

La vía maestra de la caridad. Reflexiones a partir de la exhortación *Amoris Laetitia*

The Master Path of Charity. Reflections from the Exhortation *Amoris Laetitia*

JUAN DE DIOS LARRÚ

Facultad de Teología

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid

Recepción: 24 de febrero de 2023

Aceptación: 13 de julio 2023

RESUMEN

Se plantea cómo el Magisterio de la Iglesia va profundizando en la naturaleza del amor y lo hace el centro del misterio de la redención del hombre. No la interpretación emotiva del amor (incapaz de construir una verdadera historia personal), sino de ese amor que crece continuamente colaborando con la acción creadora de Dios que genera la cultura.

Palabras clave: caridad, familia, amor, redención, Magisterio de la Iglesia.

ABSTRACT

The paper studies how the Magisterium of the Church deepens the nature of love and makes it the center of the mystery of the redemption of human being. This is not an emotional interpretation of love (not able of constructing a true personal story), but of the kind of love that continually grows collaborating with the creative action of God that generates culture.

Keywords: charity, family, love, redemption, Magisterium of the Church.

1. INTRODUCCIÓN

Este año de la familia constituye una ocasión propicia para proseguir una reflexión sobre la verdad del amor del matrimonio y la familia que consienta una pastoral pensada. Es bien conocido que la teología del matrimonio y la familia ha experimentado una profunda renovación durante todo el siglo XX. Este movimiento ha provocado un incesante enriquecimiento, en clave de fidelidad creativa, de lo que se ha denominado el Evangelio del matrimonio y la familia. Los jalones principales de esta travesía son los siguientes: la encíclica *Casti connubii* de Pío XI, el Concilio Vaticano II (la constitución *Gaudium et spes*); las encíclicas *Humanae vitae* y *Deus caritas est*, y las exhortaciones postsinodales *Familiaris consortio* y *Amoris Laetitia*.

Situar en el centro la experiencia y la vocación al amor ha sido como el hilo conductor de este proceso renovador¹. La tradición personalista contribuyó a una reflexión sobre el amor y lo introdujo en el matrimonio. En esta dirección, la constitución *Gaudium et spes* constituyó a la vez un punto de llegada y un nuevo punto de partida, al situar el matrimonio en la encrucijada de la relación entre la Iglesia y el mundo contemporáneo (Vincent, 1981).

Es interesante recordar que los debates conciliares se agruparon en torno a dos tendencias fundamentales: una promovía el valor objetivo y social del matrimonio, apelando a la naturaleza humana; otra subrayaba el punto de vista subjetivo a partir del análisis del amor entre las personas (Miralles, 1982). La expresión *Gaudium et spes* (GS, n. 48), al referirse al matrimonio como “la íntima comunidad conyugal de vida y amor” (Díaz, 1990; Kruszewski, 1993), encuentra un punto de equilibrio entre ambas posturas.

La pregunta de por qué poner el amor en la raíz del matrimonio y la familia continúa siendo pertinente, dado que la posmodernidad promueve una visión líquida del amor (Bauman, 2003; 2005), estrechamente unida a la volatibilidad emotiva. En la recepción conciliar, se ha verificado un cortocircuito cultural, social y pastoral, pues mientras la Iglesia anuncia el amor conyugal, éste se comprende desde un registro emotivo que promueve una disolución y desaparición del matrimonio y la familia en la sociedad posmoderna.

1 Una síntesis de la teología del matrimonio desde el Vaticano II hasta nuestros días puede verse en Granados (2014, pp. 33-57).

En efecto, podemos constatar que el magisterio de la Iglesia tras el Concilio no ha cesado de profundizar en la naturaleza del amor conyugal y su valencia personalista. San Pablo VI lo describe en la encíclica *Humanae vitae* con las notas de “plenamente humano, total, fiel y exclusivo, fecundo” (HV, n. 9). Karol Wojtyła, que participó activamente en la redacción de la *Gaudium et spes*, en su obra filosófica y poética se ocupó de ofrecer una renovada reflexión sobre el amor humano. Elegido sucesor de Pedro, desde su encíclica inaugural destacó con gran fuerza la dimensión vocacional del amor humano. Así, con un neto acento cristocéntrico escribió:

El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprendible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente (RH, n. 10).

Para el santo papa polaco, el amor se encuentra en el centro del misterio de la redención del hombre. La soteriología, que afronta la cuestión de la salvación del hombre, se encuentra en el corazón del cristianismo. La estrecha relación entre el amor y la salvación (Scarafoni, 1998; Cordovilla, 2021) muestra que en el corazón de la salvación operada por Cristo se encuentra su don de sí sobre la cruz, que manifiesta del modo más radical la potencia transformadora del amor de Dios por el hombre. El acto de entrega de Cristo se perpetúa en la Eucaristía. Al recibirla nos implicamos en el acto de entrega de Cristo.

