

---

# Conversación junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno

*Conversation by the Water well. How to Speak of Fidelity to the Postmodern Emotivist*

RECIBIDO: 7 DE OCTUBRE DE 2019 / ACEPTADO: 30 DE ENERO DE 2020

---

**Juan José PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL**

Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia  
Roma. Italia  
ID ORCID 0000-0002-0833-2339  
perezsoba@institutogp2.it

**Resumen:** El encuentro de Cristo con la Samaritana es el paradigma de la conversión del sujeto cristiano. Parte de la revelación del misterio del corazón del hombre que es iluminado por el amor sponsal de Jesús. Así el deseo humano significado por la sed se encuentra con la fuente originaria del don de Dios que le ofrece un horizonte nuevo para la vida. Este es el recorrido que el Señor quiere realizar con cada hombre y que nos ofrece la guía para preparar a los jóvenes al matrimonio, como lo indica el papa Francisco en *Amoris laetitia* (n. 294). En nuestra cultura esto supone superar el emotivismo de «Creer que somos buenos solo porque “sentimos cosas”» (AL, n. 145). El artículo ofrece un itinerario donde se ven los pasos propios de la revelación del amor sponsal que conduce a la madurez suficiente para un verdadero don de sí mismo.

**Palabras clave:** Amor, Deseo, Conversión, Emotivismo, Matrimonio, Gracia, Pastoral matrimonial.

**Abstract:** The encounter of Christ with the Samaritan woman is the paradigm of the conversion of the Christian subject begin with the revelation of the mystery of the heart of man that is illuminated by the sponsal love of Jesus. Thus the human desire meant by thirst, meets the original source of God's gift that offers a new horizon of live. This is the journey that the Lord wants to take with each man and that offers us the guide to prepare young people for marriage, as Pope Francis indicates in *Amoris laetitia* (n. 294). In our culture this means overcoming the emotivism of «believe that we are good simply because “we feel good”» (AL, n. 145). The article offers an itinerary where we can see the steps of the revelation of the sponsal love that leads to sufficient maturity for a true gift of self.

**Keywords:** Love, Desire, Conversion, Marriage, Grace, Pastoral Care of Marriage.

«Llega una mujer de Samaría a sacar agua» (Jn 4,7). Así se narra un encuentro inopinado en un lugar simbólico. La mujer llega al pozo que representa en Israel el agua salvadora que se encuentra en medio de un lugar desértico. Un pozo es fuente de vida por el líquido que contiene, pero es el fruto de un trabajo agotador, el agua no mana, sino que «se saca» con mucho esfuerzo. Además: «el pozo es hondo» (Jn 4,11) aclara la Samaritana bien consciente del trabajo que le supone cada día. De modo extraño se dirige al pozo a mediodía, cuando nadie va a por agua. Parece clara la intención que esconde este comportamiento anómalo: no quería encontrarse con nadie, su actitud es signo de la hondura profunda de la soledad más amarga.

En cambio, el evangelista habla de «la fuente de Jacob» (Jn 4,6)<sup>1</sup> donde Jesús «estaba allí sentado». Se refiere a una esperanza nueva que espera paciente junto al brocal. El pozo, por la presencia de Cristo, se convierte en fuente, en «lugar» de encuentro. Ahora es ocasión del inicio de un diálogo que parte de una exigencia muy peculiar, la necesidad que todo interlocutor tiene de responder. Es la forma de romper una primera indiferencia que la mujer, sorprendida por la presencia inopinada de un extraño, aparentemente pretendía. Jesús empieza pues con la pregunta adecuada: «dame de beber» (Jn 4,7).

Se refiere a un don sencillo, que en este caso indica la realidad de un vínculo que la mujer ha puesto en duda: «¿Cómo tú siendo judío, me pides de beber a mí que soy samaritana?» (Jn 4,9). La cuestión del don y su sentido es la que está en entredicho, la mujer sabe bien que pedir o entregar ese beber supone establecer un vínculo con el otro que en este caso juzga excesivo. No deseaba reconocer esa relación y, por ello, se queja: pero de este modo ha hecho algo muy importante, ha entrado ya en conversación. El objeto mismo de la pregunta los unía como hombres. *El hecho de sentir sed*, de necesitar agua, comunica a los dos por compartir un deseo profundamente humano. La cuestión del *deseo* común se convierte ahora en el hilo conductor de la escena.

#### EL DIÁLOGO SOBRE EL DESEO

No estamos acostumbrados a analizar una conversación dentro de los cauces de una comunicación afectiva, normalmente solo lo hacemos cuando hay una evidente ruptura entre los interlocutores y nos servimos de la emoción para explicar el fracaso de la misma. Nos restringimos muchas veces al

<sup>1</sup> «πηγή τοῦ Ἰακώβ», en cambio se refiere al «pozo» (φρέαρ) en vv. 11-12.

lenguaje verbal, ignorando el contenido personal presente de modo afectivo con un valor muy grande en el diálogo. Hemos de considerar una grave carencia quedarnos en ese nivel consciente del análisis que tiende a la reflexión, y perder en cambio el dinamismo afectivo que lo guía.

Si el diálogo de nuestra escena trata directamente del deseo, no puede seguir simplemente una argumentación racional. Su hilo narrativo de carácter afectivo es esencial en todo él. Podemos tomarlo como un ejemplo de una conversación evangelizadora que tiene el resultado asombroso de la transformación completa de la mujer que llega a convertirse en un apóstol para sus conciudadanos de Sicar. Así la tomamos como referencia prototípica para la acción pastoral en el ámbito familiar. De hecho, la exhortación apostólica *Amoris laetitia* presenta este encuentro como un punto clave de su exposición: «Es lo que hizo Jesús con la samaritana (cfr. Jn 4,1-26): dirigió una palabra a su deseo de amor verdadero, para liberarla de todo lo que oscurecía su vida y conducirla a la alegría plena del Evangelio»<sup>2</sup>.

Sin duda, somos herederos de una apologética racionalista donde el papel evangelizador consistiría en demostrar mediante razones concluyentes los *praeambula fidei* a una persona que se resiste a creer, pero que es capaz de razonar. La insuficiencia de este camino es la base de la propuesta de John Henry Newman para el que una adhesión de fe debe implicar a toda la persona, no solo a su inteligencia<sup>3</sup>. Ya desde principios del siglo pasado se vio la importancia de tomar el deseo como un camino de revelación de Dios, como lo hizo Blondel en su llamado «método de la inmanencia»<sup>4</sup>. Benedicto XVI, en su primera encíclica, toma este camino de forma clara cuando considera que «la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor»<sup>5</sup>.

El diálogo que consideramos es eminentemente afectivo. La sed de la que habla Cristo es, como afirma san Agustín, de la fe de la Samaritana<sup>6</sup>. Queda así enmarcada en un marco propio, la *fe en un amor* que es la lógica interna de todo el relato. Observamos, además, que la conversación no está exenta de un

<sup>2</sup> FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia*, n. 294. Es el argumento introductorio que da paso al capítulo VIII (nn. 291-312).

