

Sit ecclesia domus

REVISTA DEL CENTRO SAN JUAN PABLO II
FUNDACIÓN MOVIMIENTO FAMILIAR CRISTIANO EN LA ARGENTINA



La Sagrada Familia del pajarito es un óleo realizado hacia 1650 por el pintor español Bartolomé Esteban Murillo.



Fundación
Movimiento Familiar
en la Argentina

ISSN 2718-8000

ILUSTRACIÓN
de tapa

“La Sagrada Familia del pajarito”
de Bartolomé Esteban Murillo

DISEÑO
de la revista

Lucila Cavallero

DIRECCIÓN POSTAL
de la Fundación

Cochabamba 2285, C 1252 AAI
Ciudad de Buenos Aires
mfcarg@infovia.com.ar



ÍNDICE

“HACIA UN ETHOS DEL ARTE: LA EDUCACIÓN DE LA MIRADA ESTÉTICA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA PROMOTORA DE LA DIGNIDAD. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYŁA / SAN JUAN PABLO II” María Sol CAUSSE	----- Pág. 5
“PERDER UN HIJO NO TIENE NOMBRE”. CONSIDERACIÓN FILOLÓGICA. Pablo CAVALLERO	----- Pág. 17
“EL SIMPOSIO DE PLATÓN EN TEXTOS DE S. JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI” Ramón CORNAVACA	----- Pág. 23
“EL CUERPO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO. UN ESTUDIO A PARTIR DE LA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> I, Q. 91” Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA	----- Pág. 33
“LA AUTORREALIZACIÓN EN LOS ESCRITOS DE KAROL WOJTYŁA” Graciela María PALAU POSSE	----- Pág. 41

AUTORIDADES

Director científico

Dr. Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA

Secretaria de redacción

Mg. Magdalena Sofía ESTEVEZ PÍA

Consejo Editorial

Dra. Marcela BENHAIM

Dr. Pablo CAVALLERO

Dra. Patricia SAMBATARO

Pbro. Dr. Carlos A. SCARPONI

Abog. FCP María Cecilia SPOSSITO

Consejo Asesor

Dr. Francisco BASTITTA HARRIETT
(UBA-CONICET)

Pbro. Dr. Juan DE DIOS LARRÚ
(Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid)

Pbro. Dr. Andrés DI CIÓ (UCA)

Dra. Maria Luisa DI PIETRO
(Università Catolica del Sacro Cuore, Roma)

Dr. Stephan KAMPOWSKI
(Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Ciudad del Vaticano)

Pbro. Dr. Przemyslaw KWIATKOWSKI
(Primaziale Seminario Maggiore, Gniezno - Uni-
versità Adam Mickiewicz, Poznan, Polonia)

Pbro. Dr. Jarosław MERECKI
(Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Ciudad del Vaticano)

Pbro. Dr. José NORIEGA BASTOS
(Veritas Amoris project; Seminario St. John Vian-
ney de Denver CO)

Pbro. Dr. José GRANADOS (Superior General de
los Discípulos de los Corazones de Jesús y María;
Veritas Amoris project)

HACIA UN *ETHOS* DEL ARTE: LA EDUCACIÓN DE LA MIRADA ESTÉTICA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA PROMOTORA DE LA DIGNIDAD.

UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYŁA / SAN JUAN PABLO II

TOWARDS AN ETHOS OF ART: THE EDUCATION OF THE AESTHETIC GAZE FOR THE CONSTRUCTION OF A CULTURE THAT PROMOTES DIGNITY.

A REFLECTION ON THE THOUGHT OF KAROL WOJTYŁA / SAINT JOHN PAUL II

por MARÍA SOL CAUSSE

Centro San Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia

masol.ca81@gmail.com

ORCID: 0009-0006-4759-6878

Bahía Blanca, Argentina

Fecha de entrega: 02/10/2023

Fecha de aceptación: 24/10/2023

Resumen:

El siguiente trabajo tiene por objeto abordar el *ethos* de la mirada en el arte, según el desarrollo antropológico del Papa San Juan Pablo II, quien, fundado en las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña, analiza cómo la pureza de intención impregna de caridad toda manifestación en acto, entre ellas, el hecho artístico, en su sentido poético y estético, de manera que deviene esencial una reflexión sobre la responsabilidad frente a toda expresión cultural que permita construir una cultura promotora de la dignidad como bien común.

Palabras clave

Arte - Mirada estética - dignidad - prudencia

Abstract:

The following work aims to address the *ethos* of the gaze in art, according to the anthropological development of Pope St. John Paul II, who –based on the words of Jesus in the Sermon on the Mount– analyzes how purity of intention permeates with charity every manifestation in action, among them, the artistic fact, in its poetic and esthetic sense, so that a reflection on the responsibility towards all cultural expression becomes essential to build a culture that promotes dignity as a common good.

Keywords:

Art - aesthetic look - dignity - prudence

El arte es exteriorización del mundo interior, de modo que el artista da forma a ideas que plasma en sus obras. Desde su plena libertad, construye un micro-universo que ofrece a los demás. En este sentido, su tarea refleja la imagen de Dios: así como Él ha creado al universo y la humanidad *ex nihilo*, ha otorgado al hombre el talento para ejercer un “dominio creativo”¹ sobre sus pensamientos y sentires para transmitirlo en tanto acto comunicativo materializado. Ahora bien, ¿hay límites en ese hacer? ¿Tiene dicho artista algún tipo de responsabilidad? ¿Qué virtudes debería cultivar? ¿De qué manera puede vivir su talento en clave de don? ¿Qué rol tiene el receptor de una obra? ¿Puede haber un sentido ético en el arte? ¿Puede éste colaborar en la creación de una cultura de la castidad?

Ubi amor ibi oculus

La mirada posee una importancia fundamental y estructurante en el Tríptico del hombre. En el *Génesis*, aparece el verbo “vio” cuatro veces: tres, para referir a la creación de la naturaleza y la última, para referir a la humanidad, a este hombre originario. En todas ellas, la adjetivación es la misma: “Dios vio que todo cuanto había hecho era muy bueno”². Esta mirada de amor, el ser creados a Imagen de Dios, es el llamado a compartir su misterio. El hombre, *ha-dam*, representa la humanidad. Si el ser se define en la existencia; si nuestra dimensión corporal expresa nuestro ser y sentir, esta creación es ‘buena’. El cuerpo tiene aquí una mirada positiva. Adán tiene la vivencia de su cuerpo: se conoce a sí mismo –autoconocimiento– en la medida en la que se compara con el resto de la naturaleza –*animalia*– y se sabe superior. Es lo que Juan Pablo, adoptando la terminología aristotélica, llamará “diferencia específica” del “género próximo”³. De este modo, la subjetividad –saberse sujeto en tanto existencia– se corresponde a la realidad objetiva de ser creado. Se sabe custodio del resto de la creación, tiene conciencia: “la conciencia revela al hombre como el que posee la facultad cognoscitiva respecto al mundo visible”⁴ y se traduce en soledad, necesaria para este conocimiento de sí: se encuentra frente a Dios en la búsqueda de sí mismo. A su vez, sin un otro, que se distinga de mí, no es posible un conocimiento pleno, porque el otro es ayuda, ya que su ser y existir dicen mucho de lo que no soy permitiendo desvelar mi propia identidad. Así fue el sentir de Adán, quien sin otro igual a él se supo solo: “No es bueno que el hombre esté solo. Le daré, pues, un ser semejante a él que lo ayude”⁵. Es a partir de la creación de la mujer que puede definirse «varón». Esto significa que será sólo en la complementariedad y en la diferencia donde se podrá enriquecer y definir su identidad.

La Unidad, la homogeneidad en tanto especie, de estos dos modos de ser de la existencia: *Iss- Issa*. La dimensión sexuada corporal de varones y mujeres constituye, entonces, dos formas de ser y hacer en el mundo: el hombre ha sido diseñado para la entrega y la mujer, para la receptividad. Fuimos creados para ser con los otros y para los otros; es decir, fuimos hechos para la comunión. Esta experiencia primordial de intersubjetividad es plena de inocencia: “estaban ambos desnudos, el hombre y la mujer, sin avergonzarse de ello”⁶. Dicha ausencia, no significa en modo alguno carencia, sino plena conciencia del cuerpo en reciprocidad: el hombre reconoce en el cuerpo de la mujer la feminidad; y la mujer reconoce en el cuerpo del hombre la masculinidad. En este intercambio, el acoger y aceptar al otro tal y como es –justicia originaria–, poder recibirlo y, a su vez, brindarse, desde la libertad, sin ningún tipo de coacción, constituye un estado beatificante, de felicidad, en el que no existirá el pudor, la vergüenza o el esconderse del Creador. La mirada de Adán y Eva, entonces, era plena. En su unidad descubren su identidad mediante la complementariedad.

¹ San Juan Pablo II (1999: 1).

² Gen 1, 31.

³ Audiencia del 10 de octubre de 1979, 5.

⁴ Audiencia del 10 de octubre de 1979, 5,6.

⁵ Gen. 2,18.

⁶ Gen 2, 25.

Como consecuencia de la ruptura de la alianza, “se les abrieron los ojos y vieron que estaban desnudos”⁷. Aquí, por el pecado, se ha perdido la inocencia y la vergüenza los conduce a ocultarse “para que Yavé Dios no los viera”⁸. Hay, pues, una conciencia del resquebrajamiento de dicha plenitud. La triple concupiscencia –del cuerpo, de los ojos y de la soberbia–, consecuencia del pecado, será la herida que acompañará al hombre histórico; “la concupiscencia del cuerpo significa, por tanto, una disposición latente para intervenir el orden objetivo de los valores. En efecto, la manera justa de considerar y de desear la persona es hacerlo desde el ángulo de su valor”⁹.

Esta tendencia reductiva, que constituye una dimensión de este mundo, será la batalla del hombre histórico. La vergüenza cósmica deriva de la conciencia de la pérdida del don, del descubrimiento de que el otro puede ser objeto de uso. Es una experiencia de límite¹⁰: “esta inalienabilidad objetiva de la persona y su inviolabilidad hallan su expresión precisamente en el fenómeno del pudor sexual, que no es más que un reflejo natural de la esencia de la persona”¹¹.

Vergüenza y pudor, como resguardo del valor de la persona

Las virtudes humanas son actos buenos, movidos por la razón, la voluntad y la inteligencia, que perfeccionan a la persona e inducen a hacer el bien: “la virtud es el orden u ordenación del amor en razón de aquello a que se ordena la virtud, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros”¹².

Como hábito operativo bueno, las virtudes son un camino hacia la santidad. Hay, en el hombre, un deseo de eternidad. El sentido trascendente está inscripto en su corazón y en su cuerpo: “Nuestro cuerpo hace visible lo invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios y ser así su signo”¹³.

El cuerpo, la conciencia del cuerpo y la experiencia de éste, son el signo manifiesto de este sentido trascendente. La experiencia es también experiencia del hombre mismo siendo experimentado, siendo consciente de su propia subjetividad.

No podemos considerar al cuerpo como una realidad objetiva fuera de la subjetividad personal del hombre, de los seres humanos: varones y mujeres. Casi todos los problemas del “*ethos* del cuerpo” están vinculados, al mismo tiempo, a su identificación ontológica como cuerpo de la persona, y al contenido y calidad de la experiencia subjetiva, es decir, al tiempo mismo del “vivir”, tanto del propio cuerpo como en las relaciones interhumanas, y particularmente en esta perenne relación “varón-mujer”¹⁴.

El lenguaje del cuerpo, entonces, revela la identidad, su ser concreto. Dicho lenguaje, releído en la verdad, según la hermenéutica del don, implica el descubrimiento de la “inviolabilidad interior de la persona”¹⁵. El valor de una persona, su dignidad “está ligada a su ser íntegro”¹⁶, a la benevolencia; es decir, que constituye una mirada desprovista de egoísmo e interés. Es un desear el bien para el otro. La conciencia de la dignidad de la persona humana es custodiada por la vergüenza y el pudor, los que, junto con la continencia, conforman los elementos de la virtud de la castidad, entendida como el reordenamiento de la sexualidad hacia el amor verdadero según el estado de vida: “La castidad es vivir en el orden del corazón. Este orden permite el desarrollo de las ‘manifestaciones afectivas en la proporción y en el significado propios de ellas’”¹⁷.

⁷ Gen 3,7.

⁸ Gen 3,8.

⁹ Wojtyła (1978: 79).

¹⁰ Audiencia del miércoles 12 de diciembre de 1979, 4.

¹¹ Wojtyła (1978: 89).

¹² Santo Tomás (1964: 448).

¹³ Audiencia del miércoles 20 de febrero de 1980, 4.

¹⁴ Audiencia del miércoles 15 de abril de 1981.

¹⁵ Audiencia del miércoles 30 de mayo de 1984, 4.

¹⁶ Wojtyła (1978: 60).

¹⁷ Audiencia del miércoles 14 de noviembre de 1984, 1.

En *Amor y responsabilidad*, Wojtyła considera que la experiencia del pudor conforma el punto de partida de la experiencia de la sexualidad en relación con el otro. Sólo considerando la verdad entera sobre la persona, puede explicarse el pudor sexual.

aun cuando los valores sexuales sean el objeto directo del pudor, su objeto indirecto es la persona y la actitud adoptada para con ella por la otra persona. (...) actitud incompatible con el carácter supra-utilitario y la personalidad de su ser. Al aparecer el peligro de semejante actitud precisamente ante los valores sexuales inherentes a la persona, el pudor se manifiesta como una tendencia a disimularlos. Es ésta una tendencia natural y espontánea: gracias a este ejemplo vemos que el orden moral está estrechamente ligado al orden óntico. La moral sexual tiene sus raíces en las leyes de la naturaleza¹⁸.

De modo que el pudor se define con un sentido positivo, como defensa natural del yo, que resguarda del uso y revela el valor, por ello “está enraizado en el ser de la persona”¹⁹ y solo puede ser absorbido por el amor verdadero, benevolente y conyugal.

Aprendiendo a mirarse con la mirada de Dios

Para San Juan Pablo II, el mirar como disposición del corazón, como conocimiento e intención, al que refiere Jesús en el Sermón de la Montaña, apela no sólo a la dimensión exterior del hombre histórico –la acción en tanto manifestación en el mundo visible de su mundo interior– sino que se dirige a lo más íntimo: a su corazón “habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón”²⁰. Esto es, en definitiva, considerar la intención, el deseo, porque “de la abundancia del corazón habla la boca”²¹. Sus enseñanzas tienen un sentido normativo y pedagógico que conducen a una verdadera liberación.

Este hombre histórico, caído, concupiscente, lleva en sí el anhelo de eternidad. Su vida terrena no es más que la búsqueda del rostro de Dios. Aun para aquellos que no creen, aun para aquellos que, por heridas, eligen otros caminos o idolatran objetos o personas de este mundo. Porque hay una direccionalidad natural que Dios les ha dado a las potencialidades humanas, que no han sido ni serán destruidas por el pecado. De modo que el hombre tiene sus raíces en el origen y lleva en sí la semilla de lo escatológico. No debe pensarse en etapas diferentes sino más bien como un *continuum*.

La prudencia, como ejercicio de la mirada objetiva, de reconocimiento de la medida de lo real, es madre de todas las demás virtudes. Ese mirar del Sermón de la Montaña es una invitación a mirar-se, a reconocer que es desde la pureza de la intención que se pre-configura el fin de un acto. Al hablar de la pureza moral (ética), Cristo alude a todo mal moral, a todo pecado, en un sentido no restrictivo, ya que “del corazón proceden los malos deseos, asesinatos, adulterios, inmoralidad sexual, robos, mentiras, chismes. Estas son las cosas que hacen impuro al hombre”²². Para San Pablo, esta tensión interior entre el corazón y la concupiscencia se da entre las obras de la carne “fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas”²³ y las del espíritu, “caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza”²⁴. El hombre, a través de su obrar virtuoso, combate la concupiscencia y la domina:

Si el dominio en la esfera del ethos se manifiesta y se realiza como “amor, alegría, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí” — así leemos en la Carta a los Gálatas —, entonces detrás de cada una de estas realizaciones, de estos comportamientos, de estas virtudes morales, hay una opción específica, es decir, un esfuerzo de la voluntad,

¹⁸ Wojtyła (1978: 88).

¹⁹ Wojtyła (1978: 93).

²⁰ Mt 5,27-28.

²¹ Mt 15, 18-19.

²² Mt. 15,19.

²³ Gálatas 5,19-21.

²⁴ Gál. 5,22-23.

fruto del espíritu humano penetrado por el espíritu de Dios, que se manifiesta en la elección del bien. Hablando con lenguaje de Pablo: "El Espíritu tiene tendencias contrarias a la carne" (Gal 5, 17). En esta lucha entre los dos y el tiempo, el hombre siente más gratitud por el poder del Espíritu Espiritual que actúa sobre el espíritu humano, por lo que se da cuenta de que sus deseos son fructíferos en el mundo; por tanto, éstas son no solo y no tanto "obras" del hombre, cuanto "fruto"; Éste es el efecto de la acción del "Espíritu" sobre el hombre²⁵.

²⁵ Audiencia del miércoles 17 de Diciembre de 1980, 6.

El dominio de sí, si bien es decisión del hombre como potencia de voluntad, puede cultivarse por gracia del Espíritu. La prudencia se funda en la mirada objetiva hacia la realidad circundante y a la propia interioridad. Es decir, es la virtud de la mirada interior y exterior. Es el ejercicio de reconocer y aceptar la medida de lo real, lo que permite 'ver' con el corazón, para comprender lo que se es, con sus debilidades y virtudes, acompañando y colaborando con lo que sea perfectible: "la primacía de la prudencia significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero, en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva"²⁶.

²⁶ Pieper (2017: 26).

La mirada del prudente proviene de su interior e incluye la plena comprensión de lo que se es, con sus fortalezas y debilidades, en actitud humilde para colaborar en lo que pueda mejorarse. Este camino, que es arduo y exige sacrificio, conduce al bien último, la santificación. Sólo a través del verdadero don de sí, la persona, en su integralidad, despliega su potencial de beatitud. Quien es prudente, se halla capacitado para el buen obrar.

El mirar no reductivo requiere, además, de la práctica de la templanza, *temperantia*: "La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y solamente de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo"²⁷. La falta de medida conduce a la destrucción. Si los sentidos dominan la razón será, entonces, el triunfo de la carne por sobre el espíritu, que implica, en consecuencia, la muerte de éste: "la vida 'según la carne', en efecto, tiene como fruto la 'muerte', es decir, lleva consigo como efecto la 'muerte' del espíritu"²⁸.

²⁷ Pieper (2017: 153).

²⁸ Audiencia del miércoles 7 de enero de 1981, 4.

Todo aquello que no nazca de la pureza de intención, es contrario a la actitud de acogida.

la pureza de corazón significa estar decidido a amar de manera sincera, a respetar, a no hacer del prójimo un instrumento que se utiliza para satisfacer los propios intereses. El otro no es nunca un objeto a mi disposición. Debo respetarlo absolutamente en su libertad, su propia vocación, su interioridad, sus emociones, su cuerpo²⁹.

²⁹ Philippe (2018: 165).

Contrariamente, la impureza reduce a la persona al uso, porque se apropia de ella como objeto:

si el placer es el único bien y el único fin del hombre, si constituye igualmente la única norma moral de la conducta, entonces en semejante conducta todo debería ser fatalmente considerado como medio que sirve para alcanzar ese bien y ese fin. Por consiguiente, la persona humana también, la mía lo mismo que la de otro³⁰.

³⁰ Wojtyła (1978: 15).

