



# VARÓN Y MUJER COMO «EXISTENCIAS COLINDANTES». CONSIDERACIONES SOBRE LA DIFERENCIA SEXUAL DESDE LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE KAROL WOJTYŁA<sup>1</sup>

## MALE AND WOMAN AS “ADJOINING EXISTENCES”. CONSIDERATIONS ON SEXUAL DIFFERENCE FROM THE ANTHROPOLOGICAL VIEW OF KAROL WOJTYLA

*Carmen Álvarez Alonso\**

Fechas de recepción y aceptación: 20 de junio de 2022 y 23 de febrero de 2023

DOI: [https://doi.org/10.46583/scio\\_2023.24.1088](https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1088)

*Resumen:* El artículo trata sobre la antropología de la masculinidad y de la feminidad, a partir de la experiencia del cuerpo y de la experiencia de la soledad originaria, tal como Juan Pablo II las analizó en sus *Catequesis sobre el amor humano*. Así, a partir de la experiencia del propio cuerpo sexuado, podemos llegar a la comprensión de la estructura comunitaria de la diferencia sexual. Varón y mujer son y existen en una «comunidad de personas», y constituyen la estructura central que articula y sostiene el orden personal.

*Palabras clave:* Teología del cuerpo, Juan Pablo II, diferencia sexual, comunidad de personas, soledad originaria.

*Abstract:* The article is about the anthropology of the masculinity and femininity from the experience of the body and the experience of the original solitude, according to John Paul II's analysis of his Catechesis

<sup>1</sup> El artículo recoge la ponencia expuesta en las II Jornadas SOFIC: *Humanismo desafiado*, celebradas en Valencia, el 25-26 de septiembre de 2020.

\*UDIMA (Universidad a Distancia de Madrid). Facultad de Ciencias de la salud y de la Educación. Correspondencia: UDIMA (Universidad a Distancia de Madrid). Facultad de Ciencias de la salud y de la Educación. Vía de Servicio A-6, 15, 28400 Collado Villalba, Madrid. E-mail: [carmenalvarez@me.com](mailto:carmenalvarez@me.com)



on human love. So from the experience of the sexuated body, we can get the understanding of communal framework on sexual difference. Male and female exist in one «communion of persons», and are the cornerstone that sets and supports the personal order.

*Keywords:* Theology of the body, John Paul II, sexual difference, communion of persons, original solitude.

“El conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la femi- nidad” (Juan Pablo II, 2000: 102). “Varón y mujer son dos «yo» humanos determinados por su masculinidad y feminidad” (*ibíd.*, 127). Estas afirmacio- nes de Juan Pablo II muestran hasta qué punto la reflexión sobre el hombre concreto, no *in abstracto*, debe reconocer su espacio propio a la cuestión de la diferencia sexual. Varón y mujer constituyen la totalidad del ser humano, que, en su concreción, existe siempre y solo como masculino y femenino. Por tanto, la pretensión de abordar una reflexión sobre el hombre y la diferencia sexual, soslayando su dimensión corpórea y sexuada, resultará siempre parcial e inadecuada a su objeto.

En las reflexiones que siguen me propongo ofrecer algunas consideraciones acerca de la antropología de la masculinidad y de la feminidad, desde la visión del hombre que Juan Pablo II desarrolló en las *Catequesis sobre el amor huma- no*, especialmente en las que componen el primero de los seis ciclos. Para ello, me detendré en el análisis de la experiencia del cuerpo y de la experiencia de la soledad originaria, que el Papa analiza en esos escritos, con el fin de iluminar algunos aspectos que atañen a la cuestión de la estructura antropológica de la diferencia sexual.

## 1. LA DIFERENCIA SEXUAL COMO EXPERIENCIA ANTROPOLÓGICA RADICAL Y ORIGINARIA

El itinerario argumentativo de las Catequesis inicia con el análisis de la experiencia originaria de la soledad: el hombre, varón y mujer, existe «solo», es decir, es el único ser en el cosmos que existe como humano y como persona.



Esta «soledad» no tiene solo un significado relacional, es decir, no se refiere solo a la soledad que puede experimentar el varón o la mujer ante la ausencia del otro; se trata, más bien, de una soledad de significado metafísico, referida a todo hombre, tanto varón como mujer, al hombre en cuanto tal, y por el hecho mismo de ser hombre (Juan Pablo II, 2000: 79; Manrique, 201: 137-184).

Para ahondar en el análisis de esta experiencia originaria, Juan Pablo II considera algunos rasgos específicamente humanos, que explican este significado metafísico de la soledad: la actividad propiamente humana del trabajo, el afán del hombre por buscar la felicidad, la relación con Dios, o la capacidad para nombrar la realidad, para re-conocerla y, en cierto modo, para tomar posesión de ella (Juan Pablo II, 2000: 80). Estos rasgos indican experiencias específicamente humanas, que no se dan en ningún otro ser del cosmos, y que, por ello mismo, hacen patente que el hombre existe «solo», es decir, existe como un ser ontológicamente único y superior al resto de la creación visible. Sin embargo, precisa el Papa, es la apertura a la realidad circundante y su conocimiento lo que atestigua, de una manera especial, la experiencia de esa soledad y la unicidad originaria que define al hombre. El conocimiento es uno de los rasgos que distinguen y, a la vez, sitúan al hombre por encima del mundo; de hecho, en el conocimiento de la realidad existente, el hombre experimenta que él no es mundo sino aquel que conoce y nombra la realidad y el mundo. La experiencia humana de la soledad significa, por tanto, el inicio de un proceso de individuación, de distinción y de diferenciación del hombre frente a las cosas, que le conducirá a la estabilización de su identidad humana (Juan Pablo II, 2000: 94). En realidad, el hombre que conoce el mundo es el hombre que se descubre a sí mismo ontológicamente único y «solo»; es el hombre que se sitúa existencialmente a la búsqueda de sí mismo y de su propia identidad.

