y familia en el cielo y la tierra" resonaron incansablemente en la cabeza y el corazón del Papa Wojtyla, como un *ritornello*, de las que obtenía cada vez luces nuevas. Entre ellas quiero destacar la importancia del contexto triádico en el que sitúa desde el principio su pensamiento sobre la paternidad y la familia. Recordemos que como prólogo a *Esplendor de paternidad* recoge el texto de san Juan: "Tres son los que testifican en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y los tres son uno solo. Y tres son los que testifican en la tierra: el espíritu, el agua y la sangre, y los tres son uno solo" (*1 Jn.,* 5, 7-8).

Este planteamiento no ha sido frecuente, pues la paternidad se ha desarrollado habitualmente solo respecto a la filiación. Para Juan Pablo II la paternidad, también en Dios, es inseparable de la familia, que es realidad triádica. De aquí el eco cada vez mayor de sus palabras en México en el primero de sus viajes apostólicos en 1979: "en su misterio más íntimo –dice el Papa–, Dios no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina –afirma–, es el Espíritu Santo" (Juan Pablo II, 1979b, 2, 28-I-79, AAS 71; citado en Francisco I, 2016, n. 11). Y quince años después, en la *Carta a la Familias:* "La familia misma es el gran misterio de Dios" (Juan Pablo II, 1994a, n. 19).

En el plano humano también será triádico su planteamiento, primero porque la paternidad procede de Dios, y porque no separa nunca la paternidad de la maternidad consideradas en el mismo plano, cosa que le llevará a afirmar con fuerza que "la maternidad implica necesariamente la paternidad y, recíprocamente, la paternidad implica necesariamente la maternidad: es el fruto de la dualidad, concedida por el Creador al ser humano desde «el principio»" (Juan Pablo II, 1994a, n. 7). Dichas palabras corrigen viejos errores del pasado, pero sobre todo señalan que el amor y la familia surgen en la unidad y en comunión de personas, imagen de la unidad trinitaria. Por ello repitió una y otra vez que "a la luz del NT es posible descubrir que *el modelo originario de la familia hay que buscarlo en*

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios mismo, en el misterio trinitario de su vida. El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo de aquel «nosotros» que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina" (Juan Pablo II, 1994a, n. 6), que trasladan a toda la vida de la colectividad humana la señal de esa dualidad originaria, que en el amor y en la fecundidad se torna triádica.

2. Tiempos de crisis para la familia

Vivimos tiempos de crisis para la familia. ¿Qué le ha ocurrido a la sociedad para que la paternidad no sea algo evidente sino una especie de agujero negro, una figura rechazada, un interrogante cada vez más problemático? A la sociedad actual le han ocurrido muchas cosas, todas ellas con una raíz común: la crisis de la genealogía personal y la crisis de la genealogía por amor. Este es el diagnóstico de Pedro Juan Viladrich, un intelectual español, buen conocedor de las cuestiones familiares (Viladrich, 2000).

Cada persona humana, por serlo, tiene como "lo suyo" un origen personal y la primera identidad humana es la filiación. Por ser personas, de entrada somos hijos de unos padres. Ser "hijo" y ser "padres" no es un nexo meramente biológico. La biología no tiene capacidad para dotar de todo su significado a las nociones de filiación y paternidad humanas en la que hay un vínculo entre personas, pues la generación humana tiene un significado personal.

> Ser hijo –afirma– es tener origen personal y tenerlo como origen propio y justo. Esto significa que a la persona humana le pertenece, por ser persona, traer su origen de otras personas, tener genealogía personal. Esto requiere que el acto mediante el cual somos engendrados por nuestros padres sea, a su vez, un acto personal por excelencia y el acto personal por excelencia es el amor. Genealogía personal y genealogía por amor son la verdad y el bien más propios en la relación entre la paternidad y la filiación, entre padres e hijos. Esta verdad y ese bien radicales, mientras están presentes, conservan, perfeccionan y restauran la normalidad de la relación. Cuando esta verdad se debilita, se ausenta o es sustituida por la indiferencia, la falsedad, el odio o la violencia, entre la paternidad y la filiación brotan todas las flores del mal (Viladrich, 2000).

2.1. Crisis de la paternidad

La crisis familiar comienza por la de la paternidad, que tiene diversas causas y consecuencias. Iremos desde las más evidentes a las más profundas.

Universidad Pontificia de Salamanca

2.1.1. Ausencia del padre en la familia

Una constatación sociológica es la ausencia del padre en la familia. Es ilustrativo el título del ensayo de Blankenhorn al describir los EEUU como *Fatherless America,* a su juicio, el mayor problema de la sociedad occidental (Blankenhorn, 1995). Es una constante que en modelo patriarcal de las relaciones familiares, aunque supuestamente al padre se le otorgaba la autoridad dentro de la familia, los espacios privado y público estaban distribuidos por sexos. Al hombre le correspondía el ámbito público y a la mujer el privado, señala Elshtain (1993), por lo que desde tiempos inmemoriales sobre ella ha recaído gran parte de la educación de los hijos, muchas veces en solitario, sin poder compartir esa responsabilidad con su marido, siempre demasiado ocupado en otras cuestiones extra familiares.

Esta situación se agravó desde la revolución industrial, que separó el ámbito laboral del familiar. La evolución posterior es de todos conocida, cuando las familias casi siempre nucleares, han dejado de albergar diversas generaciones. La incorporación laboral de la mujer, que en sí es un gran logro, sin la ayuda del padre en la familia agrava la situación. Los sociólogos advierten diferentes síntomas: la crisis de los vínculos permanentes –las relaciones líquidas de las que habla Bauman (2003; 2005)– o el desarraigo en el que crecen muchas de las nuevas generaciones.

Ahora bien, conviene no errar el diagnóstico de fondo. Con frecuencia, en una sociedad cambiante como la nuestra, podría parecer que la causa de la confusión acerca de la paternidad –y también de la maternidad– se explicase por completo en los mismos grandes y tan rápidos cambios en el modelo socio-económico. Su impacto sería tan poderoso sobre los roles paternos y maternos tradicionales, que ahora estaríamos ante la desaparición de lo conocido, el tránsito hacia roles todavía en gestación y, por ello, inexperimentados y desconocidos, con la consiguiente crisis que toda intensa transición provoca. Ciertamente este dictamen es en parte cierto (Hurtado, 2011), pero no llega a la raíz. Aparte de que la familia siempre ha estado envuelta en problemas en todas las épocas históricas, hay razones antropológicas más profundas, que pasaremos a señalar.

2.1.2. Disociación entre matrimonio y paternidad y maternidad

Asistimos a la disociación entre conyugalidad y paternidad y maternidad:

Universidad Pontificia de Salamanca

> Vivimos un mundo donde hay muchísimos seres humanos que no han sido engendrados por un padre y una madre unidos por un vínculo de amor. Es decir por un padre y una madre que, entre sí, son esposos y constituyen una comunidad de vida y de amor, como su forma de ser y de vivirse. Estos miles de seres humanos traen su origen de una relación entre sus padres en alguna medida pasajera, tanto que en algún momento de la infancia, quizás incluso antes de nacer, nunca existió o desapareció si alguna pequeña dosis tuvo. Si en nuestro origen, en cuanto hijos, no hay unión conyugal o ésta se desintegró, la paternidad es experimentada como un referente suelto, aislado, disociado, quizás en belicosa confrontación respecto de la maternidad, y viceversa. Esta fractura entre paternidad y maternidad –muchas veces violenta– atenta directamente contra la genealogía personal y amorosa debida en justicia a todo ser humano, a todo hijo, por ser persona. Dicho de otro modo: a cada ser humano le cuesta comprenderse como hijo, con una paternidad y una maternidad ignotas, disociadas o confrontadas en conflicto (Viladrich, 2000).