<sup>3</sup> En especial en: NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, 3ª ed., Notre Dame-London: University of Notre Dame Press, 1986.

<sup>4</sup> Cfr. VERWEYEN, H., «Inmanencia. Método de la», en LATOURELLE, R. y FISICHELLA, R. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: Paulinas, 1992, 720-725.

<sup>5</sup> BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 31 c. Ya antes hemos de referirnos a: VON BALTHASAR, H. U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.

<sup>6</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Ioannes Evangelium*, tr. 15,10-12, CCL 36, 154-156.

contenido nocional muy elaborado como es el propio de san Juan, en especial en el denominado «libro de los signos» donde está comprometido el significado sacramental de la vida cristiana<sup>7</sup>. Con el afecto, entonces, se incluye la dimensión corporal como una realidad que está en la base de tal significado, y que evita cualquier espiritualización excesiva que acaba siempre en un voluntarismo encubierto. Esto nos lleva a considerar que hablar de los afectos no excluye de ningún modo la objetividad, más bien la exige de un modo propio y, de hecho, sostiene esta conversación. Los *deseos* no son intimistas, no se encierran en una autorreferencialidad, son fundamento de una comunicación con un claro valor objetivo que enriquece cuando se comparte.

La negación de este principio ha complicado mucho cualquier diálogo afectivo, porque se ha proyectado sobre él el prejuicio de que se trataría siempre de un intimismo subjetivista al que deberíamos poner reparos. No es así en la tradición clásica que ha preferido el marco del diálogo al de la introspección para poder hablar de los afectos. Recordemos el brillante inicio del libro *De spiritalis amicitia* de Elredo de Rieval en el siglo XII: «Aquí esto yo y tú, y espero que como tercero entre nosotros esté Cristo»<sup>8</sup>. No es un mero comienzo experiencial en un libro sobre la amistad, sino la introducción a un modo de pensar dialógico donde la presencia del otro es fuente de los pensamientos y dirección de los mismos. La inclusión de Cristo como presente en la misma amistad no es un añadido, sino la razón de la conversación. Por eso el monje inglés insiste en el consejo de incluir este modo de pensar en todos los ámbitos de la vida: «habla con seguridad y con el amigo mezcla todas tus preocupaciones y pensamientos, si aprendes algo o lo enseñas, lo des o lo recibas, lo profundices o lo saques»<sup>9</sup>. Se trataba de una novedad grande en su época<sup>10</sup> cuyo éxito nos permite caracterizar los siglos XII y XIII como la época de oro de una teología de los afectos, que actuó como iluminación de fe

<sup>7</sup> Cfr. BROWN, R. E., *El Evangelio según Juan*, I, Madrid: Cristiandad, 1979, 161: «Hemos dado el título de “Libro de los Signos” a 1,19–12,50 porque estos capítulos se refieren principalmente a los milagros de Jesús, a los que se da el nombre de “signos”, y a los discursos que interpretan estos mismos signos».

<sup>8</sup> ELREDO DE RIEVAL, *De spiritali amicitia*, l. 1,1, en *Opera omnia*, CCCM 1, 289: «Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit».

<sup>9</sup> *Ibid.*, l. 1,4, l.c., 289-290: «Loquere ergo secure et cum amico omnes curas tuas cogitationesque commisce, ut uel discas aliquid uel doceas, des et accipias, profundas et haurias».

<sup>10</sup> Explica la novedad de este modo dialógico de Elredo mediante la comparación con el modo ciceroniano que era monológico: DELHAYE, Ph., «Deux adaptations du “*De amicitia*” de Cicéron au XII<sup>e</sup> siècle», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 15 (1948) 305-331.

ante la revolución sexual de los Cátaros con el profundo cambio de la concepción del matrimonio debida al amor cortés<sup>11</sup>.

En la actualidad la cuestión afectiva ha tenido un auge muy grande tras el enorme éxito que ha tenido la obra de Goleman *La inteligencia emocional*<sup>12</sup>. La causa es la necesidad imperiosa de poder hablar públicamente de las emociones, con un sentido aceptado desde la ciencia. El autor rompía así un largo tiempo en el que los afectos habían sido excluidos sistemáticamente del ámbito de pensamiento<sup>13</sup>. Ha sido un modo de recuperar toda una dimensión humana que estaba oscurecida y bajo sospecha<sup>14</sup>. Por todo ello, entrar en este diálogo del pozo como luz para la acción pastoral nos pide superar dos formidables cortocircuitos que impiden comprender bien la comunicación que se establece.

El primero es el *racionalismo* de pensar que los afectos son variaciones corporales subjetivas que no tienen ningún valor cognoscitivo y que, por ello, deben de ser excluidos de cualquier tipo de conocimiento que pretenda ser científico.

El segundo es el *romanticismo*, que es la forma de interpretación afectiva propia de nuestra cultura<sup>15</sup>. Al haber nacido como respuesta al racionalismo anterior, ha exaltado al máximo el valor de los afectos para la vida del hombre, pero los considera en sí mismos irracionales, por lo que se centra en su importancia impulsiva e ignora su aportación cognoscitiva. Como decía Ortega y Gasset «Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor»<sup>16</sup>.

Ambos fenómenos han podido coexistir en la medida en que han alcanzado un predominio en ámbitos diversos de la vida que el hombre actual vive como compartimentos estancos: el público y el privado.

Esto se evidencia muy bien si usamos la prueba de un término tan significativo como la palabra *amor*. Nadie duda que es, posiblemente, el tér-

<sup>11</sup> Cfr. ZAMBON, F., «Introduzione generale», en ID. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, 2ª ed., Milano: Mondadori, 2008, IX-LXXXIX.

<sup>12</sup> Cfr. GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, 24ª ed., Barcelona: Kairós, 1998, original de 1995.

<sup>13</sup> Como aclara: NUSSBAUM, M. C., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1990.

<sup>14</sup> Como lo destacó: VON HILDEBRAND, D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid: Palabra, 1997. Para la cuestión en general: MARCOS, J. J., «El papel de la afectividad en la teología moral. Un análisis histórico-crítico», *Annales Theologici* 23/1 (2009) 131-172.

<sup>15</sup> Cfr. POPE, K. S., «Defining and Studying Romantic Love», en POPE, K. S. and Associates, *On Love and Loving, Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, San Francisco-Washington-London: Jossey-Bass Publishers, 1980, 1-26.

<sup>16</sup> ORTEGA Y GASSET, J., «Escritos sobre el amor», en ID., *Sobre el amor*, Madrid: Plenitud, 1957, 306.

mino más usado en nuestro lenguaje, porque aparece en todas las canciones, películas, en tantísimos mensajes y comunicaciones. En cambio, hay ámbitos importantes de la vida en que no se usa *nunca*. Nadie habla en política de amor, tampoco en economía. La razón que se aduce para tan extraño fenómeno es muy clara: estamos hablando de cosas *serias*. El amor no podría ponerse como fundamento, sino solo como algo decorativo dentro de la vida; sería irremediabilmente subjetivo, incapaz de dar una razón sólida para la construcción de una sociedad. Precisamente, la gran reivindicación epistemológica de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI es la de mostrar el papel fundante del amor, con todo su valor afectivo, en especial en lo que concierne a esas dos actividades sociales, la política y la economía. Por ello, pone el amor como la luz principal para la comprensión del bien común<sup>17</sup>.

