

Soledad, filiación y don de piedad. Una pedagogía de la pureza inspirada en la Teología del cuerpo

*Solitude, Filiation and Piety.
A Pedagogy of Purity Inspired by the Theology of the Body*

RECIBIDO: 5 DE ABRIL DE 2025 / ACEPTADO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Jaime RODRÍGUEZ DÍAZ

Universidad Francisco de Vitoria
Madrid
ORCID: 0009-0000-4267-8600
jaime.rodriguez@ufv.es

Resumen: Según el presente artículo, en las catequisis sobre el amor humano del papa Juan Pablo II se encuentran orientaciones pedagógicas útiles para transmitir la belleza de la pureza que están fundamentadas en una sólida antropología y que conducen a una profunda y sana espiritualidad. Analizando en profundidad este *corpus* doctrinal, se establece una relación entre la experiencia originaria de la soledad, el significado filial del cuerpo y el don de piedad. Se vislumbran aspectos personalistas novedosos respecto a la enseñanza tradicional, en los que se destaca la íntima relación que existe entre la antropología, la moral y la espiritualidad.

Palabras clave: Teología del cuerpo, Filiación, Soledad, Piedad, Pureza.

Abstract: According to this article, the catecheses on human love of Pope John Paul II contain useful pedagogical guidelines for transmitting the beauty of purity, which are based on a solid anthropology and lead to a deep and healthy spirituality. Analyzing this doctrinal *corpus* in depth, a relationship is established between the original experience of solitude, the filial meaning of the body and the gift of piety. The personalist aspects are novel with respect to traditional teaching, highlighting the intimate relationship that exists between anthropology, morality and spirituality.

Keywords: Theology of the Body, Filiation, Solitude, Piety, Purity.

Cómo citar este artículo: RODRÍGUEZ DÍAZ, J., «Soledad, filiación y don de piedad. Una pedagogía de la pureza inspirada en la Teología del cuerpo», *Scripta Theologica* 58 (2026) 193-222.
<https://doi.org/10.15581/006.58.1.193-222>

1. INTRODUCCIÓN

Ya en los años cincuenta, el joven arzobispo y profesor Karol Wojtyła, constataba que el fracaso de la ética sexual católica se debía al hecho de que había formulado sus contenidos principalmente en forma de prohibiciones o preceptos sin descubrir ni sacar a relucir los valores que había detrás¹. ¿Es posible presentar los contenidos éticos desde los valores y no desde las normas? ¿Cómo fundamentar las enseñanzas morales en la belleza de la antropología cristiana? ¿Existe un itinerario teológico capaz de armonizar doctrina, moral y espiritualidad en una visión integradora y atractiva?

El presente artículo analiza la relación entre la experiencia originaria de la soledad, el significado filial del cuerpo y el don de piedad en las catequesis sobre el amor humano del papa Juan Pablo II². La hipótesis que pretendo ilustrar es que contiene implícitas algunas orientaciones pedagógicas útiles para transmitir la belleza de la virtud de la pureza, fundamentadas en una sólida antropología, y que tales orientaciones conducen a una rica y sana espiritualidad.

En un primer momento se analizará la experiencia originaria de la soledad de Adán descrita en el relato de *Génesis 2*. Dicha experiencia no pertenece solamente al hombre prelapsario, sino que está grabada en la conciencia de todo ser humano en la historia.

En la soledad originaria se fundamenta el significado filial del cuerpo, un concepto que el autor no desarrolla explícitamente, pero que se desprende de los contenidos de este *corpus* doctrinal con toda claridad. Esto será el contenido de la segunda parte de este estudio, la más amplia.

Juan Pablo II advierte que el vínculo de la pureza con el don de piedad «constituye un entramado poco conocido de la teología del cuerpo que, sin embargo, merece una profundización particular»³. Por ello, en un tercer momento se desarrollan unas reflexiones acerca del don de piedad y su relación con la pureza.

¹ Cfr. WOJTYLA, K., «El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y postulados (1965)», en BURGOS, A. (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Madrid: Palabra, 2000, 129-161, 129-132.

² Las citas de la *Teología del cuerpo* están tomadas de JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, 2 ed., Madrid: Ediciones Cristiandad, 2010. Se citarán haciendo referencia al número de la audiencia, seguido de la fecha entre paréntesis y el párrafo. Se han conservado las cursivas que utiliza el autor.

³ *Audiencia General 57 (18-3-81)*, 3.

Finalmente, en las conclusiones se ofrecerán algunas orientaciones acerca de la fundamentación de la pureza en las que se vislumbra la íntima relación que existe entre la antropología, la moral y la espiritualidad.

2. LA EXPERIENCIA ORIGINARIA DE LA SOLEDAD

En el segundo relato de la creación afirma Yahvé: «no es bueno que el hombre esté solo, quiero hacerle una ayuda similar a él» (Gn 2,18). Entonces, Adán –el ser humano– cae en un profundo sopor y, a partir de su costilla, es modelada Eva. Desde entonces son Adán y Eva, *Ish* e *Isha*, el varón y la mujer⁴. Wojtyła se detiene en la experiencia subjetiva de la soledad y considera que «aquí se trata de la soledad del hombre (varón y hembra) y no solamente de la soledad del hombre-varón, causada por la falta de la mujer»⁵. Propone por ello un doble significado de la soledad: «uno que deriva de la misma naturaleza del hombre, es decir, de su humanidad (y esto es evidente en el relato de Gn 2) y otro que deriva de la relación varón-hembra»⁶.

El primer significado de la soledad, es decir, la soledad sin referencia al sexo, se convierte en «un problema antropológico fundamental»⁷. Es un problema «anterior no tanto en sentido cronológico como en sentido existencial»⁸. No es un problema solo para el Adán del origen: es un problema netamente *humano* y propiamente *humano*. Según Merecki «en la palabra ‘solo’ que Dios pronuncia está ya presente en germen todo el problema antropológico con el que el hombre se ha confrontado y se sigue confrontando siempre de nuevo en su historia»⁹.

Esto es así porque las experiencias subjetivas de Adán y Eva que narra este relato, a saber, la soledad, la unidad y la desnudez sin vergüenza, según la *Teología del cuerpo* son “originarias”, lo que «significa también fundacional:

⁴ Cuando el *Génesis* se refiere al Adán en neutro se refiere a la humanidad y describe las características propias de su naturaleza, comunes e indistintas entre el varón y la mujer. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., «En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła», en *Id.*, *Mujer ¿quién eres? Antropología de la co-identidad esponsal*, II, Piura: edición digital, 2021, II, 626-627.

⁵ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 2.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 3.

⁸ *Ibid.*

⁹ MERECKI, J., *Corpo e trascendenza: l'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Siena: Cantagalli, 2015, 71. Salvo que se indique diversamente, las traducciones de libros en otras lenguas son propias.

se trata de experiencias que son la base de cualquier otra experiencia»¹⁰. Es decir, no solo remiten al origen lejano de los tiempos, sino que se repiten constantemente y permanecen como fundamento de toda experiencia humana¹¹. Es posible remontarse a la experiencia prelapsaria con las herramientas conceptuales desarrolladas desde el a-posteriori histórico. En este punto, teología y fenomenología se encuentran, llegando a constituir el método una “hermenéutica fenomenológica del principio”¹².

Adán se descubre único, con el encargo divino de poner nombre a las criaturas: «El hombre puso nombre a todo animal, a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo» (Gn 2,19). Al no encontrar entre las criaturas un ser semejante, el hombre se reconoce como único y distinto. La soledad originaria le lleva a una profunda toma de conciencia de sí mismo que el autor denomina “autoconciencia”¹³. De esta manera «el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ser puesto al mismo nivel que ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra»¹⁴.

La noción de corporeidad es clave porque el cuerpo humano no es un mero instrumento biológico, sino expresión visible de la persona y de su relación constitutiva con Dios¹⁵. «El cuerpo, en efecto, y solamente él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino»¹⁶, lo que significa que el cuerpo es el lugar en el que se manifiesta la verdad del hombre como persona creada a imagen de Dios. Pérez-Soba explica esta realidad cuando afirma que Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Al crear al ser humano a su imagen y conservarlo continuamente en el

¹⁰ ANDERSON, C. A. y GRANADOS, J., *Llamados al amor: teología del cuerpo en Juan Pablo II*, 2 ed., Burgos: Didaskalos, 2012, 7.

¹¹ Cfr. SEMEN, Y., «L'origine et la signification des expériences originelles de l'homme (TDC 1 à 13-1)», *Ecce Corpus* 7 (2022) 69-139, 90-91.

¹² Cfr. MERECKI, J., *Corpo e trascendenza*, 8.

¹³ Afirma Ricardo Yepes: «Intimidad significa mundo interior; el “santuario” de lo humano, un “lugar” donde solo puede entrar uno mismo, del que uno es dueño»: YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Iniciación filosófica, Pamplona: Eunsa, 1996, 77-78.

¹⁴ *Audiencia General* 5 (10-10-79), 4.

¹⁵ Según Yepes: «somos nuestro cuerpo, y al mismo tiempo lo tenemos, podemos usarlo como instrumento, porque tenemos un dentro, una conciencia desde la que gobernarlo»: YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, 79. Caffarra, por su parte, señala que «el cuerpo es la misma persona en su visibilidad. La persona se expresa a través de su cuerpo, el cuerpo es el lenguaje de la persona»: CAFFARRA, C., *Etica generale della sessualità*, Milano: Edizioni Ares, 1992, 12-13.