Por tanto, siendo la filiación la primera identidad que humaniza adecuadamente, la disociación entre ser cónyuges (la unión matrimonial) y ser padres (la procreación y la educación de los hijos en convivencia amorosa familiar estable) está en la base de la crisis de la paternidad contemporánea.

2.1.3. Renuncia a ser hijo

Pero hay más. La problemática de la paternidad tiene una causa aún más profunda que es la renuncia de ser hijo por parte de quienes son o pueden padres. Es una actitud interior de no *aceptación de la propia filiación,* respecto a sus padres y más radicalmente del origen respecto a Dios. Es la temática abordada en *Esplendor de paternidad* por Wojtyla (1990, pp. 131-134), donde expone el desorden que el pecado introdujo en la intimidad humana, especialmente de los varones[1], de querer ser independientes, sin deber nada a nadie, para encerrarse en el aislamiento, en la soledad existencial. Una especie de soberbia que impide aceptar la condición filial, es decir, que lo que se es, es recibido. Se trata del sueño utópico de una libertad absoluta, de una emancipación total –que se ha generalizado en la

[1] A los universitarios les explicaba, por separado a ellas y a ellos, cómo su intimidad está dañada diferencialmente. De las dos dimensiones íntimas: la independencia y la capacidad donal, los varones tienen más afectada la primera, que les dificulta la segunda: tienen que aprender a amar de las mujeres, les dice. Sin embargo las chicas lo primero que tienen que cultivar es una sana independencia personal, una conciencia de su propia dignidad, para hacerse respetar y no perderse en el don. Cfr. Wojtyla (1986). Título original: *Rekolekcje - Do Mlodziezy Akademickiej.*

Universidad Pontificia de Salamanca

modernidad–, de una resistencia a aceptar el amor, que en el caso del hombre es, en primer lugar, aceptación, filiación.

Pretender ser origen (y originario) solo desde sí mismo implica psicológicamente una patología de autoreferencialidad ontológica. El oscurecimiento del origen implica un miedo del hombre contemporáneo a soltarse de sí para co-existir con Dios y con los demás. Tal miedo es una carencia de esperanza, una incapacidad paralizante, que impide lanzarse hacia delante, porque no hay fundamento, respaldo o soporte (Vargas, 2017; 2019, pp. 70-82). En definitiva, para ser padre hay que aceptar el propio origen, hay que saber ser hijo.

2.2. Crisis de la masculinidad

Y como ser padre es algo propio del varón –solo el varón puede ser padre–, la crisis de la paternidad ha desembocado en una crisis de la masculinidad, que hoy se palpa tanto en los mayores como los jóvenes, aunque por distintas causas. Entre los síntomas se pueden enumerar el derrumbe de las estructuras patriarcales, que muchos seres son engendrados sin vínculos de amor, la proliferación de la homosexualidad o las disfunciones de género.

2.2.1. Derrumbe de la estructura patriarcal

En los hombres adultos se advierte el desconcierto que les produce la caída del patriarcado, con la desaparición de los roles jerárquicos y de superioridad, o de la distribución por sexo de los ámbitos privado y público, donde supuestamente se apoyaba su identidad. La incorporación de la mujer a los estudios superiores y a todos los ámbitos laborales, donde no raras veces ellas son incluso más competentes, les descoloca con respecto a su propia identidad y su propio valor.

La instauración en la conciencia colectiva de la igualdad de las personas, sobre todo entre varón y mujer, les hace cuestionarse, a más de uno, su propia identidad y en qué pueda consistir una forma "masculina" de ser. ¿Tiene trasfondo biológico?, se preguntan. ¿Son identificables en distintos contextos históricos y geográficos patrones culturales universales y perennes? ¿Es cierto, como afirman las ideologías, que todo es cuestión de la educación recibida? ¿Qué sería lo propio de ser varón y cuál su específica aportación? ¿Es incompatible con ser varón ser sensible, cuidadoso de sí, tierno, expresar sentimientos, no ser violento y brusco, o esos son síntomas de afeminamiento? Son preguntas que no dejan indiferente a nadie.

Universidad Pontificia de Salamanca

Los varones entre los 60 y 70 años fueron educados, como norma general, para ser fieles en el matrimonio y proveedores de sus hijos. Sin embargo los que ahora tienen entre 30 y 40 años se encuentran con la exigencia de ser buenos esposos como amantes, confidentes, sensibles, co-responsables en las tareas domésticas, buenos educadores de sus hijos. ¿Qué rasgos habría que potenciar socialmente para que haya varones y mujeres más y mejor definidos, conforme a su propia identidad?

Y si nos referimos a las generaciones aún más jóvenes nos encontramos con tendencias opuestas: un incremento de comportamientos machistas o una renuncia a la virilidad como algo sospechoso de ser negativo. En todas las generaciones encontramos desconcierto, preguntas, falta de identidad, en definitiva, crisis.

2.2.2. Proliferación de la homosexualidad y disfunciones de género

Pero son los más jóvenes los que lo tienen más complicado. Los problemas de sus padres y la disociación en el origen producen consecuencias negativas muy importantes en la adquisición de identidad y en la maduración de su personalidad, con alteraciones y anomalías del comportamiento.

La paternidad disociada o en conflicto con la maternidad, y viceversa, introducen en la intimidad del hijo, en las edades tan decisivas de su infancia y adolescencia, la experiencia de que su mismo origen constituye un conflicto, una fractura, un drama. Ser padre es una dimensión del ser varón, como ser madre es una dimensión del ser mujer. Varón y mujer, como padre y madre, son identidades que se encuentran en su complementariedad, y no en su incomunicación, fractura o conflicto. Por esta causa la crisis de lo conyugal acaba, al poco, en causar una profunda crisis de las identidades sexuales. Esta interacción se retroalimenta sin fin. La crisis de la virilidad afecta a la crisis de la feminidad, como la de la feminidad induce la de la masculinidad. A su vez, la crisis de las identidades sexuales crea el clima de la crisis de la figura paterna contra la materna. La crisis de identidades sexuales está, entonces, servida. Y está servida no sólo entre la generación de los padres fracturados como esposos y padres, sino sobre todo en la crisis de identidades y roles básicos de la condición sexual en la próxima generación, en la de sus hijos.

Sin modelos difícilmente pueden entender cuál es la verdad de la paternidad y la maternidad, la verdad del varón y de la mujer, la verdad del amor humano. La ambigüedad, la oscuridad, la falta de

Universidad Pontificia de Salamanca

claridad respecto de estas identidades sexuales es el fruto de la crisis de la genealogía personal y de la genealogía personal y por amor.

Esta crisis es patente en nuestro mundo contemporáneo. Situación que se agrava ante la proliferación del divorcio, las familias monoparentales, la fecundación *in vitro* o la maternidad subrogada, donde ni siquiera van a tener oportunidad de conocer a sus padres, pues pueden llegar a tener hasta cinco progenitores distintos.

