

C O L E C C I Ó N

D I D A S K A L O S

C O L E C C I Ó N

D I D A S K A L O S
n.º 19

Dirigida por:
LUIS SÁNCHEZ NAVARRO

JUAN DE DIOS LARRÚ

EL SELLO EN EL CORAZÓN

ENSAYO DE ESPIRITUALIDAD
MATRIMONIAL Y FAMILIAR



Monte Carmelo



didaskalos

Portada: *La Catedral* – Auguste Rodin

© 2014 by Discípulos de los Corazones de Jesús y María
© 2014 by Editorial Monte Carmelo
Paseo del Empecinado, 1; Apdo. 19 – 09080 – Burgos
Tfno.: 947 25 60 61; Fax: 947 25 60 62

<http://www.montecarmelo.com>
editorial@montecarmelo.com

Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978 – 84 – 8353 – 665 – 0
Depósito Legal: BU – 286 – 2014

Impresión y Encuadernación:
“Monte Carmelo” – Burgos

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley,
cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
y transformación de esta obra sin contar con la autorización
de los titulares de la propiedad intelectual.

La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la
propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal).

*A las familias del Máster de Pastoral familiar
del Instituto Juan Pablo II*

PREFACIO

“Grábame como sello en tu corazón, grábame como sello en tu brazo...” (Ct 8, 6). En el desenlace del libro del Cantar de los Cantares se encuentra esta enigmática expresión. El sabor sapiencial de la misma ha sido puesta de relieve por diferentes autores¹. En realidad el libro entero se puede interpretar desde una perspectiva sapiencial². Para algún autor³, el lugar propio del misterio, el lugar escogido por la sabiduría es aquel que está inscrito en la diferencia sexual. Una parte del enigma consiste en que no resulta muy claro quién es el que habla, parece que es la amada quien se dirige al amado. La Sabiduría es personificada en la Sagrada Escritura con una figura femenina⁴. La mujer es expresión de la alteridad, y la alteridad humana es a imagen de la alteridad divina.

El tenor de la expresión es la de una petición vehemente, cargada de la fuerza del deseo de unión entre los protagonistas

¹ Cf. P. RICOEUR, “The Nuptial Metaphor”, en A. LACOCQUE-P. RICOEUR (ed), *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, University of Chicago Press, Chicago-London 1998, 265-306.

² C. GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer. El matrimonio en el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2014, 155-159.

³ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976, 125.

⁴ I. CARBAJOSA, “El carácter femenino de la Sabiduría en la experiencia de Israel”, en G. MARENGO-J. PRADES-G. RICHI (eds), *Sufficit Gratia Tua. Miscellanea in onore del Card. Scola per il suo 70° compleanno*, Marcianum Press, Venecia 2012, 117-131.

del libro. Toda la trama del Cantar está transida transversalmente por este juego de deseos entre el amante y el amado. El entramado de estos deseos está compuesto de movimientos recíprocos que partiendo de uno van hacia el otro, y vuelven luego al punto de partida para dirigirse otra vez hacia el otro. El deseo como movimiento afectivo adquiere diferentes formas⁵, pero encierra siempre una paradoja. Aspira a algo inalcanzable sin que pueda renunciar a buscarlo. Y es que el *eros* de los amantes no se agota en ellos mismos, sino que apunta a la trascendencia. Este destino trascendente es posible porque el *eros* nace de un don originario que lo precede.

Para el Cantar, más importante que la consumación carnal resulta la promesa de alianza, significada en el “sello”, que es el alma del misterio nupcial⁶. El sello (*hôtām*) hace referencia a una unidad sellada mediante un signo en la carne. El sello como signo de la inseparabilidad de los amantes tiene profundas reminiscencias bíblicas, particularmente Dt 6,5-6: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando hoy estarán en tu corazón...”.

El lenguaje del versículo evoca con claridad el tema de la alianza y el anuncio profético de una nueva y definitiva alianza entre Dios y el pueblo: “pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jr 31,33). Una alianza grabada no en piedra sino en el corazón de carne (Ez 36,26)⁷, que apunta al don del Espíritu derramado en el corazón humano (Rm 5,5).

La estrecha relación entre el Espíritu y el corazón es un tema que recorre transversalmente la Sagrada Escritura. Esta conexión

⁵ J. NORIEGA, *No solo de sexo...hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

⁶ Cf. P. RICOEUR, *art.cit.*, 272.

