

GÉNESIS, DESARROLLO Y RELEVANCIA DE LA «UNIDAD DE LOS DOS»

Contribución de Karol Wojtyła a la antropología trinitaria

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ

Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias
del matrimonio y de la familia, sección de Madrid

RESUMEN: El artículo profundiza en la noción de la «unidad de los dos» en la obra de Karol Wojtyła, quien más tarde se convirtió en el Papa Juan Pablo II. El autor argumenta que esta noción es fundamental para desarrollar una antropología inspirada en la Trinidad, a partir de las contribuciones de teólogos como Von Balthasar, Klaus Hemmerle, Piero Coda y Marc Ouellet. Esta noción se refiere al amor mutuo y recíproco entre dos individuos que crea una nueva entidad, un 'nosotros', mientras se respeta la individualidad y autonomía de cada persona. Wojtyła desarrolló esta noción teológicamente a partir de sus estudios interdisciplinarios de mística, poesía y filosofía. El artículo también reflexiona en el nexo que existe entre el amor de las personas divinas y la comunión entre las personas humanas, señalando la experiencia de la masculinidad y la femineidad como un elemento esencial para la autoconciencia y la experiencia del cuerpo como un don.

PALABRAS CLAVE: «unidad de los dos», Unidualidad, *Communio personarum*, Relacionalidad.

ABSTRACT: The article discusses the notion of the “unity of the two” in the work of Karol Wojtyła, who later became Pope John Paul II. The author argues that this notion is fundamental to developing an anthropology inspired by the Trinity, drawing on the contributions of theologians such as Von Balthasar, Klaus Hemmerle, Piero Coda and Marc Ouellet. This notion refers to the mutual and reciprocal love between two individuals that creates a new entity, an “us”, while respecting the individuality and autonomy of each person. Wojtyła developed this notion theologically from his interdisciplinary studies of mysticism, poetry, and philosophy. The article also reflects on the link between the love of divine persons and the communion between human persons, pointing to the experience of masculinity and femininity as an essential element for self-awareness and the experience of the body as a gift.

KEYWORDS: “unity of the two”, Uniduality, *Communio Personarum*, Relationality.

SUMARIO: I. *De la ontología a la antropología trinitaria*. II. *Génesis de la noción «unidad de los dos» en el itinerario intelectual de Karol Wojtyła*. III. *Desarrollo de la noción en el Pontificado*. IV. *Relevancia de la «unidad de los dos» para la antropología*.

I. DE LA ONTOLOGÍA A LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA

La expresión «unidad de los dos» aparece por primera vez en las audiencias generales de la *Teología del cuerpo*,¹ pero su génesis se remonta a los inicios del itinerario intelectual de Karol Wojtyła, quien seguirá madurando sus implicaciones filosóficas y teológicas durante décadas y la utilizará cada vez con más frecuencia en los documentos que escribirá como Pontífice.²

La hipótesis que pretendo argumentar es que el personalismo wojtliano se apoya en la noción de origen bíblico de la «unidad de los dos», que revela hasta qué punto la relacionalidad es constitutiva de la persona, llamada al don de sí por medio de la *communio personarum*, formada sobre la base de la ‘doble soledad’ del varón y de la mujer;³ y que tal expresión es fundamental para desarrollar una antropología trinitariamente inspirada, en la línea seguida por Marc Ouellet, basada en la ontología trinitaria, entendida como una nueva manera de ver toda la

¹ Se conoce como *Teología del cuerpo* al conjunto de 133 audiencias generales pronunciadas por el Papa Juan Pablo II entre 1979 y 1984 sobre el amor humano y publicadas en el volumen: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2017⁴. Se citará esta obra haciendo referencia al número de la audiencia según esta edición, la fecha en que fue pronunciada entre paréntesis, seguida del párrafo. En cuanto a la expresión «unidad de los dos» ver *Audiencia General*, 13-I-1982, n. 69, 4 (tres veces); *Audiencia General*, 31-III-1982, n. 76, 6.

² Cfr. S. KAMPOWSKI, *Persona, unità dei due*, en J. NORIEGA, R. ECOCHARD, I. ECOCHARD (a cura di), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Cantagalli, Siena 2019, 718-727. Existe traducción al español: S. KAMPOWSKI, *Persona, unidad de los dos*, en J. NORIEGA, R. ECOCHARD, I. ECOCHARD (eds.), *Diccionario de sexo, amor y fecundidad*, Didaskalos, Madrid 2022, 734-744.

³ Cfr. *Audiencia General*, 14-XI-1979, n. 9, 2. Según un documento del Magisterio previo a la elección de Juan Pablo II como Pontífice, la diversidad sexual humana «determina la identidad propia de la persona», y la distinción entre el varón y la mujer «se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas»: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Inter insigniores sobre Misión de la mujer en la Iglesia*, 15-X-1976, BAC, Madrid 1978, 53.

realidad desde la Trinidad, en sintonía con las pistas abiertas por Von Balthasar, Klaus Hemmerle y continuadas por Piero Coda.⁴

Presentaré brevemente el núcleo del pensamiento de estos autores. Expondré a continuación la génesis y el desarrollo de la noción de «unidad de los dos» en el itinerario intelectual de Karol Wojtyła – Juan Pablo II y concluiré subrayando su relevancia en la antropología.

Es significativa la lamentación de Von Balthasar respecto al olvido de la dimensión trinitaria en la especulación y en la espiritualidad.⁵ El teólogo suizo expresa su asombro por el hecho de que, ni los griegos, ni los monjes, ni los filósofos racionalistas o empiristas hayan visto en la paternidad y la filiación un destello de la lógica trinitaria en el mundo.⁶ Considera que la fecundidad es la «*imago Trinitatis* más elocuente inserta en la criatura»,⁷ la «prueba permanente en favor de la estructura triádica de la lógica creatural concreta»,⁸ la ley no sólo de lo orgánico, sino también de la vida espiritual.

El teólogo alemán Hemmerle, por su lado, aspira a desarrollar una nueva ontología partiendo del amor: «no se trata de incluir el fenómeno del amor, el fenómeno del darse, en una fenomenalidad más extensa de lo que se es, sino que se trata inversamente de leer de manera nueva y no abreviada la fenomenalidad de todo lo que es, partiendo del amor, del darse a sí mismo».⁹

Remite por ello al Amor trinitario como horizonte último y fundamento del ser, poniendo de relieve el ser como don, y uniendo la experiencia fenomenológica del amor humano con su fundamentación

⁴ La expresión “ontología trinitaria” fue introducida con la publicación de K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1976. Traducción al español: IDEM, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005. Ver también P. CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia» IV/2 (2012) 159-170.

⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Verdad de Dios*, II, Encuentro, Madrid 1997 («Teológica»), 39; B.R. BERG, *Balthasar y la sexualidad*, en *Diccionario de sexo, amor y fecundidad*, Didaskalos, Madrid 2022, 65-67; A. MELONI, *L'analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella, Assisi 2019, 309-315.

⁶ VON BALTHASAR, *Verdad de Dios*, 60-62.

⁷ *Ibidem*, 63.

⁸ *Ibidem*.

⁹ HEMMERLE, *Ontología trinitaria*, 50.

ontológica en el Amor trinitario. En efecto, afirma que el cristiano «cree en un amor que se halla al comienzo, en el centro y al final. Cree en el amor como en el sentido del ser», por lo que «a partir de arriba, a partir de la revelación, el postulado de una ontología trinitaria es consecuente».¹⁰

Sus reflexiones están dirigidas a «esbozar cómo habría que desarrollar una concepción de la realidad que tomase como punto de partida el hecho de que todo lo que el hombre vive, experimenta y conoce, tiene su fuente en el misterio del Dios uno y trino, y que por tanto, lleva un sello trinitario».¹¹

Piero Coda sugiere que la unidad de la Trinidad no sólo exhibe el significado ontológico del ser Uno de Dios, sino que ofrece la luz para interpretar cualquier otra forma de unidad en el universo del ser creado. No propone una simple teología de la unidad, sino una ontología de la unidad trinitariamente entendida, llegando a afirmar que se puede hablar pertinentemente de ontología de la unidad en su plenitud, sólo a la luz de la revelación de la Trinidad. Como consecuencia de esta premisa, afirma que es preciso ser expertos «en ese ejercicio del pensamiento que se nutre de la dinámica del ágape, es decir, en el que la diferencia del otro no me es ajena, sino que, preservando e incluso potenciando su distinción, se hace interna a mi pensamiento. Y viceversa».¹² Se trata de «una hermosa empresa: vivir y pensar, responsable y recíprocamente, en el corazón mismo del Misterio siempre más grande de Dios mismo».¹³

Marc Ouellet, por su parte, aplica esta forma de ‘pensar trinitariamente’ al ámbito de la antropología y de los sacramentos, particularmente del matrimonio. Afirma que la ontología trinitaria surge del legado de santo Tomás de Aquino, cuya concepción del *esse* como *actus essendi* está abierta a nuevos desarrollos, sobre el trasfondo del Amor como *apriori* absoluto de todo conocimiento humano.¹⁴ En efecto, en la perspectiva

¹⁰ *Ibidem*, 67.

¹¹ J.I. RUIZ ALDAZ, Recensión a KLAUS HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, «Scripta Theologica» 39/1 (2007) 247.

¹² CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, 168. Traducción propia.

¹³ *Ibidem*, 169.

¹⁴ Cfr. M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007, 144.

tomista, el amor es el horizonte último del ser, ya que el ser procede de la «libre comunicación creadora de la Bondad divina».¹⁵

Considera que «el sentido último de la existencia humana se revela sobre un fondo de amor trinitario, concebido no sólo como el ‘*bonum diffusivum sui*’ de los filósofos, sino también como un intercambio de amor entre las personas divinas».¹⁶ Tras estudiar a fondo el pensamiento de Juan Pablo II, el teólogo canadiense advierte la importancia de profundizar en la analogía familiar de la Trinidad y postula la conveniencia de desarrollar una antropología trinitaria de la familia que funde la comunión de personas en la *communio Trinitatis*: «partiendo de la asunción del amor humano en el amor divino “*in Christo*” (GS 48b), se da una auténtica participación “esponsal” del amor humano en el Amor divino».¹⁷

En efecto Juan Pablo II ha sido uno de los primeros en desarrollar una reflexión antropológica sólida sobre la diferencia sexual, afirmando que en la masculinidad y en la feminidad está contenida la imagen de Dios, y que esta imagen llega a su plenitud en la *communio personarum* propia de la «unidad de los dos».

En su homilía en Puebla de los Ángeles, durante el primer viaje apostólico a México para encontrarse con el Consejo Episcopal Latino Americano (CELAM), Juan Pablo II afirma que Dios es, en su misterio íntimo, una familia: «se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo».¹⁸

De esta manera, sostiene que la diferencia sexual tiene un fundamento trinitario y establece una analogía entre la Santísima Trinidad y la familia. Según Angelo Scola, las enseñanzas del Papa sobre este tema

¹⁵ *Ibidem*, 145.

¹⁶ IDEM, *Divina somiglianza: antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Roma 2004, 28. Traducción propia.

¹⁷ IDEM, *Mistero e sacramento dell'amore*, 229.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Homilía en Puebla de los Ángeles*, 28-I-1979, AAS 71 (1979) 182-186, 2. El papa Francisco ha citado esta homilía en *Amoris Laetitia*, dándole un mayor valor magisterial y afirmando a su vez que «el Dios Trinidad es comunión de amor; y la familia es su reflejo viviente» (FRANCISCO, *Exhortación apostólica post-sinodal Amoris Laetitia, sobre el amor en la familia*, 19-III-2016, AAS 108 [2016] 311-446, 11).

contienen «un *novum* en el Magisterio de la Iglesia con el que se relaciona, al mismo tiempo, en perfecta continuidad». ¹⁹ En efecto, el Papa polaco ha ‘oficializado’ la analogía familiar ²⁰ y, desde su Pontificado, se ha desplegado una sólida profundización teológica sobre la relación entre la Trinidad y la familia desde diversos enfoques, con autores contemporáneos como Coda, Greshacke, Scola, Mazzanti, Ouellet, Rochetta. ²¹

II. GÉNESIS DE LA NOCIÓN «UNIDAD DE LOS DOS» EN EL ITINERARIO INTELECTUAL DE KAROL WOJTYLA

Giovanni Reale considera que Wojtyla ha sido uno de los pocos hombres capaces de caminar al mismo tiempo por los tres caminos que llevan a la verdad: el arte, la filosofía y la religión. ²² Por ello, la génesis de la noción «unidad de los dos», se aprecia mejor si se tiene en cuenta su origen y desarrollo interdisciplinar. En efecto, antes de ser tematizada teológicamente, el problema de la «unidad de los dos» aparece en escritos de mística, poesía y filosofía.

La atracción por la mística carmelita explica que el autor, en el momento de estudiar un doctorado en teología, escogiera como tema el acto de fe según san Juan de la Cruz. ²³ En este escrito, el primero de su producción teológica, se evidencia ya el problema del tipo de unidad que es fruto del amor. La disertación se interesa por la intencionalidad propia del acto de fe, quiere estudiar cómo es posible que el hombre y

¹⁹ Cfr. A. SCOLA, *L'Imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della Mulieris Dignitatem*, «Anthropotes» 1 (1992) 61-75.

²⁰ Según Meloni, «va notato che attraverso questo insegnamento Giovanni Paolo II dà ufficialità al superamento del concetto agostiniano di *imago Dei* coincidente in via esclusiva con l'essere spirituale del singolo uomo, per affermare che l'uomo e la donna sono immagine di Dio anche in quanto chiamati a vivere la comunione inter-personale» (MELONI, *L'analogia familiare della Trinità*, 352). Ouellet, por su parte, refiriéndose a *Mulieris Dignitatem* y la *Carta a las familias*, señala que «questi testi ufficiali, interpretati sullo sfondo delle sue catechesi del mercoledì ai fedeli, ufficializzano, in un certo senso, le conclusioni positive di vari teologi contemporanei circa l'analogia familiare della Trinità» (OUELLET, *Divina somiglianza*, 47).

