

# Más allá del género y del sexo: el lenguaje del cuerpo, según Juan Pablo II

**Carmen Álvarez Alonso**

*Facultad de Teología San Dámaso  
(Madrid)*

*Pontificio Instituto Juan Pablo II  
(Madrid)*

## Resumen

La ideología de género se apoya en una antropología de matriz dualista, que explica el significado del cuerpo y de la sexualidad desde una perspectiva meramente biofisiológica. Con ello, esta ideología niega el significado personal del cuerpo y su vocación al amor, y vacía de significado la misma masculinidad y femineidad. Juan Pablo II supera esta visión reductivista de la persona, al proponer una Teología del cuerpo que hace del cuerpo y de la sexualidad una vía privilegiada de acceso al misterio de Dios.

**Palabras clave:** Teología del cuerpo, ideología de género, sexualidad, Juan Pablo II, vocación al amor.

## Abstract

The ideology of gender supports the principal duality in anthropology, that explains the significance of the body and the sexuality from merely biophysiological perspective. This ideology denies the personal significance of the body and his association to love, and takes away the aspect of masculinity and feminity. John Paul II increased this vision of the person, to propose the Theology of the body that makes the body and sexuality a privileged way to access the mystery of God.

**Keywords:** Theology of the body, ideology of gender, sexuality, John Paul II, vocation of love.

El término “género” puede aceptarse en tanto en cuanto sirve para describir los aspectos culturales en los que se expresa la propia identidad sexual y, en este sentido, se puede referir a las funciones del varón y de la mujer en el contexto social. Sin embargo, no todas esas funciones son meras construcciones culturales, fruto de los roles y estereotipos que cada sociedad asigna a los dos sexos. Algunas de esas funciones tienen mayor raigambre biológica que otras y, por tanto, no pueden justificarse al margen del valor y del significado del propio cuerpo. La ideología de género pretende alcanzar una sociedad utópica, sin sexos y sin géneros, sin reproducción sexual, sin paternidad ni maternidad, que supere definitivamente la estructura dual varón-mujer y masculino-femenino, mediante la deconstrucción del cuerpo sexuado y, con ello, del propio hombre. Por otra parte, la pretensión de totalidad que caracteriza esta ideología la convierte en una corriente de pensamiento particularmente radical y sutil, que se ha impuesto utilizando formas y técnicas totalitarias. Sus ideólogos utilizan el concepto de “género” como clave hermenéutica de la realidad, como una herramienta que sirve para reinterpretar y transformar toda la realidad social y cultural, con la pretensión de implantar una nueva antropología.

## **1. Substrato reduccionista de la ideología de género**

Una de las carencias antropológicas más llamativas del substrato ideológico que explica la teoría de género es, sin duda, su matriz dualista. Las concepciones dualistas del hombre admiten sólo una unión meramente accidental entre el cuerpo y el alma, por lo que no aciertan a explicar suficientemente cómo el hombre se aprehende a sí mismo como un “yo” unitario, y, sobre todo, no explican cómo es posible que el cuerpo, ese cuerpo que yo llamo “mío”, me aparezca como algo constitutivo de mi entidad personal. La experiencia interna de nuestro propio cuerpo viene a ser el marco en el que todo se nos aparece y acontece. El dualismo antropológico en el que se apoya la ideología de género se opone abiertamente a esta experiencia tan singular de cada persona, que sabe de su propio cuerpo tal como lo vive y siente desde dentro. Y este defecto antropológico invalida de raíz el uso ideológico que esta teoría hace del término “género”, pues se apoya en un peligroso reduccionismo, que abandona la unidad indisoluble de la persona en manos del relativismo social y cultural.