⁷ Cf. C. GRANADOS, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético de Ez 36,16-38*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2010.

se vincula estrechamente a la experiencia del amor humano. En efecto, el hombre aspira a amar con todo el corazón, pero intuye que esto no es posible sin el don del Espíritu, pues él tantas veces experimenta que no sabe amar.

Esta interacción entre el Espíritu Santo y el corazón humano es clave para profundizar en la espiritualidad cristiana del matrimonio y de la familia. La razón de ello es que se trata de una cuestión estrechamente relacionada con el nexo entre el amor de Dios y el amor humano. Tanto si eliminamos el polo del Espíritu cuanto si eliminamos el polo del corazón podemos errar de plano a la hora de interpretar la verdad del amor humano.

En primer lugar, una reducción de la espiritualidad conyugal y familiar consiste en considerarla como algo que afecta exclusivamente al corazón. Cuando en la Sagrada Escritura se habla del corazón, no se trata de un sentimiento pasajero sino de toda la persona, de su núcleo y sagrario más íntimo, porque “donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6,21). El corazón aparece como centro del conocimiento y lugar de la alianza que se funda en un vínculo amoroso con Dios. Es la luz del amor la que ilumina el misterio del corazón humano⁸. El corazón que ama crece en profundidad y se dilata. Esta tensión del corazón la expresa el Cantar de los Cantares del siguiente modo: “Yo dormía, pero mi corazón velaba” (Ct 5,2). Estas alternancias entre el sueño y la vigilia, entre el dormir y el despertar pertenecen a la dinámica de los deseos entrelazados y a la interacción de distancias que se abren y se cierran constantemente.

Con una visión reductiva, la expresión inicial del versículo del Cantar se podría interpretar de un modo romántico. La apelación al corazón no basta para garantizar la verdad del amor. La fascinación inicial del amor, su fuerza e inmediatez no

⁸ C. GRANADOS J. GRANADOS, *El corazón: urdimbre y trama*, Monte Carmelo, Burgos 2010.

agotan su verdad. El amor no puede ser reducido a un impulso ni a un arrebato, porque es ante todo una respuesta. Para el romántico, el criterio de verdad del mismo sería el deseo exasperado de un amor que busca tal intensidad que se identifica con ella hasta desesperar. La relación entre el amor romántico y la muerte trágica es bien conocida en la literatura y en el teatro. Al pretender atrapar el tiempo, la interpretación romántica del amor es incapaz de generar una historia, de abrir un camino de maduración, y queda atrapado en la pura espontaneidad de una libertad emotiva. Una determinada línea de interpretación del Cantar de los Cantares que enfatizara unilateralmente su sentido literal, con una exaltación de la pasión erótica resultaría claramente insuficiente. La reducción a lo puramente erótico empobrece el texto y pierde de vista el significado simbólico del lenguaje amoroso.

Pero cabe también, en segundo lugar, otra reducción que consiste en la apelación exclusiva al Espíritu, prescindiendo del corazón. En este caso, el versículo citado al inicio se podría interpretar de forma puramente alegórica y, por tanto, como expresión de un amor puro, exclusivamente espiritual, que busca la unión interior con el amante, marginando y excluyendo toda mediación corporal. Se trata del riesgo de un espiritualismo desencarnado que también se ha verificado a lo largo de la historia, que interpretaría el Cantar de los Cantares como la historia del amor espiritual entre Dios y el alma⁹.

Para superar las reducciones del romanticismo y del espiritualismo hemos de profundizar en la experiencia del amor humano y en cómo el Espíritu Santo es capaz de dinamizar el corazón de las personas hacia la plenitud de la comunión. El amor con-

⁹ Para una sugestiva interpretación del Cantar de los Cantares, puede verse: C. GRANADOS, "El Cantar de los Cantares. Teofanía en el banquete del amor", *Revista Agustiniiana* 166 (2014) 7-28.

tiene una fuerza unitiva particular¹⁰, pues vincula a los amantes sin suprimir la diferencia constitutiva entre ambos. En definitiva, como luminosamente señaló Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*, el amor se encuentra en el corazón del cristianismo (DCE n.1), pues Dios se ha revelado como alguien que ama al hombre y desea establecer una viva comunión con él.

Todo libro requiere una larga cadena de agradecimientos pues no hubiera visto la luz sin tantas personas que han contribuido a hacerlo posible. Deseo agradecer, en primer lugar, a mi Superior General, el P. José Noriega, y a todos los Discípulos de los Corazones de Jesús y María; al presidente del Instituto Juan Pablo II, Mons. Livio Melina, a Luis Granados como director de esta colección, a los profesores Juan-José Pérez-Soba, José Granados, Luis Sánchez, Carlos Granados, Ignacio Ribera, Daniel Granada; a D^a Marta García Cañete por su ayuda en mejorar la redacción, al cardenal D. Fernando Sebastián, por su aliento y consejo, y a D.^a Inmaculada Román, directora de la Casa diocesana de espiritualidad de Málaga que con su generosa hospitalidad ha hecho posible la redacción de muchas páginas del volumen.

En lo que sigue el lector podrá encontrar un ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar. No pretende ser un estudio sistemático y exhaustivo, sino más bien algunas consideraciones sobre las principales líneas de fuerza que ayuden a situar la centralidad del matrimonio y la familia en la vida cristiana y en el horizonte de la nueva evangelización.

¹⁰ En la definición de: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 § 12 (PG 3,709 d): “Dynaménos enopoíeu kai sundetikés kai diapherótos sugkratíkés en tó kaló kai agathó”; Dionysiaca, Ph. Chevallier I, Desclée de Brouwer, Bruges 1937, 214s: “virtutis unificae et conjunctivae et differenter concretivae, in pulchro et bono”. Esta frase se convierte en un lugar común en la Edad Media sobre todo a partir del comentario de: SAN ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium de divinis nominibus*, en *Opera Omnia*, XXXVI/I, Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1972, 219.

Introducción

1.1. La fragmentación del saber teológico

“El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo”¹. La encíclica *Fides et ratio* apuntaba con estos certeros términos, a una cuestión nuclear para todo el pensamiento moderno y contemporáneo. Se trata de la negación o puesta en seria duda de la verdadera capacidad del hombre para llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. El hombre actual, sumergido en una sociedad líquida², tiene ciertamente dificultades para lograr una visión unitaria y orgánica sobre su vida y el mundo que le circunda. La intrínseca relación entre relativismo, pérdida de sentido y ausencia de unidad interior en el hombre ha desencadenado una profunda crisis sobre la verdad del hombre, sobre su identidad, su vocación y su misión en la vida.

Este fenómeno de la fragmentación del saber ha afectado también a la filosofía y a la teología³. La teología se ha concebi-

¹ JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio* n. 85 AAS 91 (1999) 72.

² Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2003; ID., *Vita liquida*, Laterza, Bari 2006.

³ A. SCOLA, “Frammentazione del sapere teologico ed unità dell’io”, en: ID., *Ospitare il reale. Per una “idea” di Università*, Mursia, Roma 1999, 55-71.

do como la sistematización racional de unos contenidos que se descomponen en especialidades separadas, comprensibles en sí mismas de modo autónomo. Esta pérdida de unidad ha afectado de modo particular a la denominada *Teología espiritual* que se ha configurado como tratado teológico en época muy reciente, concretamente en los inicios del siglo XX, tras su separación epistemológica de la teología dogmática y de la teología moral. Esta separación es, de algún modo, heredera de la que se produce en el siglo XIV entre teología mística y teología escolástica⁴. Si la primera se ocupaba del conocimiento afectivo del misterio, la segunda se dedicaba a un análisis especulativo del mismo. De este modo, se disociaban amor y razón como dos fuentes separadas de conocimiento. Para algunos autores, la historia de la teología espiritual está, en buena parte, marcada por esta distinción⁵.

En efecto, el nacimiento de la teología moral como disciplina autónoma a finales del siglo XVI y principios del XVII va a estar marcado por un giro que va a provocar una fuerte concentración de la moral en el ámbito de lo obligatorio. La causa de ello se encuentra, en gran parte, en la pérdida del tratado de la bienaventuranza o del fin último en la moral. Esta circunstancia va a impulsar la espiritualidad como un espacio de libertad donde el Espíritu Santo se pueda manifestar con toda su potencialidad e inmediatez. A través de las denominadas “experiencias espirituales”, los afectos se van a convertir en objeto preferente de estudio para la espiritualidad. Ahora bien, van a aparecer bajo una nueva terminología: los sentimientos. Estos irrumpen con una gran fuerza en el lenguaje religioso del tiempo, unidos a las mociones espirituales con tintes psicologistas.

La separación entre moral y espiritualidad corre paralela a la de razón y experiencia. En efecto, la moral como disciplina

⁴ Así lo explica: H.U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, en: ID., *Ensayos Teológicos, I: Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 1964, 269-289.

⁵ J. SESÉ, *Historia de la espiritualidad*, Euna, Pamplona 2005.

autónoma y formal se va a centrar en la racionalidad de las normas, dando prioridad a la categoría de deber o de obligación⁶. La marginación del afecto y la desaparición del valor cognoscitivo del amor van a provocar el nacimiento de la espiritualidad como una ciencia que se ocupa de lo supererogatorio, de lo espiritual concebido como ámbito verdaderamente original de la libertad.

Esta yuxtaposición de conocimientos especializados, privados de nexos orgánicos, va a originar una teología abstracta, alejada de la realidad y de la experiencia cotidianas. En el periodo de la manualística, y con el denominado método neoescolástico, se aplica por sistema una epistemología racionalista que pretende conocer cada objeto como distinto de los demás. Este modo de acceder al objeto de conocimiento lo separa internamente de la experiencia originaria donde todo se encuentra unido desde el inicio.

La división apologética de los tratados que rompe la unidad sistemática propia de las *Summae* de teología, va a dar lugar a sucesivas divisiones. Entre ellas, dentro de la teología espiritual, se va a distinguir entre la ascética y la mística, diferentes por sus objetos formales, según se ponga el acento en el esfuerzo humano o en el don de Dios.

La necesidad de superar un racionalismo abstracto que aleja la teología de la vida y de la experiencia cristiana es lo que va a motivar un gran crecimiento de la teología espiritual. Ahora bien, si una teología alejada de la vida espiritual, sin contacto con el misterio, parece abocada a un racionalismo craso, una teología espiritual concentrada en una experiencia totalmente subjetiva, que pierde de vista la verdad de la misma, está peligrosamente inclinada al psicologismo.

⁶ Un estudio histórico sobre la misma: cf. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Edizioni Paoline, Milano 1990.

Se hace, pues, necesario, encontrar un camino adecuado que permita superar tanto el racionalismo objetivista, cuanto el psicologismo subjetivista.

1.2. La originalidad de la experiencia cristiana

No es sencillo dar una definición precisa de espiritualidad. Ya el mismo término *spiritualitas* tiene tres significados distintos en su origen y evolución histórica⁷. En primer lugar, un sentido religioso, que la distingue de *carnalitas* (tomando el término *carne* en sentido paulino); en segundo lugar un sentido metafísico, en antítesis a *corporalitas* o *corporeitas*; y por último un sentido jurídico que lo distingue de *temporalitas*, refiriéndose a los bienes temporales y a su administración⁸. En todo caso, ya a finales del siglo V aparece la expresión: “Esfuézate en progresar en la espiritualidad”, o sea, en la vida espiritual. A partir de esa fecha la palabra se encuentra a menudo⁹.

En una primera aproximación, podríamos definir la teología espiritual como aquella que estudia el dinamismo de la vida sobrenatural cristiana, es decir, la acción del Espíritu Santo en el hombre. La espiritualidad indaga, pues, cómo el Espíritu guía la vida del hombre hacia la plenitud de Cristo en la comunión con el Padre. El Espíritu Santo es simultáneamente el “corazón” y el animador de la espiritualidad cristiana. Su acción, que brota de lo íntimo del corazón del hombre, se manifiesta en la comunión y se dilata en la misión. De una forma un poco más precisa, Bernard

⁷ Para la historia de la palabra puede verse: A. SOLIGNAC, “Spiritualité”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 1142-1160.

⁸ Cf. J. LECLERQ, “Spiritualitas”, *Studi medievali*, Serie Terza III (1962) 279-296; A. SOLIGNAC, “L’apparition du mot “spiritualitas” au moyen âge”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 44-45 (1985) 185-206.

⁹ CH.A. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2007, 31.

define la teología espiritual como “una disciplina teológica que, basada en los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana, describe su desarrollo y da a conocer sus estructuras y sus leyes”¹⁰. El objeto propio de la teología espiritual es, pues, la experiencia espiritual cristiana. No pocos autores, apoyados en el pensamiento de H. Urs von Balthasar¹¹, han reclamado como elemento original de la teología espiritual este recurso a la experiencia¹².

Este primado de la experiencia quiere superar la abstracción de una reflexión puramente conceptual y deductiva, poco atenta a las instancias del sujeto, pero ha de afrontar la crítica de otros autores, que consideran poco claro el concepto de experiencia, debido a su polivalencia y carácter alusivo, demasiado vago para fundar la espiritualidad¹³. En este sentido, permanece con alguna vigencia el estudio pionero de J. Mouroux¹⁴ en el que distingue tres grados de experiencia:

¹⁰ *Ibid.*, 88.

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, “Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität”, *Concilium* 5 (1965) 715-722 y H.U. VON BALTHASAR, “Theologie und Spiritualität”, *Gregorianum* 50 (1969) 571-587.

¹² G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1992; C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Du Cerf, Paris 1986; D. SORRENTINO, “Sul rinnovamento della teologia spirituale”, *Asprenas* 41 (1994) 511-532; D. SORRENTINO, “Storia della spiritualità e teologia. Necessità e fecondità di un nesso”, *Asprenas* 46 (1999) 163-194; C. STERCAL, “Sull’“esercizio” e sull’“oggetto” di una teologia dell’esperienza”, en L. MELINA-O. BONNEWIJN, *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 215-225.

¹³ Cf. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 2^a1965, 329; ver también, por ejemplo: M. NEUSCH, “Approches de l’expérience chrétienne”, *Revue des Sciences Religieuses* 67 (1993) 97-110. Una bibliografía sobre la temática de la experiencia puede encontrarse en las notas a pie de página de M. MIDALI, *Spiritualità apostolica. Personali e vitali riferimenti fondati*, LAS, Roma 1994, 50-52.

¹⁴ J. MOURoux, *L’expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris 1952. Un estudio sobre este autor puede verse en: J. ALONSO, *Fe y experiencia cristiana: la teología de Jean Mouroux*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002.

- a) la experiencia *empírica* como la percepción sensible inmediata y acrítica que tenemos en todo momento;
- b) la experiencia *experimental* como instrumento propio de las ciencias de la naturaleza;
- c) la experiencia *experencial* que asume el principio espiritual, y que otros autores han denominado experiencia “existencial”¹⁵. Si la noción de experiencia implica siempre un contacto con una realidad percibida, estas distinciones ya nos hacen ver que el término es analógico y abarca una amplia gama de significados; es necesario, por tanto, aclarar en qué sentido se emplea en cada caso. Para Belda¹⁶, conviene distinguir dos significados básicos: el primero connota una proximidad a un objeto o a un ser concreto; el segundo, a una situación o condición multidimensional distendida en el tiempo. Es este segundo al que se refiere la teología espiritual.

La experiencia originariamente cristiana es la experiencia del amor cuya raíz se encuentra en la novedad de la unión afectiva que se genera entre el amante y el amado, y que alcanza su vértice en la donación de una comunión de personas que se nos ofrece en Cristo¹⁷. De este modo, la espiritualidad no es simplemente una cuestión de fenomenología histórica sino una reflexión que asume la instancia cristológica como criterio último de verdad de la experiencia cristiana¹⁸.

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, “Fede ed esperienza”, en *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero* (G. CANNOBIO a cura di), Morcelliana, Brescia 1986, 81-95; 88.

¹⁶ M. BELDA, *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*, Palabra, Madrid 2006, 25.

¹⁷ J.J. PÉREZ – SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Amor es nombre de persona”. *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2001.

¹⁸ Cf. G. MOIOLI, *L’idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999, 85.

Esta experiencia implica a la totalidad de la persona de manera intrínseca, y supera la reducción de la experiencia, ya sea a un experimento (empirismo), a una emoción (emotivismo), o a un simple razonamiento (intelectualismo teórico). Estas tres reducciones (empirista, emotivista e intelectualista) pueden concentrarse en lo que algún autor ha denominado, con cierto gracejo, como la enfermedad de la “expertitis”¹⁹, una inflamación de la experiencia que consiste en vivir una gran cantidad de ellas, pero sin construir ni formar al hombre, dado que excluyen de uno u otro modo la integral implicación del sujeto en la misma. Este consumo de experiencias, fundado en la multiplicación de su número o en la repetición compulsiva de las mismas, tiene como único criterio de autenticidad la intensidad de los estímulos que se experimentan.

La escisión de la experiencia entre la dimensión racional y la afectiva ha de ser superada a través de eventos de síntesis experiencial²⁰. Si la capacidad de hacer experiencia es originaria en el sujeto humano, al mismo tiempo esta capacidad ha de ser activada. La experiencia tiene su formulación última en la narración y porta consigo la pertenencia a una tradición. El lenguaje de la experiencia es típicamente el de la narración. El relato ofrece unidad y coherencia de sentido a los acontecimientos y promueve la identidad del sujeto. El relato es el lenguaje del testimonio y la atestiguación.

La experiencia, cuando es verdaderamente humana, nunca puede separarse de la reflexión, de la búsqueda de sentido. Es en la experiencia donde se inicia todo conocimiento, pues experiencia y significado no se oponen. Esta epistemología de la

¹⁹ Cf. T.A. BENGTON, “Creativity’s Paradoxical Character: A Postscript to James Webb Young’s Technique for Producing Ideas”, *Journal of Advertising* 11 (1982) 3-9.

²⁰ F. BOTTURI, “Scissione dell’esperienza e identità antropologica”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 94 (2002) 135-153.

experiencia es, además, un camino de conocimiento hacia Dios, siempre más grande que todas nuestras experiencias, pero misteriosamente presente en ellas.

La experiencia original cristiana es la del amor de Dios que se revela en el encuentro personal con Cristo. Es en ella donde se verifica una singular unificación de la persona, donde se integran amor y conocimiento, contemplación y acción, teoría y praxis. La riqueza de la experiencia cristiana tiene múltiples dimensiones: religiosa (que nace del absoluto de la presencia de Dios que se nos da en Cristo)²¹, moral²² (que nace del absoluto de la persona que se aprecia en la relación interpersonal del amor y por ello lleva al hombre a trascenderse a sí mismo), estética (que nace de la admiración y asombro ante la armonía y proporción de la forma).

De esta rica variedad de dimensiones, surge la necesidad de aprender a interpretar las experiencias. Esta interpretación es dinámica, de tal modo que se verifica en la tarea de integración de los dinamismos que intervienen en las acciones de los cónyuges. La estrecha relación entre experiencia e interpretación pone de manifiesto la importancia del momento cognoscitivo para que las experiencias sean verdaderamente significativas y puedan dirigir nuestra vida. La cuestión del conocimiento de nuestras experiencias y el modo en que somos conscientes de las mismas ha dado lugar a una intensa reflexión, no exenta del peligro del psicologismo como ha apuntado algún autor²³. En este sentido,

²¹ Para la relación entre las dimensiones religiosa y moral de la experiencia, puede verse J.J. PÉREZ-SOBA, "Experiencia moral y experiencia religiosa", en J.J. PÉREZ-SOBA-J.D. LARRÚ-J. BALLESTEROS (eds), *Una ley de libertad para la vida del mundo*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007, 339-366.

²² P. VALORI, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971; J.J. PÉREZ – SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral*, Facultad de Teología "San Dámaso", Colección subsidia 4, Madrid 2002.

²³ A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, Pustet, Regensburg 1936. Sobre la obra

la experiencia no es reducible a un conocimiento puramente objetivo, como tampoco es una pura creación subjetiva.

El conocimiento experiencial de Dios, propio del don de sabiduría²⁴, tal como lo entiende Sto. Tomás de Aquino, nace de la caridad, entendida como una unión afectiva, es decir, de la presencia de la persona del Espíritu Santo que nos hace hijos en el Hijo y nos pone en comunión con el Padre. Se trata, pues, de un conocimiento singular, sea por connaturalidad, sea por inclinación, fundado en la afectividad, que se apoya en el contacto con la realidad amada, que en el caso de Dios es un conocimiento “*quasi experientiale*”. El análisis del Aquinate supera la mera perspectiva psicológica, pues no se refiere a la sucesión de estados de conciencia que genera, más o menos experimentables en cuanto observables.

La vida de los santos es el verdadero lugar teológico donde poder reflexionar sobre la unificante y rica experiencia de Dios. En efecto, el cristiano, transformado por el Espíritu en sus dinamismos afectivos, adquiere el gusto de Cristo por el que puede gustar de Dios, experimentar la atracción del bien y contemplar de manera incipiente la belleza del rostro divino. Este “gusto” que brota de la caridad, se convierte en inicio de toda acción con la que el hombre tiende incesantemente a una fruición que le sobrepasa, en la que se dará una acogida total del don de Dios en Cristo.

1.3. Espiritualidad y espiritualidades

La espiritualidad cristiana es una sola si consideramos su sustancia, o sea, la santidad, entendida como perfección de la

de Stolz puede verse: E. SALMANN (a cura di), *La teologia mistico-sapienziale di Anselm Stolz*, Abbazia di San Paolo, Roma 1988.

²⁴ Ver a este respecto el riguroso análisis que realiza sobre este tema en Sto. Tomás de Aquino, J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2000.

caridad, y los medios fundamentales para crecer en ella: oración, liturgia, abnegación, virtudes... La espiritualidad cristiana consiste en ser hijos, adhiriéndonos a la persona misma de Jesús. El amor a Dios y el amor a los hombres encuentran en Cristo su vértice y referente definitivo.

La renovación del Concilio Vaticano II favoreció, como veremos, el paso de una consideración *exclusiva* del término vocación, referida únicamente al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada, a una consideración *inclusiva*, referida a todo bautizado. Esta vocación universal a la santidad (capítulo V de la constitución *Lumen Gentium*) no ha de producir un vago uniformismo en los modos de vivirla, sino que al contrario, la infinita riqueza de Dios se refleja en innumerables tipos concretos de vida evangélica, como atestigua la historia de la Iglesia.

De este modo, se ha hablado de diversas espiritualidades²⁵ según diferentes criterios de clasificación, como la vocación personal de cada uno (que subraya determinados elementos de la fe cristiana), la época (primitiva, patrística, medieval...), las peculiaridades de una orden o de un fundador (benedictina, franciscana, ignaciana...), los estados de vida (laical, sacerdotal, religioso)...

Conviene, en este sentido, evitar tanto un radicalismo unificador que difumine y pueda apagar los carismas, desvirtuando la fisonomía propia de los mismos, cuanto un exceso diversificador que aísla y encierra a los movimientos, grupos e instituciones haciéndolos extraños entre sí, lo que supone un empobrecimiento sectario y un riesgo de particularismos. Se trata, en el fondo, de respetar la fisonomía constitutiva del misterio de la Iglesia, una en la diversidad y pluralidad de sus miembros.

²⁵ Cf. G. GRESHAKE, "L'unique Esprit et les multiples spiritualités: Que signifie dans ce contexte la "spiritualité du mariage"?", *Intams review* 2 (1996) 142-150.

Con gran lucidez, Hans Urs von Balthasar ha centrado la cuestión al afirmar que “la discusión actual de la esencia de las modernas espiritualidades cristianas es la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo”²⁶. Para el teólogo suizo la relación entre teología y espiritualidad ha sido objeto de una larga reflexión a raíz de su crisis existencial en la que tuvo un papel destacado, como él mismo reconoció, la mística suiza Adrienne von Speyr convertida al catolicismo en 1940²⁷. Con la afirmación recordada, Balthasar desea destacar que la cuestión decisiva que hay que afrontar es la relación entre el amor y la espiritualidad, intentando superar una concepción simplemente descriptiva de las distintas espiritualidades como las que se han señalado, que no llegan a penetrar en este punto realmente decisivo.

La unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo es un principio indiscutible en la teología católica. Como consecuencia de esta unidad, es necesario descartar toda propuesta que se funde en una relación dialéctica de oposición entre ambos amores. También se admite sin dificultad que en el amor de Cristo ambos amores alcanzan una unidad constitutiva e inseparable. Pero esta afirmación ha de ser adecuadamente explicada si se quiere evitar que la referencia a Cristo permanezca como un simple formalismo sin ningún contenido específico.

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen zur Prüfung der Geister*, Herder, Freiburg i.B. 1971, 46.

²⁷ Balthasar afirma, cf. H. URS VON BALTHASAR, *Examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Entrevista de Angelo Scola*, Encuentro, Madrid 2007, 77-78: “Adrienne es un mundo. No solo ha fundado un instituto secular, sino que ha basado dicho instituto en una teología completa que proviene esencialmente de ella. Yo he intentado retomar su teología y situarla en el espacio más o menos ya conocido de la teología de los Padres, la Edad Media y los tiempos modernos”. Puede verse también: AA.VV., *Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr. Una misión común*, Actas del II congreso Fe Cristiana y Servicio al Mundo, Fundación Maior, Madrid 2008.

La cuestión se centra en determinar cómo ambos amores se articulan en la vida cristiana. Las distintas preferencias prácticas marcarán, de este modo, diferentes espiritualidades con su estilo y características peculiares. Pero lo decisivo consiste en descubrir la gran unidad interna de la compleja experiencia del amor. Es lo que ha pretendido Benedicto XVI con su encíclica *Deus caritas est*, al mostrar con una gran sencillez una visión unificada de creación y redención, de amor divino y amor humano, de *eros* y *agápe*²⁸. Como él mismo explicó²⁹, con ella ha intentado responder a dos preguntas: “la primera es la siguiente: ¿es posible amar a Dios?; más aún: ¿puede el amor ser algo obligado? ¿No es un sentimiento que se tiene o no se tiene? La respuesta a la primera pregunta es: sí, podemos amar a Dios, dado que Él no se ha quedado a una distancia inalcanzable sino que ha entrado y entra en nuestra vida”³⁰... “La segunda pregunta es: ¿podemos de verdad amar al «prójimo», cuando nos resulta extraño o incluso antipático? Sí, podemos, si somos amigos de Dios. Si somos amigos de Cristo”³¹.

En la experiencia del amor van a aparecer entrelazados dinámicamente el elemento interpersonal, la dinámica del afecto que suscita la libertad y la mediación objetiva de un bien que se comunica. La unidad dinámica de estos tres elementos permite entrever la originalidad única de la verdad personal del amor. Como afirma Livio Melina³², si una verdad sin amor indica una

²⁸ Cf. el comentario a la encíclica de L. MELINA-C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, singularmente la aportación de J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Amor a Dios y amor al prójimo”, 279-293. Véase también: J. LARRÚ, “El Logos del Agape. A propósito de la encíclica *Deus caritas est*”, *Anales Valencinos* 65 (2007) 11-26.

²⁹ BENEDICTO XVI, “Carta al semanario *Famiglia cristiana*”, *Famiglia cristiana* (1.02.2006).

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² L. MELINA, “La riflessione sulla verità dell’amore come cammino di pienezza umana”, *Anthropotes* XXIII (2007) 73-104.

forma intelectualista que prescinde de la vida y pretende imponer desde el exterior de la experiencia sus criterios y reglas, un amor sin verdad refleja una fuga hacia lo irracional que encierra al sujeto en la esfera de lo indecible e incommunicable.

Una espiritualidad fundada en el amor ha de conjugar, por tanto, una metafísica del amor que lo vincula al misterio de la creación, como misterio del ser, una fenomenología del amor que capta y describe lo concreto de la experiencia amorosa, y una hermenéutica del amor que interpreta el fenómeno para dirigirlo adecuadamente al fin de la comunión de personas. Una espiritualidad enraizada en el amor presenta el crecimiento de la vida cristiana como un itinerario de ascensión hacia Dios. La conjunción de la acción divina y la acción humana en este camino se fundamenta en el amor misericordioso del Padre que nos atrae a sí en su Hijo amado, que recibe sin medida en su humanidad el Espíritu Santo.

La espiritualidad matrimonial y familiar³³ se caracteriza, dentro de los que se han denominado estados de vida del cristiano, por ser el camino de santidad más común para los hombres³⁴. No por ser el camino más corriente para la mayoría de los cristianos, se ha de dejar de profundizar en la grandeza y belleza de la vocación matrimonial. De ahí que resulte necesario reflexionar sobre el fundamento de esta espiritualidad y su especificidad como intentaremos hacer a continuación.

El itinerario de nuestra reflexión va a ser el siguiente. Tras un breve repaso a la historia reciente de la espiritualidad matri-

³³ Algunos datos de interés sobre la evolución histórica de esta espiritualidad, pueden verse en P. DE LOCHT, "La espiritualidad conyugal entre 1930 y 1960", *Concilium* 100 (1974) 401-417; tras el Concilio y para Italia es interesante: G.G. CAMPANINI-D. TETTAMANZI, *Il matrimonio via alla santità. Il cammino della spiritualità coniugale in Italia dopo il Concilio*, Ancora, Milano 1980.

³⁴ Sobre el tema del matrimonio como camino de santidad véase: J. LAFFITTE-L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1996.

monial y familiar que nos permitirá situarnos en un marco histórico concreto, nuestro punto de partida será el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. Desde él, afrontaremos las dos partes de nuestro ensayo. En la primera, titulada “El Espíritu en el amor conyugal” contemplaremos el matrimonio como una verdadera vocación a la santidad fundada en el sacramento del matrimonio, un sacramento singular pues la realidad creacional de la relación hombre-mujer es asumida en el misterio de la alianza de Dios con su pueblo. La vocación al amor se despliega en un itinerario en el que las experiencias de la filiación, fraternidad, esponsalidad y paternidad-maternidad van enriqueciendo la identidad narrativa de la persona humana. La vocación esponsal se puede vivir en la modalidad virginal y conyugal. Como colofón de esta primera parte abordaremos la fidelidad y el perdón conyugal como dos dimensiones singularmente importantes para la maduración de los cónyuges.

En la segunda parte, titulada “El Espíritu en la comunión familiar”, contemplaremos el cuarto mandamiento como fundamento de la espiritualidad familiar a partir de su estratégico lugar dentro del Decálogo. A partir de él penetraremos en el misterio de la hospitalidad, la educación en virtudes como el alma de la familia, la comunicación de la fe, el trabajo y la fiesta, para concluir con cuatro capítulos dedicados a la evangelización, la fecundidad, la importancia del cuerpo, y la vocación social de la familia.