Ya no se la ve en plenitud y comunión: se quiebra la integridad personal del propio cuerpo y el del otro. En este sentido, el pudor –como se ha manifestado anteriormente– preserva ese valor, porque mediante él se defiende la comunicación recíproca y la sacramentalidad del cuerpo. El respeto, entonces, es la

actitud que acompaña a la pureza, en tanto "fuerza interior"³¹, "fuerza de carácter espiritual"³² que se expresa en el vínculo con otro, ya que es en el haciendo –su sentido relacional– cuando el hombre se descubre a sí mismo y a los demás. El hacer es una forma de autodeterminación.

Una mirada que silencia el lenguaje del cuerpo: el problema del impudor en la cultura y el arte

El cuerpo es la forma en la que se participa en la existencia. El hombre es una unidad indisoluble de cuerpo y espíritu. Cualquier separación, implica la muerte.

Todo lo que él es, su persona, se manifiesta en sus acciones. Así pues, el cuerpo no es algo que se tiene, cual posesión que lo iguala a los objetos, sino **es tanto unidad como identidad**, porque en cada gesto se manifiesta toda la persona y a través de él, siente el mundo "sólo base de la propia estructura del hombre, él *es* cuerpo y a través del cuerpo es varón y mujer"³³.

Esto significa que dicho cuerpo no es solo materia sino que forma parte de la definición de sí mismo. El propio ser se irradia a los demás por medio de aquel. El cuerpo expresa las virtudes mediante las acciones. ¿Qué sucede entonces en una cultura que ha hecho del cuerpo un objeto de idolatría y de mercantilización y en la que se ha perdido el pudor? San Juan Pablo II observa que "la violación del pudor corpóreo es un método consciente usado para destruir la sensibilidad personal y el sentido de la dignidad humana"³⁴, porque fragmenta la unidad sustancial de la persona. El impudor, destruye su valor pleno, elimina la defensa natural de su cuidado;

definiremos como impudor del cuerpo la manera de ser o de comportarse de una persona concreta, cuando esta pone en primer plano los valores del sexo, de suerte que oculten éstos el valor esencial de la persona. Consiguientemente, la persona misma se encuentra en la situación de un objeto de placer (sobre todo en la segunda acepción del término), la de un ser del que se puede uno servir sin amarlo. El impudor de los actos de amor es la negativa que opone una persona a la tendencia natural de su interioridad a tener vergüenza de esas reacciones y actos en que la otra persona aparece únicamente en cuanto objeto de placer³⁵.

La tendencia sexual es inherente a la persona y está ligada a su existencia y no interviene en ella la voluntad. Ahora bien, a diferencia de esta, el impulso requiere de un direccionamiento, del autodomínio: "el hombre (...) necesita tomar plena responsabilidad del uso que hace de su impulsión sexual. Esa responsabilidad es el elemento esencial de la moral sexual"³⁶. Toda desviación constituye una forma manifiesta de utilitarismo.

El arte, en sus diversas manifestaciones, objetiva el cuerpo y lo convierte en motivo, en disparador creativo, mediante la pintura y la escultura, o lo reproduce, como así sucede en la fotografía y el cine. Como parte de la experiencia estética, las obras de la cultura abordan esta experiencia y conciencia de cuerpo fuera de la dimensión del hombre vivo. Esto significa que éste se convierte en "tema de la actividad creativa"³⁷. En tanto experiencia estética, en tanto contemplación³⁸, aparece fuera de su identidad ontológica. Asimismo, en tanto artífice, por su actividad compromete su subjetividad y su cuerpo, cuestión que será abordada posteriormente.

Cabe preguntar, entonces, si el cuerpo puede ser objeto-modelo sin que esto constituya una amenaza para la integridad. Será necesario distinguir entre el cuerpo-objeto que crea (en el *ballet*, el teatro o las *performances* musicales) y el cuerpo como modelo elaborado (en pintura, la escultura y el arte digital o reproducido, como la fotografía y el *film*). A través del arte, el hombre, quien tiene a

³¹ Audiencia del miércoles 28 de enero de 1981, 4.

³² Audiencia del miércoles 28 de enero de 1981, 4.

³³ Audiencia del miércoles 21 de noviembre de 1979, 4.

³⁴ Audiencia del miércoles 22 de abril de 1981, 3.

³⁵ Wojtyła (1978: 95).

³⁶ Wojtyła (1978: 30).

³⁷ Audiencia del miércoles 15 de abril de 1981, 2.

³⁸ Del griego *aisthánomai*: 'miro, observo, percibo'.

priori la experiencia de su ser, se distancia y separa dicha experiencia para contemplarse a sí mismo –en tanto prototipo–. Ahora bien, ¿Cómo puede seguir siendo ese mirar pleno y no reductivo? No resulta posible un “*ethos* del cuerpo”³⁹ desvinculado de su subjetividad. En su desnudez revela la verdad de su masculinidad y feminidad, su sentido sponsal. Hacer de aquel un modelo constituye un desarraigo de esta configuración como don, porque se convierte en elemento del que la mirada se adueña. Esto puede considerarse un problema estético, ético y moral, según la intencionalidad creativa y receptiva. ¿Se trata de un arte cuya sublimación conduce al espectador a observar el misterio y la grandeza de la creación? ¿Es un arte que acerca a la verdad? ¿Hay en él un “mirar para desear”⁴⁰ o un mirar para dignificar? ¿Cómo saber cuándo una obra es abyecta o plenifica? San Juan Pablo expresa que hay en la sensibilidad humana una disposición a reaccionar con desagrado, desaprobación, porque se percibe que hay en aquélla una orientación al goce para la satisfacción de la concupiscencia.

El pudor aparece, entonces, como límite natural, como resguardo de esa intimidad del cuerpo, de modo que resguarda su ser don, porque hay detrás de él un amparo de la dignidad humana: “la violación del pudor corpóreo es un método conscientemente usado para destruir la sensibilidad personal y el sentido de la dignidad humana”⁴¹, tal como puede observarse que ha sucedido en lugares de exterminio. Asimismo, sucede con cualquier otra circunstancia en la que el cuerpo se “cosifica”. La despersonalización del anonimato de la reproducción del arte de la imagen (cine, fotografía), tal es el caso de la difusión de cuerpos objetivados, que elimina la identidad, es “un problema específico desde el punto de vista del *ethos* del cuerpo humano en las obras de cultura y especialmente en las obras contemporáneas de la llamada cultura de masas”⁴². Dicha imagen se convierte en “propiedad pública”⁴³.

El límite del arte, entonces, radica en el respeto a la sensibilidad personal, en no amenazar el sentido corporal de la *communio personarum*,

ese ‘elemento del don’ queda suspendido, por decirlo así, en la dimensión de una recepción incógnita y de una respuesta imprevista; y con ello queda de algún modo intencionalmente “amenazado”, en el sentido de que puede convertirse en objeto anónimo de “apropiación”, objeto de abuso. Precisamente por esto la verdad integral sobre el hombre constituye, en ese caso, la base de la norma según la cual se modela el bien o el mal de determinadas acciones, comportamientos, costumbres o situaciones. La verdad sobre el hombre, sobre lo que en él —precisamente a causa de su cuerpo y de su sexo (feminidad-masculinidad)— es particularmente personal e interior, crea aquí límites claros que no es lícito sobrepasar⁴⁴.

Cabe aclarar que no se trata aquí de planteos de pudibundez, no hay que observarlos desde una mirada restrictiva. Sin lugar a dudas, la pornovisión y la pornografía se consideran obscenos, en el sentido de *ob-scaena* “lo que no puede ponerse ante los ojos de los espectadores, lo que debe estar rodeado de discreción conveniente, lo que no puede presentarse a la mirada sin opción alguna”⁴⁵. De esta manera,

no es efecto de una mentalidad puritana ni de estrecho moralismo, así como no es producto de un pensamiento cargado de maniqueísmo. Se trata aquí de una importantísima, fundamental esfera de valores, frente a los cuales el hombre no puede quedar indiferente a causa de la dignidad de la humanidad, del carácter personal y de la elocuencia del cuerpo humano. Todos esos contenidos y valores, a través de las obras de arte y de la actividad de los medios audiovisuales, pueden ser modelados y profundizados, pero también pueden ser deformados y destruidos “en el corazón” del hombre⁴⁶.

³⁹ Audiencia del miércoles 15 de abril de 1981, 1.

⁴⁰ Audiencia del miércoles 6 de mayo de 1981, 5.

⁴¹ Audiencia del miércoles 22 de abril de 1981, 3.

⁴² Audiencia del 15 de abril de 1981, 5.

⁴³ Audiencia del 29 de abril de 1981, 2.

⁴⁴ Audiencia del 29 de abril de 1981, 3.

⁴⁵ Audiencia del miércoles 6 de mayo de 1981, 2.

⁴⁶ Audiencia del miércoles 29 de abril de 1981, 4.

La responsabilidad no sólo es, como ya se ha observado, meramente estética, sino que reviste carácter ético y sentido moral. Tiene un límite: no todo es válido, ni se justifica “en nombre del arte”. La pornovisión y la pornografía sobrepasan la esfera de la vergüenza y violan la intimidad del cuerpo en su masculinidad y feminidad, destruyen la reciprocidad del don, quiebra al hombre en su esencia y dirige su accionar al utilitarismo.

Hacia un *ethos* del arte. La responsabilidad del artista en la educación de una mirada estética

Todo artista es artífice, ya que, partiendo de un elemento existente, de una inspiración a la que da forma y le atribuye un mensaje, un significado que comunica a otro. En ello se refleja su ser imagen de Dios, puesto que, en tanto creado, somete “el mundo visible como un inmenso campo donde expresar su capacidad creadora”⁴⁷. A través de su hacer, otorga una mirada del mundo circundante. Hay, en el lenguaje del arte, un destello de lo divino, ya que el artífice anuncia a través de su obra “algo”, que más allá del lenguaje humano apela a la sublimación, escapa a la comprensión humana, por su ambigüedad y plurisignificación, siempre abierto a nuevos significados: refiere al misterio del hombre.

En la «creación artística» el hombre se revela más que nunca «imagen de Dios» y lleva a cabo esta tarea ante todo plasmando la estupenda «materia» de la propia humanidad y, después, ejerciendo un dominio creativo sobre el universo que le rodea⁴⁸.

La conciencia del don recibido implica asumir la responsabilidad frente a la cultura. Su visión debe contemplar y agradecer “elevando a Dios su himno de alabanza”⁴⁹. La virtud específica de la “mirada estética”⁵⁰ es la prudencia, la que permite “obrar en armonía con el criterio del bien y de mal moral, según la *recta ratio agibilium* (el justo criterio de la conducta) entendiendo el arte como *recta ratio factibilium* (el justo criterio de las realizaciones)”⁵¹.

Cabe preguntarse, ¿cuál es la intención?, ¿qué finalidad se persigue? La capacidad del artista de crear un objeto implica, entonces, “poner en acto las capacidades operativas, dando forma estética a las ideas concebidas en la mente”⁵². Aquí, resulta necesario realizar una distinción entre la disposición moral y la artística. Debe haber entre ellas una reciprocidad, porque toda *póiesis* es una manifestación de “lo que él es y de cómo es”⁵³.

Esto se confirma en la historia de la humanidad pues el artista, cuando realiza una obra maestra, no sólo da vida a su obra, sino que, por medio de ella, en cierto modo, descubre también su propia personalidad. En el arte encuentra una dimensión nueva y un canal extraordinario de expresión para su crecimiento espiritual. Por medio de las obras realizadas, el artista habla y se comunica con los otros. La historia del arte, por ello, no es sólo historia de las obras, sino también de los hombres⁵⁴.

La cuestión subjetiva del arte, en tanto expresión de pensamientos, según las experiencias, creencias y propósitos, implica rectitud de corazón. De modo que el artífice debe ser consciente “de la verdad plena del objeto, de toda la escala de valores unidos a él; no solo debe tenerlos en cuenta en abstracto, sino también vivirlos él mismo correctamente”⁵⁵. En tanto verdadero conocimiento de lo real, el cultivo de la prudencia deviene fundamental. Quien ha recibido un talento se halla en el compromiso de desarrollarlo para el bien común: “Quien percibe en sí mismo esta especie de destello divino que es la vocación artística —de poeta, escritor, pintor, escultor, arquitecto, músico, actor, etc.— advierte al mismo tiempo la obligación de no malgastar ese talento, sino de desarrollarlo para

⁴⁷ San Juan Pablo II (1999: 1).

⁴⁸ San Juan Pablo II (1999: 1).

⁴⁹ San Juan Pablo II (1999: 1).

⁵⁰ Audiencia del miércoles 13 de enero de 1982, 2.

⁵¹ San Juan Pablo II (1999: nota 2).

⁵² San Juan Pablo II (1999: 2).

⁵³ San Juan Pablo II (1999: 2).

⁵⁴ San Juan Pablo II (1999: 2).

⁵⁵ Audiencia del 6 de mayo de 1981, 3.

ponerlo al servicio del prójimo y de toda la humanidad”⁵⁶.

La responsabilidad ética debe empapar la estética. Puede afirmarse entonces que existe un *ethos* en el arte, que está dado por el “*ethos* de la imagen”⁵⁷, que refiere a las obras en sí mismas, en su composición y en la intencionalidad de su Creador; asimismo hay un “*ethos* de la visión”⁵⁸, que remite a la actitud e intencionalidad del receptor: si todo lo que pasa por los sentidos determina una mirada del mundo, saber elegir adecuadamente qué mirar y por qué es el compromiso que éste debe asumir.

Peculiares deberes incumben a todos los destinatarios, es decir, lectores, espectadores y oyentes que, por una elección personal y libre, reciben las comunicaciones difundidas por tales medios. Una recta elección exige, en efecto, que éstos favorezcan plenamente todo lo que destaque la virtud, la ciencia y el arte y eviten, en cambio, lo que pueda ser causa u ocasión de daño espiritual, lo que pueda poner en peligro a otros por su mal ejemplo, o lo que dificulte las informaciones buenas y promueva las malas; esto sucede muchas veces cuando se colabora con empresarios que manejan estos medios con móviles exclusivamente económicos⁵⁹.

Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae* aborda esta cuestión, al referir a la necesidad de crear un clima favorable a la educación de la castidad, es decir, al triunfo de la libertad sobre el libertinaje, mediante el respeto del orden moral. Todo lo que en los medios modernos de comunicación social conduce a la excitación de los sentidos, al desenfreno de las costumbres, como cualquier forma de pornografía y de espectáculos licenciosos, debe suscitar la franca y unánime reacción de todas las personas, solícitas del progreso de la civilización y de la defensa de los supremos bienes del espíritu humano. En vano se trataría de buscar justificación a estas depravaciones con el pretexto de exigencias artísticas o científicas, o aduciendo como argumento la libertad concedida en este campo por las autoridades públicas⁶⁰.

El *ethos* de la imagen y de la visión deberán conformar un “circuito recíproco”⁶¹. La actividad artística será auténtica, si expresa la verdad sobre la masculinidad y la feminidad. Será el receptor quien decida luego si acercarse a esta verdad o alejarse, oscureciéndola mediante una reacción objetivante. Esto significa que, en este doble juego, la pureza de intención del artífice está allí. Se brinda, como don, esperando ser recibida de la misma forma. Si así no fuera, dicho circuito se quebraría. De manera que este mirar estético⁶² refiere no sólo a la intencionalidad y a la concreción del objeto artístico desde un punto de vista poético, sino también a todos aquellos que participan de dicho hacer: artistas, *managers*, periodistas, productores, directores, difusores, receptores, quienes tienen el deber de propiciar una experiencia estética que se oriente a la verdad, a la belleza, a lo bueno; debe custodiar la sensibilidad y dignidad humanas. En tanto comunicación interpersonal debe favorecer la comunión.

Puesto que hoy día la opinión pública ejerce un poderosísimo influjo en la vida privada y pública de los ciudadanos de todos los sectores, es necesario que todos los miembros de la sociedad cumplan sus deberes de caridad y justicia también en este campo; y así, con la ayuda de estos medios, se esfuercen por formar y difundir una recta opinión pública⁶³.

La industria cultural tiene, entonces, el compromiso y la obligación de bregar por la ley moral, puesto que no existe un hecho de arte separado de dicha ley:

⁵⁶ San Juan Pablo II (1999: 3).

⁵⁷ Audiencia del 6 de mayo de 1981, 6.

⁵⁸ Audiencia del 6 de mayo de 1981, 6.

⁵⁹ Pablo VI, Concilio Vaticano II. Decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, 9.

⁶⁰ Pablo VI (1968: 22).

⁶¹ Audiencia del día miércoles 6 de mayo de 1981, 7.

⁶² Audiencia del miércoles 15 de abril de 1981, 1.

⁶³ Pablo VI (1963: 8).

las relaciones que median entre los llamados derechos del arte y las normas de la ley moral. Dado que las crecientes controversias sobre este tema tienen muchas veces su origen en falsas doctrinas sobre la ética y la estética, el Concilio declara que debe ser respetada por toda la primacía absoluta del orden moral objetivo, puesto que es el único que trasciende y compagina congruentemente todos los demás órdenes de las relaciones humanas, por dignos que sean y sin excluir el arte. El orden moral es, en efecto, el único que abarca en toda su naturaleza al hombre, criatura racional de Dios y llamado a lo sobrenatural; y solamente tal orden moral, si es observado íntegra y fielmente, lo conduce al logro pleno de la perfección y de la bienaventuranza⁶⁴.

⁶⁴ Pablo VI (1963: 6).

Si bien es cierto que cierta representación del mal moral puede permitir, por oposición, exaltar la verdad y el bien mediante un efecto dramático, es necesario que,

para que no produzcan más daño que utilidad a las almas, habrán de someterse completamente a las leyes morales, sobre todo si se trata de asuntos que exigen el debido respeto o que incitan más fácilmente al hombre, herido por la culpa original, a apetencias depravadas⁶⁵.

⁶⁵ Pablo VI (1963: 7).

El criterio de discernimiento estético común radica en el sentido de lo bello, lo bueno y lo verdadero “la potencia del bien se ha refugiado en la naturaleza de lo bello”⁶⁶. El sentido de la belleza es propio del arte y constituye

⁶⁶ San Juan Pablo II (1999: 3).

la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza. Lo habían comprendido acertadamente los griegos que, uniendo los dos conceptos, acuñaron una palabra que comprende a ambos: «kalokagathia», es decir «belleza-bondad»⁶⁷.

⁶⁷ San Juan Pablo II (1999: 3).

Todo lo bello acerca a la verdad, en la que se revela su capacidad de ser don, su plenitud y su dignidad. La promoción de una cultura de la castidad solo será posible en un hacer conjunto, desde un mirar puro, prudente y justo, que constituya un servicio social en pos del bien común.

Conclusión

Aprender a ver limpiamente. Ser justos. Buscar la moderación en nuestras palabras y acciones. Disfrutar de la belleza. Hacer comunidad. Todo esto es posible con la educación en virtudes, porque constituyen la verdadera guía para la consecución del Bien mayor. Es lo que Dios ha dispuesto desde siempre. Es el recto camino que conduce a un profundo gozo interior, porque se ha visto con inteligencia la verdad, porque se ha puesto el hacer en la realización del bien. La base de nuestra fe es la creencia de un Dios 'vivo' que se ha entregado por nosotros para nuestra eternidad.

Para favorecer la cultura de la castidad, el arte debe ennoblecer lo humano. Toda manifestación debe corresponder a la dignidad de la persona y a la comunión. Es una invitación al encuentro con un otro y a una búsqueda infinita que se renueva, como espejo del tiempo, en cada nueva –e íntima– invitación a una experiencia empírica irrepetible. Un arte que propone el desafío de admirar aquello que resulta inconmensurable, se vincula profundamente con el misterio de Dios en nosotros.