2.3. Crisis antropológica

Vivimos en crisis generalizada cuyo marcador es la crisis económica. Entre ellas, la de la familia es mucho más que una crisis ética. Tras la segunda guerra mundial se firmó la declaración de los derechos humanos, que ha sido un gran avance antropológico y social. Pero como esos derechos no se fundamentaron, están siendo presa del relativismo: por ejemplo, hoy se habla del aborto como un derecho, en contradicción con el derecho fundamental a la vida.

A los 50 años del mayo francés de 1968 donde, más allá de su rebelión contra la autoridad, se produjo la llamada revolución sexual, nos hallamos ante una profunda crisis antropológica, donde la persona fracturada desconoce la relación entre cuerpo, identidad, sexo, amor, procreación y se promueve la utopía del "neutro". El mayor valor en alza es una libertad autónoma y desgajada, sin norte ni guía, para la que todo está permitido al gusto de los deseos subjetivos. ¿No habrá que replantearse cuál es el sentido de la libertad, un sentido que permita alcanzar la plenitud y felicidad también de los demás?

Algunos franceses están planteando que de los tres ideales de la revolución francesa solo se ha hecho hincapié en la igualdad y en la libertad y revindican una mayor atención al amor (Ferry, 2012; 2013). ¿No será que sin la fraternidad, sin el amor, tanto la igualdad como la libertad se desvirtúan y conducen al abismo? ¿No habrá llegado el momento de la fraternidad, de velar por el bien de quienes amamos y el porvenir de las generaciones futuras?

Ahora bien, la fraternidad no se funda en sí misma. No hay hermanos sin padres comunes: no hay hijo sin padre y madre. En el origen encontramos una relación triádica que apenas ha sido pensada, por evidente: la tríada padre, madre, hijo, de la que procede la gran familia humana. Y desde el principio, la díada varón-mujer, creada por Dios a su imagen y semejanza (*Gn.,* 1, 27). ¿Hasta dónde es importante y radical, para hablar de paternidad y familia, la diferencia

Universidad Pontificia de Salamanca

entre varón y mujer y el carisma peculiar y conjunto que suponen masculinidad y feminidad?

En definitiva, a nuestra cultura le falta pensar e incorporar el amor y la responsabilidad respecto al otro. Y en el fondo de la crisis antropológica se encuentra una crisis de filiación, un oscurecimiento del origen divino y humano, que es don, que es amor.

3. Repensar al hombre

Juan Pablo II detecta que en la era moderna el hombre ha perdido sus raíces más profundas, se ha alejado de la verdad anteriormente alcanzada sobre el hombre y es un desconocido para sí mismo en cuanto a su dimensión más íntima (Juan Pablo II, 1994a, nn. 19-20). Y, aunque ya había profundizado, desde la ética, en el amor y en la responsabilidad, es en el Concilio Vaticano II cuando advierte con toda claridad que para que la Iglesia pueda hablar con fuerza a todos los hombres de sus propuestas sociales, se requiere fundarlas en universales antropológicos.

3.1. Repensar la persona y su intimidad

Eso supone repensar la persona y su intimidad amorosa, porque sólo la persona es un quién capaz de amar. Siendo cada persona única e irrepetible es difícil conocer a cada persona y no se puede pensar a la persona dentro de esquemas generales abstractos, "ni se puede programar *a priori* un tipo de relación que valga para todos, sino que cada vez, por así decirlo, hay que volver a descubrirlo desde el principio" (Juan Pablo II, 2004, p. 68). En el fondo a la persona se la conoce en el trato y cada una es un capítulo aparte, de ahí que conocer a las personas requiere un método que no se puede aprender, conocerlas requiere una actitud abierta y atenta, para acoger a cada una (Juan Pablo II, 2004, p. 69)[2].

Sin embargo la filosofía ha de esforzarse por alcanzar un instrumental terminológico que permita captar la individualidad, para poder pensar lo más importante y real, aunque sea intangible. Y la persona, cada persona, es lo más real. Desde ahí se pueden encontrar unos universales antropológicos, que no son abstractos, pero sirven para cada persona, como que es digna de respeto, que es dueña de sí y nadie tiene derecho sobre ella. Por ese camino se podría llegar a fundamentar la dignidad humana. De ahí su propuesta de

[2] Cfr. Juan Pablo II (2006); cfr. Leonardi (2015, pp. 263-277).

Universidad Pontificia de Salamanca

"estudiar la dimensión más íntima del hombre" (Juan Pablo II, 1994a, n. 19).

3.2. Pensar la diferencia y la identidad masculina y femenina

Entre las cuestiones en las que se precisa avanzar, Juan Pablo II advierte que es crucial conocer mejor la identidad masculina y femenina. Recurrió para ello al inicio, a la creación, cuando varón y mujer surgieron de las manos de Dios creados a su imagen, y profundiza en las experiencias originarias, antes del pecado, repensando esta verdad con singular penetración. Para ello tuvo que sortear prejuicios difíciles de desarraigar, reinterpretar pasajes bíblicos en los que la mentalidad "antigua" no deja aflorar con claridad la "novedad evangélica" y reabrir puertas -ya en germen en la Escritura y en la Patrística-, que han estado cerradas en la tradición posterior. Lo cierto es que renueva y amplía la teología de la imagen al resituarla en unas nuevas coordenadas: una *antropología personalista que parte de la corporeidad* y una concepción de que la *imago Dei* es una *imago Trinitatis*. De ahí se derivan más de diez propuestas novedosas y clarificadoras. Aquí comentaré, de momento, solamente dos.

La primera, que la diferencia entre varón y mujer no se refiere sólo al ámbito del obrar, sino sobre todo al ámbito del ser, por lo que varón y mujer "son complementarios no sólo biológica y psicológicamente sino, sobre todo, desde el punto de vista ontológico" (Juan Pablo II, 1995, n. 7). Ciertamente, más allá de las ideologías, las ciencias constatan las diferencias biológicas y psicológicas que se manifiestan genéticamente en el cromosoma XX y XY y en la configuración cerebral, como visualizan las neurociencias. Ahora bien, la diferencia ontológica, ¿en qué consiste y cómo se puede describir? ¿Tendrá que ver con la dimensión espiritual del ser humano? Juan Pablo II nos deja la cuestión como un doblón de oro para que lo desentrañemos.

La segunda aportación, verdaderamente novedosa respecto a desarrollos anteriores que lo negaban[3], es que "*el hombre se convierte en imagen de Dios* -afirma-, *no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es «desde el principio» no sólo imagen en la que se refleja la soledad de

[3] Como es conocido, San Agustín desarrolló la imagen de Dios solo en el interior de cada persona, dejó al margen de la imagen las relaciones humanas y negó la analogía familiar para hablar de Dios. Cfr. Agustín de Hipona (1968): *De Trinitate,* XII, 5, 5, y Tomás de Aquino (2010b): *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

Universidad Pontificia de Salamanca

una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas" (Juan Pablo II, 1979a).

A la vuelta de los siglos Juan Pablo II vuelve a constatar que la persona aislada no sólo no agota la imagen trinitaria sino que no constituye su plenitud. La «unidad de los dos», signo de la comunión interpersonal, es parte y parte importante de la *imago Dei*. Esta idea desarrollada en la *Mulieris Dignitatem*[4] supone un significativo avance para entender conjuntamente la igualdad y la diferencia entre varón y mujer, cuestión atropellada secularmente, con innumerables consecuencias negativas en todos los órdenes: antes porque se negaba la igualdad, ahora porque se niega la diferencia. Para Scola significa una tesis clave, no explorada completamente por la Teología, "en la que se puede entrever una de las aportaciones más significativas del Magisterio papal, cuyo alcance abarca todo el campo de la teología dogmática" que está pidiendo una peculiar ontología para la antropología (Scola, 1997, pp. 65-66; cfr. 2005, pp. 134-135).