En continuidad con la encíclica inaugural de San Juan Pablo II, la exhortación postsinodal *Familiaris consortio* considera el amor como la vocación fundamental de todo ser humano. Así afirma:

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano (FC, n. 11).

Este acercamiento vocacional, lejos de dejar a un lado la realidad del amor, la sitúa en el corazón del matrimonio y la familia (Pérez-Soba, 2012). El término vocación tiene un significado netamente teológico. En este sentido, no puede reducirse nunca a la mera asunción de una función a favor de la comunidad, como tampoco a una simple inclinación subjetiva de carácter sentimental o emotiva.

Los dos adjetivos que utiliza el texto –fundamental e innata–, apuntan al misterio de la Creación como origen del dinamismo de la vocación al amor. Dado que el amor creador es un amor de comunión, pues procede del misterio trinitario, la estrecha conexión entre Trinidad y creación es la luz para situar la vocación al amor (Marengo, 1990; Emery, 1995). Lo que podríamos llamar teología de la creación se ha concretado en el magisterio de Juan Pablo II en sus catequesis sobre el amor humano, y en lo que él denominó “Teología del cuerpo”.

La originalidad metodológica de estas catequesis en la sorprendente convergencia entre Revelación divina y experiencia humana, ha supuesto una novedosa contribución a la antropología teológica, enraizada en la tradición cristiana (Manrique, 2014).

Por su parte, Benedicto XVI ha proseguido esta línea de sus predecesores, y ha profundizado en la teología del amor a partir de su encíclica inaugural *Deus caritas est*. Tomando como punto de partida la Sagrada Escritura, concretamente *I Juan* (4, 16): “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él”, la primera parte del documento busca mostrar la unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación. Así, el amor no es una idea, ni una decisión ética, sino un acontecimiento. Se trata del evento del encuentro vital con una persona que la abre a un horizonte de plenitud insospechado.

Leer *Amoris Laetitia* en esta trayectoria posconciliar no solamente es posible, sino que es el modo más adecuado de enmarcarla y de proseguir la tarea de profundización y de renovación del matrimonio y la familia. Para la fe cristiana ambas realidades son inseparables, y en ello radica una de sus grandes novedades tanto frente a culturas matrimoniales, donde prima el matrimonio y no se tiene en cuenta la familia, cuanto a las culturas familiares, donde se prioriza a la familia dejando en la sombra la realidad del matrimonio.

Teniendo presente este marco y contexto, mi contribución se va a concentrar en algunas reflexiones a partir de los capítulos cuarto y quinto de *Amoris Laetitia*, titulados respectivamente “El amor en el matrimonio” y “Amor que se vuelve fecundo”. Ambos capítulos se encuentran en el corazón de la exhortación y contienen sugestivas sugerencias para seguir dedicándose a una pastoral familiar inteligente e incisiva. El lema elegido para el próximo encuentro Mundial de las familias: “El amor familiar: vocación y camino de santidad” nos anima también a ello, situándonos en una perspectiva vocacional del amor en la familia, y apuntando a él, como un auténtico y verdadero camino de santidad para sus miembros.

2. EN BUSCA DEL AMOR VERDADERO

“Y aún os voy a mostrar un camino más excelente” (*I Cor, 12, 31*)². Tras haber descrito la unidad orgánica del cuerpo de Cristo que se mantiene unido a través de la diversidad de sus miembros (*I Cor, 12, 12-28*), el Apóstol San Pablo introduce de este modo lo que se ha denominado *Himno de la caridad*. Con la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo, el Apóstol de los gentiles introduce un importante cambio en la concepción estoica del “cuerpo social”. Si para los filósofos estoicos el universo era concebido como un gran cuerpo armonioso donde no había distinciones sociales entre los hombres y se postulaba incluso, al menos teóricamente, la igualdad incluso entre el hombre y la mujer, Pablo, sobre un claro trasfondo eucarístico desarrolla su concepción eclesial que gira en torno al cuerpo de Cristo. No es únicamente una imagen, ni se reduce a una visión sociológica o filosófico-moral, sino que con gran fuerza afirma Pablo: “Pues todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu” (*I Cor, 12, 13*). La primera mención a este cuerpo de Cristo aparece en el epistolario paulino unida al rechazo de la fornicación (*I Cor, 6, 13-20*). Con ello queda claro que la Iglesia es cuerpo de Cristo en el modo en que la mujer junto a su marido forman un solo cuerpo y una sola carne.