Nuestra cultura ha conformado una dualidad de ámbitos de vida en los que predominan modos de razonar absolutamente independientes. Una racionalidad utilitario-técnica para el ámbito público, muy centrada en el cálculo de resultados desde el teleologismo y, por otra parte, una racionalidad emotiva para lo privado, donde el modo de sentirse pasa a ser lo central.

Como se ve, se ha proyectado sobre este dualismo la polaridad objetivo-subjetivo propia del racionalismo moderno que ignora, tanto el conocimiento experiencial en el cual lo subjetivo nunca se separa de lo objetivo<sup>18</sup>, como la intencionalidad propia de la racionalidad práctica que pide la implicación del sujeto en su totalidad<sup>19</sup>. De aquí que esa dualidad público-privado tiene un doble efecto muy pernicioso. Por una parte, fractura al sujeto que no sabe cómo integrar esos dos ámbitos de vida que se le aparecen como carentes de cualquier relación entre sí. Por la otra, es una clara asunción de una interpretación teórica y cultural fragmentada que dificulta mucho la comprensión de una inteligencia propia del amor que de por sí es unitaria y tiende a unir lo diferente<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. ROUCO VARELA, A. M<sup>a</sup>, «Prólogo», en RUBIO DE URQUÍA, R. y PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, Madrid: BAC, 2014, XXV-XLI.

<sup>18</sup> Cfr. MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris: Aubier Montaigne, 1952.

<sup>19</sup> Cfr. RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando Editore, 1994.

<sup>20</sup> Cfr. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. y PÉREZ CANDELARIO, T. V. (a cura di), *Intelligenza d'amore: una nuova epistemologia morale oltre la diletta tra norma e caso*, Siena: Cantagalli, 2018.

## EL SUJETO EMOTIVO POSTMODERNO

Esa fractura explica muchas cosas sobre el modo como la persona se concibe a sí misma. Se trata del fenómeno que podemos denominar *emotivismo* y que ya expuso Alasdair MacIntyre como la clave principal de la crisis moral de nuestros días<sup>21</sup>.

Aunque el filósofo escocés hable de él como una forma de valoración moral, podemos entenderlo con un alcance más amplio, como un modo de configurarse el *sujeto moral*<sup>22</sup>. Es decir, un modo particular como el hombre se comprende a sí mismo y la propia identidad.

La teoría del sujeto nació de la necesidad de explicar el fenómeno de la *alienación* tan fuerte en la revolución industrial. El marxismo es el primero que lo destaca, pero después fue asumido por el personalismo<sup>23</sup>, dentro de la relación más amplia entre persona y comunión. De aquí que la tomara como una exigencia imperiosa para darnos cuenta de la necesidad de considerar la persona desde la categoría de la *vocación*<sup>24</sup>.

La identidad de la persona no es ajena a las relaciones personales que vive en la medida que se vean desde la necesidad de una reciprocidad de las conciencias, y la llamada a construir una comunión de personas<sup>25</sup>. La propia identidad se vincula a una personalización mediante las acciones y los vínculos personales que se integran en la realización de la vida.

El pensamiento personalista comprende que, de otro modo, la persona se identifica con otras realidades impersonales que lo dividen e impiden su auténtico crecimiento personal, su vocación. Por ello, será necesario en nuestro propósito de delinear un verdadero diálogo pastoral, hacer un pequeño análisis de las raíces del emotivismo y su expresión actual.

El emotivismo comienza con *la reducción de los afectos a la emoción*. En verdad, es la consecuencia primera de considerar la afectividad exclusivamente a partir de la introspección de la conciencia. De esta forma, se pierde su inten-

<sup>21</sup> Cfr. MACINTYRE, A., *After virtue. A Study in Moral Theory*, 2ª ed., London: Duckworth, 1985, en particular el capítulo titulado: «Emotivism: Social Content and Social Context», 23-35.

<sup>22</sup> Lo explica: ABBA, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma: LAS, 1996.

<sup>23</sup> Cfr. MOUNIER, E., *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Paris: Éditions du Seuil, 1961, 519.

<sup>24</sup> Cfr. CID VÁZQUEZ, M. T., *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Valencia: Edicep, 2009.

<sup>25</sup> Cfr. NÉDONCELLE, M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris: Aubier, 1942.

cionalidad más profunda y el modo de configurar la base de la virtud moral que nos dirige a la perfección. Ahora se llama emoción al afecto que aparece *intensamente* a la conciencia y la mueve en una dirección concreta. Dixon explica la aparición de esta terminología como consecuencia de una secularización de la afectividad, a causa de una visión del hombre más centrada en su aspecto subjetivo. Venía a sustituir el término pasión que estaba más unido a la apertura a la recepción de un don y a una trascendencia<sup>26</sup>. Tiene razón en la medida en que aquí la emoción se centra en el sujeto y lo que siente, y no asume suficientemente el valor de trascendencia que se inscribe en su aspecto relacional. Se puede apuntar que es consecuencia de la secularización misma que sufrió el amor en la interpretación luterana de la caridad. El reformador explica la caridad reducida a beneficencia, un intercambio de bienes útiles desde un punto de vista altruista<sup>27</sup>. Todo ello impedía reconocer su papel dentro del matrimonio al que Lutero niega su carácter de sacramento y, por primera vez en la historia, lo considera una realidad no sagrada.

La subjetivización de las emociones estará desde entonces vinculada al principio de conciencia solipsista que el reformador ha propuesto. Está clara la consecuencia experiencial: percibimos en lo íntimo de nuestro ser una emoción y no sabemos descubrir las relaciones que contiene y de las que nace. Se produce al final una tensión entre la conciencia personal y la emoción sensitiva, pues la primera apunta hacia la intimidad rica de relaciones y la segunda nos arrastra en la inmediatez de lo sensible fragmentada y diversa. Es el problema que toma en serio David Hume que rechaza una autoconciencia simplemente reflexiva y ofrece una solución unilateral que toma como base las pasiones. Este considera las pasiones como la esfera sensitiva que mueve una razón meramente utilitaria: «la razón es esclava de las pasiones»<sup>28</sup>. Para el filósofo escocés los fines de las acciones le vienen al hombre exclusivamente de las emociones que la razón trata siempre de satisfacer con una racionalidad utilitaria. De aquí saca su sistema de valoración moral que se reduce a la simpatía, sentirse bien al realizar las acciones en una visión privatizadora de las emociones.

