

# EL TRATAMIENTO DIFERENCIAL DE LA SEXUALIDAD HUMANA EN LA CARTA APOSTOLICA «MULIERIS DIGNITATEM»

ANTONIO RUIZ RETEGUI

## I. IMPORTANCIA DEL TRATAMIENTO DIFERENCIAL DE LA SEXUALIDAD

La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* tiene una importancia singular entre los documentos recientes del Magisterio Pontificio. No se trata de la importancia formal del tipo de documento (una Encíclica es una forma más solemne que una Carta Apostólica), sino de la importancia que le confiere el tema de que se ocupa y la forma de abordarlo.

Algunos de los puntos tratados en esta Carta fueron tratados ya en la *Declaratio «Inter Insigniores» circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale* de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, de 15.X.1976<sup>1</sup>, pero lo que en esa Declaración está sólo esbozado lo encontramos ahora como Magisterio propio del Romano Pontífice con una orientación fundamentalmente positiva y enmarcado en un estudio de más amplias perspectivas.

En efecto, la Carta trata de la dignidad de la mujer, en sus dos aspectos: la dignidad de la mujer en cuanto persona humana, y la dignidad específica de la determinación femenina de la persona, lo que se podría expresar hablando no sólo de dignidad de la mujer sino de dignidad de la femineidad, de la dignidad peculiar de la mujer en cuanto tal<sup>2</sup>. Eviden-

---

1. A.A.S. 69 (1977), 98-116. El texto latino junto con una traducción al castellano se encuentra en el libro editado por el Secretariado de la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe, titulado *Ocho Documentos Doctrinales*, Madrid 1981, 97-131.

2. Estos dos aspectos son diferentes, aunque están estrechamente interconectados. El primero se refiere a la dignidad de la mujer en cuanto que la mujer es

temente no se trata de dos aspectos contrapuestos, sino de la forma que la dignidad humana toma en su determinación femenina. Esto supone tratar la sexualidad en las dos perspectivas propias: una primera perspectiva que es la de la sexualidad en general, y una segunda perspectiva, ulterior y más detallada, que se refiere al tratamiento diferenciado de las dos formas sexuales: la masculinidad y la feminidad.

Juan Pablo II trata de estos asuntos en la Carta Apostólica no de un modo sistemático, sino más bien circular, como meditativo: él mismo afirma explícitamente que le «ha parecido lo más conveniente dar a *este documento el estilo y el carácter de una meditación*» (n. 2). Con la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* estamos ante un tipo de Magisterio del Pastor Supremo de la Iglesia que no ha sido habitual en las últimas décadas. Aquí no se trata de ir detrás de la reflexión teológica señalando riesgos, sancionando logros o corrigiendo errores, sino de ir por delante abriendo al pensamiento cristiano un camino para dar cuenta, desde la fe, de la realidad en que vive.

Este carácter no sistemático del documento, su forma de meditación, hace que el discurso busque lo específico pero de tal forma que la afirmación de lo común nunca es dada definitivamente por supuesta: el tratamiento específico oscila entre la afirmación de lo común, entre la consideración de la pluralidad de personas humanas y la peculiar pluralidad sexual, entre la comunión entre las personas y la comunidad propia de la diferenciación sexual.

Tiene las características de un documento que no sólo abre camino, sino que afronta un tema muy difícil y sobre el que, en nuestra tradición, hay gran escasez de estudios sistemáticos propiamente teológicos. La sexualidad, pese a ser un tema humano y cristiano de amplia envergadura,

---

una persona humana. Se trata, pues, de la aplicación a la mujer de la dignidad que es propia de la persona. Esta es una dignidad común al varón y a la mujer, una dignidad, pues, en cuya consideración la distinción entre las dos formas de ser persona humana —masculinidad y feminidad— es aún irrelevante. La consideración se sitúa en un nivel ulterior —o, si se quiere, previo— a la distinción entre varón y mujer. Esta dignidad propia de la persona humana en cuanto tal radica en su condición de ser bien en sí misma o bien absoluto —no relativo— como consecuencia de haber sido creada o querida por el Amor Creador no en función de algo, sino por sí misma. Cfr. C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 52-53; A. RUIZ-RETEGUI, *La Ciencia y la fundamentación de la Ética. I: La dignidad de la persona*, en N. LÓPEZ MORATALLA (Dir), *Deontología biológica*, Facultad de Ciencias Universidad de Navarra, Pamplona 1987, pp. 7-33.

no ha dado lugar a un estudio explícito y amplio en la historia del pensamiento cristiano. Podríamos decir que el estudio de la sexualidad aún no ha encontrado su lugar adecuado en la ciencia teológica. Esto no es exclusivo del ámbito teológico. También en la historia de la filosofía hay pocas referencias: desde el *Symposio* platónico con el mito de Aristófanes hasta la llegada de la filosofía dialéctica, apenas si hay contribuciones de consideración.

Por otro lado, no se debe olvidar la dificultad intrínseca del estudio de la sexualidad. En primer lugar quizá no sea vano advertir que el estudio que se pretende sobre la sexualidad trasciende con mucho el nivel propio de las ciencias positivas. La sexualidad humana no es plenamente abarcable por la ciencia, como tampoco lo es por la psicología, el derecho, etc. En un estudio como el que se lleva a cabo en el documento papal, la sexualidad —la feminidad y la masculinidad— no interesa sólo en sus dimensiones científico-experimentales, ni sólo desde la perspectiva de su manipulabilidad técnica, por importantes y graves que puedan ser sus consecuencias. La sexualidad interesa en su significación propia y plena, es decir, en su significación humana. En otras palabras: lo que se trata de entender no es cómo funciona materialmente el cuerpo sexuado o cómo podemos intervenir en ese funcionamiento, sino qué tipo de afección a la persona humana estamos afirmando cuando decimos que una persona concreta es varón o mujer.

