

Personalismo y familia: un diálogo entre Mounier y Wojtyła

Personalism and family: a dialogue between Mounier and Wojtyła

JAIME RODRÍGUEZ DÍAZ*

Resumen: Este artículo reflexiona acerca de la oportunidad de considerar a la comunidad familiar como un tema propio del personalismo. Se articula como un diálogo en torno a cuatro interrogantes: el binomio persona y comunidad, el significado de la diferencia sexual, la relación entre persona y familia, la relación entre familia y Estado. Utiliza como fuentes el *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) de Mounier y el ensayo *La familia como communio personarum* (1974-75) de Karol Wojtyła. Pone en evidencia las semejanzas entre ambos autores, principalmente la crítica al individualismo desde la centralidad de la persona y el amor como principio estructural y vocación trascendente del ser humano. Las diferencias tienen que ver con la interpretación que cada autor hace de la diferencia sexual y con el significado que tienen los vínculos familiares. El autor del artículo propone desarrollar el personalismo comunitario abriendo el camino a la reflexión sobre la dualidad varón-mujer y la estructura familiar de la persona.

Palabras clave: diferencia sexual, familia, Mounier, personalismo comunitario, Wojtyła.

Abstract: This article reflects on the opportunity to consider the family as a specific subject of personalism. It is articulated as a dialogue around four questions: the person-community binomial, the meaning of sexual difference, the relationship between person and family, the relationship between family and State. It studies Mounier's *A personalist Manifesto* (1936) and Karol Wojtyła's essay *The Family as a Communion of persons* (1974-75). It highlights the similarities between both authors, mainly the critique of individualism from the centrality of the person, and love as the structural principle and transcendent vocation of the human being. The differences have to do with the interpretation that each author makes of sexual difference and the meaning of family

* Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). E-mail: Jaime.rodriguez@ufv.es. ORCID 0009-0000-4267-8600

bonds. The author of the article suggests the development of communitarian personalism through the reflection on the duality male-female and the family structure of the person.

Keywords: sexual difference, family, Mounier, communitarian personalism, Wojtyła.

Recibido: 13/03/2025
Aceptado: 10/06/2025

1. Introducción

El presente artículo propone un diálogo entre Mounier y Wojtyła acerca de la relación entre el personalismo y la familia. ¿Posee la familia una “estructura personalista” en cuyo seno las personas se descubren como don y aprenden a donarse? ¿No es posiblemente una visión utópica o un ideal irrealizable?

Afirma Wojtyła que la familia es “la realidad sin la cual el hombre no solo no puede ver la luz sobre esta tierra, sino que no puede tampoco realizar plenamente su humanidad, la dimensión de la persona y de la comunidad”¹. Mounier, por su parte, considera que “los defensores de la familia parecen admitir de ordinario en su exuberancia apologética que la familia es, por sí misma, por una especie de gracia automática, un medio favorable a la expansión espiritual de sus miembros”². ¿Contribuye la estructura familiar al desarrollo de la persona? ¿Es o no es la familia un “tema propio” del personalismo?

Juan Manuel Burgos advierte que una de las aportaciones del personalismo es la importancia que otorga a la corporeidad y a la sexualidad. Reconoce que es Mounier quien “ha expresado de manera muy lograda esa profunda imbricación de lo corporal y lo espiritual”³. Y al mismo tiempo, señala que partiendo de la corporeidad se ha abierto el camino al tema de la sexualidad y a la dualidad varón-mujer, “un hecho completamente obvio pero que la filosofía no ha tenido suficientemente en cuenta”⁴. Subraya los resultados alentadores de los trabajos de Wojtyła,

¹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)*, en J.M. BURGOS (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, pp. 227-269, p. 269.

² E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1976, p. 111.

³ J. M. BURGOS, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid 2003, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

entre otros, admitiendo que no existe todavía “una teoría elaborada y positiva sobre la sexualidad en un marco cristiano”⁵. El presente diálogo entre Mounier y Wojtyła aspira a señalar pistas que ayuden a continuar el desarrollo del personalismo en el panorama filosófico y cultural actual.

Las fuentes utilizadas para inspirar este diálogo son el *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) del filósofo francés y el ensayo *La familia como communio personarum* (1974-75) del intelectual polaco. No se trata de textos plenamente maduros que puedan considerarse como el culmen del pensamiento de sus autores, pero sí de publicaciones emblemáticas por su claridad y por su influencia en el desarrollo posterior. Será necesario justificar por qué en un ámbito filosófico se utiliza un ensayo que Wojtyła califica como “teológico” y su relación con otros escritos del autor.

El acercamiento a las obras escogidas seguirá cuatro preguntas relacionadas entre sí: ¿Cuál es la relación entre persona y comunidad? ¿Qué relevancia tiene la diferencia sexual en la antropología? ¿Cómo debe ser la relación entre persona y familia?, ¿y entre familia y Estado? El análisis de los textos escogidos ayudará a poner en evidencia las semejanzas y diferencias existentes entre ambos autores, abriendo horizontes a un personalismo comunitario de tipo familiar.

2. El Manifiesto de Mounier

El *Manifiesto al servicio del personalismo*, de 1936, es una obra clave en la que Mounier presenta las bases filosóficas y políticas del personalismo, con la aspiración de convertirse en una “filosofía de la acción que se mida por sus obras”⁶. Tales ideas serán profundizadas en otros escritos, particularmente en *¿Qué es el personalismo?* (1947)⁷. La importancia del *Manifiesto* radica en que se convirtió en el texto fundacional del personalismo moderno y en uno de los ejes del movimiento que Mounier lideró a través de la revista *Esprit*.

2.1. Persona y comunidad

En el *Manifiesto* se encuentran los fundamentos del llamado “personalismo comunitario”, que concibe a cada persona como un ser único

⁵ J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, Pensamiento 26, Palabra, Madrid 2004, p. 71.

⁶ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 11.

⁷ Otras obras importantes de Mounier son *Révolution personaliste et communautaire*, Montaigne, Paris 1935; *Qu'est-ce que le personalisme?*, Éditions du Seuil, Paris 1947; *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.

e irreductible, en relación con los demás⁸. Para Mounier, la persona no puede definirse aislada como un individuo, ni tampoco subsumida por la colectividad. La civilización para él es “una respuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad”⁹.

Mounier escribe contra el confort y la indiferencia burguesa, rechazando a su vez la despersonalización colectivista del fascismo y del marxismo. Releídas hoy, sus palabras conservan una notable actualidad y pueden interpelar al lector; a pesar de los cambios políticos y culturales del último siglo. Apela a la praxis y propone una ética militante, que no se refugie en teorías ni se quede con los brazos cruzados, declarando que “no existe revolución material fecunda sin que esté enraizada y orientada espiritualmente”¹⁰.

Considera que el individualismo promueve un egoísmo competitivo y una visión atomizada de la sociedad en la que los ciudadanos buscan únicamente su beneficio. “Al reducir al hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin resistencia, el individualismo burgués es el aposentador responsable del reino del dinero”¹¹. En el ámbito económico, el liberalismo fomenta la explotación y la desigualdad, dejando desprotegidas a las personas más vulnerables.

El colectivismo totalitario reduce al individuo a un engranaje de la máquina social y lo disuelve en la realidad del Estado, oponiendo “a la primacía de lo espiritual el primado de la fuerza”¹². Critica su carácter mecanicista e incapacidad para reconocer la dignidad trascendente de la persona, que es protagonista de su destino. En efecto, afirma que “la persona es la única responsable de su salvación y que solo ella posee la misión de aportar el espíritu allí donde el espíritu desaparece”¹³.

El liberalismo y el colectivismo son solo síntomas de una crisis espiritual profunda que despoja al ser humano de su dimensión interior. Propone un modelo alternativo basado en la dignidad de la persona, la

⁸ Cfr. C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Mounier, Madrid 2002, pp. 43-47. Según Domínguez Prieto, los personalistas comunitarios consideran a la persona “orientada en su acción por un horizonte de sentido, con capacidad para realizar su vida libremente y abierta a otras personas con las que puede establecer vínculos comunitarios”. X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO, “Nuevos caminos para el personalismo comunitario”, en *Veritas* IV/20 (2009), pp. 95-126, p. 99.

⁹ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 31.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

comunidad y el compromiso ético. Apela a la praxis, abogando por el compromiso por desarrollar estructuras sociales que respeten la dignidad humana¹⁴. Las características principales de la persona descritas por Mounier son las siguientes:

La persona como valor absoluto: la persona es un fin en sí misma, no un medio para otros fines. Su valor intrínseco no puede ser subordinado a intereses económicos, políticos o sociales: la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. Jamás puede ser considerada como parte de un todo: familia, clase, Estado, nación, humanidad. Ninguna otra persona y con mayor razón ninguna colectividad, ningún organismo puede utilizarla legítimamente como un medio¹⁵.

La libertad como dimensión esencial de la persona. No equivale a ausencia de coacción, sino a la capacidad para elegir y comprometerse en la búsqueda del bien. “No es una libertad de abstención, sino una libertad de compromiso”¹⁶. La verdadera libertad se encuentra en la responsabilidad hacia los demás.

El encuentro y la donación como desarrollo de la persona: la comunidad no anula a la persona, sino que le permite desarrollarse plenamente. A diferencia del individualismo, que conduce al “héroe” (estoico, nietzscheano o fascista), el camino comunitario culmina en el “santo”, guiándolo hasta “los abismos de la persona auténtica, que no se encuentra más que dándose, y nos introduce en los misterios del ser”¹⁷.

El ser trascendente: la persona no puede reducirse a la materia o la biología, ya que posee una dimensión espiritual que la conecta con lo trascendente, especialmente con Dios. Por ello, “cualquier situación que doblegue el poder del tener para liberar la fecundidad del ser es una situación fundamental del personalismo cristiano”¹⁸.

La primacía del amor: el amor es el vínculo más profundo que une a las personas y fundamenta su valor ético y social, es el motor de la transformación personal y social. Por ello, cuando comienzo a interesarme

¹⁴ En palabras de Domínguez Prieto, el personalismo comunitario es “exigencia de acción y de compromiso, de transformación radical, de revolución personalista y comunitaria”. Advierte que “no es tarea de una persona sola. La tarea existencial y transformadora solo es posible en comunidad. Es con otros con los que se vive la experiencia transformadora y personalizante”. X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO, “Nuevos caminos para el personalismo comunitario”, cit., p. 102.

¹⁵ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit., p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 251.

por la presencia real de los hombres; a reconocer esta presencia frente a mí; a aprehender la persona que ella me revela, el tú que ella me propone; a ver en ella no una ‘tercera persona’, un no importa qué, una cosa viva y extraña, sino otro ‘yo mismo’, entonces he realizado el primer acto de la comunidad, sin la cual ninguna institución tendrá solidez¹⁹.

A partir de estos principios, desarrolla un programa de acción para transformar la sociedad en un sentido personalista.

2.2. La relación varón-mujer

Mounier reflexiona acerca de la naturaleza de la feminidad y cuestiona los conceptos establecidos en torno a la mujer; argumentando que son producto de construcciones históricas y culturales. Expresiones como el “eterno femenino” o las “labores propias del sexo”, en su opinión, reflejan perspectivas masculinas cargadas de egoísmo²⁰. El estudio de la feminidad se convierte en un desafío que podría llevar al varón a reflexionar sobre la masculinidad, tema que Mounier no afronta.

“Durante milenios, las mujeres han sido excluidas de la vida pública y relegadas a un estado de oscuridad y timidez, desarrollando un sentimiento paralizante de inferioridad que ha deformado su identidad espiritual”²¹. Esta exclusión no solo las ha apartado de la creación intelectual, sino que también ha atrofiado aspectos esenciales de su organismo espiritual, transmitidos de generación en generación.

Profiere palabras duras hacia el patriarcado, en el que la mujer no tiene otra misión que “la vocación –o el capricho– del marido”²². Censura que el varón se reserva “las nobles tareas”, dejando a la mujer “los trabajos serviles por virtud de la ley natural de su sexo”²³. El así llamado “genio femenino” es “culinario, hogareño, amoroso”²⁴, útil solo para dar confort y satisfacción al varón.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ La expresión “eterno femenino” procede de la obra *Fausto* de Goethe. Recoge hilos presentes en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, en la filosofía platónica, en el misticismo judío-cristiano y en la reflexión católica sobre la Santísima Virgen. La usan, entre otros intelectuales del siglo XX, Soloviev, Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar. También Juan Pablo II hará referencia al “eterno femenino” en la *Teología del cuerpo* (40,2 y 41,1). Cfr. N. J. HEALY, “Eterno femminile”, en *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 315-317.