Es lo que, a modo de un retorno a Hume, George Moore trazará en su *Principia ética* como ley fundamental. Al analizar el término «bien» lo compren-

<sup>26</sup> DIXON, T., *From Passions to Emotions. The creation of a Secular Psychological category*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>27</sup> Cfr. SINGER, I., *The Nature of Love, I: Plato to Luther*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 329.

<sup>28</sup> HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part III, Sec. II, London: Penguin, 1984, 462.



de como la impresión emotiva que despierta un objeto<sup>29</sup>. El criterio es pues meramente subjetivo, cualquier otra razón de carácter objetivo debe ser interpretada de forma meramente utilitaria y exterior. Rechaza así cualquier posibilidad de un soporte racional de las normas, más allá de un criterio de conveniencia. Una persona sería buena si se siente bien al obrar de determinado modo y esta emoción se confunde con su conciencia desde una visión intuicionista<sup>30</sup>.

Este reduccionismo está muy claro en la obra de Goleman que se centra en las emociones y su sustrato energético, hasta perder de ellas su sentido intencional. El conocimiento del que habla es de cómo gestionar las emociones para el éxito personal, no del conocimiento amoroso que aporta la afectividad. Hemos de considerar su obra, entonces, como una expresión más del emotivismo cultural. Su teoría, lejos de superar el problema, lo agrava todavía más. El estudio de la neurociencia, por el contrario, ha permitido ver mejor de qué modo la distinción de las emociones se debe a su mismo carácter intencional y dinámico que pide de por sí una integración que es la base humana de la virtud moral<sup>31</sup>.

Concluimos esta reflexión bosquejando la realidad del sujeto emotivo utilitario que ya describió con acierto el *Directorio de pastoral familiar de la Iglesia en España*: «Esta concepción debilita profundamente la capacidad del hombre para construir su propia existencia porque otorga la dirección de su vida al estado de ánimo del momento, y se vuelve incapaz de dar razón del mismo. Este primado operativo del impulso emocional en el interior del hombre sin otra dirección que su misma intensidad, trae consigo un profundo temor al futuro y a todo compromiso perdurable. Es la contradicción que vive un hombre cuando se guía solo por sus deseos ciegos, sin ver el orden de los mismos, ni la verdad del amor que los fundamenta.

Ese hombre, emocional en su mundo interior, en cambio, es utilitario en lo que respecta al resultado efectivo de sus acciones, pues está obligado a ello por vivir en un mundo técnico y competitivo. Es fácil comprender entonces lo complicado que le es percibir adecuadamente la moralidad de las relaciones interpersonales, porque estas las interpreta exclusivamente de modo sentimental o utilitarista»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1903.

<sup>30</sup> Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 129-141.

<sup>31</sup> Cfr. ZUCARO, L., *Cos'è un'emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a san Tommaso*, Siena: Cantagalli, 2019.

<sup>32</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de pastoral familiar*, n. 19. Ya aparece en ID., Ins. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, n. 23.

La exhortación *Amoris laetitia* ha llamado la atención acerca de esta realidad cultural tan grave. La define bien cuando dice: «Crear que somos buenos solo porque “sentimos cosas” es un tremendo engaño»<sup>33</sup>. Además, saca la conclusión de su profunda insuficiencia al criticar «la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto»<sup>34</sup>.

Este tipo de sujeto a merced de las emociones, tiene sus características propias que exponemos brevemente para poder calibrar su influjo en la existencia de las personas y la forma como la Iglesia ha de plantear la evangelización en el mundo postmoderno.

Está *fragmentado*, porque en cada ambiente de la vida siente emociones diversas. La primera fragmentación público-privado, en la actualidad se ha convertido en una verdadera multitud de mundos afectivos sin conexión entre ellos. Se configura una archipiélago lleno de islas emocionales. Una situación caótica agravada por la comunicación virtual por internet que tiende a multiplicarlas.

Esta *desorientado*, porque pierde los fines que cambian constantemente según las emociones de cada momento. En vez de un camino a recorrer, la imagen de la vida pasa a ser la de un líquido informe, que se adapta a cualquier cosa, que es arrastrado por la gravedad y fluye sin saber a dónde va<sup>35</sup>. Carece de raíces que le hagan crecer, y de fundamento que le permita construir.

Vive de lo *inmediato*, con una pérdida grave del valor personal de la promesa que empieza a parecer excesiva<sup>36</sup>. Se cree que esta dura mientras se sostenga la emoción que le ha dado lugar, pero que deja de existir cuando no se siente.

Por todo ello, se ha llegado a denominar a este tipo de sujeto moral, *homo inconstans*<sup>37</sup>, siempre tentado por el cambio, con la falsa esperanza de que toda novedad automáticamente significa mejorar. Como es obvio, queda gravemente dañada su identidad personal, donde no cabe un sentido profundo de vocación. Como ocurría con la Samaritana, no desea tener encuentros, la capacidad de responder a una llamada está gravemente afectada.

Podemos concluir con una afirmación esencial para la pastoral de la Iglesia en el mundo postmoderno. El sujeto emotivo es en la actualidad la dificultad

<sup>33</sup> FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia*, n. 145.

<sup>34</sup> *Ibid.*, n. 31.

<sup>35</sup> Cfr. BAUMAN, Z., *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press, 2003.

<sup>36</sup> Cfr. GRANADOS, J., *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Salamanca: Sígueme, 2012.

<sup>37</sup> Para estas clasificaciones: cfr. ARCHER, M. S., «Identità personale e amore sociale», en PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. y MAGDIĆ, M. (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. «Caritas aedificat» (1 Cor 8,1)*, Siena: Cantagalli, 2011, 221-243.

mayor para la evangelización. La razón de ello es que considera la experiencia religiosa según la intensidad de su sentimiento. Por eso, no va a misa si no lo siente, no reza si no encuentra emociones, la doctrina le parece ajena del todo a la vida porque no le despierta sentimiento alguno y le aburre. Es la causa del éxito de la espiritualidad *New Age*, de una religiosidad de puro consumo emotivo.

La pastoral de la Iglesia ha de tener, por consiguiente un horizonte bien claro. Su objetivo consiste en gran medida en convertir el sujeto emotivo en un sujeto cristiano: «a la medida de Cristo» (cfr. Ef 4,13) que vive del amor de Cristo que le hace hijo, y no de la emoción del instante que no sabe a dónde le conduce. Este es el paso de la conversión, de la que es un testimonio único nuestro diálogo con la Samaritana.

#### ALGUNAS CONSECUENCIAS DEL SUJETO EMOTIVO

La «postmodernidad» ha heredado este sujeto emotivo de la filosofía anglosajona de principios del siglo XX, pero lo ha «liberado» de algunas ataduras racionalistas que todavía arrastraba. Por una parte, ha criticado la razón universal kantiana que era la respuesta primera a Hume, pues el filósofo alemán quería poner esa razón autónoma, que se basta a sí misma como la autoconciencia profunda del hombre. Es lo que rechazó Freud poniéndola en duda con el psicoanálisis<sup>38</sup>. En segundo lugar, ha tomado la idea romántica de la historia como un ejercicio del «espíritu humano», incorporando el mito de la evolución que ignora los fines. De esta forma, para el hombre postmoderno todo lo «nuevo» pasa automáticamente a superar lo antiguo sin necesidad de considerar otra razón que la cronología. Con estas dos condiciones, que se imponen implícitamente a modo de un mito cultural, la persona pierde la referencia al «sentido» que debe guiar los afectos.