3.3. Una ontología peculiar para la antropología

El reto, por tanto, está en la ontología, cuestión ardua. Ciertamente la metafísica desarrollada por los griegos y completada por santo Tomás con el descubrimiento de que la esencia es potencia con respecto al acto de ser, se ha elaborado reflexionando sobre el cosmos, y luego, como ciencia segunda se han aplicado esas nociones al hombre. Pero no basta, el ser humano tiene una categoría ontológica y una peculiar dignidad superior, que proviene de ser espíritu e imagen de Dios y que aún no sabemos explicar filosóficamente. Esta tarea podría tardar décadas, incluso siglos, en ser resuelta, pues la ontología avanza muy lentamente: la última novedad significativa, aportada por santo Tomás, se remonta al siglo XIII: hace ocho siglos.

Sin embargo, ya hay algún filósofo que tiene propuestas importantes. Me refiero a uno de mis maestros, Leonardo Polo, fallecido recientemente y del que se está incoando el proceso de beatificación. Él ha propuesto una ampliación de la ontología, elaborando una

[4] Juan Pablo II (1994c, n. 7). Cfr. Juan Pablo II (1994a, n. 6): "El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo de aquel «nosotros» que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. Las palabras del libro del *Génesis* contienen aquella verdad sobre el hombre que concuerda con la experiencia misma de la humanidad".

Universidad Pontificia de Salamanca

antropología enraizada en el ser, que llama *Antropología transcendental* (Polo, 1999; 2003).

D. Leonardo, como le llamábamos, ha hecho un gran esfuerzo para profundizar en el acto de ser del hombre –tan real o más que el acto de ser de la realidad externa–, aplicando a la antropología la distinción tomista ente esencia y acto de ser. Advierte que "esta distinción real se da en el hombre de una manera mucho más radical y neta que en cualquier otra criatura. Y para comprender antropológicamente la dualidad *esse-essentia* en el hombre, es preciso aclarar primero en qué sentido hablamos de esencia humana. Y entiende que dicha esencia es cuando a la naturaleza se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada" (Polo, 2018, p. 64), lo que ya los clásicos denominaron como una segunda naturaleza.

Mientras que la esencia del cosmos está regida por leyes fijas –es una esencia cerrada, que es lo que es y nada más–, a diferencia de ella el hombre tiene una esencia abierta –en palabras de Zubiri (1989, pp. 101-102, 206)–, capaz de crecimiento. Este crecimiento se explica en primer lugar porque el hombre, a diferencia de los animales, tiene la capacidad de tener. Esa capacidad se refleja en la esencia humana, tanto en el cuerpo como en la psique, a través de las destrezas corpóreas y la inmensa gama de hábitos intelectuales y morales.

Una vez visto qué se entiende por esencia humana, reconoce que el hombre se distingue del Cosmos tanto en su esencia como en su acto de ser, porque su acto de ser es libre y su esencia capaz de hábitos (Polo, 2018, pp. 62-65). El hombre es un ser creciente y puede crecer siempre, porque su acto de ser es espíritu y el espíritu no declina, ni se oscurece tampoco en el atardecer de la vida. El hombre a diferencia de los otros seres del Cosmos es capaz de tener y, más profundamente, es capaz de dar (Polo, 1996, pp. 103-135; 2012, pp. 20-268), de dar lo que tiene y de dar lo que es.

En esta línea, Polo descubre que el acto de ser humano tiene unas características transcendentales propias, distintas de las del ser en general, como son la libertad, la inteligencia en cuanto acto y el amor, lo que aporta mucha luz para desarrollar la antropología de la intimidad humana, que es lo que pide Juan Pablo II. Entre otras cosas porque plantea una ontología del amor. No puedo, sin embargo, detenerme en explicarlos. Sólo me referiré al primero, a su peculiar noción de persona.

Universidad Pontificia de Salamanca

3.3.1. El acto de ser personal: la coexistencia

El primer transcendental antropológico es su acto de ser, que cada cual recibe para que sea suyo. Para Polo la persona es justamente su acto de ser, el quien irrepetible, el alguien, en cuanto distinto de su naturaleza y esencia. Esto supone dar un vuelco total a la definición de Boecio. La persona no es el todo humano, sino su acto de ser (Castilla de Cortázar, 2013; 2017). Este acto se distingue del acto de ser del Cosmos (participado por el resto de las substancias del mismo), en que no es ser a secas sino un *ser-con –mit-sein* como comenzó a denominarlo Heidegger– o, mejor aún, un *ser-para* en expresión de Lèvinas. El acto de ser humano está abierto desde dentro, tanto a Dios como al otro humano, a su semejante.

Se podría decir que así como los capadocios describieron la persona divina como relación subsistente, de alguna manera la persona humana también es una subsistencia relacionalmente abierta. Polo lo llama *co-existencia*, desarrollando que una persona humana no puede ser ella sola, como sería pensable para una sustancia (las nómadas de Leibniz). Donde hay una persona hay al menos otra. No se trata simplemente de que seamos muchos, afirma, sino de que una persona sola es "un absurdo total" (Polo, 1991, p. 33); no una contradicción, sino un imposible. "Una persona única sería una desgracia absoluta" (Polo, 2018, p. 55; 2012, p. 167), porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse, a quien destinarse (Polo, 1993a, p. 714). En efecto, "no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona [...] no es aislante" (Polo, 1993b, p. 161). Coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a un Dios personal. De aquí que la intersubjetividad sea originaria, primordial, indeducible; toda persona es originaria y constitutivamente co-existente, abierta y dual, no puede existir sola.

En resumen, la persona no pertenece al plano predicamental sino transcendental. Es el acto de ser del hombre, entendido como co-existencia abierta, el primer transcendental antropológico, que a su vez tiene otras características o propiedades propias de ese peculiar acto de ser (no de su esencia). Polo distingue la inteligencia, la libertad y el amor (Polo, 1999, pp. 203-245).

3.3.2. Índole dialógica de la persona

Ciertamente la noción de persona se describió inicialmente como "relación subsistente" o "subsistencia relacional" y así se aplicó a

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios[5], pero posteriormente, al aplicarla al ser humano, la definición de Boecio deja de lado el plano transcendental y la relacionalidad intrínseca de la misma, perdiendo a su vez, en cierto modo, la analogía entre el hombre y Dios. Sin embargo, Polo integra en una sola noción –*co-existencia*–, los dos aspectos intrínsecos e inseparables de la persona.

Polo sostiene que *co-existencia* no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. "El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. El hombre es un ser personal radicalmente familiar. Por eso, en ese orden de consideración, digo que la libertad es filial y es destinal. Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo inferior a ella. Si no encuentra lo «igual» a ella, no es persona" (Polo, 1993a, pp. 714-715). Toda persona está estructuralmente abierta al otro[6]. Una persona única sería una desgracia dice Polo[7], porque no tendría con quien comunicarse, a quien darse. Todo "yo" requiere al menos un "tú". Este es el principio dialógico descubierto por Feuerbach (1989, pp. 147-148; Castilla de Cortázar, 1999, pp. 60-70), que posteriormente divulgó Buber.