Este proceso de búsqueda va procediendo a través de la distinción y separación de las cosas: el hombre no es una cosa más entre las demás cosas, aunque, en cierto modo, participa también, como ellas, de una cierta materialidad. Según el Papa, si bien esta verificación al negativo no constituye todavía una autodefinición completa del hombre, sin embargo, la constatación de que el hombre no se identifica con el mundo y con los demás seres no personales constituye ya uno de los elementos esenciales de la autodefinición del hombre (Juan Pablo II, 2000: 80-81). De hecho, nuestro autor precisa que



“si aceptásemos la tradición aristotélica en la lógica y en la antropología, deberíamos definir este elemento como «género próximo» (*genus proximum*)” (Juan Pablo II, 2000: 81). Así pues, el hombre que en la experiencia originaria de su soledad comienza a re-conocerse a sí mismo como distinto y superior a todas las cosas podría equipararse al hombre que, de acuerdo a las categorías aristotélicas, es definido según el *genus proximum* y la *differentia specifica*, es decir, el hombre considerado en cuanto animal racional (Juan Pablo II, 2000: 82; Aristóteles, 2009: 23). La experiencia originaria de la soledad plantea, por tanto, la cuestión fundamental de la imposibilidad de reducir al hombre a un «algo», o a un «qué», y, por tanto, la necesidad de precisar eso que hace al hombre ser un «quién», un ser único e irreductible a las cosas (Wojtyła, 2005: 25-39; Spaemann, 2010).

La definición aristotélica, por sí sola, es insuficiente para abarcar y explicar la entera realidad humana, pues, básicamente, nos conduciría a considerar que la soledad y unicidad ontológica del hombre derivaría principalmente de su capacidad racional. En cambio, para Juan Pablo II, en todo ese proceso de distinción del hombre frente a las cosas, “queda ya subrayada la subjetividad humana” (Juan Pablo II, 2000: 80). De hecho, el conocimiento de las cosas es siempre correlativo al autoconocimiento y a la autoconciencia del propio ser personal: “El hombre, en su soledad originaria, *adquiere una conciencia personal* en el proceso de «distinción» de todos los seres vivientes” (Juan Pablo II, 2000: 98). Este hecho es, precisamente, lo que hace que el hombre exista «solo», es decir, que se reafirme a sí mismo único como persona, frente a las cosas y a todos los demás seres vivientes (Juan Pablo II, 2000: 81-82). La experiencia de la soledad metafísica, desde la que el hombre puede indagar en la propia identidad, se da, según Juan Pablo II, contemporáneamente al acto interior de autoconciencia humana, en el que el hombre, al tiempo que se conoce diferente a las cosas y a los seres no personales, también se descubre a sí mismo único y «solo». La racionalidad, si bien distingue al hombre de los demás seres vivientes —y esto es ya un elemento esencial de su definición—, sin embargo, no lo define en su dimensión más específica, en aquello que más le distingue y le singulariza, que es su subjetividad personal, su conciencia de ser un «yo» personal (Wojtyła, 1996: 27-32; Guerra, 2002: 145ss). De este modo, concluye Wojtyła, la autodefinition del hombre a la que conduce la experiencia de la soledad metafísica no solo no se puede equiparar a la definición



aristotélica sino que, más aún, “lleva también a la primera delineación del ser humano como persona humana, con la subjetividad propia que la caracteriza” (Juan Pablo II, 2000: 82).

El acto radical y primordial de la autoconciencia humana contiene también, según el Papa, “el primer testimonio del descubrimiento de la propia corporeidad” (Juan Pablo II, 2000: 88)<sup>2</sup>. En la experiencia de su soledad, el hombre que se conoce a sí mismo se descubre situado corpóreamente en la realidad, como un cuerpo entre otros cuerpos. Sin embargo, es también ese cuerpo el que posibilita que el hombre se autoconozca no como un «algo» más, es decir, como un cuerpo más, igual a los demás cuerpos, sino como un «alguien» único, distinto y superior a los demás cuerpos, que no son «alguien» sino «algo». Es la autoconciencia humana, en la que se revela y manifiesta la persona, la que, abarcando también el propio cuerpo, lo hace ser distinto y superior a los demás cuerpos, es decir, lo hace ser un cuerpo personal. Esa subjetividad personal es, precisamente, lo que fundamenta el significado, la distinción y la especificidad humana de la dimensión objetiva del cuerpo, dándole un significado personal que el hombre «solitario» no encuentra en los cuerpos de los demás seres vivos. Por eso, la persona se revela y, a la vez, se reafirma a sí misma como persona, también en esta originaria experiencia del propio cuerpo; es más, es precisamente esa experiencia del propio cuerpo la que posibilita al hombre, varón y mujer, su autoconciencia en cuanto persona.

Dando un paso más, hay que afirmar también que esta experiencia del propio cuerpo es inseparable de la experiencia de su sexuación, puesto que el cuerpo en el que el hombre, varón y mujer, toma conciencia de sí mismo es siempre y solo masculino y femenino. Según Wojtyła, entre las innumerables y diversas experiencias que el ser humano puede tener, sobresale la experiencia de sí mismo, que no es algo puntual y transitorio, sino una experiencia continua y perdurable en el tiempo. En cierto modo, el hombre está *siempre* en contacto consigo mismo, y ese «yo mismo» es el poso y fundamento que permanece siempre, más allá de todas las experiencias puntuales y concretas, de muy diverso tipo, que el hombre pueda tener (Wojtyła, 2011: 31). Pues bien, esa misma cualidad de la permanencia y perdurabilidad es aplicable también

<sup>2</sup>Nuestro autor plantea, así, el secular problema de la antropología acerca de la relación alma-cuerpo: Juan Pablo II, 2000: 87.



a la experiencia de la propia sexuación masculina o femenina: la experiencia del propio «ser sí mismo» varón o «ser sí mismo» mujer no es algo puntual o transitorio, sino una experiencia permanente y duradera, inseparable de la propia autoconciencia, pues, cuando me pienso a mí mismo, no puedo no pensarme en *mi* concreto cuerpo sexuado, que es un cuerpo de varón o un cuerpo de mujer. Si el hombre está siempre en contacto consigo mismo, lo está simultáneamente desde su autoconciencia de ser varón o mujer. De igual modo, cuando experimento algo externo a mí, no lo hago al margen de la experiencia de mi masculinidad o feminidad, pues esta condición sexuada es algo que está siempre ahí, expresándose en *mi* cuerpo. Hay, por tanto, una correlación entre la autoconciencia humana, que es autoconciencia de ser varón o mujer, y la masculinidad o feminidad del cuerpo, en la que se expresa y, a la vez, se reafirma, esa autoconciencia de ser varón o mujer. En otras palabras, es precisamente esa autoconciencia de ser varón o mujer la que hace que la masculinidad y feminidad que se expresa objetivamente en el cuerpo tenga un significado personal, y no sea, simplemente, un atributo meramente orgánico. La corporeidad sexuada no es, por tanto, algo accidental y contingente, sino un componente necesario para la constitución de la persona como «él» o como «ella»<sup>3</sup>.