El himno paulino es el hilo conductor del capítulo cuarto del documento. Podemos decir que se realiza una aproximación fenomenológica al amor, tal como aparece descrito en el himno. Ya desde el inicio, se recuerda que el término amor es analógico. Por esta razón, con frecuencia puede ser desfigurado o mal interpretado (AL, n. 89). Este problema de lenguaje lo había ya señalado Benedicto XVI al inicio de *Deus caritas est*. Se afirmaba allí, que entre las diferentes acepciones que se pueden dar al vocablo, destaca como arquetipo por excelencia el amor entre el hombre y la mujer (DCE, n. 2). Todos los demás tipos de amor apuntan a él, por dos razones. En primer lugar por su totalidad, es decir, porque en el amor conyugal se ponen en juego inseparablemente alma y cuerpo, es decir, la persona en su totalidad; en segundo lugar, por la promesa de felicidad que despierta y su fuerte carácter irresistible.

Para escapar de la equívocidad, es necesario, por tanto, comenzar a mirar el amor entre hombre y mujer. Y es que en el cuerpo se revela precisamente la estructura originaria del amor, es decir, de la dimensión transcendental presente en

2 Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι

cualquier tipo de amor, desde aquél más bajo y vulgar, hasta el más elevado y noble.

La analogía del amor resulta de vital importancia para evitar penosas confusiones (Melina, 2011, pp. 69-76). En el fundamento de la analogía se encuentra la distinción entre el amor divino y el amor humano. Se trata de la diferencia entre un amor que llama y un amor que responde. Antes de cualquier respuesta libre, en el origen se encuentra un amor que nos precede y nos invita a responder. Entre el amor originario de Dios y el amor originado del hombre siempre existe una diferencia, aunque la lógica del amor sea unitaria. El apóstol San Juan lo recuerda en los siguientes términos: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados” (1 Jn, 4, 10); y también un poco más adelante: “Nosotros amemos a Dios, porque él nos amó primero” (1 Jn, 4, 19).

Partiendo del amor conyugal, el interés de la primera parte de la encíclica de Benedicto XVI fue mostrar la unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación. Esta lógica unitaria se va a concentrar en exponer la relación entre *eros* y *ágape*. En diálogo tanto con la filosofía griega cuanto con la modernidad ilustrada, la encíclica busca mostrar que existe una unidad en la diferencia entre la experiencia humana del amor y la novedad cristiana sobre el mismo. De este modo, se responde a la crítica radical de Nietzsche según la cual el cristianismo ha dado de beber al *eros* un veneno convirtiéndolo en un vicio, haciendo amargo lo más hermoso de la vida. Si para la concepción platónica hay un juego de palabras entre *eros* y *ptéros* (alas), de modo que el amor se eleva más allá de los cuerpos y del mundo, la revelación cristiana muestra que el amor proviene de Dios en un movimiento de condescendencia hacia los hombres (Andía, 1994).

La oposición antagónica de *eros* y *ágape* adquiere nuevos acentos en la época moderna y ha sido popularizada por el monumental libro de Anders Nygren escrito en sueco entre 1930-1937 (Nygren, 1952). Este pastor luterano sostiene que sólo el *ágape* es cristiano como amor descendente desinteresado y divino, mientras que el *eros* es irremediablemente pagano como amor ascendente humano y egoísta (Dietz, 1976). La obra de Nygren despertó el interés de muchos autores, entre ellos de C.S. Lewis (Lepojärvi, 2011; 2015).

Para la exhortación *Amoris Laetitia*, en el himno vemos algunas características del amor verdadero (AL, n. 90). La expresión “amor verdadero” se repite un poco más adelante (AL, n. 95), y resulta bien significativa. Existen amores falsos,

amores que conducen al infierno como el de Paolo Malatesta y Francesca de Rímini, descrito por Dante en el V canto del Infierno. Con sabiduría, el himno comienza con unas notas de carácter negativo. Y es que, como afirma Kierkegaard, ningún acto por sí mismo, ni siquiera el mejor, puede definirse como amor (Kierkegaard, 2006). El camino ascendente y purificador que el apóstol San Pablo propone culmina con la afirmación “La caridad se alegra con la verdad” (*I Cor*, 13, 6). La apertura del amor a la verdad da acceso a la alegría, al conocimiento del misterio de Dios, que es fuente del gozo más auténtico. La verdad del amor esconde un valor absoluto, y por ello San Pablo puede añadir a continuación: “Todo lo excusa. Todo lo cree, Todo lo espera. Todo lo soporta” (*I Cor*, 13,7). Se trata de una secuencia en la que se repite el término “todo” que apunta a la totalidad propia del absoluto.