La co-existencia se manifiesta no sólo en que la persona se abre transcendentalmente a Dios. Esto es así. Pero observemos que en la Creación, en el metafórico pasaje de *Génesis,* 2, cuando Dios mismo afirma "No es bueno que el hombre esté solo" (*Gn.,* 2, 18), el hombre estaba abierto a la transcendencia divina: paseaba por el jardín del Edén y Dios le iba diciendo lo que tenía que hacer: dar nombre al resto de los seres, no comer del árbol de la ciencia, etc.

En la intimidad humana se pueden distinguir dos dimensiones: una en la que la persona está a solas, frente a Dios y frente al mundo; y otra de relación con el semejante. A esas dos dimensiones ontológicas de la persona Karol Wojtyla las describe como "momento de la soledad" (una soledad acompañada, abierta al Creador) y el "momento de la comunión" (la apertura al otro humano, a nivel

[5] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 29, a. 3 y a. 4.

[6] La relación Yo-Tú de la que hablan los pensadores dialógicos no es constitutiva de las personas. Éstas se "encuentran" y se reconocen como tales, porque constitutivamente tienen ya esa capacidad.

[7] Polo afirma en diversos lugares que "no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad no significa persona única. [...] La irreductibilidad de la persona no es aislante" (Polo, 1993b, p. 161). Incluso afirma que "una persona única sería una desgracia absoluta" (Polo, 1993b, p. 167), o "un absurdo total" (Polo, 1991, p. 33). Una persona requiere pluralidad de personas, al menos otra. Dicho con otras palabras, que "el *mónon* no puede ser un transcendental personal. *El transcendental personal es la diferencia*, el no ser una sola persona. ¿A quién me doy? ¿Me doy a una idea, me doy al universo?" (Polo, 1993a, p. 714).

Universidad Pontificia de Salamanca

horizontal)[8]. Estas son sus palabras:

> Atravesando la profundidad de esta soledad originaria surge ahora el hombre en la dimensión del don recíproco, cuya expresión –que por esto mismo es 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 (Juan Pablo II, 1980b, n. 4; 1996, pp. 103-104).

3.3.3. Persona y filiación

Toda persona humana es hijo, hijos en el Hijo[9]. Pero se pueden distinguir dos aspectos de la filiación divina: uno antropológico y otro sobrenatural. La dimensión antropológica constata que todo hombre, aunque no esté bautizado, es de alguna manera hijo de Dios. Esta temática forma parte de la antropología de la Creación, que puede ser desarrollada con argumentos ontológicos, y permiten referirse *in recto* a la filiación divina antropológica, en cuanto que el acto de ser que constituye a la persona humana solo procede de Dios. Así, cuando Polo habla de filiación se refiere *in recto* a la filiación divina en el primer sentido y, esto, por convicción filosófica:

> No es la paternidad humana la primaria –afirma–, sino la paternidad creadora de Dios. [...] La paternidad del hombre en su sentido más alto corresponde a Dios. Ello comporta, como es claro, que el hombre no es completo hijo de sus padres o que no lo es en todas sus dimensiones, En cualquier hombre su propio carácter espiritual no viene de sus padres humanos sino de Dios (Polo, 1995, p. 322).

Estas palabras de quien ha profundizado filosóficamente en la creación, se apoyan en la convicción de que la persona es justamente el aspecto espiritual del hombre, que filosóficamente viene a ser el acto de ser humano, en cuanto distinto a su naturaleza, que es lo que los padres transmiten: cuerpo y psique. Somos también hijos de nuestros padres, pero nuestro ser personal no es dado por ellos: el ser humano es mucho más que un individuo de una especie, pues la naturaleza psicosomática que cada uno somos, es poseída por un

[8] Así se expresa en la hermenéutica bíblica de Génesis dos en la *Teología del cuerpo*. Cfr. especialmente las Audiencias 5 y 9 del 10.X.79 y del 14.XI.79 (Juan Pablo II, 1979c; 1979d).

[9] "El Señor Jesús, en quien el misterio de Dios uno y trino nos ha sido plenamente revelado, se manifiesta ante los hombres como Hijo Unigénito del Padre. Asimismo se manifiesta como el único camino para llegar al Padre (*Jn.,* 14, 8-11). Es necesario que quien quiera encontrar al Padre crea en el Hijo, pues mediante Él Dios nos «comunica su misma vida, haciéndonos hijos en el Hijo»" (Juan Pablo II, 1999).

Universidad Pontificia de Salamanca

"alguien" personal, que los padres tienen que descubrir porque para ellos también es un don. Siendo la persona el acto de ser único e irrepetible, que pone a cada cual en la existencia, ese don solo puede proceder directamente de Dios.

La segunda dimensión de la filiación pertenece estrictamente a la elevación al orden sobrenatural y a la participación en la naturaleza divina por la gracia. Citaremos a san Pablo cuando afirma: "A los que había elegido, Dios los predestinó a ser imagen de su Hijo, para que Él fuera primogénito de muchos hermanos" (*Rom.,* 8, 28). Pero no nos extenderemos en esta cuestión, que se trae a colación para señalar que la filiación es común, parte de la igualdad constitutiva de ambos, varón y mujer.

3.4. Estructura esponsal de la persona

Hasta aquí algunas de las propuestas más significativas de la antropología transcendental de Polo. Ahora es preciso dar un paso más, pues aunque la persona es radicalmente filial, es algo más que hijo. Tanto el ser personal como la imagen de Dios en él es algo más que filiación, pues Dios los creó varón y mujer, en su igualdad en cuanto personas e hijos, pero también en su diferencia. Y, es preciso decirlo, ha sido Juan Pablo II el autor que ha repensado esta verdad con más profundidad. Se trata de otra de sus grandes aportaciones en esta cuestión, cuando afirma:

> El sexo, en cierto sentido es «constitutivo de la persona» (no sólo «atributo de la persona»)" (Juan Pablo II, 1979e, n. 1; 1996, p. 78). "La masculinidad y 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 cuerpo[10].

Esto quiere decir que la persona, además de ser única e irrepetible[11], está marcada por la su condición femenina o masculina, pues

[10] *Ibídem*, pp. 77 y 78.

[11] Hannah Arendt habla en términos sublimes de la unicidad humana: La unicidad hace aparecer lo nuevo, lo que hasta ahora no era, lo irrepetible. "Lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es *único*, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a ese alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, [...] entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la

Universidad Pontificia de Salamanca

"el sexo decide no sólo la individualidad somática del hombre, sino que define al mismo tiempo su personal identidad y ser concreto" (Juan Pablo II, 1980a, n. 5; 1996, p. 141). De aquí que bien se podría hablar de una distinción entre persona masculina y persona femenina, en cuanto personas (Castilla de Cortázar, 2004)[12].

Juan Pablo II denomina a esta característica con el nombre de esponsal –significado previo y distinto a conyugal– y utiliza los términos esposo y esposa, como sinónimos de varón y mujer. Describe al varón –el esposo– como "el que ama para ser amado", y a la mujer –la esposa– "la que recibe el amor, para amar a su vez" (Juan Pablo II, 1988, n. 29). Así afirma:

> Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación esponsal (conyugal) del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres. En este contexto amplio y diversificado *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera (Juan Pablo II, 1988, n. 29)[13].

3.5. La unidad de los dos: ontología del amor

Adviértase que dicha estructura esponsal de la persona tienen que ver con el modo de amar. Es ilustrativo que el magisterio considere que la sexualidad humana: "determina la identidad propia de la persona" y que "esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas" (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1978, n. 5, p. 53). Se trata de una estructura espiritual de dos personas que están frente a frente, que posibilita el amor: el dar y el aceptar, que son distintos, aunque de la misma categoría ontológica, pues el dar es imposible si no hay aceptar y viceversa. Varón y mujer, ambos dan y ambos aceptan pero en un orden diferente. Un orden que no es temporal, sino ontológico. Juan Pablo II lo denomina

realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales" (Arendt, 1993, p. 200).

[12] Julián Marías desde hace ya años utiliza esta terminología desde su *Antropología metafísica*, 1970, en la que incluye la condición sexuada en un contexto sistemático.

[13] Poco antes ha dicho que la vocación a la virginidad o al celibato también es esponsal. Es decir, cuando se ama, se ama como el varón o la mujer que cada uno es.

Universidad Pontificia de Salamanca

el orden del amor; que existe también en Dios, entre sus personas (Juan Pablo II, 1988, n. 29). De ahí que sea importante no solo el dos sino "la unidad de los dos" pues el don, como el amor comienza en la correspondencia[14]: cuando yo soy tuyo y tú eres mío. El "mío" es importante en el amor.

Desarrollar esta cuestión requiere también un gran esfuerzo ontológico pues todas las filosofías hasta ahora consideran la unidad como monolítica, donde parecen incompatibles unidad y pluralidad. Lo señalaré de nuevo con unas palabras de Polo:

> A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor transcendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. [...] Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el monismo, la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación, del uno (Polo, 1993b, p. 161).

Sin embargo, Dios es Uno porque es Trino (Maspero, 2011; 2017) y el Hombre es Uno porque es Dos y llamado a ser tres (Maspero, 2018): esa pluralidad es una señal imprescindible del Amor. De ahí que, para explicar el amor, uno de los retos filosóficos es articular un tipo de unidad que acoja la diferencia, superando el prestigio del ser único, donde la díada, a diferencia de lo que pensaba Platón, no sea imperfección sino ganancia. Dualidad, que como decíamos, está llamada a ser tres.

4. Repensar la familia

Históricamente se constata la falta de reflexión sobre la familia, interés que surge en el siglo XX. Lévi Strauss la constata como un universal antropológico, regida por la prohibición del incesto (1967; 1981). Otros autores como Freud inciden en las relaciones familiares y sus alteraciones y Altusser señala la necesidad de una reflexión al respecto.

4.1. Índole familiar de la persona

Por su parte L. Polo, señala que:

[14] La correspondencia es imprescindible para que el amor exista: "La intención principal del amante –afirma Tomás de Aquino–, es a su vez ser amado por el amado; pues el esfuerzo del amante se dirige a atraer al amado a su amor, y si esto no sucede, es necesario que ese amor se disuelva"; *Suma Contra Gentiles*, III, cap. 151: "Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi accidat, oportet dilectionem dissolvi".

Universidad Pontificia de Salamanca

> la consideración de la estructura anatómica del hombre permite advertir que es un ser familiar. La familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una *institución*" (Polo, 1998, p. 74). "La familia es un sistema suficientemente consistente [...] porque se basa en unos radicales muy fuertes, innatos. [...] La sociedad familiar tiene suficiente coherencia [...]. Es una institución o sistema de relaciones humanas suficientemente fundado. Sería absurdo desconocerlo, porque una gran cantidad de características humanas son inseparables de la familia. [...] Repito que la familia es consistente *a priori*; la sociedad civil no lo es" (Polo, 1998, pp. 95-96). "La familia es de orden ontológico; la sociedad civil es ética (Polo, 1998, p. 79)[15].

De nuevo se manifiesta que la familia, como la diferencia sexuada, se enraíza en lo más profundo del ser del hombre, en su carácter espiritual, personal.

4.2. Dimensión espiritual de la paternidad

Juan Pablo II constata que:

> La paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una «semejanza» con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor [*communio personarum*] (Juan Pablo II, 1994a, n. 6).

Por tanto no sólo la filiación , también la paternidad y la maternidad tienen que ver con la imagen de Dios que es espíritu y es Padre, Hijo y Amor. La verdadera paternidad y maternidad humanas son espirituales e imagen de Dios:

> Para ser plenamente hombres –afirma Ratzinger– necesitamos de un padre en el verdadero sentido del término: uno responsable frente al otro, sin dominar al otro sino devolviéndole su libertad; es decir, un amor que no desea tomar posesión del otro, sino que le quiere en su verdad más íntima, que está en su Creador. [...] No es una abstracción que el hombre es *imagen de Dios*, [...] lo es en su realidad concreta, es decir, en relación: es imagen en cuanto padre, madre e hijo (Ratzinger, 1979, pp. 29-30).

[15] Polo (1998, p. 79): "la familia es ética sin que de ella se desprenda un sistema valorativo; ella misma es intrínsecamente valorante. La valoración del hijo se incluye en el amor que la madre le tiene. ¿Es esto un valor ético? Es algo más, también fundamental respecto de la ética, pero tan inherente al hombre que sólo se pierde si se desnaturaliza. Es natural que la madre ame al hijo; no hace falta una valoración inventada; la valoración (familiar) es el mismo hilo de la relación".

Universidad Pontificia de Salamanca

4.3. Padre, madre, hijo, nombres de persona

Se ha dicho ya que la principal paternidad en el hombre es la de Dios. Sin embargo, Polo constata que "«padre», «madre», «hijo» son nombres de persona" (Polo, 2003, pp. 14 y 23). Que ser hijo sea nombre de persona no ofrece dudas, porque hace referencia *in recto* a la filiación divina. La dificultad podría aparecer en el caso de los padres, que sólo transmiten la naturaleza. Sin embargo, los padres que lo engendran por amor no son ajenos a la persona su hijo, a quien pueden y deben amar como Dios le ama, por sí mismo. De ahí que la generación humana se llame con propiedad *pro-creación*: una colaboración con Dios, en la que se renueva el misterio de la creación.

La relación entre los padres y la persona del hijo encierra un gran misterio, que manifiesta que ser padre o madre es mucho más que una función. El caso paradigmático es María: ella aporta la naturaleza humana a Cristo, sin embargo es "Madre de Dios", porque es madre de la Persona que ha nacido de ella.

4.4. Paternidad y maternidad

No es fácil explicar cuál es la diferencia entre el amor paternal y maternal, dos modos de amar sobre los que casi todos sabemos si no nos lo preguntan, pero difíciles de distinguir si tenemos que explicarlos. En ellos se encierra algo intangible que hasta ahora sólo se ha podido expresar a través del lenguaje simbólico. Karol Wojtyla aporta una descripción de la maternidad, a través de las palabras de una madre a su hijo:

> No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad [...]. No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí (Wojtyla, 1990, pp. 171-172).

¿Cómo conceptualizar ese modo de amar propio de la madre en cuanto distinto al del padre? En este sentido el modo de procrear, aunque no es el único ni el más importante modo de amar, expresa gráficamente una diferencia entre el modo de amar del varón y de la mujer. Al engendrar observamos que el varón se abre hacia fuera, saliendo de él y la mujer lo hace hacia dentro, sin salir de ella. El varón saliendo de él se entrega a la mujer y su don se queda en ella.

Universidad Pontificia de Salamanca

La mujer ama acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario: acoge al varón, su amor y su don, que junto al suyo, en ella germinan y fructifican. El amor, que supone siempre una apertura al otro, no siempre es un salir de sí mismo porque el amor vive en el propio corazón y eso se evidencia principalmente en el amor de una madre.