La separación, oposición e incluso mutua exclusión entre “sexo” y “género” que propugna esta ideología se apoya en un principio básico, que podríamos formular en los siguientes términos: “Yo no soy mi cuerpo”, es decir, “Mi cuerpo es mío, pero no es mi «yo»”. Desde esta perspectiva, la consecuencia más inmediata para el cuerpo es la pérdida de su significado humano, personal e, incluso, teológico. Además

de vaciar el cuerpo de toda referencia a la persona y al espíritu, el dualismo que subyace a la ideología de género vacía también el cuerpo de su dimensión trascendente y sagrada. El cuerpo humano viene a nivelarse así con el resto de los cuerpos materiales de este cosmos creado, colocándose en un nivel infrahumano, en el que pierde, casi de forma irreversible, su especificidad propia. De este modo, lo biológico pierde no sólo su punto de apoyo en la naturaleza, en lo creatural del hombre, sino también, y sobre todo, su capacidad de apertura a la trascendencia. La masculinidad y la feminidad dejan de ser expresiones biológicas de la naturaleza de la persona, para ir a parar al saco del indeterminismo propio del relativismo cultural. La pérdida del sentido personalista del propio cuerpo arrastra consigo inevitablemente la pérdida de su significado teológico<sup>1</sup>.

Ahora bien, una interpretación meramente biofisiológica de la mujer y de la maternidad, y del varón y de la masculinidad, derivada de una concepción materialista del hombre –y, por tanto, de su cuerpo–, devalúa tanto la feminidad como la masculinidad, en lo que tienen de su significado más personal y teológico. En nombre de una defensa de la dignidad e igualdad de la mujer, que busca la liberación del «dominio» del varón, se pasa sutilmente del feminismo más radical a una “masculinización de lo femenino”<sup>2</sup>, que conlleva inevitablemente una “feminización de lo masculino” y una disolución de la especificidad y diferencia sexual en el rechazo más frontal a cualquier valor del cuerpo. Frente a este feminismo radical de género, que abandera la liberación de la maternidad, se impone una renovación de la antropología, que considere la corporeidad sexuada, y un redescubrimiento del significado de la maternidad, en cuanto realidad esencialmente vinculada a la estructura de la mujer y que participa, por ello, de la dimensión personal del don<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Congreso eclesial de la diócesis de Roma sobre la familia*, 6-6-2005: “También el cuerpo del hombre y de la mujer tiene, por tanto, por así decir, un carácter teológico, no es simplemente cuerpo, y lo que es biológico en el hombre no es sólo biológico, sino expresión y cumplimiento de nuestra humanidad”.

<sup>2</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 10.

<sup>3</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 18. Tanto en las Catequesis sobre Teología del cuerpo como en la *Mulieris dignitatem* se pueden encontrar las coordenadas fundamentales para elaborar una teología sobre la mujer, o si se quiere, una teología de lo femenino y una teología de lo masculino, partiendo de la corporeidad sexuada. Más allá de los dos modos de ser hombre, la masculinidad y la feminidad son también, en el modo de revelarse de Dios, dos modos de expresarse en la carne y de realizar su plan de salvación. La pretensión feminista de liberarse del «dominio del varón» por el camino de la «masculinización de lo femenino», además de ser en sí misma radicalmente contradictoria, está abocada a ahogarse en los límites de una perspectiva cada vez más reduccionista. Sin embargo, la cuestión de la mujer sigue reclamando de la Teología una respuesta que ahonde en la verdad plena de la persona y en el misterio de la Mujer bíblica, es decir, en

Atrapados en el callejón sin salida de un mecanicismo materialista, el sexo y la sexualidad humana quedan inutilizados radicalmente para abrirse y trascenderse hacia significados más plenos y más elevados, que el meramente biológico, educacional o cultural. La paradoja a la que se llega por el camino de este dualismo antropológico radical resulta ser tan contradictoria como insoluble: haciendo de la sexualidad humana un dato meramente cultural, la feminidad y la masculinidad dejan de ser, precisamente, fuente y fundamento de la verdadera cultura humana.

## 2. Una vía de superación apuntada por Juan Pablo II

Una vía de superación de la ideología de género, y del defectuoso modelo antropológico en que se apoya, la encontramos en la “antropología adecuada”, que Juan Pablo II esbozó en sus Catequesis sobre el amor humano y la Teología del cuerpo<sup>4</sup>. Dicha antropología pretende abarcar el *integrum* del hombre y ofrece unas coordenadas fundamentales en las que poder encuadrar una definición de la persona, partiendo precisamente de su corporeidad sexuada. Se trata, en efecto, de dar una respuesta a la cuestión antropológica, que vaya a la raíz de los problemas y que escape al discurso meramente legalista con que a veces se ha afrontado el tema del amor humano y de la sexualidad.

Al contrario de lo que sostiene la ideología de género, la “antropología adecuada” de Juan Pablo II parte de un principio clave y fundamental, que se formula en los siguientes términos: “Yo soy mi cuerpo”. Es decir, mi cuerpo es “signo real” de mi persona; es el lugar en el que mi “yo” se revela, se expresa, se hace presente y actúa. El cuerpo es como el guardián sagrado y el anunciador de la persona, sin que por eso coincida totalmente con ella, porque el hombre, todo

---

la feminidad de Eva y en la perfecta feminidad de María. Y esa es, precisamente, la línea de estudio que abre la *Mulieris dignitatem*. A modo de esbozo, he apuntado algunas líneas de esta Teología de lo femenino en ÁLVAREZ ALONSO, C., “Hacia una Teología de lo femenino. En torno a la Carta *Mulieris dignitatem*”, en *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam*, vol. II, Collectanea Matritensia 6, Madrid, 2010, pp. 241-261.

<sup>4</sup> En el otoño de 1980 tuvo lugar, en Roma la V Asamblea General del Sínodo de los obispos, sobre el tema *La misión de la familia cristiana en el mundo actual*. Era el primer Sínodo que convocaba Juan Pablo II, apenas tres años después de haber comenzado su pontificado. Esta Asamblea sinodal fue la ocasión por la cual Juan Pablo II comenzó, en septiembre de 1979, seis ciclos de catequesis, pronunciadas durante las Audiencias Generales de los miércoles, que duraron hasta noviembre de 1984. En español, la edición más completa, en aparato crítico e introducciones, es JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid, 2010.

el hombre, es más que su propio cuerpo, y aunque vive en él, lo trasciende. La existencia humana, por tanto, es una existencia “en el cuerpo”. El cuerpo es un elemento constitutivo, definitorio e imprescindible de toda experiencia humana que, por ello mismo, se expresa ineludiblemente en el «lenguaje del cuerpo». De esta forma, si queremos penetrar en el misterio del hombre, uno de los caminos más legítimos para esta labor antropológica es penetrar en la experiencia que tenemos de nuestro propio «yo», a partir de la experiencia de nuestro propio cuerpo.

En esta visión unitaria del hombre, la sexualidad no puede ser algo puramente biológico, social, o cultural; es un constitutivo de la persona, pues la afecta en su núcleo más íntimo. El sexo y la sexualidad –la masculinidad y la femineidad–, alcanzan su realización más plenamente humana y teológica sólo cuando son parte estructural y definitoria de la propia persona, es decir, cuando se ponen al servicio de la vocación fundamental de todo ser humano al amor, precisamente porque el hombre ha sido creado en el amor y para el amor. Esta vocación fundamental al amor incluye, por tanto, el descubrimiento del “lenguaje del cuerpo”, algo que toda persona descubre en esa experiencia íntima y singular de su propio “yo”, a modo de vocación a un amor pleno y verdadero. Así pues, dado que el plan de Dios abarca toda la persona, se puede hablar de una “Teología del cuerpo” en cuanto que el cuerpo humano masculino y femenino, y, por tanto, la sexualidad, es una realidad totalmente relativa al misterio de Dios. Y esto significa, en primer lugar, que no hay nada en el cuerpo humano, en su masculinidad y femineidad, que no tenga su significado último en ese misterio de Dios; y, en segundo lugar, que en el cuerpo todo es mediación y “sacramento” en el que se expresa visiblemente el misterio del amor de Dios.

Descubrir el profundo significado humano, personal y teológico del cuerpo humano ayuda a superar la falaz dicotomía entre “sexo” y “género” que plantea la ideología de género, y a corregir una visión biologicista del cuerpo, que no considera la sexualidad como signo y expresión de toda la persona, o que considera el acto conyugal tan sólo como “un acto de la naturaleza o de la técnica” y no como «un acto de la persona». Frente a la privatización del cuerpo humano, que convierte la sexualidad en un nuevo derecho de la persona, no vinculado a la naturaleza y a lo creatural del hombre, la “antropología adecuada” que Juan Pablo II formula a partir de la Teología del cuerpo reclama, en primer lugar, la unidad de toda la persona, como presupuesto fundamental para captar en toda su profundidad el significado de la corporeidad sexuada, tal como se desprende de la Revelación. La antropología cristiana ve en el cuerpo el signo de la vocación humana al amor y a la comunión, un sacramento de la naturaleza esencialmente sponsal de la persona y, por tanto, un elemento integrador de su semejanza con Dios-amor.

### 3. El cuerpo y la experiencia humana, ámbitos de la Revelación de Dios

El primer dato que se nos impone en la experiencia de nuestro propio cuerpo es su carácter sexuado, que consiste en la masculinidad y feminidad. El método que siguen las Catequesis de Juan Pablo II se fundamenta, precisamente, en esta experiencia del propio cuerpo sexuado, de la propia masculinidad y feminidad, consideradas a la luz de la Revelación cristiana. Se trata de iluminar y contrastar los datos de nuestra experiencia corpórea personal con esa misma experiencia del propio cuerpo que podemos descubrir en Adán y Eva, tal y como queda descrita en los primeros capítulos del Génesis. El análisis de la experiencia del propio cuerpo, que el primer ser humano creado vivió antes del pecado original, en el estado de inocencia originaria, debe ayudarnos a nosotros, hombres insertos en una historia marcada por el pecado, a descubrir el significado esponsal y teológico de nuestro propio cuerpo, a la luz de la redención realizada en y por Cristo. Hay que devolver a nuestro cuerpo el significado esponsal originario que tenía en el *Principio*, en ese estado del hombre anterior al pecado, porque se trata de un significado que forma parte de la Revelación y que se nos hace accesible a través de la experiencia de Adán y Eva.

En la comprensión del propio cuerpo que el primer hombre tenía antes del pecado original se dan contemporáneamente una serie de experiencias básicas y constitutivas que, por estar vinculadas a la naturaleza humana, tienen carácter universal, es decir, son experiencias que se dan en todo hombre. El Papa las llama “experiencias originarias” o “experiencias esenciales”<sup>5</sup> y, a partir de ellas, podemos llegar a esbozar las líneas fundamentales que articulan el misterio del hombre, tal como estaban concebidas en el designio originario y creacional de Dios.

La Revelación de ese plan primordial de Dios está, por tanto, contenida en la experiencia humana hasta el punto de que ésta se convierte en un camino especialmente idóneo para acceder al misterio del *Principio* y, a través de él, al misterio de Dios<sup>6</sup>. Hay, por tanto, una reciprocidad y una convergencia entre la Revelación de Dios y la experiencia humana del cuerpo, hasta el punto de que “nuestra experiencia humana es, en este caso, un medio, de algún modo legítimo,

<sup>5</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 12-12-1979.

<sup>6</sup> A propósito de la experiencia del cuerpo humano, como vía de acceso al misterio de Dios, es interesante recordar aquí lo que Juan Pablo II apuntó ya en la primera encíclica de su pontificado, *Redemptor Hominis* 14: “El hombre es el camino de la Iglesia”. Más tarde, en la Carta a las familias *Gratissimam sane* 2, afirmará que, de entre los numerosos caminos de la Iglesia, la familia es el primero y más importante.

para la interpretación teológica, y también, en cierto sentido, un indispensable punto de referencia, al cual debemos remitirnos al interpretar el *Principio*<sup>7</sup>. La originalidad del método de reflexión utilizado por Juan Pablo II en estas Catequesis consiste, precisamente, en esta circularidad hermenéutica que se da entre el conocimiento procedente de la propia experiencia del cuerpo y el conocimiento derivado de la Revelación cristiana, tal y como se contiene en los primeros capítulos del Génesis<sup>8</sup>. Así pues, dado que el cuerpo está llamado a participar en la resurrección final de todo lo creado, esta vía del cuerpo se nos presenta como un novedoso camino a recorrer para acceder al misterio de Dios.

#### 4. El lenguaje del cuerpo es lenguaje de la persona

El cuerpo humano es el medio y el ámbito fundamental en el que el hombre descubre su ser personal, es decir, su ser marcado en origen por el signo de la feminidad o masculinidad. El cuerpo tiene la vocación específica de expresar el don de toda la persona, que existe para entregarse completamente a otro/Otro. Esta capacidad de entrega se expresa a través de un lenguaje propio que es la sexualidad. Por eso, el cuerpo humano, masculino y femenino, es testigo de una serie de significados que van más allá de lo meramente biológico, educacional o cultural. Esos significados más profundos del cuerpo hacen que lo biológico no sólo se trascienda a sí mismo, hacia lo humano y personal, sino que, además, se convierta en una vía privilegiada de acceso al misterio de Dios.

1) El cuerpo humano habla del hombre, varón y mujer, en su unicidad, como ser distinto del resto de los cuerpos creados. El hombre es un ser único, es decir, es el único ser, en medio del cosmos, que ha sido creado como «humano». Este carácter «humano» es un significado radical, existencialmente anterior a cualquier otro significado del cuerpo, derivado del ser mismo del hombre, es decir, del hecho de que sólo el hombre es, entre los seres creados, un ser «humano». Juan Pablo II llamó a este significado “soledad ontológica”<sup>9</sup> y rastreó sus implicaciones a partir del texto del Gn 2,20: “El hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada”. La experiencia primigenia del hombre Adán, poniendo nombre a la creación, le hace

<sup>7</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26-9-1979.

<sup>8</sup> Este principio metodológico de la circularidad entre la Revelación y la experiencia lo reafirmó, más tarde, Benedicto XVI en su *Discurso al Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia*, 11-5-2006.

<sup>9</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 24-10-1979.

descubrir, por la vía negativa, lo que el hombre no es, es decir, que el hombre no se puede identificar esencialmente con los demás seres vivientes.

El texto bíblico, al presentar al hombre solo, único, distinto, ante Dios y ante el cosmos, ofrece una primera definición del hombre que es la «autoconciencia». Estamos, según el Papa, ante la más primitiva y fundamental manifestación de humanidad<sup>10</sup>. La autoconciencia de sí mismo es proporcional al conocimiento del mundo y de los demás seres vivientes, a los que el hombre ha dado un nombre para afirmar frente a ellos su propia diferencia y diversidad. Así, la autoconciencia revela al hombre como aquel que posee la facultad de conocer el mundo visible, y este conocimiento, que le hace salir de sí mismo, al mismo tiempo le hace descubrir la peculiaridad de su ser, su singular subjetividad. Soledad, por tanto, significa también subjetividad del hombre, la cual, a su vez, se va constituyendo a través de la autoconciencia. El hombre está solo porque es «diferente» a los demás seres vivientes, y «se distingue» también frente a Dios precisamente por ese primer acto de autoconciencia. Y, al descubrirse a sí mismo, al mismo tiempo se afirma ante el mundo visible como «persona». Si, a partir del significado humano del cuerpo, llegamos al descubrimiento de la unicidad y singularidad del propio ser personal, encontramos aquí una inicial vía de diálogo con la ideología de género, en orden a la tarea de humanizar la sexualidad.

2) El cuerpo humano habla del hombre como hijo, como ser que nace y depende de Otro para el inicio de su existencia. La creación del ser humano, tal como es narrada en el Génesis, sienta las bases para hablar de la filiación creatural, como condición primordial del hombre, y de la paternidad divina como experiencia fundamental del primer hombre creado. Dios no engendra al hombre, lo crea, y lo crea en Cristo; por tanto, en ese acto creador, el hombre recibe su originaria filiación creatural en el Hijo, es decir, en Aquel que sí es engendrado por el Padre desde la eternidad. La imagen de un Dios creador, que plasma y modela con sus propias manos aquel barro primordial, sobre el que después soplará su aliento de vida, expresa muy bien que el '*âdam*, varón y mujer, es el hombre terroso, el que fue hecho del polvo y suelo de la tierra. Así lo afirma Gn 2,5-7: "Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente". La carne de aquel primer hombre, sin el sople de vida divina, es carne inerte, impersonal, ámbito oscuro de terrosidad y pasionalidad, el lastre más pesado de nuestra creaturalidad y finitud. Sin embargo, aquel sople divino impedía que el hombre se identificase exclusivamente con el fango y la tierra con

<sup>10</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 19-9-1979.



la que estaba modelado. Se rompe así el círculo estrecho y cerrado de una carne y un cuerpo humanos, concebidos sólo desde su mera dimensión biológica. La carne del *ádam* es carne creada, sí, pero no es una carne cerrada en sí misma sino abierta a Dios, Padre Creador, de quien lo recibe todo, al modo como los hijos reciben todo de sus padres. Es, además, una carne singular y única, pues sólo Dios puede dar razón de la singularidad de cada persona. Los padres pueden explicar por qué nace «un hijo», su hijo; pero no pueden dar razón de por qué nace «este hijo» concreto, y no otro. Esa singularidad y unicidad de la persona remite a otro Ser superior, único capaz de dar razón de cada persona en su singularidad. Adán y Eva llegan a la conciencia de la propia filiación creatural a partir de la experiencia de su propio cuerpo. El hombre, creado con barro y espíritu, lleva en su cuerpo el signo de que su origen y su sentido último puede estar sólo en Dios, de quien ha recibido su propio ser singular y único, al modo como el hijo recibe la vida de sus padres.

Es importante recuperar el significado filial del cuerpo humano, pues es el amor filial el que madura y cristaliza en el amor esponsal, primero, y materno-paterno después. El hombre que pretende construir la ideología de género propugna una liberación de la carga de la paternidad y la maternidad, procurando erradicar la conciencia filial de una sociedad, que sustituye el rostro concreto del padre y de la madre por el anonimato del «progenitor A» y «progenitor B». Pero, la experiencia universal nos muestra que el hombre nace y es siempre hijo, y este dato irrenunciable nos define en cuanto personas humanas. Desde las relaciones subsistentes en la Trinidad, el Espíritu Santo es persona, pero no es hijo. Sólo el Verbo, que es también persona, en engendrado desde la eternidad por el Padre como Hijo, y en ÉL, la persona humana, alcanza la filiación de hijo adoptivo de Dios en el orden sobrenatural.

3) El descubrimiento del carácter filial del cuerpo humano conduce al descubrimiento de su carácter esponsal y comunal. A la luz de las palabras de Gn 2,23 (“Esta vez sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos”) se comprende que el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y feminidad. Es el hombre-varón quien pronuncia estas palabras, como si sólo a la vista de la mujer pudiese identificar y llamar por su nombre aquello que de forma visible los hace similares entre sí y, al mismo tiempo, aquello en lo que se manifiesta la humanidad. Lo masculino y lo femenino son como dos «encarnaciones» de la misma soledad y unicidad, frente a Dios y frente al mundo, como dos modos de «ser cuerpo», y a la vez «hombre», que se completan y explican recíprocamente. Son dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y, al mismo tiempo, dos conciencias complementarias del significado del propio cuerpo. La feminidad se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, y la masculinidad se encuentra a sí misma frente a la feminidad.

Precisamente la función del sexo, que no es un mero atributo sino un constitutivo de la persona, demuestra con qué profundidad el cuerpo constituye al hombre como «él» y como «ella». Según el Génesis, Adán y Eva se descubren iguales en la misma naturaleza humana, pero distintos en su especificidad y diversidad sexual. El conocimiento del cuerpo sexuado del otro abre al descubrimiento de la propia vocación fundamental a la comunión, que se expresa y se realiza a través del lenguaje del cuerpo masculino y femenino. Esta apertura «hacia el otro ser diferente» define al hombre-persona tanto como lo define la distinción sexuada. La masculinidad y la feminidad expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre e indican, además, una nueva conciencia del sentido del propio cuerpo: el enriquecimiento recíproco. Tenemos aquí el fundamento de esa estructura y vocación esponsal de toda persona humana, que se expresa, precisamente, a través del significado esponsal del cuerpo sexuado. El cuerpo es capaz de expresar el amor esponsal en su forma más plena y verdadera, allí donde la diversidad heterosexual abre el camino hacia el enriquecimiento mutuo de la comunión de personas. Por eso, la ideología de género, al diluir la diferencia de los sexos en el ámbito amorfo y voluble del «género», limita y coarta el significado del don como componente esencial de la persona. El cuerpo humano sexuado posee desde su origen el atributo «esponsal», es decir, tiene la capacidad de expresar el amor: precisamente ese amor en el que el hombre-persona se convierte en don y –mediante este don– realiza el sentido mismo de su ser y existir.

4) Por último, la cualificación más elevada que podemos dar al cuerpo humano es la de ser signo y sacramento del misterio de Dios. En la sexualidad humana, masculina y femenina, tenemos –según la expresión de Juan Pablo II– un “sacramento primordial”<sup>11</sup>, que nos revela el núcleo mismo del misterio de Dios, que es misterio de amor y de comunión, misterio de donación creadora y fecunda. El hombre aparece en el mundo visible como la más alta expresión del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior del don. El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto «cuerpo», mediante su «visible» masculinidad y feminidad. El cuerpo, por tanto, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir en la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios y así, ser su signo y sacramento. Es precisamente este carácter sacramental lo que hace de la

<sup>11</sup> En *Tríptico Romano*, Juan Pablo II habla del cuerpo como “presacramento”, pero será en las Catequesis donde abunde en la idea del cuerpo humano como “sacramento primordial” de Dios. Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 20-2-1980. Este valor sacramental del cuerpo es el significado más grande y elevado que se puede reconocer a la sexualidad humana, y esto es algo que sólo la Revelación cristiana es capaz de formular.

experiencia humana del propio cuerpo lugar y modo de la Revelación de Dios. La ideología de género, precisamente porque encierra esa experiencia del cuerpo en la maraña del mecanicismo biologicista y determinista, niega su capacidad de trascendencia y, en último análisis, termina por negar la libertad misma del hombre. Quizá, por eso, Benedicto XVI se atrevió a definir el cuerpo como “ámbito de libertad”<sup>12</sup>.

## **5. A modo de conclusión: reverberos eucarísticos de la Teología del cuerpo**

El hombre puede romper la relación con su cuerpo, humillándolo hasta el nivel de la materia. Pero, renunciar al significado más profundo y elevado del propio cuerpo, es entrar en el callejón sin salida de esa dicotomía sexo-género, es anular el potencial creador de cultura que encierra en sí la masculinidad y la feminidad. Y pretender construir una cultura al margen de lo que es el hombre, varón y mujer, es estar abocados al más rotundo fracaso antihumanista. La «antropología adecuada» de Juan Pablo II supera bellamente ese determinismo cultural, estático y reduccionista, de que todos los roles y relaciones del varón y de la mujer son producto y construcción de la propia cultura o educación.

El cristianismo es la religión del cuerpo, de la carne, simplemente –aunque no sólo– por el hecho de que Dios, al encarnarse, asume un cuerpo humano. Y ni siquiera es accidental el hecho de que, al asumir un cuerpo humano sexuado, haya sido un cuerpo masculino. Esta ley de la encarnación resultará siempre escandalosa para el antropocentrismo racionalista y ateo que propugna la ideología de género. Juan Pablo II invita a redescubrir ese bello significado teológico que el cuerpo humano, y con él la masculinidad y la feminidad, reciben a la luz del plan de Dios, y que dista tanto de la opacidad con que la ideología de género se esfuerza por explicar al hombre al margen de su cuerpo.

La Eucaristía no dejará nunca de ser la celebración de ese ‘escándalo’ de la carne y del cuerpo del Verbo encarnado. La Teología del cuerpo que formuló Juan Pablo II está llamada a una apasionante tarea de guía, que ayude a bucear en la profundidad e insondable belleza del misterio eucarístico, misterio que gravita, precisamente, sobre el valor y el significado de un cuerpo<sup>13</sup>. En ese cuerpo eucarísti-

<sup>12</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 5.

<sup>13</sup> Cf. ÁLVAREZ ALONSO, C., *Teología del cuerpo y Eucaristía*, Publicaciones san Dámaso, Madrid, 2010.

co, el hombre se descubre a sí mismo en toda la plenitud de su significado<sup>14</sup>. Ese cuerpo eucarístico es el centro de gravedad desde donde irradiar esa *cultura de la Eucaristía* de la que habló con valiente insistencia Juan Pablo II<sup>15</sup>, y que puede ser el antídoto más eficaz para esta «anticultura de género», que tanto rebaja e instrumentaliza al varón y a la mujer.

<sup>14</sup> Cf. *Gaudium et spes* 22.

<sup>15</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mane nobiscum Domine* 26. Ya en 1993 Juan Pablo II hacía de la mujer la evangelizadora por excelencia del “valor de la comunión” y la principal impulsora de esta “cultura de la comunión”, en el *Discurso a las participantes en un Congreso Nacional organizado por la Conferencia Episcopal italiana*, 4-12-1993.