3. LA ORIGINALIDAD DEL CONOCIMIENTO AMOROSO

El amor es una luz para conocer, y particularmente para conocer a Dios. El himno paulino de *Iª Corintios* nos presenta una modalidad de conocimiento que va de lo imperfecto a lo perfecto: “Ahora vemos como en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Mi conocer es ahora limitado; entonces conoceré como he sido conocido por Dios” (*I Cor*, 13, 12). En su comentario al mencionado himno, Santo Tomás de Aquino afirma que el amor y el conocimiento de Dios crecen y se perfeccionan simultáneamente³. En la tradición cristiana, el conocimiento místico, a diferencia de la contemplación griega, se ha comprendido desde la clave afectiva. Desde ella se comprende que es la razón práctica la que se vincula al dinamismo del amor con un papel relevante de la virtud de la prudencia (Melina, 2019).

Ahora bien, en el camino del amor, Dios no aparece inmediatamente, sino que se va revelando progresivamente. El conocimiento que brota del amor es sumamente importante para superar la fractura entre el amor y el pensamiento que introdujo el romanticismo. El movimiento romántico es fruto de una reacción ante el racionalismo precedente, que había marginado la afectividad de la realidad (Berlin, 2016). Esta tensión entre racionalismo y romanticismo ha provocado que en muchas ocasiones se haya olvidado el amor para limitarse a hablar de amores,

³ Tomás de Aquino (1953, XIII, III, n. 795): “charitas non cessat, sed magis perficitur, quia quanto perfectius cognoscetur Deus, tanto etiam perfectius amabitur”.

como denunció Ortega y Gasset⁴. El romanticismo rompe toda relación con el origen del amor, desgajándolo de la tradición histórica y mostrando una gran aversión al amor filial. La exhortación postsinodal de Francisco es bien consciente del error que procede de la interpretación emotiva del amor. Afirma al respecto: “Creer que somos buenos solo porque «sentimos cosas» es un tremendo engaño” (AL, n. 145). Ya en el capítulo segundo, la exhortación pone en guardia frente a una cultura individualista, y recoge una afirmación de la relación final de sínodo del 2014 que advierte del peligro de un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y que sostiene una idea de sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto (AL, n. 33).

Amoris Laetitia presenta el diálogo y el encuentro entre Jesús y la Samaritana como paradigmático para comprender la perspectiva de su exposición. La exhortación observa que Jesús dirigió una palabra al deseo de amor verdadero de esta mujer, para liberarla de todo lo que oscurecía su vida y conducirla a la alegría plena del Evangelio (AL, n. 294). Notemos que la lógica del deseo no sigue una argumentación estrictamente racional sino que es paradójica. Su hilo narrativo es de carácter afectivo. El resultado asombroso de la conversación con Jesús es la conversión de la mujer en apóstol de sus conciudadanos de Sicar. Podemos recordar que el término conversión es clave para comprender el magisterio del papa Francisco. De este modo, podemos considerar este relato como un punto de referencia prototípico para la acción pastoral evangelizadora en el ámbito familiar (Pérez-Soba, 2020).

Si el relato del Evangelio de San Juan nos sitúa en la relación interpersonal y en la atención por la persona, el sujeto postmoderno se configura en torno al registro de la emotividad. Para Alasdair MacIntyre, el emotivismo es la clave fundamental para comprender la crisis moral contemporánea (MacIntyre, 1985, pp. 23-35). Uno de los efectos del mismo es la facilidad de manipulación de todas las relaciones sociales. Para los filósofos ingleses que promueven esta perspectiva, el lenguaje ético tiene un significado emotivo (cf. Stevenson, 1937). Es decir, los juicios morales no son nada más que expresiones de sentimientos, preferencias, actitudes o estados de ánimo.

Para MacIntyre, el fenómeno emotivo tiene un alcance más amplio, y es clave para su interpretación histórico-cultural de la época moderna. Y todavía más, podemos decir que ha llegado a determinar la configuración del sujeto. El yo

⁴ Cf. Ortega y Gasset (1957, p. 306): “Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor”.

emotivo se alimenta de la reducción de los afectos a las emociones. La afectividad se va a considerar exclusivamente a partir de la introspección de la conciencia. Se pierde, de este modo, la intencionalidad y el modo de configurar las virtudes morales que nos dirigen a la perfección.

La emoción es el afecto que aparece inmediatamente a la conciencia y la mueve en una dirección concreta. Dixon ha estudiado cómo el término emoción ha reemplazado al de pasión. Este segundo estaba más unido a la apertura a la recepción de un don y a una trascendencia (Dixon, 2003). La emoción, en cambio, se centra en el sujeto y en lo que siente, y no asume la dimensión relacional que le abriría a una trascendencia. Este proceso de emotivización del afecto tiene su origen en la secularización del amor que se inicia con las interpretaciones cartesianas a nivel filosófico (Pinckaers, 2000) y luterana a nivel teológico.

La subjetivización de las emociones se vincula a la conciencia solipsista que se erige en un principio infalible de acciones buenas. La emoción, al percibirse en lo íntimo del ser, se torna incapaz de reconocer las relaciones que contiene y de las que nace. Se configura, de este modo, un sujeto narcisista, autorreferencial.

El filósofo inglés George Edward Moore (1873-1958), siguiendo a David Hume, interpreta el bien como la impresión emotiva que despierta un objeto. Según Moore, el bien es una realidad suprasensible, una cualidad misteriosa, irrepresentable e indefinible, que es un objeto de conocimiento y que (implícitamente) ser capaz de verlo era de algún modo tenerlo. Moore pensó el bien desde la analogía de lo bello. Ahora bien, la imagen para comprender la moralidad no es la visión sino el movimiento. El bien no es el resultado de un juicio exterior sino más bien la manifestación de una excelencia.

Una persona sería buena si se siente bien al obrar de un determinado modo y esta emoción se fusiona con su conciencia desde una visión intuicionista. Sin embargo, los impactos emocionales no logran construir una verdadera historia personal, que es mucho más que una simple yuxtaposición de momentos intensos. Al perder el orden interno de los afectos y no poder dirigir sus acciones hacia su cumplimiento definitivo, vive en una gran orfandad, con sensación de vacío y falta de sentido, que intenta llenar con múltiples distracciones, consumiendo emociones en una dinámica propia de la fuga de la acedia espiritual (Nault, 2006).

Esta fisonomía del sujeto posmoderno es, sin duda, una de las principales dificultades para la evangelización del matrimonio y la familia. Asumir un compromiso estable y fiel parece resultar imposible, pues en la perspectiva romántica

amor y tiempo son elementos antagónicos. El desplome de las tasas de nupcialidad es un dato bien elocuente. Para describir este proceso, Irène Théry, socióloga de la familia, ha acuñado el término “desmatrimonialización” (*démariage*) (Théry, 1993). En la misma dirección apunta el historiador inglés Matthew Fföorde en su obra titulada *Desocialización. La crisis de la posmodernidad* (Fföorde, 2000). La pérdida de vínculos sociales a todos los niveles es una característica propia de la época moderna.

De modo que podemos afirmar que, en la actualidad, el problema pastoral más relevante respecto del matrimonio es que las personas no se casan. No se debe solamente al temor al compromiso sino a la división interior afectiva que impide leer los acontecimientos en su relación con el camino existencial que conduce al matrimonio (Botturi, 2002). La experiencia pastoral de preparación al matrimonio revela de modo elocuente esta gran fragilidad. Y es que, en esta mentalidad de corte romántico, el tiempo es contrario al amor, que favorece las condiciones para una futura ruptura matrimonial.

El objetivo es la conversión del sujeto emotivo en un sujeto cristiano maduro, a la medida de Cristo (*Ef*, 4, 13), que vive del amor de Dios que le hace cada vez más hijo, y no de la emoción del instante que no sabe dónde le conduce.

4. EL CRECIMIENTO DE LA CARIDAD CONYUGAL Y EL DON DE LA FECUNDIDAD DEL AMOR

El recorrido que efectúa la exhortación por el himno paulino de *1 Corintios* (13) desemboca en la caridad conyugal (De Prada, 2017). Siguiendo de cerca a Santo Tomás de Aquino, la define como “el amor que une a los esposos, santificado, enriquecido e iluminado por la gracia del sacramento del matrimonio” (AL, n. 120). Con ello se pone de relieve una profunda unidad entre la dimensión humana del amor y la divina de la caridad. La vida conyugal se contempla desde el interior de la dinámica sacramental que la sostiene. El Espíritu Santo, que brota del costado abierto del Redentor, no cesa de unir a los esposos entre sí, con la fuerza unitiva que proviene del mismo amor trinitario. Como afirma bellamente *Familiaris consortio*: “El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico con que los esposos participan y

están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz” (FC, n. 13).

La gracia del sacramento del matrimonio es de naturaleza relacional. Es decir, crece a través de la relación de los cónyuges. El don del Espíritu Santo penetra en el dinamismo afectivo promoviendo su comunión y su entrega mutua a lo largo de toda su existencia. La exhortación recuerda el acercamiento teológico de Santo Tomás de Aquino al misterio de la caridad. Para penetrar en él, va a servirse de la experiencia de la amistad (Prieto, 2007). La virtud de la caridad es concebida como una cierta amistad entre Dios y el hombre fundada en la comunicación de la bienaventuranza.

La afirmación principal del Aquinate en lo que se refiere al matrimonio es la siguiente: “entre el hombre y la mujer parece haber la máxima amistad, pues se unen no solo en el acto de la cópula carnal, que también entre las bestias realiza una cierta suave asociación, sino que también se unen en el consorcio de toda la convivencia doméstica”⁵. La convivencia propia de la amistad, que tiene relación con la “koinonía” griega y “convivere” en latín, Santo Tomás la aplica al matrimonio (Francini, 1975; 1974).

La amistad entre los cónyuges les pone en camino hacia la construcción de una comunión de personas, fundada en una comunicación mutua en el bien. La unión afectiva que surge en la experiencia del enamoramiento entre ellos se convierte en manantial y motor de múltiples acciones. Se experimenta como una presencia dinámica del amado en el amante. El afecto conyugal está llamado a crecer continuamente y generar una familia colaborando con la acción creadora de Dios (Hadjadj, 2015, p. 33). La conyugalidad está llamada a florecer generando nuevas relaciones. La familia genera a sus miembros a través de las experiencias de la filiación, la fraternidad, la conyugalidad y la paternidad-maternidad. De este modo, como afirma Hadjadj, “la familia es el lugar donde se articulan la diferencia entre los sexos y la diferencia entre las generaciones, así como la diferencia entre estas dos diferencias” (2015, p. 33). De este modo, el espacio familiar se ensancha constantemente hacia el espacio social. Como señala el sociólogo italiano Pierpaolo Donati la familia es una relación social dotada de características propias. El don, la reciprocidad, la generatividad y la sexualidad como amor conyugal son cuatro elementos que se vinculan e interaccionan dinámicamente en la realidad familiar (Donati, 2013). Como afirma Francisco en *Lumen fidei*:

5 Santo Tomás de Aquino (1951, III, c. 123), citado en AL (n. 123, nota 122).

La persona vive siempre en relación. Proviene de otros, pertenece a otros, su vida se ensancha en el encuentro con otros. Incluso el conocimiento de sí, la misma autoconciencia es relacional y está vinculada a otros que nos han precedido: en primer lugar nuestros padres, que nos han dado la vida y el nombre (LF, n. 38).

Esta identidad relacional de la familia marca su vocación y misión (Scabini, Cigoli, 2014). Frente a la “relaciones puras”, definidas por Giddens desde el modelo del “rolling contract” (1998) que pueden romperse de forma unilateral por cualquiera de las partes sin previo aviso, es urgente cultivar relaciones maduras, capaces de ofrecer una estabilidad y de promover ambientes donde las personas puedan crecer. Frente a una familia emotiva y una pareja agregativa, la visión adecuada consiste en una familia educativa y una pareja generativa.

Las relaciones familiares son relaciones nutritivas. Según Hadjadj es muy probable que los términos “hambre” y “familia” provengan de una misma raíz (2015, p. 116). Las tres operaciones de la vida vegetativa según Aristóteles: nutrición, crecimiento y generación, se corresponden con los movimientos de la lógica del don según Juan Pablo II: receptividad, apropiación y ofrenda (Hadjadj, 2015, p. 89).

Si nuestra época tiende a ver el cuerpo como una realidad maleable que cada individuo puede plasmar a capricho superando todo límite que el cuerpo pueda imponer, nuestra condición encarnada nos muestra que el dato originario de nuestra experiencia es que el cuerpo es nuestra instalación primera entre los otros y las cosas (Granados, 2015). De ahí que la experiencia humana para acercarse al misterio del cuerpo es la de habitar. Se trata de ver nuestro cuerpo, no como posesión o instrumento, sino como una morada. Así es frecuente comprobar que la imagen que utiliza la Sagrada Escritura para hablar del cuerpo es la de la casa o el templo. El cuerpo humano encierra diferentes significados: filial, esponsal y generativo, que el hombre puede reconocer como un lenguaje inscrito en su carne por el Creador. El cuerpo es, de este modo, un sacramento primordial, originario, un “pre-sacramento” como lo denomina San Juan Pablo II en *Tríptico Romano* (2003, pp. 35-36). Vivimos una crisis de sacramentalidad, que a diferencia del sacramentalismo se funda en la distinción entre el plano signifiante y el plano significado (Menke, 2014, pp. xiii-xiv).

Todo amor verdadero resulta fecundo. La verdad y la fecundidad del amor van siempre de la mano, pues pertenecen a un idéntico misterio. El amor conyugal está llamado a generar a la familia, y la familia está llamada a generar una cultura como un espacio humano y familiar. La familia se encuentra en la raíz del proceso

generador de cultura que es un cultivo de lo humano en el marco del culto a Dios (Melina, 2006).

5. CONCLUSIÓN

Hemos llegado al término de nuestras reflexiones. Podemos ahora recapitular el itinerario realizado. Hemos tomado como punto de partida la renovación del matrimonio y la familia que ha llevado a cabo la Iglesia en diálogo con el mundo contemporáneo. A lo largo del siglo XX se ha ido poniendo en el centro del matrimonio y la familia la experiencia del amor humano. De este modo, se ha profundizado en una perspectiva teológica desde la afirmación central del cristianismo: Dios es amor (*I Jn*, 4, 8-16).

La paradoja de este esfuerzo renovador es que se ha verificado un cortocircuito a la hora de recibir este mensaje, pues la interpretación más frecuente en el mundo contemporáneo es la de una cultura emocional. De este modo, no solamente se ha hecho ininteligible la visión del catolicismo sobre el matrimonio y la familia, sino que ha emergido un sujeto emotivo, incapaz de vivir la experiencia del amor.

Ante esta dificultad, a partir de los capítulos cuarto y quinto de la exhortación *Amoris Laetitia*, hemos intentado profundizar en la verdad del amor. El himno a la caridad de *I Corintios* (13) nos ha guiado como hilo conductor. Algunos podrían interpretar este texto de San Pablo como una idealización del amor, algo que suena muy hermoso y bello, pero en realidad impracticable. Esta visión se podría extrapolar a todo el evangelio de Jesús, y alejarlo de modo creciente de la vida cotidiana de las personas. El amor, sin embargo, no es una teoría, sino que el hombre lo experimenta siempre con un contenido veritativo muy concreto. Obras son amores y no buenas razones, afirma el refranero español.

El amor no es ciego sino finamente inteligente. Ya decía San Gregorio Magno que el mismo amor es conocimiento (Paba, 2021). Es necesario recuperar la originalidad del conocimiento amoroso. Aprender a amar es la tarea vocacional permanente para el hombre. Este aprendizaje vital, existencial, comunitario, consiste principalmente en aprender a dirigir el bien hacia el amado. La comunicación objetiva del bien dentro de la relación interpersonal es lo que hace crecer la concordia y la comunión en el matrimonio y la familia.

Cristo, a través del don de su Espíritu sale al encuentro de cada hombre que busca y necesita un Maestro del amor. Él purifica, renueva, plenifica y desborda

el amor humano, transformándolo a través del don de su Espíritu en caridad conyugal. De este modo, el matrimonio y la familia, que se encuentran ya en el designio creador de Dios, alcanzan en Cristo un realismo y una plenitud inauditas.

Desde la fragilidad afectiva del hombre, el Espíritu va a ir integrando todas las dimensiones del amor, para que las personas puedan vivir una entrega mutua en totalidad, el don de sí que se expresa en su cuerpo y que hace posible vivir la hermosura del amor. Se requiere tiempo, paciencia, docilidad a la gracia, caminar con otros matrimonios y familias para que el sujeto emotivo se convierta en un sujeto maduro, en personas que aspiran a la santidad, como vocación al amor perfecto. Es una tarea que dura toda la vida, y que exige la docilidad al Espíritu y la confianza plena de que para Dios nada hay imposible.

Dar testimonio de esta vocación a la santidad es hoy más necesario que nunca, pues son los testigos (“mártires”) los que nos provocan y arrastran a vivir lo que ellos vivieron. Junto a los testigos son precisas prácticas conyugales y familiares, y generar una nueva cultura, ambientes y espacios donde puedan florecer estos testigos. Quizás nunca como aquí y ahora sea un tiempo propicio para promover la vocación al matrimonio y la cultura de la familia.

REFERENCIAS

- Andía, Y. de (1994). «Eros» y «ágape»: la divina pasión de amor. *Communio*, (16): 418-438.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: on the frailty of human bonds*, Polity Press.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Benedicto XVI (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*. Editorial Vaticana (cit. DCE).
- Berlin, I. (2016). *Las raíces del romanticismo*. Taurus.
- Botturi, F. (2002). Scissione dell’esperienza e identità antropologica. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (94): 135-153.
- Concilio Ecueménico Vaticano II (1965). *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes*. Editorial Vaticana (cit. GS).
- Cordovilla, A. (2021). *Teología de la salvación*. Sígueme.
- Díaz, M. (1990). *El matrimonio como «comunidad de vida y amor» (hacia el sentido de la expresión en el pensamiento personalista francés: Mounier y Madinier)*. Excerpta tesis doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.
- Dietz, D. (1976). *The Christian Meaning of Love. A study of the Thought of Anders Nygren*. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe. Facultas Theologiae.

- Dixon, T. (2003). *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press.
- Donati, P. (2013). *La familia, raíz de la sociedad*. BAC.
- Emery, G. (1995). *Trinité creatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*. Vrin.
- Fföörde, M. (2000). *Desocialisation. The Crisis of the Post-Modern. A Spiritual Critique*. Aracne.
- Francini, I. (1974). "Vivere insieme". Un aspetto della "koinwntía" aristotelica nella teologia della carità secondo S. Tomasso. *Ephemerides Cameliticae* (25): 267-317.
- Francini, I. (1975). "Vivere insieme". Un aspetto della "koinwntía" aristotelica nella teologia della carità secondo S. Tomasso. Pontificia Facultas Theologica Teresianum.
- Francisco (2013). *Encíclica Lumen Fidei*. Editorial Vaticana (cit. LF).
- Francisco (2016). *Exhortación apostólica Amoris Laetitia*. Editorial Vaticana (cit. AL).
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra.
- Granados, J. (2014). El matrimonio desde el Vaticano II en Granados, J. (ed.). *Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del matrimonio* (pp. 33-57). Palabra.
- Granados, J. (2015). Sacramentalità, corpo e relazione. *Anthropotes* (31): 59-83.
- Hadjadj, F. (2015). *¿Qué es una familia? La trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultraxestistas)*. Nuevo Inicio.
- Juan Pablo II (1979). *Carta encíclica Redemptor hominis*. Editorial Vaticana (cit. RH).
- Juan Pablo II (1981). *Exhortación apostólica postsinodal Familiaris consortio*. Editorial Vaticana (cit. FC).
- Juan Pablo II (2003). *Tríptico Romano*, UCAM.
- Kierkegaard, S. (2006). *Los actos del amor*. Sígueme.
- Kruszewski, J. (1993). *El matrimonio como comunidad de vida y amor (hacia el sentido de la expresión en el pensamiento personalista francés: Nédoncelle)*. Excerpta tesis doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.
- Lepojärvi, J. (2011). Does Eros Seek Happiness? A Critical Analysis of C.S. Lewis's Reply to Anders Nygren. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* (53), 208-224
- Lepojärvi, J. (2015). *God is love but love is not God. Studies on C.S. Lewis's Theology of Love*. Faculty of Theology of the University of Helsinki.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Duckworth.
- Manrique, R. (2014). *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*. Facultad de Teología del Norte de España.
- Marengo, G. (1990). *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*. Città Nuova.
- Melina, L. (2006). *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*. Marcianum Press.
- Melina, L. (2011). Analogia dell'amore, en E. Molina, T. Trigo (Eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento* (pp. 69-76). Eunsa.

- Melina, L. (2019). *Conciencia y prudencia. La reconstrucción del sujeto moral cristiano*. Didaskalos.
- Menke, K.-H. (2014). *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*. BAC.
- Miralles, A. (1982). Amor y matrimonio en la *Gaudium et spes*. *Lateranum* (48): 295-354.
- Nault, J.-Ch. (2006). *La saveur de Dieu: l'acédie dans le dynamism de l'agir*. Les Éditions du Cerf.
- Nygren, A. (1952). *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Aubier Montaigne, 3 vols.
- Ortega y Gasset, O. (1957). Sobre el amor. Editorial Plenitud.
- Paba, S. (2021). "Amor ipse notitia est": *l'amore come conoscenza morale in Gregorio Magno*. Cantagalli.
- Pablo VI (1968). *Humanae vitae*. Editorial Vaticana (cit. HV)).
- Pérez-Soba, J.J. (2020). *Encuentro junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno*. Palabra.
- Pérez-Soba, J.J. (2021). Vocación al matrimonio. *Revista Española de Teología*, (72): 7-28.
- Pinckaers, S. (2000). Las pasiones y la moral. *Communio* (22): 279-292.
- Pío XI (1930). Encíclica *Casti connubii*. Editorial Vaticana.
- Prada, L. de (2017). *La caridad conyugal, una amistad que construye la vida*. Didaskalos.
- Prieto, A. (2007). *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*. Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.
- Sang Yong, K. (2012). *L'affectio maritalis nella definizione del matrimonio*. Cantagalli.
- Scabini, E. y Cigoli, V. (2014). *La identidad relacional de la familia*. BAC.
- Scarafoni, P. (1998). *Amore salvifico. Una lettura del mistero della salvezza. Uno studio comparativo di alcune soterologie cattoliche post-conciliari*. Pontificia Università Gregoriana.
- Stevenson, C. (1937). The emotive meaning of ethical terms. *Mind* (46): 14-31.
- Théry, I. (1993). *Le démariage. Justice et vie privée*. Odile Jacob.
- Tomás de Aquino (1951). *Summa contra Gentiles*. Editio Taurini.
- Tomás de Aquino (1953). *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. Editio Taurini.
- Vincent, M. (1981). *Les orientations personalistes de Gaudium et spes*. Université Catholique Louvain.