Téngase en cuenta además que la sexualidad, en su plenitud de significación humana, está estrechamente unida a la condición histórica del ser humano en el presente eón: constituye una de las más decisivas y amplias *estructuras de historicidad* que tiene el hombre. Por esto, la consideración metafísica o esencial de la naturaleza humana nos dice relativamente poco sobre ella. Sólo un pensamiento humano muy sensible a la historia, puede llevar a cabo un estudio fecundo. Si la sexualidad es una estructura de historicidad, la bipolaridad masculino-femenino es la articulación concreta de la historicidad del ser humano.

En tercer lugar, la dificultad de este estudio deriva de la determinación del nivel en el que se realiza el tratamiento de la sexualidad.

Un primer nivel podríamos denominarlo de la sexualidad «en general». Su materia es el fenómeno de la sexualidad en conjunto, como un todo. En este nivel el estudio no se dirige aún a lo específico de cada uno de los sexos y la bipolaridad sexual aparece simétrica.

El segundo nivel es el que considera diferencialmente los dos sexos, es decir, el que estudia el modo o la estructura de la complementariedad

entre masculinidad y feminidad, considerando explícitamente y articuladamente qué es lo específico y propio de cada sexo, en qué se diferencia del sexo opuesto y de qué manera se complementan<sup>3</sup>.

Un ejemplo notable del tratamiento de la sexualidad general lo constituye el conjunto de comentarios al Génesis que Juan Pablo II realizó en las alocuciones de las audiencias generales entre el 5 de septiembre de 1979 y el 2 de abril de 1980<sup>4</sup>. En este estudio, lleno de matices y de análisis finísimos, parece advertirse casi un propósito deliberado de eludir el tratamiento diferencial de la masculinidad y la feminidad. Cuando en el texto sagrado se encuentran afirmaciones asimétricas, casi inmediatamente se da igualmente por válida la frase complementaria<sup>5</sup>. El interés por subrayar la simetría es tal que cuando se comenta la creación de la primera mujer a partir del primer hombre, narrada en el segundo capítulo del Génesis, se sugiere que el *tardemah* (*sopor*, sueño) de Adán puede ser interpretado como una vuelta a la situación anterior a la creación, como un volver a empezar, de manera que el ser humano que hasta ese momento ha sido considerado individualmente en su relación con Dios y con el mundo pero en su individualidad numérica, vuelve a nacer como múltiple. De esta manera se afirmaría a la vez el carácter individual en la relación con Dios, y la condición plural del hombre<sup>6</sup>.

3. La barrera que separa estos dos niveles puede parecer sutil, e incluso inexistente. En realidad existe y es difícil de traspasar. Es muy posible encontrar estudios acertados y profundos sobre la sexualidad en los cuales cada afirmación sobre cada uno de los sexos va seguida, casi como una clausula de estilo, por frases del tipo «y lo mismo podría decirse del sexo opuesto».

4. El texto de estos comentarios, ordenado con la distribución propia de un libro unitario, fue publicado en 1980 por la Librería Editrice Vaticana, con el título *L'amore umano nel piano divino*, 125 pág.

5. P. ej: «Genesi 4, 1-2 parla soltanto della 'conoscenza' della donna da parte dell'uomo, quasi per sottolineare soprattutto l'attività di quest'ultimo. Si può, però, anche parlare della reciprocità di questa 'conoscenza', a cui uomo e donna partecipano mediante il loro corpo e il loro sesso» (GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino*, p. 85).

6. «Se si ammette poi una significativa diversità di vocabolario, si può concludere che l'uomo (*adam*) cade in quel 'torpore' per risvegliarsi 'maschio' e 'femmina'. Infatti, per la prima volta in Gen. 2, 23 ci imbattiamo nella distinzione 'is-'issab. Forse quindi l'*analogia del sonno* indica qui non tanto un passare dalla coscienza alla subcoscienza, quanto uno specifico ritorno al non-essere (il sonno ha in sé una componente di annientamento dell'esistenza cosciente dell'uomo) ossia al momento antecedente alla creazione, *affinchè da esso, per iniziativa creatrice di Dio, l'uomo solitario possa riemergere* nelle sua duplice unità di maschio e femmina», *Ibidem*, 35-36).

El estudio de la masculinidad y la feminidad ha sido abordado demasiadas veces, en los últimos años, desde una perspectiva psicológica y cultural tratando de describir las características de la psicología o emotividad masculina y femenina. A parte de los callejones sin salida con que se encuentran ese tipo de descripciones (primero se dice: a la mujer corresponde la ternura y al varón la fortaleza; pero luego se reconoce: hay una ternura masculina y una ternura femenina, una fortaleza masculina y una fortaleza femenina, etc), el tratamiento de la sexualidad en estos términos suele provocar indiferencia o rechazo. Esos hechos, más que una descripción aproximativa, reclaman una decidida ontología de la sexualidad.