Esta descripción expresa algo que ocurre en todas las facetas de la vida. Sin la mujer, el varón no tendría donde ir: estaría perdido. Sin el varón, la mujer no tendría a quién acoger: sería como una casa vacía. Ontológicamente, la mujer, la madre, es como el cañamazo en el que se teje y asienta la comunión interpersonal. Ella es la que aúna, el centro en torno al cual los demás se encuentran: es sede, casa, seno. El varón está en la mujer y está en el hijo/a, pero como fuera de él. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Filosóficamente esta diferencia sólo se puede hacer con preposiciones, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón le correspondería la preposición *desde*, pues parte de sí para darse a los demás. A la mujer le correspondería la preposición *en*: pues se abre dando acogida en sí misma. La persona varón se podría describir, entonces, como *coexistencia-desde*, y la mujer como *coexistencia-en*.

La persona humana sería, entonces, disyuntamente dos modos de ser persona, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario, semejante a las diferencias relacionales de las personas divinas[16].

4.5. La específica responsabilidad del varón

A continuación, y a la vista de su crisis, señalaré dos aspectos propios de la masculinidad expuestos con acierto por Viladrich (2000). En primer lugar, es responsabilidad del varón, en cuanto hijo, hermano, amigo, esposo y padre, el reconocimiento de la entera mujer (como hija, hermana, amiga, esposa y madre). Eso supone darle a la mujer, en sus diversas identidades, lo que es "suyo", lo que le

[16] Es ilustrativo que el Magisterio utilice preposiciones para describir y diferenciar a las Personas divinas. Así por ejemplo en el Concilio de Constantinopla: "Una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad Consubstancial, una sola divinidad, adorada en Tres Hipóstasis o Personas. Porque uno solo es Dios y Padre, *de* quien todo, y un solo Señor Jesucristo, *por* quien todo; y un solo Espíritu Santo, *en* quien todo": II Concilio de Constantinopla, a. 553, Dz 213. Repárese que las descripciones fenomenológicas del modo de amar del varón coinciden con la preposición que se aplica a Dios Padre, y el las de la mujer con Dios Espíritu Santo.

Universidad Pontificia de Salamanca

corresponde en justicia. En ese justo reconocimiento es donde él forja los distintos aspectos de su identidad masculina.

Ahora bien, si, so pretexto de esposo, padre, hijo o hermano, el amor del varón es injusto hacia la mujer esposa, madre, hija o hermana, tal amor injusto no es verdadero amor, sino apropiación y dominio y anulación, fruto de la falsedad, de la codicia y de la violencia. Y el primer y gravísimo resultado de todo ello es la crisis radical de la feminidad, su colapso, bloqueo, miedo e inseguridad, su rebeldía a ser don. El varón, tiene una especial y propia responsabilidad de género en no comprender y tratar a la mujer como objeto de codicia sexual, como objeto de prepotencia y violencia, o como género válido exclusivamente por sus utilidades.

Ser varón es ante todo ser "el que reconoce y acoge a aquella que es hueso de sus huesos, carne de su carne, seno y regazo personal del don de la vida de los hijos y, por causa de este acogedor reconocimiento, la ama con lo mejor del amor de sí mismo". Ahí está condensada la masculinidad.

Ser varón es acoger y reconocer desde lo mejor de sí mismo a la mujer que el varón alberga dentro. Es el modo masculino de la concepción y alumbramiento. Así como corresponde a la feminidad concebir al hijo, a quien lleva dentro el varón es a la mujer. Este "albergar dentro" el varón a la mujer y de expresar el reconocimiento acogedor, justo y amoroso de la feminidad es precisamente la masculinidad. Este bien podría ser uno de los significados de extraer a la mujer, a Eva, del íntimo costado o costilla de Adán.

No es la mujer la primera llamada a obtener de sí para sí el reconocimiento de su condición de don. Si se ve impelida a su propia reivindicación, en la historia colectiva o en su propia vida y hogar, es porque el varón está fallando su primera responsabilidad masculina. Por tanto, para adquirir una clara identidad masculina es importante identificar y eliminar todas aquellas actitudes y comportamientos de falsificación, dominio y violencia sobre la mujer.

4.6. Significado del consenso como "capitalidad" del varón

Otra peculiaridad del varón en cuanto tal en el servicio de esposo y padre en la familia se evidencia en el *consenso* (Viladrich, 2000). No por razones menores el matrimonio se funda en el consentimiento. Los grandes autores insistieron mucho en que no se trata de dos voluntades, la del marido y la de la mujer, sino de una sola. En efecto, es única la voluntad conjunta, la del único nosotros en la que la dualidad del tú y el yo se ha transformando en unidad de dos. Esta

Universidad Pontificia de Salamanca

es la raíz de la concordia de los esposos en la vida matrimonial. ¿Pero qué es este consenso como modo de convivirse?

Por de pronto, un consenso es elaborar entre dos una única voluntad que ambos considerarán como *nuestra*. Un consenso requiere *un proceso en el tiempo*. La unidad no es la coincidencia casual de dos voluntades cuyos contenidos se asemejan. Tampoco es la imposición por parte de uno de su voluntad al otro, porque esa uniformidad es resultado de la prepotencia de una parte que anula y no reconoce a la otra. Obtener un consenso verdadero es tiempo, en tres pasos:

1) El tiempo de expresar la propia posición, comunicándola sin violencia, con claridad y respeto.

2) El tiempo de conocer la posición de la otra parte, de acogerla sin coaccionarla, reducirla, falsearla con formas de manipulación o prepotencia.

3) Una vez son conocidas y respetadas las dos aportaciones viene el engendrar una única decisión que será reconocida y aceptada por los dos como la voluntad y decisión *nuestra*.

Varón y mujer participan igualmente en esa elaboración. No es propio del varón, el decidir por los dos, ni lo propio de ella obedecer al marido. La obediencia es una virtud de hijos, no entre esposos. Cada uno comunica y aporta su voluntad singular, luego los dos engendran aquella que expresa al nosotros único. Eso es consensuar y esa forma de convivir el orden de las decisiones expresa la esencia misma del matrimonio.

Pues bien, una especial responsabilidad del varón, como esposo y padre, es ser *garante del método del consenso*, que añade una cuarta dimensión en la forma matrimonial de decidir. Es la dimensión de preservar, proteger y garantizar el consenso, en la que el varón, esposo y padre, tiene una especial responsabilidad y servicio. A eso clásicamente se le llamó el cabeza de la familia.

4.7. La paternidad, única defensa eficaz de la maternidad

Por último habría que constatar que, en nuestro tiempo, a través de los ataques de los grupos de presión que intentan presentar el aborto como un derecho, la maternidad, último reducto del amor incondicionado, está siendo brutalmente atacada. Pues bien, ante esa violencia, ataque descarado que hoy sufre la maternidad, la única defensa eficaz es que el varón descubra y ejerza el significado de su paternidad (Castilla de Cortázar, 2011, pp. 277-302).

Universidad Pontificia de Salamanca

Epílogo: José de Nazaret, modelo de masculinidad y paternidad

Comenzábamos recordando el planteamiento triádico que toma como punto de partida Juan Pablo II para repensar paternidad y familia. En este sentido la teología tiene también diversas tareas pendientes, que aquí no podemos detallar.