²¹ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio...*, cit., p. 107.

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Reconoce que la maternidad influye profundamente en el equilibrio psicológico y espiritual de la mujer, pero considera que no se sabe con certeza si existe una esencia de la feminidad ni en qué podría consistir. Advierte contra la tendencia de atribuir características esenciales a la mujer basándose en sus rasgos sexuales o psicológicos, que califica como secundarios: “sería un grave error tomar por atributos esenciales unos caracteres sexuales secundarios, incluso psicológicos, que no son más que aspectos de la individualidad biológica de la mujer”²⁵.

Además, critica el error de idealizar artificialmente lo femenino. Opina que el desarrollo teórico de la feminidad requerirá tiempo y experiencia para liberarse de todas las distorsiones históricas. Podría conducir por caminos insospechados y desafiar las concepciones preconcebidas que se consideraban inmutables. Al trascender los estereotipos y los “misterios fáciles” impuestos por la sociedad, la mujer podría conectar con la humanidad de manera más plena²⁶.

2.3. *Persona y familia*

En lo que respecta a la familia, afirma que “una civilización más sensible a los valores de la persona que a los de la razón geométrica ve en la institución familiar una adquisición definitiva, el medio humano óptimo para la formación de la persona”²⁷. En efecto, “el anonimato de las masas está hecho de la disolución de los individuos”²⁸.

Si fuese preciso dibujar su utopía, describiríamos a una comunidad en la que cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de estos logros particulares. El lugar de cada uno sería, en ella, insustituible, al mismo tiempo que armonioso con el todo²⁹.

Según este razonamiento, la familia sería una utopía útil para orientar el ideal de la comunidad. Considera peligroso suponer este esquema históricamente realizable, pero bien puede servir como “mito director” que confiera a la historia una dirección fundamental, orientando así el ideal comunitario de un régimen personalista. Distingue con claridad el ideal de la familia como una comunidad óptima desde el punto de vista

²⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 108-109.

²⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁸ *Ibid.*, p. 79.

²⁹ *Ibid.*

teórico, de la realización histórica de la familia, particularmente de la que califica como “burguesa”, ante la que guarda fuertes reservas.

Advierte que la familia puede, “como cualquier sociedad incluso natural, engendrar el conformismo, la hipocresía y la opresión”³⁰. Llega a afirmar que “la familia, y a menudo la mejor, mata espiritualmente con su estrechez o su avaricia”³¹, y corre el peligro de uniformar a sus miembros e impedir el desarrollo de la singularidad de cada uno. Es necesaria una “vigilancia heroica” para que el “conglomerado de sus hábitos” no sea un peso que ahogue “las vocaciones divergentes de sus miembros”³².

Afirma que la familia no es solo un grupo accidental de individuos, sino una realidad integrada por componentes biológicos, sociales y personales. “La familia está encarnada como la persona [...]. Por su carne, ella es una realidad cierta”³³. La realidad familiar se convierte en una “aventura” con responsabilidades y límites que exigen sacrificios tanto a los individuos como a la familia misma, siempre orientados hacia el bien común. La familia debe ser un instrumento al servicio de las personas que la integran, y no un obstáculo para su desarrollo y vocación personal. La autoridad, necesaria como en toda sociedad, debe entenderse como “un servicio más que una relación de estricto derecho”³⁴. Solo cuando la familia orienta sus esfuerzos hacia la realización espiritual de sus integrantes, puede considerarse una verdadera “sociedad espiritual”³⁵.

2.4. Familia y Estado

Censura que los regímenes totalitarios subordinen la familia al servicio del Estado, tratándola como una herramienta para alcanzar fines políticos, económicos o militares. Esto se manifiesta en políticas que promueven la natalidad como un medio para producir “pequeños contribuyentes anónimos” al servicio del liberalismo o “pequeños soldados anónimos que vendrán a reforzar los ejércitos, pequeños fascistas o comunistas que perpetuarán el conformismo establecido”³⁶.

Advierte que la familia, como comunidad natural de personas, tiene una jerarquía superior al Estado, ya que sus derechos son anteriores y fundamentales. Sin embargo, el Estado, como representante de la socie-

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 114.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 113.

dad mayor, puede supervisar e intervenir en la familia cuando es necesario para proteger a sus miembros o garantizar que cumpla sus responsabilidades. Este derecho está estrictamente limitado y debe orientarse hacia la protección de las personas³⁷.

3. El ensayo de Wojtyła

Procedemos al análisis de *La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica*, escrito entre 1974 y 1975 como un esfuerzo por “integrar los frutos de sus estudios ético-filosóficos sobre la sexualidad en una comprensión teológico-pastoral de la familia”³⁸. Es posible aplicar al calificativo “teológico” cuanto afirma Rodríguez Luño acerca de la *Teología del cuerpo*, en la que dicho término no significa “carente de contenido filosófico o antropológico” ni “construido positivista-mente sobre argumentos de autoridad”³⁹.

El motivo por el que se analiza este ensayo es que se trata de un texto particularmente importante en el cual la persona es entendida según la hermenéutica del don. Según Pérez Soba, en él “se encuentran esbozados los primeros pasos de una ‘teología del cuerpo’ en el que la integración y la donación pasan a ser elementos fundamentales para definir la comunión personal”⁴⁰.

Desde las primeras líneas señala que el tema es “la comprensión del plan de Dios sobre la familia en su interpretación y realización humanas”⁴¹, por lo que el sentido humano íntimo del matrimonio y de la familia deberá ser el resultado de investigaciones bíblicas, patristicas y magisteriales.

La fuente bíblica fundamental son los relatos de la creación, recogidos en *Génesis* 1-2, en los cuales se define “la verdad de la semejanza en-

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 119.

³⁸ A. BURGOS, *Introducción*, en J. M. BURGOS (ed.), *Karol Wojtyła, El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra 2000, pp. 7-26, p. 22. Los principales escritos teológicos de Wojtyła sobre la familia están publicados en este volumen, junto con poemas, escritos filosóficos e intervenciones pastorales. Los documentos magisteriales de Juan Pablo II sobre el tema son tan abundantes que ocupan más de la mitad del *Enchiridion familiae*, en el que los textos del papa polaco abarcan del volumen tercero al noveno (de diez). Cfr. G. MARENGO, *Introducción*, en *Juan Pablo II, El amor humano en el plan divino. Las Catequesis sobre el cuerpo y el matrimonio (1979-1984)*, I, Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia, Huixquilucan 2014, p. 93, nota 235.

³⁹ A. RODRÍGUEZ LUÑO, “In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (GS 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II”, *Anthropotes* 8 (1992), p. 18.

⁴⁰ J. J. PÉREZ-SOBA, *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 69-86, p. 78.

⁴¹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 227.

tre el hombre y Dios”⁴²; otras fuentes son Mateo y el epistolario paulino⁴³, particularmente *Efesios*, que manifiesta “la continuidad e inmutabilidad de la doctrina divina respecto a la estructura de la familia” más allá de “las circunstancias cambiantes”⁴⁴.

No existen fuentes patrísticas explícitas, si bien se encuentran referencias a debates teológicos medievales, como la condición del hombre caído y redimido (*in statu naturae lapsae, in statu naturae redemptae*)⁴⁵ o la consideración del matrimonio como *remedium concupiscentiae*⁴⁶ inspirándose en el consejo paulino “es mejor casarse que abrasarse” (1 Co 7, 9).

En cuanto al Magisterio, se apoya principalmente en el Concilio Vaticano II, que “presenta su doctrina del hombre realizando la síntesis de una larga herencia de pensamiento que busca su luz en la revelación” y “llega hasta el mismo núcleo de la realidad humana que se llama familia”⁴⁷. Particularmente importante es la constitución *Gaudium et Spes* en su conjunto y el n. 24 en particular⁴⁸.

Wojtyła se pregunta “hasta qué punto esta antropología teológica sea fruto exclusivo de la Revelación y de la fe, y hasta qué punto constituye el objeto del conocimiento natural que obtenemos de la experiencia del hombre”⁴⁹. Si bien no ofrece una respuesta concreta a este interrogante, parece posible afirmar que en sus escritos teológicos acerca de la familia existe una relación circular entre la Revelación y la experiencia, apoyada en la categoría del “don de sí”⁵⁰. El criterio de verificación de la Revelación es la experiencia, ya que cuanto existe en ella de verdadero puede verificarse con la vida y la experiencia de creyentes y no creyentes.

Una muestra significativa de esta circularidad es que él mismo insinúa que sus escritos filosóficos sobre el matrimonio, previos al Concilio

⁴² *Ibid.*, p. 230 y pp. 234, 244, 245, 261.

⁴³ *Mt* 5, 8 p. 251; 19, 6 p. 246; 22, 30 p. 245; *Rm* 8, 23 p. 244; *Ef* 1, 14 p. 244; 6, 1-4 pp. 260-261.

⁴⁴ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 260.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁸ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 2004. En adelante GS. Existen cinco referencias al documento en su conjunto, diez referencias a GS 24 y 18 referencias a otros números: ver pp. 228, 234, 243, 259, 266; GS 6, p. 265; GS 12, pp. 235, 239; GS 22, pp. 230, 231, 244; GS 23, p. 266; GS 24, pp. 229, 230 (dos veces), 231, 232, 234, 237, 240, 255, 267; GS 26, p. 266; GS 47, pp. 227, 246; GS 48, pp. 240, 241, 249, 253; GS 52, pp. 261, 262, 263.

⁴⁹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 234.

⁵⁰ Cfr. A. BURGOS, *Introducción*, cit., p. 25.

Vaticano II, influyeron en los mismos documentos conciliares. Así, la interpretación personalista del matrimonio que hizo en *Amor y Responsabilidad* (1960) “parece haber encontrado en cierto modo su expresión en los documentos del Concilio Vaticano II, concretamente, en la Constitución *Gaudium et Spes* (1965)”⁵¹.

3.1. Persona y comunidad

3.1.1. Valor absoluto de la persona

En el mundo se dan diferentes niveles de ser, denominados por Wojtyła “estratos ónticos”. Un primer estrato óntico está formado por los seres del mundo. El cosmos es ordenado y tiene una finalidad inscrita en su naturaleza. Tal finalidad le ha sido dada desde fuera, porque el cosmos no posee inteligencia ni libertad, y por ello su existencia es impersonal. En cambio, el hombre es un microcosmos, un ser único e irrepetible, llamado a una autoteleología consciente.

En cierto modo, todo hombre es en sí mismo mundo, microcosmos, no solo en el sentido de que en él se concentran y se suman los diferentes estratos ónticos que encontramos en los seres que forman este mundo, sino sobre todo por la propiedad y especificidad del fin suyo propio, por la autoteleología que define el nivel y el dinamismo del ser personal⁵².

La persona no solo existe, sino que tiene conciencia de su existencia, posee libertad para autodeterminarse, puede amar y entrar en relación con los demás. El hombre “es capaz de autoponerse y de autopoerse, es decir, es capaz de existir y de obrar por sí mismo, es capaz de una cierta autoteleología, que significa, no solamente darse fines, sino también ser fin en sí mismo”⁵³. La auténtica realización sucede cuando la persona se entrega en el amor.

⁵¹ K. WOJTYLA, *La familia como communio personarum*, p. 243. La renovación teológica conciliar debe mucho al desarrollo de la filosofía del hombre elaborada desde el personalismo. En el presente ensayo existen dos referencias a *Amor y Responsabilidad* (pp. 243, 247) y una a *Persona y Acción* (p. 233). Según Rocco Buttiglione, “la integración de la filosofía del ser y de la filosofía de la conciencia en una antropología acabada de la persona parece ser [...] la única forma de comprender a fondo la novedad de la enseñanza conciliar”. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, p. 214.

⁵² *Ibid.*, p. 231.

⁵³ *Ibid.*

3.1.2. Sociedad y comunidad

El hombre es un ser social por su naturaleza, pero es también un ser comunitario precisamente en virtud de su “ser personal”, de su capacidad de comunión: “Existe una cierta diferencia entre la afirmación de que el hombre, siendo persona, posee una naturaleza social y la afirmación que atribuye al hombre persona la capacidad de la comunidad entendida como *communio*”⁵⁴.

Que el hombre sea ‘social’ por naturaleza significa que necesita de los demás para sobrevivir y desarrollarse. Lo afirmaba Aristóteles al referirse a él como *zoon politikón*. Desde esta perspectiva, las relaciones sociales pueden ser instrumentales, basadas en la utilidad o la conveniencia. Pero Juan Pablo II destaca que la persona no solo posee una dimensión ‘social’, sino también ‘comunitaria’: “Si decimos que la actualización de esta capacidad (de comunidad) y la confirmación de esta verdad sobre el hombre es la vida social, decimos indudablemente una verdad, pero no captamos aún toda la profundidad que le es propia y específica”⁵⁵. La persona está llamada a una relación de amor (ser-para) y no solo de convivencia (ser-con), de manera que sus relaciones no son solo funcionales, sino que se basan en el don sincero de sí. Sociedad y comunidad no son conceptos antitéticos, sino que “se abarcan recíprocamente”, “en cierto modo, son efecto el uno del otro”⁵⁶.

Desde una perspectiva teológica, durante siglos se había interpretado que el hombre había sido creado a imagen de Dios por su naturaleza espiritual y por su capacidad de dominio. Autores de la talla de Agustín o Tomás de Aquino habían negado que la imagen de Dios pudiera reflejarse en la estructura familiar de la persona⁵⁷. Wojtyła se separa de esta

⁵⁴ *Ibid.*, p. 233. En el plano comunitario Wojtyła distingue entre la dimensión interpersonal (“yo-tú”) y la social (“nosotros”). La primera es el fundamento de la *communio personarum*, entendida como la relación entre personas que se reconocen y se afirman mutuamente en su valor trascendente. La segunda, centrada en el bien común, no debe suprimir al individuo, sino enriquecerlo. En la familia se integran las dos dimensiones comunitarias: la interpersonal, a través del amor conyugal y filial, y la social, en la construcción de un “nosotros” familiar orientado al bien común. La familia se convierte así en un lugar privilegiado en el que la persona se autodetermina en relación, se perfecciona mediante el amor y realiza su vocación al don de sí. Cfr. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad* (1976), en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 41-71.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁷ AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, V, 5; SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 93, a. 2 ad 2. Sobre el tema de la analogía familiar, existe un estudio amplio de A. MELONI, *L’analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella Editrice, Assisi 2019. Cfr. D. GARCÍA GULLÉN, “Recensión al libro de Alessio Meloni, *L’analogia familiare della Trinità*», *Studia Cordubensia*” 13 (2020),

interpretación apoyándose en GS 24, que “pone en evidencia que esta semejanza del hombre con Dios se tiene también en razón de la conexión o relación que une a las personas”⁵⁸. Expone así el núcleo de su antropología teológica, afirmando que “el hombre es semejante a Dios no solo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también debido a la capacidad que le es propia de comunidad con otras personas”⁵⁹.

3.1.3. La comunión como estructura del ser personal

La comunión es “el modo mismo de ser y obrar” de las personas: “a los seres impersonales, como, por ejemplo, el mundo animal, no les aplicamos el concepto de *communio*”⁶⁰. Wojtyła define la comunión como “un modo (*modus*) tal que, existiendo y obrando recíprocamente (y por consiguiente, no solo existiendo y obrando en común) a través de este obrar y ser, recíprocamente se confirman y se afirman como personas”⁶¹. Queda claro que el modo de obrar –la comunidad– es consecuencia de un determinado modo de ser –la comunión–, y que este modo de ser consiste en el ‘ser-para’ el otro en una relación de reciprocidad. No es lo mismo existir y obrar ‘en común’ que existir y obrar ‘recíprocamente’.

3.1.4. Hermenéutica del don

Es posible remontarse del fenómeno al fundamento y descubrir una ley propia de lo humano desde la que se interpretan la subjetividad y las relaciones interpersonales: “Si el donarse es el atributo del obrar, del comportamiento humano, está, sin embargo, siempre basado sobre este ser personal que es capaz de don, del don sincero de sí”⁶². Este don sincero de sí es posible porque la persona se posee, porque está dotada de una “estructura de autoposesión y de autodominio”, porque el hombre “es señor de sí mismo en la medida del propio sujeto”⁶³.

El don sincero de sí mismo es el origen y fundamento de la relación interpersonal, ya que, al entregarse, la persona genera un vínculo con los demás. De hecho, “el don sincero de sí da inicio a la relación

pp. 327-335.

⁵⁸ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 232.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 232.

⁶³ *Ibid.*, p. 233.

y en cierto modo la crea”⁶⁴. La naturaleza de la relación depende del tipo de don: puede dirigirse a una sola persona, creando una relación exclusiva; puede darse a muchas personas, estableciendo una relación comunitaria.

El don, como la comunión, exige reciprocidad. “Debe ser no solo dado, sino también recibido en toda su verdad y autenticidad”⁶⁵. En efecto, la entrega personal no solo fortalece las relaciones, sino que las crea, siempre que haya una recepción adecuada del don. El hombre es un don destinado a donarse. “El primer elemento no se explica (también porque no se realiza) sin el segundo, ni el segundo sin el primero”⁶⁶.

Dios ha querido al hombre por sí mismo, el hombre es siempre un fin y nunca un medio, como advertía Kant. Por ello, “la autoposesión es una peculiaridad suya: solamente puede darse a sí mismo aquel que se posee a sí mismo”⁶⁷.

El hombre no puede encontrarse plenamente sino a través del don sincero de sí. El desarrollo del amor conduce al crecimiento de las personas que se aman. “Ese don no le empobrece como persona, al contrario, le enriquece. La maduración de la persona se realiza a través del don sincero de sí, y este desarrollo es al mismo tiempo el crecimiento del amor en los hombres y entre los hombres”⁶⁸.

Este don debe ser sincero o desinteresado⁶⁹: “Si sirviese a algún interés por una parte o por otra, no sería ya un don, sería tal vez un favor o incluso una ganancia, pero no sería don. Toda la tradición del pensamiento cristiano sostiene una dimensión no utilitaria del obrar o del existir del hombre”⁷⁰.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁹ La expresión conciliar *donum sincerum* ha sido traducida como “don desinteresado” por influjo de la traducción francesa de Gabriel-Marie Garonne, aunque también es posible encontrar la traducción literal “don sincero”. Cfr. P. IDE, “Une théologie du don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n. 24 § 3 chez Jean Paul II (première partie)”, en *Anthropotes*, 17 (2001), pp. 149-178, pp. 151-152.

⁷⁰ K. WOJTYŁA, *La familia como comunio personarum*, cit., p. 237. Di Giosia explica la *communio personarum* desde la categoría del don. Cfr. D. DI GIOSIA, *Filosofia della famiglia: l'analisi di Karol Wojtyła*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 94-99.

3.2. Varón y mujer

No se encuentra en este ensayo una reflexión específica acerca de la masculinidad y de la femineidad, como es posible entresacar leyendo su obra literaria o la *Teología del cuerpo* y otros escritos⁷¹. Pero afirma algo esencial para la teología con importantes consecuencias a nivel filosófico, y es que, aunque la experiencia histórica de la diferencia sexual ha sido oscurecida por el pecado, el hombre está llamado a vivir conforme a la redención del cuerpo restaurando su significado original. El desarrollo y la madurez de la persona implica pasar de la lógica del dominio y del uso a la lógica del don.

Constata que la relación entre el varón y la mujer ha sido oscurecida por el utilitarismo. Menciona, entre otras “deformaciones”, la poligamia y el amor libre, además del hedonismo y los usos ilícitos contra la generación⁷². En estos casos y en todas las formas de dominio o de uso “se viola y deforma la relación interpersonal que constituye el contenido esencial de la alianza conyugal”⁷³. El utilitarismo impide la comunión de las personas y se convierte en la antítesis de la hermenéutica del don. Por ello, “es contrario a la naturaleza del vínculo matrimonial entendido como *communio personarum* todo cuanto hace de una de las personas objeto de explotación por la otra”⁷⁴.

El “origen” posee para Wojtyła un valor normativo y ejemplar. Es posible y es necesario remontarse continuamente a él: “el hombre y la mujer han sido creados de ese modo (ver el libro del Génesis), en toda la diversidad de su cuerpo y de su sexo, para poder mutuamente hacerse don, precisamente a través de esa diversidad de la riqueza específica de su humanidad”⁷⁵. Propone al hombre y a la mujer recuperar el significado donal de su persona y de su cuerpo, ya que la relación de don recíproco está inscrita “en la existencia humana del hombre y de la mujer desde el principio”⁷⁶.

⁷¹ Sobre la masculinidad y la femineidad en Wojtyła, ver: C. ÁLVAREZ ALONSO, “Más allá del género y del sexo: el lenguaje del cuerpo, según Juan Pablo II”, en *Familia* 46 (2013), pp. 113-124; J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła: una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, pp. 126-144; B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y mujer en la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287; Id., *En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła*, en B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad sponsal*, II, Edición digital, Piura 2021, II; *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en *Ibid.*, pp. 113-173; S. LOZANO, *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2014, pp. 163-225.

⁷² K. WOJTYŁA, *La familia como comunio personarum*, cit., p. 246. Cfr. GS 47.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁷⁶ *Ibid.*

La comunidad conyugal es una forma de *communio personarum* que permite al varón y a la mujer establecer un vínculo que conduce “a la confirmación de la persona y a la recíproca afirmación que es exigida por la naturaleza misma de este vínculo”⁷⁷. El matrimonio se convierte así en un camino para realizar la “redención del cuerpo”, eliminando el utilitarismo en la relación y garantizando el don sincero y recíproco⁷⁸.

3.3. *Persona y familia*

Aunque desde una perspectiva civil o económica el nacimiento de un niño pueda reducirse a un “mero registro” o a un “dato estadístico”⁷⁹, en el orden personalista, la familia es el lugar en el que cada ser humano se manifiesta en su unicidad e irrepetibilidad. El hombre no es solo parte de un sistema, sino alguien querido “por sí mismo”. Si un hijo muere, queda un hueco que no se puede llenar ni siquiera con la llegada de otros hijos. A diferencia de otras estructuras, en la familia “todo hombre es importante y necesario por el simple hecho de que es y en virtud de quien es”⁸⁰.

A pesar de los errores y límites en sus realizaciones históricas, el *arquetipo* de la familia “no caduca ni sufre mutaciones”⁸¹. Wojtyła da más importancia al *prototipo* de “la comunidad familiar como una *communio personarum* única en su género” que a los *estereotipos* que nacen de los “cambiantes condicionamientos externos”⁸². Las comunidades, incluidas las familias, son “humanas” y responden al *arquetipo* original en la medida en que favorecen la participación, es decir, permiten a sus miembros experimentar mutuamente como “otros-yo”⁸³.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁸ Desde este punto de vista, se puede comprender la expresión, un tanto desafortunada, que se refiere al matrimonio como “remedio de la concupiscencia”. No porque la “permite”, sino porque la “remedia”, es decir, la “sana”, haciendo desaparecer el utilitarismo de la relación. Cfr. D. FAZIO, *In difesa dell'umano: la filosofia di Karol Wojtyła*, Fides et Ratio 5, D'Ettores editori, Crotona 2021, pp. 128-133.

⁷⁹ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 229.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁸¹ *Ibid.*, p. 259.

⁸² *Ibid.*

⁸³ En su principal obra de antropología, *Persona y Acción*, Karol Wojtyła profundiza en el concepto de participación como clave para comprender la dimensión comunitaria de la persona. La participación permite que el hombre, cuando actúa junto con otros, conserve en su actuar el valor personalista de su propia acción y al mismo tiempo tenga parte en la realización y en los resultados de la actuación en común. En la familia, la participación se manifiesta en la capacidad de cada miembro de realizarse plenamente actuando junto a los demás, sin dejar de ser él mismo. Así, la familia se convierte en el crisol donde la donación mutua y el reconocimiento de la dignidad de cada persona combaten la alienación, promoviendo la construcción de una auténtica comunión interpersonal. La alienación se opone a la participación, es una deformación del esquema “yo-otro” que impide esta experiencia

Las relaciones familiares poseen un carácter personalista y se disponen según un itinerario guiado por la hermenéutica del don: el hijo es don, los cónyuges se donan recíprocamente (porque se autoposeen), los padres convierten su vida en don. “Se puede decir que ser hijos representa la necesidad pasiva de donarse, mientras que ser padres, la posibilidad activa: la disponibilidad y la capacidad de donarse”⁸⁴.

El ser humano recorre un camino de progresiva “personalización” que culmina cuando se convierte en padre o madre, ya que entonces no solo forman a sus hijos, sino que también se educan a sí mismos a través de ellos. Desde esta perspectiva, el hijo es, al mismo tiempo, don y tarea. Ser padres no se reduce solo a una función biológica –concebir un hijo y traerlo al mundo–, sino que implica un nuevo estado de vida que transforma a la persona desde dentro. Tanto el hombre como la mujer quedan marcados por su paternidad o maternidad, lo que implica una nueva grandeza y responsabilidad. “Las tareas educativas se transforman en autoeducativas ya que los padres, que por naturaleza son los educadores de sus hijos, se educan ellos mismos a través de los hijos”⁸⁵.

Dentro de la familia, los padres poseen una *potestas* doméstica, una autoridad sobre sus hijos que es radicalmente distinta de la *potestas* civil del Estado. Esta diferencia es clave porque la autoridad en la familia no es principalmente jurídica o coercitiva, sino educativa y formativa, sustituyendo así las categorías legales de ley y obediencia por las de ascendiente y docilidad.

3.4. Familia y Estado

Aunque la familia se define a menudo como la “célula básica de la sociedad”, esta categoría es para Wojtyła el punto de llegada, no el punto de partida⁸⁶. El principio de correlación entre el bien de la persona y el bien común se aplica de manera íntima y directa en la estructura familiar⁸⁷.

recíproca y destruye la propia humanidad del sujeto. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 383-403.

⁸⁴ K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 256.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 259. Afirma Rodrigo Guerra que “el amor humano y su dinámica constitutiva, tanto en la relación varón-mujer como en la relación con los hijos, nos educa en un aprendizaje esencial: el único modo de poseer al otro es respetar el carácter irreductible de su destino”. R. GUERRA, *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 290-302, p. 300.

⁸⁶ Cfr. K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 234.

⁸⁷ El verdadero bien común de la familia no se opone al bien individual de cada uno de sus miembros (padres e hijos), sino que lo potencia y lo realiza. Los sacrificios que se puedan pedir a los individuos dentro de la familia (por ejemplo, por el cuidado de los hijos, la atención a los ancianos o la renuncia a intereses personales por el bien común familiar)

La *communio* es la clave para entender su estructura y misión, porque la familia no solo es un grupo social, sino el primer lugar donde la persona experimenta el amor y la interdependencia. Se distinguen dos conceptos clave: socialización y personalización.

La ‘socialización’ es una necesidad humana. El ser humano está llamado a vivir en comunidad y a cooperar con los demás para lograr el bien común. Sin embargo, “existe el peligro de que el orden de las cosas se ponga por encima del orden de las personas”⁸⁸. Cuando esto sucede, el progreso y la organización social pueden llevar a una alienación del hombre, donde el individuo se ve absorbido por estructuras impersonales.

Frente a esta amenaza, Wojtyła propone la ‘personalización’, que es el proceso mediante el cual las personas crecen en relaciones auténticamente humanas⁸⁹. La personalización implica que la socialización debe estar al servicio de la persona y no al revés. Por ello, “la familia no solo es insustituible en su función procreadora, sino aún más en su función personalista, de comunión. Ningún otro de los vínculos sociales existentes o posibles reúne unos requisitos tan fundamentales y poderosos bajo este aspecto como la familia”⁹⁰.

El Estado debe reconocer este papel y garantizar que las políticas públicas no obstaculicen la estructura familiar. La intervención estatal debe ser subsidiaria, es decir, ayudar a la familia sin reemplazarla ni suplantar su autoridad.

4. Conclusiones

El estudio de las obras escogidas muestra notables convergencias y algunas divergencias. Enumerarlas sintéticamente permite vislumbrar posibles líneas de investigación personalista.

Existe una gran convergencia en la comprensión de la relación entre la persona y la comunidad. Para ambos autores, la persona posee

no anulan la persona, sino que la perfeccionan en el amor y la donación. Cfr. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista (1961)*, en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998³, pp. 317-318.

⁸⁸ Cfr. K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 267.

⁸⁹ Wojtyła explora la dicotomía entre participación y alienación en las relaciones interhumanas. La familia, entendida como una estructura que facilita la experiencia de sus miembros como “otros-yo”, se convierte desde esta perspectiva en un espacio privilegiado para la plena realización de la persona y la construcción de una auténtica comunión basada en el amor recíproco y la donación de sí. Cfr. K. WOJTYŁA, *¿Participación o alienación?* (1975), en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 111-131.

⁹⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *La familia como communio personarum*, cit., p. 268.

un valor absoluto y no puede ser nunca usada como medio; la libertad se encuentra en el nivel personal y se relaciona con la responsabilidad; la comunidad es necesaria para el desarrollo de la persona a través del encuentro y la donación.

Wojtyła profundiza más en la comunión como una estructura del ser personal que lleva al ser humano no solo a “existir con”, sino a “existir para”, en una relación de reciprocidad que explica a través de la hermenéutica del don. También Mounier señala la donación como un camino de enriquecimiento personal, pero no profundiza tanto en sus raíces últimas ni se remonta a las relaciones entre personas divinas en la Trinidad como arquetipo.

En cuanto a la relación varón-mujer, no existe un desarrollo sistemático en ninguna de las obras escogidas, pero sí se aprecian semejanzas y diferencias. El principal punto en común es que ambos autores coinciden en que el utilitarismo deforma y oscurece la relación entre el varón y la mujer, por lo que distinguen la experiencia ligada a la historia y a la cultura, de lo que debería ser la esencia de tal relación, el desarrollo auténtico de la feminidad y de la masculinidad desde una perspectiva personalista.

La diferencia es que Mounier, con su enfoque práctico y político, se limita a censurar las expresiones del egoísmo masculino y afirma que solo será posible comprender la esencia espiritual de la feminidad cuando se superen las distorsiones históricas, sin idealizar artificialmente lo femenino ni ligarlo a la maternidad, que considera secundaria. Wojtyła, por su parte, también critica algunas deformaciones de la relación entre el varón y la mujer, pero ve en la diversidad del cuerpo y del sexo del varón y la mujer una llamada a superar el utilitarismo y convertirse mutuamente en don recíproco. Ampliando sus horizontes por el estímulo de la fe, considera que la relación varón-mujer ha llegado a ser dialéctica por culpa del pecado, pero no era así en el origen ni debe serlo en la historia. La conyugalidad se convierte así en una estructura personalizadora, llamada a conducir al don sincero y recíproco en la comunión de las personas. La feminidad está unida a la maternidad y la masculinidad a la paternidad, ya que cuando la mujer se convierte en madre gracias al varón, y el varón se convierte en padre gracias a la mujer, ambos se transforman interiormente y cumplen con la tarea de desarrollar sus personas por medio de la entrega recíproca y la educación de los hijos.

Algo similar ocurre en la concepción de la familia. Mounier y Wojtyła coinciden teóricamente en que es un medio óptimo para la formación de la persona porque en la familia cada uno se descubre único e irrepeti-

ble y en su seno se desarrolla la vocación al amor. La diferencia es que Mounier, desde su perspectiva práctica, considera que esta visión es una especie de utopía que sirve como “mito director”, ya que las realizaciones históricas de la familia han conducido frecuentemente a la opresión de la singularidad, al uniformismo entre los miembros y al autoritarismo, impidiendo más que favoreciendo el desarrollo espiritual de las personas. Wojtyla, por su parte, aunque admite los errores y límites en la realización histórica de la institución familiar, cree posible recuperar el sentido originario. Para él, el camino de progresiva personalización tiene lugar a través de las relaciones interpersonales familiares.

En cuanto a la relación entre la familia y el Estado, ambos consideran que los derechos de la familia son anteriores y jerárquicamente superiores. Conceden al Estado la capacidad de supervisar o intervenir de manera subsidiaria para proteger a los miembros, no para utilizarlos o instrumentalizarlos.

Existen diferencias notables en el estilo de ambos, ya que Mounier es concreto y práctico, mientras que Wojtyla es teórico, incluso meditativo. Parece posible concluir que la principal diferencia tiene que ver con la perspectiva netamente filosófica de Mounier y con la circularidad entre la fe y la razón en Wojtyla. Lo que para Mounier es un “mito director” cuya realización histórica es una utopía, es para Wojtyla un “mito normativo” cuya realización histórica es el camino de superación del utilitarismo que favorece el desarrollo de la persona.

Esto conduce a una reflexión conclusiva. Los contenidos de las tradiciones religiosas pueden estimular el desarrollo del pensamiento filosófico, ofreciendo respuestas a los interrogantes que se plantea todo ser humano en cualquier época histórica y contexto geográfico. La veracidad de tales contenidos originados en un contexto religioso debe ser contrastada con la experiencia y la razón, no con la fe o con el recurso al argumento de autoridad.

¿Es posible aplicar este principio al libro del Génesis como hace Wojtyla? ¿Es posible verificar tales contenidos desde la experiencia prescindiendo del debate sobre su origen divino o humano? La afirmación de *Gaudium et Spes*, 24 que considera que el hombre es fin en sí mismo, pero no es fin de sí mismo, porque se realiza en la entrega sincera de sí, ¿puede ser un principio personalista sin necesidad de fundamentarlo en el evangelio (*Jn 17*) o en la adhesión que los creyentes profesan a una enseñanza conciliar?

Si la respuesta es positiva, entonces parece posible desarrollar el rico personalismo comunitario de Mounier con las intuiciones filosófico-teológicas de Wojtyła acerca de la diferencia sexual y la dimensión familiar de la persona. Tal desarrollo parece particularmente útil y necesario en el presente contexto cultural, que llega a considerar que el sexo es solo una construcción cultural o que la familia se ha convertido en una estructura irrelevante y anticuada.

Bibliografía

- ÁLVAREZ ALONSO, C., “Más allá del género y del sexo: el lenguaje del cuerpo, según Juan Pablo II”, *Familia* 46 (2013), pp. 113-124.
- BURGOS, A., *Introducción*, en J. M. BURGOS (ed.), *Karol Wojtyła, El don del amor: Escritos sobre la familia*, Palabra (2000), pp. 7-26.
- BURGOS, J. M., *Diagnóstico sobre la familia*, Pensamiento 26, Palabra, Madrid 2004.
- , *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Manuales de Filosofía 14, Ediciones Palabra, Madrid 2003².
- , *Para comprender a Karol Wojtyła: una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła*, en *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad esponsal*, II, Edición digital, Piura 2021, II.
- , *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la co-identidad esponsal*, Universidad de Piura, Piura 2020¹, 113-173.
- , *Varón y mujer en la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.
- DI GIOSIA, D., *Filosofia della famiglia: l'analisi di Karol Wojtyła*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.
- DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Mounier, Madrid 2002.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M., “Nuevos caminos para el personalismo comunitario”, *Veritas* IV/20 (2009), pp. 95-126.
- FAZIO, D., *In difesa dell'umano: la filosofia di Karol Wojtyła*, Fides et Ratio 5, D'Et-toris editori, Crotone 2021.

- GARCÍA GUILLÉN, D., "Recensión al libro de Alessio Meloni, *L' analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*", *Studia Cordubensia* 13 (2020), pp. 327-335.
- GUERRA, R., *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 290-302.
- HEALY, N. J., *Eterno femenino*, en *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 315-317.
- IDE, P., "Une théologie du don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n. 24 § 3 chez Jean Paul II (première partie)", *Anthropotes* 17 (2001), pp. 149-178.
- JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2017.
- LOZANO, S., *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia (San Vicente Mártir), Valencia 2014.
- MARENGO, G., *Introducción*, en *Juan Pablo II, El amor humano en el plan divino. Las Catequesis sobre el cuerpo y el matrimonio (1979-1984)*, I, Colección Magisterio, Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia, Huixquilucan 2014, pp. 15-105.
- MELONI, A., *L' analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella Editrice, Assisi 2019.
- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1976.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 69-86.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., "In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (GS 22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II", *Anthropotes* 8 (1992), pp. 11-25.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, ed. J. M. BURGOS, Palabra, Madrid 2013.
- , *El personalismo tomista (1961)*, en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998, pp. 303-320.
- , *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, pp. 227-269.
- , *La persona: sujeto y comunidad (1976)*, en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 41-71.
- , *¿Participación o alienación? (1975)*, en J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (ed.), *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 1998, pp. 111-131.
- , *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.