Una muestra de la urgencia que apremia a la clarificación doctrinal, en el sentido de un estudio profundo de la sexualidad, se encuentra en la Encíclica *Humanae vitae*, n. 12. En efecto, la Encíclica emplea un modo de argumentar que no se funda en los fines de la sexualidad, como se había hecho hasta entonces, sino en su sentido o significado. Este cambio de referencia no supone un apartamiento de la forma anterior de razonamiento, sino una precisión del significado de *fin* que estaba utilizando<sup>7</sup>. Posteriormente a la *Humanae vitae*, cuando el Magisterio ha tenido que pronunciarse respecto a las cuestiones morales nuevas surgidas de la aplicación al hombre de las técnicas de reproducción extracorpórea, la Instrucción *Donum vitae* ha vuelto a hacer gravitar la fuerza de su razonamiento sobre la misma argumentación de la *Humanae vitae*<sup>8</sup>. Al surgir cuestio-

---

7. «Die christliche Moraltheologie ist dadurch charakterisiert, dass sie zwar eine teleologische Moralbegründung liefert, das Telos aber so formuliert, dass das Resultat inhaltlich auf eine deontische Moral mit ausnahmslos geltenden Gesetzen hinausläuft. Das Telos ist die Verherrlichung Gottes. Aber dies ist kein operationalisierbares Ziel. Gott wird verherrlicht, indem wir seine Gebote halten, also das tun, was in sich das Gute ist. Der Zweck ist von der Art, dass er nicht die Mittel heiligt, sondern nur durch heilige Mittel erreicht wird. Wir sprechen daher besser von Sinn als von Zweck» («La Teología Moral Cristiana se caracteriza porque proporciona una fundamentación moral teleológica. Pero formula el 'telos' de tal modo que, desde el punto de vista de los contenidos, desemboca en una moral deontológica con leyes válidas sin excepción. El 'telos' es la glorificación de Dios. Pero este es un fin que de ninguna manera es operacionable. Dios es glorificado cuando cumplimos sus mandamientos, es decir, cuando hacemos lo que es bueno en sí mismo. El fin es tal que no santifica los medios, sino que sólo por medios justos se puede alcanzar. Por eso hablamos mejor de sentido que de fin»), R. SPAEMANN, *Einsprüche (christliche Reden)*, Johannes, Einsiedeln 1977, p. 81.

8. Cuando se plantea la cuestión de la licitud de la fecundación artificial homóloga, la Instrucción toma como punto de referencia el que ya se había expresado en *Humanae vitae*, 12: «la inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto

nes nuevas como consecuencia del desarrollo científico y buscar una referencia moral adecuada, la Teología ha advertido un notable desequilibrio, en las reflexiones tradicionales, entre la moral de la sexualidad y la dogmática de la sexualidad. En el caso del matrimonio este desequilibrio no era muy considerable, pero aun así es evidente que la amplitud y detalle de los dictámenes prácticos, morales y jurídicos, no está apoyada en una explicación satisfactoria del sentido de la dimensión humana del matrimonio.

En este sentido, urge recuperar la comprensión de la sexualidad como dimensión peculiar de la donación de sí, específicamente humana. Esta forma de comprensión permitirá, además, superar la visión de la sexualidad desde la mera consideración científica, que tiende a equiparar, o equipara totalmente, la sexualidad humana y la animal. La consideración de que un hijo, dotado de espiritualidad e irrepetible, es engendrado en el ejercicio de la sexualidad como una dimensión peculiar de donación en virtud de la cual el varón y la mujer pueden participar del poder creador de Dios: con la sexualidad humana no sólo se generan los hijos sino que se los procrea<sup>9</sup>. Esto impide homologarla con la sexualidad animal que es como su incoación biológica.

Por otra parte la concepción cristiana de la familia solicita también ese estudio para entender qué quiere decirse, y qué alcance tiene, la afirmación de que el varón es cabeza, sin limitarse a afirmar que la consecuencia concreta del pecado hace que la mujer esté sometida.

Se solicita, además, ese estudio desde la perspectiva de la consideración de la Iglesia. Juan Pablo II da cuenta de la petición de los Padres del Sínodo de los Obispos de octubre de 1987 sobre la vocación y misión de los laicos, que «abogaron por la profundización de los fundamentos antropológicos y teológicos necesarios para resolver los problemas referentes al significado del ser mujer y del ser hombre» (n. 1). Esta petición se hizo sobre la suposición de que la sexualidad no es una realidad indiferente o una dimensión de la persona que resulte insignificante en referencia a la edificación del Cuerpo de Cristo. La Carta *Mulieris dignitatem* cita unas palabras de Pablo VI: «es evidente que la mujer está llamada a formar par-

---

conyugal: el significado unitivo y el significado procreador» (*Instrucción sobre el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, II,8,4).

9. Sobre el sentido de la donación sexuada en relación con la acción creadora de Dios para cada persona, cfr. lo que he escrito en *Sobre el sentido de la sexualidad*, «Anthropotes» IV (1988) pp. 227-260; especialmente, pp. 241-253.

te de la estructura viva y operante del cristianismo de un modo tan prominente que acaso no se hayan todavía puesto en evidencia todas sus virtualidades»<sup>10</sup>. Estas palabras pueden entenderse como referidas a las mujeres *en cuanto personas humanas*, es decir, como afirmando que hay muchos lugares o misiones en la Iglesia que siendo realizadas habitualmente por varones podrían ser *igualmente* desempeñadas por mujeres. Sin duda un amplio campo del pensamiento homogenizador expresa sus aspiraciones en esos términos. Pero puede afirmarse también, y quizá sea este el sentido de las palabras de Pablo VI, que se trata no solamente de las mujeres en cuanto personas humanas —y por tanto equiparables al varón— sino en cuanto mujeres y por tanto insustituibles. Lo que se estaría afirmando sería el carácter significativo que la sexualidad, y en concreto la feminidad, tiene para la edificación de la Iglesia.

Además nuestros días reclaman con especial fuerza este estudio, pues la Iglesia se ve en la necesidad de explicitar los fundamentos dogmáticos de la praxis disciplinar respecto al acceso al sacerdocio que actualmente es objeto de ataques de los y las feministas. La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* debe enfrentarse, en efecto, con la misma cuestión que hace poco más de doce años provocó la Instrucción *Inter Insigniores*. Se sabe bien que, en algunos de sus viajes a países de cultura anglosajona, Juan Pablo II tuvo que escuchar peticiones, alguna vez pretendidamente patética, para que la Iglesia cambie la disciplina tradicional y permita el acceso de las mujeres al sacerdocio.

La distinción respecto a la admisión al sacerdocio es presentada por algunos como una discriminación de la mujer, que le impide acceder a los puestos de dirección y gobierno de la Iglesia. Y desgraciadamente el ámbito de nuestra cultura actual, sin un referencia profunda al hecho creatural, está particularmente desdotado para entender y expresar la diferenciación antropológica propia de la sexualidad. Parece que en nuestro ámbito cultural solo se admiten dos posibilidades de explicación o de entendimiento de la sexualidad: o la que afirma la inferioridad femenina, o la que sostiene la igualdad radical entre los dos sexos, sin reconocer más diferencias que las estrictamente biológicas y las exclusivamente culturales. La cuestión es que gran parte de la sociedad carece de recursos o claves intelectuales para entender y expresar ese sentido de diferenciación que, de esta manera, se

---

10. J. PABLO II, *Discurso a los participantes en el Convenio Nacional del Centro Italiano Femenino* (6 de diciembre de 1976), citado en *Mulieris dignitatem*, n. 1.

va debilitando<sup>11</sup>. Por el contrario, la Iglesia no mantiene su praxis de un modo arbitrario o atávico, sino que, como veremos más adelante, posee una riqueza doctrinal, casi insospechada para la mentalidad moderna, que da razón cumplida de esa disciplina.

## II. LAS REFERENCIAS PARA EL TRATAMIENTO DIFERENCIAL DE LA SEXUALIDAD Y SUS PERSPECTIVAS

La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* afirma repetidas veces la existencia de características diferenciales que son propias de la feminidad, y diferentes por tanto de las que constituyen la masculinidad. No obstante estas claras observaciones, cuando se trata de abordar el estudio de qué es lo que propiamente constituye esas cualidades diferenciales, las afirmaciones se tornan extraordinariamente prudentes. El Papa sabe bien que en la mente de la mayoría se ha reducido implícitamente la alternativa: o se dice que la mujer es inferior o hay que reconocer que son completamente equiparables salvo las diferencias biológicas. Por esto tiene particular cuidado que cualquier afirmación sobre lo diferencial no pueda interpretarse como una afirmación de jerarquía en la dignidad. De este modo, cuando en el estudio aparece alguna referencia a los rasgos diferenciales que parezcan suponer una afirmación de la jerarquía, el razonamiento abandona esa línea para pasar inmediatamente a la afirmación enfática de la común dignidad humana de los dos sexos. Estas precauciones, junto con la dificultad propia del tema, son, como decía el principio, la explicación de que nos encontramos frente a un texto singular, de estilo meditativo, poco lineal en su desarrollo, donde cada logro es una ocasión para reafirmar lo previo, y cada paso adelante una llamada a asegurar el punto de partida.

Una de las mayores dificultades para el estudio de la sexualidad y más aún para su consideración diferenciada, es la dificultad metodológica. No se trata de una dificultad teórica, sino de una verdadera y real dificultad para encontrar una vía de acceso a la cuestión. Juan Pablo II presenta tres diferentes modos de acceder teológicamente al problema propuesto.

*La primera vía de acceso* es la consideración de la Virgen María, Madre de Dios. Al ser Ella la criatura más perfecta en razón de su Materni-

---

11. Una exposición esquemática de cómo ha tratado la teología cristiana la distinción sexual y su significado puede encontrarse en K. LEHMANN, *La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica*, «Communio» IV (1982), pp. 237-245.

dad divina, su perfección alcanza a su feminidad que se halla evidentemente involucrada en la Maternidad. Santa María es pues modelo y pleno cumplimiento de la dimensión humana de la feminidad, «*la plenitud de la perfección*» de lo «*que es característico de la mujer*», o «*lo que es femenino*» (n. 5). La cuestión es ahora cómo mirar a María para advertir en Ella esa perfección de lo femenino. Juan Pablo II considera en primer lugar su entrega, según las palabras «he aquí la esclava del Señor». Esta consideración no conduce a la afirmación de alguna característica específica, sino a otra cosa quizá no menos importante: que el servicio, y la entrega no están opuestos a la dignidad personal. Por su entrega María es modelo de todos, varones y mujeres, y muestra que la plenitud del cumplimiento humano no sólo no excluye sino que implica la entrega y el servicio. Considera luego la contraposición Eva-María, pero también aquí se prefiere no insistir más en los puntos que podrían dar acceso a lo diferencial. Esta contraposición da pie más bien a la afirmación de la igualdad entre los sexos, en cuanto que María es vista como restauradora de la dignidad personal de la mujer que fue dañada por el pecado de origen que tuvo como consecuencia el dominio de la mujer por parte del varón.

Tras considerar a Santa María como la Esclava del Señor y la nueva Eva, el Papa aborda en el capítulo VI el tema «Maternidad- virginidad». Ese capítulo se inicia con la afirmación : «Hagamos ahora objeto de nuestra meditación la virginidad y la maternidad como dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina» (n. 17). La afirmación de la virginidad y la maternidad como decisivas en la realización femenina no la toma directamente Juan Pablo II de las consideraciones culturales. En ese caso podría preguntarse si a la hora de estudiar la masculinidad tomaríamos la paternidad y el celibato como dimensiones fundamentales del cumplimiento- plenitud de la masculinidad. No. La referencia a la Maternidad y a la Virginidad se toma del valor altamente significativo que tiene el que María sea Virgen y Madre. Que su Maternidad es decisiva para su perfección como mujer es evidente pues su plenitud de gracia la recibe en vista de su misión como Madre de Jesús. Que la Virginidad es decisiva se deduce de la importancia que le da el mismo texto evangélico: en efecto, la destinataria del Anuncio del Angel, antes aún de por su nombre es caracterizada dos veces por ser virgen. Así pues la condición de Virgen y de Madre de María, la mujer perfectamente cumplida y realizada en su propia feminidad, nos induce a considerar maternidad y virginidad como dos dimensiones de la vocación de la mujer.

En la consideración de la maternidad, el Papa inicia las afirmaciones específicas sobre la feminidad diferenciadamente de la masculinidad. Cier-

tamente la maternidad se cumple simultáneamente con la paternidad, pero las diferencias biológicas darán pie a considerar las distinciones entre maternidad y paternidad. En su momento inicial este estudio de las diferencias se apoya en la incuestionable diversidad biológica, y en este sentido se hace un tratamiento con solidez científica y evidencia material. No obstante los significados humanos derivados de las funciones corporales no son del todo decisivas para una ontología de la distinción maternidad y paternidad. Más que fundamentar una ontología de la sexualidad esas consideraciones parecen dar cuenta de lo que tradicionalmente se ha concebido como psicología femenina, pero sin acceder aún a la ontología. En los demás aspectos de la maternidad se reconoce la simetría respecto a la paternidad.

Respecto a la virginidad la conclusión es parecida: se advierte que los lugares de la Escritura que son citados o las conclusiones continúan en el ámbito en que se considera que la bipolaridad sexual es simétrica. Así aunque parezca que estamos situados en el ámbito del estudio diferencial pues se está considerando «*la virginidad también como un camino para la mujer; un camino en el que, de un modo diverso al matrimonio, ella realiza su personalidad de mujer...*», la conclusión nos vuelve al ámbito primero: «de modo análogo ha de entenderse la consagración del hombre en el celibato o, en el estado religioso» (n. 20).

Hay que reconocer pues que la primera de las vías de acceso al problema ha ofrecido sin duda enseñanzas preciosas sobre el hombre y sobre la sexualidad, manteniéndose casi exclusivamente en el ámbito de la sexualidad general sin entrar prácticamente aún en la consideración diferenciada.

*La segunda vía de entrada* para la consideración diferencial de la sexualidad es la que se apoya directamente en el simbolismo utilizado por San Pablo para ilustrar el *misterio de la Iglesia*. La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* oscila entre explicar la relación Dios-Israel y Cristo-Iglesia en términos de la relación esposo-esposa y explicar la relación esposo-esposa (o masculinidad-feminidad) en términos de la primera. Evidentemente hay una congruencia entre esas relaciones que ha hecho posible que el lenguaje del amor humano, el lenguaje de los significados inscritos en la alteridad sexual, sea utilizado para expresar el amor de Dios a la criatura<sup>12</sup>. Esto

---

12. Cfr. Los numerosos comentarios patrísticos y escolásticos al Cantar de los cantares. Cfr. también J. RATZINGER, *Matrimonio e famiglia nel piano di Dio*, en *La «Familiaris consortio»*, Libreria Editrice Vaticana 1982, pp. 77-88.

conduce al reconocimiento del simbolismo del varón, a vislumbrar un significado de la virilidad de Cristo y a detectar la hondura de significado de la disciplina tradicional de la Iglesia: al admitir al sacerdocio únicamente a los varones está prestando obediencia a la interpelación de ese simbolismo. Evidentemente estos elementos resultan muy extraños para el pensamiento conceptual-abstracto que es racionalista y analítico, a diferencia del pensamiento simbólico cuyas referencias son las totalidades de significado. Por esto, para los argumentos que la Iglesia da y que Juan Pablo II vuelve a ofrecer en este documento no es de esperar un asentimiento inmediato en nuestro ámbito cultural. Pero quizá sean los argumentos simbólicos los que más que se echan en falta en nuestro mundo cultural y los únicos que podrían sacarnos de nuestro estancamiento en la sequedad de las abstracciones formales. También en este sentido la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* constituye una llamada importante.

Más fecunda, por lo que a nuestro estudio se refiere, aparece la *tercera forma de enfocar la cuestión*: la que toma como punto de apoyo la *segunda descripción de la creación del hombre* (cfr. Gén 2, 18-25). Si en el capítulo primero del Génesis se hace una afirmación de la condición humana como plural en la división de varón y mujer: «a imagen suya los creo; macho y hembra los creó» (Gen 1, 27), la narración del segundo capítulo es como una articulación de los que se dice en el primero. Estos dos fragmentos «si se leen juntos, nos ayudan a comprender de un modo todavía más profundo la verdad fundamental, encerrada en el mismo, sobre el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, como hombre y mujer» (n. 6). La descripción en que la mujer es creada por Dios, «de la costilla» del hombre, el cual se siente solo en el mundo de las criaturas animadas que lo circunda y no halla en ninguna de ellas una «ayuda» adecuada a él» (*ibidem*) nos presenta una noticia claramente asimétrica sobre el origen del varón y el origen de la mujer. La creación de la primera mujer a partir del primer hombre, pese a todas las dificultades hermenéuticas que pueda presentar ha sido considerada por la Iglesia como perteneciente a los fundamentos de la religión cristiana<sup>13</sup>.

En la interpretación directa, que reconoce una identidad personal entre el Adán que se duerme solitario y triste, y se despierta gozoso ante la presencia de Eva, hay una base fecundísima para el tratamiento de la sexualidad diferencial. Con el Adán solitario aún no ha concluido la creación porque «no es bueno que el hombre esté solo» (Gén 2, 18). No es

---

13. Cfr. Dz 2123.

que a Adán le falten determinaciones esenciales, lo que le falta, y ése es su defecto, es la relación con un igual, la existencia en diálogo. La mujer aparece justamente para que quien antes estaba solo ahora pueda vivir en *communio personarum*, aunque tenga que restringir su forma de existencia, que antes era toda la humanidad (Adán es nombre de individuo y de humanidad), a ser sólo una parte. En esta perspectiva Juan Pablo II ensaya una definición de la mujer en cuanto tal: «la mujer es otro yo en la humanidad común» (*ibidem*). Esta definición es en cierto modo casi una simple descripción de su origen, pero si la tomamos en profundidad podríamos decir que la feminidad es justamente la determinación personal del ser humano que Dios sitúa junto al Hombre primero. La identidad entre el Adán solitario y el compañero de Eva podría permitirnos definir la masculinidad como la determinación personal del ser humano que es creado por Dios y experimenta que su soledad, aunque le haga ser toda la humanidad, le hace también ser triste, no bueno, y luego experimenta el gozo de la compañía de Eva. Eva ha hecho que Adán viva en *communio personarum*. Antes de ella Adán estaba solo, después de ella el hombre es plural. La pluralidad humana es debida a Eva. La masculinidad de Adán conoció un momento en que era toda la humanidad y quizá por eso la masculinidad conserva una aptitud para representar a toda la substancia humana. La feminidad, sin embargo, siempre ha sido parte de la humanidad, más aún, es la feminidad la que ha hecho que Adán sea una mitad. Después de Eva cada uno de los dos sexos es una mitad, pero cada uno lleva el sello de su origen, y la feminidad como la condición del otro yo «en la humanidad común» es el polo más histórico, más difuso en la pluralidad. Se entiende entonces la congruencia de que en el camino de la multiplicación humana la feminidad tenga una parte biológica más amplia.

La pluralidad humana está estrechamente unida a la sexualidad; no quiere decirse con esto solamente que la división sexuada sea la condición de posibilidad para la multiplicación de los seres humanos. Quiere decirse eso y mucho más. La pluralidad humana está marcada por la polaridad sexual, por la polaridad entre masculino y femenino, en la cual lo masculino es el polo más apoyado en lo esencial (hubo un tiempo en que fue la forma del Adán, único Hombre) y lo femenino es el polo más apoyado en lo histórico, en lo temporal, en lo dialógico, en lo plural. La cuestión ahora no será sólo la consideración de la sexualidad como origen de la multiplicación humana, sino como principio de su existencia plural. La sexualidad implica pues una polaridad en la existencia humana que marca decisivamente su historia. Ambos polos se requieren para cumplirse. Sin la feminidad la masculinidad queda inarticulada y tosca, un poco como

hubiese quedado Adán sin Eva. A la inversa sin Adán, Eva es casi impensable, sería la dispersión pura, la pluralidad que no llega a resolverse, la multiplicidad o el detallismo que nunca se trasciende y se hace síntesis. La feminidad es como la historia, como el camino del Hombre, la expresión de su vida en libertad: por eso el pecado de Adán nos aparece tan coherentemente comenzando por Eva: la feminidad es el símbolo, y quizá más que el símbolo, de la existencia del Hombre con sus aspectos positivos —todos los desarrollos, las perfecciones tienen lugar en el espacio histórico de su cooperación con Dios— pero también con sus riesgos —el tiempo no sólo puede traer cumplimiento, virtud, crecimiento, etc., sino también fracasos, cansancio, envejecimiento, rutina, desencanto, etc.—, que son la expresión de la frustración de la existencia humana.

La sexualidad se presenta pues como generadora de dos tipos de alteridades en el ser humano: la primera alteridad es la alteridad propiamente sexual, la que se da entre un varón y una mujer; la segunda es la alteridad que existe entre dos personas humanas. La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* señala la estrecha relación que existe entre la sexualidad y la condición plural del ser humano, pero no se detiene a analizar las diversas alteridades que aquí se engendran y sus características propias. Tampoco estudia la resolución de esas alteridades, aunque insinúa que sólo a través de la alteridad y de la pluralidad se alcanza la forma más perfecta de unidad, la que asemeja a Dios que «es la unidad en la Trinidad» (n. 7), es decir, tiene una unidad que incluye y resuelve la pluralidad<sup>14</sup>.

En un principio es fácil establecer el esquema de estas dos alteridades humanas fundamentales.

La alteridad entre las personas humanas en cuanto tal es plenamente simétrica pues en cuanto personas todos los seres humanos tienen la misma dignidad. En esta alteridad la igualdad es total y por tanto todo lo que se afirma en un sentido es automáticamente válido en el sentido contrario. Esta alteridad da lugar o presume una multiplicidad de seres humanos que reclama una resolución peculiar, es decir, un tipo de unidad que acoja la multiplicidad y evite que la multitud sea pura dispersión, confusión babélica. A esto apunta la expresión *communio personarum*, porque la pluralidad es sólo un primer momento del cumplimiento o plenitud de la existencia humana: reclama un segundo momento en que de la multiplicidad se pase a la *communio personarum*, de la alteridad a la unión. A esto lla-

---

14. Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 5ª ed., Sígueme, Salamanca 1982, pp. 147-148.

manos resolución del número en la unidad o de la multiplicidad y la alteridad en la unión. La amistad, la caridad, la comunión de los santos son formas de resolución o de inicio de la resolución de la alteridad humana, de la pluralidad de seres humanos en cuanto tal. Pero la resolución de la pluralidad humana no se consuma nunca plenamente en esta vida. Cristo aludió a esa resolución, en su consumación sobrenatural, con términos que expresan tendencia. Ciertamente la Redención consuma la unión entre los hombres<sup>15</sup>, pero la plenitud de esta unión es escatológica. Los esfuerzos políticos, sociales, organizativos, comunicativos, etc. son el empeño del hombre por cumplir la unidad o caminar hacia ella.

En principio podría decirse que esta pluralidad de suyo no sabe de la sexualidad, es decir, se considera sin tener en cuenta si las personas son varones o mujeres. Esta pluralidad es en la medida que apela a su origen.

La otra alteridad, la alteridad entre varón y mujer es distinta. Esta es la primera advertencia que debemos hacer. El adolescente que ha vivido desde la infancia en compañerismo con sus hermanos y amigos, hermanas y amigas, un día se encuentra de un modo nuevo con la persona del sexo contrario y se enamora: advierte entonces una alteridad nueva, y por lo tanto un impulso de unidad también nuevo, una llamada a la unión que es diferente e indeducible, aun en sus gestos más triviales, de las experiencias anteriores. Antes del «primer amor» se sabía que había varones y mujeres, se distinguían sin equívoco y se tenían en cuenta, pero como creación de alteridad esa distinción era irrelevante. Después de haber tenido un amor las cosas ya no son iguales. Se ha descubierto un mundo humano nuevo porque se han descubierto una forma nueva de comunión.

La alteridad varón-mujer es fuertemente asimétrica y reclama una resolución que es del todo peculiar: varón y mujer resuelven la alteridad en la peculiar unión humana en virtud de la sexualidad, en el hacerse *una caro*<sup>16</sup> con las características que esa unión tiene en todos los estratos de la existencia humana para ser verdaderamente resolutive y no dispersadora.

Una vez establecidas las características de una y otra alteridad, debemos advertir que no se trata de alteridades separadas: la pluralidad entre las personas en cuanto tales debe tener en cuenta la alteridad sexual tanto en su origen, como en su desarrollo, y en su resolución. Por otra parte

15. Cfr. *Ibid.*, pp. 154-155.

16. Cfr. A. RUIZ-RETEGUI, *Sobre el sentido de la sexualidad*, «Anthropotes», IV (1988), pp. 227-260, 242 y 250.

la alteridad sexual se da siempre, como es evidente, entre dos sujetos que no son únicamente varón y mujer, sino persona y persona.

Comencemos por considerar la alteridad varón-mujer: hemos dicho que esa alteridad tiende a resolverse en lo que tradicionalmente se expresa con la *una caro*. Esta peculiar unidad tiene como característica que, en un aspecto es unidad plena y en otro aspecto mantiene la alteridad de sus elementos. En efecto, la unión sexual significa y realiza una donación mutua de las dos personas de sexo contrario. Esta donación es total del varón en cuanto tal a la mujer en cuanto tal, y viceversa. La unión corporal sexual es una donación cumplida, por eso el esposo es ya de la esposa y la esposa es del esposo. No se trata simplemente de una entrega prometida, sino de una entrega realizada, cumplida, hecha actual. Esto puede resultar sorprendente pues parece que la única entrega que puede realizar la persona, la entrega por la que renuncia a sí misma por amor, es la muerte. Sin embargo, la hondura humana de la sexualidad consiste precisamente en ser la capacidad de donación total personal, en un cierto aspecto. Al decir «en un cierto aspecto» parece que negamos la totalidad de la donación, pero en realidad sólo estamos afirmando la coexistencia de las dos alteridades: la sexual que es plenamente resuelta —en su propia dimensión— en la *una caro*, y la propiamente humana, que se mantiene en la tensión de su resolución futura.