¹⁶ *Audiencia general* 19 (20-2-80), 4. Ver también: GRANADOS, J., «Carne e Corpo», en NORIEGA, J. Y OTROS (eds.), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena: Cantagalli, 2019, 95-103.

ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, y por lo tanto la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión¹⁷.

El reconocimiento de su unicidad lo distingue de los animales y lo lleva a comprender su naturaleza como persona, creada a imagen y semejanza de Dios. La soledad, desde esta perspectiva, no equivale a un estado de aislamiento, sino que es una condición positiva que revela la profundidad de su humanidad y su apertura a la comunión. En esto se diferencia de algunos autores existencialistas que ven al hombre «arrojado a la existencia», «condenado a ser libre», como un «ser para la muerte»¹⁸. Adán vive una existencia auténtica gracias a su capacidad de conocerse a sí mismo, relacionarse con Dios y dominar la tierra. La autoconciencia, por tanto, es el acto mediante el cual el hombre se percibe como sujeto, capaz de reflexionar sobre su identidad y su relación con el Creador y con el mundo.

La estructura ontológica del hombre se caracteriza no solo por la autoconciencia, sino también por la autodeterminación ya que «en el concepto de soledad originaria están incluidas tanto la autoconciencia como la autodeterminación»¹⁹. Al reconocerse como un ser racional y libre, el hombre descubre que tiene la capacidad de tomar decisiones de manera consciente y deliberada. No está gobernado por los instintos, como los animales, sino que puede elegir su camino y orientar sus actos hacia un fin, lo que lo hace verdaderamente libre.

El hombre es sujeto, y en cuanto sujeto de la Alianza depende de sí mismo, de su decisión y de su libre elección. Él decide si acoge la dependencia de Dios y vive su soledad en comunión con él, o si rechaza tal dependencia y experimenta una «soledad hasta entonces desconocida»²⁰, que es en definiti-

¹⁷ Cfr. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J., «Vocazione all'amore e teologia del corpo», en MELINA, L. y ANDERSON, C. A. (eds.), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del beato Giovanni Paolo II. Atti del Congresso «Verso Cristo»: a 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II: Roma, 16-17 ottobre 2009*, Siena: Cantagalli, 2011, 97-123.

¹⁸ Yepes advierte que «algunos han teorizado tratando de demostrar que el hombre es un ser arrojado a una existencia solitaria y sin destino, pero la experiencia más común es otra: *nos hemos encontrado a nosotros mismos en brazos de nuestros padres*»: YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, 285.

¹⁹ *Audiencia General 6 (24-10-79)*, 1.

²⁰ *Audiencia General 7 (31-10-79)*, 3. La «soledad hasta entonces desconocida» es bien descrita por el Adán de *Esplendor de paternidad*, cuando afirma: «cuántas veces he pensado que debería haber borrado mis huellas, que debería haberme anulado [...] Me encuentro siempre solo. ¿Acaso no he gritado en seguida "déjame en mi soledad"? Ya sé, es un grito contra mí mismo. Pero más aún un grito contra ti. Te has equivocado conmigo»: WOJTYŁA, K., *Hermano de Nuestro Dios; Esplendor de Paternidad*, 131-133.

va la muerte. La antropología del *Génesis* no ve la muerte como algo “fatal”, fruto del destino o de la casualidad, sino como consecuencia del obrar libre del ser humano que se autodetermina.

La autodeterminación no es solo la posibilidad de elegir, sino también la capacidad de dirigir la propia vida hacia el bien, en coherencia con su dignidad de persona²¹. En la experiencia de la soledad originaria, el hombre toma conciencia de esta libertad como un don de Dios y una llamada a vivir de manera auténtica, en comunión con el Creador y con los demás.

Como se puede apreciar, las catequesis ofrecen «una comprensión de algunos rasgos configuradores de la subjetividad que constituyen elementos esenciales de la identidad humana»²². Con el análisis de la experiencia subjetiva de Adán, evita algunos extremos en los que ha incurrido la filosofía moderna y contemporánea²³:

- A través de la autoconciencia, se separa del idealismo, porque el hombre no crea las cosas con su conciencia, sino que las descubre como existentes. Adán toma conciencia –autoconciencia– de sí al conocer y poner nombre a los animales. Dicha autoconciencia lo identifica como persona, en relación única y singular con Dios, le da seguridad y lo hace feliz. No se agota en su capacidad de enfocarse en algo, sino que está diseñada para ir más allá de sí misma.
- A través de la autodeterminación se distingue del existencialismo, que posee una noción errada de la libertad, privada de su fundamento. Adán es libre, a diferencia de los animales y las cosas, pero su libertad no es absoluta, porque debe someterse a la verdad.
- Desde esta perspectiva, es la conciencia la que convierte los valores en normativos, de modo que la fuente del deber no está fuera, sino dentro del hombre. El hombre, ante el cual se presenta el valor, decide rendirse a la verdad del bien con un acto libre.

²¹ Cfr. YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, 157-182. Ver especialmente las páginas dedicadas al crecimiento y realización de la libertad (169-173), cuyo contenido es muy cercano a la noción de autodeterminación de estas catequesis.

²² GRANADOS, J. M., «Índice de los conceptos principales», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, 700-744, 731.

²³ En efecto, aunque «la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención sobre el hombre», también es cierto que «parece haber olvidado que este está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende»: JUAN PABLO II, «Carta encíclica *Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998)», *AAS* 91 (1999) 5-88, 5.

Tadeusz Styczen explica que el hombre deja de ser él mismo cuando con un acto de libre elección niega la verdad que ha conocido, porque ser uno mismo significa dominarse con la verdad. Quien conoce la verdad cae en sus redes, se liga a ella. Si la niega, se hace dependiente del no-ser: «¿Acaso puedo ser yo mismo cuando, con un acto de libre elección, niego esa verdad que –tras haberla presenciado como un testigo– llegué a reconocer como tal?»²⁴.

Ambas experiencias, la autoconciencia y la autodeterminación, apuntan a la contingencia y a la creaturalidad de Adán frente a Dios. La autoconciencia le permite descubrir el significado de su cuerpo como un don que refleja una relación particular con el Creador. La autodeterminación, a su vez, le permite vivir de acuerdo con este significado, eligiendo responder a la Alianza establecida por el Creador y Padre con una vida orientada al bien y a la comunión. El cuerpo se convierte en un signo de su dignidad y en un medio para realizar esta vocación.

3. EL SIGNIFICADO FILIAL DEL CUERPO

Juan Pablo II no habla explícitamente del significado filial del cuerpo en esta obra, como sí habla del significado sponsal y generador. Esto es comprensible a la luz de la finalidad de la obra, cuya antropología adecuada quiere sentar las bases para explicar la sacramentalidad del matrimonio, constituyendo un amplio comentario a la doctrina contenida en *Humanae vitae*. Pero, analizando el contenido de estas Audiencias Generales, parece posible encontrar un nexo entre la soledad original y el significado filial. Benedicto XVI logró entrever este significado con mucha claridad cuando pronunció un discurso en el que afirmó:

Podemos afirmar que el cuerpo, al revelarnos el Origen, lleva consigo un significado filial, porque nos recuerda nuestra generación, que, a través de nuestros padres que nos han dado la vida, nos hace remontarnos a Dios Creador. El hombre sólo puede aceptarse a sí mismo, sólo puede reconciliarse con la naturaleza y con el mundo, cuando reconoce el amor originario que le ha dado la vida²⁵.

²⁴ STYCZEN, T., «Introduzione. Essere se stessi è trascendere se stessi, Sull'etica di Karol Wojtyła come antropologia normativa», en REALE, G. (ed.), *Metafisica della persona*, Milano: Bompiani, 2001, 781-827, 781.

²⁵ BENEDICTO XVI, «Discurso a los participantes en el XXX aniversario del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia (13 de mayo de 2011)», *AAS* 103/6 (2011) 386-389.

En efecto, es posible encontrar referencias a la filiación de manera transversal a lo largo del así denominado tríptico antropológico:

- La “radicación en el amor” ilumina el misterio de la filiación en el origen.
- El concepto de “gratificación en Cristo” explica la filiación en la historia.
- La comunión escatológica vislumbra el cumplimiento de la filiación en el más allá.

3.1. *Filiación como “radicarse en el Amor”*

La visión de la creación como don conduce a Adán a experimentar una felicidad originaria que consiste en radicarse en el Amor, noción ajena a buena parte de la filosofía contemporánea²⁶. Desde esta perspectiva, denominada también “hermenéutica del don”, el misterio de la creación se entiende con «la realidad del don y del acto de donar»²⁷. Si la creación es don, el cuerpo es «testigo de la creación como un don fundamental y, por tanto, testigo del *Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar*»²⁸.

El don requiere de un donante que da y de un destinatario que recibe²⁹. Sólo así, existe el don como tal, pues si el don es rechazado por el destinatario, pierde su cualidad de don y priva al remitente de su condición de donante. En la creación, el donante es Dios, el destinatario es el hombre y el don es la creación misma³⁰. La categoría del don está unida al Amor, y por eso la creación se puede considerar como una «irradiación del Amor»³¹, de un Amor que «crea el bien»³² y lo difunde «en las cosas creadas y sobre todo en el hom-

²⁶ Josef Cordes subraya que la ausencia del padre humano provoca una forma de soledad que bloquea la apertura a la filiación divina. Menciona a Freud, que conocía la analogía entre el padre terrenal y el celestial, y afirma que «para terminar con el Padre celestial, tenía que liberarse primero del terrenal»: CORDES, P. J., *El eclipse del padre*, Madrid: Palabra, 2004, 179.

²⁷ *Audiencia General 16 (30-1-80)*, 1.

²⁸ *Audiencia General 14 (9-1-80)*, 4.

²⁹ Según Caffarra, «el yo nace plenamente cuando percibe la presencia de una persona que lo ama»: CAFFARRA, C., «A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo», en MELINA, L. y ANDERSON, C. A. (eds.), *Una via sempre attuale*, 11-19, 18.

³⁰ Styczen se refiere al don originario como el “pre-don” del “Pre-donante” que es Dios y que hace posible la acogida y el intercambio del don entre las personas. Cfr. STYCZEN, T., «El amor como vínculo matrimonial y familiar en la perspectiva filosófica», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano: el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Valencia: Edicep, 2008, 77-91, 85-87.

³¹ *Audiencia General 16 (30-1-80)*, 1.

³² *Ibid.*

bre»³³. La presencia del amor en la creación es «como el resultado final de esa hermenéutica del don»³⁴. Toda la creación tiene una estructura donal³⁵, «expresa la radicación en el Amor»³⁶.

Leonardo Polo ayuda a comprender la estructura donal de la persona cuando afirma que «aceptar no es menor que dar», y que «el dar y el aceptar comportan el don»³⁷. De esta manera se sale del binomio actividad-pasividad según el cual ‘dar’ sería activo y ‘aceptar’ sería pasivo. Aceptar el don permite al don ser don en acto porque, sin aceptación, no habría donación, por lo que considerar la aceptación como pasividad equivale a un reduccionismo. Polo prefiere el término “aceptar” a “recibir”, porque se aceptan personas, mientras que se reciben cosas. «Por consiguiente, el dar personal no comporta recepción, sino su aceptación»³⁸. «Solamente si hay correspondencia, si hay aceptación entonces se puede hablar de don. Y el don sería el amor. Dar, aceptar, don»³⁹.

La filiación consiste en aceptar el amor divino de predilección, ya que el aceptar originario es la aceptación del origen del propio acto de ser. Esto significa que la tarea de la vida consiste en aceptar la condición filial, porque «aceptar el don es aceptarse a sí mismo, aceptarse como creatura, aceptarse como persona»⁴⁰. Llega incluso a afirmar que «Dios no “crearía personas” si

³³ *Ibid.* Desde esta perspectiva, lo contrario del Amor que crea el bien y lo difunde es el pecado, es decir, la “duda del don”. Es significativo el título que Melina, Noriega y Pérez-Soba dan al capítulo sexto de su manual de teología moral: «El rechazo del amor filial. El pecado». MELINA, L., NORIEGA, J., y PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminar a la luz del amor: Los fundamentos de la moral cristiana*, 2 ed., Madrid: Palabra, 2010, 607. «Pecar y vivir en pecado es vivir fuera de la relación con el Padre»: *ibid.*, 617. En la misma línea se expresa Batut cuando escribe: «el pecado es el rechazo de la filiación [...] Dejar de ser hijo significa dejar de desear que lo que uno posee exista solo en el acto de dar y recibir»: Cfr. BATUT, J. P., «The Chastity of Jesus and the “refusal to grasp”», *Communio* 24/1 (1997) 5-13, 9-10.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ El término “donal” es un neologismo filosófico y teológico que procede del sustantivo “don”. Juan Pablo II no utiliza este término explícitamente, sino que se refiere a la “lógica del don” presente en la creación. El término se ha desarrollado en la filosofía personalista contemporánea y en la teología del don. Lo utilizan autores como Jean Luc Marion, Leonardo Polo y Blanca Castilla de Cortázar, entre otros.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, XV, Obras completas de Leonardo Polo, Pamplona: Eunsa, 2016, 250-251. Ver también YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, 199-200.

³⁸ *Ibid.*, 248.

³⁹ POLO, L., «Un tomista rebelde y continuador. Entrevista de Gustavo Cataldo Sanguinetti a Leonardo Polo», en *Id.*, *Escritos menores 1991-2000*, XVI, Obras completas de Leonardo Polo Serie A, Pamplona: Eunsa, 2017, 207-216, 214.

⁴⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, 215. Según Polo «si se prescinde, por hipótesis, del Origen, persona humana no significa relación»: POLO, L., «La persona humana como relación en el origen (2010)», en *Escritos menores 2001-2014*, XXVI, Obras completas de Leonardo Polo Se-

la aceptación faltase. Ahora bien, dado que a nadie se le ha pedido permiso para existir, el momento de la aceptación de la creación no tiene lugar al inicio, sino a lo largo de la propia vida. «Todo hijo, que encuentra ya ahí a sus padres sin haberlos elegido, está luego llamado a la tarea, nada simple, de aceptarlos como suyos»⁴¹. Por ello, el proceso de maduración de la persona implica descubrir y aceptar serenamente el don que es, incluyendo el propio cuerpo y los vínculos familiares.

La aceptación del propio cuerpo va de la mano a la aceptación de la propia familia. Es decir, en la medida en que uno aprenda a decir cordialmente “mi padre” y “mi madre”, y experimente este vínculo como bueno, podrá decir también “mi cuerpo”, y experimentar como buenos los vínculos en los que el cuerpo le introduce. La apertura a los padres, percibida como buena cuando estos nos acogen con amor, es necesaria para reconciliarse con el propio cuerpo⁴².

Según pone de manifiesto Gilfredo Marengo, la teología de la creación suele privilegiar la dimensión pasiva: Dios crea y el hombre es creado. Pero Juan Pablo II se mueve bajo otra perspectiva, recordando «la actividad del sujeto que se “descubre; llega a ser”»⁴³. Al entender la creación como don, el hombre aparece como quien acoge tal don. El principio no es un *a priori* impuesto a la subjetividad: «el principio es tal no porque esté antes del hombre, sino porque es el factor por el que el sujeto se asume a sí mismo en el actuar sin traicionar su peculiar irreductibilidad, que es el corazón de su subjetividad»⁴⁴.

Afirma Juan Pablo II que «este donar coherente, que se remonta hasta las más profundas raíces de la conciencia y del subconsciente, hasta los últi-

rie A, Pamplona: Eunsa, 2017, 183-200, 184. El hombre es conscientemente hijo –nunca puede ser “ex-hijo”– y comprende su vida como un encargo: Cfr. POLO, L., «Ayudar a crecer», en ID., *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, XVIII, Obras completas de Leonardo Polo Serie A, Pamplona: Eunsa, 2019, 140-310, 144-147. Cuando alguien se rebela contra su filiación, no hay lugar para el encargo, sino para la autorrealización, en la que se convierte en el destinatario de sí mismo. «Ser hijo es nacer y, en último término, seguir naciendo, no dejar de ser hijo nunca: *ibid.*, 148. Sobre este aspecto, ver SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, Instituto de Ciencias para la Familia, Madrid: Rialp, 2006, 613-619.

⁴¹ GRANADOS, J., *Teología de la creación: de carne a gloria*, Madrid: Didaskalos, 2020, 135.

⁴² *Ibid.*, 132.

⁴³ MARENGO, G., «Introduzione», en GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, 5-76, 44.

⁴⁴ *Ibid.*, 67.

mos estratos de la existencia subjetiva de ambos, hombre y mujer, y que se refleja en su recíproca “*experiencia del cuerpo*”, *testimonia la radicación en el Amor*»⁴⁵. La elección del verbo “remontar” denota que es preciso superar alguna dificultad⁴⁶. El término significa “subir”, “ir hacia arriba”, y se usa también en sentido figurado. La frase significa que Adán puede experimentar el don entrando con esfuerzo en su conciencia, en los «últimos estratos de la existencia subjetiva»⁴⁷, en su interioridad más íntima.

Cuando Cristo invita al hombre histórico a volver al principio, lo invita a radicarse en el Amor y encontrar ahí la felicidad: «la felicidad consiste en radicarse en el Amor»⁴⁸. Aristóteles enseña que la felicidad (*eudaimonía*) es el bien supremo al que aspiran todos los seres humanos, y que se alcanza al vivir de acuerdo con la virtud (*areté*). La felicidad para el Pontífice, antes de ser el resultado de la conducta, consiste en “radicarse”, en echar raíces, en anclarse en la verdad del ser creado, amado, don. La felicidad propia de la ética es posible porque existe una felicidad antropológica previa, que está en el orden del ser y que podríamos denominar “ontología del amor”. Esto quiere decir que más allá de lo que puede hacer o dejar de hacer, Adán es siempre creado, amado, don. Por ello la felicidad no tanto se merece como una recompensa, sino que se descubre entrando en la propia interioridad⁴⁹. El hombre histórico puede regresar al principio, a su principio, al momento en que ha «surgido del Amor» y así se «ha dado comienzo al amor» en él, «de modo irrevocable, no obstante el sucesivo pecado»⁵⁰. Cristo mismo es

⁴⁵ *Audiencia General 16 (30-1-80)*, 1.

⁴⁶ El autor es consciente de que al hombre histórico le cuesta remontarse al origen y hacer esta experiencia de autenticidad. Por ello el personaje Adán tiene que recorrer un camino fatigoso análogo al nuestro. Inicia quejándose por su soledad y acusando a Dios de haberlo creado mal: «Me encuentro siempre solo»: WOJTYLA, K., *Hermano de Nuestro Dios; Esplendor de Paternidad: Dramas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, 131. «¿Acaso no he gritado en seguida: “déjame en mi soledad”? Ya sé, es un grito contra mí mismo. Pero más aún un grito contra ti [...] Te has equivocado conmigo»: *ibid.*, 133. Adán no quiere ser padre porque no acepta ser hijo. Será la hija Mónica y el personaje conocido como “la Madre”, quienes enseñarán a Adán a asumir su filiación y su paternidad. Cfr. TABORSKI, B., «Introduzione a Raggi di paternità», en WOJTYLA, K., *Tutte le opere letterarie, Il pensiero occidentale*, Milano: Bompiani, 2001, 875-883; FERRER, P., *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla*, Pamplona: Eunsa, 2006, 139-148.

⁴⁷ *Audiencia General 16 (30-1-80)*, 1.

⁴⁸ *Ibid.*, 2.

⁴⁹ En palabras de Ricardo Yepes, «en vano se buscará la felicidad en lo exterior si no se halla dentro de nosotros mismos: la plenitud humana lleva consigo riqueza de espíritu, paz y armonía del alma, serenidad. El camino de la felicidad está dentro de nosotros: es un camino interior»: YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, 215.

⁵⁰ *Audiencia General 16 (30-1-80)*, 2.

«testigo de este amor»⁵¹ y confirma como Redentor «el amor irreversible del Creador y Padre»⁵².

El significado filial del cuerpo brota del hecho de que, a través de la experiencia del cuerpo, se llega a la autoconciencia del don, de ser fruto del amor del Creador y Padre, que es irrevocable⁵³. El hombre histórico puede y debe “volver al principio”, volver a experimentar esa «originaria y beatificante inmunidad respecto a la vergüenza por efecto del amor»⁵⁴. El hombre que se sabe amado, comprende que es un don y vuelve agradecido al momento de su creación, es feliz porque vive radicado en un Amor incondicional y gratuito, que no depende de sus méritos ni de sus pecados. No tiene que merecer el amor, sino que ya lo posee, y por ello es inmune a la vergüenza, ya que, gracias al amor radical, ninguna mirada puede atemorizarlo.

3.2. *La gratificación en Cristo, el Hijo Amado*

¿Qué es posible decir entonces de la filiación después de la caída? Dado que los dones de Dios son irrevocables (cfr. Rom 11,29), la condición de criatura amada por Dios no se elimina por el pecado porque Dios sigue amando al ser humano incluso cuando peca. Sin embargo, el pecado rompe la comunión con Dios y priva al hombre de la gracia que lo hace vivir plenamente como hijo adoptivo. Por eso, la redención en Cristo es esencial para restaurar esta relación y llevar al hombre nuevamente a la vida en comunión con el Padre.

Juan Pablo II, al tratar acerca de la gracia sacramental del matrimonio, pone en evidencia un aspecto que puede pasar desapercibido, y es que la analogía filial de Ef 1,3-6 precede a la gran analogía esponsal de Ef 5,32. En la audiencia del 6 de octubre de 1982 dedicada al matrimonio remite a la au-

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Manrique afirma que el hombre está llamado a acoger la revelación de la Paternidad de Dios, «a reconocernos “arraigados” en ese Amor que nos hace ser y que proviene de Dios»: MANRIQUE GONZÁLEZ, R., *La vocación al amor: una revelación en la experiencia. Un estudio en las catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano en el plan divino*, Burgos: Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia, 2014, 341. Según el autor, «recorriendo ese “itinerario” de la vocación originaria al amor, el ser humano es reflejo e imagen de la dinámica interna del amor que se da en la intimidad de Dios. De este modo, nuestra vocación última es participar e insertarnos en la misma comunión trinitaria»: *ibid.*

⁵⁴ *Audiencia General 16 (30-1-80)*, 2.

diciencia del 20 de febrero de 1980 que trata acerca de la referencia que Cristo hizo al “principio”⁵⁵.

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado (Ef 1,3-6).

Lo primero que menciona Juan Pablo II al comentar Ef 1,3-6 es que existe aquí una «diversidad de óptica teológica»⁵⁶ respecto a Isaías 54, texto en el que Dios «se dirige a Israel como un esposo a la esposa que ha elegido»⁵⁷. Consta que Dios se revela como Creador y como Padre desde la eternidad, y que la analogía sponsal será introducida posteriormente, cuando el Creador se manifieste en el tiempo como Redentor.

San Pablo no presenta al Creador como Esposo, sino al Redentor, al Hijo primogénito, al amado por el Padre que se desposa con la Iglesia y da su vida por ella. «Así, la analogía de los textos proféticos del Antiguo Testamento [...] se conserva en la *Carta a los Efesios* y al mismo tiempo queda evidentemente transformada»⁵⁸. Se distingue con claridad la dimensión paterno-filial desde la eternidad –el misterio escondido en Dios– de la dimensión sponsal histórica –el amor de Cristo a la Iglesia– que es por ello cristológica y eclesiológica. La analogía profética del Antiguo Testamento (Creador como Esposo) es adaptada por san Pablo para centrarse en la obra redentora de Cristo y su relación sponsal con la Iglesia. Esto no elimina la dimensión eterna del amor paterno-filial, sino que la contextualiza en la historia de la salvación.

Efesios 1,3-4 confirma la experiencia subjetiva de la soledad de Adán al enseñar que el hombre ha sido creado en un estado de gratificación originaria, ya que «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo [...] nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad...» (Ef 1,3-4). En estas palabras se descubre que, «antes del pecado, el hombre llevaba en su alma el fruto de la eterna elección en Cristo [...] era

⁵⁵ Cfr. *Audiencia General* 97 (6-10-82), 1.

⁵⁶ *Audiencia General* 95 (22-9-82), 5.

⁵⁷ *Ibid.*, 3.

⁵⁸ *Ibid.*, 7.

santo e inmaculado ante Dios»⁵⁹. Por eso, después de crear al hombre, Yahvé vio que era muy bueno (Cfr. Gn 1,31). Estaban desnudos sin vergüenza porque «la realidad de la creación del hombre estaba ya impregnada por la perenne elección del hombre en Cristo: llamada a la santidad a través de la gracia de la adopción de hijos»⁶⁰.

¿Cómo es posible que el hombre fuera creado en gracia si la gracia es fruto de la redención de Cristo? La “gratificación sobrenatural” –afirma– se realizó por la relación del hombre con Cristo, el Hijo Amado⁶¹. Cuando fue creado Adán ya estaba en relación con Cristo, quien es el fundamento y la razón de ser de toda creación. Por ello, en cuanto primer hombre, es ya una manifestación de este propósito creador y redentor.

Según esta visión, la humanidad fue diseñada desde el inicio para estar unida a Cristo. La creación en gracia precedió a la Encarnación y a la Redención, pero se realizó «precisamente por su relación con Él, con ese único Amado, aunque anticipando cronológicamente su venida en el cuerpo»⁶². Juan Pablo II aclara que «la redención debía convertirse en la fuente de la gratificación sobrenatural del hombre después del pecado y, en cierto sentido, a pesar del pecado»⁶³. Desde el inicio el ser humano fue creado con el destino de ser elevado a la dignidad de hijo de Dios a través de la gracia de Cristo. Este propósito confiere al hombre un valor inestimable y una vocación trascendente: la santidad y la comunión con Dios.

Según su análisis, «este es el misterio del amor paterno, misterio de la elección a la santidad [...] y de la adopción de hijos en Cristo»⁶⁴. Eso significa que «la primera dimensión del amor y de la elección, como misterio escondido desde los siglos en Dios, es una dimensión paterna y no “conyugal”»⁶⁵. Así pues, si la primera dimensión del amor de Dios es la paterna, el primer significado del cuerpo debe ser el filial.

⁵⁹ *Audiencia General 97 (6-10-82)*, 4.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Según Manrique, «Dios es Padre desde la eternidad, es decir, su paternidad no comienza con Adán y Eva, sino que la fuente de su paternidad es el Hijo eterno del Padre, Cristo. Nosotros somos adoptados en el Hijo, pero el ser adoptados no impide que nuestra filiación sea verdadera. Podemos llamar a Dios Padre. Gracias a Cristo, en la comunión divina hay un espacio para el hombre»: MANRIQUE GONZÁLEZ, R., *La vocación al amor: Una revelación en la experiencia*, 461.

⁶² *Audiencia General 97 (6-10-82)*, 5.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Audiencia General 95 (22-9-82)*, 5.

⁶⁵ *Ibid.*

3.3. *El cumplimiento filial del cuerpo en el más allá*

Hemos presentado hasta ahora algunas nociones relativas a la filiación en el origen y en la historia. Sin embargo, según estas catequesis, la plenitud de nuestra relación como hijos de Dios será visible y tangible solo en la existencia glorificada, por lo que el cuerpo escatológico tendrá un carácter principalmente filial. El cuerpo resucitado no será solo un instrumento de vida, sino una expresión perfecta de la comunión con Dios, que es Padre. Este estado escatológico, anunciado y prefigurado por Cristo, revela la plenitud del plan divino: que el hombre, en cuerpo y alma, viva eternamente como hijo amado en la casa del Padre.

En la Audiencia General del 1 de diciembre de 1982 se encuentra una alusión indirecta, pero significativa, al significado filial del cuerpo escatológico. En los párrafos 1-6 trata acerca del significado esponsal del cuerpo, cuyo enemigo es la concupiscencia; en los párrafos 6-8 profundiza en el significado fecundo; y de manera velada, en los párrafos 9-11 se refiere al significado filial del cuerpo.

Es cierto que «Cristo afirma que *el matrimonio –sacramento del origen del hombre en el mundo visible temporal– no pertenece a la realidad escatológica del “mundo futuro”*»⁶⁶. Sin embargo, el hombre del más allá, «es el mismo hombre, varón y mujer cuyo *origen* en el mundo visible temporal está unido con el matrimonio» y que, además, «tiene en el *mundo* esta vocación»⁶⁷. ¿Cómo explicar que el hombre cuyo origen es el matrimonio y cuya vocación ordinaria en la historia es el matrimonio no va a conocer el matrimonio en el más allá?

Según Juan Pablo II, estas palabras de Cristo «manifiestan indirectamente al mismo tiempo el significado de este sacramento para *la participación* de los hombres, hijos e hijas, *en la resurrección futura*»⁶⁸. Es revelador que el Papa añada, en este preciso lugar, “hijos e hijas” para referirse a los hombres del más allá, mientras que en casi todos los demás lugares suele mencionar al hombre, “varón y mujer”. Parece que concede al hombre resucitado un significado principalmente filial, afirmando que la dimensión filial –el ser adoptados como hijos– prevalecerá sobre las demás dimensiones.

⁶⁶ *Audiencia General 102 (1-12-82)*, 9.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

En efecto, el matrimonio no pertenece al más allá, porque «*se cumple* y se realiza *en la perspectiva de la esperanza escatológica*»⁶⁹. Es decir, el más allá no es tanto el fin del matrimonio, sino su cumplimiento. Dado que ya ha alcanzado su fin, se ha “cumplido”. Como sucede en los demás sacramentos, el *sacramentum* en cuanto signo pasa, la *res* en cuanto gracia permanece. El *signo* que pasará es el vínculo conyugal del varón y la mujer, mientras que la gracia invisible que permanecerá, y que este signo hace visible, es el misterio escondido desde los siglos, el plan eterno de Dios de unir al hombre consigo y entre sí, formando una comunión eterna con todos sus hijos amados.

El matrimonio cumple un servicio insustituible en relación con el misterio de la redención del cuerpo ya que «el matrimonio, como sacramento, también lleva en sí el germen del futuro escatológico del hombre»⁷⁰. A través del matrimonio, el hombre, varón y mujer, aprende nuevamente a ser hijo porque el amor conyugal y paterno lo conduce a su identidad más radical, que es la filial⁷¹. El hombre escatológico puede volver a Dios Padre porque gracias al matrimonio y al conjunto de relaciones íntimas que se ha generado, ha asimilado su condición de hijo, ha aprendido a ver a su mujer como hermana, ha descubierto y experimentado que nadie es Padre como Dios.

4. EL DON DE PIEDAD

Juan Pablo II trata acerca del don de piedad, en latín *pietas* o *donum pietatis*, en cinco audiencias generales⁷².

4.1. Piedad y redención del cuerpo

Las primeras dos referencias a la piedad tienen su lugar en el ciclo de la redención del cuerpo. Se menciona el don de piedad en relación con la vida

⁶⁹ *Ibid.*, 10.

⁷⁰ *Ibid.*, 11.

⁷¹ *Esplendor de paternidad* sirve para iluminar lo que en la *Teología del cuerpo* sólo se insinúa, ya que Adán aprende «poco a poco lo que significa ser padre: es el más poderoso vínculo del mundo»: WOJTYLA, K., *Esplendor de Paternidad*, 166. Este vínculo no lo une sólo con Mónica, su hija, sino consigo mismo: «quedo ligado a mí mismo»: *ibid.*, 167. A lo largo del drama queda en evidencia que el eclipse de la paternidad responde a la premisa equivocada de que el hombre será más él mismo cuanto más prescinda de los vínculos que lo atan. La raíz de la crisis está en el hecho de que el hombre ha renunciado a su origen (Origen) y por eso no encuentra la identidad. Sólo quien ha aprendido a recibir el amor puede donarlo y convertirse en padre o madre.

⁷² *Audiencias Generales* 57 (18-3-1981); 58 (1-4-1981); 89 (11-8-1982); 132 (14-11-1984); 133 (21-11-1984). Cfr. SEMEN, Y., *Compendio della teologia del corpo*, Milano: Edizioni Ares, 153-155.

en el Espíritu, subrayando su papel como una disposición transformadora del corazón en la relación con Dios y los demás. «El Espíritu Santo, que según las palabras del Apóstol, entra en el cuerpo como en el propio “Templo”, habita en él y actúa con sus dones»⁷³. De entre los dones del Espíritu Santo, la piedad es «el más cercano a la virtud de la pureza»⁷⁴ porque sensibiliza «al sujeto humano sobre esa dignidad que es propia del cuerpo humano»⁷⁵.

El don de piedad capacita al ser humano para entrar en una relación filial con Dios, reconociéndolo como Padre y experimentando el amor y la confianza propias de un hijo. Este don tiene un papel central en la redención del cuerpo porque permite redescubrir el significado de la existencia en Cristo y de la inhabitación de la Trinidad⁷⁶.

Llega a definir la pureza como «la gloria del cuerpo humano ante Dios» y «la gloria de Dios en el cuerpo humano»⁷⁷. Por eso la pureza es bella y a través de la pureza se embellece el hombre como tal y se embellecen también sus relaciones interpersonales: «de la pureza brota esa belleza singular que impregna cada esfera de la convivencia recíproca de los hombres, y permite expresar la sencillez y la profundidad, la cordialidad y la autenticidad irrepetible de la confianza personal»⁷⁸.

Para el autor, la pureza de corazón es más amplia que la castidad, así como la concupiscencia es más amplia que la lujuria⁷⁹. Aclara por ello que, «desde el punto de vista bíblico, la “pureza del corazón” significa la libertad de *todo género* de pecado o de culpa y no sólo de los pecados que se refieren a la “concupiscencia de la carne”. Sin embargo, aquí nos ocupamos, de modo particular, de uno de los aspectos de esa “pureza”, que constituye lo contrario del adulterio “cometido en el corazón”»⁸⁰.

La pureza, aliada con el don de la piedad, eleva el cuerpo humano a una «plenitud tan grande de dignidad en las relaciones interpersonales, que Dios

⁷³ *Audiencia General 57 (18-3-81)*, 2.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ «El don de piedad permitirá reconocer en qué manera las personas son templos del Espíritu (1 Cor 6,19) inaugurando una relación con la corporeidad transida de una verdadera piedad, por lo que hace posible una pureza singular en los cónyuges»: MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J.J., *Caminar a la luz del amor*, 779.

⁷⁷ *Audiencia General 57 (18-3-81)*, 3.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cfr. RAMAROSON, B. M., *Mariage et célibat consacré à partir des catechèses du mercredi de Jean Paul II*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991, 316-321.

⁸⁰ *Audiencia General 58 (1-4-81)*, 4.

mismo es glorificado en él»⁸¹. Esto implica una comprensión más profunda del cuerpo como llamado al don de sí mismo. Más allá de la función “negativa” de la templanza, el don de la piedad concede una función “positiva” a la pureza del corazón porque es el Espíritu quien devuelve a la experiencia del cuerpo toda su sencillez, generando la alegría de poseerse a sí mismo y ser un verdadero don para el otro.

En las palabras de Cristo acerca del adulterio cometido en el corazón, «no sólo se encierra una *verdad ética, sino también* la verdad esencial sobre el hombre, *la verdad antropológica*»⁸² porque «el significado normativo de las palabras de Cristo está profundamente enraizado en su significado antropológico, en la dimensión de la interioridad humana»⁸³. Cristo es realista: no invita al hombre a volver al estado de la inocencia originaria que ha quedado atrás, sino a vivir la «pureza de corazón que *le es posible y accesible* en el estado de la pecaminosidad hereditaria»⁸⁴.

¿Cómo puede el hombre histórico vivir esta pureza si ha quedado herido en sus facultades por la concupiscencia? «El hombre interior debe abrirse a la vida según el Espíritu, para que la pureza de corazón evangélica sea participada por él: para que él encuentre y realice el valor del cuerpo, liberado mediante la redención de los vínculos de la concupiscencia»⁸⁵.

Afirma que «la pureza no es solo abstenerse de la impureza (cfr. 1 Tes 4,3), o sea, templanza, sino que, al mismo tiempo, abre también el camino a un descubrimiento cada vez más perfecto de la dignidad del cuerpo humano»⁸⁶. La templanza está llamada a aliarse «con el don de la piedad como fruto de la morada del Espíritu Santo en el “templo” del cuerpo»⁸⁷ y, de esta manera, «*Dios mismo es glorificado en él (cuerpo)*»⁸⁸.

Según esta visión dinámica, la pureza tiene un aspecto de fundamento, como parte de la templanza que modera el apetito concupiscible⁸⁹. Pero lue-

⁸¹ SOBERON, L., *Perlas: teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Barcelona: Edimurtra, 2003, 170.

⁸² *Audiencia General 58 (1-4-81)*, 5.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* «La progresiva transformación en Cristo –como vida en el Espíritu– conduce a una superación del desgarramiento originario –cuyo signo es la vergüenza– mediante la fuerza reunificadora del amor»: GRANADOS, J. M., «Índice de los conceptos principales», 744.

⁸⁶ *Audiencia General 58 (1-4-81)*, 6.

⁸⁷ *Audiencia General 57 (18-3-81)*, 3.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Noriega presenta diversos acercamientos a la castidad y sintetiza la visión tomista en NORIEGA, J., «Castità, integrazione, pudore», en ID. Y OTROS (eds.), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*,

go crece y se desarrolla, abriendo el camino a «la libertad del don de la persona en la autenticidad integral de su subjetividad personal, masculina o femenina»⁹⁰. Esto lleva a descubrir y afirmar el significado esponsal del cuerpo, que debe ser “conocido interiormente”, “sentido con el corazón” y no sólo comprendido racionalmente, para que pueda incidir en las relaciones recíprocas e incluso en el modo de mirarse.

La pureza es también una bienaventuranza y en cuanto tal es fuente de alegría⁹¹. La verdad objetiva del cuerpo como templo del Espíritu se convierte en experiencia subjetiva por medio del don de piedad, que le restituye al cuerpo su sencillez, limpidez y alegría⁹². «Una cosa es, en efecto, la satisfacción de las pasiones, y otra la alegría que el hombre encuentra en la posesión más plena de sí mismo, pudiendo de este modo convertirse también más plenamente en un verdadero don para otra persona»⁹³.

4.2. *Piedad y sumisión mutua*

En la catequesis del 11 de agosto de 1982 el autor comenta el versículo de *Efesios 5* en el que san Pablo pide a los cónyuges que se sometan mutuamente en el temor de Cristo. Advierte que se trata de una relación recíproca y comunitaria: «las relaciones recíprocas del marido y de la mujer deben brotar de su común relación con Cristo»⁹⁴, basada en el “temor” entendido como piedad. El don de piedad tiene un papel clave en este contexto como expresión de reverencia mutua, que impulsa a los esposos a tratarse mutuamente conforme a su dignidad de hijos de Dios.

La reciprocidad de la relación entre marido y mujer es evidente. Lo que sorprende en este texto es la introducción de un tercero, la mutua referencia a Cristo. La relación del varón con la mujer y de la mujer con el varón no es sólo una relación entre dos, sino que está mediada por la relación común con

103-111, 104-109; ID., «Tommaso d’Aquino sulla sessualità», en *ibid.*, 976-984.

⁹⁰ *Audiencia General 58 (1-4-81)*, 6.

⁹¹ Cfr. BRANSFIELD, J. B., *The human person: according to John Paul II*, Boston: Pauline Books & Media, 2010, 245-247; LOYA, T. J., «Blessed are the pure of heart, for they will see God», en WEST, C. y SZOZDA, Z. (eds.), *God is beauty: a retreat on the gospel and art*, Quarryville, PA: Theology of the Body Institute, 2021, 178-198.

⁹² Cfr. WALDSTEIN, M., *Glory of the Logos in the Flesh. Saint John Paul’s Theology of the Body*, Ave Maria FL: Sapientia Press of the Ave Maria University, 2021, 581.

⁹³ *Audiencia General 58 (1-4-81)*, 7.

⁹⁴ *Audiencia General 89 (11-8-82)*, 1.

Cristo, con el “temor de Cristo”, la “*pietas*”. «Efectivamente, una *pietas* así, nacida de la profunda conciencia del misterio de Cristo, debe constituir la base de las relaciones recíprocas entre los cónyuges»⁹⁵. Conscientes del gran amor que Cristo ofrece a su Iglesia, un amor que ellos comparten, toda su vida en común queda marcada por la reverencia y el asombro ante lo que Dios ha hecho por ellos y la belleza de los dones que les ha concedido⁹⁶.

En cuanto al modo de comprender el “temor de Cristo”, Juan Pablo II aclara que es una expresión análoga a “temor de Dios”, y que «no se trata de temor o miedo», sino de «respeto por la santidad, por el *sacrum*»⁹⁷. Es la actitud de *pietas* que en el Antiguo Testamento se expresa con el “temor de Dios”, que posee el hombre desde el seno materno (Cfr. *Sir* 1,16). Por ello, el resultado de este temor de Dios, de esta *pietas*, que es previa al encuentro con la mujer, es que llena al hombre de respeto por la santidad, por lo sagrado del otro sexo. Es el estupor de Adán cuando recibió a Eva por primera vez de la mano de Dios.

La sumisión está basada en la filiación común, y por ello es recíproca, de manera que cuanto se afirma de los maridos se puede afirmar de las mujeres y viceversa⁹⁸. El matrimonio entre bautizados es sacramento porque siendo “hijos” de Dios (como Cristo), su unión hace visible (es signo de) la unión (esponsal) de Cristo con la Iglesia. Así lo explican los editores cuando añaden a pie de página una nota explicativa: «Es exactamente este estado de “hijos de Dios” el que permite la sacramentalidad del matrimonio: los hijos de Dios deben tener una relación sacramental con Cristo y con la Iglesia. Sin el sacramento los “hijos de Dios” “anulan” el vínculo sponsal»⁹⁹.

Esta actitud afecta profundamente la vivencia de la sexualidad, llevándola a ser una expresión de amor auténtico, desinteresado y puro. El acento en la “piedad” expresa reverencia ante todo lo que es signo de la sabiduría y del amor de Dios, y al mismo tiempo revela que el hombre es un ser “para” los demás que se perfecciona en la comunión de las personas¹⁰⁰. En este contexto, el don de piedad los lleva a experimentar la sexualidad en la vida cotidiana

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. CAHALL PERRY, J., *The mystery of marriage: a theology of the body and the sacrament*, Chicago: Hillenbrand Books, 2016, 346-347.

⁹⁷ *Audiencia General 89 (11-8-82)*, 1.

⁹⁸ Cfr. HOGAN, R. M. y LEVOIR, J. M., *Covenant of love: Pope John Paul II on sexuality, marriage, and family in the modern world*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985, 43.

⁹⁹ *Audiencia General 89 (11-8-82)*, 2, nota a.

¹⁰⁰ Cfr. O’SULLIVAN, A., *Self-giving, Self-mastery, St John Paul II on men, women and conjugal chastity*, Oxford: Peter Lang, 2017, 262-268.

no como una realidad humana horizontal, sino como una conexión vertical con Dios que es la fuente del Amor¹⁰¹.

4.3. *Piedad y espiritualidad conyugal*

En las audiencias generales del 14 y 21 de noviembre de 1984, pertenecientes al sexto ciclo sobre el amor y la fecundidad, Juan Pablo II señala que los dones del Espíritu Santo, incluido el de piedad, son esenciales para que los esposos vivan plenamente su vocación conyugal. «En la vida espiritual de los cónyuges obran también los dones del Espíritu Santo y, en particular, el “*donum pietatis*”, es decir, el don del respeto por lo que es obra de Dios»¹⁰².

El «don del respeto a lo sagrado»¹⁰³ parece tener un significado fundamental porque «sostiene y desarrolla en los cónyuges una *sensibilidad* particular *hacia todo lo* que en su vocación y convivencia lleva el *signo del misterio de la creación y de la redención*»¹⁰⁴. Los cónyuges experimentan el «temor de quebrantar o de degradar lo que lleva en sí el signo del misterio divino de la creación y de la redención»¹⁰⁵. Desde esta perspectiva, la continencia asume una función positiva: el desarrollo de una sensibilidad llena de veneración por los valores esenciales de la unión conyugal.

La *pietas* conduce a los cónyuges al «respeto a los dos significados inseparables del acto conyugal»¹⁰⁶, basándose en la dignidad personal de la sexualidad (significado unitivo) y en la «dignidad personal de la nueva vida»¹⁰⁷ (significado procreativo). Es decir, el don de piedad hace que los cónyuges respeten en el acto conyugal la dignidad de la sexualidad y la dignidad de la procreación¹⁰⁸. Con el don de piedad desaparece la aparente contradicción

¹⁰¹ Cfr. BOMENUTO, A., *Sessualità e santità nell'opera di Giovanni Paolo II*, Assisi: Cittadella Editrice, 2011, 131-135.

¹⁰² *Audiencia General 133 (21-11-84)*, 1.

¹⁰³ *Audiencia General 132 (14-11-84)*, 4.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, 5.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 4.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Angelini cuestiona la cultura contemporánea que trata la generación como un hecho técnico, recuperando la sabiduría bíblica, para presentar al hijo no como una carga, sino como una bendición, portador de esperanza cuando se le recibe con confianza y apertura al futuro. Ofrece una imagen poderosa del hijo que habla directamente al corazón de los padres: «No tengáis miedo de acogerme... No será una tarea pesada para vosotros... Seré capaz de mostraros tal gratitud que se convertirá en una recompensa mucho mayor que vuestros esfuerzos»: ANGELINI, G., *Il figlio: una benedizione, un compito*, Milano: Vita e Pensiero, 2006, 164.

entre ambos significados y se hace posible armonizar los dos valores esenciales, es decir, la unión de los cónyuges y la paternidad y maternidad responsable, conciliando la dignidad humana con los ritmos naturales de la fecundidad. En efecto, «el amor está unido a la castidad conyugal que, manifestándose como continencia, realiza el orden interior de la convivencia conyugal»¹⁰⁹.

En la interpretación del Papa, *Humanae Vitae*, al subrayar la específica ascesis conyugal, «habla indirectamente de los dones del Espíritu Santo»¹¹⁰. Cuando los esposos reciben el sacramento del matrimonio, además de la “consagración” particular (separados para esta vocación-misión), reciben el don del Espíritu Santo como amor derramado en sus corazones.

El don de piedad crea y acrecienta la libertad, ya que libera de la constrictión de la concupiscencia, que reduce al otro “yo” a un objeto de satisfacción: «Todo esto crea y alarga, por así decirlo, el espacio interior de la mutua libertad del don, en el que se manifiesta plenamente el significado esponsal de la masculinidad y de la femineidad»¹¹¹. Así, es posible afirmar que el don de piedad conduce a una actitud de respeto por la obra de Dios, que se manifiesta en la capacidad de complacerse, admirarse, atender la belleza visible e invisible del otro, apreciar su don *desinteresado*. Contribuye así a crear un clima interior idóneo a la comunión de las personas.

Humanae vitae nos permite trazar un esbozo de la espiritualidad conyugal. Este consiste en ese clima humano y sobrenatural en el que –teniendo en cuenta el orden «biológico» y, al mismo tiempo, basándose sobre una castidad sostenida por el «*donum pietatis*»– se plasma la armonía interior del matrimonio, en el respeto a lo que la encíclica llama «doble significado del acto conyugal» (HV 12). Esta armonía significa que los cónyuges conviven juntos en la verdad interior del «lenguaje del cuerpo»¹¹².

En síntesis, el hombre que vive el dominio de sí es aquel que se acoge como un don, que considera su cuerpo como un templo y lo mira con reverencia, captando en él la huella de Dios¹¹³. «El cuerpo, en su humildad, hace manifiesta la fuente misma del amor, a quien Jesús nos enseñó a llamar Pa-

¹⁰⁹ *Audiencia General 132 (14-11-84)*, 1.

¹¹⁰ *Ibid.*, cfr. HV 21 y 26.

¹¹¹ *Audiencia General 133 (21-11-84)*, 3.

¹¹² *Ibid.*, 6.

¹¹³ Cfr. MAY, W., *Theology of the Body in context. Genesis and growth*, Boston: Pauline, 2010, 106-114.

dre»¹¹⁴. El don de piedad crea un vínculo entre el hombre y Dios y conduce a captar la presencia de Dios en el amor humano y en la familia, provocando una actitud eucarística de agradecimiento¹¹⁵.

5. CONCLUSIONES

Al inicio del estudio se planteó si existe un itinerario capaz de armonizar doctrina, moral y espiritualidad en una visión integradora y atractiva, y se propuso la hipótesis de que en la *Teología del cuerpo* se encuentran orientaciones pedagógicas útiles para transmitir la belleza de la virtud de la pureza, fundamentadas en una sólida antropología, y que tales orientaciones conducen a una rica y sana espiritualidad.

Juan Pablo II propone una pedagogía positiva de crecimiento personal y de libertad en la que reconoce la importancia de la templanza como punto de partida para el crecimiento moral, pero advierte de los riesgos de una comprensión meramente negativa o represiva. En efecto, el Catecismo enseña que «la templanza es la virtud moral que modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados»¹¹⁶, lo cual implica no solo refrenar impulsos, sino integrar los deseos en una vida unificada por el amor. Por ello, desde su experiencia como maestro y confesor, sabe que el dominio de sí mismo no puede reducirse a una actitud de inhibición constante o de represión sistemática, ya que «la dignidad del hombre exige [...] que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no por fuerza de impulsos ciegos»¹¹⁷. Si la formación moral se limita al rechazo del instinto, sin una propuesta positiva de sentido y de donación, corre el riesgo de desembocar en una vida marcada por la tristeza y la esterilidad interior.

Presentemos brevemente los aspectos principales de este itinerario pedagógico:

¹¹⁴ ANDERSON, C. A. y GRANADOS, J., *Llamados al amor*, 135.

¹¹⁵ Por ello Styczen presenta la filiación no solo como un estado (ser hijo de Dios) sino como un camino de maduración. Los esposos no pueden alcanzar la plenitud de su amor y su unión hasta que su gratitud mutua por el don de sí mismos se transforme en un himno de acción de gracias y alabanza al Padre. La Eucaristía les permite vivir plenamente su vocación matrimonial como un camino de santificación y como una expresión viva de su filiación: Cfr. STYCZEN, T., «Abba! Ojcie! Dziękuję ci...», en ID. (ed.), *O Jana Pawła II teologii ciała: filozoficzno-teologiczne komentarze do «Mężczyznę i niewiastę stworzył ich»*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, 207-221.

¹¹⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Barcelona: Asociación de editores del catecismo, 1993, 1809.

¹¹⁷ *Ibid.*, 1704.

1. El hombre contemporáneo es bombardeado por imágenes y estímulos que provocan dispersión interior y dificultan la conciencia de la propia dignidad. El itinerario propuesto comienza con la experiencia de la soledad, ese “problema antropológico fundamental” en el que el hombre se reconoce como un sujeto único y distinto, capaz de reflexionar sobre su identidad y su relación con el Creador y con el mundo. Quien no se detiene a preguntarse quién es y de dónde viene, difícilmente dirigirá el rumbo de su vida con autenticidad sabiendo adónde va. Es necesario aprender a estar “solo” y entrar en la propia interioridad, ese sagrario donde el hombre está a solas con Dios, denominado también “conciencia”¹¹⁸.

2. Desde la interioridad el hombre comprende que es dueño de sí, no está condicionado y no tiene por qué dejarse arrastrar por los estímulos que lo rodean. No está gobernado por los instintos, como los animales, sino que puede elegir su camino y orientar sus actos hacia un fin, lo que lo hace verdaderamente libre. Esta propuesta pedagógica conduce a actuar desde el núcleo interior más íntimo, que es la conciencia, y así ejercitar la propia capacidad de tomar decisiones de manera consciente y deliberada. Ser uno mismo, desde esta perspectiva, significa ante todo dominarse con la verdad. La grandeza del ser humano radica por ello en su libertad.

3. La vida es un don de Dios (el Amante, el donante), al que corresponde la tarea de la aceptación del don por parte de la persona (el amado, el destinatario del don). Aceptar el don es aceptarse a sí mismo, aceptarse como creatura y como persona. El momento de la aceptación de la creación no tiene lugar al inicio, sino a lo largo de la propia vida, porque la madurez de una persona consiste en aceptar el don que de hecho es. Existe una doble dimensión de la felicidad: la originaria, que corresponde al don recibido de ser hijo, y la ética, que es el resultado del comportamiento virtuoso. Para evitar el escollo del voluntarismo y del pelagianismo, es importante insistir en la primera, de la que se habla poco.

4. Ya que «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»¹¹⁹, existe una vocación para toda la humanidad a vivir en comunión con Dios como sus hijos amados, habiendo sido regenerados en Cristo. Ya que el ser humano ha sido creado con el destino de ser elevado a la dig-

¹¹⁸ Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, «Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual», en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, 16.

¹¹⁹ *Ibid.*, n. 22.

nidad de hijo de Dios a través de la gracia de Cristo, posee un valor inestimable y una vocación trascendente: la santidad y la comunión con Dios como “hijo en el Hijo”.

5. La experiencia filial se vive ya, pero todavía no es plena, porque gemimos en el interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rom 8,23). La condición escatológica, anunciada y experimentada por Cristo en su Resurrección, revela que el destino del hombre es vivir eternamente como hijo amado en la casa del Padre, en la que hay muchas moradas (cfr. Jn 14,1-3). Por ello, aunque no sea posible experimentar subjetivamente en plenitud la propia condición filial durante esta vida, es posible aprender a vivir con la esperanza de que nuestra relación con Dios Padre como sus hijos amados se cumplirá de manera total y tangible en la existencia glorificada.

6. Dios ha querido establecer una relación filial y no servil con el hombre, saliendo a su encuentro con el don de piedad. «Habéis recibido el Espíritu de adopción filial, por el cual clamamos: ¡Abba Padre!» (Rom 8,15). El pecado es el rechazo de la filiación fruto de la duda del don. Por ello, el cumplimiento de las leyes no será principalmente una obligación externa, sino una respuesta libre y sincera, fruto de una relación filial con Dios. Desde esta pedagogía se insiste más en acrecentar la relación filial del sujeto con Dios que en ajustar el comportamiento a la fuerza normativa de las leyes.

7. La pureza es don y tarea, pero el don, desde esta perspectiva, precede a la tarea. Esto explica que la impureza, más allá de ser una falta de dominio de sí, sea en el fondo un rechazo del don, un no-recibirse, una forma de autoafirmación y ruptura de la propia condición filial y creatural. El dominio de sí según la explicación de la *Teología del cuerpo*, es lo contrario de la autosuficiencia, ya que para poseerse a uno mismo es necesario recibirse de otros, y en última instancia, de Dios.

8. El hombre puede comprender mejor la experiencia gratuita del amor filial cuando se convierte en padre, por lo que el matrimonio posee una pedagogía filial. Los esposos, al ser padres, son testigos y canales del amor gratuito de Dios para sus hijos. Tienen la oportunidad de redescubrir y profundizar en su propia identidad de don, como hijos de Dios, que no tienen que merecer el amor del Padre. Por ello, en una suerte de *exitus-reditus*, el amor conyugal y paterno conduce al varón y a la mujer a comprender mejor su identidad más radical, que es la filial.

9. La templanza modera el apetito, pero no transforma el corazón ni la mirada de la persona. El significado esponsal del cuerpo debe ser “conocido

interiormente”, “sentido con el corazón” y no sólo comprendido racionalmente o vivido a base de esfuerzo. Solo con el don de piedad es posible transformar la mirada hacia el cuerpo propio y ajeno, llenándose de reverencia y abriendo el camino a la libertad del don.

Como síntesis de estas orientaciones pedagógicas parece oportuno citar las palabras de Marc Ouellet, quien al referirse a estas catequesis afirma que «la recepción a gran escala de esta enseñanza sigue siendo todavía una tarea por hacer»¹²⁰. Y concluir con las de Livio Melina:

La visión y el método aprendidos en la escuela de Juan Pablo II se han demostrado ricos, vitales y proféticos, capaces de inspirar una investigación filosófica y teológica nueva, de animar una pastoral adecuada a los desafíos de hoy, de llegar a la vida de las personas y transformarla, y mostrar cómo el cristianismo no quita nada del amor humano sino que le da el céntuplo al vivirlo¹²¹.

¹²⁰ OUELLET, M., «La communio personarum en la familia y en la Iglesia: Familiaris Consortio», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano*, 43-57, 57.

¹²¹ MELINA, L., «Introducción», en *ibid.*, 13-16, 23.

Bibliografía

- ANDERSON, C. A. y GRANADOS, J., *Llamados al amor: teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Didaskalos 6, 2 ed., Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- ANGELINI, G., *Il figlio: una benedizione, un compito*, Milano: Vita e Pensiero, 2006.
- BATUT, J.-P., «The Chastity of Jesus and the «refusal to grasp»», *Communio* 24/1 (1997) 5-13.
- BENEDICTO XVI, «Discurso a los participantes en el XXX aniversario del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia (13 de mayo de 2011)», *AAS* 103/6 (2011) 386-389.
- BOMENUTO, A., *Sessualità e santità nell'opera di Giovanni Paolo II*, Assisi: Cittadella Editrice, 2011.
- CAFFARRA, C., «A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo», en MELINA, L. y ANDERSON, C. A. (eds.), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del beato Giovanni Paolo II. Atti del Congresso «Verso Cristo»: a 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II: Roma, 16-17 ottobre 2009*, Siena: Cantagalli, 2011, 11-19.
- CAFFARRA, C., *Etica generale della sessualità*, Milano: Edizioni Ares, 1992.
- CAHALL PERRY, J., *The mystery of marriage: a theology of the body and the sacrament*, Chicago: Hillenbrand Books, 2016.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., «En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła», en ID., *Mujer ¿quién eres? Antropología de la co-identidad esponsal*, II, Piura: edición digital, 2021, II.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, «Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual», en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- CORDES, P. J., *El eclipse del padre*, Madrid: Palabra, 2004.
- FERRER, P., *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*, Pamplona: Eunsa, 2006.
- GRANADOS, J., «Carne e Corpo», en NORIEGA, J. Y OTROS (eds.), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena: Cantagalli, 2019, 95-103.

- GRANADOS, J., *Teología de la creación: de carne a gloria*, Madrid: Didaskalos, 2020.
- GRANADOS, J. M., «Índice de los conceptos principales», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, 2 ed., Madrid: Ediciones Cristiandad, 2010, 700-744.
- HOGAN, R. M. y LEVOIR, J. M., *Covenant of love: Pope John Paul II on sexuality, marriage, and family in the modern world*, Garden City, N.Y: Doubleday, 1985.
- JUAN PABLO II, «Carta encíclica *Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998)», *AAS* 91 (1999) 5-88.
- JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, 2 ed., Madrid: Ediciones Cristiandad, 2010.
- LOYA, T. J., «Blessed are the pure of heart, for they will see God», en WEST, C. y SZOZDA, Z. (eds.), *God is beauty: a retreat on the gospel and art*, Quarryville, PA: Theology of the Body Institute, 2021.
- MANRIQUE GONZÁLEZ, R., *La vocación al amor: una revelación en la experiencia. Un estudio en las catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano en el plano divino*, Burgos: Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia, 2014.
- MARENGO, G., «Introduzione», en GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- MAY, W., *Theology of the Body in context. Genesis and growth*, Boston: Pauline, 2010.
- MELINA, L., «Introducción», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano: el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Edicep, Valencia 2008, 13-16.
- MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminar a la luz del amor: Los fundamentos de la moral cristiana*, 2 ed., Madrid: Palabra, 2010.
- MERECKI, J., *Corpo e trascendenza: l'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Siena: Cantagalli, 2015.
- NORIEGA, J., «Castità, integrazione, pudore», en ID. Y OTROS (eds.), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena: Cantagalli, 2019, 103-111.
- NORIEGA, J., «Tommaso d'Aquino sulla sessualità», en ID. Y OTROS (eds.), *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, Siena: Cantagalli, 2019, 976-984.

- O'SULLIVAN, A., *Self-giving, Self-mastery, St John Paul II on men, women and conjugal chastity*, Oxford: Peter Lang, 2017.
- OUELLET, M., «La communio personarum en la familia y en la Iglesia: Familiaris Consortio», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano: el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Valencia: Edicep, 2008.
- PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J., «Vocazione all'amore e teologia del corpo», en MELINA, L. y ANDERSON, C. A. (eds.), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del beato Giovanni Paolo II. Atti del Congresso «Verso Cristo»: a 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II: Roma, 16-17 ottobre 2009*, Siena: Cantagalli, 2011, 97-123.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, XV, Obras completas de Leonardo Polo, Pamplona: Eunsa, 2016.
- POLO, L., «Ayudar a crecer», en ID., *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, XVIII, Obras completas de Leonardo Polo Serie A, Pamplona: Eunsa, 2019, 140-310.
- POLO, L., «La persona humana como relación en el origen (2010)», en ID., *Escritos menores 2001-2014*, XXVI, Obras completas de Leonardo Polo Serie A, Pamplona: Eunsa, 2017, 183-200.
- POLO, L., «Un tomista rebelde y continuador. Entrevista de Gustavo Cataldo Sanguinetti a Leonardo Polo», en ID., *Escritos menores 1991-2000*, XVI, Obras completas de Leonardo Polo Serie A, Pamplona: Eunsa, 2017, 207-216.
- RAMAROSON, B. M., *Mariage et célibat consacré à partir des catechèses du mercredi de Jean Paul II*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991, 316-321.
- SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, Instituto de Ciencias para la Familia, Madrid: Rialp, 2006.
- SEMEN, Y., *Compendio della teologia del corpo*, Milano: Edizioni Ares, 2020.
- SEMEN, Y., «L'origine et la signification des expériences originelles de l'homme (TDC 1 à 13-1)», *Ecce Corpus* 7 (2022) 69-139.
- SOBERON, L., *Perlas: teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Barcelona: Edimurtra, 2003, 170.
- STYCZEN, T., «Abba! Ojczy! Dziękuję ci...», en ID. (ed.), *O Jana Pawła II teologii ciała: filozoficzno-teologiczne komentarze do «Mężczyznę i niewiastę stworzył ich»*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, 207-221.

- STYCZEN, T., «El amor como vínculo matrimonial y familiar en la perspectiva filosófica», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano: el legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Valencia: Edicep, 2008.
- STYCZEN, T., «Introduzione. Essere se stessi è trascendere se stessi Sull'etica di Karol Wojtyła come antropologia normativa», en REALE, G. (ed.), *Metafisica della persona*, Milano: Bompiani, 2001, 781-827.
- TABORSKI, B., «Introduzione a Raggi di paternità», en REALE, G. (ed.), *Tutte le opere letterarie*, Il pensiero occidentale, Milano: Bompiani, 2001, 875-883.
- WALDSTEIN, M., *Glory of the Logos in the Flesh. Saint John Paul's Theology of the Body*, Ave Maria FL: Sapientia Press of the Ave Maria University, 2021.
- WOJTYLA, K., «El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y postulados (1965)», en BURGOS, A. (ed.), *El don del amor: Escritos sobre la familia*, Madrid: Palabra, 2000, 129-161.
- WOJTYLA, K., *Hermano de Nuestro Dios; Esplendor de Paternidad: Dramas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Iniciación filosófica, Pamplona: Eunsa, 1996.

BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

