

La castidad, la belleza de una existencia transfigurada por el amor

Teresa Cid
Universidad CEU San Pablo

En la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones
son como rayos de la única luz de Cristo.
SAN JUAN PABLO II

1. La vocación al amor

En la raíz de nuestra vida hay un don que es también una llamada, por ello, la vida no es, en primer lugar, un proyecto nuestro, sino la respuesta a la llamada de Otro¹. La llamada exige una respuesta, la vocación nos revela, además, una intención de amor que solo descubrimos a través de un acontecimiento: el encuentro personal. Desde esta llamada el hombre realiza el misterio personal como vocación al amor. Juan Pablo acuña el concepto de vocación al amor² para sintetizar su comprensión de la llamada de Dios a cada hombre.

La articulación interna de su dinámica la explica mediante la unión profunda que establece entre los números 22 y 24 de *Gaudium et spes*: el primero se refiere a la revelación de la vocación del hombre en Cristo, que

¹ Toda la historia sagrada nos propone una y otra vez la misma dinámica: desde Abraham hasta María, desde David a Mateo, de Moisés a Pablo; cf. A. SCOLA, «*La cuestión decisiva del amor*»: *hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2002, 38.

² Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, 4 de abril 1979, nn. 8, 10, 13; Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio*, 22 de noviembre 1981, n. 11; Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto 1988, n. 7; Carta encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo 1995, nn. 29-30, 76; Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 10 de noviembre 1994, nn. 4-8; Carta encíclica *Dives in misericordia*, 30 de noviembre 1980, n. 1; Carta encíclica *Dominum et vivificantem*, 18 de mayo 1986, nn. 10, 59.

requiere una respuesta por parte del hombre, es lo que expresa el número 24³: solo Cristo con su humanidad revela hasta el fondo el misterio del hombre. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina»⁴; hasta tal punto que, «al margen del Evangelio, el hombre se queda en un dramático interrogante sin respuesta. Porque la respuesta apropiada a la pregunta sobre el hombre es Cristo, el *Redemptor hominis*»⁵.

La vocación al amor se asienta en la disposición del Padre de llamarnos en Cristo a ser hijos, pero es necesario que el hombre la encuentre en su vida, en el modo humano de realizarla. En esta vocación al amor entendida en clave de revelación personal, el amor es para el hombre, en primer lugar, una respuesta y la inserción en una historia de amor que le precede y que debe ser el camino de la propia realización. Este modo de presentarla permite ver el valor singular del amor sponsal para la revelación del amor divino. Esta conjunción específica del momento natural del amor y de la libertad que llega a la expresión de toda la persona, es el fundamento que permite hablar del amor como una *vocación*. Bajo el aspecto de la vocación todos los estados y profesiones constituyen caminos distintos de la vida humana que conducen a un único fin: «La conciencia de la vocación es un bien enorme, pues con su gracia el hombre encuentra su finalidad y el orden en sí mismo y en el mundo»⁶. Así pues, el significado de la humanidad del hombre más que una propiedad es una vocación⁷.

Es el amor en su dinámica y su valor personal el que sirve de hilo conductor de toda la existencia humana y del relieve que alcanzan las distintas realidades que la conforman. La mención de la vocación es la que da unidad personal, la propia de la identidad, a todas las otras realidades que están pre-

³ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Publicaciones Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2006, 163 y ss.; ID., «Juan Pablo II y la familia», *Cuadernos de pensamiento* 17 (2005), 221-226.

⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7 de diciembre 1965, n. 22; cf. M.T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor, vocación: dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

⁵ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, 142-143.

⁶ K. WOJTYLA, *Intervención oral del 21 de octubre de 1964*, en G. RICHI, *Karol Wojtyla: un estilo conciliar en el Concilio Vaticano II* (Studia Theologica Matritensia, 16), San Dámaso, Madrid 2010, 351.

⁷ Cf. J. LAFFITTE – L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1996, 15.

sententes en ella. En este desarrollo personal el término vocación señala que el principio de la misma es una persona, por eso mismo, no puede reducirse a una inclinación o tendencia debidas al carácter.

El amor es, pues, la vocación fundamental e innata de todo ser humano, remite a un amor primero, de otra persona, como a su fuente, llega a ser consciente por medio de un encuentro, un manifestarse al hombre de aquel que le ha amado antes. Esa vocación o llamada es la respuesta a un amor primero, originario, y nos revela la verdad más profunda de la persona. De ahí que el proceso de revelación de la persona sea al mismo tiempo un proceso de construcción personal. Es la consecuencia de la categoría de la vocación⁸. Por tanto, la revelación del amor no consiste en alcanzar una «idea» del amor, sino en introducirnos en una historia de amor de la que somos invitados a ser protagonistas⁹.

El amor no es entonces un mero impulso cósmico o una actitud hacia otro, sino una luz que nos permite interpretar nuestra vida en las circunstancias más diversas¹⁰. De esta manera, el amor no es el riesgo de una iniciativa –Dios nos ha amado primero–, sino la respuesta a una llamada que configura una vocación¹¹. La vocación que nace de una elección previa implica por ello la libertad del hombre. No es una imposición de una voluntad sobre otra, sino que abre un espacio de libertad en la respuesta: «No la hemos elegido –tenemos la impresión de que nos ha elegido ella–, pero tenemos que elegir entre ser o no fieles. El grado de realidad de la vida depende de esa fidelidad»¹².

⁸ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 334.

⁹ Cf. R. GUARDINI, «Amor y luz sobre las parábolas de la primera epístola de San Juan», en *Verdad y orden*, III, Guadarrama, Madrid 1960, 84: «Porque, ¿qué significa amar en serio? La seriedad del amor aparece solo cuando [...] el amor se hace destino del que ama. [...] Cuando el hombre y la mujer están unidos en auténtico amor, cada cual toma al otro consigo. Lo que le ocurre al otro se convierte en destino propio para el que ama [...] Y entonces dice san Juan, expresando así lo más hondo de la Revelación: Eso ha ocurrido en Dios. Con divina seriedad Él ama al mundo, al hombre y cada cual diga a mí».

¹⁰ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», *Cuadernos de pensamiento* 20 (2008), 11-33; ID., «La caridad: luz que ilumina a todo hombre», *Cuadernos de pensamiento* 18 (2007), 13-31.

¹¹ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, n. 24.

¹² Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, 162-165.

El hombre ha sido creado para realizar su vocación personal en la verdad de la actuación¹³. Una vocación que el hombre descubre en la medida en la que se realiza en su actuación. Este es el modo como el amor puede ser el contenido de la vocación del hombre¹⁴. El amor, en cuanto acto personal y consciente, está vinculado a un encuentro personal del que surge de forma connatural. De esta forma se unen de modo inseparable la vocación y la vida personal en un proceso de auténtica personalización en la que está en juego la propia identidad, un crecimiento que solo se puede ir resolviendo mediante el discernimiento de la verdad de un amor a otra persona, por medio de los lazos de amor que van entretejiendo la vida de cada hombre y cada mujer¹⁵.

Juan Pablo II, en las *Catequesis sobre el amor humano*, desarrolla su *teología del cuerpo*, recogida posteriormente por Benedicto XVI¹⁶. La corporeidad está al servicio de la verdad del amor, en cuanto que revela el origen creatural del hombre, su llamada al don de sí, a entregarse en la diferencia sexual, su capacidad de engendrar vida. De esta manera, el hombre descubre, en su propio cuerpo, un lenguaje que debe aprender a leer en la verdad que encierra y que lo relaciona con el Creador¹⁷.

En efecto, el cuerpo tiene un lenguaje propio, es el lenguaje del amor. El cuerpo habla para decir que el hombre no es un ser aislado, que recibe su identidad en el encuentro y relación con los otros. Podemos considerar el cuerpo según tres coordenadas¹⁸. En primer lugar, el cuerpo tiene un *signifi-*

¹³ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, 30.

¹⁴ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Amor conyugal y vocación a la santidad», E-aquinas, revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana, año 4, mayo 2006) 42.

¹⁵ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Persona, amor, y moral», en *Cuadernos de Pensamiento 16*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, 345-365; E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, a cargo de M. GARCÍA-BARÓ (dir.), Sígueme, Salamanca 2002.

¹⁶ Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre 2005; C.A., ANDERSON, J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011 (original: *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009).

¹⁷ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid 2010².

¹⁸ Cf. C.A. ANDERSON – J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 156.

cado filial, porque representa la relación del hombre con Dios. En segundo lugar, el cuerpo *es nupcial*, porque en él se manifiesta el amor entre el hombre y la mujer en su ser masculino y femenino. El cuerpo expresa la vocación del ser humano a convertirse en esposo. En tercer lugar, tiene un *significado pro-creativo*, porque la unión de los esposos se abre al don de la vida. Por tanto, la vocación y el destino de la persona humana —llamada a ser hijo, esposo y padre— está inscrita en su cuerpo. El cuerpo hace visible y eficaz el proyecto de comunión. Los cuerpos de los esposos, donde se siente la llamada a ser *una carne*, constituyen un principio de comprensión de la dimensión comunitaria del cuerpo y su significado de fecundidad. Tal llamada, además, está unida al «dominio del mundo» (Gn, 1, 28) y permanece entonces abierta a las demás sociedades humanas que se definen por los bienes comunes que se ponen en juego.

2. Modalidades del amor esponsal

Conviene insistir en que la vocación es fundamentalmente una sola y tiene carácter universal; la vocación al amor, vocación fundamental de todo hombre, es al mismo tiempo la vocación específica del cristiano¹⁹. Como observa Juan Pablo II, «el amor es el vínculo que une todo: une de modo sustancial a las personas divinas, une también, aunque sea en un plano muy diverso, a las personas humanas y sus diferentes vocaciones»²⁰. Dentro de la misma Iglesia existen distintas misiones y estados de vida del cristiano. La vocación inicial del cristiano es la debida a la consagración bautismal: la de identificación con Cristo en la caridad.

El amor en su dinámica interna impulsa a la libre entrega de sí al amado, sin reservas y según una donación personal total en el tiempo. El «para siempre» pertenece constitutivamente al amor, de ahí que la irrevocabilidad aparezca como una exigencia intrínseca del amor verdadero. La expresión estado de vida hace referencia a «la configuración estable e íntima del ser y, por tanto, del obrar de la persona humana»²¹. De ahí que se pueda hablar de

¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, n. 10; L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, 866.

²⁰ JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janés, Barcelona 2004, 18-19.

²¹ C. CAFFARRA, «Il matrimonio come vocazione» (Ferrara, 26-5-2002) 3. Disponible en: <http://www.caffarra.it/famigl02.php> [consultado 15-10-2020].

estado sacerdotal, religioso y conyugal, porque configuran de manera estable e íntima a la persona que adopta dicho estado. El valor de definitividad personal del estado de vida no tiene que ver con la voluntad de permanencia en los vínculos afectivos, «sentir un amor», porque éstos no están bajo el dominio despótico de la voluntad, su papel es más bien revelador de lo que la persona necesita para dirigirse a la plenitud de vida que Dios le promete y es la auténtica santidad que todo hombre anhela. La elección de estado es así en verdad un camino de santidad.

La fidelidad de cada persona a su propia vocación, el mantener la tensión de la intención en la persona amada, se convierte entonces en un testimonio elocuente de la grandeza del designio de Dios, al que toda vocación hace referencia. De la misma estructura de la Iglesia surge una división sacramental de vocaciones, que sigue el eje existente entre los sacramentos denominados «sociales» (sacerdocio y matrimonio). Además, debido a la misión de la Iglesia en su doble dimensión de tensión hacia el Reino de Dios y de transformación del mundo, se determina una segunda división llamada vertical, se distingue así entre vocación religiosa y vocación laical. Por eso, como escribe bellamente Juan Pablo II: «en la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo»²². Desde la dimensión de la sponsalidad propia de la Iglesia, el sacerdocio y el matrimonio representan específicamente el amor sponsal de Cristo con la Iglesia. Ésta para subsistir en el tiempo, necesita una representación objetiva del sacrificio de Cristo perpetuado en la eucaristía y de la autoridad magisterial y pastoral. La Iglesia necesita también de la actualización específica de ese amor en el matrimonio, y de la familia, pequeña «iglesia doméstica»²³, como primera transmisora de la fe.

Así pues, hay una única vocación al amor²⁴ con dos modalidades o formas fundamentales de vocación: el matrimonio y la virginidad consagrada o ce-

²² JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, 25 de marzo 1996, n. 16.

²³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 21 de noviembre 1964, n. 11; Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 11; JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 21, 49; *Gratissimam sane. Carta a las familias* 2 de febrero 1994, n. 13 y 15.

²⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22: «Puesto que Cristo murió por todos y la vocación del hombre es una misma, es decir, la vocación divina»; L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, 333; 865.

libato «por el reino de los cielos» (Mt 19, 12)²⁵. Ambas modalidades realizan la vocación humana a la comunión como ser-para-el don; ambas incluyen a la persona en su totalidad, en su unidad corporal-espiritual, aunque, naturalmente, de modo diverso. Y es que el misterio del amor de Cristo y de la Iglesia, en su unidad inseparable, es un misterio de amor fecundo y virginal. De ahí que entre el matrimonio y la virginidad, en cuanto signo de ese misterio, exista una recíproca conexión, una especie de «circumincisión»²⁶. En ese sentido, Juan Pablo II afirma en la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*: «En la Iglesia-Comunión los estados de vida están de tal forma conectados entre sí que están ordenados unos a otros. Ciertamente su significado profundo es común e incluso único: el de ser modalidades en las que vivir la igual dignidad cristiana y la universal vocación a la santidad en la perfección del amor. Son modalidades unitariamente diversas y complementarias, pues cada una tiene su fisonomía original e inconfundible y al mismo tiempo cada una de ellas se pone en relación a las otras y a su servicio [...] son modalidades distintas que se unifican profundamente en el “misterio de comunión” de la Iglesia y que se coordinan dinámicamente en su única misión»²⁷. Constituyen dos modos de expresar y vivir el único misterio de la alianza de Dios con su pueblo. Entre el matrimonio y virginidad «existe una profunda complementariedad e incluso una profunda unión en el interior de la persona»²⁸.

2.1 *La vocación al matrimonio*

El evangelio del matrimonio comienza con el anuncio de la existencia de un plan de Dios anterior a todo proyecto humano. Si la vocación originaria

²⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11: «La Revelación cristiana conoce dos modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor: el matrimonio y la virginidad. Tanto el uno como la otra, en su forma propia, son una concreción de la verdad más profunda del hombre de su ser “imagen de Dios”».

²⁶ Cf. P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Baltasar*, Laurentianum, Roma 2001, 359-366; A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 2001², 154.

²⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, n. 55.

²⁸ *Mulieris dignitatem*, n. 21; *Familiaris consortio*, n. 16; véase también: *Catechesis*, 76 sobre la «Iluminación recíproca entre matrimonio y virginidad», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, 418-426.

de todo hombre es la vocación al amor, el matrimonio es la vocación²⁹ a un amor peculiar: el amor conyugal, que como todo amor es algo que el hombre descubre en un momento determinado en su vida. El mismo contenido de este amor es una verdadera revelación e incluye una llamada a la comunión. Tal llamada implica la libertad de ambos y la totalidad de la persona. Un amor que es aceptación de una persona en una relación específica cuyo contenido no es arbitrario.

La revelación del amor conyugal en cuanto que implica a toda la persona y su libertad, nos descubre las características³⁰ que lo especifican como tal: es fiel hasta la indisolubilidad, recíproco, exclusivo³¹ y abierto a la transmisión de la vida. Por ello es un amor definitivo, porque acepta a la persona como es y puede llegar a ser, hoy y siempre hasta la muerte. Así, con la promesa de un amor fiel hasta la muerte y la entrega conyugal de sus propios cuerpos, los esposos vienen a constituir esa unidad de los dos³² por la que se hacen una sola carne, viviendo en una comunidad de vida y amor, cuya vocación es ser santuario de la vida³³.

Enraizada en la «genealogía de la persona» se delinea la vocación al amor que da origen a la familia. A partir de esta filiación común, hombre y mujer se encuentran en grado de descubrir el *bien* de su recíproco amor, un bien

²⁹ Cf. 1 Co 7, 7; Ef 5,32. Para comprender las raíces teológicas de esta vocación: cf. D.S. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi*, Lateran University Press, Roma 2003.

³⁰ El amor conyugal de acuerdo con lo que afirma HV 9: es un amor humano (sensible y espiritual), es amor total, fiel y fecundo; cf. L. MELINA, «La castidad conyugal, virtud del amor verdadero», en L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006, 257-269.

³¹ La totalidad del don de sí exige la exclusividad: «todo/a a ti, solo/a». Por tanto, se opone a la poligamia: «contraria a la igual dignidad personal del hombre y de la mujer, que en el matrimonio se dan con un amor total y por lo mismo único y exclusivo» (*Familiaris consortio*, n. 19). A propósito de esta cuestión, escribe Benedicto XVI: «A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano» (*Deus caritas est*, n. 11).

³² Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 8.

³³ Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 59; *Carta a las mujeres con ocasión de la Conferencia de Pekín*, 29 de junio 1995, n. 8: «La “unidad de dos”, o sea una “unidualidad” relacional, permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante. A esta ‘unidad de los dos’ confía Dios no solo la obra de la procreación y la vida de la familia, sino la construcción misma de la historia».

que servirá de fundamento de todos los demás bienes sucesivos. La comunión de los esposos sirve como fundamento para la familia. Se evita así una identificación excesiva del bien común del matrimonio en el hijo, este es el fruto y no el acto de su amor y, por ello, necesita referirse a ese amor anterior, también un bien común, para poder sostenerse³⁴.

Existe una fecundidad radical en el amor por ser una llamada a construir una comunión de personas. El «nosotros» realizado en el matrimonio es una disponibilidad a un «nosotros» más amplio, el familiar, y el camino para que cualquier otro «nosotros» no pierda su contenido humano³⁵. La unión en la carne tiene su propia verdad, es fecunda por sí misma. Reconocer el don de la vida, señala como solo puede llegar a plenitud, no por la satisfacción sino al darse³⁶.

El matrimonio en los bautizados reviste la dignidad de signo sacramental de la gracia, en cuanto representa la unión de Cristo y la Iglesia. «La sacramentalidad del matrimonio —cuestión absolutamente decisiva en la comprensión de la verdad profunda de la realidad matrimonial— solo puede ser comprendida a la luz de la historia de la salvación»³⁷. La historia de la salvación se manifiesta, en el fondo, como una comunión de amor de Dios a los hombres, cuyo elemento central es la alianza, primero entre Yahveh e Israel, y después entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio de Cristo con la Iglesia es la realidad (que no pasará). El matrimonio cristiano es la sombra y figura (que pasará ya que está ligado a este mundo) de aquella realidad³⁸.

El matrimonio tiene una referencia interna al amor de Cristo Esposo-Iglesia Esposa que la nutre desde dentro (cf. *Ef* 5, 32). Por tanto, los esposos tienen que saber descubrir el origen de su amor en el amor esponsal de Cristo por su Esposa: este es su amor originario que tiene una presencia afectiva en ellos. De la definitividad de la alianza de Cristo, procede entonces lo

³⁴ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La familia, bien de la persona y bien común», *Communio* 6 (2007), 42.

³⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 8.

³⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 49.

³⁷ JUAN PABLO II, Catequesis «El matrimonio: memorial, actuación y profecía de la Alianza entre Dios y su pueblo», 3 de noviembre 1979, en *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (siglos I-XX)*, a cargo de A. SARMIENTO – J. ESCRIVÁ-IVARS, t. 3, Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra – Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Rialp, Madrid 1992, 2423.

³⁸ Cf. A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 112.

irrevocable de la unión matrimonial. La fidelidad del amor conyugal no es simplemente la de los cónyuges, sino la del mismo Cristo. Así pues, la unión íntima del hombre y la mujer tal como Dios la quiso desde el principio, es un gran misterio, pero no considerado en sí mismo sino en su relación a la unión de Cristo con la Iglesia³⁹.

2.2 *La virginidad cristiana*

La virginidad consagrada es uno de los «dos estados fundamentales de vida» en los que el hombre puede vivir su vocación al amor. La fuente de la virginidad en la Iglesia es la virginidad de Cristo, que vivió la «continencia por el Reino» y la propuso a sus discípulos. Este don esponsal del Redentor, que alcanza a todos y cada uno de los hombres, encuentra un eco especial en aquellos que se sienten llamados a responder al amor de Jesucristo con una entrega total y exclusiva en la virginidad. Para éstos, la llamada de Jesús al seguimiento es un acontecimiento que implica el dejarlo todo y seguirlo, esto es, un cambio radical de las condiciones de vida en lo que respecta al trabajo, los afectos, la vivienda, la propiedad y los criterios de decisión (cf. *Mt* 19, 27-29). Este cambio expresa una radicalidad y una globalidad en la adhesión a Jesús que invita a una especial misión en la vida apostólica cuyas exigencias se recogen en el Sermón de la misión (*Mt* 10, 5-42). Seguir corporalmente a Jesús implica la disponibilidad de la persona a la misión de la Iglesia. La elección de este modo de vida solo es posible en virtud del don de Dios (*Mt* 19, 12).

La virginidad es un don total de sí mismo por «el Reino de Dios», un amor exclusivo a Cristo Esposo de la Iglesia, que se entregó por ella en la Cruz⁴⁰. Esta comunión única con el Señor resucitado, por cuanto anticipa el estado escatológico del hombre (cf. *Mt* 22, 30), es signo del reino de los cielos y constituye una participación en el misterio de la redención del cuerpo. Para identificarse más profundamente con Cristo y participar más

³⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 10; *Mulieris dignitatem*, n. 25.

⁴⁰ Véase: CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 21 de noviembre 1964, cap. 5; Decreto *Perfectae caritatis sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*, 28 de octubre de 1965, n. 1; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal. *Redemptionis donum*, 25 de marzo 1984; Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata. La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*, 25 de marzo 1996; C. CAFFARRA, *La verginità consacrata*, Casa Cini (2-2-1996). Disponible en: http://www.caffarra.it/verginit_96.php [consultado 13-5-2020].

plenamente en el misterio de la redención, la virginidad se suele vivir junto con la obediencia y la pobreza. En efecto, los consejos evangélicos acentúan la vertiente escatológica del seguimiento de Jesús como estado de vida: «son ante todo un don de la Santísima Trinidad. La vida consagrada es anuncio de lo que el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu, realiza con su amor, su bondad y su belleza»⁴¹.

De este modo, se participa más íntimamente en la caridad de Cristo, en su pobreza (2 Co 8, 9) y en su obediencia filial (Hb 5, 8-9). Como observa Juan Pablo II: «La castidad de los célibes y de las vírgenes, en cuanto manifestación de la entrega a Dios con corazón indiviso (cf. 1 Co 7, 32-34), es el reflejo del amor infinito que une a las tres Personas divinas en la profundidad misteriosa de la vida trinitaria; amor testimoniado por el Verbo encarnado hasta la entrega de su vida, amor que anima a una respuesta de amor total hacia Dios y hacia los hermanos [...]. La pobreza manifiesta que Dios es la única riqueza verdadera del hombre. Vivida según el ejemplo de Cristo que “siendo rico, se hizo pobre” (2 Co 8, 9), es expresión de la entrega total de sí que las Personas divinas se hacen recíprocamente [...]. La obediencia, practicada a imitación de Cristo, cuyo alimento era hacer la voluntad del Padre (cf. Jn 4, 34), manifiesta la belleza liberadora de una dependencia filial y no servil, rica de sentido de responsabilidad y animada por la confianza recíproca, que es reflejo en la historia de la amorosa correspondencia propia de las tres Personas divinas»⁴².

La vida consagrada está llamada, por tanto, a profundizar continuamente el don de los consejos evangélicos con un amor cada vez más sincero e intenso en dimensión trinitaria: «amor a Cristo, que llama a su intimidad; al Espíritu Santo, que dispone el ánimo a acoger sus inspiraciones; al Padre, origen primero y fin supremo de la vida consagrada»⁴³. Los consejos en sí mismos son disposiciones para una perfección en la caridad, por ello tienen un significado para todos los cristianos, no porque conformen la vida de

⁴¹ *Vita consecrata*, n. 20. Para santo Tomás los tres votos describen todo lo que el hombre puede ofrecer materialmente a Dios: la posesión de las cosas, el ejercicio de la sexualidad y la procreación, la autonomía de la voluntad; cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 186, s.7. Para él el más importante es el voto de obediencia porque contiene en sí virtualmente los otros dos; cf. H.U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, 57.

⁴² *Vita consecrata*, n. 21.

⁴³ *Ibidem*.

todos, sino por el hecho de representar la necesidad concreta de un amor preferencial a Cristo configurado en relación con un don personal de sí mismos⁴⁴. En la virginidad el hombre está a la espera, incluso corporalmente, de las bodas escatológicas de Cristo con la Iglesia, dándose totalmente a la Iglesia con la esperanza de que Cristo se dé a ésta en la plena verdad de la vida eterna⁴⁵.

A propósito de la virginidad, escribe Juan Pablo II: «En la virginidad libremente elegida la mujer se reafirma a sí misma como persona, es decir, como un ser que el Creador ha amado por sí misma desde el principio y, al mismo tiempo, realiza el valor personal de la propia feminidad, convirtiéndose en ‘don sincero’ a Dios, que se ha revelado en Cristo; un don a Cristo, redentor del hombre y esposo de las almas: un don ‘esponsal’. No se puede comprender rectamente la virginidad, la consagración de la mujer en la virginidad, sin recurrir al amor sponsal; en efecto, en tal amor la persona se convierte en don para el otro. Por otra parte, de modo análogo ha de entenderse la consagración del hombre en el celibato sacerdotal o en el estado religioso»⁴⁶.

En fuerza del amor que conlleva este seguimiento corporal y esta disponibilidad, la Iglesia latina ha querido llamar al sacerdocio a aquellos que tuviesen el carisma de la virginidad⁴⁷. La disponibilidad nace de la configuración que el Espíritu Santo realiza en el corazón de las personas. Se basa entonces en la caridad, es ella la que hace posible una obediencia singular, como escucha del modo como Dios quiere que se viva el servicio a la Iglesia, participando de la obediencia de Jesús⁴⁸.

La castidad virginal es la virtud que hace a la persona capaz de amar a cada persona totalmente, sin exclusión. Como la forma conyugal, la forma virginal es un don total, eternamente fiel, hecho a cada persona singular. El virgen se hace todo a todos, porque todo es para cada uno. No se trata de

⁴⁴ Cf. *Vita consecrata*, 29: «La profesión de los consejos evangélicos *pertenece indiscutiblemente a la vida y a la santidad de la Iglesia*»; *Lumen Gentium*, n. 44; *Perfectae caritatis*, n. 1.

⁴⁵ Cf. *Familiaris consortio*, n. 16.

⁴⁶ *Mulieris dignitatem*, n. 20.

⁴⁷ El celibato sacerdotal es un don peculiar de Dios, forma parte del don de la vocación sacerdotal y capacita a quien lo recibe para la misión particular que Dios le confía, cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7 de diciembre 1965, n. 16; *Código de Derecho Canónico*, can. 277; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1579.

⁴⁸ Cf. *Suma Teológica*, II-II, q. 104, a. 3, sc.

un amor a la humanidad, se ama a las personas en su concreta y cotidiana realidad. La realización de esta posibilidad presupone y exige, al mismo tiempo, la continencia perfecta y perpetua de la dimensión psicofísica de la sexualidad. En realidad, esta es la característica del amor divino. Dios ama a cada persona singular como si fuese la única. Él no ama a la humanidad, al género humano, ha querido a cada persona en sí misma y por sí misma. Solo una particular participación del amor divino puede dar al hombre esta posibilidad. Pero esta participación puede suceder solo si el amor de Dios se hace también amor humano: es lo que ha ocurrido en la Encarnación. El virgen deja traslucir el esplendor del amor universal del Señor a cada persona. Por su carácter esponsal, la virginidad tiene también un significado importante para los que viven el matrimonio, pues representa a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Esposa, la Iglesia⁴⁹.

En efecto, la virginidad enriquece singularmente el matrimonio porque se convierte en testimonio de la vocación última a la comunión con Dios. El sentido del amor esponsal está últimamente en la comunión con Dios: hay un designio del Dios sobre el amor humano. Los esposos no se casan simplemente para vivir un sentimiento, sino porque Dios los está llamando a la comunión con Él, a participar juntos en el banquete del Reino. En segundo lugar, el testimonio de la virginidad, en una cultura pansexualista⁵⁰, en la que la sexualidad genital y el placer se han convertido en la clave interpretativa de la felicidad, las personas vírgenes manifiestan la falsedad de tal pretensión. La sexualidad tiene sentido solo cuando es integrada en el amor. Y es posible integrarla porque se da el don del Espíritu que, redimido el cuerpo, suscita la misma colaboración humana. A su vez, el matrimonio enriquece singularmente la virginidad porque evita que ésta pierda el sentido inmediatamente personal del amor. Al modo como el esposo se entrega a la esposa y asume su destino, acompañándola en su camino y preocupándose de ella, y viceversa, del mismo modo la persona virgen debe acoger el amor de Cristo y entregarse a Él, aprendiendo a preocuparse del Señor y de sus cosas como los esposos lo hacen entre ellos.

El matrimonio y la virginidad son, pues, los dos caminos que permiten realizar en la práctica –según el significado esponsal inscrito en el cuerpo– la libertad más plena de esa donación de la persona. Mediante la gracia, además,

⁴⁹ Cf. *Lumen gentium*, n. 44.

⁵⁰ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «El «pansexualismo» de la cultura actual», en *El corazón de la familia*, 339-375.

en una y otra vocación, actúa ese *don* que cada uno recibe de Dios, es decir, la gracia, la cual hace que el cuerpo se convierta en «templo del Espíritu Santo» y permanezca tal, así en la virginidad (en la continencia), como también en el matrimonio, si el hombre se mantiene fiel al propio don recibido. El amor virginal pertenece ya a la nueva creación, en esto está la objetiva superioridad de la forma virginal respecto a la conyugal⁵¹. El significado sponsalicio del cuerpo no se agota en el matrimonio y la procreación, sino que la unión del hombre y la mujer queda siempre abierta a una comunión más profunda donde la persona alcanza su verdadera plenitud, que es la comunión con Dios. Esta comunión es la que realiza la virginidad.

El matrimonio y la virginidad consagrada o celibato encuentran en la Eucaristía, en el Don-de-sí de Cristo a la humanidad, el signo del que deben dar testimonio en su vida concreta. El matrimonio, en el «venir a ser una sola carne» entre un hombre y una mujer; en la virginidad, el don de sí se expresa por el «lenguaje», también corporal, de la continencia, anticipando ya en este mundo, como signo viviente, la realidad escatológica del Esposo presente, que recapitula todas las cosas para que Dios sea «todo en todos» (cf. 1 Co 15, 28). En último término, como observa el cardenal C. Caffarra: «la existencia en la Iglesia del estado conyugal y del estado virginal, produce, en el fondo, una relativización de ambos. Ni el estado conyugal es absolutamente necesario para el Reino, puesto que existe el estado virginal; ni el estado virginal es absolutamente necesario para el Reino puesto que existe el estado conyugal. Una sola cosa es absolutamente necesaria: *amar* al Señor sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo»⁵².

⁵¹ *Familiaris consortio*, n. 16: «Haciendo libre de modo especial el corazón del hombre [...] la virginidad testimonia que el Reino de Dios y su justicia son la perla preciosa que se debe preferir a cualquier otro valor aunque sea grande, es más, que hay que buscarlo como el único valor definitivo. Por esto la Iglesia, durante toda su historia, ha defendido siempre la superioridad de este carisma frente al matrimonio, por razón del vínculo singular que tiene con el Reino de Dios».

⁵² C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, EIUNSA, Barcelona 1994, 117.

3. Luz y ojos del corazón: el aspecto positivo de la virtud de la castidad

La mirada del corazón está muy unida a la de los ojos⁵³, ver con el corazón no es observar una realidad puramente interior, sin conexión con el mundo sensible. Se trata, por el contrario, de captar la profundidad de lo que tenemos delante, su valor de símbolo, su apertura al misterio. Por el corazón estamos abiertos al mundo, nos dejamos tocar por él. Es el corazón cuando está limpio, lo que permite a la vista descubrir lo profundo. Depende del corazón que nuestra mirada no adopte una perspectiva externa y fría, sino profunda e incisiva⁵⁴.

La vida interior o contemplativa, presupone una particular pedagogía del mirar, como destaca Byung-Chul Han, en *La sociedad del cansancio*⁵⁵. Aprender a mirar significa, «acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo», es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la «primera enseñanza preliminar para la espiritualidad». Según Nietzsche, uno tiene que aprender a no responder *inmediatamente* a un impulso, sino a controlar los instintos que inhiben y ponen término a las cosas⁵⁶. Reaccionar inmediatamente y a cada impulso es en sí ya una enfermedad, un *declive*, un síntoma de agotamiento. La vida contemplativa opone resistencia a los impulsos atosigantes que se imponen. En lugar de exponer la mirada a merced de impulsos externos, la guía con soberanía. En cuanto acción que dice «no» y es soberana, la vida contemplativa es más activa que cualquier hiperactividad, pues esta última representa precisamente un síntoma del agotamiento espiritual. Es una ilusión pensar que cuanto más activo uno se vuelva, más libre se es.

Tenemos dos ojos que miran hacia fuera, y un ojo que mira hacia dentro. Para mirar hacia fuera necesitamos luz. ¿Qué luz y qué claridad puede haber en el interior del hombre? La pureza es algo esencial en la verdad del hombre. Es la disposición para vivir ante Dios, se hace luz para el corazón. La pureza es mirar dentro de nosotros y mirar transparentemente. Vemos, en primer

⁵³ Cf. J. GRANADOS, «Anatomía del corazón cristiano», en *Corazón, urdimbre y trama*, a cargo de ID. – C. GRANADOS Monte Carmelo-Didaskalos, Burgos 2010, 33-66.

⁵⁴ Cf. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 2001⁴.

⁵⁵ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012.

⁵⁶ Cit. en *ibidem*, 53-54.

lugar, sensaciones, sentimientos que nos atraen, intenciones, amores, y solo en la medida en que los vemos los podemos corregir. La pureza consiste en que todo eso sea transparente porque está oculto. Cuando las intenciones se desvían del amor, vamos acercándonos a la impureza. Las cosas no son impuras, las hace nuestro corazón. La pureza es querer una sola cosa con todo el corazón.

Lo que sale de dentro es lo que hace puro al hombre para ver a Dios. Nuestro corazón no es un mecanismo, es un corazón de carne. Cuando el salmista canta «Oh, Dios, crea en mí un corazón puro» (*Sal* 51, 12), indica una clara conciencia de que el corazón humano se encuentra necesitado de una profunda purificación⁵⁷, suplica una acción exclusiva de Dios, que lo limpie de sus culpas. Esta acción divina se describe con la imagen de un trasplante de corazón: quitar el corazón de piedra y otorgar un corazón de carne (*Ez* 11, 19; 36, 26). El endurecimiento de corazón se ha de transformar progresivamente en docilidad de corazón.

El corazón endurecido es un corazón oscurecido, a este corazón le corresponde la ceguera de los ojos, la incapacidad de ver la realidad y el camino a seguir. Esta correspondencia entre lo interior y lo exterior (corazón-ojos), revela el modo peculiar en que el hombre vive la propia corporeidad. El contacto con la realidad que se nos muestra ha de ir acompañado por la advertencia de que la apariencia tiene el riesgo de poner en primer plano a las criaturas: «El hombre mira la apariencia, el Señor mira el corazón» (*1 Salm* 16, 7). Cultivar la apariencia más que el corazón significa otorgar más importancia al hombre que a Dios. La hipocresía es el pecado denunciado con más fuerza en la Biblia.

La fragilidad humana se evidencia en esta división entre lo interior y exterior del hombre, que recibe el nombre de concupiscencia en la revelación cristiana. El fruto del pecado es una profunda transformación de la mirada originaria: «Se abrieron los ojos a ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (*Gn* 3, 7). La mirada expresa a todo el hombre. La transformación de la mirada es, en realidad, la transformación del corazón. Antes del pecado el hombre participaba de la visión divina del mundo y de la propia humanidad, ahora, por el contrario, el hombre encuentra dificultad para reconocer la verdad del

⁵⁷ Cf. J. DE DIOS LARRÚ RAMOS, «Los ojos del corazón», en *Corazón, urdimbre y trama*, a cargo de C. GRANADOS – J. GRANADOS, Monte Carmelo-Didaskalos, Burgos 2010, 141-161.

amor en su corazón debido al desequilibrio interior que experimenta entre el espíritu y el cuerpo.

El corazón se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia. Esta lucha atestigua la necesidad de una educación del corazón, que requiere una purificación, solamente de este modo puede llegar a ver: «Se establece, así, una diferencia fundamental entre “mirar con amor” y “mirar con deseo concupiscente”. En la mirada, más exactamente en el modo de mirar, es posible individuar plenamente lo que es la concupiscencia. El deseo, que es parte de la realidad del corazón humano, cuando se absolutiza, termina esclavizando»⁵⁸. Lo más grande no es el poder sobre los demás sino sobre uno mismo.

Así pues, no basta con mirar desde el propio deseo y su satisfacción, es necesario apreciar «la belleza del amor». Esto significa tener una *mirada contemplativa*. Es lo que Platón apuntaba en *El banquete* y que Benedicto XVI desarrolla en su encíclica *Deus caritas est* al destacar cómo toda la fuerza del amor que mueve al hombre por medio de su afecto requiere para ser auténticamente humana purificarse⁵⁹. En su conexión con los ojos, el corazón capta lo divino como plenitud, como plena presencia. La luz es vernos con los ojos de Dios, solo así descubrimos el amor de nuestra vida. El corazón, pues, es el órgano que capta el misterio de Dios, no como oscuridad sino como origen primero, cuya fuerza nos impulsa hacia la meta.

La virtud de la pureza consiste en vivir en presencia de Dios de una manera especial. D. von Hildebrand destaca como rasgo esencial: «el ser puro posee una manera propia de caminar delante de Dios. No se oculta de su rostro, no se esconde de Dios como Adán después de la caída. [...] Su nota específica es la claridad sencilla. Respeta su propio misterio y no lo descubrirá más que de acuerdo con la voluntad divina. Lo confía a Dios con un gesto lleno de claridad, de luz y de humildad»⁶⁰. Le inunda una claridad especial, porque se caracteriza por una plenitud especial del espíritu: «Irradia de la belleza específica, del brillo sin sombra de un alma salida de la mano de Dios y rescatada por Cristo, del alma imagen de Dios, en una palabra, del esplendor

⁵⁸ Ibidem, 148.

⁵⁹ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 5; J.J. PÉREZ-SOBA, «El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor», en AA.VV., *Mujer y varón. ¿Misterio o autoconstrucción?*, Madrid 2008, 59-104.

⁶⁰ D. VON HILDEBRAND, *Pureza y virginidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1960, 69.

radiante en la persona que es espíritu»⁶¹. La sencillez, la veracidad y la humildad son notas esenciales de la pureza. Esa pureza positiva es el patrimonio de un alma llena de *amor*.

La pureza no está constituida primeramente por una actitud respecto a la esfera sensual, como la castidad⁶², sino más bien por el hecho de estar ante Dios y abandonarse a la irradiación de su rostro. En el hombre, la castidad está ligada necesariamente a la pureza, en el sentido de que lleva a su pleno desenvolvimiento un elemento de la pureza. En cierto modo, es preciso ser casto, para ser puro. Uno de los efectos más importantes de la integración del deseo de placer se sitúa en el influjo cognoscitivo que ocasiona. No solo porque permite una singular *transparencia* de la persona, en cuanto se expresa a sí misma en la corporeidad, llevando el significado personal del cuerpo a su cumbre, sino en cuanto influye decisivamente en la visión del otro, de su dignidad y belleza⁶³.

Así la castidad, por la unidad intencional que posibilita, se transforma en una *pureza* singular, que dispone a la auténtica contemplación de Dios⁶⁴. La pureza se remonta al orden de las virtudes que exigen un fundamento sobrenatural, es la respuesta al don del amor divino. La castidad está ordenada a la esfera sensual y consiste en la rectitud de la conducta de la persona en lo referente a esa esfera, mientras que la pureza está constituida por una actitud que es mucho más general: «su símbolo no es el cinturón que salvaguarda, ni la fortaleza que se defiende por su posición aislada, sino la blancura inmaculada, el lirio, la luz que no se ha oscurecido»⁶⁵.

La pureza de corazón exige una cierta virginidad interior, una disponibilidad para la escucha que destierre toda presencia que no sea de Dios, como señala el cardenal R. Sarah: «virginidad del corazón, es decir, no vivir y crecer en el bullicio interior y exterior, en la dispersión y las distracciones mundanas. Hay placeres que desunen, dividen y separan y dispersan el centro de nuestro ser. La virginidad espiritual, el silencio interior y una soledad

⁶¹ Ibidem, 70.

⁶² Cf. L. MELINA, «La castidad como virtud del amor auténtico», en ID., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009, 124-135; O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011.

⁶³ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Pureza y virginidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1960.

⁶⁴ Cf. *Suma Teológica*, II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

⁶⁵ D. VON HILDEBRAND, *Pureza y virginidad*, 76.

necesaria son los fundamentos más seguros de la vida con Dios, en una cara a cara íntimo con Él»⁶⁶.

La pureza es una virtud que actúa, que construye⁶⁷. El dominio de sí solo es posible si se descubre antes la grandeza del amor y sabe asombrarse ante él. Más aún, el autodomínio, la posesión de sí, solo sirve para a su vez, darse al amado, entregarse a él. Por eso la pureza nace de la aceptación del amor y del deseo de ofrecerse totalmente a la otra persona, atraídos por su belleza. Ser limpio de corazón es ser capaz de amar con el verdadero amor que construye una comunión. La pureza de corazón, por tanto, es a la vez posesión y dominio de sí, por un lado, y atracción hacia el amor, o deseo de honrar y servir la belleza, por otro. Más que ser el resultado de un esfuerzo del hombre, la pureza es sobre todo, un don, obra en nosotros del Espíritu, con el que colaboramos: «La pureza como virtud [...] aliada con el don de la piedad como fruto de la morada del Espíritu Santo en el templo del cuerpo, confiere a este cuerpo tal plenitud de dignidad en las relaciones interpersonales que dios mismo es glorificado en él. La pureza es la gloria del cuerpo humano ante Dios. Es la gloria de Dios en el cuerpo humano, a través del cual se manifiestan la masculinidad y la feminidad»⁶⁸.

4. Una dirección para la afectividad: la purificación del corazón

El proceso de purificación tiene su principio en el amor: «ya no se trata solo de un esfuerzo ascético ni de separación de los afectos que ligan al mundo, ni se centra solo en la integración de los mismos como preparación a una contemplación superior, ahora consiste en la recepción plena del don inicial del amor divino que debe crecer siempre»⁶⁹. El protagonista principal de esta dinámica es Dios mismo, que ofrece su don, pero el sujeto es el hombre que ha de responder libremente a la llamada divina. El don de Dios hace de guía y de motor de todo el proceso de amor a la verdad y de la virtud que este

⁶⁶ R. SARAH, *Dios o nada. Entrevista sobre la fe con Nicolás Diat*, Palabra, Madrid 2015, 147.

⁶⁷ Cf. C.A., ANDERSON, J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 131.

⁶⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Ed. Cristiandad, Madrid 2000, 324.

⁶⁹ J.J. PÉREZ-SOBA, «El amor a la verdad: fuente de virtud», en *La devaluación de la razón*, a cargo de L. JIMÉNEZ, Fundación Universitaria Española, Madrid 2011, 60.

amor produce en el hombre. Engendra en el hombre un amor nuevo que es el que va a permitir alcanzar la unión con Dios y crecer constantemente en ella.

La *razón afectiva*, portadora de un «conocimiento por connaturalidad», es el principio de *purificación* del amor⁷⁰. El amor necesita de esa purificación para poder madurar y llegar a ser plenamente humano: «Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. Al principio hemos hablado del *proceso de purificación* y maduración mediante el cual el *eros* llega a ser totalmente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad»⁷¹.

Este proceso de purificación constituye a su vez una integración de las distintas dimensiones del hombre a esa unidad original que es su propia identidad y que se realiza en su interioridad⁷². Un proceso de purificación interior que ha de conducir a un conocimiento amoroso que permite la trascendencia. La purificación no consiste en una racionalización exterior al afecto⁷³, una especie de sujeción a unos límites que la razón le marcara desde fuera; por el contrario, es una *madurez* que proviene del interior del afecto y que necesita de la razón, en cuanto potencia humana, para desarrollarse completamente. La verdad no está en el impulso, sino en el hecho de contener una promesa de plenitud que el hombre ha de ir descubriendo.

En lo que se refiere al proceso de purificación, requiere por su propio dinamismo un proceso de conversión que incluye la vuelta intencional al amor originario. Es decir, «saber reconocer que el principio del amor es anterior y mayor que nosotros mismos y que, por eso, el amor como motor de nuestros actos nos une a un dinamismo que nos excede y al cual el hombre, por me-

⁷⁰ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», *Cuadernos de pensamiento* 20 (2008), 11-33.

⁷¹ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

⁷² Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La vía de la interioridad: conciencia y amor», en *Cuadernos de pensamiento* 21, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 51-79.

⁷³ Para una descripción de esta dinámica: cf. J. NORIEGA, «La chispa del sentimiento y la totalidad del amor», en *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica 'Deus caritas est' de Benedicto XVI*, a cargo de L. MELINA – C. ANDERSON, Monte Carmelo–Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 267-278.

dio de sus virtudes, permanece abierto»⁷⁴. Así lo explica Benedicto XVI: «Por eso, el eros ebrio e indisciplinado no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el eros necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle gustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser»⁷⁵. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia: «Esto no es rechazar el eros ni “envenenarlo”, sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza»⁷⁶. Purificación es un término que se refiere a un modo de amar con integridad en el que confluyan todas las capacidades humanas. Esa unidad profunda que se da en la persona humana –*corpore et anima unus*– es el fundamento antropológico de la unidad intencional que puede dar lugar a la integración afectiva⁷⁷. Esta unidad en el obrar recibe en nombre *de integración* de la persona humana: «La integración supone una pluralidad de partes (partes «integrales»): en esto la unidad propia que deriva de la integración no es una unidad simple. Las partes están relacionadas entre sí según una relación de subordinación, fundada en un orden objetivo jerárquico. La subordinación de la parte inferior no destruye su dinamismo, sino que, al contrario, lo exalta, haciéndolo ser de un modo superior»⁷⁸.

Siendo la sexualidad una dimensión de la persona, en ella están presentes los tres dinamismos y operaciones del ser personal: el dinamismo físico, el psíquico y el espiritual. El proceso de integración de estos tres dinamismos consistirá en la subordinación del dinamismo físico al psíquico y del psíquico al espiritual. Tal subordinación consiste en la plenitud y perfección de los primeros niveles al ser elevados por el dinamismo espiritual. La unificación de la que hablamos, sería una unidad que es de integración, no de destrucción. La subordinación del inferior no significa, pues, destrucción, sino exaltación haciéndolo ser en un modo superior. Unificación significa

⁷⁴ J.J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», en *Cuadernos de pensamiento* 20 (2008), 25.

⁷⁵ BENEDICTO XVI, carta enc. *Deus caritas est*, n. 4.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, n. 5: «Esto depende ante todo de la constitución del ser humano, que está compuesto de cuerpo y alma. El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del eros puede considerarse superado cuando se logra esta unificación».

⁷⁸ C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, EIUNSA, Barcelona 1994, 34.

integración. Integración es orden interior. Esta integración implica la aparición de la virtud de la castidad. Esta virtud es el instrumento de que se sirve el amor para penetrar y personalizar todas las dimensiones del hombre, integrándolas en una unidad. La perfecta unidad psíquica, física, espiritual, se llama castidad (que se puede vivir conyugal o virginalmente).

La castidad no es represión de las pasiones, sino, sobre todo, la virtud que hace posible el amor auténtico, integrando las dimensiones del instinto y de la afectividad en la dinámica de la maduración personal hacia el don de sí y la acogida del otro. Una virtud que abre a la relación con los demás en el reconocimiento de su dignidad de personas. Así alcanza un valor particular la experiencia y el comportamiento del *pudor*⁷⁹. El pudor está dirigido a hacer que el valor personal de la corporeidad no sea oscurecido por los valores parciales ligados a la genitalidad. El sentimiento del pudor –y su manifestación: la modestia– es, en su raíz, innato a la persona humana, responde a la íntima convicción que percibe el ser humano de su propia dignidad e inviolabilidad: «El pudor protege el misterio de las personas y de su amor. Invita a la paciencia y a la moderación en la relación amorosa; exige que se cumplan las condiciones del don y del compromiso del hombre y la mujer entre sí. El pudor es modestia “...” se convierte en discreción»⁸⁰.

El pudor consiste esencialmente en una actitud de defensa del cuerpo propio en cuanto expresión de la persona. Por una parte, condiciona a la virtud de la castidad: el hombre que esté privado de pudor no puede ser casto. Pero por otra, no alcanza la dignidad de la virtud verdadera de la castidad. El pudor, en primer lugar, no es una virtud. Mueve a la persona hacia la defensa del peligro de ser ofendida en su sexualidad. Pero la virtud moral no existe para defenderse de un peligro (de un mal) sino para realizar el bien en la plenitud del ser personal. El pudor, sin embargo, condiciona la virtud de la castidad, en el sentido de que por medio de él protege y defiende al sujeto de la cosificación de su cuerpo, y a través de él de toda la persona. Es una invitación a ver en la belleza del cuerpo el esplendor de toda la persona, la verdad del ser.

La pureza de corazón que introduce el Espíritu Santo no solamente permite corregir toda posible curvatura del amor, sino que, haciéndolo madurar

⁷⁹ Cf. J. NORIEGA, «Amor conyugal y don del Espíritu», en *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, a cargo de L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, Palabra, Madrid 2006, 277-278.

⁸⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2522.

y partícipe de la lógica del don de sí de Cristo, permite al creyente «ver a Dios»: «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8). La castidad, generada y formada por la caridad y enriquecida por el don de piedad, se convierte en una luz singular que guía el camino de los esposos. El testimonio último de esta realidad se encuentra en la virginidad. Ante ella, los esposos pueden reconocer el sentido escatológico de su misma unión y el *telos* último al que se dirige su unión conyugal: la comunión plena con Dios.

5. Conclusión

La castidad solo puede entenderse en relación con la virtud del amor⁸¹: es la virtud que enseña el arte de amar. En la persona casta resplandece el esplendor mismo de la persona que se dona, sea en el matrimonio, sea en la virginidad consagrada. La totalidad propia del amor conyugal lo hace exclusivo y excluyente. El hecho de que el lenguaje propio del amor conyugal sea el lenguaje del cuerpo, hace que una persona pueda pertenecer sola a otra persona y viceversa. Entre millones de mujeres hay una que es única, entre millones de hombres hay uno que es único. Sin embargo, el amor virginal es total y universal: expresa la capacidad de darse totalmente a cada uno. Se comprende que la continencia no es la virginidad, es la consecuencia necesaria de la elección de amar a cada persona en el don total de sí. La persona virgen vive una experiencia de comunión con Cristo que es única en la Iglesia; una unión mística que hace a la persona capaz de don de sí. Por eso existe una sintonía profunda entre el ministerio pastoral y la virginidad. En la historia de la Iglesia, todas las grandes obras de caridad nacen de la virginidad, es un hecho que no tiene prácticamente excepciones.

Querer con todo el corazón solo es posible por la caridad y la castidad. Requiere un largo proceso en el que la rectitud en la dirección de los afectos y el modo de expresarlos en los actos concretos se vaya constituyendo y configurando un auténtico carácter moral. El corazón del hombre es un corazón de carne por eso para el crecimiento de cualquier amor es necesaria la inte-

⁸¹ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Ed. Razón y fe, Madrid 1978¹², 188.

gración afectiva. Sin castidad no se da un perfecto amor hacia los demás. Sin castidad no hay santidad posible⁸².

En definitiva, el hecho de que existan personas que eligen la virginidad cristiana constituye la contestación más radical al modo en el que hoy se presenta la sexualidad humana; demuestra la falsedad de la antropología sexual contemporánea. En efecto, esta elección hace visible que la sexualidad no está en función del placer sino del don de sí. Revela la trascendencia de la persona respecto a la inmediatez de la pulsión del instinto. Representa una novedad que en el lenguaje cristiano se llama «profecía», no anunciada sino vivida⁸³.

⁸² JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó, Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2000, 669.

⁸³ Cf. F.M. LÉTHEL – I. FUKASAWA – M. I. RUPNIK, *Profecía de amor. La vida consagrada, testimonio de misericordia*, BAC, Madrid 2015.