²¹ Cfr. MELONI, *L'analogia familiare della Trinità*, 320-349.

²² Cfr. G. REALE, *Karol Wojtyla, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: arte, filosofia e religione*, en K. WOJTYLA, *Metafisica della persona*, Bompiani, Milano 2003, XIV.

²³ K. WOJTYLA, *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979.

Dios formen una unidad y qué tipo de unidad es esta. Por ello, de la fe se subraya y enfatiza su aspecto *unitivo*, es decir, relacional. La fe como hábito intelectual que, infundido por Dios, perfecciona el entendimiento, no es suficiente para explicar la unión con Dios, que se da en el nivel del ser personal. El acto de fe no es individual, ni mucho menos individualista, porque la fe es siempre un encuentro personal.

Karol Wojtyła todavía no ha desarrollado su moderna y original antropología, pero advierte ya que la explicación hilemórfica del hombre no deja del todo espacio para la comprensión de la fe, entendida como unión amorosa. Mientras que el acto de fe, como se había explicado tradicionalmente, produce una impresión intencional imperfecta de la Divinidad en el intelecto, el amor permite la unión con la misma Divinidad. Por ello la fe, para el fraile de Fontiveros – y para Wojtyła – es «el medio propio para la unión del alma con Dios», «el único medio proporcionado a la unión viva con Dios».²⁴

Sus investigaciones acerca del tipo de unión entre Dios y el alma, el Amante y el Amado que produce el acto de fe, y su resistencia a referirse a Dios como ‘objeto’, reflejan hasta qué punto el problema de la «unidad de los dos» se remonta lejos.²⁵ La «unidad de los dos» no tiene que ver con la unidad entre el sujeto y el objeto, sino con la unidad de dos sujetos. El amor produce una unión viva y transformante, una unidad que es una forma de mutua inhabitación, un vivir y permanecer en la otra persona.

El tema de la mutua inhabitación aparece también con nitidez en sus poesías y obras de teatro. Gracias a la fina sensibilidad artística que desarrolló, en tanto que poeta y autor de dramas, el autor fue capaz de asomarse a las emociones profundas de los personajes e interpretar sus experiencias subjetivas. Los personajes de sus dramas permiten vislumbrar el tipo de «unidad de los dos» que es fruto de la comunión de

²⁴ *Ibidem*, 4-5.

²⁵ El nexo entre la «unidad de los dos» y la teología del Doctor Místico es subrayado por Suramy: «Cependant il est très probable que l’amour humain wojtylien soit issu de la théologie sanjuaniste. En effet, elle est théologie du don, de l’union et de la transformation de l’âme en Dieu, à l’image du Don et de l’Union des trois Personnes divines à laquelle l’âme participe de manière analogue» (A. SURAMY, *La voie de l’amour: une interprétation de Personne et acte de Karol Wojtyła, lecteur de Thomas d’Aquin*, Cantagalli, Siena 2014, 220).

personas y que se entiende mejor desde el tipo de unidad las personas divinas en la Trinidad.

En su principal obra de teatro, *El taller del orfebre*, afirma que los cónyuges son «nuevas personas – Teresa y Andrés – hasta ahora dos y todavía no uno, desde ahora uno, aunque todavía dos».²⁶ «Que una persona viva en la otra, es el amor».²⁷ Se refiere también a dos cónyuges que ya no se aman: Ana constata que «Esteban de pronto dejó de estar dentro de mí».²⁸ Se pregunta... «¿También había dejado yo de estar dentro de él?»²⁹ y exclama «¡Qué extraña me sentía al principio en lo hondo de mí misma! Como si me hubiera ya desacostumbrado a las paredes de mi interior, tan llenas habían estado de Esteban, que sin él me parecían vacías».³⁰ Una vez constituida la «unidad de los dos», si falta el 'tú', también queda alterado el 'yo', porque dicha relación es constitutiva y no accidental.

En el drama *Esplendor de paternidad*, queda claro que la «unidad de los dos» no sólo tiene lugar en la comunión conyugal, porque también la paternidad, la maternidad y la filiación realizan de alguna manera esta unidad. Meditando en la paternidad, Adán se pregunta si «pueden dos seres encontrarse, abrazarse y después quedar el uno fuera del otro».³¹ Aprende «poco a poco lo que significa ser padre: es el más poderoso vínculo del mundo».³² La paternidad no es sólo un vínculo que lo une con la hija, sino también con la madre y consigo mismo: «quedo ligado a mí mismo».³³ Una vez más, establecida una relación constitutiva, el 'tú' llega a modificar la autoconciencia y la identidad misma del 'yo'.

Este tipo de «unidad de los dos», experimentada primero religiosamente y descrita con la sensibilidad de un místico y de un poeta, busca

²⁶ K. WOJTYLA, *El taller del orfebre: Meditación sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama*, BAC, Madrid 2005, 27.

²⁷ *Ibidem*, 28.

²⁸ *Ibidem*, 38.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ K. WOJTYLA, *Hermano de Nuestro Dios; Esplendor de Paternidad: Dramas*, BAC, Madrid 1990, 165.

³² *Ibidem*, 166.

³³ *Ibidem*, 167.

también su explicación con la razón del filósofo. En *Amor y Responsabilidad* acomete un análisis metafísico del amor en el que afirma que su naturaleza no es unilateral, sino bilateral. «Su ser, en su plenitud, no es individual, sino interpersonal». ³⁴ ¿Qué significado puede tener afirmar que el ser propio del amor sea interpersonal? Parece que es necesario entender el ser como don y la subsistencia personal como relación. Si el amor es mutuo, ‘une’, ‘ata’, no es de uno ni de otra, sino que es un amor ‘entre’ los dos. El amor es «un todo objetivo, en cierto modo un solo ser en el que dos personas están internadas, o mejor dicho, integradas». ³⁵ Por ello, «un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único “nosotros” nace de dos “yoes”». ³⁶

El problema de la «unidad de los dos» es que podría comprenderse dicha unidad ‘a costa de’ los dos. ³⁷ ¿Cómo se debe entender el ‘nosotros’? ¿Es una especie de fusión de los dos ‘yoes’? Tal posibilidad parecería ir contra el misterio insondable de la unicidad e irrepetibilidad de cada persona. Por ello, Wojtyła indaga si es posible una compenetración mutua que no despersonalice a ninguno, un tipo de «unidad de los dos» que lleve a plenitud a cada uno, un conocimiento mutuo en el que el ‘tú’ no sea objeto, sino sujeto. Como se puede apreciar, está ante el mismo problema que afrontó al analizar el acto de fe en san Juan de la Cruz.