## 2. EN QUÉ SENTIDO LA EXPERIENCIA DE SÍ MISMO ES SIEMPRE UNA EXPERIENCIA SEXUADA

La definición aristotélica del hombre según el *genus proximum* y la *differentia specifica* ayuda a delimitar el puesto que el hombre-organismo ocupa en el sistema cosmológico; pero, claramente, es también una vía insuficiente para explicar la realidad íntegra del ser humano y el carácter personal de la corporeidad sexuada. El significado del cuerpo y de la diferencia sexual no se agota en su dimensión orgánica, sino que tiene su raíz última en la dimensión subjetiva del hombre. De lo contrario, al conocer las cosas y los animales, la

<sup>3</sup> El Papa plantea aquí, además, una cuestión de gran actualidad como es el vínculo existente entre el cuerpo y el sexo, es decir, la relación que hay entre la constitución somática del cuerpo, que muestra los signos de la masculinidad y feminidad, y la estructura del sujeto personal, de la que forma parte el hecho de que el hombre sea cuerpo (Juan Pablo II, 2000: 92).



realidad externa a él, el hombre podría llegar a la conclusión de ser, al igual que ellos, un cuerpo más, semejante a los demás cuerpos impersonales conocidos. Sin embargo, en la experiencia del propio cuerpo sexuado, el hombre no solo no llega a la conclusión de que es un «algo», sino que se descubre a sí mismo ontológicamente «solo», único, es decir, se reafirma en su autoconciencia personal. El hombre descubre que, siendo también él un cuerpo entre otros cuerpos, sin embargo, su cuerpo sexuado no es equiparable al de los demás cuerpos conocidos, y ello precisamente por la subjetividad personal que en ese cuerpo se expresa (Juan Pablo II, 2000: 84-85). La experiencia de la soledad metafísica se vincula, por tanto, a la experiencia del propio cuerpo sexuado, pero también a la experiencia de la «corporalidad», sexuada o no, de los demás seres impersonales conocidos por el hombre.

Por otra parte, ese conocimiento de la realidad exterior incide de muy diverso modo –según se trate de las cosas, de los animales, o de los demás seres humanos– en la profundidad, o menos, de la propia autoconciencia personal y, de manera particular, en la profundidad de la experiencia de la propia corporeidad masculina y femenina.

Respecto del mundo inanimado, el cuerpo humano, en su masculinidad o feminidad, sitúa objetivamente a la persona ante el orden de las cosas; sin embargo, ese conocimiento externo incide directamente en el autoconocimiento del hombre en cuanto que le confirman ante ellas como hombre, y solo muy indirectamente le reafirman en el conocimiento de sí mismo en cuanto varón o mujer. La experiencia personal del cuerpo nos muestra que podemos compartir con las cosas una cierta materialidad, o «corporalidad», que no necesariamente tiene por qué ser carnal; sin embargo, eso no revierte especialmente en el descubrimiento del significado personal de la propia masculinidad o feminidad. Por tanto, aunque podamos decir que, en cierto modo, el hombre comparte con las cosas una cierta «corporalidad», no por ello la distancia ontológica entre la persona y el mundo material deja de ser infranqueable, precisamente por el significado personal y subjetivo que expresa la corporeidad sexuada masculina y femenina.

Respecto del mundo animal, la distancia ontológica con la persona sigue siendo insalvable, aunque cualitativamente diferente. En la experiencia de los seres animales, el hombre, que se conoce a sí mismo frente a ellos como un



cuerpo entre los cuerpos, podría llegar a la conclusión de que es precisamente la corporeidad y la bipolaridad sexual lo que, en cierto modo, le iguala a ellos como un ser animal más<sup>4</sup>. De hecho, el hombre, a partir de la experiencia de su propio cuerpo sexuado, en cuanto macho y hembra, podría llegar a la conclusión de ser equiparable a los seres animales, dado que comparte con ellos la esfera de la potencia sexual y de la procreación, y también él, como los animales, se sirve de la sexualidad para la conservación de la especie (Juan Pablo II, 2000: 122). A esta analogía con el mundo animal, que comprende el cuerpo y el sexo, el Papa la denomina “analogía de la naturaleza” (Juan Pablo II, 2000: 122), en referencia a la noción tradicional de «naturaleza» (Wojtyła, 2011: 133-134). Pero, también aquí, esta analogía de la naturaleza se nos presenta como impropia e insuficiente para articular una definición adecuada al objeto del hombre, porque corre el riesgo de confinar el cuerpo y la diferencia sexual en los límites de una perspectiva excesivamente naturalista. De hecho, Juan Pablo II afirmará que “el hombre, consciente de la capacidad procreadora del propio cuerpo y del propio sexo, está al mismo tiempo libre de la «constricción» del propio cuerpo y sexo” (Juan Pablo II, 2000: 122). Algo que, por otra parte, no es posible en los animales.