En todo caso, podemos contemplar sin problemas una realización plena de la paternidad y de la maternidad en la familia de Nazaret, en María y José. En ella la comunión de personas se realiza a nivel humano de un modo excelso, lo que le lleva a afirmar a Juan Pablo II: "Lo que Pablo llamará el «gran misterio» encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta" (1994a, n. 20).

En la figura de José se manifiesta en su sentido más profundo, el espiritual, la paternidad como un don inefable. Fue padre de la misma Persona que Dios Padre, de su Unigénito. Y, en cierto modo, cada padre podría decir en cierto sentido que su paternidad es también don inefable, porque junto con su mujer también es padre de su hijo, que sobre todo es hijo de Dios.

Referencias

Agustín de Hipona (1968). *De Trinitate / Sobre la Trinidad.* BAC.

Arendt, Hannah (1993). *La condición humana.* Paidós.

Bauman, Z. (2003). *Liquid loved: on the frailty of human bonds,* Polity Press.

Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE.

Blankenhorn, D. (1995). *Fatherless America. Confronting Our Most Urgent Social Problem*, Institute for American Values, Harper Collins Publishers.

Castilla de Cortázar, Blanca (1999). *La antropología de Feuerbach y sus claves.* Eiunsa.

Castilla de Cortázar, Blanca (2004). *Persona femenina, persona masculina.* Rialp, 2ª ed.

Castilla de Cortázar, Blanca (2011). "Trabajo, Familia y desarrollo social", en Molina, E. y Trigo, T. (Eds.), *Matrimonio, familia y* vida. Eunsa.

Castilla de Cortázar, Blanca (2013). "Noción de Persona y antropología transcendental. Si el alma separada es o no persona, si la

Universidad Pontificia de Salamanca

persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo", *Miscelánea Poliana*, 40, 62-94.

Castilla de Cortázar, B. (2017). "The Notion of Person and a Transcendental Anthropology, from Boethius to Polo. Whether the separated soul is a person, and whether the person is the whole or the esse of man", *Journal of Polian Studies* 4, 81-117.

Congregación para la Doctrina de la Fe (1978), *Declaración Inter insigniores, sobre la misión de la mujer en la Iglesia*, 15-X-76, BAC.

Elshtain, J. B. (1993). *Public man, private woman. Women in social and political thought.* Princeton University Press.

Ferry, L. (2012). *De l'amour,* Odile Jacob.

Ferry, L. (2013). *Sobre el amor. Una filosofía para el s. XXI.* Paidós.

Feuerbach, L. (1989). *Principios de la filosofía del futuro*. PPU.

Francisco I (2016). *Exhortación Apostólica Amoris laetitia*.

Hurtado, R. (2011). *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyla.* Eunsa.

Juan Pablo II (1979a). *Audiencia general*, 14.XI.79.

Juan Pablo II (1979b). *Homilía en Puebla de los Ángeles*, 2, 28-I-79, AAS 71.

Juan Pablo II (1979c). Audiencias 5 del 10.X.79 .

Juan Pablo II (1979d). Audiencia 9 del 14.XI.79.

Juan Pablo II (1979e). Audiencia General, 21.XI.79.

Juan Pablo II (1980a). Audiencia General, 5.II.80.

Juan Pablo II (1980b). Audiencia, 9.I.80.

Juan Pablo II (1988). *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*.

Juan Pablo II (1994a). *Carta a las Familias*.

Juan Pablo II (1994b). *El don desinteresado,* AAS, 98, t. III (2006, 628-638).

Juan Pablo II (1994c). *Mulieris dignitatem*.

Juan Pablo II (1995). *Carta a las Mujeres*.

Juan Pablo II (1996). *Varón y mujer*. *Teología del cuerpo*. Ediciones Palabra.

Juan Pablo II (1999). Catequesis del 13 de Enero.

Juan Pablo II (2004). *¡Levantáos! ¿Vamos!* Plaza Janés.

Juan Pablo II (2006). *El don desinteresado,* polaco: AAS, 98, t. III, pp. 628-638.

Universidad Pontificia de Salamanca

Leonardi, M. (2015). *Come Gesù, Como Jesús*. Palabra.

Lévi-Strauss, C. (1967). *Les structures élémentaires de la parenté.* PUF (1ª: 1949; 2ª ed. revisada).

Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales de parentesco.* Paidós.

Maspero, G. (2011). *Uno perché Trino*. Cantagalli.

Maspero, G. (2017). *La Trinidad explicada hoy*. Rialp.

Maspero, G. (2018). "Non c´è due senza tre: relazione e differenza tra uomo e donn alla luce del Misterio di Dio uno e trino", en P. Donati, A. Malo, I. Vigorelli (Ed.), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospectiva relazionale.* Edusc, pp. 167-210.

Polo, Leonardo (1991). "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra*, t. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 33-48.

Polo, Leonardo (1993a). "*Libertas transcendentalis*", *Anuario Filosófico*, 26 (3).

Polo, Leonardo (1993b). *Presente y futuro del hombre.* Rialp.

Polo, Leonardo (1996). "Tener y dar", en *Sobre la existencia cristiana.* Eunsa.

Polo, Leonardo (1998). *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*. Rialp (3ª edición).

Polo, Leonardo (1999). *Antropología transcendental I*. Eunsa.

Polo, Leonardo (2003). *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana.* Eunsa.

Polo, Leonardo (2010). "El hombre como hijo", en Juan Cruz Cruz (Ed.), *Metafísica de la familia.* Eunsa (2ª edición).

Polo, Leonardo (2012a). "Tener, dar, esperar", en *Filosofía y economía*. Eunsa.

Polo, Leonardo (2012b). *Presente y futuro del hombre*, ²Rialp.

Polo, Leonardo (2018). "La coexistencia del hombre", en *Escritos menores (1990-2000), Obras Completas*, vol. XVI. Eunsa.

Ratzinger, J. (1979). *El Dios de Jesucristo. Meditaciones sobre Dios uno y trino*. Sígueme.

Universidad Pontificia de Salamanca

Scola, Ángelo (1997). "Fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II"*, La lógica de la entrega sincera, Laicos Hoy* 40, 65-66.

Scola, Ángelo (2005). *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*. Encuentro.

Tomás de Aquino (1968). *Suma contra los gentiles*. BAC.

Tomás de Aquino (2010a), *Summa Theologiae,* t. I. BAC.

Tomás de Aquino (2010b), *Summa Theologiae,* t. III. BAC.

Vargas, A. (2017). *Genealogía del miedo. Un estudio antropológico de la modernidad desde L. Polo.* Cuadernos de Pensamiento español, n. 69, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Vargas, A. (2019). *Ser y don. Una teoría antropológica del juego.* Sindéresis.

Viladrich, Pedro Juan (2000). "Apuntes sobre la paternidad en la sociedad contemporánea", Intervención en *XV IFFD International Congress*, Roma, 11-13 Octubre 2000; disponible en http://arvo.net/procreacion/apuntes-sobre-paternidad-en-la-sociedad-contemporanea/gmx-niv831-con15454.htm

Wojtyla, Karol (1986). *Ejercicios espirituales para jóvenes*. BAC (título original: *Rekolekcje - Do Mlodziezy Akademickiej*).

Wojtyla, Karol (1982). "Consideraciones sobre la paternidad", en *Poesías*. BAC.

Wojtyla, Karol (1990). *Esplendor de Paternidad.* BAC.

Zubiri, Xavier (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza editorial.

Universidad Pontificia de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca