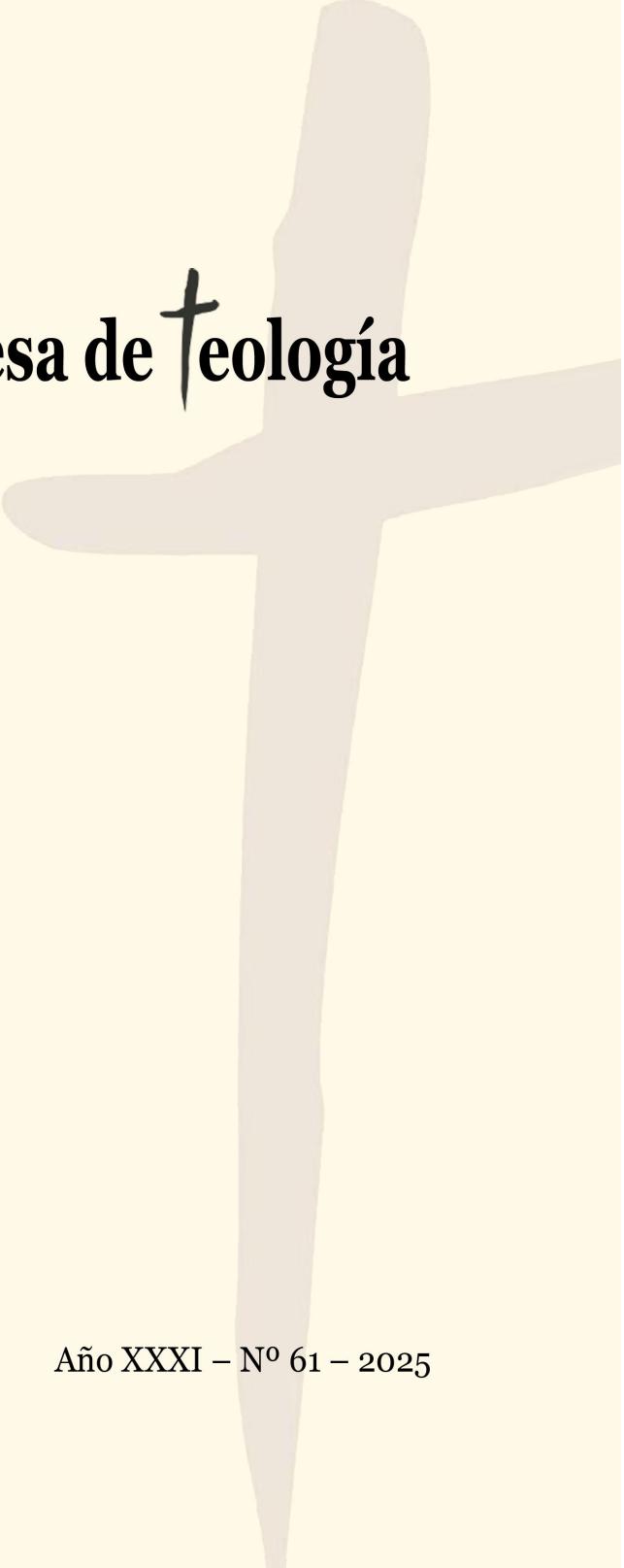


Revista Aragonesa de Teología



C R E  A

Centro Regional de Estudios
Teológicos de Aragón

Año XXXI – Nº 61 – 2025

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez y Bernardino Lumbreras Artigas

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, M ^a ESTELA (FAC. DE TEOLOGÍA DE VITORIA – GASTEIZ))	GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)	GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)	GÓMEZ GARCÍA, ENRIQUE (U. LOYOLA)
BADIOLA SÁENZ DE UGARTE, JOSÉ ANTONIO (FAC. DE TEOLOGÍA DE VITORIA – GASTEIZ)	GRANADA CAÑADA, DANIEL (CRETA)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)	JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO DE PLASENCIA)	NOVOA PASCUAL, LAURENTINO
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO	PÉREZ PUEYO, EDUARDO (CRETA)
FRAILE YÉCORA, PEDRO (CRETA)	RUIZ MARTORELL, JULIÁN (OBISPO DE SIGÜENZA – GUADALAJARA)
	VADILLO COSTA, PABLO (USJ)

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU)	LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)	MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)	MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)	PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (UNIV. NEBRIJA)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (UNIV. BLANQUERNA)	PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)
GADEA, WALTER (UNIA)	WROBLEWSKI, DAVID (UZ)
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)	

Administración

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: z-169/95

La virtud de la castidad, el amor transfigurado, una luz en Santo Tomás

The virtue of chastity, transfigured love, a light in Saint Thomas

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral

perezsoba@istitutogp2.it

<https://orcid.org/0009-0000-3765-6343>

Resumen

Santo Tomás de Aquino plantea la virtud en una síntesis propia en la que la imagen de la luz indica su valor cristológico que conduce al cristiano a una plenitud en la vida. Dentro de esta perspectiva la templanza ya no se presenta como un control racional de las pasiones cuanto el modo de integrar estas en vista de una grandeza personal, es lo que se ve mediante la honestidad y la modestia que adquieren significados propios en el Aquinato. Por ello, podemos comprender la castidad como la virtud que revela la belleza del amor espousal, que Cristo ha transfigurado con su entrega en el misterio pascual. Todo ello conduce a una nueva consideración de cómo enseñar la castidad que es una urgencia pastoral enorme y dentro de la transmisión de una espiritualidad que descubra cómo vivir el don de la castidad para ser en verdad luz en este mundo.

Palabras clave: Virtud, amor, belleza, templanza, castidad, educación

Abstract

Saint Thomas Aquinas presents virtue in his own synthesis in which the image of light indicates its Christological value that leads the Christian to fulfillment in life. Within this perspective, temperance is no longer presented as a rational control of the passions, but rather the way of integrating these in view of personal fulfillment, is what is seen through honesty and modesty that acquire their own meanings in Aquinas. Therefore, we can understand chastity as the virtue that reveals the beauty of spousal love, which Christ has transfigured with his personal gift in the paschal mystery. All of this leads to a new consideration of how to teach chastity, which is an enormous pastoral

urgency and within the transmission of a spirituality that discovers how to live the gift of chastity to be indeed a light in this world.

Keywords: Virtue, love, beauty, temperance, chastity, education

Introducción

“Revistámonos con las armas de la luz” (*Rom 13,12*). San Pablo, con esta expresión, nos presenta una síntesis preciosa del vivir cristiano. La lucha para la que son necesarias las armas queda enmarcada en algo que supera al hombre, la división radical que existe entre la luz y las tinieblas (cfr. *Gén 1,4-5*) que residen en el corazón del hombre y deciden sobre su salvación. El apóstol toma la comparación desde la consideración previa del obrar del hombre por medio de la imagen del dormir y despertar¹. Despertar a la luz, responder a la realidad que nos rodea, es una urgencia absoluta cuando estamos envueltos en la lucha. Lo peor que el hombre puede hacer es dormirse, recluirse en sí mismo y olvidar el entorno que le reclama una intervención rápida y eficaz. Todo el contexto, lleno de vida y expresividad, aparece como una manifestación del valor único de Cristo en la vida del cristiano, porque la invitación anterior no significa otra cosa que “revestíos del Señor Jesucristo” (*Rom 13,14*).

El texto alcanza así un significado *conversivo* que se expone por medio de una serie de reminiscencias bautismales que aquí cobran sentido en referencia al obrar cristiano. Este valor operativo es esencial en este texto, porque la imagen de pertrecharse de las armas adecuadas para el combate cristiano sirve como introducción a una exhortación explícita: “andemos como en pleno día” (*Rom 13,13*). Aquí el Apóstol usa el verbo “peripa,tew” que tiene el sentido preciso del modo moral de dirigir la vida². En él se retoma la consideración de la vida como un camino, según la referencia al Éxodo como marco de la Alianza, para comprender el hecho de caminar a modo de seguir operativamente la invitación de Dios de una forma progresiva que nos transforma y plenifica.

No parece muy clara la comparación de las armas a modo de vestido, pero sí en el sentido de que la acción de vestirse tiene una fuerza moral. En cuanto somos cristianos no estamos desnudos y desvalidos, sino que adquirimos por nuestras acciones una segunda naturaleza que nos protege y nos manifiesta. En su uso bíblico, el sentido moral de tal acción es obvio tal como San Pablo lo expone también en: *Col 3,12*: “revestíos de compasión entrañable,

¹ “La noche está avanzada, el día está cerca: dejemos, pues, las obras de las tinieblas”.

² Cfr. Heinrich Seesemann y Georg Bertram, “pate,w(katapate,w(peripate,w(evmperipate,w”, en *TWNT*, V, 940-946.

bondad, humildad, mansedumbre, paciencia". El contexto global queda claro y se relaciona con el modo como el hombre incorpora en su existencia de una serie de bienes que sólo pueden ser suyos en la medida en que los hace operativos en su vida. Se trata de bienes que de alguna manera es y vive, "es bondadoso", "vive la bondad", por eso, son suyos a modo de un vestido adquirido y que le identifica.

Santo Tomás y la luz de las virtudes

Santo Tomás, que cuidó en su enseñanza teológica especialmente los comentarios de San Pablo³, interpreta esta exhortación paulina con la *vida de las virtudes* propia del hombre. Lo hace de un modo muy directo: "revestíos de las armas de la luz, esto es de las virtudes, que se denominan armas porque nos protegen"⁴.

La mención de las virtudes no es casual en su comentario⁵, está muy relacionada con el otro texto paulino que se presenta en su mente como en paralelo al anterior, en el cual, hablando de las "armas de Dios", describe una suerte de virtudes que acompañan el vivir cristiano:

"Estad firmes; ceñid la cintura con la verdad, y revestid la coraza de la justicia; calzad los pies con la prontitud para el evangelio de la paz. Embrazad el escudo de la fe, donde se apagan las flechas incendiarias del maligno. Poneos el casco de la salvación y empuñad la espada del Espíritu que es la palabra de Dios" (*Ef 6,14-16*)⁶.

³ Cfr. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, (Paris: Cerf, 2015), 320-330.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1072): "induamur arma lucis", id est virtutes, quae et arma dicuntur, inquantum nos muniunt". Para toda esta parte se ha de seguir: Juan de Dios Larrú, *Cristo en la acción humana según los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, (Roma: LUP, 2005), 369-386.

⁵ Ya se encuentra, en relación a la fe, en: Pedro Lombardo, *Collectanea in Epistolas S. Pauli. In Epistolam ad Romanos*, (PL 191,1510).

⁶ Está citada por Santo Tomás: cfr. Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1072).

Hemos de tener en cuenta que el Aquinate usa la versión de la Vulgata que se traduce como “induite arma lucis”, que da más fuerza al “revestíos” con un sentido directamente cristológico y, en el marco conversivo de dirigirse a alcanzar una nueva vida que es una característica repetida en la epístola a los Romanos (cfr. *Rom 6,1-12*). Todo ello cuenta con un significado bautismal y que aquí se aplica apoyado en el signo ritual de vestirse de blanco después del baño del bautismo y tener en la mano una luz.

Para entender el marco significativo de la acción de revestimiento, nuestro Santo apunta al fundamento, que tiene que ver con un don previo de gracia que, por una comunicación del bien que parte de Dios, adquiere como fin el crecimiento del hombre como persona. Esto es lo que dice poco después el Angélico explícitamente en relación a la verdad de gracia que se realiza por una acción de Cristo en nosotros, lo que nos abre a un valor sacramental de la existencia cristiana:

“expone cómo debemos revestirnos de las armas de la luz, diciendo ‘revestíos del Señor Jesucristo’, en quien de modo abundantísimo estuvieron todas las virtudes... Pues nos revestimos de Cristo en primer lugar, por la recepción de los sacramentos”⁷.

Este dinamismo de gracia, que podría parecer oculto en una primera lectura del texto, se hace más explícito en su comentario al Evangelio de San Juan: “Está también presente en nosotros por la gracia, y por eso es el día de la gracia, en el que es necesario obrar las obras de Dios”⁸.

Sin duda, el conjunto de esta enseñanza nos introduce en un sentido profundo de virtud que no es el que normalmente hemos recibido de una visión teológica racionalista, que comprende la virtud como la aplicación de una norma, para no perder el camino. Nos hallamos en las antípodas de la visión

⁷ Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1079): “exponit quomodo debeamus induere arma lucis, dicens ‘sed induimini Dominum Iesum Christum’, in quo scilicet abundantissime fuerunt omnes virtutes, secundum illud Is. IV, 1: ‘apprehendent septem mulieres virum unum’. Induimus autem Iesum Christum, primo quidem, per sacramenti susceptionem”.

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Super Ioannis Evangelium*, c. 9, lec. 1 (n. 1305): “Est etiam nobis praesens per gratiam: et tunc est dies gratiae, in quo scilicet oportet operari opera Dei, ‘donec dies est’ *Rom XIII, 12*”.

estoica de virtud como medir la acción desde la corrección externa de una norma⁹. Santo Tomás, con una visión penetrante, ha sabido profundizar el significado de la luz de la que habla el Apóstol en cuanto guía de la vida cristiana. El argumento que lo sostiene nos es muy evocador. Según el Doctor Angélico, San Pablo habla de las virtudes como las “armas de la luz” en cuanto se refiere a una luz interior que permite integrar los deseos para que el hombre viva una plenitud. No consiste en transmitir un límite normativo al que adaptarse, sino en conducirnos en un camino de plenitud en un sentido cristológico fuerte. Esto implica un sentido claramente cognoscitivo: se menciona la virtud porque incluye la percepción de una grandeza humana, nos atrae a hacerla nuestra en nuestras acciones, esto es, una llamada interior que es, en verdad, una luz para el obrar.

Este primer paso nos obliga a una aclaración el uso del Aquinate de la imagen de la luz liga de modo directo el conocimiento virtuoso con la realidad de la ley natural que para él es una luz interior en el hombre que le permite dirigir sus acciones. Esta ley no es en primer lugar una norma cuyo contenido se ha de aplicar desde fuera para que las obras sean correctas sino, más bien una luz que permite comprender hacia dónde se dirige la vida por medio de los pasos que se hacen. Es muy importante esta mención, porque, con ello, nuestro teólogo está abriendo un lugar a Jesucristo en nuestra vida moral, es su rostro el que nos enseña la plenitud del hombre. Lo expresa de un modo muy preciso en su comentario al Evangelio de San Juan:

“Se puede decir luz participada por el hombre. No podemos nunca ver al Verbo mismo y a la luz misma, sino por su participación, que es en el mismo hombre, que es la parte superior de nuestra alma, es decir la luz intelectiva de la que habla el *Sal IV*, 7: «se ha sellado sobre nosotros la luz de tu rostro», esto es, de tu Hijo, que es tu rostro, por el cual te manifiestas”¹⁰.

⁹ Para la distinción entre el concepto de virtud de Santo Tomás y el estoico, me permito remitirme a: Juan José Pérez-Soba, *¿Por qué las virtudes?*, (Madrid: Didáskalos, 2023), 61-65.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Super Ioannis Evangelium*, c. 1, lec. 3 (n. 101): “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspicere possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in *Ps IV*, 7: ‘signatum est super nos lumen vultus tui’c, id est Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris”.

La mención del Salmo IV que aparece en este texto vincula nuestros actos, realizados en Cristo, con la luz de la ley natural que permite ordenar las acciones hacia su fin en cuanto es una participación de la inteligencia divina. Este es el argumento fundamental del Aquinate: “La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes” (*Sal 4,7*), como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo –tal es el fin de la ley natural–, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros¹¹. Por esto, se puede señalar una relación entre las armas de la luz y la realización de la ley natural como sugiere Juan de Dios Larrú al analizar nuestro texto¹². Esto es debido precisamente por la primacía que tiene en el Dominico la Ley Nueva como ley suprema y participación máxima de la luz divina que nos guía¹³.

La presentación que hemos hecho está muy alejada de cualquier espiritualismo, porque la plenitud de la que se habla tiene que ver con la integridad del hombre, lo que nos permite crecer como personas. Es lo que se comprende, como San Agustín enseña, en la intimidad humana que se inserta en el doble movimiento entre la interioridad y la transcendencia en el camino que se ha de reconocer como *vía de la interioridad*: “No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad, y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo”¹⁴. Esta es la dinámica propia de la virtud, de ningún modo es limitativa de la acción, sino dinámica en vista de una plenitud y a la que nos invita nuestro maestro.

La transfiguración de la carne: Cristo es la luz, su valor cristológico

Podría pensarse que, por su intencionalidad dirigida a la excelencia y su valor cristológico, la virtud nos haría ver un bien puramente espiritual,

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2: “signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ps IV,7), quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis”; citado también en: Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 42.

¹² Cfr. Juan de Dios Larrú, *Cristo en la acción humana según los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, 368-369.

¹³ Cfr. Fernando Simón Rueda, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*, (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2011).

¹⁴ San Agustín, *De Vera Religione*, 39, 72 (CCL 32,234).

cuanto en verdad lo que hace es *iluminar un corazón de carne* con todos sus deseos. La novedad no está en la aparición de un deseo nuevo, cuanto en unirlos dinámicamente en torno a un Amado único que es Cristo. Esta labor de integración afectiva es esencial para cualquier virtud, lo que le concede un sentido especial a la castidad en cuanto cristiana. Podemos afirmar que, para Santo Tomás, esta es la verdad más profunda de la castidad, transfigurar el cuerpo del fiel cristiano por medio del Amor más grande que llena nuestra vida.

La castidad, en la perspectiva que presentamos, conlleva un conocimiento especial, muy diverso de la mera aplicación de una norma y del rechazo de aquello que le es contrario, más bien, conlleva una propia belleza y plenitud. Esto se ve en el Doctor Angélico, que llega a presentar la castidad como el ejemplar principal para el conocimiento por connaturalidad¹⁵. Este tipo de conocimiento, con un fundamento afectivo fundamental, está entonces abierto a un valor espiritual singular que debe ser bien comprendido. Es la razón propia de la virtud en cuanto cognoscitiva, tal como lo explica nuestro Doctor:

“como el hombre se dispone a situarse rectamente acerca de los principios universales por la inteligencia natural y por el hábito de la ciencia; así para que se sitúe con rectitud acerca de los principios particulares de lo operable, que son los fines, es necesario que se perfeccione por algunos hábitos por los que se le hace al hombre de algún modo connatural juzgar rectamente del fin. Y esto se hace por la virtud moral, porque ‘según es cada uno, así le aparece el fin’, como se dice en el libro III de la Ética”¹⁶.

¹⁵ Cfr. para este tipo de conocimiento: José Miguel Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista)*, (Pamplona: Universidad de Navarra, 1964); Rafael Tomás Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d’Aquin*, (Paris: Vrin, 1980); Marco D’Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D’Aquino*, (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992).

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5: “Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem ver per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se haberat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quod fiat quodammodo homini connaturale recto iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat

Respecto de la castidad, encontramos que nuestro autor da un paso más en la calificación de su forma cognoscitiva, pues aparece de modo explícito la relación de su valor de connaturalidad con los dones del Espíritu Santo en donde, para Santo Tomás, el conocimiento por connaturalidad tendrá un papel especial como un “gustar” a Dios¹⁷. Podemos apuntar que, para el Aquinate, este sentido espiritual es decisivo en el conocimiento propio de la castidad, porque implica la verdad de la integridad humana¹⁸. Por tanto, se ha de entender de qué modo la inclinación por *connaturalidad* constituye de hecho la primera forma de conocimiento moral, que en este texto se refiere al modo de inclinarse al fin, con la consideración implícita de que en el afecto está de algún modo incoado ese fin¹⁹. La importancia de este pasaje es que la castidad se pone como ejemplo de conocimiento, justo al hablar del don de sabiduría:

“La sabiduría implica una cierta rectitud del juicio según las razones divinas. La rectitud del juicio puede realizarse de dos modos, uno, según el uso perfecto de la razón; el segundo, por una cierta *connaturalidad* a lo que debe ser juzgado. Así en lo que corresponde a la castidad por la argumentación de la razón juzga rectamente quien ha aprendido la ciencia moral, pero por cierta *connaturalidad* juzga rectamente sobre ello quien tiene el hábito de la castidad. Así pues, sobre las cosas divinas por la argumentación de la razón le corresponde tener el juicio recto a la sabiduría que es una virtud intelectual, pero tener el juicio recto sobre estas cosas por una cierta *connaturalidad* a ellas pertenece a la sabiduría en cuanto es un don del Espíritu Santo, como dice Dionisio, en el cap. II de *Div. Nom.*, que Hieroteo era perfecto en las cosas divinas *no solo aprendiendo, sino padeciendo lo divino*. Este modo de compasión o *connaturalidad*

de fine virtutis, ‘quia qualis unusquisue est, talis finis videtur ei’, ut dicitur in III Ethic.”. La cita es de: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 3, c. 7 (1114a32-b1).

¹⁷ Cfr. José Noriega, «*Guiados por el Espíritu*». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, (Roma: Mursia, 2000).

¹⁸ Como se desarrolla en: José Noriega, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, (Madrid: Palabra, 2005).

¹⁹ Según la realidad de la dinámica afectiva: Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 760).

a las cosas divinas se hace por la caridad, que nos une a Dios, según lo de I Cor VI, *quién se une a Dios es un espíritu con él*²⁰.

El texto tiene un valor muy especial, porque toma una doble referencia tomada del amor esponsal en su capacidad cognoscitiva para hablar de la relevancia de la castidad en relación con el mismo conocimiento de Dios. Por una parte, destaca como base de tal conocimiento la unión íntima entre el amante y el amado en la que se integra la corporalidad y, como segunda aportación, lo hace desde la consideración que hace Dionisio a una pasividad afectiva. Esto se ve de modo singular en la referencia última de *1 Cor 6,17* que tiene su valor precisamente en cuanto San Pablo quiere dejar claro que no se puede dar el cuerpo de un cristiano a una prostituta. La realidad de ser una carne, que en el lenguaje bíblico aparece como “conocer”²¹ retoma aquí un valor diverso, pero referido a la verdad del reconocimiento afectivo de la otra persona.

Esto tiene que ver con un sentido *filial del cuerpo* en cuanto radicalmente recibido con una propia verdad²². Este sentido filial apunta entonces al *cuerpo de Cristo* del cual participamos, en donde las virtudes juegan un papel muy especial²³.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2: “sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. *de Div. Nom.*, quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo unus spiritus est*”. He señalado con cursiva en el texto la connaturalidad para destacar que estructura todo el argumento.

²¹ Ya se refiere a ello: Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. 20, 2 (5.03.1980), (Madrid: Cristiandad, 2000), 147.

²² Como señalan: Carl Anderson y José Granados, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, (Burgos: Monte Carmelo, ²2012), 50-56.

²³ Cfr. Livio Melina, *Participar en las virtudes de Cristo*, (Madrid: Cristiandad, 2004). Esta

Lo podemos ver en el misterio de la transfiguración de Cristo que San Máximo el Confesor ve como una manifestación de la plenitud de sus virtudes que atrae todo lo humano a ser transformado en Él. Podemos hablar así de esta acción de Cristo: “El Tabor, como ya vimos, manifiesta la obra del Espíritu en la humanidad de Cristo, que resplandece por la belleza de sus virtudes”²⁴. No es una transfiguración que quede en Cristo, como si fuera el único que la recibe, sino que manifiesta también la propia transfiguración del cristiano: “Pues de igual modo que *el hijo del hombre*, como está escrito, *llega con los ángeles en la gloria del Padre* (*Mc 8,38*), así también, el *Logos* de Dios se transfigura en los que son dignos, según el progreso de cada uno en la virtud, viniendo con sus ángeles en la gloria del Padre”²⁵. En este sentido, el cristiano lo vive con una especial referencia a las virtudes teológicas. Es lo que nuestro santo afirma cuando dice: “el *Logos* asciende a la montaña de la teología con aquellos que han adquirido fe, esperanza y amor y se transfigura delante de ellos”²⁶.

En el contexto del misterio de la Transfiguración es el mismo Cristo el que, en su conversación con Moisés y Elías, se presenta como plenitud de la Alianza a la que Dios permanece fiel, tiene que ver, entonces con una plenitud humana que Él representa y que, en la historia de la salvación, se ha de interpretar a partir de las características propias del amor esponsal que Dios asume en su revelación y Cristo realiza en su entrega corporal²⁷.

La transformación que Cristo nos comunica se inserta entonces según la lógica de los misterios de la vida de Cristo²⁸: son los misterios de luz, tal como Juan Pablo II quiso presentarlos en su comprensión del santo

lógica se encuentra también en San Buenaventura: cfr. Alejandro Holgado Ramírez, *Sponsus et exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes*, según S. Buenaventura, (Siena: Cantagalli, 2014).

²⁴ Luis Granados, *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, (Siena: Cantagalli, 2012), 477. Para la significación de la vestidura blanca: *ibidem*, 147-153.

²⁵ San Máximo el Confesor, *Capita theologica et oeconomica*, 2, 15 (PG 90,1132 A-B).

²⁶ San Máximo el Confesor, *Quaestiones et dubia*, 191 (CCSG 10,134,41-43).

²⁷ Tal como expone para el Antiguo Testamento: Benedicto XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, nn. 9-11.

²⁸ Cfr. José Granados, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, (Salamanca: Sigueme, 2009).

Rosario²⁹. La plenitud de la vida en Cristo, se transmite al hombre en el don de su participación en el misterio pascual que adquiere una dimensión esponsal especial, como revelación del Amor más grande: “Esta revelación alcanza su plenitud definitiva en el don de amor que el Verbo de Dios hace a la humanidad asumiendo la naturaleza humana, y en el sacrificio que Jesucristo hace de sí mismo en la cruz por su Esposa, la Iglesia”³⁰.

Esta realidad nos presenta un punto esencial para la comprensión de la castidad por parte de un cristiano: la vive como *un don de Dios*. No se puede ceñir a las reglas prácticas formuladas acerca de ella, que son una ayuda exterior con una lógica distinta a la de los dones del Espíritu y las virtudes, en los que el fiel se ha de sostener para vivirla. Es lo que San Agustín experimentó en su vida, como una verdadera revelación de Dios:

“Toda mi esperanza, Dios y Señor mío, se funda únicamente en vuestra grandísima misericordia. Dad lo que mandas y manda lo que quieras. Nos mandasteis ser continentes, pero yo sé, dice el Sabio, que ninguno puede serlo, si Dios no le concede esta virtud, y también es un don de la Sabiduría increada el conocer de quién proviene esta dádiva. Porque la continencia es la virtud que nos reúne y nos reduce a ser una cosa sola, de cuya unidad habíamos degenerado haciéndonos de uno muchos y dividiendo nuestro corazón en multitud de cosas; y menos, Señor, os ama el que juntamente con Vos ama alguna otra cosa, que no la ama por Vos. ¡Oh amor, que siempre ardéis y nunca os apagáis! ¡Oh Dios mío, caridad infinita, encended mi corazón! Nos mandáis la templanza o continencia, pues da lo que mandas y manda lo que quieras”³¹.

²⁹ Cfr. Juan Pablo II, C.Ap. *Rosarium Virginis Mariae*, (16.10.2002).

³⁰ Juan Pablo II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 13.

³¹ San Agustín, *Confesiones*, l. 10, 29, 40 (CCL 27,176): “Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod uis. Imperas nobis continentiam. *Et cum scirem*, ait quidam, *quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum*. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam extinguiris, caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod uis”. Citando *Sab 8,21*. La expresión da lo que mandas y manda lo que quieras como unión entre la gracia y el juicio de posibilidad está

Es un texto central para la doctrina de la gracia y comprendido desde la castidad como don divino en el interior del hombre. Lo propio de la virtud es incidir en el *juicio de posibilidad*, esto es, en no juzgar imposible lo que se nos presenta como un bien operativo. La castidad nos hace ver la belleza de un amor para siempre y generativo, pero podría verse como por encima de nuestras fuerzas. Es donde aparece el misterio del amor divino que, por su gracia, es capaz de regenerar al hombre y vencer su debilidad. Como clamaba San Agustín: “excitan al corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: «No puedo», sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad”³².

Está en juego una totalidad humana, que vivimos en un entramado de relaciones y que se sustenta en el don de Dios que ilumina nuestra identidad. En el fondo, sólo es comprensible desde una realidad de amistad con Cristo vivida como una vocación. El obispo de Hipona nos amonesta: “¿Pero, qué elegimos, si no somos primero elegidos? Porque ni siquiera amamos, si no somos primero amados”³³. La impronta agustiniana reside en responder al problema del mal³⁴, en ver el amor al mismo tiempo enraizado en la creación como el don primero en el que apoyarse, pero al que el hombre ha de responder desde su propia integridad, desde la llamada de Dios que nos ha elegido para vivir con Él. La novedad de nuestro autor reside en gran medida en el marco en el que sitúa los argumentos, en donde la *caridad* tiene un valor singular, en cuanto amistad con Dios en cuanto “communicatio beatitudinis”³⁵ y

recogido en: Juan Pablo II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 24.

³² San Agustín, *Confesiones*, l. 10, c. 1, 3, 4 (CCL 27,156): “excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: «Non possum», sed euiglet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suaee”. Para el tema del “bien posible” me permito remitirme a: Marco Panero, “Discernimento del bene possibile e l’intrinsece malum”, en *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*, Juan José Pérez-Soba y Alberto Frigerio (a cura di) (Siena: Cantagalli, 2019), 159-187.

³³ San Agustín, *Sermo XXXIV*, 2 (CCL 41,424): “Sed quid eligimus, nisi prius eligamur? Quia nec diligimus, nisi prius diligamur”.

³⁴ Como explica: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, (Madrid: Encuentro, 2001).

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1; para el significado de ello: Antonio Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre*

que ilumina las amistades humanas en el sentido de que permiten construir la vida. Esto es lo que conduce al Aquinate a calificar el matrimonio como “la máxima amistad” pues une las almas y los cuerpos³⁶.

Es una consideración primera de la dinámica de la castidad cristiana que califica la vida humana y que podemos definir del siguiente modo: vivir para una comunión de personas³⁷, por un medio sacramental. La acción de Dios es la que sostiene la grandeza a la que nos llama que queda especificada en los fines de las virtudes³⁸.

La templanza como el justo medio en los afectos

Entramos en la lógica dinámica de la virtud, en la que la templanza nos hace ver la mediación existente entre la corporeidad y el gusto³⁹. Josef Pieper, con gran agudeza, nos muestra la grandeza propia de la templanza mediante la mención que hace Santo Tomás al “tacto”⁴⁰, precisamente porque de este modo pone en el inicio de su movimiento virtuoso una sensibilidad y no una ponderación de realidades diversas. La templanza contiene una perfección para la sensibilidad humana y no es un límite que poner a una afectividad previa que está desordenada. No se trata de encontrar una armonización de

la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2007).

³⁶ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 123, (n. 2964); cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 123.

³⁷ Cfr. Livio Melina, “Actuar por el bien de la comunión”, en *La plenitud del obrar cristiano*, Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba (Madrid: Palabra, 2001), 383-384.

³⁸ Cfr. Daniel Granada, “Los fines de las virtudes como criterio de configuración del sujeto moral”, en Juan José Pérez-Soba –Alberto Frigerio (a cura di), *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*, (Siena: Cantagalli, 2019), 359-367.

³⁹ Para la templanza: cfr. Alfonso Fernández Benito, *La templanza y sus virtudes en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, (Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2006); Antonio Fuentes, *El placer de ser libre. Temple y dominio*, (Madrid: Rialp, 2013).

⁴⁰ Cfr. Josef Pieper, *La templanza*, en *Las virtudes fundamentales*, Josef Pieper (Madrid: Rialp, 1980), 273-275, a partir de: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, sc: “temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus”.

estímulos diferentes, cuanto de guiar la acción hacia lo mejor. Nos hallamos ante una visión distinta de Aristóteles en el que la templanza pide un orden de la razón ante unos afectos que no encuentran de por sí una dirección.

Para el Aquinate, heredero de una tradición del significado espiritual de los sentidos corporales⁴¹, concede al tacto una simbólica especial. Es para él el más espiritual de los sentidos porque su experiencia debe armonizar dimensiones muy elevadas de la persona: la inmediatez, la totalidad, la implicación personal. Existe entonces toda una fenomenología del tacto que conlleva un valor singular ligado directamente a la virtud, esto es debido a sus características que lo hacen único: la inmediatez de como sentimos el tacto, la totalidad al estar repartido por todo el cuerpo, y que nos tocan a nosotros y no a una parte de nuestro cuerpo, con ello, la identificación con lo sentido, porque no podemos ignorar su presencia. Todas estas dimensiones son características que se toman del valor personal que se manifiesta en el tacto y que son relevantes para la templanza.

Podemos retomar aquí los dinamismos personales virtuosos que se expresaban en el entramado de la interioridad y la trascendencia que conforman la dinámica de la interioridad. Reconocemos ahora en ellos el simbolismo propio del *tejer* que se manifiesta en el vestido. Es una tarea especialmente delicada ligada al cuerpo y que se realiza mediante la urdimbre y la trama que son los referentes a un *orden del corazón*⁴². Se trata de reconocer el valor del deseo humano en cuanto pide una respuesta libre hacia un fin que muestra y la felicidad como plenitud en la que todo el bien humano se alcanza y el hombre se sabe realizado. Esta dinámica básica que tiene una lógica amorosa⁴³, está llena de consecuencias en el modo de comprender la luz propia de la templanza. El papel de los deseos en el actuar humano no se puede comprender desde la sola consideración de quererlos dominar, contienen una llamada a la plenitud que excede el mero control racional⁴⁴. La

⁴¹ Propia de su época: cfr. Karl Rahner, “La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Âge en particulier chez S. Bonaventure”, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 14 (1933), 263-299.

⁴² Es el símil que se encuentra en: Carlos Granados y José Granados (eds.), *El corazón: Urdimbre y trama*, (Madrid: Didáskalos, 2018), 32.

⁴³ Me he de referir a: Livio Melina, “Amor, deseo y acción”, en *La plenitud del obrar cristiano*, x Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba, (Madrid: Palabra, 2001), 319-344.

⁴⁴ Es lo que destacó con gran claridad: Maurice Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en Idem, *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux*

virtud de la templanza no se puede entender, entonces, como la imposición de una medida racional externa a los deseos, cuanto hallar la dirección de los mismos hacia esa plenitud que es algo muy distinto de la mera satisfacción.

Es imposible descubrir toda la verdad de la sexualidad si se interpreta desde la satisfacción que comunica. La experiencia humana nos ofrece un juicio muy claro para ello: “La sexualidad promete mucho, pero cosecha poco”⁴⁵. En cuanto primera percepción parece prometer una grandeza fascinante, pero el placer que causa está en clara desproporción con ello, por lo que deja tantas veces un profundo sentido de vacío y es causa en muchos de la obsesión de repetir el placer para ocultar esa carencia.

La verdadera interpretación del deseo de Santo Tomás, lo dirige a la *unión real con el amado* y no al placer, nace de una unión afectiva, debe terminar en una unión personal⁴⁶. Esto es así hasta el punto de que nuestro autor no presenta el gozo como el fin intencional del deseo, sino como la respuesta afectiva a haber alcanzado el fin en dicha unión real con el amado⁴⁷. Podemos entender que esa relación entre el deseo y la plenitud el hombre la viva como una verdad de la luz interior que le guía en los actos y que sea tan importante para iluminar el corazón. Todo esto es decisivo en la comprensión tomista de la dinámica afectiva que llena de grandeza humana su forma de entender esta virtud, en especial en el sentido cognoscitivo que destaca el Aquinate y que siempre tiene que ver con la prudencia como virtud central en cuanto el conocimiento de bien y que mira a conducir al acto excelente⁴⁸. Es aquí donde podemos analizar las dos grandes que contiene esta virtud: la honestidad y la modestia.

thèses., Maurice Blondel (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

⁴⁵ Así comienza: José Noriega, *El destino del Eros*, 9.

⁴⁶ Es la verdad de su dinámica: Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I. 1, c. 91 (n. 760): “ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu”.

⁴⁷ Es la dinámica que se desprende de: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2; es una revelación profunda del sentido personal del amor que guía la comprensión del Angélico: cfr. Marco Panero, “La dottrina tomista dell’amor. Sondaggi intorno a STh I-II, q. 26, a. 2”, *Salesianum* 85/2 (2023), 238-259.

⁴⁸ Cfr. Livio Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Comento di san Tommaso all’Etica Nichomachea*, (Milano: ISU, 2005).

La honestidad, tan ligada a la percepción del bien honesto⁴⁹, mira entonces a ese bien que se busca por sí mismo, en cuanto contiene una excelencia humana, una integridad que conduce al hombre a salir de sí mismo y se dirige a una realidad que el excede: “se trata siempre de una voluntad de no ofender una dignidad, pero sobre todo aquí de una belleza de espíritu”⁵⁰. Es un bien trascendente que hace crecer al hombre y en el que puede percibir lo mejor de sí mismo, tiene un sentido operativo muy marcado, el hombre lo experimenta como parte de su acción y en cuanto actúa.

La modestia es una de las virtudes ligadas esencialmente a la templanza⁵¹. Es importante pararnos a considerarla y aprender su dinamismo. En ella se ha proyectado de modo especial la visión reductiva de la virtud y aparece a muchos como la expresión de un apocamiento y falta de valor, querer ocultar lo que se vale y quedarse en un puesto sin relevancia, todo lo cual haría al cristianismo muy poco atractivo y a la templanza una represión de lo humano. Por el contrario, en cuanto virtud Santo Tomás concede a la modestia su propio fin excelente el reconocimiento de que la medida de la acción no es nuestra, sino que nos conduce a algo mayor que nosotros mismos y este conocimiento virtuoso integra nuestros en esa dirección nueva, de forma que nunca se absolutizan, sino que se relacionan con ese fin más grande. Esta es la razón que resume su valor: “En el hombre existe también el deseo de tender hacia la excelencia, esto es, de poseer algo que está por encima de la propia condición”⁵². Este modo de dirigirse a lo que nos excede es la forma de integrar en la dinámica interna de la virtud la verdad que hemos visto de que la castidad el cristiano la vive siempre un don. Es una dimensión nueva, aportado por el cristianismo. En particular, esto dirige el modo de relacionarme sexualmente con el otro, consiste en saber no imponer al otro mi deseo, sino recibirlo como un don grande que me excede. La modestia,

⁴⁹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 145. Lo estudia: Oana Goția, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, (Siena: Cantagalli, 2011), 226-231.

⁵⁰ Michel Labourdette, *La tempérance*, en *Force et tempérance*, Michel Labourdette (Toulouse: Cours de théologie morale, 1961-1962), 70: “il s'agit toujours d'une volonté de ne pas avilir une dignité, mais ici surtout une beauté spirituelle”.

⁵¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 160, muy en relación con la humildad: *ibidem*, 161. Para su sentido: cfr. Oana Goția, *L'amore e il suo fascino*, 255-258.

⁵² Oana Goția, *L'amore e il suo fascino*, 255: “Nell'uomo esiste anche il desiderio di tendere verso l'eccellenza cioè di possedere qualcosa che sia sopra la propria condizione”.

entonces, no es un ocultamiento de la dimensión sexual, ni una marginación de su valor, por el contrario, tiene un profundo sentido de testimonio, de ser capaz de mostrar la grandeza que se recibe y que somos capaces de vivir.

La castidad como totalidad a vivir, la virtud de la belleza

Toda la dinámica anterior nos conduce a una afirmación fundamental: la belleza a la que apunta la castidad no es la belleza física, se ha de entender desde una perspectiva más grande como integridad humana. Santo Tomás lo dice con gran fuerza: “la misma honestidad, en cuanto tiene una belleza espiritual, se vuelve apetecible”⁵³. Se debe en gran medida al valor de promesa que contiene el amor en la experiencia del hombre. Decimos a una persona que la queremos, pero debemos prometer el amor para construir una vida y esto no es sino una respuesta a la promesa de plenitud que experimentamos en la presencia de la persona amada. La promesa llega a conformar a la persona que ama desde la belleza que contiene y le seduce⁵⁴. No es una sola armonía entre las partes, sino una luz que hace ver una plenitud nueva y atractiva, de aquí que la belleza es admirable y atrae siempre en referencia a esa grandeza.

El afecto que se siente y el enamoramiento que se vive como un proceso de implicación personal⁵⁵, sólo se pueden explicar desde la atracción y asunción interna de una totalidad de sentido que se ha de denominar ideal de vida. La castidad, por ello, tiene un sentido integrativo de los afectos en esa dirección. Esto le da un sentido profundo del *tiempo de la maduración*, una disposición

⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 145, a. 2, ad 1: “Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem appetibile redditur”. Para toda la cuestión de la belleza de la castidad es esencial el profundo estudio de: Oana Goția, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, (Siena: Cantagalli, 2011).

⁵⁴ Para estas reflexiones: cfr. Juan de Dios Larrú, *La promesa: forma del amor*, (Madrid: Didáskalos, 2023).

⁵⁵ He procurado una primera aproximación en: Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *Encuentro junto al pozo: cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno*, (Madrid: Palabra, 2020).

interior que asume todo lo humano y enseña a construir una vida entera desde la experiencia del amor esponsal⁵⁶.

Todo apunta a la formación en el hombre de una disposición interior hacia dos realidades humanas que cuentan con su grandeza propia: el pudor y la veneración. Nos revelan algo esencial en la castidad, el hecho de que en ella se juega la identidad del hombre. En este sentido, es muy ilustrativo acudir a Vladimir Soloviev que ve la generación de la conciencia en las dos dimensiones experienciales que hemos señalado, que se entrelazan para que el hombre tenga una impresión profunda de la grandeza de lo humano en su crecimiento personal⁵⁷ y en vista de la salvación divina. Esta última referencia es decisiva para el pensador ruso, pues es muy consciente que Dios nos salva mediante la verdad de un amor esponsal, porque nos cura de nuestro egoísmo en una expresión profunda de la identidad del hombre. Su argumentación es exquisitamente personalista, porque se basa en que el hombre no puede ser medio para otra cosa, sino amado por sí mismo, pues así lo ama Dios y le permite llegar a la unión con Él⁵⁸.

El conocimiento de la castidad está, por todo ello, lleno de humanidad. No se trata sólo de la verdad contenida en la unión en el acto sexual, más bien dispone cualquier manifestación sexual en la construcción de una vida plena, que adquiere así el valor de una *fecundidad* y que incluye, por eso mismo, el sentido más profundo de la virginidad, que no es negación de un acto, cuanto afirmación de una donación singular⁵⁹. Desde la belleza la fecundidad

⁵⁶ Cfr. Eugenia Scabini, “Dall’innamoramento all’amore: un passaggio critico”, *Anthropotes* 32 (2016), 57-66.

⁵⁷ Cfr. Vladimir Soloviev, *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale*, (Paris: Aubier, 1939), 164: “Déjà les deux fondements de la moralité –pudeur et pitié- ne se réduisent ni à un certain état psychique de telle ou telle personne, ni à l’exigence générale rationnelle du devoir”; da una importancia especial al pudor: *ibidem*, 141-142: “Mais le fait que l’homme a honte au-dessus de tout de ce qui est de l’essence de la vie animale, de la manifestation principale et suprême de l’existence naturelle, prouve directement qu’il est un être supra-naturel et supra-animal. C’est en cette pudeur que l’homme se révèle pleinement humain”.

⁵⁸ Cfr. Vladimir Solov’ëv, *Il significato dell’amore e altri scritti*, (Milano: La casa di Matriona, 1988), 66: “La verità, come forza viva che si impossessa dell’interiorità dell’uomo e lo libera effettivamente dalla falsa autoaffermazione, si chiama amore”.

⁵⁹ Como se expone en: Juan Pablo II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 11. Es una cuestión presente en Karol Wojtyła desde el inicio: cfr. Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, (Madrid:

se comprende como apertura radical a un tercero⁶⁰, presente siempre en el amor como un modo de no encerrarse en un mundo sólo de dos.

Un camino a acompañar

La consideración del verdadero objeto de la castidad nos hace plantearnos su grandeza que parece de verdad que se nos escapa, y es necesario de nuevo entender su posibilidad real en la vida del hombre. La imposibilidad de la sola ley de conducir a la plenitud del amor es una verdad que debe guiar la enseñanza de la virtud de la castidad que contiene la sensibilidad ante una belleza humana y no se puede reducir a una lista de recomendaciones de prudencia timorata.