En realidad, en el conocimiento exterior de los animales, el hombre, que se sabe a sí mismo como un cuerpo entre otros cuerpos, descubre, al mismo tiempo, hasta qué punto su cuerpo es irreductible a la corporeidad y a la sexuación animal. En ese proceso de distinción y conocimiento de la realidad animal, es, precisamente, su autoconciencia la que hace que, a partir de la experiencia del propio cuerpo, el hombre se descubra y se reafirme a sí mismo como persona; y ello precisamente porque el cuerpo revela y expresa toda la subjetividad propia, masculina y femenina, que le caracteriza en cuanto único ser personal. De este modo, frente a la bipolaridad macho-hembra de los animales, también el hombre se re-conoce a sí mismo, a partir de la experiencia de su propio cuerpo, en cuanto macho y hembra; pero, es precisamente la autoconciencia de su propia subjetividad la que otorga a esa dimensión orgánica del cuerpo y de la sexualidad un significado personal, que no puede darse en

<sup>4</sup> Este planteamiento puede resultar interesante de cara al actual debate ius-filosófico en torno a la aplicación a ciertos animales del estatuto jurídico de “personas no humanas”, o “animales no humanos” (Leyton, 2010: 14-16; Arias-Ramírez, 2016: 43-64; Prieto, 2020).





lo orgánico del animal. La subjetividad personal fundamenta el hecho de que el «yo» corpóreo masculino y femenino no es reducible solo a ser macho o ser hembra. La autoconciencia humana no solo se vincula a la conciencia de tener un cuerpo, sino que va unida también a la conciencia de que ese cuerpo tiene un significado propio, que es el «yo» personal masculino y femenino. Por eso, la propia experiencia de la masculinidad y feminidad ayuda al hombre a descubrir que la bipolaridad macho-hembra, que afirma la diferencia sexual sobre todo en términos de fecundidad biológica, está llamada a integrarse en la dualidad varón-mujer, que expresa la diferencia sexual en términos de fecundidad personal.

Según Wojtyła, la experiencia de sí mismo es objetiva y subjetiva a la vez: comprende la experiencia que cada uno tiene de sí y, a la vez, la experiencia del mundo exterior a él (Wojtyła, 2011: 31; Guerra, 2002: 203-238). Se incluye aquí también la experiencia objetiva –que no deja de ser a la vez subjetiva para el propio sujeto– de todos los demás hombres, que se encuentran en una relación de objeto de experiencia respecto del sujeto (Wojtyła, 2011: 33). Ahora bien, cabe preguntarse si esta experiencia que el hombre hace de sí mismo no es siempre, y a la vez, una experiencia sexuada, puesto que el hombre que se experimenta a sí mismo y que simultáneamente experimenta la realidad externa a él, es siempre y solo masculino y/o femenino. Y aquí hay que destacar especialmente la experiencia de los demás hombres, varones y mujeres, porque en la experiencia que tengo de ellos se me hace patente tanto mi propia condición sexuada como la suya; de hecho, cuando alguno de ellos se me presenta ante mí como objeto de mi experiencia lo hace siempre en cuanto varón o mujer. Por tanto, parafraseando la noción wojtyliana de experiencia (Wojtyła, 2011: 31), podemos afirmar que el hombre nunca se experimenta a sí mismo, ni experimenta nada externo a él, si no es desde su condición sexuada masculina o femenina, y, al mismo tiempo, en el caso de los demás hombres, siempre los experimento también desde su diferente identidad sexuada. En este sentido, afirma Wojtyła que “el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la feminidad”, porque son los “dos modos de ser hombre” (Juan Pablo II, 2000: 102).

Si la experiencia del cuerpo lleva al hombre a conocerse como un cuerpo entre otros cuerpos, pero, a la vez, y precisamente por ello, como irreductible



a las cosas o a los animales (Juan Pablo II, 2000: 111), sin embargo, no sucede lo mismo con la experiencia de los demás hombres. Es, precisamente, la experiencia del propio cuerpo masculino o femenino frente a la experiencia de los demás cuerpos personales y, por tanto, sexuados, la que revierte en un mayor grado en el conocimiento del significado de la propia corporeidad masculina y femenina. Cuando hago experiencia de los demás hombres –que es siempre, y a la vez, experiencia de mí mismo–, la hago en cuanto están situados ante mí, como objeto de mi experiencia, no solo de forma genérica, en cuanto hombres, sino también, y a la vez, de forma concreta, en cuanto seres personales, es decir, en cuanto que todos ellos son siempre y solo varón o mujer. Por tanto, la experiencia de los demás hombres es a la vez un autoconocimiento de mí mismo, no solo en cuanto hombre, sino también en cuanto que soy persona, porque su condición sexuada incide de manera directa en el autoconocimiento de mi propia masculinidad o feminidad. Ante los demás, que son siempre y solo varón o mujer, me re-conozco a mí mismo también como varón o mujer; pero, a la vez, también me re-conozco y me distingo a mí mismo como *este* varón, o *esta* mujer, es decir, «solo», único y distinto a todos los demás varones y mujeres que se presentan ante mí como objeto de mi experiencia. Así pues, la experiencia de la masculinidad y feminidad de los demás cuerpos personales revierte de manera directa e incisiva en la autoconciencia del propio ser personal, y en la experiencia y autoconocimiento de la propia masculinidad o feminidad.

### 3. LA DIFERENCIA SEXUAL COMO ESTRUCTURA CONSTITUTIVA DE LA PERSONA

El hombre que, en la experiencia de su soledad, ha comenzado a conocerse a sí mismo como un ser distinto y superior al resto de los seres impersonales, es el hombre que, buscando su propia identidad, no ha encontrado entre todos esos cuerpos conocidos ningún cuerpo semejante al suyo, es decir, no ha encontrado ningún ser semejante a él. Esto significa, según Juan Pablo II, que el hombre, en su proceso de autodefinición, no solo ha de mirar hacia las cosas y los animales para saber lo que él no es, sino que ha de abrirse hacia la



persona, es decir, hacia ese «segundo yo», que es el varón para la mujer y la mujer para el varón<sup>5</sup>:

Un «segundo yo», también éste personal e igualmente relacionado con la situación de soledad originaria, es decir, con todo aquel proceso de estabilización de la identidad humana en relación al conjunto de los seres vivientes (Juan Pablo II, 2000: 94).

La experiencia recíproca del cuerpo, en su masculinidad y feminidad, hace que el varón y la mujer puedan identificar en el otro eso que, de un modo visible, les une y les hace semejantes, porque en el cuerpo se manifiesta la misma y común «humanidad» (Juan Pablo II, 2000: 100). Pero, a la vez, esa experiencia recíproca del cuerpo también les permite identificar eso que, igualmente de un modo visible, les hace ser diferentes en cuanto personas, porque el cuerpo expresa y revela el ser varón y el ser mujer<sup>6</sup>. El cuerpo, por tanto, evidencia la homogeneidad somática del varón y la mujer (Juan Pablo II, 2000: 94), su unión en la misma humanidad, pero también su diversa constitución vinculada a la diferencia sexual (Juan Pablo II, 2000: 95). El cuerpo humano, en su masculinidad y feminidad, une y, a la vez, distingue: une, porque frente al orden de las cosas o animales, el cuerpo humano sexuado manifiesta y expresa la unicidad y especificidad del orden de las personas; distingue, porque el cuerpo expresa la diferencia interna que hay no solo entre el varón y la mujer, sino también entre *cada* varón y *cada* mujer. El cuerpo sexuado expresa visiblemente la irrepetibilidad y singularidad que define a cada persona, algo que, por otra parte, desde la sola «analogía de la naturaleza», no se alcanza a explicar. De este modo, la experiencia recíproca del cuerpo en su masculinidad y feminidad

<sup>5</sup> En este sentido, como afirma R. Guerra, se puede decir que la relación varón-mujer, o mejor, la relación yo masculino-yo femenino es, desde el punto de vista personal, cualitativamente más intensa y más rica que la mera relación yo-tú, en la que la diferencia sexual puede quedar, quizá, más diluida o menos expresada (Guerra, 2005: 108).

<sup>6</sup> Wojtyła introducirá aquí el tema de la dimensión axiológica de la diferencia sexual (Juan Pablo II, 2000: 97), es decir, la experiencia del hombre como valor, vinculada precisamente al descubrimiento del otro a través de la experiencia de la masculinidad y feminidad. El hombre ha sido creado como un particular valor ante Dios, pero también como un particular valor para el hombre mismo, en un doble sentido: porque es «hombre», y, además, porque es varón y mujer. Sobre las semejanzas y diferencias entre el concepto de valor en Wojtyła y en Scheler: López, 2013: 141-150.



incide de manera especial en la autoconciencia del propio «yo» personal, en cuanto que, en ella, el hombre percibe, como un dato originario y radical, no solo que es, sino el modo masculino o femenino en que es.

Todo esto ayuda a perfilar la dimensión ontológica que encierra esta experiencia originaria de la unidad en la diferencia, que se da entre el varón y la mujer por el hecho mismo de ser personas. Es una unidad en la misma y común humanidad, que vincula ontológicamente y de manera radical al varón y a la mujer, en el hecho mismo de constituir ambos el entero y único orden personal. Varón y mujer forman, así, una “unidualidad relacional”<sup>7</sup>, que surge desde el interior mismo de lo humano:

Su unidad denota sobre todo la identidad de la naturaleza humana; la dualidad, en cambio, manifiesta lo que, en base a esa identidad, constituye la masculinidad y la femineidad del hombre creado (Juan Pablo II, 2000: 97).

Así pues, la experiencia recíproca del cuerpo muestra hasta qué punto lo humano se manifiesta y se determina con una estructura propia, que está formada por esta unidad, a la vez que diferencia, entre lo masculino y lo femenino. La totalidad de lo humano existe como varón y mujer, y esto de forma definitiva y conclusa, pues no hay otro modo de ser humano que serlo como varón y como mujer en un cuerpo de varón y en un cuerpo de mujer. Según esto, no es posible sostener que la masculinidad o femineidad sean atributos accidentales de la persona, o cualidades de origen cultural o educativo (Belardinelli, 2018), sino, más bien, una propiedad integral y sistémica de toda la persona, que responde a su subjetividad personal masculina y femenina, a la vez que la expresa. Lo humano no acontece en la experiencia concreta de un modo acorpóreo, como tampoco sucede de forma asexuada, sino que es y se manifiesta en la experiencia del propio cuerpo masculino y femenino. Por tanto, la unidad en la misma humanidad existe solo modulada internamente según esa diferencia sexual masculina y femenina, visiblemente expresada en el cuerpo, por lo que la sexuación es una estructura radical y constitutiva de la persona (Pagé, 1984; Bañares, 1987). En la misma línea, Julián Marías trata sobre la

<sup>7</sup> Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, n. 8. Sobre esta unidualidad relacional: Scola, 1989; Guerra, 2005:101-108.



condición sexuada a partir de la doctrina de la disyunción sexuada, insistiendo en que varón y mujer son dos estructuras recíprocas, mutuas y respectivas. Según el filósofo, la instalación en el propio sexo consiste en estar proyectándose hacia el otro, instaurando entre ambos un equilibrio dinámico (Marías, 1970).

Si la común humanidad que une al varón y a la mujer les distingue del orden de la naturaleza, a su vez, también les une entre sí, situándoles ontológica y constitutivamente en el orden de las personas. Ese orden lo constituyen precisamente «solo» ellos –de ahí, como hemos visto, la «soledad» metafísica del ser humano–; pero, no lo constituyen de igual manera, sino según su propia modalidad, es decir, en cuanto varón y en cuanto mujer. De hecho, la concreta experiencia cotidiana nos muestra, con cierta evidencia, que el hecho humano no es uniforme y monolítico, sino que se manifiesta determinado precisamente por esa masculinidad y feminidad.

#### 4. LA DIFERENCIA SEXUAL EN EL CENTRO DE LA REALIDAD ANTROPOLÓGICA DEL CUERPO

La experiencia de mí mismo pasa necesariamente por la experiencia del cuerpo: tanto la experiencia de mi propio cuerpo como la experiencia del cuerpo de los demás, si bien, como hemos visto, una y otra no inciden del mismo modo en el autoconocimiento del hombre. Que el hombre está siempre en contacto consigo mismo significa que lo está siempre *en y con* su propio cuerpo sexuado, nunca al margen de él; y la experiencia de los demás hombres incluye también no solo el hecho de que ellos son siempre y solo varón o mujer, sino también el hecho de que *lo son en un cuerpo sexuado masculino y/o femenino*. La experiencia del propio cuerpo no es, por tanto, una experiencia asexuada, como tampoco es una experiencia puntual y variable, sino permanente y duradera, a la vez que objetiva y subjetiva; pero, en cualquier caso, esa experiencia se me da unificada en el «yo», que, por ser personal, es siempre corpóreo y sexuado. El cuerpo se me muestra, así, como un ámbito inmediato en el que encuentra su soporte más adecuado el autoconocimiento y, por ende, la autoconciencia de mi propia condición sexuada. En mi cuerpo no solo me experimento a mí mismo como «yo mismo», sino también como un «yo mismo» sexuado, masculino o femenino.



La experiencia humana inhiere, así, en la experiencia del cuerpo, hasta el punto de que, según Wojtyła, los dos modos de ser hombre implican también dos modos de ser cuerpo: “Varón y mujer constituyen como dos diversos modos del humano «ser cuerpo»” (Juan Pablo II, 2000: 117). Es verdad que no siempre la experiencia de la propia condición sexuada del cuerpo es manifiesta, porque, por ejemplo, podemos hacer experiencia del propio cuerpo en su sentido más orgánico y vegetativo: el rugido del estómago que tiene hambre, o la molestia de una contractura en el cuello. Sin embargo, incluso en el nivel más orgánico del hombre-cuerpo hay acciones que son propias del organismo femenino, por ejemplo, y que no se dan en el organismo masculino. En todo caso, ese carácter sexuado de mi identidad personal está siempre ahí, porque el cuerpo que experimento, *mi* cuerpo, siempre y solo es masculino o femenino, aunque no siempre ese valor masculino o femenino sea el que aparezca en un primer nivel, el más inmediato y expreso, de la propia experiencia corpórea. La diferencia sexual no concurre sino individualizada en un sujeto humano concreto, que no existe sino corpóreamente. En este sentido, afirma Juan Pablo II que el ser humano se constituye como persona, es decir, como «él» o como «ella», en y a través del cuerpo (2000: 103). No existe, por tanto, un cuerpo que sea humano y que no sea, a la vez, personal, sexuado como masculino o femenino. El cuerpo constituye al ser humano como persona concreta, no de un modo genérico e indeterminado, sino como «él» o como «ella». De este modo, la estructura de la diferencia sexual se sitúa en el centro de esa realidad antropológica radical que llamamos «cuerpo».

Ahora bien, no basta solo el cuerpo y la diferencia sexual para constituir la persona. El cuerpo, en su concreta masculinidad y feminidad, recibe su significado personal de la subjetividad humana, que en él se expresa visiblemente, y no de manera neutra o indistinta sino, precisamente, de un modo masculino y femenino. Detrás de cada «él» o «ella» hay un «yo mismo» también masculino o femenino, es decir, dos subjetividades distintas, que dotan al cuerpo de un fundamento personal también diferente, masculino o femenino. El cuerpo revela al hombre (Juan Pablo II, 2000: 100; Scola, 2002: 29ss.), porque participa de toda su subjetividad humana; pero, lo revela objetivamente, en cuanto persona, es decir, a través de su masculinidad y feminidad. De este modo, varón y mujer son



como dos «encarnaciones» de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo —como dos modos de «ser cuerpo» y a la vez hombre, que *se completan recíprocamente*—, como *dos dimensiones complementarias* de la autoconciencia y de la autodeterminación y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo (Juan Pablo II, 2000: 102; la cursiva es nuestra).

Así pues, sobre la base de la unidad ontológica que les une en la misma y común humanidad, el varón y la mujer comparten el hecho de encarnar la misma soledad metafísica, el hecho de ser cuerpo y, a la vez, la conciencia de su propia identidad sexuada; pero, cada uno de ellos lo hace con una conformación diferente, masculina y femenina, que es la que permite que los dos puedan compartir lo que son, sin fundirse ni fusionarse en la total igualdad y homogeneidad de su ser. En esa distancia interna, que diferencia entre sí el ser personal masculino y femenino, se integran los dos dinamismos que menciona Juan Pablo II, y que modulan la estructura antropológica de la diferencia sexual: el completamiento recíproco y la complementariedad entre lo masculino y lo femenino.

La noción de «diferencia» se refiere a esa cierta variación dentro de seres que pertenecen a una misma especie, y que, en nuestro caso, son las personas, que conforman la especie humana. Esta noción presupone, por tanto, el fundamento previo de una cierta unidad entre esos seres, sin el cual no podríamos hablar de «diferencia», sino de «distinción», noción ésta que presupone que una cosa no es otra, precisamente porque entre ellas no hay semejanza ni elemento de unidad alguna. La idea de «reciprocidad» no cabe en la «distinción» pero sí en la «diferencia», dado que lo recíproco invoca una cierta igualdad fundamental entre dos cosas, de manera tal que, sobre esa semejanza, pueda darse entre ellas una igual correspondencia. Según ello, la reciprocidad entre el varón y la mujer significa que ambos están estructuralmente dispuestos y habilitados para corresponder del mismo modo a una determinada acción del otro, es decir, para corresponder según el modo propio de las personas; y esto solo es posible en base al fundamento previo de la misma y común humanidad que les une.

Ahora bien, ¿a qué tipo de correspondencia se refiere esa reciprocidad personal? Según Juan Pablo II, se trata de la correspondencia de «complementariedad», es decir, de una relación de completamiento recíproco entre lo masculino



y lo femenino. De hecho, la noción de «complementariedad» presupone que la realidad humana, si bien es completa en cuanto a su humanidad, está inacabada y es perfectible en cuanto a lo personal, en el sentido de que necesita de alguien, de un «otro yo», que, dentro de su mismo orden personal, sea capaz de ayudarla a conducirla a término, completarla y perfeccionarla. En este sentido, la masculinidad y feminidad entrañan una incompletitud constitutiva, o si se quiere, formulado en positivo, suponen una posibilidad y una capacidad perfectiva y plenificadora del propio ser personal, que hace que el varón y la mujer precisen del otro sexo para llevar a término y plenitud su acabamiento como persona<sup>8</sup>. Por tanto, ni lo masculino ni lo femenino agotan por sí solos el significado del ser personal. Esa realidad personal, que se expresa en ambos con una limitación intrínseca constitutiva, requiere de la complementariedad y reciprocidad entre lo masculino y lo femenino, para que el hombre, la totalidad de lo humano, pueda realizarse y manifestarse siempre con mayor plenitud y expresividad.