Existe un debate sobre la interpretación del siguiente pasaje de *Amor y Responsabilidad*, muy iluminador para este tema: «el amor arranca de algún modo a la persona de esa [...] incomunicabilidad [...] Quiere (ella) de algún modo dejar de ser su propia indisoluble propiedad». ³⁸ La dificultad surge al considerar que, si la persona es *sui iuris et alteri incommunicabilis*, no es posible entregarse a otra persona de este modo, sino sólo a Dios, de quien procede. En tal debate Wojtyła explica que, «dado que el hombre es una persona, o sea, un ser que se posee a sí mismo y

³⁴ K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2013⁶, 106.

³⁵ *Ibidem*, 105.

³⁶ *Ibidem*, 106.

³⁷ Shivanandan plantea la dificultad en estos términos: «The question arises as to how personal communication is possible for an incommunicable being» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love. A new vision of marriage in the light of John Paul II's anthropology*, The Catholic University of America Press, Edinburgh 1999, 146).

³⁸ WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, 154.

que se gobierna por sí mismo, resulta que puede “entregarse”, que puede hacerse don para los demás sin rehusar por ello a su preciso estatuto ontológico. El derecho a la entrega está inscrito de algún modo en el mismo ser de la persona». ³⁹

Encuentra este pensamiento expresado en *Gaudium et Spes* 24: «Dios ha querido al hombre “por sí mismo”, y al mismo tiempo, el hombre se realiza en la donación “de sí mismo”. Y concluye «precisamente la capacidad para entregarse se enraíza en la incomunicabilidad ontológica. Sólo – y precisamente – puede entregarse, es decir, hacerse don, un ser que se posee a sí mismo». ⁴⁰ Esta entrega adquiere un significado moral porque «el hombre no es tan sólo un ser replegado sobre sí mismo – “la única criatura en esta tierra que Dios ha querido por sí misma” – sino que es a la vez un ser capaz de darse». ⁴¹ Ello «no supone ciertamente una disminución del estatuto ontológico de la persona, no es ni puede ser un obstáculo para su esencial autoposición y autodomínio. Es, en cambio, una particular confirmación de este estatuto [...] Mediante la entrega de sí misma en sentido moral, la persona no sólo no pierde nada, sino que se enriquece». ⁴² Por todo ello, la «unidad de los dos» respeta la subjetividad de las partes.

La principal obra filosófica de Wojtyła, *Persona y Acción*, no entra de lleno en este problema, ya que la intención del autor es más bien ahondar en la estructura interior de la persona, partiendo del análisis de la acción y estudiando el doble movimiento de integración y trascendencia de la persona. La última parte, dedicada a lo que denomina ‘participación’, tiene como punto de partida la experiencia de que «las acciones las realizan unos hombres “junto con otros” hombres». ⁴³ Según afirma, «cada uno debe alcanzar una participación tal que le permita realizar el valor personalista de su propia acción al actuar “junto con otros”». ⁴⁴

Tal y como pone de manifiesto Buttiglione, la explicación wojtylia-

³⁹ IDEM, *Sobre el significado del amor conyugal* (al margen de una discusión) (1974), en A. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, 205-225, 206.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, 207.

⁴² *Ibidem*, 208.

⁴³ IDEM, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 376.

⁴⁴ *Ibidem*, 390.

na de la participación «presupone una antropología mediante la que el hombre se realiza en comunión con otros hombres y sin separarse de ellos, y en la que, por consiguiente, la comunidad debe ser una dimensión constitutiva de la realización de sí mismo como persona».⁴⁵

Sin embargo, con todo y considerar la comunidad como una dimensión constitutiva de la persona que actúa, la reflexión acerca de la «unidad de los dos» parece que queda entre paréntesis en la principal obra filosófica del autor. Este es el principal motivo para que muchos estudiosos lo excluyan de los autores personalistas dialógicos.⁴⁶

Si bien existe cierto desarrollo en algunos ensayos filosóficos posteriores,⁴⁷ será necesario esperar a la *Teología del cuerpo* para encontrar

⁴⁵ R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, 200.

⁴⁶ Cabe destacar que Wojtyła ha recibido dos críticas contrarias sobre este tema. Por una parte, es acusado de ir demasiado lejos en la consideración de la relacionalidad como constitutiva de la persona, dando más peso a la fenomenología que a la metafísica. Por otra parte, es acusado de no haber incluido lo suficiente esta dimensión porque sus categorías filosóficas le ‘cortaron las alas’.

Juan Manuel Burgos constata la ausencia de la dimensión dialógica en los primeros escritos filosóficos de Wojtyła y la atribuye a la falta de tiempo y de espacio y porque, en última instancia, el autor optó por la prioridad metafísica de la persona sobre la praxis. En su opinión, esta laguna será colmada, al menos en parte, con su trabajo *La persona: sujeto y comunidad* y sobre todo con la *Teología del cuerpo*, «dedicado enteramente a la relación interpersonal por excelencia, la del hombre y la mujer» (J.M. BURGOS, *La antropología personalista de Persona y Acción*, en IDEM [ed.], *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, 143). Ver también IDEM, *El personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas*, «Quién» 2 (2015) 24-26.

Josep María Coll, por su parte, cree que «no se puede hablar en Wojtyła de una concepción verdaderamente relacional de la persona humana, fundada en una metafísica del ser como amor, o incluso como semejanza de Dios» y que, sus categorías filosóficas «de cortaron las alas para concebir y formular adecuadamente el ser de la persona, es decir, el misterio de la comunión de Dios con los hombres y de estos entre sí» (J.M. COLL, *Karol Wojtyła, entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico*, en J.M. BURGOS [ed.], *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007¹, 220). Este parecer puede ser consecuencia de considerar *Persona y Acción* aisladamente, sin tener presente el desarrollo intelectual posterior.

⁴⁷ Ver especialmente K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)*, en A. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, 227-269; K. WOJTYŁA, *¿Participación o alienación? (1975)*, en J.J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, 111-131; K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad (1976)*, en PÉREZ-SO-

una profundización filosófica y teológica de esta noción. En efecto, en las citadas audiencias generales da un paso más y afirma que el hombre realiza su esencia existiendo «“con alguno”, y todavía más profunda y más completamente: existiendo “para alguno”». ⁴⁸

En el relato bíblico de la creación de Adán y Eva, según Wojtyła, de la constatación del «hecho mismo de existir como persona “junto a” una persona», ⁴⁹ se desprende *eo ipso* el deber de la «existencia de la persona “para” la persona». ⁵⁰ El paso de la preposición ‘con’ a la preposición ‘para’ tiene origen bíblico y ricos ecos filosóficos. Es posible apreciar cómo el autor conoce el planteamiento heideggeriano del ‘ser-con’ y la visión de Levinas del ‘ser-para’ y, al mismo tiempo, da un paso más con respecto a la noción de ‘participación’ que ha desarrollado en *Persona y Acción*, porque el hombre no sólo ‘existe con’, sino que ‘existe para’, de lo que se deriva que no sólo ‘actúa con’, sino ‘actúa para’.

Por ello, si se quiere conocer el pensamiento del autor, que permanece abierto y sigue evolucionando, no es posible detenerse en su elección al Pontificado. ⁵¹ De hecho, en el prólogo de la primera edición polaca de *Persona y Acción* anunció que quisiera algún día estudiar al hombre no sólo desde la filosofía, sino partiendo de la Revelación, mostrando así su interés por escribir un tratado de antropología teológica. ⁵² Ese tratado es precisamente la *Teología del cuerpo*, escrita antes de octubre de 1978, cuyo borrador en polaco consta que fue posteriormente dividido y se convirtió en las audiencias generales que pronunció entre el 5 de septiembre de 1979 y el 28 de noviembre de 1984. ⁵³

BA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, 41-71.

⁴⁸ *Audiencia General*, 9-I-1980, n. 14, 2.

⁴⁹ *Audiencia General*, 14-XI-1979, n. 9, 2.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Merecki sostiene que «in un certo senso possiamo dire che tutto l’itinerario filosofico di Wojtyła, prima della sua elezione al soglio di San Pietro, costituiva una preparazione alla teologia del corpo, sviluppata da lui come Giovanni Paolo II» (J. MERECKI, *Corpo e trascendenza: l’antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015, 5).

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ Cfr. M. WALDSTEIN, *Introduction*, en JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston 2006, 1-128, 7.

III. DESARROLLO DE LA NOCIÓN EN EL PONTIFICADO

Existe una dificultad evidente al usar como fuentes los escritos de Juan Pablo II a partir de 1978, ya que, en cuanto Papa, era muy consciente de que el Magisterio autorizado de la Iglesia no se debe confundir con las opiniones teológicas del Obispo de Roma. Por ello no siempre es posible encontrar el pensamiento original del autor en los textos magisteriales, aunque parece posible advertir cuáles proceden indudablemente de su propia pluma, ya que siguen su forma particular de razonar y exponer sus enseñanzas, además de que están escritos originalmente en polaco. Por ello, no se puede dudar que la *Teología del cuerpo* es una obra original e importante en el itinerario intelectual del autor, en la que desarrolla y lleva a plenitud su pensamiento ético y antropológico, consintiendo a la fe abrir nuevos horizontes y perspectivas insospechadas a la razón.⁵⁴ En estas catequesis despliega sus dotes de teólogo, filósofo, místico y poeta, de manera que guarda estrecha relación con el resto de sus obras y no se entiende sin ellas.

Juan Pablo II tuvo la audacia de afirmar que, en la experiencia original de la soledad, el hombre no realiza plenamente la imagen de Dios. El relato sacerdotal de Génesis 1 menciona que fueron creados como varón y mujer a imagen de Dios, mientras que el relato yahvista de Génesis 2 explica que el varón y la mujer forman una comunión de personas. Al comparar los contenidos de ambos relatos, se entrevé una relación significativa entre la imagen de Dios (Gn 1) y la comunión de las personas (Gn 2): «El hombre ha llegado a ser “imagen y semejanza” de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas».⁵⁵ De aquí se desprende la conclusión de que «el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión».⁵⁶ Aquí se aprecia hasta qué punto la relacionalidad es constitutiva de la persona.

El autor no está de acuerdo con numerosos autores de la modernidad, desde Hobbes hasta Sartre, pasando por Hegel y Marx, que fo-

⁵⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio, sobre las relaciones entre fe y razón*, 14-IX-1998, AAS 91 (1999) 5-88, nn. 67, 73, 101.

⁵⁵ *Audiencia General*, 14-XI-1979, n. 9, 3.

⁵⁶ *Ibidem*.

calizan la inter-subjetividad en clave de alienación, lucha o dialéctica. Más bien, remontándose a la antropología del Génesis, constata que el conflicto surge como un rechazo de la unidad original, como fruto y consecuencia del pecado. En las palabras de admiración y estupor que pronuncia Adán no hay lugar para el conflicto. La experiencia de Caín y Abel es secundaria, no original, por lo que aparece después de la infidelidad del hombre al designio de Dios. Por ello, la unidad originaria descrita en estas audiencias generales conduce a la *communio personarum* como fruto de la lógica del don, descubierta gracias a la diferencia sexual entre Adán y Eva.⁵⁷

La afirmación de que «no es bueno que el hombre esté sólo» (Gn 2,18) conduce a Juan Pablo II a la conclusión de que ‘por sí solo’ el hombre no realiza totalmente la esencia de su humanidad porque el hombre, varón y mujer, necesita de una «ayuda que le fuera similar» (Gn 2,20).⁵⁸ La antropología del Génesis no pone como modelo la unidad del uno, entendido como individuo, sino la «unidad de los dos».

Se aprecia el nexo entre la relacionalidad constitutiva y la diferencia sexual, porque según Juan Pablo II la «“definitiva” creación del hombre consiste en la creación de la unidad de dos seres».⁵⁹ La base de la antropología teológica es el misterio de la creación del hombre como varón y mujer, que se expresa en las palabras llenas de estupor del Adán solitario cuando ve a Eva por primera vez: «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23).⁶⁰ La «unidad de los dos» no sólo habla de la relacionalidad constitutiva de las personas, sino que incluye la diferencia sexual como un componente necesario. El autor explicará esta profunda verdad en su *Meditación sobre el don*:

Dios contempla al hombre y a la mujer en toda la verdad de su humanidad. En esa verdad Él mismo encuentra la complacencia creadora y paternal. Y esa complacencia desinteresada la inserta en su corazón. Los hace capaces de mutua complacencia: la mujer aparece ante los ojos del hombre como una síntesis singular de la belleza de toda la creación y él aparece de manera similar ante

⁵⁷ Cfr. J. MERECKI, *Persona e famiglia: l'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale*, Cantagalli, Siena 2016, 20-23.

⁵⁸ Cfr. *Audiencia General*, 9-I-1980, n. 14, 2.

⁵⁹ *Audiencia General*, 14-XI-1979, n. 9, 1.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 21-XI-1979, n. 10, 1.

los ojos de ella. Que estén desnudos no es en ningún caso motivo de vergüenza [...] Ese amor les permite con toda sencillez e inocencia estar los dos juntos y alegrarse de sí mismos mutuamente como un don, les permite sentir que han sido obsequiados con su humanidad, que para siempre ha de conservar esa doble forma de masculinidad y feminidad.⁶¹

Por ello afirma que «la búsqueda de la identidad humana de aquel que desde el comienzo está “solo”, debe pasar siempre a través de la dualidad, de la “comunidad”». ⁶² Antes de tener delante a Eva, Adán sabía que no era uno más de los *animalia*, pero no sabía exactamente quién era, porque no tenía la autoconciencia de don mediada por su cuerpo masculino. Al conocer a Eva como a otro ‘sujeto’, se modifica la autopercepción del sujeto-Adán, porque deja de ser el centro del mundo del que apropiarse, y se autoexperimenta como persona, llamado al encuentro y a la comunión.