El contenido de belleza que guía toda esta virtud, en primer lugar, implica en sí mismo una clara superación de cualquier sentido meramente represivo de la castidad. Este es el que a veces se ha proyectado sobre esta virtud. Ser virtuoso supondría, o vivir por encima de cualquier impulso sexual, como si no existiera; o dominarlo racionalmente, por una represión del mismo. En ambos casos la virtud no aportaría ninguna excelencia, todo lo referido a la sexualidad sería ajeno al crecimiento del hombre. Ante tamaña reducción de lo humano, podemos percibir un poco la enorme violencia interna que contiene esta comprensión reductiva.

Esto es lo que supo comprender Sigmund Freud en su descubrimiento del subconsciente; una represión sistemática de la sexualidad es causa de patologías sicológicas graves⁶¹. Esto ha provocado, sin duda, un profundo resentimiento en muchas personas. Podemos observar en la actualidad como una especie de obsesión de que lo único malo en la sexualidad sería su represión

Palabra, 2008), 117-124; es motivo de una discusión posterior: cfr. Karol Wojtyła, “Sul significato dell’amore sponsale. In margine alla discussione”, en Idem, *Amore sponsale. Scritti su matrimonio e famiglia*, c. 4, (Siena: Cantagalli, 2021), 167-234.

⁶⁰ Lo afirma de forma fenomenológica: Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, (Paris: Grasset, 2003), 285-342.

⁶¹ Cfr. Jonathan Lear, “Freud sobre la sexualidad”, en *Diccionario sobre el sexo, el amor y la fecundidad*, José Noriega y René & Isabelle Ecochard (eds.), (Madrid: Didáskalos, 2022), 369-373.

y la comprensión equivocada del cristianismo al considerarlo como simplemente represivo⁶².

En particular, es necesario referirnos al fantasma del *voluntarismo* que tanto mal causa en lo que concierne al modo de vivir la sexualidad. Se trata de una comprensión de la acción humana que la reduce al momento de la elección consciente, a modo de un querer puro, esto la separa toda la dinámica de la acción de su fundamento afectivo, que se observa como exterior al núcleo personal y como meramente sensitivo, incapaz de asumir un valor espiritual. Es lo que contenía el ideal estoico de la *apatheia*, de presentar como modelo de la elección perfecta la que se realiza sin inclinación afectiva alguna⁶³. Es un modo muy pernicioso de guiar nuestras acciones, que conduce a divisiones internas grandes como se me en muchas ocasiones en la confesión de personas muy arrepentidas por pecados sexuales, pero que no saben cómo salir de ellos, porque lo desean hacer de un modo simplemente voluntarista.

Me parece que esta falta de integración propia del voluntarismo es parte muy importante de lo que está detrás del terrible fenómeno de la pedofilia y de abusos sexuales, también a adultos, que se han dado incluso en tantos fundadores de movimientos eclesiales en los últimos cincuenta años. La Iglesia todavía no ha hecho una reflexión adecuada de esto, que implica directamente la virtud de la castidad⁶⁴. No se puede pretender superar esos abusos con medidas meramente penales. No corresponde a la realidad humana, por lo que se ve en gran medida lo farisaico de la situación de una condena absoluta de un abuso sexual, en una sociedad que favorece la excitación sexual de todo tipo de una forma abusiva. Esto es una llamada importante para la Iglesia.

La castidad nos pide una específica educación para amar⁶⁵, no se puede enseñar la virtud de la castidad a base de normas preventivas, pues deja la

⁶² Esto es manifiesto en la revolución sexual de los años 60: cfr. Gabriele Kuby, *La revolución sexual global: la destrucción de la libertad en nombre de la libertad*, (Madrid: Didáskalos, 2017).

⁶³ Para su influjo en el cristianismo: cfr. Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, (Paris: Éditions du Seuil, 1957).

⁶⁴ Como reflexión basada en los apuntes del papa emérito Benedicto XVI sobre los abusos: cfr. Livio Melina y Tracy Rowland (eds.), *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los “Apuntes” de Benedicto XVI*, (Madrid: Didáskalos, 2021).

⁶⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1994),

impresión de que se tratara de un tema malo de por sí. Es necesario transmitir la grandeza de la belleza que contiene en lo que se denomina pureza de corazón⁶⁶. El modo verdaderamente humano de llevar a cabo esta enseñanza es en el *acompañamiento*, que tiene como primer referente la convivencia familiar y que exige el apoyo en un vínculo positivo en el que se descubren en la vida los significados fundamentales de la sexualidad⁶⁷. Es una tarea de máxima urgencia en el que la Iglesia ha de poner un interés preferencial y que pasa en la actualidad de modo especial por los itinerarios catecumenales para novios⁶⁸.

Una espiritualidad consecuente

La primacía del don en la dinámica de esta virtud es la que introduce su enseñanza en una espiritualidad que la sostiene. Lo hemos escuchado en el comentario del mismo Santo Tomás cuando se refiere al conocimiento por connaturalidad que corresponde a la sabiduría: “el que se une al Señor es un espíritu con él” (*1 Cor 6,17*). Esta afirmación sirve para unir el ser una carne (cfr. *1 Cor 6,16*) en el sentido de realizar un designio divino en una unión de personas: “lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre” (*Mt 19,6*), con ser templo del Espíritu santo (*1 Cor 6,18*) en un sentido profundamente corporal.

Es en este espacio propio de Dios en el hombre en el que se asienta de verdad la espiritualidad conyugal que es todavía una asignatura pendiente

⁶⁶ 132. El Papa Francisco ha insistido claramente en la formación afectivo-sexual: cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 280-286; sigue siendo un referente para ello: Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas sobre educación sexual*, (1.11.1983).

⁶⁷ ⁶⁶ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Pureza y virginidad*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954).

⁶⁸ ⁶⁷ Para su contexto: cfr. Montserrat Gas-Aixendri, “Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar”, en *Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar, Quaderns de Politiques Familiars. Journal of Family Policies* Sección monográfica 8 (2022), 6-11.

⁶⁹ Según el magnífico documento: Dicasterio de los Laicos, la Familia y la Vida, *Itinerarios catecumenales para la vida matrimonial. Orientaciones pastorales para las iglesias particulares*, (15.06.2022). Para su fundamento antropológico: cfr. Juan Antonio Reig Pla, “L’itinerario per fidanzati: un cammino di riscoperta della fede e della vocazione”, *Anthropotes* 32 (2016), 67-80.

en nuestra pastoral⁶⁹. Todavía pesa en nosotros mucho la adaptación, con algunas correcciones, de caminos espirituales propios del estado religioso al ámbito secular. Es evidente que en muchos casos se transmite una valoración inadecuada de los bienes propios de la convivencia familiar, que tienen una relevancia grande en la construcción de la vida de sus miembros y que no pueden comprenderse exclusivamente desde la categoría del sacrificio. Vemos la aportación del concepto de virtud que hemos glosado, desde la consideración de la necesaria integración afectiva que está presente en el su dinamismo de realización de una historia de amor.

Esto tiene que ver con la caridad conyugal como fuerza integradora máxima desde la realidad del vínculo matrimonial⁷⁰ que es la base de toda la comunión de la familia. Una caridad que asume la entera dinámica afectiva presente en la vida familiar, apoyándose en la gracia sacramental del matrimonio⁷¹. En esto es de verdad relevante la explicación propuesta por el Papa Francisco: “En definitiva, la espiritualidad matrimonial es una espiritualidad del vínculo habitado por el amor divino”⁷².

Se trata de desvelar el don divino que está presente en el matrimonio por esa acción del Espíritu Santo que obra la *caridad conyugal* que todo lo fecunda e impregna todas las acciones propias de la vida familiar que son parte, entonces, de su espiritualidad⁷³.

Al tratar del Espíritu se nos hace mucho más manifiesta la cuestión de la fecundidad que es una *clave decisiva* en la encíclica *Humanae vitae* como un significado inherente a la sexualidad que requiere su integración en la

⁶⁹ Cfr. Juan de Dios Larrú, *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*, (Burgos: Monte Carmelo, 2015).

⁷⁰ Cfr. Luis de Prada García, *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias* (Juan Pablo II), (Madrid: Didáskalos, 2017).

⁷¹ Una propuesta en: Carlo Rocchetta, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, (Bologna: Grafiche Dehoniane, 1996).

⁷² FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 315; en relación con lo que afirmaba antes: *Ibidem*, n. 211: “La pastoral prematrimonial y la pastoral matrimonial deben ser ante todo una pastoral del vínculo”.

⁷³ Como se ve en: Luis de Prada García, *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida*, 297-335.

vida de los hombres⁷⁴. Es la carne la que es fecunda, por lo que no se puede separar nunca del hecho de ser “una carne” (cfr. Gén 2,24)⁷⁵. Es el Espíritu Santo en su misión el que es principio de toda fecundidad que comienza en la carne de Cristo y que fecunda toda la acción de la Iglesia, por lo que se une de forma especial a una dinámica propio de la fe. Por lo que la Iglesia en el Bautismo es como un “útero espiritual”⁷⁶ que genera al cristiano en la fe, y que se realiza de modo privilegiado en la familia.

La dimensión del don propia de la caridad se asienta en los dones del Espíritu Santo. La realidad de la virtud de la castidad incluye entonces una relación sagrada particular, algo que Juan Pablo II destacaba en sus catequesis de la Teología del Cuerpo, precisamente en relación al don de *piedad*⁷⁷. Este don tiene que ver directamente con la dimensión filial y es el soporte de la castidad. Tiene que ver, entonces, con la asunción del significado filial del cuerpo, para comprender su dimensión esponsal. Sólo en la medida en que nos damos cuenta de que hemos recibido el cuerpo, somos capaces de entregarlo en plenitud:

“Si la pureza dispone al hombre para «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto», como leemos en 1 Tes 4,3-5, la piedad, que es don del Espíritu Santo, parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano sobre esa dignidad que es propia del cuerpo humano en virtud del misterio de la creación y de la redención”⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. Pablo VI, C.Enc. *Humanae vitae*, n. 12: “Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador”.

⁷⁵ Cfr. Alain Mattheeuws, “L’una caro et le don mutuel de la fécondité”, en *Una caro. Il linguaggio del corpo e l’unione coniugale*, José Granados (a cura di) (Siena: Cantagalli, 2014), 225-241.

⁷⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12.

⁷⁷ Cfr. Francisco José Cortes Blasco, *El esplendor del amor esponsal y la communio personarum. La doctrina de la castidad en las Catequesis de San Juan Pablo II sobre El amor humano en el Plan Divino*, (Siena: Cantagalli, 2018), 403-408.

⁷⁸ Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. 57 (18.03.1981), (Madrid, Cristiandad, 2000), 323-324.

Madre del amor hermoso

“Yo soy la madre del amor hermoso, del temor, del conocimiento y de la santa esperanza” (*Eclo 24,18*). La hermosura, conocida es principio de esperanza, la seguridad de poder vivir ese amor de un modo pleno. El cristianismo hace mucho más necesaria la virtud. La virtud nos apuntaba al juicio de posibilidad, la hermosura de la castidad que nace de esa integridad humana ha de pasar una dificultad propia, la de aquellos que lo juzgan imposible, demasiado grande para un hombre caído.

Por eso, el amor hermoso no se presenta desde la consideración de un hombre aislado y sin relaciones. Parte de la convicción profunda de que “no es bueno que el hombre esté solo” (*Gen 2,18*). Por eso se invoca una maternidad, que ofrece un vínculo que nos liga con la verdadera fuente del amor que no se agota⁷⁹. Karol Wojtyła se lo preguntaba en su poesía *Rayos de paternidad*, Karol Wojtyła donde Adán, la figura del hombre aislado y sin identidad, que tiene una dificultad grande de aceptar su paternidad, la recibe al fin como revelada por la Madre. Es la Madre la que hace de manantial para generarlo en el amor, es la que puede recuperar a Adán en su soledad, desde la realidad de una paternidad que le redime. Es ésta la que le llena de luz: “Todas las veces que nace un niño te encuentro de nuevo, Adán. Eres tú mismo el que naces, ahora, y vengo a tu encuentro con la luz que quiero encenderte por dentro”⁸⁰.

No es la experiencia de un momento que nos deslumbre, la luz de la que hablamos es un camino a recorrer. En particular, es una tarea educativa que la Iglesia ha de afrontar con una especial incidencia en la pastoral juvenil,

⁷⁹ Recordemos la poesía de Juan Pablo II sobre la fuente cuyo significado se vuelca en el amor: cfr. Juan Pablo II, “Fuente”, en *Tríptico romano*, Juan Pablo II, (Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003), 23. Fue el argumento de mi primera conferencia en Zaragoza: cfr. Juan José Pérez-Soba, “La familia en el proyecto de Dios”, en *La familia cristiana garantía del futuro. Jornadas de la familia, Zaragoza 2003*, Autores Varios (Zaragoza: Arzobispado de Zaragoza, 2004), 5-24.

⁸⁰ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, en *Tutte le opere letterarie. Poesie e drammi*, Karol Wojtyła (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993), 547: “Tutte le volte che nasce un bambino ti ritrovo di nuovo, Adamo. Sei tu stesso che nasci, allora, e ti vengo incontro con la luce che voglio accenderti dentro”.

tal como Juan Pablo II lo proponía con mucha fuerza⁸¹. La enseñanza de la castidad en toda su belleza devuelve al hombre una esperanza verdadera en que la salvación de Dios ha llegado a su corazón.

Entramos ahora en el sentido *definitivo* de ser revestidos de Cristo tal como nuestro Doctor lo explica a partir de la parábola de los invitados a las bodas en su versión de Mateo (*Mt 22,2-14*), en el que encontramos el pasaje que nos parece duro por la condena del que no llevaba vestido de boda (*Mt 22,11-14*). Santo Tomás lo expone en consonancia a todo lo que hemos explicado:

“Vio a un hombre que no tenía el vestido nupcial’. ¿Qué es este vestido? Es Cristo. Porque somos de Cristo, revistámonos de Cristo. (...) Esto es, por la conformidad de las obras, como dice *Rom XIII, 14*: ‘revestíos del Señor Jesucristo’. Por tanto, tener el vestido nupcial es revestirse de Cristo por la buena obra, por la conversación santa, por la caridad verdadera”⁸².

Ahora el vestido alcanza un nuevo sentido del que también se hace eco San Juan. “Se le ha concedido vestirse de lino resplandeciente y puro –el lino son las buenas obras de los santos” (*Ap 19,8*). Este es el vestido nupcial de la Iglesia, la Esposa del Cordero (*Ap 19,7*). El *byssinum* resplandeciente (bu,ssinon kaqaro.n) de los justos en el cielo del libro del *Apocalipsis* se ha de comprender como la prenda propia de los invitados a la boda de Cristo y entendido como un modo de revestirse de Cristo. Nos hallamos ante “personas que no han manchado sus vestiduras, y pasearán conmigo en blancas vestiduras” (*Ap 3,4*); los justos “que han lavado y blanqueado sus vestiduras en la Sangre del Cordero” (*Ap 7,14*), a los que, después, se les atribuye la virginidad, por lo que “siguen al Cordero adondequiera que vaya” (*Ap 14,4*).

⁸¹ Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1994), 132. El Papa Francisco ha insistido claramente en la formación afectivo-sexual: cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 280-286; sigue siendo un referente para ello: Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas sobre educación sexual*, (1.11.1983).

⁸² Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, c. 22, lec. 1: “Vidit hominem non habentem vestem nuptialem’. Quae est ista vestis? Christus. Qui sumus Christi, Christum induamus. (...) Item per operum conformitatem; ad *Rom XIII, 14*: ‘induimini Dominum Iesum Christum’. Habere ergo vestem nuptialem est induere Christum per operationem bonam, per conversationem sanctam, per caritatem veram”.

Se refiere al *biso* (en latín *byssus*) la denominada “seda del mar”, que es un tejido propio del mediterráneo hecho a partir de los filamentos que segregan algunos moluscos, así los mejillones, pero en especial la “nacra”, para adherirse a las rocas. La tela que se teje con esos hilos es de por sí de un amarillo brillante y de un precio enorme. A pesar de la epidemia que sufre la nacra en la actualidad, todavía se tejen algunas telas de biso en algunos lugares de Sicilia y Cerdeña. Causaban tanta admiración que los marineros atribuían dotes curativas a esas prendas. Es el vestido que el justo recibe de Dios por medio de sus obras y que brilla en el cielo para siempre.

Ahora, el vestido que en este mundo representa lo pasajero, lo que mudamos muchas veces, alcanza en cambio por Cristo un sentido definitivo. Se comprende bien la insistencia de San Juan en este vestido brillante de los justos, se trata del testimonio de un Amor eterno, una eternidad que no es otra cosa que amar completamente, llenarse de luz. Así lo es el Cordero como la luz de la ciudad definitiva (*Ap 22,5*).

Tal vez en el Apocalipsis, centrado en lo definitivo de la historia de la humanidad, todo queda centrado en la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén (*Ap 21,2*), pero no podemos olvidar que lo que Jesús nos ha prometido es distinto, más familiar: se trata de llegar a la *casa del Padre* (*Jn 14,2*). Es en ella en la que hemos de entrar revestidos de Cristo. En ella se comprende la parábola de la luz (*Mt 5,14-16*) en la que, tras hablar de la ciudad que es una luz que guía en la oscuridad (*Mt 5,14*), se refiere a la lámpara de la casa (*Mt 5,15*), que no deslumbra, sino que tiene como misión iluminar todas las cosas para que se compartan, eso es lo que hace el testimonio cristiano: “Brille así vuestra luz a los hombres, para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos” (*Mt 5,16*)⁸³.

El ambiente acogedor de una casa reside en la luz de una lámpara que guía las buenas obras hechas para construir una comunión. María guarda esa luz y, en particular, por la pureza que emana como luz hace posible la castidad en el cristiano. Es Ella la que, en su maternidad, puede redimir a Adán envuelto en la soledad. Por eso llega a decir en la obra antes apuntada de Karol Wojtyła

⁸³ De nuevo esta cita bíblica se encuentra en el comentario de Santo Tomás que nos ha guiado: Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1072).

Rayos de paternidad: “Soy Yo [la Madre] la que discretamente transformo su soledad en mi maternidad”⁸⁴.

La generación, dar a luz, es la verdad que guía toda la castidad, consiste al final “en la irradiación de la paternidad. Se vuelve al padre a través del hijo”⁸⁵. Es una auténtica revelación que nos llama: “Es preciso entrar en la irradiación de la paternidad, sólo en ella todo se convierte en plena realidad”⁸⁶. Podemos hacerlo con la Madre, pertrechados con las armas de la luz.

⁸⁴ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, en *Tutte le opere letterarie. Poesie e drammi*, Karol Wojtyła (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993), 544: “Sono Io [la Madre] che discretamente trasformo la sua solitudine nella mia maternità”.

⁸⁵ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, 522: “in questo l’irradiazione della paternità. Si ritorna al padre attraverso il figlio”.

⁸⁶ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, 522: “Occorre entrare nell’irradiazione della paternità, in essa soltanto tutto diventa realtà piena”.

Bibliografía

- Anderson, Carl y José Granados. *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- San Agustín. *Confesiones*, (CCL 27).
- San Agustín. *De Vera Religione*, (CCL 32,169-260).
- San Agustín. *Sermo XXXIV*, (CCL 41,):
- Arendt, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro, 2001.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, en *ARISTOTELES OPERA*, ex recensione Immanuel Bekker. Berolini. Ed. Academia Regia Borruccica, W. de Gruyter et socios, 1960, II: (1094a-1181b).
- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*, (25.12.2005).
- Blondel, Maurice. *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Caldera, Rafael Tomás. *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1980.
- Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas sobre educación sexual*, (1.11.1983).
- Cortes Blasco, Francisco José. *El esplendor del amor espousal y la communio personarum. La doctrina de la castidad en las Catequesis de San Juan Pablo II sobre El amor humano en el Plan Divino*. Siena: Cantagalli, 2018.
- D'Avenia, Marco. *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.
- de Prada García, Luis. *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias (Juan Pablo II)*. Madrid: Didáskalos, 2017.
- Dicasterio de los Laicos, la Familia y la Vida, *Itinerarios catecumenales para la vida matrimonial. Orientaciones pastorales para las iglesias particulares*, (15.06.2022).

Fernández Benito, Alfonso. *La templanza y sus virtudes en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2006.

Francisco, Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*, (19.03.2016).

Fuentes, Antonio. *El placer de ser libre. Temple y dominio*. Madrid: Rialp, 2013.

Gas-Aixendri, Montserrat. “Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar”. *Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar, Quaderns de Politiques Familiars. Journal of Family Policies* Sección monográfica 8 (2022): 6-11.

Goția, Oana. *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*. Siena: Cantagalli, 2011.

Granada, Daniel. “Los fines de las virtudes como criterio de configuración del sujeto moral”, en *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*. Juan José Pérez-Soba –Alberto Frigerio (a cura di). Siena: Cantagalli, 2019: 359-367.

Granados, Carlos y José Granados (eds.). *El corazón: Urdimbre y trama*. Madrid: Didáskalos, 2018.

Granados, José. *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Granados, Luis. *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*. Siena: Cantagalli, 2012.

Holgado Ramírez, Alejandro. *Sponsus et exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*. Siena: Cantagalli, 2014.

Juan Pablo II. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, (22.11.1981).

Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, (6.08.1993).

Juan Pablo II. Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, (16.10.2002).

Juan Pablo II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.

Juan Pablo II. *Hombre y mujer lo creó*. Madrid: Cristiandad, 2000.

Juan Pablo II. *Tríptico romano*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.

Kuby, Gabriele. *La revolución sexual global: la destrucción de la libertad en nombre de la libertad*. Madrid: Didáskalos, 2017.

Labourdette, Michel. *Force et tempérance*. Toulouse: Cours de théologie morale, 1961-1962.

Larrú, Juan de Dios. *Cristo en la acción humana según los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*. Roma: Lateran University Press, 2005.

Larrú, Juan de Dios., *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*. Burgos: Monte Carmelo, 2015.

Larrú, Juan de Dios. *La promesa: forma del amor*. Madrid: Didáskalos, 2023.

Mattheeuws, Alain. “L’una caro et le don mutuel de la fécondité”, en *Una caro. Il linguaggio del corpo e l’unione coniugale*. José Granados (a cura di). Siena: Cantagalli, 2014: 225-241.

Lear, Jonathan. “Freud sobre la sexualidad”, en *Diccionario sobre el sexo, el amor y la fecundidad*. José Noriega y René & Isabelle Ecochard (eds.). Madrid: Didáskalos, 2022: 369-373.

Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

San Máximo el Confesor, *Capita theologica et oeconomica*, (PG 90,1083-1176).

San Máximo el Confesor, *Quaestiones et dubia*, (CCSG 10).

Melina, Livio. “Actuar por el bien de la comunión”, en *La plenitud del obrar cristiano*. Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba. Madrid: Palabra, 2001: 383-384.

Melina, Livio. “Amor, deseo y acción”, en *La plenitud del obrar cristiano*. Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba. Palabra: Madrid 2001: 319-344.

Melina, Livio. *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Comento di san Tommaso all’Etica Nichomachea*. Milano: ISU, 2005.

Melina, Livio. *Participar en las virtudes de Cristo*. Madrid: Cristiandad, 2004.

Melina, Livio y Tracy Rowland (eds.). *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los “Apuntes” de Benedicto XVI*. Madrid: Didáskalos, 2021.

Noriega, José. *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*. Madrid: Palabra, 2005.

Noriega, José. «*Guiados por el Espíritu*». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*. Roma: Mursia, 2000.

Pablo VI, Carta Encíclica *Humanae vitae*, (25.07.1968).

Panero, Marco. “La dottrina tomista dell’amor. Sondaggi intorno a STh I-II, q. 26, a. 2”. *Salesianum 85/2* (2023): 238-259.

Pedro Lombardo, *Collectanea in Epistolas S. Pauli. In Epistolam ad Romanos*, (PL 191-192).

Pérez-Soba, Juan José. “La familia en el proyecto de Dios”, en *La familia cristiana garantía del futuro. Jornadas de la familia, Zaragoza 2003*. Autores Varios. Zaragoza: Arzobispado de Zaragoza, 2004: 5-24.

Pérez-Soba, Juan José. *Encuentro junto al pozo: cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno*. Madrid: Palabra, 2020.

Pérez-Soba, Juan José. *¿Por qué las virtudes?*. Madrid: Didáskalos, 2023.

Pero-Sanz Elorz, José Miguel. *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1964.

Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980.

Prieto Lucena, Antonio. *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2007.

Rahner, Karl. “La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge en particulier chez S. Bonaventure”. *Revue d’Ascétique et de Mystique* 14 (1933): 263-299.

Reig Pla, Juan Antonio. “L’itinerario per fidanzati: un camino di riscoperta della fede e della vocazione”. *Anthropotes* 32 (2016): 67-80.

Rocchetta, Carlo. *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*. Bologna: Grafiche Dehoniane, 1996.

Scabini, Eugenia. “Dall’innamoramento all’amore: un passaggio critico”. *Anthropotes* 32 (2016): 57-66.

Seesemann, Heinrich y Georg Bertram, “*pate,w(katapate,w(peripate,w(evmperipate,w*”, en *TWNT*, V: 940-946.

Simón Rueda, Fernando. *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2011.

Soloviev, Vladimir. *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale*. Paris: Aubier, 1939.

Solov’ëv, Vladimir. *Il significato dell’amore e altri scritti*. Milano: La casa di Matriona, 1988.

Spanneut, Michel. *Le stoïcisme des Pères de l’Église. De Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

Santo Tomás de Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur “Summa contra Gentiles”*. Pietro Caramello –Pietro Marc –Ceslas Pera (eds.). 3 Vol. Taurini: Marietti 1961-1967.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, ed. Leonina, IV-XI. Romae: ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888-1903.

Santo Tomás de Aquino, *Super epistolam ad Romanos lectura*, en *Super epistolas S. Pauli lectura*, I. Raphael Cai (ed.). Taurini-Romae: Marietti, ⁸1953: 1-230.

Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Raphael Cai (ed.). Taurini-Romae: Marietti ⁶1972.

Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*. Raphael Cai (ed.). Taurini-Romae: Marietti ⁵1951.

Torrell, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 2015.

von Hildebrand, Dietrich. *Pureza y virginidad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954.

Wojtyła, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra, 2008,

Wojtyła, Karol. *Amore sponsale. Scritti su matrimonio e famiglia*. Siena: Cantagalli, 2021.

Wojtyła, Karol. *Tutte le opere letterarie. Poesie e drammi.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