La experiencia humana de la soledad metafísica comprende también la autoconciencia de ese límite intrínseco y constitutivo de lo personal. El cuerpo, en su masculinidad y feminidad, comprende dos subjetividades diferentes y, por tanto, dos autoconciencias diferentes del propio límite personal, o, si se quiere, de la propia capacidad perfectiva, según la cual tanto el varón como la mujer buscan para sí, en el otro y con el otro, realizar su propia plenitud. Sin embargo, no hay aquí rastro alguno de utilitarismo, sino una expresión del dinamismo propio de la lógica de la comunión. A diferencia de la «analogía de la naturaleza», esta limitación constitutiva de la realidad sexuada abre al ser humano no hacia las cosas sino hacia el orden de la persona; por tanto, la categoría clave para interpretar la sexuación corpórea de la persona no será la naturaleza, sino lo que Juan Pablo II denomina la «comunión de personas».

## 5. APROXIMACIÓN A LA DIFERENCIA SEXUAL DESDE LA «COMUNIÓN DE PERSONAS»

La experiencia de la soledad metafísica no solo distingue al hombre, varón y mujer, de todos los demás seres vivientes, sino que le abre hacia ese «segundo yo» humano, frente al cual se reafirma a sí mismo como persona.

<sup>8</sup> Sobre este dinamismo perfectivo propio de la persona: Wojtyła, 2010: 44-48; Juan Pablo II, 2021: 38.





Con ello, afirma Juan Pablo II, se da también el primer descubrimiento de la autotranscendencia de la persona:

La soledad del hombre (...) no solo se presenta como el primer descubrimiento de la característica trascendencia propia de la persona, sino también como descubrimiento de una adecuada relación «a la» persona y, por lo tanto, como apertura y espera de una «comunidad de personas» (Juan Pablo II, 2000: 98).

La trascendencia y la relacionalidad son dos propiedades constitutivas de la persona; sin embargo, si bien pueden decirse de ella en abstracto, únicamente existen en la persona concreta y corpórea, que es siempre y solo varón y mujer. La autotranscendencia es esa propiedad distintiva de la persona, que le hace ir más allá de sí misma, traspasando y superando los propios límites; es obvio, por tanto, que, donde no hay límites, no hay tampoco posibilidad de trascenderlos. El límite instauro entre dos realidades una relación recíproca, pues, a la vez que las une y las hace co-lindantes, también las delimita, las distingue y las separa. Hemos caracterizado la masculinidad y la feminidad como límites constitutivos de la persona, dado que ni el varón ni la mujer agotan por sí solos todo el significado personal que encierra la diferencia sexual; pero, por eso mismo, masculinidad y feminidad son también expresión de la dimensión autotranscendente de la persona. La diferencia sexual, a la vez que delimita y distingue al varón y a la mujer en cuanto personas, dentro de su misma y común humanidad, también los vincula y los une, estableciendo entre ellos una relacionalidad y apertura constitutivas y, por tanto, la posibilidad de su mutua autotranscendencia. Masculinidad y feminidad son, por tanto, expresión de la trascendencia humana, que, precisamente por ser de la persona, reclama que el objeto hacia el que la persona se trasciende sea adecuado y correspondiente a ella, es decir, sea la otra persona en cuanto sexualmente diferente. De hecho, es precisamente esa diferencia de sexo lo que mueve al varón o a la mujer a trascenderse a sí mismos, a ir más allá del confin de la propia condición sexuada, en busca de aquello de lo que el propio sexo carece y que posibilita su crecimiento personal, es decir, la comunión. En realidad, en su soledad originaria, el varón y la mujer están ya radicalmente constituidos en esa relación y apertura mutuas, y, por tanto, dotados de la posibilidad y capacidad de autotranscenderse; de hecho, indica Wojtyła que “esta apertura determina al



hombre-persona quizás incluso más que la misma «distinción» del resto de los seres vivientes (Juan Pablo II, 2000: 98).

Para referirse a esta relación varón-mujer, Juan Pablo II prefiere utilizar el término «comunidad», mejor que el de «comunidad» (Wojtyła, 2005: 41-109; Lozano, 2016), que, según él, resulta demasiado genérico y polisémico:

Podría usarse también aquí también el término «comunidad», si no fuera genérico y no tuviera significados tan numerosos. «*Communio*» dice más y con mayor precisión, ya que indica precisamente aquella ayuda que deriva, en cierto sentido, del hecho mismo de existir como persona «junto a» una persona. En el relato bíblico este hecho se convierte *eo ipso* –por sí mismo– en existencia de la persona «para la persona», dado que el hombre en su soledad originaria estaba ya, en cierto modo, en esta relación (Juan Pablo II, 2000: 98-99).

Masculinidad y feminidad expresan visiblemente, a través del cuerpo sexuado, un modo de existencia limítrofe y co-lindante que, precisamente porque delimita y distingue en lo personal, dispone al varón y a la mujer para trascenderse a sí mismos hacia la comunión con el otro. La diferencia sexual encierra, así, una llamada a la comunión y una promesa de acabamiento y mayor plenitud personal. Ser varón consiste, por tanto, en ser y existir como persona *junto a* la mujer, y viceversa, algo que, según Wojtyła, se convierte por sí mismo en ser y existir *para* el otro<sup>9</sup>. En ese *para* recíproco se encuentra el significado más personal de la diferencia sexual: la masculinidad es y existe *para* la feminidad, y, viceversa, la feminidad es y existe *para* la masculinidad. Pero, en ese *para* se indica también el verdadero *télos* interno que da razón de la dimensión trascendente de la persona: la feminidad es aquello *para* lo cual el hombre es y existe como varón, y viceversa, la masculinidad es aquello *para* lo cual el ser humano es y existe como mujer. De este modo, masculinidad y feminidad significan, para el varón y la mujer, ser y existir en una particular “reciprocidad en la existencia”, que, precisamente por su soledad ontológica, ninguno de los dos puede establecer con los demás seres vivientes:

<sup>9</sup> Se introduce aquí el tema de la autoteleología humana: Wojtyła, 2005: 149.