Bibliografía citada

AQUINO, SANTO TOMÁS DE (1964): *Suma Teológica*, 2da. ed., Madrid, Biblioteca de autores cristianos.

Audiencias Generales de San Juan Pablo II. En: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences.html> (16/10/2023)

JUAN PABLO II (1999): *Carta a los artistas*. Vaticano, 4 de abril de 1999.

PABLO VI (1963): Decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, Vaticano, Concilio Vaticano II.

PABLO VI (1968): *Humanae vitae*. Vaticano.

PIPER, JOSEPH (2017): *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Ediciones Rialp S.A.

PHILLIPPE, JACQUES (2013): *La felicidad donde no se espera. Meditación sobre las bienaventuranzas*, Madrid, Editorial San Pablo.

WOJTYŁA (1978): *Amor y responsabilidad*, Madrid, Editorial Razón y Fe.



"PERDER UN HIJO NO TIENE NOMBRE". CONSIDERACIÓN FILOLÓGICA.

"LOSING A CHILD HAS NO NAME". PHILOLOGICAL CONSIDERATION.

por PABLO A. CAVALLERO
Academia Argentina de Letras / MFC
pablo.a.cavallero@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5756-3347
Recibido: 6/11/2023
Aceptado: 24/11/2023

Resumen:

Se suele decir que "el perder un hijo no tiene nombre", jugando con el sentido metafórico de la frase ("es insoportable, inimaginable") y con el hecho de que no habría un sustantivo o adjetivo ('nombre') específico para designar esa situación desgraciada. Se estudia esta cuestión y se propone una denominación.

Palabras clave

Hijo – nombre – huérfano – orbo

Abstract:

It is said frequently that "losing a child has no name", playing with the metaphoric sense of the phrase ("it is unbearable, unconceivable") and with the fact that there would not be a specific noun or adjective for naming that wretched situation. This question is studied here and a Spanish denomination is proposed.

Keywords:

child – name – noun – orphan – orbo

En el pensamiento de los seres humanos existe la lógica idea de que los padres deben ser sepultados por sus hijos y no al revés. Es esperable que las personas mayores pierdan la vida antes que las menores, pero la experiencia enseña que las enfermedades, los accidentes, las guerras, los siniestros de diverso tipo pueden llevar a que los padres pierdan a un hijo.

En esa situación se suele decir "esto no tiene nombre", sugiriendo que es un dolor insoportable, algo inimaginable, intransferible en palabras¹.

Lo cierto es que, según el *Diccionario de la lengua española*, el término 'huérfano' podría cubrir ese campo semántico. Dice (actualización de 2022, en línea, de la 23ª ed. de 2014):

huérfano, na

Del lat. tardío *orphānus*, y este del gr. ὀρφανός *orphanós*.

1. adj. Dicho de una persona menor de edad: A quien se le han muerto el padre y la madre o uno de los dos. U. t. c. s.
2. adj. poét. Dicho de una persona: A quien se le han muerto los hijos.
3. adj. Falto de algo, y especialmente de amparo. *En aquella ocasión quedó huérfana la ciudad.*
4. adj. desus. expósito. U. en Bol. y Chile.

¹ Al escritor argentino Abel Posse, por ejemplo, le llevó casi tres décadas poder concebir la crónica autobiográfica *Cuando muere el hijo* (2009), una especie de liberación del dolor.

El término no aparecía en el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), el primer diccionario académico. En la edición de 1780, el Diccionario incorporó solamente la acepción "adj. La persona que ya no tiene padre, ó madre, ó le falta uno y otro. *Orphanus*". En la de 1817 incorporó la idea de que se trata de un menor edad y de que puede ser usado como sustantivo: "adj. La persona de menor edad á quien han faltado su padre y madre ó alguno de los dos. Úsase también como sustantivo. *Orphanus*". La edición de 1884 añade a esta acepción, conservada, una nueva: "fig. Falto de amparo. *En aquella ocasión quedó HUÉRFA-NA la ciudad*", es decir, un sentido más amplio o general no vinculado con la relación paterno-filial.

Es en la edición de 1925 cuando aparecen ya cuatro acepciones: las dos que ya indicamos y que figuran como 1ª y 4ª, más una 3ª que dice "poét. Dícese de la persona a quien han faltado los hijos" y una 2ª que señala "ant. Expósito. Ú. en Chile y Perú". En la edición de 1992 se mantienen las cuatro entradas pero se alteran dos de ellas: a la primera y específica se le añade que se usa "especialmente" si el menor ha perdido a su padre: "adj. Dícese de la persona de menor edad a quien se le han muerto el padre y la madre o uno de los dos; especialmente el padre. Ú. t. c. s."; y en la acepción general "falto de amparo" se incorpora "adj.fig. Falto de alguna cosa, y especialmente de amparo. *En aquella ocasión quedó HUÉR-FANA la ciudad*", de modo que la carencia aludida puede no ser solamente de amparo.

Estas cuatro acepciones se mantuvieron sin cambios en las ediciones de 2001 y de 2014. El uso como sinónimo de "expósito" parece ser regional, aunque en 1925 se indicaba Perú y en cambio ahora se indica Bolivia, además de Chile. Ciertamente, un 'expósito' es para nosotros un niño abandonado, 'expuesto' a las puertas de una institución de caridad o de filantropía, pero no que necesariamente carezca de padres.

La acepción que nos interesa aquí es la que reza "Dicho de una persona: A quien se le han muerto los hijos". Cabe destacar que el uso es marcado como poético ya desde 1925, es decir que no tiene aplicación general, cotidiana; y, por otra parte, es notorio que se diga "a quien se le han muerto los hijos", o sea, que se ha quedado sin ninguno.

Esta acepción de 'huérfano', entonces, no cubre en el habla coloquial el sentido de "padre o madre que pierde un hijo", puesto que no es necesario, para pensar que "perder un hijo no tiene nombre", que sólo se dé si mueren todos los hijos. De modo análogo, no se dice que es 'huérfana' la persona ya adulta a quien se le mueren sus padres; este hecho responde a lo esperable: si un hombre de cincuenta años pierde a sus padres de ochenta o noventa, puede sentirse 'huérfano' en el sentido de no poder contar con el apoyo y la presencia de ellos, por estar 'privado de ellos', pero no recibe el calificativo de 'huérfano', salvo metafóricamente². Por eso se dice que el 'huérfano' es alguien de poca edad que pierde a uno o a los dos padres. No existe un término especial para designar a la persona mayor que se queda sin los padres, aunque "eso sí tiene nombre" en el sentido de que es vitalmente esperable que una persona ya adulta pierda a sus progenitores.

Paradójicamente, según el diccionario sí tendría 'nombre' (vocablo, sustantivo o adjetivo) el perder a un hijo (no necesariamente todos los hijos), aunque sería un uso poético.

Si nos retrotraemos a los orígenes de la lengua podemos ampliar el panorama.

² Así lo usa Montiel (2023: 18): una señora mayor, ya viuda, se refiere a su hija que ya es madre; dice: "...tal vez tendría que haber aceptado que me llevara Lucrecia, pero maneja tan rápido que en cualquier momento me mata y queda huérfana".

La palabra 'huérfano' es en realidad de origen griego: ὀρφανός *orphanós* tiene una raíz indoeuropea **orbh-* que aparece también en otros términos como el armenio *orb*, *orboy* el latín *orbus* y voces similares del gótico y del irlandés antiguo³. Esa raíz significa 'separar, quitar'. Por eso el adjetivo griego tiene un significado general de 'privado de algo' y, más específicamente, 'privado de padre o de madre' (ya en Homero y Hesíodo); pero lo que justifica el significado poético de la voz española registrado desde 1925 es que también en la literatura griega los tragediógrafos usaron *orphanós* con la acepción de 'privado de hijo(s)'; así ocurre en *Orestes* 664 de Eurípides (θανῶν γὰρ οἶκον ὀρφανὸν λείψω πατρός "pues al morir dejaré huérfana la casa del padre") o en *Antígona* 425 de Sofocles (ὅταν κενῆς εὐνῆς νεοσσῶν ὀρφανὸν βλέψῃ λέχος "cuando, vacío el nido, vea el lecho huérfano de polluelos")⁴.

A esto se añade otro término de uso literario griego que es ἄπαις, ἄπαιδος, *ápais*, *ápaidos*, voz que está formada por el prefijo privativo *a-* y un tema *paid-* que viene de la raíz indoeuropea *παφ-* con la idea de 'pequeño'; *país* significa 'niño, hijo' y, pasando por el latín *paed-*, aparece en vocablos como 'pedagogo' o 'pedófilo'. *Ápais* significa estrictamente 'sin niño, sin hijo'. Según el *Thesaurus linguae Graecae*, ocurre mil siete veces en la literatura supérstite, pero en la mayor parte de los casos significa 'que no tiene hijos' (por ej. Ésquilo, *Euménides* 1034 Νυκτὸς παῖδες ἄπαιδες "hijas de la Noche carentes de hijos"; Heródoto 6: 38 με-/τὰ δὲ τελευτᾷ ἄπαις "y después muere sin hijos") o 'que no tiene descendencia masculina' (Heródoto 5: 48 ἀλλ' ἀπέθανε ἄπαις, θυγατέρα μούνην λιπών "pero murió sin hijo, al dejar una hija sola")⁵; sin embargo, en Eurípides, *Suplicantes* 810, significa 'que se ha quedado sin hijos': Κάδμου θανόντων ἑπτὰ γενναίων τέκνων ἄπαιδές εἰσιν 'tras morir los siete hijos legítimos de Cadmo, están sin hijos'.

En cuanto al latín, las mismas acepciones que en griego contenía ὀρφανός se daban ya desde la época arcaica (Enio, Plauto) en el adjetivo *orbus*, *a*, *um*: 'privado de algo', 'privado de padres', 'privado de hijos'. Por ejemplo, la frase "hereditatis spes [...] quem nutum locupletis orbi senis non observat?" 'la esperanza de herencia [...] ¿qué mirada de un viejo rico sin hijos no observa?' aparece en Cicerón, *Paradojas* 39; mientras que "filii orbi", 'hijos huérfanos', se lee en *Cartas a Quinto* I 3.10. Pero ese sintagma "orbi senis" no especifica si el viejo nunca tuvo hijos o si los perdió. Sin embargo, el verbo *orbare* significa en general 'privar de algo', pero en particular 'privar a alguien de sus hijos'⁶ (Cicerón, *A favor de Cluencio* 45, *De los deberes* 1: 30; Ovidio, *Metamorfosis* 2: 391 "orbatura patres aliquando fulmina ponat", 'que a veces ponga rayos que han de privar de hijos a los padres'). Por lo tanto, el latín *orbus* funcionaba igual que el griego *orphanós* y que el griego *ápais*: los tres podían indicar a padres que habían perdido al menos a un hijo.

Por otra parte, en el s. IV, el latín 'eclesiástico' o 'cristiano'⁷ incorporó muchos helenismos; creó así *orphanus*, que aparece en la *Vulgata*, en Ambrosio, *Sermones* 24: 3, en Hilario de Poitiers, *Sobre los salmos* 67:7, para designar al 'huérfano' en el sentido habitual de 'niño que perdió a uno o ambos padres'⁸. Ésta es la voz que predominó en el español y con el significado habitual referido al niño sin padres. El término latino *orbus* y el griego *ápais* no tuvieron descendencia en nuestra lengua, si bien *orbus* se mantuvo en el medioevo con la acepción de 'ciego' a partir de la idea de 'privado de la vista'⁹, con el verbo *orbare* como 'cegar'¹⁰ o como 'mutilar'¹¹. El italiano conserva *orbo* como 'ciego', no así el español ni el francés ni el portugués.

Entonces, dado que 'huérfano' en español puede tener la acepción de 'padre que perdió hijos' pero esta acepción es de uso poético y no tiene peso coloquial, se podría proponer una voz nueva con ese significado específico.

Una posibilidad sería, a partir del griego ἄπαις, ἄπαιδος pasando por un supuesto vocablo latino **apes*, *apēdis*, de acuerdo con las reglas de derivación al español, crear un término **apede*, 'sin hijo; que perdió un hijo'. Esta forma resulta quizás malsonante. Otra posibilidad es, a partir del prefijo privativo latino *ab* y

³ Cf. Chantraine (1999: 829), Beekes (2010: 1113-4). En lenguas célticas y germánicas se vincula con el significado de 'herencia, heredero'.

⁴ Cf. Bailly (1950 s.v. 1407 c). Véanse otros ejemplos en Liddell-Scott-Jones (1996: s.v., 1258 a). El verbo ὀ-/ορφανίζω significaba 'hacerse huérfano' y ὀρφανεύω 'ocuparse de huérfanos'. En el griego patristico aparece ὀρφανόομαι 'ser huérfano' y el sustantivo ὀρφανοτροφεῖον 'orfanato, orfelinato'; cf. Lampe (1961: 975 b).

⁵ En otros pasajes se aclara, en genitivo, "sin hijo de sexo macho" ἄπαις ἑρσενος γόνου Heródoto 1: 109.3; "estoy sin hijo de hijos machos" ἄπαις δ' εἰμὶ ἀρρένων παίδων Xenofonte, *Ciropeia* 4: 6.3.

⁶ Cf. Gaffiot (1934: 1089 b).

⁷ Sobre este concepto, cf. Mohrmann (1961-1965).

⁸ Cf. Souter (1964: 280 a). Niermeyer (1976: 747 b-748 a). Aparecen después *orphanitas*, *orphanotrophion* y *orphanotrophus*, todos helenismos.

⁹ Es interesante la cita que incluye Maltby (1991: 433) de Isidoro, *Orígenes* 10: 200, quien define "orbus, quod liberos non habet; quasi oculis amissis (i.e. *ab orbo* i.q. *caeco* cf. PAUL. FEST. *orba* est, quae patrem aut filios quasi lumen amisit": 'orbo, lo que no tiene hijos; casi como perdidos los ojos (esto es, a partir de 'orbo' es también 'ciego', cf. Paulo Diácono *Festi*, «es orba la que perdió al padre o a los hijos como a la luz». Maltby no incluye *orphanus*. Ernout-Meillet (1951: 827-8) aclaran que esta idea puede provenir de la asociación con *orbis*, *orbitas* y, de allí, con el 'ojo'; Ovidio, *Metam.* 3: 518 "orbus lumine" 'privado de la luz', Plinio 7: 124 "orbitas luminis", 'pérdida de un ojo'. Véase Blaise (1954: 583 a) quien, a propósito de autores cristianos, da entrada a *orbitas* como 'pérdida de los padres o de los hijos', pero *orbare* como 'privar de la vista' y *orbus* como 'ciego'; en cuanto a *orphanus*, sólo registra 'huérfano' (1954: 585 a).

¹⁰ Cf. Niermeyer (1976: 743 b).

¹¹ Cf. Blaise (1975: 639 b), quien no registra ya *orbus*. Allí aparece *orphnare* como 'privar de', significado básico de la raíz indoeuropea.

del tema de *filius* 'hijo', crear un adjetivo *afilio, -a. Pero es obvio que esta forma entraría en confusión con las del verbo 'afiliar', que significa 'prohijar, inscribir'.

Por lo tanto, parece más sensato volver al latín arcaico y clásico, que ofrecía un adjetivo *orbus* (con la misma raíz que el griego *orphanós*). Como *orbus* no tuvo derivados en español porque su campo semántico lo cubrió el tardío *orphanus*, para evitar confusiones se podría proponer un adjetivo / sustantivo 'orbo' para designar al 'padre que perdió a un hijo'. Y esta propuesta se refuerza si tenemos en cuenta que el finés conserva *orbo* con ese valor y hay formas similares en las lenguas urálicas, consideradas préstamos¹².

De esta manera, "perder a un hijo no tiene nombre"; empero, así como otras lenguas de pueblos que viven la guerra cotidianamente sí tienen un amplio repertorio de voces relativos a la muerte¹³, la nuestra tendría un vocablo nominal ('nombre') específico, que designaría esa realidad indeseada y psicolingüísticamente rechazada.

¹² Cf. Beekes (2010: 1114).

¹³ Cf. Guillemi (2023).

Bibliografía citada

BAILLY, A. (1950): *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hahette.

BEEKES, R. (2010): *Etymological dictionary of Greek*, Leiden-Boston, Brill.

BLAISE, A. (1975): *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnhout, Brepols.

CHANTRAINE, P. (1999): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*. Paris, Klincksieck.

ERNOUT, A.- MEILLET, A. (1951): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck.

GAFFIOT, F. (1934): *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette.

GUILLEMI, R. (2023): "Los dos pueblos en guerra que tienen una palabra para nombrar a los padres que recibieron la peor noticia", *La nación*, Buenos Aires, 4-11-2023.

LAMPE, G. (1961): *A patristic Greek lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

LIDDELL, H. - SCOTT, P. – JONES, H. (1996): *Greek-English lexicon with supplement*, Oxford, Clarendon Press.

MALTBY, R. (1991): *A lexicon of ancient Latin etymologies*, Leeds, Francis Cairns.

MOHRMANN, Ch. (1961-1965): *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 4 vols., I-III 1961, IV 1965.

MONTIEL, E. (2023): *Imágenes verdaderas. Relatos y más...*, Buenos Aires, Dunken.

NIERMEYER, J. (1976): *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill.

SOUTER, A. (1964): *A glossary of later Latin to 600 A.D.*, Oxford, Clarendon Press.

Thesaurus linguae Graecae (= TLG), herramienta digital. Dir. Maria Pantelia, Irving, University of California, 2014-.



EL SIMPOSIO DE PLATÓN EN TEXTOS DE S. JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI

PLATO'S SYMPOSIUM IN TEXTS BY ST. JOHN PAUL II AND BENEDICT XVI

por RAMÓN CORNAVACA

Ramón Cornavaca

Universidad Nacional de Córdoba

cornavacas@yahoo.com.ar

ORCID 0000-0002-9056-9457

Recibido: 6/12/2023

Aceptado: 18/12/2023

Resumen:

En la historia de la recepción contemporánea de los diálogos platónicos en torno al tema del amor, especialmente del *Simposio*, con razón podrían ubicarse las Catequesis Nos. 47 y 48 de S. Juan Pablo II sobre la llamada “teología del cuerpo” y la primera parte de la encíclica *Deus caritas est* del Papa Benedicto XVI. En el presente artículo se observa el contexto en el que aparecen, en los documentos indicados, las referencias al *Simposio* de Platón y se trata de precisar cuál es su aporte en las argumentaciones respectivas.

Palabras clave

Eros – Platón – S. Juan Pablo II – Benedicto XVI

Abstract:

In the history of the contemporary reception of the Platonic dialogues on the theme of love, especially the *Symposium*, they could rightly be located the Catechesis n. 47 and 48 of St. John Paul II on the so-called “theology of the body” and the first part of the encyclical *Deus caritas est* of Pope Benedict XVI. This article observes the context in which references to Plato's *Symposium* appear in the indicated documents and attempts to specify its contribution to the respective arguments.

Keywords:

Eros – Plato – St. John Paul II – Benedict XVI

Introducción

No es demasiado sorprendente –aunque tampoco totalmente esperable– que en dos documentos del magisterio contemporáneo de la Iglesia sobre el tema del amor y el matrimonio se encuentren alusiones o citas explícitas de obras de Platón, el famoso filósofo ateniense que vivió en Atenas entre los años 428/7 y 348/7 a. C. Nos referimos específicamente a las Catequesis Nos. 47 y 48 de S. Juan Pablo II sobre la llamada “teología del cuerpo” y a la primera parte de la encíclica *Deus caritas est* del Papa Benedicto XVI.