Esta simultaneidad de las dos alteridades, una resuelta y otra en tensión hacia su unificación futura, es uno de los fundamentos de lo que Juan Pablo II llama la *novedad evangélica* (n. 24). En virtud de la alteridad de las personas humanas en cuanto tales, a la pareja varón y mujer son aplicables las enseñanzas del Apóstol para todos los fieles: «(estad) sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Efesios 5, 21), pero además, en virtud de la alteridad sexual, se les aplica la norma o el *ethos* que nace de la disimetría de esa alteridad: «Las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor» (Efesios 5, 22). Lo característico de la enseñanza del Papa es que no remite la sujeción de la mujer al marido exclusivamente al castigo por el pecado de origen —«él te dominará»— y por tanto no aboga por una eliminación de la disimetría jerárquica en la familia, sino que insiste en mantener las consecuencias de las dos alteridades: en cuanto personas han de estar mutuamente sometidos; en cuanto sociedad articulada sobre la base de la sexualidad, el varón es la cabeza. Ambos polos han de ser cuidadosamente mantenidos: no es fácil y por eso expresa casi un riesgo: «La convicción de que en el matrimonio se da la 'recíproca sumisión de los esposos en el temor de Cristo' y no solamente la 'sumisión' de la mujer al marido, ha de abrirse camino gradualmente en los corazones, en

las conciencias, en el comportamiento, en las costumbres» (n. 24). Es esencial en esta frase el «y no solamente», pues muestra que entre las dos exigencias de sumisión —de ambos esposos entre sí, y de la esposa al esposo— no hay exclusión: no estamos en una *aut-aut*, sino en un *et-et*. En la práctica siempre podrá cuestionarse cómo dos personas —el esposo y la esposa— pueden estar a la vez mutuamente sometidas —en cuanto personas— y ordenadas jerárquicamente —la esposa sometida al esposo—. Teóricamente puede decirse que la sumisión se da en el ámbito propio y directamente fundado sobre la sexualidad, mientras que la igualdad se da en todas las demás dimensiones propiamente humanas. En la práctica los esposos cristianos, atentos a las enseñanzas del Apóstol y del Magisterio adquirirán la sabiduría *práctica* para hacer realidad los dos aspectos. La dificultad es más teórica que práctica pues el sometimiento de la mujer al varón en el matrimonio va acompañada de la necesidad de que el esposo ame a su esposa y se entregue por ella como hizo Cristo con la Iglesia: sin duda este amor supone un sometimiento que marca el carácter de servicio que tiene la jerarquía sponsal.

Pero debemos considerar ahora también cómo en la pluralidad propiamente humana incide significativamente la condición sexuada del ser humano. Decíamos que la pluralidad humana ha de tener en cuenta la alteridad sexual en su origen, y en su camino hacia la resolución en la unidad. En efecto, existe el peligro de considerar la pluralidad humana como una pluralidad homogénea, de seres uniformes, olvidando que la pluralidad tiene su origen remoto, y su origen empírico en el ejercicio de la multiplicación de los seres humanos que está basado en la sexualidad. El modo de entender la sexualidad resulta decisivo para el modo de concebir y ordenar la pluralidad: si la sexualidad se concibe sólo como un mecanismo biológico para la reproducción, la multiplicidad humana resultante, será vista como una multitud de individuos aislados; si, por el contrario, la sexualidad es vista como una dimensión de donación personal, la pluralidad humana será concebida como un conjunto de familias, y la familia misma será vista como la célula natural de la sociedad humana<sup>17</sup>.

Pero además de esto hay que considerar que el origen remoto de la multiplicidad humana está ligada a la sexualidad, más aún, que como hemos visto, la relación de la sexualidad con la multiplicidad histórica de los hombres está en la base de las características peculiares que la humanidad toma en cada una de sus dos formas. Si la persona es esencia e historia;

---

17. Cfr. Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, III, III, 42.

si el pensamiento humano ha de ser equilibrado entre el racionalismo abstracto y el empirismo sensista; si, en definitiva, la verdad divina sobre el hombre<sup>18</sup> sólo puede cumplirse por el trámite de la historia, entonces la existencia humana ha de discurrir bajo el signo armonizado de lo masculino y lo femenino. Por esto, el Papa afirma la realidad de valores humanos femeninos, distintos de los masculinos y tan necesarios como ellos. Prescindir de la dimensión de la feminidad significa condenarse al dominio de la pura dimensión abstracta, a no echar cuentas con la temporalidad, a no advertir el valor singular de lo concreto individual que no es nunca plenamente reducible a una mezcla de universalidades; en definitiva significa no alcanzar la verdadera unidad que, a imagen de la de Dios, pasa a través de la pluralidad y la conserva: «*es unidad de la Trinidad*» (n. 7). En este sentido ha afirmado la sabiduría popular que *detrás de un gran hombre hay siempre una gran mujer*: sin el signo de la feminidad los valores humanos se quedan abstractos, irreales. Y a la vez, hay que decir que sin el signo de la masculinidad la existencia humana se dispersa en un detallismo parcial y agobiante que carece de la energía suficiente para alcanzar la unidad, la forma, la belleza, el todo.

A. Ruiz Retegui  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

---

18. Cfr. A. RUIZ-RETEGUI, *La Ciencia y la fundamentación de la Ética. I: La dignidad de la persona*, en N. LOPEZ MORATALLA (dir), *Deontología Biológica*, Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, Pamplona 1987, pp. 7-33, 22-24.