Además, la comunión de personas podía formarse solo en base a una «doble soledad» del hombre y de la mujer, o sea, como encuentro en su «distinción» del mundo de los seres vivientes (*animalia*), que daba a ambos la posibilidad de ser y existir en una particular reciprocidad. El concepto de «ayuda» expresa también esta reciprocidad en la existencia, que ningún otro ser viviente habría podido asegurar (Juan Pablo II, 2000: 98).

Wojtyła articula la categoría de la «comunión de personas» en torno a la noción bíblica de «ayuda», tal como aparece formulada en Gn 2,18, y que se entiende, sobre todo, como ayuda en el orden del ser: se trata del “descubrimiento de la propia humanidad «con la ayuda» del otro ser humano, de manera que el hombre reconoce y encuentra la propia humanidad «con la ayuda» de la mujer” (Juan Pablo II, 2000: 111)<sup>10</sup>. El «principio de la ayuda» muestra, por tanto, “lo fundamental y constitutiva que es para el hombre la relación y la comunión de las personas” (Juan Pablo II, 2000: 120), pues, por sí solos y al margen del otro, ni el varón ni la mujer pueden realizar la plenitud de su ser personal.

La «comunión de personas» tiene, por tanto, una dimensión ontológica fundamental: es la forma propia del existir humano, que es el existir como persona; o, en otras palabras, ser y existir como persona significa serlo en esa comunión radical y constitutiva que define el ser varón y el ser mujer, tal como se expresa objetivamente en el cuerpo sexuado masculino y femenino. Esta dimensión comunional es, por tanto, constitutiva de la naturaleza misma de la persona, y es también el significado más profundo que se expresa en la estructura somática de la persona en cuanto varón y mujer. Esto constituye, según Juan Pablo II, una “norma inalienable para la comprensión del hombre” (Juan Pablo II, 2000: 101). De este modo, la «comunión de personas», expresada en la visibilidad de lo masculino y femenino del cuerpo, se convierte, así, en una categoría hermenéutica indispensable para abordar una definición adecuada del hombre.

<sup>10</sup>El Papa insiste en este aspecto de la «ayuda», comentando la definición bíblica de la mujer, creada como ayuda adecuada para el varón: “Debemos por tanto tener en cuenta -y lo haremos a continuación- el hecho de que aquella primera mujer, «formada con la costilla tomada... del hombre» (varón), es enseñada *aceptada como ayuda adecuada para él*” (2000: 95) [la cursiva es nuestra]. Naturalmente, la misma lógica vale para el varón, que es «ayuda» adecuada para la mujer.



## CONCLUSIÓN

La experiencia de la masculinidad y feminidad es una experiencia originaria y radical en el hombre, que muestra hasta qué punto la sexuación forma parte de lo más irreductible de la persona. De este modo, la experiencia del cuerpo sexuado se convierte en una mediación irrenunciable en el camino hacia la autodefinición del hombre, y el ámbito natural en el que se integran lo subjetivo y objetivo del ser humano. La verdad plena del ser personal se manifiesta visiblemente en el cuerpo y se nos hace accesible a través de la masculinidad y feminidad, que, por el contrario, se vuelven incomprensibles cuando pierden su enclave en la persona. De este modo, la afirmación de Wojtyła, con la que iniciábamos estas reflexiones, adquiere tal densidad, que se convierten en la enunciación de un principio hermenéutico fundamental para la antropología: “El conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la feminidad” (Juan Pablo II, 2000: 102).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias-Ramírez, D.A. (2016). Entre el anti-especismo y el derecho de los animales. Aproximaciones para una fundamentación filosófica. *Principia Iuris*, 13, 43-64.
- Aristóteles (2009). *Categorías*. Ediciones Colihue.
- Bañares, J.I. (1987). Masculinidad y feminidad en el pensamiento de Karol Wojtyła. Presupuestos antropológicos. *Persona y Derecho*, 16, 85-153.
- Belardinelli, S. (2018). La relazione uomo-donna tra natura e cultura. En P. Donati-A. Malo-I. Vigorelli (eds.), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospettiva relazionale*. Edusc, (pp. 205-212).
- Guerra López, R. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*.
- Guerra López, R. (2005). Identidad femenina y humanización del mundo. Aproximación a la determinación de la especificidad femenina como parámetro antropológico-normativo. *Revista panamericana de pedagogía*, 7, 101-136.
- Juan Pablo II (1995). *Carta a las mujeres*.



- Juan Pablo II (2000). *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*. Cristiandad.
- Juan Pablo II (2021). *Meditación sobre el don*. Didaskalos.
- Leyton, F. (2010). Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales. *Revista de Bioética y Derecho*, 19, 14-16.
- López López, A.F. (2013). Karol Wojtyła y Max Scheler, visiones personalistas del hombre y axiología. *Revista virtual Universidad Católica del Norte*, 40, 141-150.
- Lozano, S. (2016). *La interpersonalidad en Karol Wojtyła*. Edicep.
- Mariás, J. (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente. Disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/obra/antropologia-metafisica-la-estructura-empirica-de-la-vida-humana/>
- Pagé, J.-G. (1984). La pensée de Karol Wojtyła (Jean-Paul II) sur la relation homme-femme. *Laval théologique et philosophique*, 40, 3-29.
- Prieto López, L. (2020). *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*. BAC.
- Scola, A. (1989). *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*. Encuentro.
- Scola, A. (2002). *Uomo-donna. Il caso serio dell'amore*. Marietti.
- Spaemann, R. (2010). *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Madrid: Eunsa.
- Wojtyła, K. (1996). *Amor y responsabilidad*. Plaza & Janés.
- Wojtyła, K. (2005). La subjetividad y lo irreductible en el hombre. En J.M. Burgos-A. Burgos (eds.), *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Palabra, (pp. 25-39).
- Wojtyła, K. (2005). La persona: sujeto y comunidad. En J.M. Burgos-A. Burgos (eds.), *El hombre y su destino*. Palabra, (pp. 41-109).
- Wojtyła, K. (2005). Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre. En J.M. Burgos-A. Burgos (eds.), *El hombre y su destino*. Palabra, (pp. 133-151).
- Wojtyła, K. (2010). Naturaleza y perfección. En J.M. Burgos (ed.). *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*. Palabra, (pp. 44-48).
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Palabra.