Sorprendente es, en alguna medida, si se tiene en cuenta que para muchos autores la concepción platónica del *éros* es radicalmente opuesta a la comprensión cristiana del amor, en general, y del amor matrimonial, en particular. Esperable es, en otro sentido, porque en los diálogos platónicos se encuentra la primera reflexión, profunda y abarcadora, sobre el tema del amor, una reflexión poético-filosófica que llegó a constituir, para las elaboraciones posteriores sobre este tema, una base teórica insoslayable que orientó a numerosos pensadores de la misma antigüedad clásica y de la edad media y que sigue ejerciendo su influencia hasta la época contemporánea.

En efecto, la historia de la recepción del “amor platónico” a lo largo de los siglos es inmensa, casi inabarcable por su extensión y por la riqueza de los matices que se han ido destacando en las distintas épocas y según los diversos autores que han leído, traducido, citado, comentado, interpretado, o simplemente repensado aquellos antiguos textos escritos por el discípulo de Sócrates.

Para aproximarnos al tema central del presente artículo, recordemos que ya en muchos Padres de los primeros siglos de la Iglesia se advierte la presencia de elementos propios de la concepción platónica del amor. Baste mencionar los nombres de Clemente de Alejandría, Orígenes, S. Gregorio de Nisa, S. Agustín y Dionisio Areopagita, en cuyas obras se encuentran numerosas citas y alusiones a motivos característicos de la concepción de Platón acerca del amor¹.

Pero en esta historia de la recepción del *éros* platónico y ya en directa relación con la teología cristiana de los últimos cien años, ocupa un lugar muy importante la figura del teólogo luterano Anders Nygren, quien en 1930 publicó la primera parte de su libro sobre las nociones de *agápe* y *éros*, que en la versión castellana lleva el título: *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Esta obra tuvo una enorme repercusión, tanto en el ámbito de la teología protestante como en la católica, de modo que difícilmente podía escribirse algo sobre el tema sin tomar posición respecto de ella. En síntesis, para Nygren lo más característico del cristianismo es precisamente el amor, pero el que se expresa en griego con los términos vinculados al sustantivo *agápe*, es decir, ese amor oblativo que implica una entrega generosa y absoluta, sin ningún interés propio. *Éros*, en cambio, es una palabra evitada en los escritos sagrados y remite a un deseo ardiente generado por un objeto que despierta en el que ama 'eróticamente' una atracción que mueve a éste a tratar de poseer ese objeto y gozar de él. El verdadero amor cristiano sería, entonces, el del *agápe* que, en cierto modo, es opuesto al del *éros*. En la teología cristiana se habría dado, según Nygren, una especie de distorsión. Por eso era importante para él distinguir lo que, por influencia del pensamiento griego o platónico, se habría confundido.

En el campo de la teología católica –y también en el del protestantismo– tardaron en hacerse oír algunas voces críticas respecto de esta división tan tajante en el que los términos se excluyen recíprocamente. Valga aquí evocar muy brevemente los nombres de C. S. Lewis (1898-1963), citado expresamente por S. Juan Pablo II en la nota 2 de la catequesis 47, y de J. Pieper (1904-1997). El primero, en su libro *Los cuatro amores*², reconoce explícitamente la influencia de la obra de Nygren, pero su perspectiva es más amplia, en el sentido de que un amor auténtico incluye naturalmente una instancia de correspondencia por parte del ser amado y de experiencia de alegría profunda derivada de esa relación amorosa. Por otra parte, Pieper se ocupa expresamente del tema del amor³ y sus reflexiones pueden ayudar a entender mejor el contexto de los documentos de S. Juan Pablo II y de Benedicto XVI que son el objeto central del presente artículo. Valga destacar aquí tan solo tres aspectos que reaparecerán en los primeros párrafos de *Deus caritas est*: 1) La importancia que se asigna a la reflexión sobre los términos referidos al 'amor', algo a lo que Benedicto dedica varios párrafos, como base lingüística indispensable para el desarrollo conceptual posterior; 2) La crítica a la tesis central de Nygren y la consecuente valoración positiva del 'amor-éros' como fenómeno antropológico constitutivo de la

¹ Más adelante en el tiempo, aunque quizás en forma menos evidente, se percibe la presencia de esta tradición en las obras de S. Bernardo de Claraval o de S. Juan de la Cruz. Entre los numerosos estudios sobre la recepción de los diálogos platónicos en general, véase, por ejemplo, MADEC (2002). Para algunos hitos de la recepción del *éros* en autores cristianos, desde el Nuevo Testamento hasta S. Tomás de Aquino, v. OSBORN (1994).

² LEWIS (1991).

³ PIEPER (1988). Véanse en particular las últimas ciento treinta páginas del libro.

naturaleza humana, que experimenta la atracción de la belleza y el deseo de poseer lo que es bello, verdadero y bueno; 3) La estrecha relación que existe entre el amor y la alegría⁴, que abre la posibilidad al *éros* –“comienzo irremplazable de todo amor consumado” (p. 493)– de ser camino a la felicidad.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, el objetivo del presente artículo es observar con algún detenimiento el contexto en el que aparecen –en los dos documentos del magisterio contemporáneo elegidos– las referencias al *Simposio* de Platón, tratando de señalar cuál es su aporte o su función en las argumentaciones respectivas.

Algunos aspectos relevantes de la propuesta platónica del amor en el *Simposio*

Para nuestros fines es conveniente, antes de encarar la lectura de los pasajes seleccionados de S. Juan Pablo II y de Benedicto XVI, recordar muy brevemente la estructura del *Simposio* platónico y algunos elementos fundamentales de la concepción del *éros*.

En una muy sugerente introducción y con motivo del requerimiento de un personaje anónimo respecto de las circunstancias que rodearon el famoso simposio de Sócrates, se plantea el problema de la transmisión precisa del conocimiento y comienza el relato de algunos detalles previos a la reunión propiamente dicha⁵. A continuación vienen los cinco discursos que se pronuncian en honor de *Éros* –Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, el célebre comediógrafo, y Agatón, el joven anfitrión que el día anterior había vencido en un concurso trágico– para concluir, a manera de clímax, con el discurso de Sócrates, quien refiere la conversación que habría mantenido una vez con una sabia y enigmática mujer –Diotima– quien lo habría iniciado en los “misterios del amor”. Después de este sexto discurso, en el que se concentran diversos elementos constitutivos de la concepción platónica del *Éros*, irrumpen una turba de borrachos y flautistas, con Alcibíades a la cabeza, quien ha llegado para coronar a Agatón por su triunfo, pero que al ver a Sócrates también corona a éste y pronuncia un impactante discurso biográfico en el que relata su experiencia personal con el mismo Sócrates y que funciona como un último tributo al amor a través del elogio de la extraña y casi sobre-humana figura del maestro. Podría pensarse en que los cinco discursos previos son una suerte de preparación para el discurso de Sócrates-Diotima, desde el cual, a su vez, pueden entenderse mejor y revalorizarse positivamente distintos aspectos del *Éros* que los otros cinco fueron relevando. Por otra parte, el episodio de Alcibíades y su propio discurso constituirían algo así como un colofón que presentarían a *Éros*-Sócrates operando directamente en la 'existencia' concreta.

La riqueza literaria y la profundidad de pensamiento de esta obra de arte seguramente explican la extraordinaria influencia que ella ha ejercido sobre muchísimas generaciones de pensadores, poetas y teólogos de distintas épocas. Por la posible relación con los documentos pontificios seleccionados, es oportuno recordar ahora algunos elementos conceptuales que de algún modo son relevantes para la lectura de aquellos.

a. Según la presentación de la primera parte del discurso de Diotima/Sócrates, *Éros* no es ni una divinidad propiamente dicha ni un mortal sino algo 'intermedio' –*metaxý*– entre estos dos ámbitos de la realidad. De allí que pueda caracterizarse como un “gran *daímon*”, una entidad que funciona como intermediaria y contribuye a la comunicación entre dioses y hombres⁶.

b. Su origen mítico –su concepción en la fiesta de la diosa Afrodita y las cualidades opuestas y complementarias de sus padres, Poros (el recurso) y Penía (la pobreza, carencia)– corresponde a su característico *modus operandi*: estar constantemente al acecho de la belleza, de la que carece, ideando recursos de todo tipo para acercarse a ella con la intención de poseerla⁷.

⁴ Cabe recomendar en especial la lectura del apartado VI, “La felicidad de amar” (pp. 489-502). La noción de que “amar es alegrarse con el otro” es fundamental. En este contexto son relevantes la cita de Leibniz “Amar es alegrarse de la felicidad del otro” y la referencia al *Tratado del Amor a Dios* de S. Francisco de Sales “el amor es el acto en el que la voluntad se identifica y reúne con la alegría y el bienestar del otro” (p. 501). Valga precisar que el término latino que emplea Leibniz y que aquí se traduce como “alegrarse”, es *delectari* que expresa más claramente el momento de “deleitación” en la felicidad del ser amado.

⁵ Cada uno de esos detalles son significativos. Aquí, obviamente, no hay lugar para explayarse en esto, pero valga solamente destacar uno: en 174 a se resalta que antes de ir al encuentro Sócrates, extrañamente, se calza. Esto implica que habitualmente él andaba descalzo. Y justamente éste será un rasgo característico de la figura de *Éros* según la presentación en el discurso de Diotima (203 d). Todo ello invita a asociar la figura y función de Sócrates con las propias de *Éros*.

⁶ *Sym* 201 e – 203 a. Lo indicado en la nota anterior invita a concebir al mismo Sócrates como un *daímon*, que realiza la 'intermediación' entre Diotima y sus interlocutores precisamente a través del diálogo. En última instancia *éros* – *daímon* – Sócrates, en alguna medida, se identifican.

⁷ *Sym* 203 a – 204 c. Conviene aclarar que la expresión griega que se emplea –el llamado 'dativo posesivo' con el verbo 'ser'– no significa *stricto sensu* tanto la 'posesión' sino más bien el hecho de que 'algo está ahí para alguien, a disposición de él'. Por eso no sería conveniente acentuar demasiado la noción 'egoísta' de posesión.

c. En estrecha relación con el deseo natural de inmortalidad que los hombres tienen, ellos experimentan en sí la atracción de las cosas bellas y aspiran a alcanzar la posesión constante, para siempre, de lo bello y de lo bueno, lo que, a su vez, se explicita en el deseo de “generación en la belleza” y éste sería un modo de que dispone el ser humano, mortal, para participar, al menos en alguna medida, de la inmortalidad⁸.

d. En la última parte del discurso de Diotima, en una especie de monólogo sublime que presenta los últimos grados de lo que podría denominarse la ‘iniciación erótica’, se van señalando las distintas etapas que conforman una especie de escala ascendente por el camino de la belleza, que comienza por la contemplación de la hermosura de los cuerpos y va elevándose paulatina y gradualmente a través de la contemplación de la belleza de las almas, de las leyes, de las ciencias, hasta alcanzar una única ciencia de la belleza en sí y la contemplación propia del último grado de este ascenso erótico, es decir, la visión de la belleza en sí, pura, absoluta, que puede contemplarse sólo con el ojo interior y que posibilitará dar a luz verdaderas virtudes y no simples imágenes de ella, lo cual, a su vez, convertirá al hombre que ha realizado hasta el fin este camino en un auténtico “amigo de la divinidad –*theophilés*–” y de este modo en “inmortal” si es que ello es posible a un ser humano⁹.

e. Todas las características relevadas justifican, en fin, que los hombres deban honrar a *Éros* y que éste pueda ser llamado el “mejor colaborador –*synergós*– de la naturaleza humana”¹⁰.

Las catequesis 47 y 48 de S. Juan Pablo II

Es tiempo de comentar las catequesis de S. Juan Pablo II que contienen expresas referencias al *Éros*. En especial nos detendremos en la N^o 47 (“*Éros* y *éthos* en el corazón humano”) porque en ella se menciona explícitamente el nombre de Platón, y en la siguiente, en la que se continúa la reflexión sobre el *éros*. Ubiquémoslas, ante todo, en el contexto inmediato.

Estas catequesis pertenecen a la segunda de las seis partes en las que se distribuyen las ciento veintinueve ofrecidas por el pontífice. Se conocen, en conjunto, como “Teología del cuerpo”, “El amor humano en el plan divino”, o también “La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio”¹¹. En esa segunda sección –que lleva el subtítulo “La purificación del corazón” y abarca las catequesis 24 a 63– se parte de los vv. 27-28 del cap. 5 del Ev. de S. Mateo (“Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón”), palabras que para el autor “no contienen... la condenación del cuerpo y de la sexualidad” sino que son una llamada a vencer la “triple concupiscencia, en particular, la concupiscencia de la carne”¹². Las palabras del Evangelio invitan a descubrir y realizar “el sentido esponsalicio del cuerpo y a expresar de este modo la libertad interior” de la donación que supone el “dominio de la concupiscencia de la carne”¹³. Estas últimas expresiones parece que no tienen nada que ver con la concepción platónica, en especial lo referente al “sentido esponsalicio del cuerpo”. Cabe acotar, sin embargo, que si bien la argumentación de S.J.P. II se orienta más bien al diálogo crítico con pensadores de los siglos XIX y XX (Marx, Nietzsche y Freud), es en este contexto de atención a “la conciencia de los hombres contemporáneos” cuando se retoma el término griego *éros*¹⁴. Después de hacer una breve referencia al uso y significado de esta palabra –que “resulta extraña y desconocida para el lenguaje bíblico”, al contrario de lo que sucede con *éthos*, que remite a la problemática del bien y del mal y se emplea en la *Septuaginta* y en el Nuevo Testamento– el Papa anota que *éros* adquiere en Platón “un significado filosófico” particular, que tiene rasgos distintos del personaje de la mitología y de otros sentidos propios del lenguaje literario. Dentro de esta tan

⁸ *Sym* 204 d - 206 e.

⁹ *Sym* 209 e - 212 a.

¹⁰ *Sym* 212 b.

¹¹ Los últimos dos títulos fueron dados por el Papa mismo en la última de las catequesis. Tomamos el texto de la versión española publicada por la Fundación Gratis Date, Pamplona, España (fundación@gratisdate.org. Se puede consultar en: <http://www.gratisdate.org/texto.php?idl=67>). Las catequesis fueron pronunciadas por S. Juan Pablo II durante el período 5/11/1979 - 28/11/1984. La traducción española es la que fue publicándose en el periódico *L'Osservatore Romano*.

¹² Cat. 46.1. Para la expresión “triple concupiscencia” conviene ver las cat. 26 y siguientes en las que se comenta esta noción a partir de la cita bíblica fundamental (1 *Jn* 2, 16-17). Valga notar, de paso, que el término griego empleado por S. Juan y que aquí se traduce como “concupiscencia” –*epithymía*– aparece con frecuencia en los diálogos de Platón, quien quizás fue el creador del adjetivo *epithymetikós* (“concupiscible”) que el ateniense aplica a una de las tres ‘partes’ del alma. Precisamente lo *epithymetikón* remite al aspecto del alma más directamente ligado a los deseos corporales, según la presentación del libro IV de la *República*.

¹³ Cat. 46.5.

¹⁴ La Cat. 47 que, como ya dijimos, lleva el título de “*Éros* y *éthos* en el corazón humano”.

“amplia gama de significados”, se dice en el p. 2 de esta catequesis 47, que “según Platón, el *éros* representa la fuerza interior, que arrastra al hombre hacia todo lo que es bueno, verdadero y bello”, algo que se diferencia del significado común de “atracción sexual”, en relación con la tendencia del hombre y la mujer a “la unión de los cuerpos”. Desde esta perspectiva más psicológica y sexológica se establecería una cierta equivalencia entre lo ‘erótico’ y “lo que se deriva del deseo” y en este contexto las palabras de Jesús –Mt 5, 27-28– “expresarían un juicio negativo sobre lo que es ‘erótico’ y...constituirían una severa advertencia contra el *éros*”.

En este punto se inserta una observación que nos parece fundamental para el tema del presente artículo: para la interpretación del texto evangélico conviene atender

a la multiplicidad de matices semánticos del *eros*. Efectivamente, parece posible que en el ámbito del concepto de *eros* –teniendo en cuenta su significado platónico– se encuentre el puesto para ese *ethos*, para esos contenidos éticos e indirectamente también teológicos, los cuales... han sido puestos de relieve por la llamada de Cristo al “corazón” humano en el sermón de la montaña¹⁵.

Y continúa:

Si admitimos que el *eros* significa la fuerza interior que ‘atrae’ al hombre hacia la verdad, el bien y la belleza, entonces en el ámbito de este concepto se ve también abrirse el camino hacia lo que Cristo quiso expresar en el sermón de la montaña¹⁶.

Precisamente la consideración de la perspectiva platónica del *éros* es la que permite establecer la relación con el *éthos*, en el sentido de que la llamada de Cristo al corazón del hombre es una invitación a vencer “lo que se deriva de la triple concupiscencia”. En última instancia, todo esto significaría que “en el ámbito erótico el *eros* y el *ethos* no divergen entre sí, no se contraponen mutuamente, sino que están llamados a encontrarse en el corazón humano y a fructificar en este encuentro”. A partir de esto, puede encontrarse en las palabras de Mt 5,27-28 no tanto una ética de normas y prohibiciones, sino más bien una invitación a descubrir “los valores realmente profundos y esenciales que esta prohibición encierra, es decir, asegura”¹⁷. Las palabras de Cristo “dirigen el corazón del hombre hacia estos valores”.

Valga destacar, en fin, varios detalles que el Papa menciona en la nota 1 explicando el sentido platónico del *éros*. En ella se resalta la perspectiva ascendente de la concepción de Platón: *éros* impulsa hacia lo trascendente, eleva hacia la idea misma de belleza. Este ser intermedio, *daimónion*, ejerce su influencia generando una aspiración y un deseo permanentes hacia lo sublime. Si bien se advierten algunas expresiones que exigirían algunas precisiones –como la referencia a que, según la concepción platónica, los dioses “pueden ser solamente objeto, pero no sujeto de amor”, o que “*eros* es el camino que conduce al hombre hacia la divinidad, pero no viceversa”, o también que “*eros* es siempre, para Platón, el amor egocéntrico” que tiende a poseer el objeto amado y que implica un deseo de inmortalidad, lo cual “demuestra el carácter egocéntrico de *eros*”¹⁸–, sin embargo nos parece que queda suficientemente en claro que es la recuperación de varios elementos fundamentales del pensamiento de Platón sobre el *éros* lo que permite articular las nociones de *éros* y *éthos*, algo que es fundamental para el desarrollo de la catequesis de S. Juan Pablo II, tal como sigue exponiéndose en la catequesis Nº 48. Baste, a modo de cierre de este apartado, parafrasear el p. 1: La tarea del espíritu humano, que es de naturaleza ética, consiste en encontrar en lo ‘erótico’ “el significado esponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don”. Se trata de superar la mera atracción de los sentidos para que la pasión corporal no quede en “mera concupiscencia, carente de valor

¹⁵ Cat. 47, p. 4.

¹⁶ Cat. 47, p. 5.

¹⁷ Cat. 47, p. 6.

¹⁸ La mención explícita del libro de Nygren comentado más arriba es ilustrativa acerca de la fuente de estas afirmaciones del autor de las Catequesis.