La diferencia varón-mujer es vehículo de dicha autoconciencia. Si en lugar de crear a Eva, Yahvé hubiera creado otro varón, Adán no se habría autoexperimentado como persona-don, porque es la experiencia de la masculinidad y la feminidad ‘frente a frente’ la que revela el carácter donal del cuerpo. Un mundo en el que sólo hubiera varones o en el que sólo hubiera mujeres, carecería de la experiencia del don. En efecto, el autor de Gn 2,23 no se refiere a una duplicidad cualquiera, sino a la dualidad originaria entre la masculinidad y la feminidad, que según Wojtyła son «dos modos de “ser cuerpo”, y a la vez hombre, que se completan recíprocamente». ⁶³

Gn 2,24, por su parte, anuncia que esta dualidad se resuelve en una unidad ulterior, porque «los dos serán una sola carne», presentando un tipo de unidad que Juan Pablo II denomina «unidad de los dos». En el origen de la creación está la unidad de dos seres, unidad posible porque poseen una naturaleza idéntica, y al mismo tiempo son diferentes, uno es masculino y otro es femenino.

Según relata el Génesis, la experiencia del cuerpo es inseparable de la experiencia positiva de la propia identidad sexuada: el cuerpo en

⁶¹ JUAN PABLO II, *Meditación sobre el don*, Didaskalos, Madrid 2021, 46. Texto polaco, AAS 98 (2006) 628-638.

⁶² *Audiencia General*, 21-XI-1979, n. 10, 1.

⁶³ *Ibidem*.

el que el hombre toma conciencia de sí, es siempre y solo masculino o femenino. En su proceso de autodefinición, el hombre no solo mira a la naturaleza, sino que se abre a la persona, al ‘segundo yo’: el varón para la mujer, la mujer para el varón. La «unidad de los dos» tiene que ver con la imagen que Dios ha puesto en cada uno, en la masculinidad del varón y en la femineidad de la mujer.⁶⁴

Analizando Efesios, el Pontífice subraya que quien ama a su mujer se ama a sí mismo (Cfr. Ef 5,28), porque la mujer se convierte en parte de su ‘yo’. «El amor hace del “yo” del otro, el propio “yo”». ⁶⁵ Lo asimila a sí, lo convierte en parte de sí. Ya no son dos, sino uno. Continúa así con las reflexiones que inició en *Amor y Responsabilidad*, y enseña que la unidad, fruto del amor, hace que el ‘otro’ ya no sea ‘otro’, sino que sea parte de mi propio ‘yo’. Según Juan Pablo II, en la «unidad de los dos», el ‘tú’ (el ‘yo’ del otro) pasa a ser mi ‘yo’. «El “yo” de la mujer, se diría, se convierte por amor en el “yo” del marido». ⁶⁶ La «unidad de los dos» consiste en que ambos formarán una sola carne, sin dejar de ser dos sujetos. Esto sólo se puede comprender desde el misterio de la unidad de las tres personas divinas en el seno de la Trinidad. La unidad que forman es intencional: «se trata de una unidad moral, no ontológica, es la unidad que produce el amor». ⁶⁷

Para comprender el misterio de la *communio personarum* que se da entre las personas históricas, Juan Pablo II invita a mirar el misterio de la comunión de las personas divinas en el seno de la Trinidad. Aquí se aprecia con nitidez la utilidad de una antropología que piensa ‘trinitariamente’. Encuentra el fundamento para hacerlo en la lectura de *Gaudium et Spes* 24, ya que considera que «el análisis estrictamente teológico del libro del Génesis, en particular Gn 2, 23-25, nos permite referirnos a este texto conciliar». ⁶⁸ Establece así un paralelismo entre la unión de las personas divinas, a la que se refiere el texto conciliar, y la unión de los hijos de Dios, expresada por

⁶⁴ Ver también OUELLET, *Divina somiglianza*, 232-237; I. SANNA, *Chiamati per nome: antropologia teologica*, San Paolo, Milano 1994, 161-164; F. PILLONI, *Uomo e donna lo creò. L'immagine Dei nel maschile e nel femminile*, en R. BONETTI (ed.), *La reciprocità uomo-donna: via di spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 2001, 411-452.

⁶⁵ *Audiencia General*, 1-IX-1982, n. 92, 6.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, 5.

⁶⁸ *Ibidem*, 16-I-1980, n. 15, 1, nt. 1.

Adán en los términos semitas «carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gn 2,23).⁶⁹

Juan Pablo II considera que es posible vislumbrar el significado de la *communio personarum* de Adán y Eva si se tiene en cuenta la comunión entre las personas divinas, expresada con particular intensidad en algunos versículos joánicos: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn 4,34); «tú siempre me escuchas» (Jn 11,42); «todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío» (Jn 17,10); «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno» (Jn 17,21). El amor intratrinitario consiste en el don gratuito y recíproco de las personas divinas, al igual que el amor esponsal consiste en un intercambio gratuito y recíproco.⁷⁰

Tras este examen sumario de la «unidad de los dos» en la *Teología del cuerpo*, es significativo apreciar el amplio uso que se hace de esta expresión en los documentos magisteriales posteriores que tratan acerca de temas antropológicos: Juan Pablo II utiliza esta expresión 17 veces en *Mulieris Dignitatem*;⁷¹ dos veces en la *Carta a las mujeres* 8, una vez en *Christifideles laici* 52, le dedica un párrafo en la *Carta a las familias* 8, en la que se refiere a la ‘dualidad originaria’ del hombre, creado desde el principio como varón y mujer.⁷²

En la *Carta a las mujeres* (1995) se refiere a la «unidad de los dos» como una ‘unidadidad’. Hablando del varón y de la mujer, señala que

⁶⁹ Según Coda, «la *communio personarum* s’accomplit sur le modèle de la vie trinitaire de Dieu – l’Agapè communiquée aux hommes dans le Christ» (P. CODA, *L’anthropologie théologique de Jean-Paul II*, en FONDATION GUILÉ [ed.], *Jean-Paul II face à la question de l’homme: actes du 6ème Colloque international de la Fondation Guilé*, Guilé Foundation Press, Boncourt 2004, 95).

⁷⁰ El nexo entre el amor de las personas divinas y el amor esponsal entre el varón y la mujer es explicado por Kalinowski, quien afirma: «L’amour divin en lequel, avec la connaissance dont Dieu se connaît, consiste la vie trinitaire est, éminemment, le don libre d’une personne à une autre personne: le Père se donne au Fils et le Fils se donne au Père. L’amour entre Dieu et l’homme est, aussi, le don libre, réciproque de personnes: Dieu, qui est un être personnel, se donne en tant que tel à l’homme qui est personne et réciproquement» (G. KALINOWSKI, *La pensée de Jean Paul II sur l’homme et la famille*, «Divinitas» 26 [1982] 3-18, 11).

⁷¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Mulieris Dignitatem, sobre la dignidad y la vocación de la mujer en el año mariano*, 15-VIII-1988, 6, 7 (4 veces), 8, 10 (4 veces), 11, 14 (2 veces), 26, 23, 29, AAS 80 (1988) 1653-1729.

⁷² IDEM, *Carta Gratissimam sane a las familias en el Año Internacional de la Familia*, 2-II-1994, 6, AAS 86 (1994) 868-925.

«su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “unidad de los dos”, o sea una “unidualidad” relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante». ⁷³

La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó en 2004 un documento *sobre la colaboración del varón y la mujer* elaborando una síntesis de la antropología del *Génesis* que el Pontífice ha desarrollado a lo largo de su Magisterio y explicando el significado y alcance de la expresión «unidad de los dos», ⁷⁴ hasta entonces desconocida en el Magisterio, y que supone todavía hoy un desafío para la antropología y para la metafísica.

IV. RELEVANCIA DE LA «UNIDAD DE LOS DOS» PARA LA ANTROPOLOGÍA

La noción de «unidad de los dos» que se ha ilustrado presenta el reto de repensar la relación entre la metafísica clásica y los temas antropológicos. Considerar que el modelo de la unidad debe buscarse en la unidad de la Trinidad, fruto de la comunión de las personas divinas, mueve el ‘tablero metafísico’, porque saltan las categorías que proceden del orden cosmológico. La «unidad de los dos» requiere de una fundamentación filosófica capaz de conjugar adecuadamente lo uno y lo múltiple, unidad y diferencia, persona y relación. El mismo Ratzinger sostiene que la Revelación de Dios uno y trino hace trascender las categorías existentes sobre lo uno y lo múltiple: «La fe trinitaria, que admite lo plural en la unidad de Dios, es fundamentalmente la exclusión definitiva del dualismo como principio de explicación de la multiplicidad junto a la unidad. Sólo así se consolida para siempre la valoración positiva de lo múltiple». ⁷⁵ ¿Qué consecuencias tiene para la antropología filosófica y teológica la introducción de este tipo de unidad que es fruto del amor? ¿Es posible pensar radicalmente desde el «misterio de la santísima Trinidad, manantial mismo del ser y,

⁷³ IDEM, *Carta a las mujeres*, 29-VI-1995, 8, AAS 87 (1995) 803-812.

⁷⁴ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y el mundo* 5-6, AAS 96 (2004) 671-687. Llama la atención que 16 de las 22 notas a pie de página hacen referencia a textos de Juan Pablo II, lo que muestra que el Magisterio empezó a ocuparse de este tema principalmente a partir de su pontificado.

⁷⁵ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo: Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2002¹⁰, 152.

por tanto, eje último de la antropología»?.⁷⁶

Remitir a la Trinidad como manantial del ser y eje último de la antropología pone a la Trinidad como principio y fundamento de todo lo que existe y como fin último y cumplimiento definitivo del cosmos y del hombre. Yahvé, que se autorrevela a Moisés en la zarza ardiente con la expresión enigmática «yo soy el que soy» (Ex 3,14), es al mismo tiempo el Dios uno y trino que, según san Juan, es Amor: «Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1Jn 4,9). Si el Ser y el Amor coinciden en la Trinidad, metafísica y antropología se pueden remontar a lo que Hemmerle denomina 'ontología trinitaria'. De ahí la relevancia de la noción antropológica de origen bíblico «unidad de los dos», que remite a la unidad de las personas divinas en el seno de la Trinidad, conforme a la invitación del Vaticano II presente en *Gaudium et Spes* 24.

Según Giovanni Reale, existen tres formas de metafísica, la así llamada henológica o 'metafísica del uno', propia de los presocráticos, de Platón y de las diversas escuelas neoplatónicas que tuvo gran aceptación entre los Padres de la Iglesia; la ontológica o 'metafísica del ser', fundada por Parménides, desarrollada también por Platón, pero codificada por la *Metafísica* de Aristóteles, que absorbe la problemática del uno en la del ser y que se convirtió en la visión preeminente entre la Escolástica; y la metafísica de la persona, que es una tercera forma de metafísica, nacida en el ámbito del pensamiento cristiano, presente ya en Agustín y en Tomás, pero expuesta de manera emblemática por Karol Wojtyła. Sin entrar al interesante debate sobre si la antropología ha de ser ciencia primera respecto a la metafísica,⁷⁷ es importante subrayar que en la

⁷⁶ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en una semana internacional de estudio sobre el matrimonio y la familia*, 27-VIII-1999, 5, AAS 93 (2001) 664-667.

⁷⁷ Cfr. J.M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2021 («Presencia y diálogo 62»); M. SÁNCHEZ SORONDO, *Per una istanza metafisica aperta alla fede*, en M. AGNES (ed.), *Per una lettura dell'Enciclica Fides et Ratio*, LEV, Città del Vaticano 1999 («Quaderni dell'Osservatore Romano», 45), 159-171; A. POLTAWSKI, *Tradition et nouveauté dans l'approche philosophique de Karol Wojtyła*, en FONDATION GUILÉ (ed.), *Jean-Paul II face à la question de l'homme*, Guilé Foundation Press, Boncourt-Suisse 2004, 37-43; A. LOBATO, *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*, «Angelicum» 56 (1979) 186-210, 183-184; R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wo-*

‘metafísica de la persona’ como la concibe Reale, son centrales las nociones de ‘don’, ‘amor’, ‘comunidad’, que solo es posible explicar desde la «unidad de los dos» y que halla su fundamento último en la revelación de Dios uno y trino.

¿Por qué afirma Reale que esta ‘metafísica de la persona’ está ya presente en Tomás? Según algunos estudiosos, el Papa polaco posee una visión dinámica del ‘ser personal’ que se puede inspirar en el *actus essendi* de Tomás de Aquino. Afirma Buttiglione que «la concepción del acto de ser que es utilizada hace pensar en las interpretaciones más modernas del pensamiento de santo Tomás, como, por ejemplo, las de Gilson o las de Fabro, y, sobre todo, la de Joseph de Finance».⁷⁸ Existe una referencia a ello en la *Teología del cuerpo* que parece confirmar esta hipótesis, cuando aparece a pie de página una cita de Etienne Gilson en la que explica que la novedad tomista de la distinción entre esencia y acto de ser (*essentia - esse ut actus*) tiene orígenes platónicos que influyeron en san Agustín, y a través de él en san Anselmo, y llegó a autores del Medioevo como Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales y san Buenaventura.⁷⁹

Aunque santo Tomás se basó en gran medida en la filosofía de Aristóteles y fue influenciado por sus ideas, introdujo importantes desarrollos y novedades en su pensamiento, principalmente a través de la noción del *actus essendi*. En la filosofía de Aristóteles, la noción central es el concepto de ‘acto’ (*energeia*) y ‘potencia’ (*dynamis*). Según el Estagirita, las cosas tienen la potencialidad para desarrollar ciertas características o adquirir ciertos estados, y alcanzan su pleno ‘acto’ cuando se actualizan esas potencialidades. Tomás de Aquino adoptó esta distinción aristotélica entre acto y potencia, pero introdujo una nueva perspectiva en la que destacó el ‘acto de ser’ como un aspecto esencial de la realidad.

Para santo Tomás, el *actus essendi* (acto de ser) es el fundamento ontológico de todo ser y existencia, de manera que todo ente, incluidas las cosas creadas y los seres humanos, recibe su existencia y naturaleza del acto de ser que es impartido por Dios, quien es el Ser subsistente por excelencia.⁸⁰

jtyla, Caparrós, Madrid 2002, 176.

⁷⁸ BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, 164, nt. 24.

⁷⁹ Cfr. *Audiencia General*, 12-IX-1979, n. 2, 5, nt. 3.

⁸⁰ «El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el

Esta interpretación permitió a santo Tomás explicar la relación entre Dios como el Ser necesario y todas las cosas creadas como seres contingentes y dependientes. En lugar de entender el ser simplemente como una realización de potencialidades, santo Tomás enfatizó la necesidad de un Ser Subsistente e Infinito como la fuente y causa del ser de todas las cosas. Según Ouellet, «en la perspectiva del Aquinate, el Amor, aunque haya permanecido poco tematizado, constituye el horizonte último del ser, puesto que el *esse* procede de la libre comunicación creadora de la Bondad divina».⁸¹

La publicación de *Aeterni Patris* por León XIII en 1879 provocó un despertar de los estudios tomistas y sirvió para que autores como Étienne Gilson (1884-1978), Cornelio Fabro (1911-1995) y Joseph de Finance (1904-2000) indagaran en las raíces del tomismo y, más concretamente, en la metafísica del *actus essendi*, cuyas consecuencias para la antropología no se habían estudiado a fondo. Entre otras importantes perspectivas, es útil señalar que desde esta visión se subraya mejor la dignidad y unicidad de cada ser humano como un ser único e irrepetible, cuyo origen trasciende el ámbito material; se reconoce la dimensión trascendente del ser humano, porque el acto de ser de cada persona es de naturaleza espiritual y trasciende el mundo material; se otorga un papel central a la libertad, ya que el ser humano es responsable de su propia existencia y es libre para desarrollar sus potencialidades; se incluye necesariamente la dimensión relacional ya que el ‘ser personal’ es un ‘ser abierto’, un ‘ser para la comunión’, fruto del don y del amor.

Por todo ello, es fácil advertir que el personalismo wojtyliano se fundamenta en una concepción del ‘ser personal’ conforme con las enseñanzas tomistas del *esse ut actus*, redescubiertas en el siglo veinte. Afirma Clarke que el ser en el Aquinate es intrínsecamente activo y auto-comunicante y considera que es mérito de Etienne Gilson haber redescu-

mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente» (S.Th. I, q. 4, a. 1, ad 3); «Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo ser. De ahí se sigue que ninguna perfección de las cosas le falta a Dios» (S.Th. I, q. 4, a. 2, co).

⁸¹ OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, 145.

bierto la centralidad y el dinamismo del acto de ser.⁸² La interpretación de Clarke sobre la noción tomista de persona está en la misma línea de la «unidad de los dos» desarrollada por Wojtyła en la *Teología del cuerpo*:

Ser persona, pues, es ser un ser bipolar que está a la vez presente en sí mismo, poseyéndose activamente por su autoconciencia (su polo sustancial), y también orientado activamente hacia los demás, hacia la autocomunicación amorosa activa a los demás (su polo relacional). Ser una persona auténtica, en una palabra, es ser un amante, vivir una vida de dar y aceptar interpersonal. El término persona es esencialmente un 'nosotros'. La persona sólo existe en su plenitud en el plural.⁸³

La antropología de los griegos perseguía el ideal de la unidad entendida como *monon* y corría el peligro de conducir a una visión individualista de la persona. El uso de la analogía psicológica para comprender la imagen de Dios en el hombre, defendida por san Agustín y por casi toda la Tradición, sirvió para confirmar esta visión.⁸⁴ En cambio, según la lectura que hace Juan Pablo II, la antropología del Génesis presenta el ideal de una unidad diferente, la unidad que es fruto del amor y que por ello exige un 'tú' a quien donarse. Se puede afirmar por ello que, en algunos temas, el pensamiento cristiano ha bebido más de la filosofía griega que de la antropología bíblica, porque lo original según el Génesis, es la «unidad de los dos», la díada y no la mónada.

A la luz de todo lo que se ha expuesto hasta ahora, parece posible afirmar que la noción de la «unidad de los dos», revela que la relationalidad es constitutiva de la persona, llamada al don de sí por medio de la *communio personarum*, a semejanza de la unidad de las personas divinas en el seno de la Trinidad. Y la «unidad de los dos» enseña también que dicha comunión es posible porque el varón y la mujer son iguales y diferentes, homogéneos en su humanidad y complementarios en su masculinidad y feminidad. La comunión de personas es la vocación de toda persona creada a imagen de Dios uno y trino. Se da de manera

⁸² Cfr. N. CLARKE, *Person, Being, and St. Thomas*, «Communio» 19 (1992) 601-618, 604.

⁸³ *Ibidem*, 610. Traducción propia.

⁸⁴ Lo pone de manifiesto Ratzinger cuando afirma: «It was indeed a result of Augustine's doctrine of the Trinity that the persons of God were closed wholly into God's interior. Toward the outside, God became a simple 'I', and the whole dimension of 'we' lost its place in theology» (J. RATZINGER, *Retrieving the Tradition. Concerning the notion of person in theology*, «Communio» 17 [1990] 439-454, 454).

arquetípica y paradigmática en el matrimonio, pero la comunión de personas es más amplia que el matrimonio. Se puede afirmar que es la tarea de la humanidad, la tarea de cada varón y mujer para trascenderse y realizarse, la forma propia de ser y existir como personas. En última instancia, es la norma inalienable para la comprensión del hombre, varón y mujer, que es y existe como unidad de los dos, unidad en la diferencia, comunión de personas. La ‘unidad’, en efecto, es la «unidad de los dos» que es fruto del don recíproco.

Este es el motivo por el que el Papa invitó de manera explícita a los teólogos del *Instituto pontificio para estudios sobre el matrimonio y la familia* a proseguir la labor de profundizar en el fundamento trinitario de la diferencia sexual, ya que «a la luz del misterio de la Trinidad, la diferencia sexual revela su naturaleza plena de signo expresivo de toda la persona».⁸⁵ Profundizar en los fundamentos trinitarios y antropológicos de la condición del varón y de la mujer es, sin duda, uno de los mayores cometidos de la teología en el momento actual.

⁸⁵ JUAN PABLO II, *Discurso*, 27-VIII-1999, n. 5.