La negación postmoderna de la narratividad en su valor de dirigir las acciones a una vida conseguida<sup>39</sup>, ha dado paso a la absolutización del instante, y la constante renovación de las historias. Cada vez más se nos bombardea mediante una sucesión vertiginosa de imágenes, con una conexión ambigua que

<sup>38</sup> Cfr. RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, 2ª ed., Buenos Aires: La Aurora, 1984, 60: «El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda que la conciencia no sea tal como se aparece a sí misma (...); después de Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, hemos entrado en la duda sobre la conciencia».

<sup>39</sup> Cfr. LYOTARD, J. F., *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit, 1979.

no se puede asimilar, sino que deja simplemente la impresión de haber recibido algo informe, pues nos deja sin capacidad de interpretar lo que hemos experimentado. Las emociones son, cada vez más, objeto de consumo.

Además, se ha tomado el par humeniano de la correlación sujeto-emoción como el lugar de la identificación afectiva. Así el sujeto emotivo se identifica con cualquier afecto que siente, sin tener en cuenta ni su origen ni su intencionalidad interna. Basta el hecho de sentirlo para considerarlo nuestro. No queda espacio para entender de qué le hablan los afectos y que no todos tienen el mismo valor, que puede tomar distancia de las emociones para comprender su significado. Todos experimentamos tristezas, pero es un error identificarse con ellas, pues entonces no percibimos aquello de lo que nos hablan: de una carencia interior afectiva que hemos de remediar. Si en vez de hacerlo, caemos en la simple autocompasión, hemos errado gravemente en nuestra forma de asumir nuestros afectos. Además, la sucesión rápida de estas identificaciones, a veces contrarias entre sí, hace que el sujeto viva la apariencia de que se pueda reinventar en cualquier momento, mientras no lo haga de forma violenta consigo mismo. Esto afecta de modo directo a las relaciones personales que quedan a merced de las elecciones humanas, que siempre las puede negar y que constituyen entonces lo que Giddens llama «relación pura»<sup>40</sup>.

La intimidad del hombre es la gran dañada, porque pierde el *orden interior* de los afectos, en dirección a un sentido que mira la vida como un todo y da a cada relación su propio significado en la diferencia de los bienes que se comunican<sup>41</sup>. Es distinto el amor filial que el esponsal. Una madre que no se sienta querida por su marido y vuelque todo su afecto hacia los hijos, está amando intensamente; pero está amando *mal* y esta forma de entregarse tendrá consecuencias negativas en el hijo. El sujeto emotivo, entonces, vive un vacío interior terrible, que pretende ocupar el vértigo ante la nada<sup>42</sup>. Se cae en la banalidad profunda de las acciones que nacen de un espacio vacío.

El marco de nuestra escena: el *amor esponsal*, da una relevancia especial a todo lo que hemos dicho sobre el sujeto postmoderno desde el punto de vista de la acción pastoral. El sujeto emotivo-utilitario es especialmente frágil para

<sup>40</sup> Cfr. GIDDENS, A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Cambridge: Polity Press, 1992.

<sup>41</sup> Cfr. POPE, S. J., *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1994.

<sup>42</sup> Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis Una clave para prevenir las adicciones y vivir con plenitud*, Madrid: Rialp, 2006.

poder afrontar el reto tan grande que le presenta el horizonte de un compromiso estable y fiel. Es el miedo enorme que ha hecho caer drásticamente las tasas de nupcialidad. El problema pastoral más relevante respecto del matrimonio en la actualidad es que las personas *no se casan*.

Podemos comprender la razón más profunda de este fenómeno, porque no se debe solo al temor al compromiso. Se trata, ante todo, del peso de una vaga conciencia de la división interior afectiva. La fragmentación impide la percepción del todo de la vida a modo de fin, por ello, el sujeto emotivo no sabe leer los acontecimientos que experimenta en su relación con el *partner* como un camino existencial que acaba en el matrimonio. Este se convierte en una «elección pura» y sin raíces en sí mismo, lo observa como un objetivo excesivo, la amenaza de un peso que no se puede llevar y que constantemente se deja para después, para un tiempo ideal con otras condiciones más propicias que nunca llegan.

De hecho, la experiencia pastoral de preparación al matrimonio nos revela esa fragilidad. Las personas que piden el sacramento viene con una personalidad todavía adolescente y con una concepción del amor profundamente romántica, en la que el tiempo es contrario al amor. Son condiciones muy favorables a una futura ruptura matrimonial, pero en la actualidad las constatamos incluso en personas con una formación cristiana seria.

#### LA REVELACIÓN DE LA IDENTIDAD Y EL AMOR ORIGINARIO

La descripción que hemos realizado es lo más semejante al *pozo* en el que se sienta el Señor y es el lugar de encuentro con la Samaritana. El intento de recomponer el puzzle de la vida hecha añicos y de llenar un vacío tan grande de tantas raíces cortadas, parece a todas luces, excesiva. Queda claro ya en el diálogo inicial que por sus circunstancias parecería condenado al fracaso a causa de la enorme distancia entre los interlocutores: judío-samaritana, hombre-mujer, una gran diferencia de ambos ante la religión, etc. En cambio, Jesús, a partir de la verdad del deseo, aprovecha el asombro inicial que muestra la mujer y toma la lógica nueva de la *revelación* de la persona en el amor<sup>43</sup>, la intención que le guía es mostrar al amado como un fin en sí mismo. Quiere que po-

<sup>43</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 11 (n. 448): «omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris». En el sentido que le daba: JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, 1994, 198: «La persona es un ser para el que la única dimensión adecuada es el amor».

damos decir en verdad «te quiero por ser quien eres». Esta expresión solo es posible cuando, más allá de la emoción del instante, se comprende el afecto inserto en la verdad del amor que se sustenta en el misterio que es el hilo conductor de nuestro encuentro.

El *deseo* inicial simbolizado por la sed: el *amor sponsal*, aparece *ex abrupto*, también desde una perspectiva vocacional: «llama a tu marido» (Jn 4,16). Es el punto donde la conversación cambia, porque se personaliza y se inserta en la construcción de la propia vida real. De aquí la importancia del discurso afectivo que plantea Jesús como una luz necesaria para hablar de la realidad de este amor como directiva de la vida humana. El pozo de la sed y del esfuerzo, se van a revelar, por medio de un encuentro personal, como la fuente del don y de la alianza.

La conversación comienza revelando a la mujer el vínculo más profundo que la unía a ese judío lleno de misterio. Es asombrosa la manera como Jesús pide una respuesta operativa por parte de la Samaritana, que actúe de un modo concreto. Tiene con ello una intención precisa: ayudarla a encontrar el origen de tal acto en la gracia que le ofrece, el don inicial que es fuente del amor. Los exegetas han destacado como esa primera petición de Jesús no se cumple en el hecho material al que se refería. De hecho, no parece que la mujer le diera materialmente de beber al Señor. La sed, se revela en su significado real: es el afecto profundo del corazón de Cristo que contiene la *salvación del hombre en la verdad del amor*.

Los afectos tienen una lógica diversa de la deductiva o la formal. Son dinámicos, incluyen el sujeto en su movimiento y lo desvelan en sus acciones y, en la medida en que la persona se implica en su dinamismo, son capaces de conformarla en su intimidad. El vínculo de salvación existente por la gracia divina entre el Señor y la Samaritana, aunque oculto a los ojos de esta, se va a hacer explícito mediante el diálogo salvador. No ha sido casual que Jesús iniciara la conversación y que lo hiciera con una petición. Ha hecho surgir el asombro inicial de la Samaritana que se extraña de la intervención del judío, para revelar existencia de una intención oculta en el corazón del que le pide. La pregunta implícita «¿por qué me hablas?, ¿qué quieres de mí?» queda abierta al primer paso en la identidad, el «quién», del que habla con ella. De aquí que toda la conversación termine con la revelación del Yo de Cristo: «Soy Yo el que habla contigo» (Jn 4,26).

La relación entre los dos queda enmarcada en una doble referencia, que se puede explicar en la narratividad bíblica mediante la figura de la alianza. Se

trata de conocer al interlocutor y el don divino (cfr. Jn 4,10) que pueden revelar a la mujer el plan de Dios sobre ella que supera su debilidad y confusión. La referencia al «agua viva» nos enseña que es el don de la vida aquel que une más profundamente a los hombres<sup>44</sup>. Reconocerlo hace surgir una acción de gracias que conduce a la revelación de Dios, fuente de todo don (cfr. Sant 1,17), que da sentido a la existencia de todo hombre como una luz (cfr. Jn 1,9).

La vida nacida de las aguas debe «saltar hasta la vida eterna» (cfr. Jn 4,14), esto es, está dirigida a un sentido más grande que ella misma y que se ha de descubrir. En el corazón de Cristo se halla una verdad del hombre que solo Él es capaz de revelar. Así podemos descubrir experiencialmente que: «el hombre supera infinitamente al hombre»<sup>45</sup>. Es una exigencia inscrita en la experiencia moral humana más básica, pues, como decía Juvenal: «considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido de vivir»<sup>46</sup>.

#### LA APERTURA A LA VERDAD DE UN AMOR: LA FIDELIDAD

El amor sitúa el hombre en la realidad, no es nunca una idea, aunque tienda a un ideal. En nuestro encuentro se ve la dificultad que existe en la mujer de asumir el amor como promesa, dentro de la exigencia propia del amor *esponsal*. El valor de don y de gracia son ahora del todo relevantes, Jesucristo quiere descubrir a la mujer un camino diferente que requiere andar en la verdad (cfr. Jn 4,17). El sentido sponsal se refiere al que los profetas han revelado al pueblo de Israel<sup>47</sup>, aquel que se sostiene como una promesa de modo que permita al hombre a vivirlo en *fidelidad*. El término Hebreo *hesed* (חסד), misericordia, significa también la *verdad* que es propia de la razón de la Alianza<sup>48</sup>, el sentido profundo que la ha constituido y que la sostiene, y que en Dios no

<sup>44</sup> Según la lógica de: BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 34.

<sup>45</sup> PASCAL, B., *Pensées*, c. 3, n. 6 (131-434): «l'homme passe infiniment l'homme», en ID., *Oeuvres complètes*, Paris: Éditions du Seuil, 1963, 515.

<sup>46</sup> JUVENAL, *Satirarum libri*, VIII, 83s.: «Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas». La frase está citada en: JUAN PABLO II, C. Enc. *Veritatis splendor*, n. 94.

<sup>47</sup> Cfr. BOVATI, P., «Cosi parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico*, Bologna: EDB, 2008; el sentido sponsal lo estudia: ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella: Verbo Divino, 1997.

<sup>48</sup> Cfr. FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia*, n. 64: «el verdadero sentido de la misericordia, la cual implica el restablecimiento de la Alianza».

puede ser sino su propia voluntad salvífica gratuita. Se fundamenta en el hecho de «No poderse negar a sí mismo» (2 Tim 2,13). La razón de la fidelidad nace de reconocer el puesto del otro en la propia intimidad a modo de vínculo en una alianza.

El aspecto afectivo de esta fidelidad no se puede reducir entonces a la mera voluntad de mantener una palabra dada. La fidelidad cobra el sentido de ser «creativa»<sup>49</sup> y generar una historia. La promesa de Dios sigue la dinámica de un amor que crece y que permite explicar la unidad de la vida manifestada a los hombres en un horizonte de salvación.

La verdad de esta fidelidad es la propia del amor, esto es, el reconocimiento del bien recibido de otro con su propia identidad personal<sup>50</sup>. Se es fiel a una persona, no a un ideal o un plan. Se trata de la presencia del amado concreto que busca siempre una unión más profunda<sup>51</sup>, de aquí el principio que saca de nosotros el bien propio de tal comunión de personas. En el caso de Dios, como revelación de la novedad radical que introduce su acción en el mundo, nos hallamos ante el ofrecimiento de su alianza. Hemos de hablar de un amor originario, al mismo tiempo incondicional y exclusivo, que sana el corazón del hombre y se introduce en las relaciones humanas.

La unión de la que hablamos toma la figura específica de la promesa de Dios que remite a un principio mayor que la Ley (Torah) y que solo la fe de Abrahán es capaz de mostrar<sup>52</sup>. Su comprensión adecuada implica el amor que sostiene el sentido de la historia de salvación, que va tomando con el progreso de la revelación las características propias de un *amor sponsal*. Esto es, un amor total, exclusivo, corporal y fecundo<sup>53</sup>: Dios esposo, consigue la fidelidad de su esposa Israel a una Alianza que es para siempre y que va ser el centro del misterio cristiano (cfr. Ef 5,32)<sup>54</sup>. Estas características marcan la revelación de Dios en su valor más personal, hasta el punto de poder decir: «A la

<sup>49</sup> Cfr. MARCEL, G., «La fidélité créatrice», *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1939-48) 90-115.

<sup>50</sup> En todo el artículo se sigue la lógica del amor como fundamento de la moralidad, que he desarrollado de forma sistemática en: PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral Fundamental*, Madrid: BAC, 2018, en especial, 22-29. Para una síntesis breve: cfr. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J., *Amor, justicia y caridad*, Pamplona: Eunsa, 2011. Es la referencia para quien desee profundizar en este punto.

<sup>51</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2.

<sup>52</sup> FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, nn. 8-11.

<sup>53</sup> Como ya aparece en: PABLO VI, C. Enc. *Humanae vitae*, n. 9.

<sup>54</sup> Que condujo la reflexión de: SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del Cristianismo. Su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, I, Barcelona: Herder, 1953.



imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano»<sup>55</sup>.

El nuevo fundamento de la alianza humana se basa ahora en un primer don divino que es la misericordia. Esta nos introduce en lo íntimo de Dios (cfr. 1 Cor 2,11), la fuente misma del don. Se ha de entender como la fuerza de Dios que vence nuestras debilidades y que nos permite vivir según la fidelidad a la alianza que Él nos ha concedido<sup>56</sup>.

La lógica primera del don que unía a los hombres se convierte ahora en *perdón* que restaura al caído y lo regenera en su corazón. Sin posibilidad de perdón no hay lugar para la fidelidad permanente. La misericordia es la medicina más radical para el hombre emotivo, por eso mismo la postmodernidad tiende a presentar todo perdón como falso, una apariencia que ocultaría una intención diversa<sup>57</sup>. Pretende al final convertirlo en un juicio exterior que nos hiciera valorar nuestras experiencias como positivas o negativas, sin ver la herida interior que el pecado ocasiona. Con esta forma de juzgar desde fuera se intenta ocultar la vulnerabilidad excesiva que conlleva el amor. Amar a alguien significa exponerse a sufrir. Por eso mismo, en medio de esta cultura postmoderna de constantes cambios, son muchas las voces que se oyen en un ámbito no religioso que destacan de qué forma este dolor de amor tan presente es un principio necesario para creer en él. Un comunista convencido como Badiou declara con toda fuerza la falsedad de querer ignorar esta realidad del amor, por ello nos dice: «el fin del amor es siempre un desastre»<sup>58</sup>.

El perdón que es un *nuevo don* que brota de un nivel más radical de la intimidad del hombre que nos abre a la realidad de la gracia como sobreabundancia divina, mayor que cualquier ofensa<sup>59</sup>. Esto se manifiesta en el doble nivel, propio del amor, tan presente en nuestra conversación en el pozo. Santo Tomás destaca la necesidad de armonizar los dos significados fundamentales de

<sup>55</sup> BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 11.

<sup>56</sup> Cfr. BORDEYNE, P., «El matrimonio, sacramento de la misericordia divina», en PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Siena: Cantagalli, 2014, 123-140.

<sup>57</sup> Cfr. DERRIDA, J., *Donner le temps*, I: *La fausse monnaie*, Paris: Galilée, 1991.

<sup>58</sup> BADIOU, A., *Éloge de l'amour*, con TRUONG, N., Paris: Flammarion, 2009, 55; cfr. IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Éditions de Minuit, 1984; NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994; BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des eros*, Berlin: Matthes & Seitz, 2012.

<sup>59</sup> Cfr. LAFFITTE, J., *El perdón transfigurado*, Madrid: Eiuinsa, 1999, 47-60.

la gracia: dar algo gratis y ser grato a alguien. Así podía aclarar cómo es este último el que puede explicar el primero, pues solo «del amor por el cual uno es grato a otra persona, procede que le dé algo gratis»<sup>60</sup>. Este nuevo modo de ser del hombre en cuanto amado, como «ser grato» al amante, respecto de Dios tiene al mismo tiempo un sentido creativo y afectivo<sup>61</sup>. La misma estructura interpersonal que está en su base, por la relación de complacencia que establece entre el amante y el amado que le es grato, permite comprender mejor el hilo conductor de la dinámica afectiva. Del hecho de ser grato al otro, se crea una comunicatividad amorosa creciente que tiene en el enamoramiento su máximo exponente. Esto da a nuestra conversación ese sentido profundo de preparación al matrimonio también para el sujeto emotivo y postmoderno que encontramos junto al pozo.

#### UNA VERDAD DE TODA LA PERSONA

Como explica con gran sentido común el papa Francisco: «En realidad, cada persona se prepara para el matrimonio desde su nacimiento»<sup>62</sup>. Esto significa en nuestro caso que la conversación que atendemos tiene como objetivo presentar al interlocutor, un sujeto emotivo postmoderno, las evidencias por las cuales el amor debe construir su propia historia. Se trata de una llamada que hunde las raíces en el hecho de «ser amados», el fundamento mismo de nuestra existencia personal<sup>63</sup>. La dificultad de llevar a cabo un diálogo sobre los afectos con este sujeto es en parte debida a una teoría educativa excesivamente centrada en la autonomía que no considera relevante la dimensión afectiva<sup>64</sup>. La sola referencia a la inteligencia emocional no es suficiente, pues para vencer este obstáculo, propone una mera gestión de emociones sin saber descubrir en ellas los trazos de una vocación al amor. Hemos de tomar en serio la ayuda que los jóvenes necesitan para aprender a amar. Lo recuerda

<sup>60</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 1. Porque: ID., *Summa contra Gentes*, l. 3, c. 150 (n. 3226): «Se dice pues que alguien le es grato a alguno, porque es amado por él. Quien es amado por alguno se dice que tiene su gracia».

<sup>61</sup> Como lo ha estudiado con gran exactitud: OCÁRIZ BRAÑA, F., «La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo», en *Acti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, IV: *Prospettive Teologiche Moderne*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981, 281-292.

<sup>62</sup> FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia*, n. 208.

<sup>63</sup> Cfr. DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo*, I: *Yo y tú*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>64</sup> Como lo destaca: NUSSBAUM, M. C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

el papa Francisco cuando dice: «Pero ¿quién habla hoy de estas cosas? ¿Quién es capaz de tomarse en serio a los jóvenes? ¿Quién les ayuda a prepararse en serio para un amor grande y generoso?»<sup>65</sup>.

Si se comprende la gran riqueza de ser capaz de interpretar los afectos desde ese amor que promete una historia el hecho de aprender a amar se hace urgente y se agradece. Que una persona abra su intimidad para que pueda leer sus afectos es el principio de superación de su emotivismo en la medida que se sepa interpretarlos dentro de una historia, pues sus afectos empezarán a hablar, no de sí mismos, sino de la unión con el amado en un bien que le sostiene en un camino lleno de promesas.

Es la razón profunda por la que el Señor en la historia de la mujer le «dirigió una palabra a su deseo de amor verdadero»<sup>66</sup>. Es una historia que ella misma reconoce que está rota: «no tengo marido» (Jn 4,17). La Samaritana no ha encontrado la verdad del amor y es incapaz de reconocerla. Aparece la necesidad de hablarle de una *verdad del amor* como quicio fundamental de la reconstrucción de su vida. La mujer lo experimenta como el momento de gracia que le permite reconocer en Cristo un profeta (cfr. Jn 4,19), porque le ha hecho leer su existencia de una nueva manera. Lo que parecían piezas imposibles de conciliar, aparecen ahora con una luz novedosa por ese encuentro. La mujer bebe del amor originario que es capaz de «hacer nuevas todas las cosas» (cfr. Ap 21,5). La reciprocidad inicial entre los interlocutores que hizo desvelar la fuente inicial del amor y la necesidad de beber de ella, toca ahora la intimidad de la mujer con una profundidad nueva dirigida a un amor esponsal. La Samaritana descubre una afirmación de sí misma que se le aparece como su propia identidad y que hemos de interpretar con exactitud como su vocación a un amor que es un don de sí verdadero.

Si valoramos la conversión radical que vive la mujer, se evidencia que no siempre un cambio es novedad, que tantas veces, por el contrario, es una manera de ocultar algo muy viejo. Lo que en verdad renueva al hombre es otra cosa bien distinta. Aquí se manifiesta con toda su fuerza el principio de la misericordia como un afecto que nos genera de nuevo como si fuera un útero materno<sup>67</sup>. La concreción de la llamada al amor se centra entonces en la reve-

<sup>65</sup> FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia*, n. 284.

<sup>66</sup> *Ibid.*, n. 294.

<sup>67</sup> Así lo describe: JUAN PABLO II, C. Enc. *Dives in misericordia*, n. 4, nota 52: «*rah<sup>h</sup>mîn*, ya en su raíz, denota el amor de la madre (*rehem* = regazo materno)».

lación de la persona como capaz de una historia del amor. Para la mujer requiere apoyarse en un principio no humano, donde el perdón se haga realidad donde el culto verdadero a Dios transforme el cuerpo del hombre y se pueda ver como esa ofrenda «en espíritu y verdad» (Jn 4,23; cfr. Rom 12,1). La afirmación de la sacralidad natural del matrimonio es esencial en este camino, en el que la presencia de Dios asienta todo el itinerario. En verdad, hemos de tener siempre presente que la fractura principal que ha sufrido el matrimonio fue la negación de su valor sagrado por Lutero y su consolidación en la invención del matrimonio civil en la revolución francesa<sup>68</sup>. Como hemos visto, no son hechos aislados, están vinculados a la secularización y privatización de los afectos que generó el lenguaje reductivo de las emociones.

La verdad de un amor personal que nos llama, en la que se realiza la implicación de la persona en el afecto, es el inicio de un delicado proceso de crecimiento que hay que cuidar y acompañar. Se trata de un proceso de maduración que ya se apunta en el *Cantar de los cantares* como respuesta de la llamada del amor: «La voz de mi Amado» (Cant 2,8)<sup>69</sup>. El poeta describe la respuesta como una búsqueda dirigida a la unión real con el amado, que realiza una transformación interior que acaba en el encuentro entre los dos cuando la amada exclama: «encontré el amor de mi alma. Lo abracé y no lo solté» (Cant 3,4). Pero, sobre todo, este camino hacia un amor verdadero permite al hagiógrafo proponer la definición más precisa del amor sponsal exclusivo que se encuentra en el Antiguo Testamento: «yo soy para mi amado y mi amado es para mí» (Cant 6,3; 2,16)<sup>70</sup>.

Dios es el que prepara para el matrimonio hablando a los novios por medio del enamoramiento con todo su valor afectivo. No quiere que estén solos, deben ser acompañados, porque es un acontecimiento eclesial. La dificultad actual que sienten los jóvenes por este tipo de compromiso es debida al analfabetismo afectivo del que habla Bauman<sup>71</sup>. No saben leer los afectos a causa de un intimismo que se agota en sí mismo y no son capaces de pedir ayuda, ni siquiera la creen posible. Nuestra cultura occidental postmoderna no ofrece media-

<sup>68</sup> Esa crisis de una concepción simplemente exterior del matrimonio: cfr. VILADRICH, P. J., *Agonía del matrimonio legal: una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, Pamplona: Eunsa, 1984.

<sup>69</sup> Para estos encuentros entre los amantes: cfr. RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1992, 237-301.

<sup>70</sup> El texto exacto es en 6,3: «אֲנִי לְדֹדִי וְדֹדִי לִי, 'anī l'dōdī w'dōdī lī»; en 2,16: «דֹדִי לִי וְאֲנִי לָהּ, dōdī lī w'anī lā».

<sup>71</sup> Cfr. BAUMAN, Z., *Liquid Love*, cit.

ciones para las relaciones entre novios y esto dificulta mucho estos procesos. La Iglesia debe saber ofrecer estos puentes afectivos mediante prácticas adecuadas, para que las parejas de enamorados se sientan acompañados y puedan comprender su relación amorosa como un camino lleno de promesas también de Dios<sup>72</sup>.

Por la importancia de la mediación cultural de este camino y las deficiencias que se dan en la actualidad, es bueno considerarlo brevemente en su sentido afectivo. Sigo para ello la dinámica de los afectos que ofrece santo Tomás en su tratado de las pasiones<sup>73</sup> y que se puede comprender como el sustrato de la virtud de la castidad en su necesaria integración del mundo de los afectos en relación con el don de sí mismo<sup>74</sup>.

El primer paso es la *inmutación* que tiene que ver con el reconocimiento inicial del afecto, muy ligado normalmente a una impresión sensible. Es el campo de las emociones, que se suele juzgar en su verdad desde la sola intensidad: un amor sería verdadero cuando es especialmente intenso. El problema que existe es el de la tentación de encerrarse en el intimismo con la búsqueda de fomentar la emoción por sí misma, como si fuera su propio fin. Aquí el enamorado ama más su emoción que al amado. Sufre entonces la dificultad de que se separa de la fuente que le ha dado origen (el amado) y el tiempo aparece como una amenaza implacable a un amor que ha roto con sus raíces. La medicina es urgente y precisa: es el momento de poder abrir al joven al diálogo en la confianza de un acompañamiento que le ofrece una nueva dimensión relacional y una promesa de crecimiento. Esta apertura es la tabla de salvación para el sujeto emotivo que supera el encerramiento en una interpretación subjetivista de la emoción.

El segundo paso de la *confirmación*, en cambio, descubre la dimensión del afecto de transformar el interior del amante según el amado<sup>75</sup>. Así se aprecia la armonización de la realidad interior entre los enamorados que va dando estructura a su intimidad en un proceso creciente. Esta primera armonía la califica santo Tomás como *coaptación*, que puede ser reconocida y aceptada con libertad en la *complacencia*. Aquí se produce el fenómeno de la identificación

<sup>72</sup> Cfr. NORIEGA, J., «Acompañar el camino del amor: la propuesta para un itinerario para novios cristianos», *Antropotes* 32/1 (2016) 81-108.

<sup>73</sup> Cfr. SACRISTÁN LÓPEZ, R., «Ipsa unio est amor». *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2014.

<sup>74</sup> Cfr. GOÏA, O., *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena: Cantagalli, 2011.

<sup>75</sup> Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 954: «pues esta es la fuerza del amor que transforma el amante en el amado».

afectiva esencial para encontrar el sentido de los afectos, descubrir sus conexiones y ser capaz de integrarlos hacia un fin. Podemos comprender su valor intencional y las relaciones que existen entre ellos. Nos hallamos ante la realidad de los *sentimientos*, tienen una dinámica circular que va formando la intimidad del amante. