

La castidad conyugal

Aspectos implícitos en la definición

Introducción.—Resulta hoy excesivamente fácil para que ello indique auténtica y verdadera humildad, iniciar todo estudio sobre la castidad en el matrimonio con una aparente autoacusación pública, en que quedan mal parados cuantos autores nos precedieron por su vinculación a una concepción agustiniana de la sexualidad, larvada de maniqueísmo y ensombrecida por los prejuicios y controversias jansenistas. Heinrich Klomps ha mostrado en su obra *Ehemoral und Jansenismus* (Colonia, 1964) las realidades en que se funda esta acusación. Por mi parte, estoy decidido a ahorrarme y ahorrar al lector esa desagradable y acomplexada sinceridad.

Frente a la camezón, sentida hoy por muchos, de iniciar todo afán de progreso con la demolición del pasado, propugno el esfuerzo inmediato por la construcción de un presente y de un futuro mejores, sin dejar por ello de recoger y aprovechar agradecidos cuanto de válido nos legaron los esfuerzos pretéritos. «Así, todo escriba instruido en la doctrina del reino de los cielos es como el amo de casa que saca de su despensa lo nuevo y lo añejo» (Mt 13, 52).

La predominante preocupación de nuestros manuales de Moral por posibilitar al alumno un acertado juicio absolutorio del pecado les hace pasar con demasiada rapidez del concepto de castidad a la descripción pormenorizada de los diversos modos con que la virtud es conculcada tanto dentro como fuera del matrimonio. Prendida la atención en la consideración del pecado y sus especies, que es necesario evitar en absoluto, se vincula fatalmente la virtud de la castidad con el *no uso desordenado* de los órganos sexuales y se descuida fácilmente el prestar la debida consideración al concepto propio de la virtud, que atiende precisamente a la racionalidad en el uso de estos órganos. Aunque las considero incompletas desde otro

punto de vista, son suficientemente exactas a este respecto las definiciones de los libros de texto, inspiradas en Santo Tomás de Aquino. «Es misión de la castidad usar moderadamente de los miembros corporales conforme al juicio de la razón y a la elección de la voluntad» (II II, q. 151, a. 1 ad 1).

No es pues que los manuales dejen de dar una definición positiva de la castidad como virtud, aplicable a su modalidad conyugal, sino que la mente del alumno, necesaria y prolongadamente atenta a las diversas especies de pecado, deja de prestar la debida consideración al concepto mismo de castidad y, después de haberla aproximado teóricamente al no uso desordenado, pasa con demasiada frecuencia a identificarla prácticamente con el simple no uso perpetuo o temporal (hasta después del matrimonio). Y esto con tanta mayor facilidad, cuanto que en él, joven aún, no desposado, destinado tal vez al celibato, la castidad presupone —no digo que agote de esta manera su concepto— el no uso. Hablaremos en otro lugar de los peligros que encierra para la castidad conyugal el centrar su interés en el tiempo que precede al matrimonio.

No voy a propugnar, por consiguiente, una nueva definición de castidad. Me limito a llamar la atención sobre aspectos menos explícitos y con frecuencia olvidados de la realidad aludida con nuestras definiciones de castidad. Atenderé principalmente a los aspectos que resultan más sugerentes para el estudio de la castidad en su modalidad conyugal.

a) *Sentido positivo y luces de la revelación.* — Mientras los textos de moral sigan inspirándose en los tratados escritos con miras a preparar para el ministerio de las confesiones, será preciso llamar algo más la atención de los alumnos sobre las consecuencias positivas de la castidad como virtud conyugal, empezando por advertirles que, aun en general y formalmente hablando, tan lejos de la castidad se puede hallar el uso como el no uso de las facultades sexuales.

Una consideración meramente natural de lo que representa el sexo y sus posibilidades en el hombre hallará siempre especial dificultad en demostrar que se pueda dar virtud en el uso perfecto de las facultades sexuales. El mismo Santo Tomás, que acuñó ciertamente su *Suma Teológica* a la luz de la revelación, pero vació su contenido moral sobre el troquel de la ética aristotélica, se sintió obligado a dedicar dos artículos a la defensa de la virginidad (II II, q. 152, aa. 2 y 3), advirtiéndole que es preciso considerarla formalmente, como «propósito firme de perseverar en la abstención del placer venéreo con el fin de consagrarse a la contemplación de las cosas divinas» (a. 3 c) y hace notar que precisamente porque

«entre los antiguos era raro que un hombre se abstuviese de esos placeres por amor a la contemplación» y « las leyes miran a lo que sucede comúnmente», pudieron éstas imponer penas a los perpetuos célibes.

Solamente auténticos genios del pensar o de la actuación política podían entonces de verdad privarse racionalmente de los placeres venéreos con el fin de emplearse con más plenitud y eficacia a una actividad de naturaleza superior. Si hoy ha dejado de ser excepción la virginidad como virtud, es ello debido a la fecundidad sobrenatural que le otorga en el Nuevo Testamento su razón de participación en la virginidad fecunda de Cristo, de su Madre y de la misma Iglesia cuando se abraza «por el reino de los cielos» (Mt 19, 12). Pero estas virtualidades, compensadoras con creces de las que la abstención del placer deja inoperantes, nos son conocidas por la revelación. De ahí la conveniencia de incluir (como hace por ejemplo el P. M. Zalba, *Theologiae Moralis Summa*, vol. II, n. 299) una alusión explícita a la luz de la fe en vuestras definiciones de castidad. Digamos pues que esta virtud lleva a la actividad o sosiego de las facultades venéreas, según las exigencias de la razón iluminada por la fe.

La inserción del cristiano en el Cuerpo Místico de Cristo desplaza el *medium virtutis* de la castidad incluso entre casados (I Cor 7, 5) en el sentido de la abstención, cuando uno recurre a ella por el reino de los cielos. Pero este desplazamiento no ha eliminado la posibilidad de caer en «el vicio opuesto a la lujuria, (el cual —dice Santo Tomás—) no se da en muchos, porque los hombres se inclinan más bien a los placeres. Pero consiste en la «insensibilidad» y se halla en quien hasta tal punto rechaza a las mujeres, que ni siquiera a su propia esposa concede el acto a que tiene derecho» (II II, q. 153, a. 3 ad 3). Insistiré después en una doble modalidad, masculina y femenina, de este vicio en nuestros días. Baste aquí haber hecho resaltar con su indicación ese aspecto menos atendido de la castidad conyugal. Porque es preciso dejar bien claro que la misma virtud de la castidad puede exigir alguna vez el matrimonio —no sólo como remedio a la incontinencia— y en él la unión sexual con mayor o menor frecuencia según los casos. Por eso advierte S. Pablo a los esposos, que no se abstengan de la vida conyugal sino «por algún tiempo», aunque sea «con el fin de vacar a la oración» (I Cor 7, 5).

A decir verdad no es, ni ha sido, frecuente entre los moralistas el peligro de preconizar la abstención hasta una zona muy próxima al vicio de la insensibilidad, aunque tal vez se deba este acierto menos al respeto por la castidad que a su preocupación por tutelar la justicia implicada en el débito conyugal. Pero una vez salvado el escollo de la insensibilidad corremos cierto peligro de

medir la perfección de la castidad, incluso de la conyugal, en función del no uso de las facultades sexuales, o de permitir, al menos, que nuestros alumnos lo hagan. No todos advierten que, si bien la razón específica, que diferencia la virginidad de la castidad, se halla en la abstención total y perpetua de los placeres venéreos (II II, q. 752, a. 3), la única razón que explica su superioridad se halla en el fin (vida complativa y una fecundidad sobrenatural mayor) por el cual los sacrifica (II II, q. 152, aa. 4 y 5).

Por dos veces al menos protesta Santo Tomás contra toda atención puesta en la cantidad para medir la virtud: «El medio virtuoso no se mide por la cantidad, sino por la recta razón» (II II, q. 152, a. 2 ad 2) ; y en el artículo siguiente repite el mismo principio aplicándolo no ya al número de actos sino a la intensidad del placer: «El medio virtuoso no se mide por la cantidad, sino por su conveniencia con la recta razón. Y por esto la magnitud del placer que acompaña al acto venéreo realizado de conformidad con la razón no se opone al medio virtuoso» (II II, q. 153, a. 2 ad 2; Suppl. q. 49, a. 4 ad 3).

Converría hacer mayor esfuerzo por liberar el concepto castidad conyugal de esa vinculación más o menos implícita con la cantidad de veces —en proporción inversa— que se actúa el apetito venéreo y la intensidad —en proporción también inversa— del placer sentido en él, para poner más de manifiesto que el *medium virtutis* lo ha de dar únicamente la razón iluminada por la fe. Sólo entonces conseguiremos que algunos esposos dejen de ver cierta excusa a determinados desórdenes en el escaso número de uniones y, no ya algunas, sino bastantes esposas, dejarán de presentar como prueba irrefutable de honestidad el que no sientan placer en la unión, como si la frigidez fuese una virtud y no un vicio fisiológico o moral.

Tal vez ayudaría a esta desvinculación el modificar la inepta terminología con que venimos contraponiendo la virginidad, y aun la simple castidad de las viudas o de los célibes, a la castidad de quien se halla en el matrimonio¹. Llamamos a la primera castidad perfecta porque carece incluso de los placeres lícitos, y a la segunda, por contraposición, imperfecta, siendo así que, atendiendo al concepto mismo de castidad, tan perfecta debe ser la castidad del célibe como la del casado: en ambos casos el medio virtuoso se halla en la racionalidad del acto o de la abstención. Santo Tomás atribuye ciertamente una excelencia o perfección particular a la virginidad, pero la califica como parte subjetiva de la templanza a la par que la castidad —específicamente diversa—, y advierte que

¹ La terminología no es constante. Algunos colocan ya en la categoría de imperfecta cualquier castidad dispuesta a contraer algún día matrimonio.

«la virginidad como virtud supone el voto de conservar perpetuamente la integridad» (II II, q. 152, a. 3 ad 4; cfr. etiam ad 5). En el voto, en esa consagración o dedicación inmediata a Dios, hay que ver lo perfecto de la virginidad. Santo Tomás lo dice expresamente: «En la virginidad el elemento formal y perfectivo es el propósito de perseverar siempre en la abstención del placer venéreo; el cual propósito resulta laudable (*laudabile redditur*) por el fin, a saber, en cuanto se hace esto para consagrarse a las cosas divinas» (ibid. c). No he hallado en el Santo la expresión «castidad perfecta», ni siguiera tratándose de la virginidad. Su terminología carece por lo mismo del peligro que tiene la nuestra de insinuar alguna imperfección de la castidad como consecuencia del simple uso ordenado del placer venéreo.

Hasta aquí he llamado la atención sobre la dimensión sobrenatural de la virtud de la castidad, que ha desplazado su medio virtuoso en el sentido de la abstención, y sobre el margen que aún postula de actividad sexual en quien no ha recibido una especial llamada de Dios para la virginidad, como son los cónyuges, pero me he expresado siempre, conforme al modo corriente de hablar, identificando explícitamente la castidad conyugal con la racionalidad en el uso o no uso de los órganos sexuales. Quisiera ahora hacer ver que este modo de expresarnos deja en la penumbra tanto la profundidad del nivel a que actúa la virtud y su perfección cualitativa, con peligro de confundir la castidad con la continencia, como la amplitud del marco a que se extiende su acción. Queda al menos en la obscuridad que la racionalización del instinto no se agota en la actuación de unos órganos, sino que incluye otras vivencias y afecta íntegramente al hombre en su cosmovisión y en sus relaciones interpersonales.

b) *Naturaleza y campo de acción de la virtud.*—Los moralistas sabemos muy bien que al decir uso o no uso de los órganos sexuales nos referimos a la manifestación externa de la virtud de la castidad o, como dice Santo Tomás, «a sus actos» (I II, q. 55, a 1 ad 1). El Santo supone que el lector proyectará sobre la castidad, cuanto ha escrito antes acerca de la naturaleza de la virtud y, muy especialmente, cuanto se refiere a la templanza, ya que ésta es el género a que pertenece, como parte subjetiva, la virtud de la castidad.

Pero nuestros oyentes, por lo general, no dominan estos conceptos con la agilidad necesaria para hacer de por sí y espontáneamente estas transposiciones integradoras. Nosotros mismos, discípulos al fin y al cabo de una moral excesivamente absorbida por el estudio de las acciones, difícilmente sacamos de los presupuestos tomistas todas las consecuencias importantes en orden a una com-

presión más existencial y completa de lo que supone para el ser personal del hombre la virtud.

Recordemos aquellas nociones fundamentales de la antropología tomista, que, aplicadas a la castidad, nos han de ayudar a percibir la riqueza de contenido oculta en las definiciones corrientes. Me limitaré a tres de ellas: apetito sensitivo, pasión, virtud.

El apetito sensitivo es una facultad propia del compuesto humano, localizada en un órgano corpóreo, dotada de una inclinación inconsciente hacia el bien que le es propio. A esta inclinación inconsciente, a este *a priori*, lo llama Santo Tomás apetito natural, y lo distingue del apetito propiamente sensitivo o inclinación al bien sensiblemente conocido y apreciado. Pero esta inclinación al bien sensiblemente conocido, esa actuación del apetito sensitivo no se realiza sin cierta emoción que informa psicológicamente el acto y da lugar a la pasión.

La actuación pasional del apetito sensitivo es pues un hecho complejo en el que Santo Tomás nos hace distinguir dos aspectos: el fisiológico (material), caracterizado por la inmutación orgánica, y el psíquico (formal), que consiste en una percepción apreciativa, teñida de emoción, que dispone la potencia según su conveniencia o disconveniencia con el objeto (I II, q. 22, a. 2 ad 3). Conviene advertir ya aquí que, aunque el apetito sensitivo radique en un órgano corpóreo, éste no agota su virtualidad aun desde el punto de vista meramente fisiológico, ya que las resonancias orgánicas de una pasión intensa invaden todo el cuerpo. En la actividad sexual, por ejemplo, la inmutación orgánica debida al influjo del estímulo tiene lugar con una multitud de fenómenos concomitantes, que van desde la múltiple actividad bioquímica de las hormonas hasta el efecto mecánico en los latidos del corazón, tantas veces aludido por Santo Tomás. Tampoco la inmutación psicológica se agota con la localización en el órgano tipificado: es todo el hombre el que a través de la emoción —sensibilidad, erotismo, amor racional— se esfuerza por responder adecuadamente, adaptando la actuación pasional del apetito sensitivo a su perfección racional.

Porque, aunque Santo Tomás estudia las pasiones como actividad humana que no difiere de la animal (I II, q. 6, intr.), existe diferencia entre la pasión del bruto y la del hombre. Aquélla es una reacción necesaria del apetito sensitivo ante su objeto; en el hombre la reacción permanece abierta a la instancia superior de la voluntad racional para que ésta la determine (I II, q. 56, a. 4 c y ad 1). Es precisamente esta participación de la voluntad y de la razón en los actos del apetito sensitivo, lo que coloca a las pasiones en el ámbito de la moralidad (I II, q. 24, aa. 1 y 4).

Precisemos algo más: la pasión es una actividad compleja, mediante la cual el apetito sensitivo conforma el medio interno fisiológico y la actitud psicológica de la manera más acomodada al amor, prosecución y disfrute del bien percibido. Incluso al nivel animal conviene distinguir entre esa virtualidad apetitiva, en que consiste el impulso pasional, y la respuesta motora o movimientos corpóreos a que impulsa la misma pasión. El estado emocional no fuerza en el hombre, normalmente al menos, esa actividad y manifestación externa sin el consentimiento de la voluntad. Más difícil resulta la intervención de ésta en el acto mismo del apetito sensitivo, ya que éste no depende solamente de la potencia anímica, sino también de la disposición del órgano y bajo este aspecto repugna muchas veces a las instancias de la razón (I II, q. 17, a. 7 c; q. 59, a. 2 c). La capacidad de la dimensión orgánica impone a la voluntad, con frecuencia, un gobierno sólo indirecto —político lo llama Santo Tomás (I, q. 81, a. 3 ad 2; I II, q. 56, a. 4 ad 3; passim)— del apetito sensitivo. La interacción mutua de los elementos fisiológicos en la emoción y de ésta en aquéllos, junto con la posibilidad de que la voluntad intervenga, al menos indirectamente, en unos y otros, constituye sin duda el fenómeno más interesante de la pasión.

La pasión, como movimiento del apetito sensitivo, puede tener lugar independientemente de la voluntad o bajo su imperio (I II, q. 59, a. 3 c). La afinidad y esa como tensión innata del apetito sensitivo hacia su propio bien se actúa desde el momento en que este bien es percibido y estimado con un conocimiento al menos sensible. En la medida en que este conocimiento se racionaliza y queda bajo el imperio de la voluntad la pasión adquiere calidad humana y entidad moral. En cambio, cuando las instancias superiores de la inteligencia y de la voluntad inhiben su actuación, el apetito sensitivo actúa a nivel inferior al modo que sucede en los animales, pero como el instinto ha perdido en el hombre su vigor determinante —de ahí la apertura normal del apetito a la instancia de las facultades superiores— las pasiones se desatan en una actividad absorbente y centralizadora que rebaja al hombre y coloca su actividad al margen de toda objetiva ordenación a su fin.

En la terminología de S. Pablo las pasiones —*pazémata*— no vienen marcadas con nota alguna peyorativa; pueden muy bien indicar la sensación de quien saborea el placer dominándolo. Cuando quiere marcar la dificultad que ofrecen las pasiones a la obra santificadora del Espíritu, usa San Pablo la palabra *epithumia* con el sentido de un impulso excesivo, desordenado, imperioso a lo agradable, que sujeta al hombre al dominio del placer. Al hombre así esclavizado, siervo del pecado y dócil a sus impulsos, le denomina S. Pablo *sarx*.

La situación difícil del hombre después del pecado original, nos la describe S. Pablo en la carta a los Romanos (7, 15-25) al pintar su impotencia frente a los tironazos de la *sarx*, es decir de los impulsos inferiores, rebeldes a la razón. Sólo la gracia puede librarle de este «cuerpo de pecado», de esa docilidad a los impulsos rebeldes. La gracia inicia esta liberación con las virtudes infusas en el bautismo, pero es preciso que el cristiano, explotando esas virtualidades nuevas, sujete los impulsos del apetito a las exigencias de la razón y concluya así poco a poco esa liberación de la *amartia*, iniciada ya con la infusión de la primera gracia. El hombre espiritual —*pneumatikós*— avanza en la santidad con la progresiva sujeción de los apetitos inferiores a las indicaciones de la razón y a los impulsos del Espíritu: «Porque, si vivís según la carne —*sarx*—, habréis de morir, pero, si hacéis morir las fechorías del cuerpo con el espíritu, viviréis» (Rom 8, 13).

Lo malo, por consiguiente, no es la pasión ni sus objetos: «Sé y estoy persuadido en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; sino que para quien estima ser impura una cosa, para él es impura» (Rom 14, 14). «Todo es puro para los puros, pero para los contaminados y los que no creen nada hay limpio» (Tit 1, 15), sino la actuación de la pasión exacerbada a su propio nivel contra las exigencias de la razón².

La pasión es objetivamente buena (materialiter), cuando su actuación responde a la racionalidad de su ordenación como medio al fin. Esta misma pasión se convierte en moralmente buena (*formaliter*), cuando la voluntad racional se identifica con ella mediante una aceptación que resulta tanto más intrínseca, cuanto más virtuosa. El simple hecho de su aceptación enriquece ya la bondad moral de la voluntad, pero esta bondad aumenta en la medida en que influye ella misma en la actuación o en la plenitud y logro de la pasión. De esta manera puede la voluntad penetrar y acrisolar al máximo la bondad intrínseca de la pasión y de su fin (I II, q. 20, a. 4 y q. 24, a. 3). Y no terminan aquí las posibilidades morales de la voluntad en su relación con la pasión, porque puede proponerle un fin superior en su actuación y hacerla participar de este modo en la bondad moral del nuevo fin (I II, q. 20, a. 1). Se hace así manifiesto que la pasión racional no rebaja al hombre, sino que le eleva a su plenitud, pues al integrar en la unidad de la persona las virtudes inferiores de su ser, le permite optar por la máxima expansión de su entidad anímico-corporal.

Como veremos muy pronto, el papel de las virtudes en la vida moral consiste en realizar de un modo habitual y espontáneo —des-

² Cf. C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris, E. Galda, 1965, c. 4, pp. 183 ss.

de dentro— esa integración de las diversas pasiones en la unidad de una actuación racional.

Antes de pasar al estudio de la virtud me voy a permitir recoger todavía alguna lección de Santo Tomás respecto al deleite o placer. El Santo distingue tres especies diversas entre las pasiones concupiscibles del bien: amor, deseo y deleite. El amor —a nivel sensitivo— es origen de las otras dos pasiones (I II, q. 26, a. 1 c) y consiste en cierta unión de semejanza, acomodación o adaptación al bien, que se percibe como atracción hacia él, engendra su prosecución por el deseo y lleva al reposo o deleite de la posesión (I II, q. 23, aa. 2 y 4). Estudia por consiguiente el Santo el deleite como pasión diversa de las demás, pero lo que dice de ella desde el punto de vista moral, vale también de la complacencia o placer que impregna las otras dos (cfr. I II, q. 26, a. 2 c; q. 28 y q. 30).

El placer sensible como tal indica únicamente salud orgánica, y se halla al margen de la moralidad, si no es aceptado o buscado por la voluntad. El valor moral del placer querido está en función del valor que tiene la pasión misma que lo provoca y por lo mismo de su significación racional (I II, q. 34, a. 1; Suppl. q. 49, a. 6 c), pero, supuesto el valor moral de la acción o movimiento —e. d. su conveniencia con la recta razón, el deleite la perfecciona (I II, q. 33 a. 4 y q. 34, a. 4 c y ad 3).

Es de suma importancia que la voluntad ponga la pasión y el placer al servicio del valor moral de la acción, pues, si no es ella la que obra con sentimiento y placer, se actúan esas vivencias inferiores a su propio nivel, impersonal e infrahumano. Y esto tiene particular importancia en el apetito venéreo, pues esta despersonalización lo priva de su dimensión fundamental en la línea del placer, la de llevar y facilitar el encuentro. Voy a insistir en este punto, porque se repite aún con demasiada frecuencia que el placer sexual es egocéntrico por naturaleza.

Dios ha puesto todo placer para llevar a la actuación del apetito o premiarlo. Siendo el apetito venéreo altruísta en su misma estructura, hemos de decir que también lo es el placer que lo acompaña, de por sí al menos o, como dirían los escolásticos, «de primera intención». Otra cosa es que la complacencia en él como vivencia refleja resulte ambigua; pero esa ambigüedad no aboca necesariamente en el egocentrismo. El peligro está en despersonalizar este placer o en dejarlo actuar al nivel infrahumano del instinto. Al no servir entonces a su propio fin se cierra sobre sí mismo, aísla y provoca esa desoladora soledad a que nos están acostumbrando en el cine los personajes de Antonioni.

Santo Tomás advierte expresamente que el placer de la unión sexual, aunque por su intensidad priva de la razón, es moralmente bueno en la unión racional de los cónyuges (I II, q. 34, a. 1 ad

1; II II, q. 153, a. 2, ad 2; Suppl. q. 49, a. 4 ad 3). La moralidad no pide que se ponga sordina al placer venéreo, sino que se lo ponga al servicio de una actividad racional; tal es la misión de la castidad conyugal y sería un error pensar que debe silenciar el natural deleite, o dejar de explotar al menos sus posibilidades en orden a facilitar una mayor compenetración de los cónyuges.

Hasta ahora hemos estudiado la pasión y diversas maneras de intervención en ella por parte de la voluntad racional que le prestan una dimensión humana y moral, pero estas intervenciones podían tener lugar, por decirlo así, desde fuera. Pasemos ahora al estudio de la virtud.

La principal diferencia entre pasión y virtud está en que aquélla es un movimiento del apetito sensitivo que puede ser conformado con la razón; la virtud, en cambio, es aquel principio racional que ordena el movimiento sensitivo después de haber perfeccionado el apetito (I II, q. 59, a. 1 c); pues se trata de una cualidad habitual que convierte en moralmente bueno —conforme con la razón— el apetito mismo y su actividad (II II, q. 123, a. 1, c). La templanza es pues la virtud que, convirtiendo en moralmente bueno el mismo apetito, regula tanto el amor-atracción y el deseo del bien sensible ausente, como el gozo en este mismo bien poseído. El apetito sensitivo, cualitativamente perfeccionado por la virtud, se convierte en principio de actos que serán siempre humanos y moralmente buenos, es decir, conformes con las exigencias de la recta razón; dicho con palabras de Santo Tomás: «La virtud, que tiene por objeto el apetito concupiscible, no es más que la conformidad habitual de esta potencia con la razón» (I II, q. 56, a. 4 c). Pero esta racionalidad no significa en modo alguno la supresión de la pasión: «Las virtudes morales propias de las pasiones no pueden existir sin la pasión. Y la razón está en que, si así fuese, la virtud moral haría totalmente ocioso el apetito sensitivo. Pero no pertenece a la virtud el que carezcan de sus propios actos las potencias sujetas a la razón, sino el que sigan imperativos de la razón al realizar sus propios actos» (I II, q. 59, a. 5 c). Y advierte Santo Tomás el paralelismo y la diferencia entre la actuación virtuosa con que regula la voluntad los actos externos del cuerpo y la actividad con que la virtud moral modera, desde dentro, al mismo apetito sensitivo para que sus movimientos se realicen conforme al orden racional (*ibidem*).

c) *Función sanante*.—Esta diversidad tiene importancia para comprender la diferencia que existe entre la castidad y la continencia. Esta no participa perfectamente de la razón de virtud moral, ya que no sujeta el mismo apetito sensitivo a la razón, sino que se contenta con impedir que la actuación irracional de las pasiones del tacto se imponga a la razón y arrastre tras sí las decisiones de la

voluntad (II II, q. 156, a. 1 e). Este dominio exterior —desde la voluntad (ibidem, a. 3 e)— de las pasiones no sólo no es inútil para el desarrollo de la virtud, sino que en nuestra naturaleza caída resulta necesario para evitar el pecado y para conseguirla. A esta necesidad de la continencia para su desarrollo debe su nombre la virtud de la castidad, que proviene del latín *castigare*, por cuanto exige que la concupiscencia sea refrenada a la manera del niño por parte del pedagogo (II II, 151, a. 1 c). Pero esta misma comparación aristotélica-tomista nos está indicando que la continencia, el castigo, es un medio educativo; no es la formación misma del niño, no es la virtud. Castidad pues, por su misma etimología, recuerda la necesidad de un período de sumisión al dominio extrínseco de la continencia, para la consecución de la virtud. Pero, para que una acción sea por sí misma humanamente buena, debe haber sido informada por la voluntad racional desde el interior. Castidad es aquella cualidad del mismo apetito venéreo que racionaliza desde dentro el dinamismo de la pasión, confiriéndole la docilidad y espontaneidad propias del ser racional.

Se comprende así que la castidad aparezca a la luz de la Teología como el sucedáneo, en el orden sensitivo-venéreo, del don de integridad, perdido por el hombre con el primer pecado. No quiero entretenerme con este punto. Baste recordar que el don de integridad no privaba al apetito venéreo de su espontáneo tender hacia su propio objeto; se limitaba simplemente a racionalizar esta actuación. La virtud realiza una racionalización del apetito sensitivo, que devuelve a la potencia algo de su impecabilidad original, por cuanto le confiere la propiedad de no tender espontáneamente hacia su objeto, sino cuando la tendencia, prosecución o logro del mismo es conforme con la razón iluminada por la fe. En esto consiste el aspecto sanante de la virtud de la castidad: devuelve a la potencia su racionalidad, su humanidad, su salud primigenia.

Quisiera advertir ya desde este momento que la perfecta castidad, la moderación completa del instinto mismo, no es de este mundo. En el estado de naturaleza caída (salvo un privilegio especial) será siempre preciso recurrir de vez en cuando a la continencia para constreñir extrínsecamente el apetito, supuesta la facilidad con que las pulsiones sexuales presionan con excesiva violencia y anarquía o inoportunidad. Pero esta misma labor negativa de constreñir el apetito para impedirle una actuación irracional se realiza con tanta mayor facilidad y eficacia, cuanto está más influenciada por la virtud misma de la castidad y, con ella, de un aprecio más sincero e ilustrado de los valores que encierran esas pulsiones, pues no se trata de cohibirlas, sino de encauzarlas.

En la formación y perpetuo progreso de la castidad actúa la voluntad desde el exterior no sólo por medio de la continencia,

sino también, y más eficazmente, mediante ese gobierno del apetito sexual, que Santo Tomás llama político, y tiene un doble aspecto: positivo y negativo. El aspecto negativo evita a la pasión aquellos estímulos injustificados que la llevarían a una actuación irracional, por su vehemencia, extemporaneidad o error de objeto. En mis retiros para matrimonios llamo a este aspecto negativo «recurso a las necesarias cautelas». El aspecto positivo de este gobierno político consiste en una actitud de predominante atención a los valores superiores de la inteligencia y de la voluntad. Sobre todo la caridad, con su vehemente consagración al bien absoluto, impide la actuación irracional de los instintos mediante una sumisión espontánea de éstos al amor racional.

Que esta actuación positiva en el gobierno político de la voluntad importe una perfección superior a la misma continencia lo dice expresamente Santo Tomás (II II, q. 155, a. 4 ad 2). No dice lo mismo de la actuación negativa, ni me atrevería a decirlo yo. He indicado y sostengo únicamente que esta actuación resulta más eficaz en orden a la formación y progreso de la castidad; y me baso en el hecho de que la actuación de la continencia presupone la irrupción de algún movimiento pasional desordenado, el cual, aun cuando no sea culpable, importa una actuación contraria a la actitud habitual exigida por la virtud.

A una sobrevaloración de estas posibilidades del hombre en orden a impedir mediante una actividad previa el mismo surgir del movimiento desordenado se debe la opinión medieval que durante tantos siglos arguyó de pecado los primeros movimientos de la sensualidad. Bien está que hayamos corregido lo erróneo de esta opinión, pero convendría no olvidar la parte de verdad que en ella había: esa intuición profunda de las posibilidades humanas en orden a prevenir las causas de desorden en el mismo tender apetitivo y las ventajas de esa actuación para la obtención de la virtud³.

Existe una mutua interacción entre esa actividad externa de la voluntad en el apetito venéreo y la virtud ínsita en éste, ya que la castidad, como todo hábito, dispone la potencia para que sirva mejor y con mayor facilidad a la instancia superior que la mueve. En este sentido la castidad cubre, por decirlo así, la apertura del apetito sensitivo a un influjo determinado superior y, al coordinar las potencias inferiores con las superiores, establece una unidad de acción que, vista desde el apetito debe ser considerada como espiritualización del mismo, vista desde la voluntad racional supone una sexualización de ésta con la integración en ella de la riqueza di-

³ Cf. R. A. COUTURE, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Edit. Università Gregoriana, Roma 1962.

námica y psicológica propia del apetito con todas sus resonancias eróticas y sexuales.

Estas últimas expresiones: espiritualización, sexualización, nos hablan ya de una unidad de principio que expresa mejor la realidad ontológica de la virtud como estado o cualidad del ser, que lo dispone para desarrollar su capacidad de acción de una manera mejor en sí y en su término. Porque la perfección de la potencia repercute no sólo en la calidad de sus operaciones, sino también en la de los movimientos a que la pasión da lugar.

Y con esto no hemos dicho aún todo lo que importa la virtud como cualidad sanante del apetito. Es propio también de ella el aumentar la afinidad de la potencia para con su bien, incluso a su propio nivel, aumentando así la «apetencia» del mismo, y la capacidad para «tender» hacia él y «gozarse» en su obtención. El que este *plus* se realice principalmente en la calidad de esta triple pasión no solamente no implica una disminución en la intensidad de las mismas —la virtud no mutila, sino que integra y potencializa—, sino que parece abonar cierto aumento también cuantitativo, ya que la integración del apetito a la razón comporta la confluencia en una mayor unidad de todas las resonancias despertadas por la pasión en los diversos niveles del ser; y son los mismos apetitos y deseos sensibles del hombre, quienes por su misma naturaleza están llamados a moverse en las líneas de fuerza marcadas por los deseos espirituales de la voluntad; sobre estas líneas logran su máxima perfección. Así es como la virtud espiritualiza, humaniza, personaliza todas las posibilidades espirituales, psicológicas y orgánicas del ser.

No quiero negar que la racionalización mayor del instinto en su actuación, propia de la virtud, puede hacer que se perciba menos el placer del apetito en su nivel genético o inferior; será en todo caso debido a que la atención queda menos concentrada en el goce propia y como exclusivamente carnal para solazarse también en las dimensiones más elevadas de esa compleja actuación. Siempre será verdad que la persona goza más, incluso cuantitativamente, gracias a la más perfecta y más deleitable actuación del apetito en todos y cada uno de sus niveles. Santo Tomás nos dice expresamente que en el estado de inocencia, precisamente por su conformidad con la razón, el placer venéreo hubiese sido más intenso y perfecto: «El deleite sensible hubiese sido tanto mayor, cuanto más pura la naturaleza y más sensible el cuerpo» (I, q. 98, a. 2 ad 3).

Advierte el mismo Santo Doctor, y este punto es importante para comprender cuanto acabo de decir, que una misma virtud, aunque radique propia y principalmente en una potencia, puede extender su virtualidad a otras muchas, influenciándolas o hacién-

dose enriquecer por ellas (I II, q. 56, a. 2 e). La castidad, por ejemplo, no sólo influye en la voluntad haciéndose proteger, en la forma indicada, y haciéndose actuar por ella, sino que influye positivamente en el erotismo y en la sensibilidad para integrar las resonancias de esas potencias en el acorde de una actuación más compleja y más rica. Pertenece a la misma naturaleza de la virtud de la castidad esa posibilidad de asumir en su obrar, mejorándolas, todas las fuerzas físicas, bioquímicas, psicológicas y anímicas del ser.

De este modo tanto la virtud como las capacidades naturales del hombre crecen y maduran con un mutuo influjo, al mismo ritmo con que son elevadas por encima del instinto al servicio de una voluntad racional. Porque las tendencias e impulsos naturales del hombre arraigan ciertamente en su organismo, pero maduran y crecen en la medida en que son informados por la razón y la voluntad, ya que en esta misma medida se hallan integrados en la unidad personal a la que están destinados. Así es como la virtud permite al hombre la actuación máxima del bien, poniendo a su servicio todas las virtualidades del ser en su máxima conaturalidad e intensidad. Como han repetido tantas veces los Santos y maestros de espíritu la perfección de una virtud supone o crea la perfección de todas las otras, pues sólo a través de ellas puede poner las diversas virtualidades al servicio de la unidad de acción. Forma y cumbre de toda esta actividad integradora y unificante es la caridad, porque sólo quien posee con perfección todas las virtudes se halla en disposición de amar con todo su corazón, toda su alma y todas sus fuerzas.

Hasta aquí hemos considerado el sexo en su dimensión individual y hemos visto a la castidad sanándolo en su relación con toda la persona. El sexo es en efecto una cualidad existencial que afecta a toda la persona, desde la composición bioquímica de cada una de las células hasta la actitud general predominantemente discursiva o intuitiva frente a la realidad circundante. La virtud de la castidad perfecciona esa cualidad, en su aspecto genital y en cuanto trasciende a toda la persona, orientando todas las posibilidades del sexo en su modo de ser y de saberse. Pero el sexo es además una realidad esencialmente abierta al otro, a la humanidad y a su perduración; de ahí que la castidad oriente también sus posibilidades como modo de ver el mundo, de entablar relaciones de alteridad y de ensamblarse en la sociedad cara al presente y cara al futuro.

La castidad por consiguiente no puede contentarse con mirar al sexo como modo de ser y de actuarse en sus órganos característicos y en todas sus virtualidades orgánico-psicológicas: satisfacción genital, sensual, erótica y espiritual; sino que debe mirarle también y sobre todo como dimensión social, preñada de respon-

sabilidades cara al presente y cara al futuro. El llamar la atención sobre los diversos campos en que la sexualidad se actúa tiene particular importancia en la formación de la mujer, pues la dimensión propiamente genital de sus apetencias sexuales no suele aflorar al nivel de la conciencia sino lentamente en la vida matrimonial; antes, debe educar su castidad en el erotismo y la sensualidad.

También es importante, tanto en el hombre como en la mujer, después de casados, pues es misión de la castidad conyugal integrar todas las tendencias que condicionan la relación interpersonal de la forma más apta para la mutua compenetración y esto supone una progresiva y mutua acomodación de la modalidad sexual masculina a la femenina, y viceversa, con el máximo respeto a la persona del cónyuge. La castidad propiamente matrimonial realiza esta integración de vivencias para conseguir la plenitud de entrega en el encuentro al nivel de la persona.

Finalmente esta atención a los diversos campos en que actúa la castidad tiene particular y trascendental importancia en el cumplimiento de las responsabilidades que adquiere el matrimonio en su vida sexual cara a la Iglesia, a la sociedad y a los propios hijos. Porque, a la hora de cumplir con la misión que Dios ha confiado al matrimonio como órgano de reproducción de la sociedad y de la Iglesia, deben tener en cuenta los esposos que Dios no espera cuerpos, sino personas; la sociedad no necesita hombres, sino ciudadanos; la Iglesia no quiere feligreses, sino fieles dotados de aquellos condicionamientos orgánicos, psicológicos y culturales que los han de hacer capaces de cumplir con la misión de progresar en santidad, más aún que en número, «hasta que lleguemos todos juntos a encontrarnos en la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13).

d) *Función santificadora.*—Se ha realizado ya muchas veces el estudio de la castidad como sucedáneo del don de integridad, perdido en el primer pecado. A esa luz aparece clara la misión sanante de esta virtud. También se ha estudiado suficientemente la función santificadora de la castidad virginal y de la participación de ella mediante la continencia voluntaria «por el reino de los cielos». Terminaré este estudio con alguna reflexión sobre la función santificadora de la castidad al servicio del matrimonio.

No pretendo ser original en ella. Nada diré que pueda sorprender a un teólogo, si no es tal vez la distinción entre aspecto sanante y santificador de la castidad, pues en la actual economía no hay salud sin santificación; la justicia es santidad. Podría contentarme con pedirlos que admitiéseis la distinción a título de di-

visión metodológica y esclarecedora, pero creo que encierra algo más. Advierte el P. Spicq⁴ que en el Nuevo Testamento no se usan sin cierta diferenciación técnica los términos justicia y santidad. El primero supone una noción estática y en algún sentido negativa, que pone el acento principalmente sobre la remisión de los pecados. Santidad designa en cambio la perfección propiamente cristiana, progresiva, participada de la santidad de Dios (Hebr 12, 10). Santo es «el justificado en cuanto persevera en el camino de la salud y pone en obra el dinamismo vital de su regeneración bautismal». El doble término aparece claramente en el Apocalipsis. «El justo continúe practicando la justicia y el santo santifíquese todavía» (22, 11).

La virtud de la castidad, en su aspecto sanante, pone remedio a una consecuencia del pecado original: la ausencia del don de integridad y el peligro consiguiente —supuesta la naturaleza bipolar del hombre— de que el instinto se lance espontáneamente sobre su objeto específico contra los dictados de la razón, creando con ello una dificultad al deseo de obrar conforme a justicia. En su aspecto santificador pone el dinamismo de este mismo instinto al servicio de la santificación progresiva de los cónyuges.

Quando Cristo nuestro Señor quiso elevar el matrimonio a la dignidad de sacramento, y constituirlo así en fuente de santificación para los esposos, quiso también que la vida sexual de éstos contase entre los principales medios —ciertamente el más específico— de santificación en el nuevo estado. «Esta es la voluntad de Dios —dice S. Pablo a los Tesalonicenses—, vuestra santificación:... que sepa cada uno de vosotros poseer su propia esposa en santificación y honor, no con pasión desordenada de concupiscencia (= *en pazei epithumias ên pâθει êpithumias*)» (I Tes 4, 3-5). Y pone el acento S. Pablo no tanto en la ausencia de pecado cuanto en el valor santificador del matrimonio cristiano. Por esto, después de corregir a los que con violencia o engaño hacían injuria en este punto a sus hermanos, recuerda que Dios nos llamó «para vivir en santidad» y concluye: «Así que quien esto reprueba no reprueba a un hombre, sino a Dios, el cual os dio también su santo Espíritu, enviándole a vosotros» (I Tes 4, 8).

Sorprende que parezcan tan nuevos los actuales movimientos de espiritualidad matrimonial, cuando en realidad no hacen más que recoger y desarrollar los gérmenes de una espiritualidad enseñada ya por Dios en la Biblia, cuando eligió el matrimonio, obra perfecta del amor humano, como imagen de la obra perfecta del amor divino. Si el amor humano lograba hacer de los dos una carne (Gen 2, 24) el amor divino lograría fundir a Dios y al hombre en la

⁴ C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, c. 4, p. 200.

unidad personal: físicamente con Cristo, místicamente con la Iglesia. Por esto pintó en el Antiguo Testamento su amor por las almas bajo la imagen del amor entre esposos (Oseas, Cantar de los Cantares, etc.), su propia Encarnación como un desposorio (Salmo 44) y, ya en el Nuevo Testamento, su unión con la Iglesia como prototipo del matrimonio cristiano (Ef 5, 32).

Una simple reflexión sobre estas verdades nos ha de hacer ver que está tan lejos del cristianismo una visión meramente carnal e intrascendente del matrimonio, como un ideal descarnado, incapaz de poner al servicio de la mutua santificación el sexo con todas sus resonancias humanas. El misterio del matrimonio como sacramento permanente consiste precisamente en el poder que tiene para elevar el amor conyugal cristiano al nivel del amor divino. La virtud de la castidad posibilita a los esposos el hacer patente en todo el vivir conyugal, y muy especialmente en los momentos de expresión más intensa, ese respeto propio del culto, encerrado en toda realidad sacramental y santificadora. Porque con ella la mutua donación tiene siempre lugar al nivel interpersonal, sin permitir jamás que el impulso meramente instintivo degrade al cónyuge al nivel de un objeto. La trama toda del vivir conyugal pone entonces de manifiesto ese misterio de unidad y fecundidad que lo constituye signo de la unión entre Cristo y su Iglesia con toda su virtualidad santificadora.

No se trata ya, como en el Antiguo Testamento, de una simple resonancia religiosa o sagrada, derivada de la elección que Dios había hecho del matrimonio para esbozar el misterio del Amor divino. En el matrimonio cristiano se trata ya de una participación real, interna, inmanente de este misterio de amor, que permite a los esposos cristianos llegar, a través de la unión carnal, a la unión de espíritus en Cristo: «porque serán —dice— los dos una carne». Mas quien se adhiere al Señor se hace un espíritu con El» (I Cor 6, 16-17).

Cuando al hablar de la virtud empleábamos frecuentemente la expresión «espiritualización» del sexo o del instinto, nos referíamos a su racionalización, humanización y personalización progresiva. En el aspecto santificador de la castidad, que ahora nos ocupa, la palabra «espiritualización» debe entenderse en sentido bíblico. Cuando S. Pablo opone el hombre carnal —*sarkikós*— al espiritual —*peumatikós*— no piensa en un hombre dividido con predominancia de la carne o del espíritu, sino en un hombre total, cuerpo y alma, más o menos dócil a la moción del Espíritu Santo. La castidad no sólo no debe anular ni reprimir el amor natural con sus resonancias erótico-sexuales, sino que debe elevarlo al nivel de la caridad sobrenatural, poniendo a su servicio todas estas mismas resonancias; espiritualizar, en sentido bíblico, no es descarnar,

sino amar con un amor sobrenatural santificador, que hace del cuerpo un instrumento dócil a la moción el Espíritu Santo y, mediante su influjo, un medio de santificación —*ex opere operantis* por lo menos— del que disponen los esposos para cumplir con su obligación de santificarse mutuamente. Y no quisiera que estas reflexiones se entendieran exclusivamente de los momentos de intimidad conyugal: Es todo el vivir erótico-sexual de los cónyuges el que participa de la razón de sacramento y debe convertirse en el trampolín más idóneo para introducirnos en la unión mística con Dios.

El matrimonio cristiano ha sido elevado al nivel de signo eficaz de la unión con que Cristo santifica a su Iglesia, y el cuerpo ha recibido el papel de medianero —sin él no habría signo— en esa representación continuada del Amor santificador; a través de él se expresa con la máxima expresividad y viveza el amor. También el cuerpo ha sido santificado en el Bautismo, ha pasado a formar parte del Cuerpo Místico de Cristo, le ha sido prometida la resurrección, es templo del Espíritu Santo (I Cor 6, 13 ss.). Todo esto nos recuerda S. Pablo en vigoroso claroscuro sobre el trasfondo de una unión pecaminosa para concluir: «Glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo» (6, 20).

Corremos siempre el peligro de descarnar excesivamente la realidad del matrimonio cristiano al poner nuestra atención en su poder santificador como Sacramento. Y sin embargo el Verbo se ha Encarnado —no abandonará jamás la carne que asumió una vez⁵— y su unión física mediante la unión hipostática seguirá siendo siempre el prototipo de su unión mística con la Iglesia y, a través de ésta, del misterio que ha de simbolizar el matrimonio cristiano. No es por lo mismo necesario en modo alguno descarnar una realidad por el hecho de que haya sido elevada al orden sobrenatural. Sí es necesario en cambio personalizarla. Porque la unión de Dios y Hombre en Cristo no ha tenido lugar al nivel de las naturalezas —que han seguido siendo dos— sino al nivel de la Persona. Es misión de la castidad conyugal dotar a los esposos de aquella personalización del instinto que posibilita el encuentro al nivel personal y hacer, por decirlo así, imposible la degradación de una unión a nivel inferior.

Me permito insistir una vez más en la importancia de no reducir estas consideraciones al acto conyugal, cuando es la vida toda de los cónyuges la que debe ser informada por la virtud de la castidad para poner al servicio de la mutua santificación todas las resonancias del afecto propiamente marital con cuanto él significa de ternura y cariño, delicadeza y respeto, tensión sensual y ex-

⁵ Conforme al axioma teológico: «*Quod semel assumpsit, nunquam dimisit*».

presión racional de la misma en el beso, la caricia, la mirada, el tacto, la palabra afectuosa; expresiones todas de unión y amor, que sólo un concepto equivocado de la castidad, tributario de una concepción grosera en la expresión o de una servidumbre no superada aún a lo que tiene de puramente pasional, puede acantonar al tiempo y lugar reservados a la máxima intimidad. La castidad y su misión santificadora piden tan sólo que esas expresiones sean siempre un obsequio de amor y no un medio para sentir egoístamente la propia satisfacción.

Esto no quita que el amor auténtico, garantizado con la virtud de la castidad, debe ser ayudado en sus expresiones humanas por el deseo de placer. Dios ha vinculado al ejercicio de las funciones encaminadas a la conservación de la especie un deleite, cuya aceptación y deseo nada tiene de inhonesto, y que es bueno en la medida en que acompaña al cumplimiento racional de estas funciones o induce a poner los medios naturales para ello. Puede incluso ser racional el cultivo de la mutua atracción en los cónyuges y aun el arte que permita prolongar el acto o dotarlo de un placer más intenso, para asegurar mejor las funciones sociales y personales de la unión conyugal.

Somos a veces víctimas a este respecto de la justificada prevención que en nosotros ha despertado tanta literatura obscena o cargada al menos de una concepción meramente hedonística y material. Pero no deberíamos extender esta prevención al placer con que Dios quiso atraer al cumplimiento de misiones altísimas. Lo que haría bestial e inepta para la santificación de los cónyuges su unión, no será nunca la duración o la intensidad del placer o del gozo, sino la falta de ternura, de atenciones, de entrega, en una palabra, de racionalidad y amor. Es misión de la castidad conseguir que lo espontáneo se realice a impulsos de una libertad deseosa de manifestar una auténtica caridad, que ésta cabalgue hasta el fin sobre el instinto, que el éxtasis esté preñado de plenitud humana, de riqueza personal, de amor sobrenatural. La castidad se opone tan radicalmente al vicio de la insensibilidad como a la degradación de lo sexual en un gesto rutinario, desbocado, agresivo; modera ciertamente el placer, pero no en el sentido de represión, sino en el de racionalidad y dominio, que permitan ponerlo al servicio de los valores más nobles. La castidad debe polarizar hacia estos mismos valores el mismo deseo de placer, porque su misión consiste en encauzar y aquilatar, con la calidad propia del amor racional, el placer sensual y sus resonancias todas.

Esta exposición positiva e integradora de la castidad matrimonial responde a las necesidades de hoy y será más necesaria, cuando el progreso científico permita la máxima seguridad en el uso del matrimonio. Porque esta seguridad significa únicamente

una mayor facilidad para no violar la norma universal y negativa de la castidad. Pero entonces será más necesario aún que ahora—lo han experimentado ya quienes trataron con matrimonios estériles— llamar la atención de los esposos sobre las muchas virtualidades que es preciso actuar en el uso o no uso del matrimonio, y sobre la necesidad de la castidad para que con el trato mutuo se perfeccionen y ennoblezcan de día en día. Sólo así, más allá de las normas negativas, conseguirán responder a su vocación personal a la santidad. El cultivo de la castidad seguirá siendo siempre el medio más seguro, cierto, humano y santificador para cumplir con todas las responsabilidades individuales y sociales del vivir conyugal.

He indicado ya que la perfección de la castidad no es de este mundo. Siempre será necesario recurrir de vez en cuando al control extrínseco de las apetencias sexuales, pero las gracias de estado vinculadas al estado matrimonial no sólo harán posible el evitar el pecado, sino que permitirán una mayor facilidad y espontaneidad en el cumplimiento de todos los deberes.

Se habla de la imposibilidad en que se encuentran hoy muchos matrimonios para cumplir con las exigencias de la castidad cristiana. Esta imposibilidad no les dispensa de la responsabilidad que tienen respecto al conjunto de su vida sexual. La falta de dominio en un momento dado debe acuciarles a prepararse mejor para mañana. Lo más importante es no aceptar pasivamente la insuficiente disposición que hizo posible la ocasional enajenación del sentido. Después de reconocer que los pecados personales hicieron más dificultosa la condición de nuestra naturaleza caída, es preciso empezar de nuevo la educación del instinto con un conocimiento preciso de las dificultades que es preciso vencer, sin olvidar jamás que, como advierte Santo Tomás, la gracia ofrece un remedio mucho más seguro para evitar el pecado que la costumbre de obrar el bien (Supl., q. 25, a. 1, ad 4). Una vida de oración, junto con la frecuente recepción de los sacramentos, será siempre el remedio más eficaz para sanar las debilidades y progresar en la perfección de una castidad santificadora.

MANUEL CUYÁS S. J.