ético". La experiencia de la plenitud del *éros*, de ese impulso "hacia lo que es verdadero, bueno y bello" posibilita que aquello que es 'erótico' se convierta en "verdadero, bueno y bello". En esta línea se entiende también lo que en el p. 3 se dice respecto de la necesidad de que el hombre sea "auténtico señor de los propios impulsos íntimos". En última instancia, lo que se requiere es 'aprender' una ciencia que no se aprende simplemente en los libros, sino que tiene que ver –y volvemos así a una de las propuestas fundamentales de la ética socrático-platónica– con el "conocimiento profundo de la interioridad humana" en orden a discernir entre lo que es mera concupiscencia y lo que "compone la multiforme riqueza de la masculinidad y feminidad". Más allá de las diferencias evidentes, es claro que S. Juan Pablo II ha hecho un sabio uso de los elementos que la tradición platónica le ofrecía.

Algunas observaciones sobre *Deus caritas est* de Benedicto XVI

Veinticinco años después Benedicto XVI escribe la Carta Encíclica *Deus caritas est* sobre el amor cristiano. Por cierto, las circunstancias son diversas: no se trató entonces de "catequesis" sino –tal como lo dice el mismo autor en la presentación de la encíclica a "los lectores de *Famiglia Cristiana*"¹⁹– de responder a algunas "preguntas muy concretas para la vida cristiana", una de las cuales es particularmente relevante para nuestro tema: "¿La Iglesia, con sus mandamientos y sus prohibiciones, no nos amarga la alegría del *éros*, de ser amados, que nos empuja hacia el otro y quiere convertirse en unión?". Benedicto aclara a continuación que él ha tratado de demostrar, con su Carta, que la maduración del *éros* lleva a descubrir la profundidad de la otra persona, maduración que implica llegar al momento del dar, de la liberación del yo y de la experiencia de una alegría profunda. Como puede advertirse ya en esta breve presentación del mismo autor, la "donación", que es una de las características del amor-*agápe*, no se opone al *éros*; más bien parece postularse la posibilidad de realizar un proceso de maduración en el camino del *éros* que desemboca en la donación.

Revisemos ahora unos cuantos pasajes de la primera parte de *Deus caritas est*, que lleva por título "La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación"²⁰.

Ante todo, cabe destacar que el primer gran apartado de la encíclica está dedicado a plantear "un problema de lenguaje", que es previo a todo el desarrollo conceptual que viene a continuación²¹. Benedicto recuerda la vastedad del "campo semántico de la palabra 'amor'", dentro del que se señala, "como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer"²². A éste corresponde el término griego *éros*, que en cierto sentido "se impone al ser humano", pero que en la Biblia queda relegado. La palabra que se empleará para referirse al amor cristiano será *agápe*, que también tiene un origen griego. En el p. 4 el autor sale al cruce de una crítica que F. Nietzsche hizo al cristianismo porque éste "habría dado de beber al *eros* un veneno", haciéndolo degenerar finalmente en vicio; y en ese contexto recuerda ese aspecto de 'arrebato', de "locura divina" que estremece al ser humano y "le hace experimentar la dicha más alta". Pero, acota Benedicto, para que el *éros* llegue a hacer "pregustar... lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser", se requiere "una purificación y maduración que incluyen también la renuncia", para que de este modo "el *eros* pueda madurar hasta su verdadera grandeza"²³.

A continuación se hace una breve referencia a los dos términos hebreos, *dodim* y *ahabá*, que se emplean en el *Cantar de los Cantares* para designar el amor; el primero es un plural que significa un amor "todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada", mientras que el otro, que en la versión de los LXX aparece como *agápe*, tiene un sentido de 'preocuparse por el otro', 'buscar el bien del amado'. Se trata de un "desarrollo del amor" que corresponde a una aspiración a lo definitivo, que a su vez implica "exclusividad" y "para siempre"²⁴.

¹⁹ Utilizamos la versión de la ed. San Pablo, Argentina, 2006, que incluye unas palabras del mismo Benedicto XVI como presentación de la Carta.

²⁰ El esquema de la Encíclica es simple: después de una introducción que parte de la cita que da nombre al documento (1 Jn 4,16), se desarrollan las dos partes centrales (par. 2-18 y 19-39), dedicada la segunda a la caridad como ejercicio concreto del amor. En la conclusión (par. 40-42) se mencionan los nombres de varios santos que se han destacado como ejemplos en este campo y se ofrece una bella oración a la Virgen María.

²¹ Recuérdese que también Pieper comienza con una consideración lingüística. V. *supra* (en la Introducción).

²² *Deus caritas est* (desde ahora abreviada: DCE), p. 2.

²³ DCE, pp. 4-5.

²⁴ DCE, p. 6.

Después de estas observaciones, Benedicto resume el recorrido realizado hasta aquí y retoma el significado de los dos términos griegos: *éros*, utilizado para referirse al amor “mundano” y *agápe* que designa el “amor fundado en la fe”. Ahora bien, ambos términos han sido muchas veces contrapuestos, entendiendo el primero como amor “ascendente” y “posesivo” y el segundo como “amor oblato” (*amor concupiscentiae* y *amor benevolentiae*), hasta tal punto que podría objetarse que el cristianismo propondría algo “admirable pero netamente apartado del conjunto de la vida humana”. En realidad, según el autor de la encíclica,

eros y *agápe*... nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos... la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente... al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro... Así, el momento del *agápe* se inserta en el *eros* inicial... ²⁵

El pasaje es suficientemente ilustrativo de la particular recepción que el Papa realiza de la tradición griega clásica, en la que se hallan elementos fundamentales de la concepción platónica del *éros* tal como en el *Simposio* la hemos encontrado. Lejos de la radical contraposición que había marcado el libro de Nygren, para él –y siguiendo en esto seguramente a varios Padres de la Iglesia, como él mismo lo indica con motivo del significado simbólico atribuido al relato sobre la “escalera de Jacob”²⁶– hay una “relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *agápe* que transmite el don recibido”. Precisamente en la línea de la reflexión patrística Benedicto XVI llega a afirmar, con mucha audacia, que el Dios de la fe bíblica, “ama personalmente” con un amor que “puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agápe*”²⁷. “El *eros* de Dios para con el hombre... es a la vez *agápe*”, un amor gratuito y que perdona, inclusive más allá de lo que exige la justicia, tal como ya se vislumbra en el misterio de la Cruz. Dios, origen de cada ser, “es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros*, es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agápe*”²⁸.

Para terminar este breve recorrido por la encíclica destaquemos un detalle que confirma la presencia de la tradición platónica en el pensamiento de su autor. Se trata de una referencia directa al *Simposio*. Con motivo de la imagen del hombre implícita en el relato de la creación del cap. 2 del *Génesis*, y específicamente respecto de la ‘soledad’ de Adán y de la expresión “¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!”, se establece una relación explícita con un famoso pasaje del discurso de Aristófanes en el *Simposio*:

En el trasfondo de esta narración se pueden considerar concepciones como la que aparece también, por ejemplo, en el mito relatado por Platón, según el cual el hombre era originariamente esférico, porque era completo en sí mismo y autosuficiente. Pero en castigo de su soberbia, fue dividido en dos por Zeus, de manera que ahora anhela siempre su otra mitad y está en camino hacia ella para recobrar su integridad²⁹.

Sorprende, ciertamente, la amplia libertad que revela Benedicto en el momento de reflexionar sobre el tema del amor. No rehúsa traer a colación un pasaje que pertenece al mundo del mito, algo que podría considerarse muy alejado de la fe bíblica. Sin embargo, el relato del ‘andrógino’ primitivo que se encuentra en el *Simposio* platónico ilustra convenientemente esa noción básica de que el hombre es ‘incompleto’ y que por ello está en camino de recobrar su ‘integridad’. Tanto el *Génesis* como el diálogo de Platón muestran que “el *eros* está enraizado en la naturaleza misma del hombre”³⁰.

²⁵ DCE, p. 7.

²⁶ Gn 28, 12.

²⁷ DCE, p. 9. En la nota correspondiente se cita a Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, IV, 12-14, pasaje sumamente relevante para nuestro tema. A continuación el Papa habla de la “pasión de Dios por su pueblo”, refiriéndose a las “audaces imágenes eróticas” de los profetas Oseas y Ezequiel.

²⁸ DCE, p. 10. Valga recordar la tan sugerente y llamativa expresión que aparece en labios del mismo Cristo en Lc 22, 15: *epithymía epethýmesa*: “Con deseo deseé” o “Apasionadamente he deseado”, con referencia al deseo intenso de comer la Pascua con sus discípulos. En fin, anotemos que S. Gregorio de Nisa, en un pasaje culminante de su Vida de Moisés (GNO VII, 1, p. 114, 5-9) habla de una “disposición erótica” (*erotikè diáthesis*) de quien es atraído con fuerza por la belleza. Véase GREGORIO DE NISA (1984: 200 y 324); en particular, el pasaje II, 231, con la nota 259 dedicada a esta expresión.

²⁹ DCE, p. 11. La referencia es a Platón, *Simposio*, 189 d y ss. Unos pocos renglones más arriba, casi al comienzo de su curioso elogio de *éros*, Aristófanes ha calificado a este dios como el *philanthropótatos*, el ‘más amigo de los hombres’ de entre los seres divinos.

³⁰ DCE, p. 11. En la perspectiva cristiana de Benedicto XVI, por cierto, el *éros* orienta al ser humano hacia el matrimonio, concebido como un vínculo único y definitivo.

A manera de breve conclusión

Los textos del magisterio contemporáneo de la Iglesia sobre el tema del amor que hemos comentado muestran claramente que la tradición platónica respecto del *éros*, en particular tal como se expresa en el *Simposio*, está presente en ellos, en forma más o menos explícita, y cumple una función de relevancia en la argumentación de ambos autores.

En el caso de las catequesis de S. Juan Pablo II y en un contexto que, a primera vista, podría parecer totalmente ajeno a la concepción platónica del amor –por la importancia atribuida al cuerpo, a la redención de éste y a su significado esponsalicio– el Papa retoma la reflexión sobre el *éros* y recupera algunos aspectos esenciales que se ven en el *Simposio*: *éros* como impulso ascendente, como fuerza que arrastra al hombre hacia la belleza, la verdad y el bien. Precisamente la referencia al antiguo filósofo ateniense contribuye a su interpretación de las palabras de Jesús en Mt 5, 27-28 y le permite establecer la buscada relación entre *éros* y *éthos*, mostrando que estos dos ámbitos no son recíprocamente excluyentes.

En un contexto diferente, Benedicto XVI se enlaza también con la tradición platónica, especialmente en la primera parte de la encíclica *Deus caritas est*. En los pasajes revisados se evidencia una recuperación y valoración positiva de la reflexión platónica sobre el *éros*. La idea central no es de oposición excluyente entre amor-*éros* y amor-*agápe*, como planteaba el libro de Nygren mencionado, sino más bien el de una complementariedad o continuidad posible entre ambos aspectos. En línea con la concepción bíblica y también según la interpretación de algunos Padres –Orígenes, S. Gregorio de Nisa, S. Agustín, Dionisio Areopagita, entre otros– Benedicto destaca, con afirmaciones realmente audaces, ese amor personal de Dios que incluye lo más elevado del *éros* y es, a la vez, *agápe*.

Seguramente quedan en esta muy parcial presentación muchos detalles por completar, pero baste lo señalado hasta aquí para destacar la importancia que tiene, a la hora de repensar hoy temas y problemas tan antiguos y tan nuevos, la recuperación del legado secular de la tradición filosófica y cultural de la antigüedad clásica y de la patrística cristiana de los primeros siglos.

Bibliografía citada

GREGORIO DE NISA, (1984): *La vita di Mosé*. Ed. M. Simonetti, Mondadori.

LEWIS, C. S. (1991): *Los cuatro amores*. Madrid, Rialp.

MADEC, G. (2002): "Le platonisme des Pères", en *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 86. Paris.

OSBORNE, C. (1994): *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford.

PIEPER, J. (1988): *Las virtudes fundamentales*. Bogotá, Rialp.



EL CUERPO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO. UN ESTUDIO A PARTIR DE LA *SUMMA THEOLOGIAE* I, Q. 91

THE BODY IN SAINT THOMAS AQUINAS.

A STUDY FROM THE *SUMMA THEOLOGIAE* I, Q. 91

por GUIDO ALAN HAASE ESPÍNDOLA

Centro de Formación san Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia, de la Fundación Movimiento Familiar Cristiano.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

director@centrosjp2.com

ORCID 0000-0003-1935-0409

Recibido: 20-10-2023

Aceptado: 4-12-2023

Resumen:

En el siguiente artículo propongo estudiar el cuerpo, no la corporalidad, a partir de la *Summa theologiae* I, q. 91. Esta cuestión es clave para comprender la relación entre cuerpo y alma. A su vez, ayuda a entender mejor la resurrección de la carne y el modo en el que el hombre contemplará a Dios luego.

Abstract:

In the following article I propose to study the body, not corporality, from the *Summa Theologiae* I, q. 91. This question is key to understanding the relationship between body and soul. Also, it helps to better understand the resurrection of the body and the way in which man will contemplate God later.

El cuerpo como mundo pequeño (*minor mundus*) (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 1)

Santo Tomás afirma que el cuerpo del hombre fue formado del barro¹. No se trata de pensar al hombre como una combinación de elementos, tierra y agua, sino que, a partir de este dato teológico, observemos el dato antropológico: "A esto se debe que el hombre sea llamado mundo en pequeño, porque todas las criaturas del mundo de algún modo se encuentran en él"². Si bien la sentencia es similar a la de Aristóteles, "El alma es, de algún modo, todas las cosas"³, en aquella se busca reforzar el sentido de lo corporal como participado por nosotros y todo lo creado. Si bien las cosas permanecen fuera de su subjetividad, están en contacto con él.

El concepto *minor mundus* aparece aproximadamente veinte veces en las obras del Angélico. Pareciera evitar *microcosmos*. En *De motu cordis* explica que el hombre se mueve a sí mismo ("movens seipsum") como todo el universo⁴. En el *De regno* vemos que se refiere a un gobierno de las cosas inferiores por la razón, similar a lo que hace Dios con el mundo⁵.

Palabras clave

Santo Tomás de Aquino - cuerpo - alma/cuerpo - resurrección de la carne - visión beatífica.

Keywords:

Saint Thomas of Aquino - body - soul/body - resurrection of the flesh - beatific vision.

¹ *Summa theologiae* I, 91, 1.

² Respondeo: "Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo".

³ Aristóteles, *De anima* 431b 21.

⁴ Cf. *De motu cordis* (in principio).

⁵ Cf. *De regno*, lib. 1 cap. 13 co.

En *De veritate* y en *De potentia* se puede apreciar una continua distinción del *minor mundus* del *maior mundus*⁶. La distinción implica la analogía de gobierno entre el hombre y Dios. En otras palabras, se aprecia cómo, además de la relación del hombre con el movimiento del mundo en *De motu cordis* o la constitución de él en *STh* I, 91, 1, co., se puede asemejar a Dios en la forma activa de gobierno.

Podríamos deducir que el modo activo de gobierno se refiere a la razón sobre lo material, mientras que el pasivo, a una disposición natural. Respecto a esto último, vemos que en *Super Sent.*, lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 s.c. 3 fray Tomás considera un cierto amor natural ("diligat naturaliter") del hombre hacia lo similar del universo que hay en él. En este pasaje trata sobre la cuestión escatológica de la innovación ("innovabitur") del mundo al final de los tiempos. Argumenta lo siguiente: como el universo debe corresponder con el deseo del hombre acerca de él, a un hombre perfecto le corresponde un universo perfecto. Algo similar se ve en los últimos capítulos del cuarto libro de la *Summa contra gentiles*, cuando estudia, en dos pasajes dentro del mismo capítulo, el lugar de los animales en la renovación mencionada siempre en disposición al hombre, quien se ordena y es ordenado a Dios⁷.

Vemos, pues, que *Summa theologiae* I, 91, 1, co. es novedoso en cuanto a la significación que el Angélico da al concepto. La constitución de los elementos tierra y agua agrupa a todas las creaturas inferiores. De la mezcla queda excluido "el aire", lo cual señalaría al cielo y podría entenderse que el hombre aglutina, según su materia, las creaturas espirituales o el cielo mismo. Así se distingue del pasaje de *Gn* 1, 1 cuando Dios crea "los cielos y la tierra": las creaturas espirituales y todas las substancialmente compuestas de materia y forma.

En síntesis, en cuanto a la estructura corporal y el deseo natural comprendemos una similitud con todas las cosas inferiores creadas. El deseo hacia el universo es, entonces, por la semejanza del bien que hallamos en él, como diciendo que se tiende a él como a uno mismo, según la descripción que hace santo Tomás del amor de concupiscencia como pasión⁸.

Dios hace nuestros cuerpos (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 2)

En *Summa theologiae* I, 91, 2, co. se afirma que "el compuesto es engendrado por el compuesto"⁹, algo así como decir que la casa existe cuando existe la casa. El Angélico desea explicar que no hay materia preexistente y que la forma está inmersa en la materia, de manera que no puede contemplarse una precedencia. Esto queda claro también en *In I Sent* d. 17, q. 2, a. 2, co., cuando niega que las almas fueran creadas fuera del cuerpo. Lo mismo sucede en *Summa theologiae* I, 45, 1, co. al tratar el origen desde la emanación particular, lo cual no supone al que es emanado, haciendo necesaria la consideración de una causa universal de todo ser. Por último, cabe aclarar que la persona es creada 'a partir de' la nada, expresando un orden, no una causa material¹⁰.

Estas afirmaciones ayudan a comprender que el hombre es una sustancia compuesta de tal manera que para "toda forma determinada en la materia, a menos que la materia esté puesta en su definición, esa definición es insuficiente"¹¹. Así no podemos hablar de hombre sin entrar en la comprensión de la importancia de su cuerpo para su misma definición. El cuerpo no es entendido como límite, sino como naturaleza. Obrando sin él, seríamos ángeles, no hombres. Evidentemente se aleja de toda pretensión platónica de una vida transmigrada y una melancólica reminiscencia. Sin embargo, no podemos decir que su pensamiento es principalmente fruto de la lectura de Aristóteles, quien, como contempla el Aquinate, había entendido al hombre como sustancia compuesta, sino que se debe a su fe en la Escritura, en la que no encontramos relatos pre-creacionistas.

⁶ Cf. *De veritate*, q. 24 a. 5 s.c.; q. 27 a. 3 arg. 23; *De potentia*, q. 3 a. 18 arg. 10; s.c. 3; q. 5 a. 6 arg. 8; ad 8; a. 7 ad 10.

⁷ Cf. *Summa contra gentiles*, lib. 4 c. 97.

⁸ Cf. *Summa theologiae* I-II, 27, 3, co.

⁹ "Et ideo oportet quod forma quae est in materia sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur".

¹⁰ Cf. *Summa theologiae* I, q. 45, a. 1, ad 1um.

¹¹ Sentencia *De anima*, lib. 1 l. 2 n. 10: "Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens: sed haec forma, scilicet appetitus vindictae est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens".

La respuesta a la primera objeción del artículo de la *Summa theologiae* es fascinante. El Doctor Común muestra cómo nuestro cuerpo nos permite ser sujetos de obras divinas como la resurrección. También contempla la actividad de los ángeles respecto al inicio y fin de la vida corporal humana. Ellos pudieron haber desempeñado algún ministerio en el acto creador, así como, afirma sin dudar, “lo desempeñan en la última resurrección recogiendo las cenizas”¹². El ángel puede servir de la materia para obrar¹³ sólo si está desempeñando algún ministerio de Dios¹⁴. Por lo tanto, nuestro Creador ha dispuesto que ellos realizaran ciertas acciones en favor nuestro, como se contempla con los ángeles custodios¹⁵ por medio de quienes Dios ejerce su gobierno providencial.

La disposición del cuerpo y la complexión humana (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 3)

Santo Tomás inicia *Summa theologiae* I, 91, 3, co. con la afirmación “toda cosa natural ha sido hecha por el arte divino”. El concepto “ars divina” aparece unas treinta y una veces en la *Summa theologiae* relacionándose, casi siempre, con las cosas naturales. Podemos decir que las cosas artificiales se comparan con el arte humano como las naturales con la divina¹⁶. Así el hombre participa, en parte, de una acción similar con los actos corporales causantes de cosas artificiales. Lo similar, me atrevo a afirmar, es la relación causal y la lógica que se supone se encuentra en la esencia de cada artefacto, así como en la naturaleza observamos la voluntad de Dios en su correcto funcionamiento. Cabe agregar que en las *res* producidas como arte se desvela esta intención como algo que sale del corazón, según el Aquinate¹⁷.

Podemos decir, entonces, que en el cuerpo, siendo algo natural y agente de cosas artificiales, encontramos una doble dimensión instrumental: de Dios, como causa primera, y de la voluntad del hombre actuada por su cuerpo¹⁸. El cuerpo, en efecto, permite que lo espiritual, como la intención-conjunción de la inteligencia y de la voluntad, se haga material como cierta cosa hecha por el hombre. Así las acciones materiales del hombre serían como los artefactos que desvelan el corazón del artifice, permitiendo al interlocutor llegar a conocer aquel secreto. Sin deseo de extenderme mucho más, porque sería tema de otra investigación, señalo que los últimos estudios de comunicación no verbal pueden respaldar lo anterior.

Dios artista, como lo presenta el Aquinate¹⁹, da a su obra “la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con su fin”. Es evidente que el fin del hombre es la Bienaventuranza como lo analiza en *Summa theologiae* I-II, qq. 1-3. Debemos, pues, analizar el cuerpo en vistas a la alabanza a Dios, como acto de religión (justicia).

Algo que llama la atención en el artículo es la construcción “optima dispositione”, la cual aparece tres veces en el cuerpo de este “Respondeo” cuando la hallamos un total de doce veces en las obras del Angélico. En dos ocasiones aparece dentro de las objeciones²⁰ señalando la acción de Dios. En *Sententia metaphysicae*, lib. 12 l. 8 n. 1 muestra cómo está unida a la delectación (“delectationem”) de seguir comprendiendo el cielo. Agrega que es imposible para nosotros estar siempre en esa disposición “deliciosa y mejor”²¹. Aun así, comprende que cada individuo tiene la mejor disposición según su propia naturaleza²².

Es evidente, entonces, que en el concepto “disposición” se sobreentiende un cierto movimiento que es menos “laborioso”²³ cuando el acto se adecua más al movimiento corporal. Mayor es el trabajo al considerar un movimiento “más continuo y eterno” (“magis continuus et sempiternus”) contrario al reposo natural del cuerpo. Así se observa, por ejemplo, en aquel que estudia somnoliento. El cuerpo, con sus movimientos internos (actos del hombre)²⁴, podría mostrar cierta dificultad para realizar actos inteligibles que refieren más a lo específico de la naturaleza humana. Sin embargo, podemos notar que el Aquinate nunca descon- fía de la bondad del cuerpo. De hecho, afirma que el alma humana es imperfecta

¹² “Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo”. Cf. *Summa theologiae* I, q. 110 a. 4 ad 1; *De potentia* q. 6 a. 4 co.

¹³ Cf. *Summa theologiae* I, q. 110.

¹⁴ Cf. *Summa theologiae* I, q. 110 a. 4 ad 1.

¹⁵ Cf. *Summa theologiae* I, q. 113.

¹⁶ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 13 a. 2 ad 3: “Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam”.

¹⁷ Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2: “Ad secundum dicendum quod, sicut in egressu artificiorum ab arte est considerare duplicem processum; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa;...”.

¹⁸ Si se desea desarrollar más este tema, podría estudiar el concepto de cuerpo como sacramento de la persona, de san Juan Pablo II, en sus audiencias sobre el amor humano y el sacramento del matrimonio, al inicio de su Pontificado. Se conocen como *Catequesis sobre la Teología del Cuerpo*.

¹⁹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 91, a. 3, co.

²⁰ Cf. *Super Sent.* lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2; *De spiritualibus creaturis* a. 6 arg. 10.

²¹ “Est enim intelligens et desiderans semper in tali dispositione delectabili, quod nobis est impossibile, scilicet quod semper simul in illa delectabili et optima dispositione”.

²² Cf. *Sententia metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 36: “Et hoc videmus in singulis, quod unumquodque est optima dispositionis in sua natura”.

²³ Cf. In *De caelo*, lib. 2 l. 1 n. 7: “[...] Omne enim quod cum labore movetur, movetur contra motum naturalem sui corporis (propter quod motus animalis sursum est laboriosus): quae autem contra suam naturam moventur, si debeat eorum motus continuari, oportet quod hoc sit per aliquod violentum movens, quod imponat eis necessitatem coactionis; nam necessitas naturalis non est nisi ad ea quae sunt secundum naturam. Omne autem quod est tale, quod scilicet movetur aliquo motu contra suam naturam, tanto magis laboriosum est, quanto motus eius est magis continuus et sempiternus, et quanto magis est expers optima dispositionis, ut scilicet sit secundum suam naturam. Hoc autem non potest attribui corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum: unde relinquitur quod motus caeli non sit laboriosus”.

mientras esté separada del cuerpo²⁵. Esto impide una Bienaventuranza perfecta por parte de la disposición humana, no de su objeto. Por este motivo la resurrección del hombre implica el cuerpo y una unión más perfecta entre éste y el alma. Así el Angélico afirma, siguiendo a san Pablo en *I Co.*, que aquel se viste de incorruptibilidad haciéndolo más dócil al alma inspirada por el Espíritu. Si bien “la sustancia intelectual que no está unida al cuerpo es más perfecta que la que está unida al cuerpo”²⁶, esto no quiere decir que aquella cuya naturaleza es corporal esté mejor dispuesta para recibir la visión beatífica cuando se encuentre separada de su cuerpo.

Parece ser correcto afirmar, entonces, que Dios quiso que la disposición perfecta del hombre sea acorde a su naturaleza humana, la cual es compuesta, requiriendo realizar muchas y laboriosas operaciones²⁷ para adquirir el bien perfecto según el grado del que le es posible gozar. Se podría cuestionar la relación entre la pesadez que se experimenta por el cansancio corporal y el camino del hombre a la Bienaventuranza, ya que los movimientos internos del cuerpo parecerían obstaculizar de cierta manera los actos propios del entendimiento especulativo²⁸. Ante esta objeción debe distinguirse entre el estado íntegro de la naturaleza del hombre y el de corrupción²⁹. En el segundo: “el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza y, por eso, no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde”. Evidentemente se observa cierta pesadez al actuar porque se lo hace contra la naturaleza íntegra, es decir sin una correcta integración entre cuerpo y alma en el Bien al que está llamada esta consustancialidad.

Regresando al “respondeo” de *Summa theologiae* I, q. 91, a. 3, notamos que ante la afirmación “Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y operaciones”, santo Tomás inmediatamente objeta y responde que cualquier imperfección en la materia es en orden a que “se dé debida proporción entre el cuerpo y el alma y sus operaciones del alma”³⁰. La repetición de “anima” muestra su importancia en relación al acto del entendimiento especulativo cuyo objeto último es Dios, como causa primera de toda causa que pueda llegar a investigar. De hecho, en las respuestas a las objeciones, enseña de qué manera el cuerpo está dispuesto a los actos del entendimiento, como contemplar y hablar³¹.

En *Summa theologiae* I, q. 91, a. 3, ad 1 escribe sobre la “complexión humana” (“humanae complexionis”) para señalar la disposición del hombre y su naturaleza. Si bien en *Super Sent.* lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 co. se refiere a los temperamentos basados en el frío o en el calor, en las demás ocasiones suele indicar la relación entre los órganos materiales y los actos del entendimiento. Nótese, por ejemplo, cómo en *Summa theologiae* II-II, q. 157, a. 3, ad 3 trata de la locura (“insania”) como corrupción de la salud y, por ende, de la constitución propia de la especie. Es más, escribe que el cuerpo «se aparta o aleja (“recedit”)» de la debida complexión humana (“debita complexione humanae speciei”). Vemos que la *insania*, como agente externo, provoca una corrupción que aleja, no separa, los principios co-sustanciales, haciendo difícil su actuación conjunta. De hecho, citando a san Gregorio Niseno, afirma que existen tres especies de irascibilidad, las cuales nos alejan de realizar un acto racional³²: “la ira, que se llama *fellea*; la *mania*, que se llama locura; y *furia*”³³. La locura y demás especies de ira pueden, incluso, llegar a impedir el habla y el movimiento de otras partes del cuerpo³⁴.

Respecto a la complexión humana del cuerpo resucitado, santo Tomás explica que sus cualidades tangibles serán perfeccionadas y provocarán sumo deleite³⁵. En otras palabras, la constitución del cuerpo será adaptada por Dios al nuevo objeto de percepción.

Se muestra así que algunas perturbaciones del corazón pueden atentar contra la complexión humana. Ésta parece estar bien definida como la unidad substancial del cuerpo y el alma y su correcta vivencia mediante la razón que ordena actos acordes a la voluntad de Dios expresada en la naturaleza.

²⁴ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 1, co.

²⁵ Cf. *Super I Cor.*, cap. 15 l. 9: “[...] Primo propter completionem humanae naturae. Nam, sicut etiam dicit Augustinus, anima quamdiu est separata a corpore est imperfecta, non habens perfectionem suae naturae, et ideo non est in tanta beatitudine separata existens, in quanta erit corpori unita in resurrectione. Ut ergo perfruatur beatitudine perfecta, oportet corruptibile hoc, id est corpus, induere, ut ornamentum, incorruptionem, ut ulterius aliquatenus non laedatur mortale”.

²⁶ *Summa theologiae* I, q. 51 a. 1 ad 3: “[...] Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita”. Cf. *Summa theologiae* I, q. 110 a. 3 co.: “Natura autem corporalis est infra naturam spirituales”.

²⁷ Cf. *In De caelo*, lib. 2 l. 18 n. 2: “[...] Quorum supremus est eius quod optime se habet, et non indiget aliqua actione ad acquirendum bonum perfectum; sed hoc existit ei sine aliqua actione. Secundus gradus eius est quod est propinquissimum in bonitate dispositionis optimo, quod scilicet acquirit perfectum bonum per unam et modicam actionem. Tertius gradus est eorum quae magis distant ab optimo, quae tamen acquirit perfectum bonum per plures operationes [...]”.

²⁸ Cuyo fin mayor es la Bienaventuranza, según *Summa theologiae* I-II, q. 3. Ver en especial la segunda consideración del a. 8, co.

²⁹ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 109 a. 2 co.

³⁰ “Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes”.

³¹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 91 a. 3 ad 3.

³² Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 48 a. 3 co.

³³ *Summa theologiae* II-II, q. 158 a. 5 s.c.

³⁴ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 48 a. 4.

³⁵ Cf. *Super Sent.* lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3.

La producción del cuerpo humano según las Sagradas Escrituras (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 4)

En este artículo el Aquinate opta por no dar una solución común al problema sino responder a cada una de las objeciones. Esto se debe a que, como cada una remite a un versículo de *Génesis* 1,26 ss.; 2,7, es mejor aclarar la correcta interpretación de forma específica.

La primera objeción busca asemejar la dignidad por la creación haciendo pensar que debería estar escrito “hágase” en lugar de “hagamos”. El santo fraile explica que debía utilizarse otra fórmula para señalar la superioridad del hombre respecto a las cosas. Él no es mayor que ellas por ser “creado por Dios” sino por serlo “a imagen”. También se resalta que todo fue hecho para el hombre³⁶.

En cuanto a la segunda objeción, santo Tomás retiene la interpretación clásica de encontrar en el “hagamos” (“faciamus”) el sujeto tácito de la Trinidad³⁷. Sin lugar a dudas, esto también da mayor importancia a la creación del hombre, en un grado superlativo.

En tercer lugar, atiende a un problema común: comprender la creación del cuerpo anterior a la del alma. A su vez, busca desechar la interpretación que ve en “Y sopló en su rostro el aliento de vida” la recepción del Espíritu Santo según lo aludido por el Apóstol en *I Cor.* 15 cuando muestra que se refiere a la vida animal, no a la espiritual. Así la única interpretación que se ajusta a la verdad de la Escritura es comprender que se está aclarando lo que ya se realizó. En otras palabras, se explica, no agrega nada nuevo a lo ya creado. De otra manera, podríamos caer en el error de considerar al hombre como algo distinto de la unidad substancial y, por ende, la Resurrección de la carne sería algo sin sentido.

El cuarto argumento objeta el pasaje “Sopló en su rostro el aliento de vida” porque la vida está en todo el hombre, no en su rostro. A lo sumo, agrega, debería estar escrito “en su corazón”, por ser el centro de la vida espiritual del hombre. El santo fraile, en varios lugares, habla del corazón unido al pensamiento y a la intimidad del hombre siguiendo la tradición bíblica, por lo que es una objeción razonable. La respuesta del Angélico es muy interesante y sería tema de un artículo ulterior. Escribe que en el rostro están los sentidos y que en él se manifiestan de modo especial las operaciones vitales.

Si bien la respuesta de Santo Tomás resulta obvia³⁸, debe aclararse que en el siglo XIII se inventó la fabricación de los espejos de vidrio y de cristal de roca sobre lámina metálica, lo que permitió a los medievales conocer mejor su propio aspecto. De hecho, el Aquinate utiliza en varios pasajes la imagen del rostro reflejado en un espejo roto en el que aparece muchas veces nuestro semblante³⁹.

La última objeción remite a que el cuerpo fue creado anterior al alma. Arrastra, entonces, el error de la tercera. Sin embargo, para no contradecir a san Agustín quien afirmó lo mismo, el Angélico señala que las obras discriminadas en seis días fueron hechas a la misma vez (“simul sunt facta”). La misma aclaración puede leerse en *De potentia* q. 4 a. 2 s.c. 2 cuando muestra que el diablo “fue creado el primer día, o antes de cada día”⁴⁰ y termina el argumento con la aclaración: “las cosas que se hicieron en el sexto día, se hicieron al mismo tiempo que las que se hicieron en el primer día”⁴¹. En cuanto a lo dicho sobre el diablo, es interesante notar que santo Tomás no otorga una importancia “histórica” a los días, sino que más bien es de índole teológica.

Conclusión

No podemos comprender al hombre sin su cuerpo. Permanece siempre una substancia compuesta y su misterio debe observarse a partir de esta realidad.

El Doctor Común nos explica su importancia teológica, es decir, el peso último de las afirmaciones de los primeros capítulos del *Génesis*, por lo que cual-

³⁶ “...ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt”.

³⁷ Cf. *Summa theologiae* I, q. 93 a. 5 ad 4; II-II, q. 2 a. 8 s.c.

³⁸ Podemos notar los cinco sentidos externos en el rostro.

³⁹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 16 a. 6 co.; *De veritate* q. 1 a. 4 co.; *Quodlibet* X, q. 4 a. 1 co.; *Super Psalmos* 11, n. 1.

⁴⁰ “...factus est prima die, vel ante omnem diem”.

⁴¹ “Ergo ea quae sunt facta sexto die, sunt simul facta cum illis quae facta sunt primo die...”.

quier desprecio a la realidad corporal del hombre es atentar contra su naturaleza querida y creada por Dios. En efecto, en él se nos revela la Voluntad de Dios. También experimentamos en este mismo la posibilidad de comunicar lo invisible de nuestra intención.

Pienso que este breve aporte puede dar luz sobre la relación entre el cuerpo y los sentidos, así como de éstos y el juicio en la cuestión sobre lo verdadero y la verdad de las cosas.

Sugiero al lector, para enriquecer la mirada tomista, continuar la investigación siguiendo las líneas de la llamada *Teología del cuerpo* de san Juan Pablo II.

Bibliografía citada

ARISTÓTELES, *De anima*.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*, Texto Leonino, 1972.

———, *De regno ad regem Cypri*, Textum Taurini, 1954.

———, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, Textum Leoninum, Romae 1886.

———, *In psalmos Davidis expositio*, Textum Parmae, 1863.

———, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Textum Taurini, 1953.

———, *Quaestiones disputatae de potentia*, Textum Taurini, 1953.

———, *Quaestiones disputatae de veritate*, Textum adaequatum Leonino, 1970, et Textum Taurini, 1953.

———, *Quodlibet X*, Textum Taurini, 1956.

———, *Scriptum super Sententiis liber I*, Textum Parmae, 1856.

———, *Scriptum super Sententiis liber IV*, Textum Parmae, 1858.

———, *Sentencia libri De anima*, Textum Taurini, 1959.

———, *Sentencia libri metaphysicae*, Textum Taurini, 1950.

———, *Summa contra Gentiles liber IV*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961.

———, *Summa theologiae prima pars*, Textum Leoninum, Romae, 1889.

———, *Summa theologiae prima pars secundae partis*, Textum Leoninum, Romae, 1891.

———, *Summa theologiae secunda pars secundae partis*, Textum Leoninum, Romae, 1899.

———, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Textum Taurini, 1953.

Las obras latinas mencionadas en la bibliografía se encuentran en:

<https://www.corpusthomisticum.org/>



LA AUTORREALIZACIÓN EN LOS ESCRITOS DE KAROL WOJTYLA

SELF-REALIZATION IN THE WRITINGS OF KAROL WOJTYLA

por GRACIELA MARÍA PALAU POSSE

Universidad Austral

gmpalau@gmail.com

ORCID: 0009-0002-6943-0570

Recibido: 10-9-2023

Aceptado: 17-10-2023

Resumen:

Juan Pablo II propone superar las antropologías inmanentistas, individualistas o colectivistas, con una antropología adecuada, un personalismo ontológico y relacional. Elabora filosóficamente una antropología original, óntica y dinámica que describe la autorrealización de la persona como sujeto agente, quien lleva su propio ser a una plenitud.

Cada persona, mujer y varón, tiene el deber de realizarse en los valores y moralmente, por medio de sus propias acciones libres y en relación con otras personas. Cada uno es persona, única e irrepetible es un ser óntico, dinámico y relacional. No es mero individuo de una especie, sino que es irreductible al cosmos por su espiritualidad.

La mirada teológica y la revelación nos brindan la clave que nos permite conocer adecuadamente quién es el ser humano creado por Amor y para amar como nos enseña Jesucristo mediante su encarnación y redención. El pensamiento antropológico de Karol Wojtyla–Juan Pablo II es filosófico y teológico, ontológico y fenomenológico y su clave está en el amor.

Abstract:

John Paul II proposes to overcome immanentist, individualist or collectivist anthropologies, with an adequate anthropology, an ontological and relational personalism. Philosophically elaborates an original, ontic and dynamic anthropology that describes the self-realization of the person as an agent subject, who brings his own being to a fullness.

Each person, woman and man, has the duty to act according to values and morally, through their own free actions and in relation to other people. Each one is a person, unique and unrepeatable, is an ontic, dynamic and relational being. He is not a mere individual of a species, but is irreducible to the cosmos due to his spirituality.

The theological look and the revelation provide us with the key that allows us to adequately know who is the human being created by Love and to love as Jesus Christ teaches us through his incarnation and redemption. The anthropological thought of Karol Wojtyla–John Paul II is philosophical and theological, ontological and phenomenological and its key is in love.

Palabras clave

antropología - persona - subjetividad - autorrealización - amor - libertad - responsabilidad - deber - interioridad - espiritualidad - comunión de personas.

Keywords:

anthropology - person - subjectivity - self-realization - love - freedom - responsibility - duty - communion of persons.

San Juan Pablo II, en el umbral del segundo milenio, planteaba al claustro de profesores del Instituto Juan Pablo II de Roma que la respuesta cristiana al fracaso de la antropología individualista y colectivista exige un *personalismo ontológico* arraigado en el análisis de las relaciones familiares primarias. En 1999 daba orientaciones a quienes participaban en una semana internacional de estudio sobre matrimonio y familia animando a profundizar en las polaridades constitutivas, co-esenciales e inseparables de la persona:

Racionalidad y relacionalidad de la persona humana, unidad y diferencia en la comunión y las polaridades constitutivas de hombre-mujer, espíritu-cuerpo e individuo-comunidad, son dimensiones co-esenciales e inseparables. Así, la reflexión sobre la persona, el matrimonio y la familia puede integrarse, en último término, en la doctrina social de la Iglesia, y acaba por convertirse en una de sus raíces más sólidas¹.

¹ Juan Pablo II (27-VIII-1999).

Su propuesta era que se debía profundizar desde el fundamento, en el designio de Dios sobre la persona, el matrimonio y la familia: desde la perspectiva de la Santísima Trinidad que es origen del ser y eje de la antropología. De la revelación cristiana brota una antropología adecuada y una visión sacramental del matrimonio y de la familia. Así los temas existencialmente vinculados, deben ser estudiados y explicados como lo que son: una realidad vital inseparable.

Esta perspectiva realista y dinámica –existencial– de abordar los temas antropológicos es característica de su pensamiento filosófico, que se basa en la experiencia como método de análisis onto-fenomenológico. Un método original y propio de Wojtyła, quien aprende de Max Scheler la fenomenología, cuando analiza si la ética de los valores que proponía este filósofo era compatible con la ética cristiana². En su tesis, concluye que es insuficiente, por su reducción emocionalista en la percepción de los valores, que no toma en cuenta el papel normativo de la conciencia y la relación causal de la persona en la realización del bien o del mal. Es decir que el sistema de Scheler deja de lado el valor ético encarnado mediante la causalidad, la autorrealización personal y moral de cada persona. Sin embargo, el sistema de Scheler nos facilita el análisis de los hechos éticos en el plano fenomenológico y experimental³ y no meramente psicológico. Lo que sí valora Wojtyła, en las conclusiones de su tesis, es la utilidad del método fenomenológico para profundizar en las experiencias de las personas. En cambio, sostiene que hay que abandonarlo para definir objetivamente cuándo un acto es bueno o malo analizando el valor ético a la luz de principios objetivos y no desde la experiencia. Las premisas emocionalistas de Scheler le impidieron analizar la experiencia de la conciencia y del sistema moral objetivo.

² Cf. Wojtyła (1982).

³ Wojtyła (1982: 214).

Wojtyła utiliza el método fenomenológico en sus escritos filosóficos. Analiza a partir de la experiencia, pero la entiende como una experiencia integral, sensible e intelectual al mismo tiempo, no meramente afectiva y emocional. Tiene una mirada integral y armónica de su objeto de análisis, atendiendo a todas sus dimensiones, pero sin perder de vista el todo real - existencial. Así, por ejemplo, consideraba necesaria una antropología vinculada a la *acción moral* porque la moral es existencialmente inseparable de la persona y del valor axiológico, presente en todo lo que es.

En la persona, el valor moral de la acción humana es inseparable de la comprensión acabada de su ser personal. Así lo explicaba en una ponencia de 1974 sobre *La estructura general de la autodecisión* que es un tema central para la concepción de la persona humana y para un desarrollo creativo del pensamiento de Santo Tomás en este campo...⁴ La autodecisión es el centro de su estudio titulado *Persona y acción* que profundiza en esta ponencia. Allí destaca la necesidad de comprender al hombre en la experiencia, en una experiencia plena y multilateral: experiencia del hombre, experiencia de la acción humana y la “experiencia vivida” del bien y del mal moral o experiencia de la moralidad:

⁴ Wojtyła (1998: 171).

No es nunca posible separar completamente estos dos tipos de experiencia -la que el hombre tiene de sí y la que tiene de la moralidad- aunque nos podamos ocupar en todo nuestro proceso de reflexión más de uno o de otro aspecto. En el primer caso, la reflexión filosófica nos llevará hacia la antropología, en el segundo hacia la ética⁵.

⁵ Wojtyla (1998: 174).

Hay un giro en su pensamiento antropológico y ético respecto a la metafísica clásica y a la filosofía tomista: si esto no se comprende bien, se corre el riesgo de interpretar errónea o superficialmente su aporte al pensamiento filosófico y teológico de este siglo. Quien ubica su antropología del lado de la metafísica, por temor al subjetivismo, no acierta a captar en toda su hondura cuál es su propuesta antropológica. Su tesis sobre la noción de persona, sobre el ser personal dinámico, aunque se apoya en la filosofía tradicional, que había mostrado al hombre-persona como un ente (esencia y acto de ser), supera esa antropología distinguiendo lo irreducible de la subjetividad humana y situándose a sí mismo en lo que llama la filosofía de la conciencia, pero sin apartarse del fundamento ontológico, de la filosofía del ser. Él mismo explicará en la entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza* que sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico...⁶

Al desarrollo de una antropología filosófica y teológica se dedicó Karol Wojtyla-Juan Pablo II desde el ámbito académico filosófico, durante los años que fue profesor en la KUL, universidad de Lublin y luego en todo su pontificado donde imprime la clave antropológica como fundamento de sus enseñanzas magisteriales. Aunque podemos distinguir los estudios filosóficos y teológicos de su pensamiento, todo lo relativo a la persona, converge en ese intento de penetrar en la interioridad espiritual subjetiva del ser humano:

⁶ Juan Pablo II (1994: 197).

El análisis de los relativos pasajes del libro del Génesis (cap.2) nos ha llevado a conclusiones sorprendentes que mira a la antropología, esto es, a la ciencia fundamental acerca del hombre encerrada en este libro. Efectivamente, en frases relativamente escasas, el texto antiguo bosqueja al hombre como persona con la subjetividad que lo caracteriza (...) Dios añade a los rasgos del hombre el mometo de la opción o de la autodeterminación (...) y la imagen del hombre, como persona dotada de una subjetividad propia, aparece ante nosotros como acabada en su primer esbozo⁷.

⁷ Juan Pablo II (1979).

Para referirnos a la autorrealización, que es el tema en el que nos vamos a centrar⁸, es necesario partir de la noción de persona que elabora Wojtyla en su libro *Persona y acción*. La persona es un sujeto de interioridad que actúa, es un alguien, un quien, es causa eficiente o autor de sus actos y se autorrealiza y se completa mediante sus acciones conscientes y libres, a lo largo de toda su vida.

⁸ Cf. Palau (2007).

En este marco antropológico, para adentrarnos en el concepto de autorrealización, propongo partir de algunas citas extraídas de la primera entrevista publicada durante su pontificado, la que le hizo André Frossard, publicada en el año 1982⁹ y también unas citas de su último libro, *Memoria e identidad*, elaborado también en forma de entrevista (publicada en el año 2005). En estos textos considero que expresa con sencillez cuál es su parecer sobre la cuestión antropológica y el proceso de autorrealización de la persona misma, tema en el que ha reflexionado con frecuencia y hondura a lo largo de toda su vida.

⁹ Cf. Frossard (1982).

La vida humana como don y tarea

Juan Pablo II, como todos aquellos que tenemos fe y, por tanto, creemos en la existencia de un Dios Personal, Creador, concibe la vida como un don del Amor y una tarea a realizar. Un don y una tarea, es decir, un trabajo de autofor-

mación. En *Don y Misterio*, su autobiografía, reflexiona sobre esta realidad misteriosa de la vida humana como don y tarea. Años más tarde, en un artículo escrito en forma de meditación en el año 1994, que se guardó sin publicar hasta el 2006, traducido como *El don desinteresado*, hace consideraciones profundas sobre el don de nuestra propia vida y el don de la vida de las personas que se entrecruzan con las nuestras.

Se refiere al don de la vida como un regalo que implica una tarea exigida por la libertad responsable, propia de nuestra condición humana personal, irreductible a cualquier otro ser del universo. No somos un simple individuo de la especie fruto de la mera evolución, sino un ser personal único e irrepetible, querido por Dios y entregado a su libertad para realizarse. La tarea que debe realizar cada uno es llevar su existencia a la plenitud, completarla, perfeccionarla, eso es, realizarla. Como es evidente, no se da en las personas un mero crecimiento y desarrollo espontáneo o determinado, como en otros seres del cosmos. A los animales se los amaestra, a la persona se la educa. Y la educación acrecienta nuestra libertad en ese trabajo personal de adquisición de destrezas morales o virtudes que perfeccionan nuestra esencia.

En la entrevista que le hizo André Frossard y que se publicó bajo el título: *¡No tengáis miedo!* el mismo Juan Pablo II explica el momento en que percibió cómo le pedía Dios a él, que realizara su propia vida:

Hubo un día en que supe con certeza que mi vida no se realizaría en el amor humano, cuya belleza siempre he apreciado profundamente. Como pastor, he tenido que preparar a muchos jóvenes para el matrimonio (...) El que mi camino fuera distinto no me hacía extraño a ellos, sino todo lo contrario¹⁰.

Es decir, que tuvo la certeza de que su camino no se realizaría en la vocación al amor matrimonial sino en la llamada al amor en el celibato, propio de la vida sacerdotal. Tenía la profunda convicción de que toda vida humana se realiza en el amor, por su misma estructura donal, y porque el camino del amor es el único posible para realizarnos verdaderamente. Como sacerdote y joven párroco en San Florián, adquiere una rica experiencia pastoral con parejas de novios y matrimonios que experimentaban el amor humano, tan valorado por él y los ayudaba a emprender ese camino de realización. Es sabido cómo en las excursiones a las montañas comentaba con ellos los enfoques profundos sobre el amor que venía trabajando en uno de los seminarios que daba como profesor en la Universidad de Lublin. El amor humano es tema permanente de su reflexión y no dejará nunca de meditar en esta cuestión. Aclara más adelante, en la misma entrevista, que por temperamento prefiere el pensamiento a la erudición y que, además, en su vida siempre tuvo poco tiempo para dedicarle al estudio. Así, su concepto de la persona, "única" en su identidad y centro del universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás, en mayor medida que de la lectura¹¹.

En el Concilio Vaticano II (1962-1965), trabajó en la elaboración de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* que contiene un breve tratado de antropología cristiana y refleja su modo de abordar la antropología. Los textos de los puntos 18 y 24 de esta Constitución apostólica son los más frecuentemente citados en su magisterio posterior. Lo que allí se afirma es que la auténtica realización humana está necesariamente vinculada a una vida de amor y donación:

El Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Io 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás¹².

¹⁰ Frossard (1982: 14).

¹¹ Frossard (1982: 16).

¹² Concilio Vaticano II (1965: 24).

La Revelación que trajo Jesús al mundo es que Dios es Amor y nos ha constituido como hijos suyos haciéndonos a su imagen y semejanza, amados y elegidos por Él para ser personas libres, capaces de amar. Sólo podremos realizarnos como personas, amando a Dios y a los demás en una comunión de amor a semejanza de la Comunión de la Sma. Trinidad.

Por tanto, otra dimensión indispensable para comprender a Juan Pablo II en su concepción de la humana autorrealización, es la de la libertad responsable y dependiente de la verdad. La libertad que es indispensable para amar es el regalo más grande de todos los dones que Dios nos ha hecho porque sólo el ser libre puede amar y **la libertad se mide con la medida del amor de que somos capaces**¹³. La educación humana, no es pura construcción autónoma, sino que partimos de algo dado, de un don recibido, que, a diferencia del resto de los seres del cosmos, no está completo sino abierto hacia la plenitud por la capacidad de la autodecisión, autodeterminación y autorrealización. El hombre es llamado a plenificarse libremente.

Esto lo podemos ilustrar con la cita de otro tramo de la entrevista en la que explica el significado del hombre como un ser finito:

... el hombre sería un ser no acabado, lo cual indicaría precisamente esta “fisura” abierta en él hacia el infinito. Otras naturalezas en el mundo de la naturaleza serían, a su manera “seres acabados”, mientras que el hombre, abierto hacia lo absoluto, esperaría su terminación.

Pienso que es una imagen que responde a la realidad del hombre, una imagen que la filosofía –la del “ser” de una manera la de la “conciencia”, de otra– expresa por la eterna dialéctica de la materia y del espíritu, mientras que estos dos elementos juntos constituyen el hombre, como ser y como sujeto¹⁴.

En su libro *Memoria e identidad*, última publicación personal -no es magisterial- previa a su partida a la casa del Padre el 2 de abril del 2005, Juan Pablo II se refiere a la Redención obrada por Cristo como una **victoria concedida al hombre como tarea**. ¿Cuál es esa tarea que las personas tenemos que emprender? Es la tarea del crecimiento en el espíritu, en vida interior, una tarea de autoformarnos que es lo mismo que autorrealizarnos con un ejercicio interior de autoperfeccionamiento. Y reitera de un modo sencillo la explicación de la relación entre las acciones y los valores que había tratado filosóficamente en su ensayo antropológico (1969) *Persona y acción*. Los valores son una medida de bien captados por el sujeto, no sólo por las emociones que despiertan al modo que explicaba Max Scheler. Son los valores que arrojan su luz sobre nuestra responsabilidad y nos atraen y nos invitan a encarnarlos en nuestra existencia, subjetivándolos por la consciencia e interiorizándolos con nuestro espíritu. Al intentar adquirir virtudes, en ese trabajo sobre uno mismo, la persona descubre los valores que: **son las luces que iluminan la existencia y, a medida que el hombre se trabaja a sí mismo, brillan cada vez más intensamente en el horizonte de su vida**¹⁵.

La Redención, la remisión, la justificación son, pues, la expresión del amor de Dios y de su misericordia para con el hombre. ¿Qué relación hay entre el misterio de la Redención y la libertad humana? ¿Cómo se presenta, a la luz de la Redención, el camino que ha de tomar el hombre para realizar de lleno su propia libertad?

En el misterio de la Redención se concede al hombre la victoria de Cristo sobre el mal, no sólo como un beneficio personal, sino también como tarea. El hombre la asume emprendiendo el camino de la vida interior, que consiste en un trabajo consciente sobre sí mismo, ese trabajo del cual Cristo es el Maestro¹⁶.

Desde los años en que empezó a ejercer la docencia filosófica en la Universidad de Lublin, su interés intelectual estuvo centrado en la búsqueda de los fundamentos y el desarrollo de una **antropología adecuada**, de un conocimiento existencial del ser humano, que tenga en cuenta lo esencial de su condi-

¹³ Frossard (1982: 32).

¹⁴ Frossard (1982: 32).

¹⁵ Juan Pablo II (2005: 120).

¹⁶ *Ibidem*.

ción de ser libre y por tanto moral. Como joven profesor de filosofía en Lublin y párroco, dio a luz su primer libro: *Amor y Responsabilidad* (1960). Una vez publicado, vio la necesidad de emprender un *ensayo creativo* –así lo llamaba él– sobre quién es la persona humana y cómo se autorrealiza mediante el ejercicio de su libertad moral. Lo publicó con el título: *Persona y acción* (1970).

Karol Wojtyła – Juan Pablo II llevó siempre en el centro de su corazón el ansia de mostrar al ser humano la grandeza de su condición de ser personal y la sublimidad de su vocación al amor, a la comunión. Así nos lo enseña Jesús que es quien revela el hombre al propio hombre, como dejó esculpido en la constitución *Gaudium et Spes* y que no se cansó de repetir en tantas ocasiones durante su pontificado.¹⁷ En sus años juveniles lo expresaba mediante la poesía y el teatro, la literatura y la lengua. Más tarde asume esta tarea desde el ámbito académico filosófico, durante los años en que fue profesor en la KUL (universidad de Lublin). Luego en todo su pontificado imprime esa clave antropológica de sus enseñanzas desde *Redemptor hominis* (el hombre como camino de la Iglesia), *Laborem exercens* (dimensión objetiva y subjetiva del trabajo humano), Audiencias sobre la teología del cuerpo, *Mulieris dignitatem* y las encíclicas sociales centradas en el servicio a la persona y el respeto a su dignidad y condición.

También en la llamada Teología del Cuerpo, que aborda en ciento veintinueve catequesis desde septiembre 1979 a noviembre de 1984, describe al hombre como persona, con la subjetividad que lo caracteriza y su capacidad de autodeterminación. En el Génesis se muestran los rasgos originarios de la humanidad tal como Dios la diseñó desde el principio, en la prehistoria teológica del hombre antes del pecado original. Para comprender la existencia humana, su significado y su sentido, tenemos que remitir a ese diseño original de Dios que nos hizo constitutivamente sexuados y nos dio esa característica que Karol Wojtyła llama sponsal (donal), para que nuestra comunión de amor interpersonal fuera a semejanza de la comunión intratrinitaria¹⁸.

Insiste muchas veces y de diverso modo en que su perspectiva de la subjetividad, característica de la persona, no conduce al subjetivismo ni a quedarnos inmersos en la consciencia como si la realidad personal no fuera algo objetivo, un ser óntico real. Sus análisis siempre intentan combinar lo que él denomina como filosofía del ser con una filosofía realista de la misma consciencia subjetiva. Y, es más: afirma que sólo en la vivencia de nuestra subjetividad, que nuestra autoconsciencia hace posible, podemos alcanzar esa realidad íntima y propia de la espiritualidad que es, al mismo tiempo, compatible con el autococonocimiento de mí mismo como un ser real, individual, único e irrepetible.

Son principalmente tres los escritos de Karol Wojtyła que es necesario conocer a fondo para comprender su visión del hombre como persona-acción, como sujeto de interioridad espiritual, óntico y dinámico, agente o autor de sus actos, cognoscente, amante y autoconsciente llamado a la autorrealización en comunión interpersonal. Desarrolla una antropología integral filosófica que podemos llamar "personalismo integral de fundamento ontológico" o personalismo ontológico. Es más que una mera "metafísica de la persona" y no es personalismo subjetivista o actualista sino un personalismo ontológico. Empieza con el tratado del amor humano propio de la relación interpersonal entre varón y mujer donde ya esboza su concepción de la persona humana y culmina con la tan revolucionaria teología del cuerpo.

Componen esa trilogía:

1. *Amor y responsabilidad*,
2. *Persona y acción* completada y explicada en sus ponencias, artículos y ensayos de los años subsiguientes a su publicación,
3. *Teología del cuerpo*.

¹⁷ GS, n. 18.

¹⁸ San Juan Pablo II (2018).

Son tres enfoques complementarios de una misma temática antropológica y ética. Porque no debemos olvidar que el primer interés de Wojtyla fue la ética y de esta cuestión trata en los primeros seminarios en su crítica al utilitarismo. En esa búsqueda de fundamento para la ética se detuvo en su tesis sobre Max Scheler. Luego, en artículos posteriores a la publicación de *Persona y acción* reafirma, profundiza y trata de fundamentar mejor estas novedosas tesis antropológicas¹⁹.

Podríamos preguntarnos cuáles son las novedades que aporta Karol Wojtyla como filósofo y pensador original. Su planteo antropológico, ético y teológico ¿tiene acaso una perspectiva original?, ¿la originalidad está únicamente en el método fenomenológico que utiliza para ahondar en temas ya conocidos? ¿Además de la metodología, añade algo a la antropología clásica? Si sus tesis antropológicas fueran las mismas que las de la filosofía clásica, ¿cuál sería entonces el avance de su aporte a la antropología, a la ética y a la teología?

Considero que son varias las tesis novedosas en las que se puede profundizar. Algunas de ellas son, por ejemplo:

- a) el cuerpo es expresión de la persona y tiene un significado esponsal,
- b) el *actus personae* es más que el acto humano de Santo Tomas,
- c) el sexo como constitutivo de la persona y no mero atributo predicamental,
- d) el genio femenino y
- e) el origen de la familia y de la *communio personarum* que está en Dios.

Persona es sujeto dinámico que se autorrealiza mediante sus acciones

La primera novedad vinculada a la autorrealización es su concepción de la persona como sujeto dinámico que actúa de modo consciente y libre, por tanto, moral y el modo en que explica el constituirse de la persona, el crecimiento y realización del ser personal. Por esto quiero insistir en que no podremos ahondar en la autorrealización sin captar la mirada wojtyliana de la interrelación entre ética y antropología: la teoría de la moralidad debe mostrar sus implicancias antropológicas porque sin libertad no se puede experimentar el deber. La ética muestra el ser del hombre a través del deber y la antropología fenomenológico-metafísica se ocupa de fundamentar ese deber que:

nace siempre en estrecha relación con la realidad óntica de la persona, su realidad más profunda: ser bueno o malo (...) en base a sus actos²⁰.

A partir de la experiencia del hombre referida a la moralidad, se construye la ética. Ella se apoya en la metafísica del ser, en la metafísica del 'ser-persona' como su fundamento:

En su naturaleza axiológica, la moralidad está anclada y enraizada en la realidad ontológica y, a la inversa, despliega simultáneamente su realidad ontológica y ayuda a comprenderla²¹.

Clásicamente se ha entendido que la moral implica una definición del hombre, un sustento metafísico y antropológico. Pero Wojtyla mira esta relación desde los dos polos, de un modo novedoso:

Por haber meditado mucho sobre este problema durante mis estudios, deseo añadir que la relación 'moral - hombre' es importante en ambos sentidos: quiero decir que no sólo no se puede comprender ni interpretar la moral sin saber quién es el hombre, sino que tampoco se puede comprender y explicar al hombre sin responder con exactitud a la pregunta de: '¿Qué es la moral?' Son realidades que se enlazan y que actúan recíprocamente²².

¹⁹ Palau (2007: 47-84).

²⁰ Wojtyla (1998: 231).

²¹ Wojtyla (1982: 177).

²² Frossard (1982: 94).

El intento original de Wojtyla es el de alcanzar, con su antropología, la comprensión del hombre como persona única en sí e irrepetible, con su dinamismo de obrar que nos conduce a comprender la subjetividad personal y donde la experiencia del autoconocimiento y de la autoconsciencia adquiere un significado clave:

Se trata, en efecto, de realizar no sólo la objetivación metafísica del hombre como sujeto agente, o sea, como autor de sus actos; se trata de mostrar la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos, y en todo esto de su subjetividad (...) personal en una interpretación realista de su ser²³.

²³ Wojtyla (1998: 32).

¿Quién es el hombre para Wojtyla? El ser humano varón y mujer es persona

Persona:

- es un sujeto (no es un objeto),
- sujeto óntico y dinámico,
- un yo personal y moral (que distingue el bien y el mal),
- un sujeto –alguien– que actúa, agente y autor de sus acciones (*actus personae*) y creador de sí mismo,
- un sujeto consciente de su subjetividad que se posee a sí mismo,
- es un ser único e irrepetible,
- un centro de interioridad espiritual cognoscente y amante (capaz de conocer y de amar),
- un núcleo personal libre que es coexistente (la persona sola no existe),
- que es poseedor de estructuras interiores de autoposesión y de autodomínio,
- que se autodetermina, creándose en cierto modo, a sí mismo,
- porque es un sujeto inacabado, que se completa a sí mismo,
- capaz de autoconocimiento y de autoconsciencia,
- es un ser constitutivamente sexuado (varón y mujer),
- que se autorrealiza en comunión interpersonal mediante el don sincero de sí a los demás.

Mediante la vivencia experimental de su subjetividad la noción de persona alcanza una dimensión no considerada en la filosofía clásica: la subjetividad vivida. Wojtyla lo advierte mediante el análisis de la conciencia en sus dimensiones reflejante y reflexiva, integrada con el autoconocimiento, que se dirige al sujeto real. Es decir, Wojtyla en *Persona y acción*, muestra o desvela a la persona desde la fuente de su acción como un sujeto óntico dinámico, un *suppositum*-alguien (diferente al *suppositum* algo) pero no mera sustancia o *suppositum* en cuanto sujeto de existencia y actividad sino un sujeto agente, dinámico, autor responsable, causa libre de sus acciones con las que se autorrealiza. Constituye su yo personal porque es sujeto agente, único e irrepetible, incomunicable en su identidad, capaz de autodeterminación. Equipado con estructuras dinámicas de autoposesión y autogobierno, es quien experimenta el deber de llevarlas a plenitud mediante la estructura de la autodeterminación.

Tenemos vivencia de nosotros mismos como sujetos, como sujetos que percibimos actualizaciones naturales pasivas, nuestro desarrollo o crecimiento, lo percibimos como "algo sucede en mí". Pero también percibimos las actualizaciones activas porque yo obro como causa eficiente de mis acciones. Me poseo a mí mismo, soy dueño y responsable de mis actos libres y mis acciones tienen siempre un valor moral. Soy un ser responsable de mis actuaciones.

La persona es un yo: un yo, un quien, un alguien que, mediante su conciencia subjetiva, interioriza los valores y al vivenciarlos como propios, los constituye en un deber a realizar en la propia vida, en convicciones interiores que hacen surgir desde ese núcleo personal más íntimo las decisiones y las accio-

nes movidas desde el interior de su yo. Así experimenta la libertad interior. La vivencia subjetiva descubre el yo personal como auténtico centro de la vivencia. El yo personal se percibe como un sujeto real y la realidad de su consciencia y de las vivencias y valores los percibe también como realidades que no son meros contenidos subjetivos de la consciencia.

La persona tiene un *esse* personal y un obrar personal. Es un sujeto que tiene una existencia personal y no tan solo individual. Wojtyla señala las limitaciones de la definición de Boecio asumida por Santo Tomás de Aquino, porque el hombre no es mera naturaleza individualizada: sustancia individual de naturaleza racional. No es sólo sustancia porque el operar, el actuar o la acción libre, también es personal, le pertenece tanto en su dimensión pasiva (algo sucede en) como activa (yo decido, yo actúo).

La autorrealización es la tarea que despliega el don recibido

La tarea vital fundamental de la persona es la autorrealización, en el sentido de crecimiento personal y de autoformación. En *Memoria e identidad* vimos cómo plantea la necesidad de autoformarse para poder descubrir los valores que son esas luces que brillan con más intensidad en la medida en que uno se trabaja a sí mismo. Trabajarse a sí mismo modelando libremente las tendencias y armonizándose en el interior subjetivo para evitar la emocionalización de la conciencia es autoformarse: un deber ante el cual la persona se siente responsable: debe constituir su yo, su personalidad moral. El hombre realiza esta conquista en el tiempo, mediante sus acciones personales –elecciones y decisiones– conscientes y autodeterminantes, libres. Cada acción humana (*actus personae*) es autodeterminante porque lejos de ser indiferente para sí mismo, le hace ser mejor o peor persona, le acerca o le aleja de su autoperfeccionamiento.

El hombre es un ser inscrito en la historia, sometido, por tanto, al tiempo que transcurre; pero también es consciente de este tiempo que pasa y que él debe invertir en realizarse a sí mismo: tiene que establecerse en el tiempo y emplearlo para hacer de sí mismo un ser único e irrepetible²⁴.

²⁴ Frossard (1982: 59).

Mediante la repetición de acciones, la persona desarrolla los hábitos operativos. Si son hábitos buenos, virtudes –a las que Wojtyla en *Persona y acción* llama destrezas morales– contribuirán a integrar lo somático y lo emotivo en la unidad de su ser y acción personal. Así, la persona trasciende esos niveles, el psicosomático y psicoemotivo porque en su orientación trascendente hacia valores objetivos integra esos niveles en la unidad de su ser personal. Esa unidad del ser personal es así fruto de la trascendencia y de la integración, dos realidades que caracterizan el obrar humano.

Incluso podemos afirmar que la persona se crea a sí misma desde su acto de ser donado y conforme a su naturaleza creada. Busca descubrir la verdad de los bienes, el verdadero bien en función de su realización personal. Y es capaz de aceptar esos bienes, interiorizarlos mediante su conciencia subjetivante y asumirlos voluntariamente, encarnarlos existencialmente en su proyecto vital. La persona es alguien, no algo y debe llegar a ser alguien bueno, único e insustituible.

Persona y relación. La hermenéutica del don recíproco.

Como afirma Blanca Castilla Cortázar en un artículo donde compara al filósofo español Leonardo Polo con Karol Wojtyla, hay afirmaciones filosóficas propias de Wojtyla que se encuentran dentro de obras teológicas, como se advierte también en Tomás de Aquino. Dice la doctora Castilla que una característica del pensamiento de Karol Wojtyla, en alguna de sus obras más creativas, es que lee filosóficamente la Sagrada Escritura, utilizando sus claves filosóficas

en la hermenéutica de dichos pasajes. Por eso, a veces, no es fácil separar, pero si se puede distinguir, filosofía y teología en sus afirmaciones.

La persona es una creación donal de Dios, pues “cada criatura lleva en sí el signo del don originario y fundamental. El concepto de ‘donar’ [...] señala al que dona y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ambos. [...] En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solamente respecto al hombre [...] **que, en cuanto ‘imagen de Dios’, es capaz de comprender el sentido mismo del don**”²⁵.

²⁵ Juan Pablo II (1980).

El primer don es la persona misma, que a su vez es capaz de aceptar dones ya que el hombre aparece en la creación como aquel que ha recibido el mundo como don, dice Juan Pablo II y como aquél que, en medio del ‘mundo’, ha recibido como don al otro hombre: Dios le dona otra persona.

El ser humano es algo más que soledad, pues en él es constitutiva la relación, en cuanto llamada a la comunión de las personas humanas. En la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, señala Juan Pablo II que la persona es unidual, relacional, ontológica y complementaria. La masculinidad y la femineidad es constitutiva del ser humano, una diferencia originaria que tiene la característica de formar una peculiar unidad: la “unidad de los dos”.

La autorrealización –actualización ontológica, axiológica y moral– se realiza siempre junto con otros porque la persona coexiste en relación con el mundo de las cosas y de otras personas. Coexiste no sólo de modo estático sino en cuanto ser educable: se forma y crece en la relación con los demás. Por tanto, ser persona es, también, ser capaz de participación, participar en la humanidad de los otros a quienes ve como prójimos que comparten su condición de seres personales. En sus relaciones interpersonales –yo-tú– y comunitarias –nosotros–, el hombre debe lograr un tipo de relación –participación– enriquecedora de la dignidad personal y debe desplegar su estructura donal. En una meditación del retiro predicado a Paulo VI con el título “La hermenéutica del misterio del hombre” lo dice de modo claro:

...es justamente la voluntad –o bien el corazón humano– la que ordena al hombre ‘ser para’: ser en relación y en donación. En esto precisamente consiste la estructura esencial de la existencia personal y humana. El hombre existe no sólo ‘en el mundo’, no sólo ‘en sí mismo’, sino que existe ‘en relación’, existe ‘en donación’: ¡Así es como tiene que existir! No puede encontrarse a sí mismo plenamente más que en una desinteresada entrega de sí mismo²⁶.

²⁶ Wojtyła (1998: 169).

La persona sólo se realiza en la verdad y en el amor: en el don sincero de sí mismo es donde encuentra su verdad e identidad más profunda porque **la libertad se mide con la medida del amor de que somos capaces**²⁷. La mayor fuerza del amor acrecienta las posibilidades del ejercicio de la libertad que se amplifica hasta cotas insospechadas en cada persona y en la relación con las otras personas. En su encíclica programática *Redemptor hominis* afirmaba:

²⁷ Frossard (1982: 132).

El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprendible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es –si se puede expresar así– la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad²⁸.

²⁸ Juan Pablo II (1979: n, 10).

A partir de estos análisis y reflexiones de Wojtyła sobre la persona varón y mujer, sobre el cuerpo humano como expresión personal, sobre el amor esponsal y la autorrealización intersubjetiva, se abren líneas de investigación y profundización que nos pueden llevar a perfeccionar una antropología que esté a la altura de los actuales retos ideológicos y tecnológicos que desafían la dignidad

Bibliografía citada

CONCILIO VATICANO II (1966): *Gaudium et Spes: constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Paulinas.

FROSSARD, ANDRÉ (1982): *¡No tengáis miedo! André Frossard dialoga con Juan Pablo II*. Plaza & Janés.

JUAN PABLO II (1979): *Carta encíclica Redemptor hominis*. Buenos Aires. Paulinas.

JUAN PABLO II (1980): *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Audiencia 17 del 6.II.1980 y Audiencia del 2.I.1980.

JUAN PABLO II (1988): *Mulieris dignitatem. Sobre la dignidad y la vocación de la mujer en el año mariano*. Vaticano.

JUAN PABLO II (1994): *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza y Janés.

JUAN PABLO II (1997): *Don y misterio: autobiografía en el cincuenta aniversario de mi ordenación sacerdotal*, Barcelona, Plaza y Janés.

JUAN PABLO II (27-VIII-1999): *Discurso a los participantes en una semana internacional de estudio sobre el matrimonio y la familia*.

JUAN PABLO II (2018): *Teología del cuerpo, Catequesis de 1979 a 1982 - tomo I y Catequesis de 1982 a 1984 – tomo II*. Buenos Aires, Agape.

JUAN PABLO II (2005): *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Buenos Aires, Planeta.

PALAU, GRACIELA (2007): *La autorrealización según el personalismo de K. Wojtyla*, Buenos Aires, Educa.

WOJTYLA, KAROL (1979): *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Madrid, Razón y fe.

WOJTYLA, KAROL (1982): *Persona y acción*. Madrid, BAC.

WOJTYLA, KAROL (1982): *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, BAC.

WOJTYLA, KAROL (1998): *Signo de contradicción*, BAC.

WOJTYLA, KAROL (1998): *La estructura general de la autodecisión, en: El hombre y su destino, 7. Ensayos de antropología*. Palabra.

WOJTYLA, KAROL (1998): *El hombre y la responsabilidad, en: El hombre y su destino, 7. Ensayos de antropología*. Palabra.

WOJTYLA, KAROL (1998): *La subjetividad y lo irreductible en el hombre, en: El hombre y su destino, 7. Ensayos de antropología*. Palabra.

NORMAS DE REDACCIÓN PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

Estimado investigador,

El Comité de Revisión de la Revista Sit ecclesia domus agradece su cooperación intelectual y desea recordarle que el artículo que usted desea enviar debe ser una producción original inédita. Esto debe mantenerse así hasta la publicación del número, si se le notifica su aceptación.

Nos despedimos en el Señor.

TEMAS

El objeto material de los artículos presentados deberá ser el matrimonio, la familia y/o la sexualidad.

DATOS PARA SU PRESENTACIÓN POR MAIL

Título del artículo, Apellido y Nombre del autor, Número de ORCID, Ciudad y País de origen, Institución en la que trabaja o estudia, Fecha de entrega del trabajo.

Se remite a: secretaria@centrosjp2.com

Con copia a: director@centrosjp2.com

FORMATO DE ENTREGA

ESTRUCTURA BÁSICA

Título, subtítulo (si lo hay). Luego el Resumen y las palabras clave.

El *Abstract* se escribe tanto en el idioma del artículo como en español. Si se tratase de un artículo en español, se lo escribe en inglés.

El título también debe ser traducido al inglés debajo del título en la lengua original.

Al final del artículo se coloca:

El nombre y apellido del autor.

Instituto y/o Ciudad.

Nº de ORCID.

Correo electrónico del autor, que se publicará.

Fecha de entrega del artículo.

FORMATO DE PÁGINA

Hoja vertical A4

Margen superior, inferior y laterales: 2,5cm

CUERPO DEL TEXTO

Tamaño de letra: 11

Tipo: Palatino Linotype

Interlineado: 1,5

Sangría de primera línea: 0,5

Sin numeración de página.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

En general

Tamaño de letra: 10

Tipo: Palatino Linotype

Interlineado: Mínimo, 1

En particular

Téngase en cuenta que la Revista **no** sigue las normas APA, por lo que todas las citas se realizan a pie de página, no dentro del cuerpo del texto. Se coloca, luego del superíndice, el apellido (puede agregarse la inicial sólo si en la bibliografía menciona dos autores con el mismo apellido) y un paréntesis que contenga el año de edición y el número de página.

Ejemplo: (a pie de página se leería)¹ GRYGIEL (2015: 90-95).

El número como superíndice, tamaño 10 (en Word: Referencias, Insertar nota al pie).

Ejemplo dentro del cuerpo: Hijo¹

La llamada de las notas se coloca después del paréntesis, comillas o corchetes, si los hay, y antes del punto final, del punto y coma o de la coma, sin espacio entre la nota y el signo de puntuación.

Si se trata de una **CITA TEXTUAL** que no supera las tres líneas (o cuarenta palabras) puede dejarse dentro del texto entre comillas.

Luego de la comilla final se inserta la remisión a nota de pie de página. Si las supera, se cita párrafo aparte, sin comillas, interlineado simple (no 1,5), en tamaño 11 y con sangrado de 1 cm.

Terminada la cita, se deja una línea en blanco y se continúa con el cuerpo del artículo normalmente (Palatino Linotype, tamaño 11, interlineado de 1,5).

Si, en cambio, es una **CITA INDIRECTA** se inserta la nota a pie de página y se comienza la cita con Cf. (*confer*, *confróntese*).

Si se debe hacer citas dentro de citas, el rango de comillas es: " « ' ' » ".

Las itálicas o cursivas sólo se utilizan, en el cuerpo de texto, para términos en otro idioma.

Si se debe destacar una palabra o hacer metalingüística, se emplean las comillas simples.

Ej.: La palabra *ánthropos* en griego significa 'ser humano'. Asimismo, se usan itálicas para los títulos de obras artísticas o científicas; ej. En la *Iliada* de Homero... La orquesta ejecutó *Las cuatro estaciones* de Vivaldi... Se discutió la *Crítica de la razón pura*...

Si hay subtítulos, éstos se colocan alineados a la izquierda, en redondas y con negritas.

Al final del trabajo se inserta una lista bibliográfica por orden alfabético de autor.

Los **LIBROS** se citarán de la siguiente manera en la Bibliografía:

AUTOR (apellido e inicial del nombre en mayúsculas), AÑO DE PUBLICACIÓN (entre paréntesis), DOS PUNTOS, TÍTULO DE LA OBRA (en cursiva o itálicas), LUGAR, EDITORIAL (separados por comas).

Ejemplo: STYCZEN, T. (2005): *Comprendere l'uomo*, Roma, Lateran University Press.

En caso de tratarse de una edición o recopilación se menciona el encargado como autor y se agrega entre paréntesis: (edit.) o (comp.) antes del título.

Los **ARTÍCULOS** siguen la siguiente forma:

AUTOR, AÑO entre paréntesis, DOS PUNTOS, TÍTULO entre comillas, REVISTA NÚMERO Y VOLUMEN (si lo hay), PÁGINAS ENTRE LAS QUE SE ENCUENTRA EL ARTÍCULO con cifras separadas con guion corto.

Ejemplo: ANATRELLA, T. (1997): "Crise de la paternité", *Anthropotes* 12/1, 219-234.

Si desea **TRADUCIR** una cita, se agrega (trad. pr.) (abreviado y entre paréntesis).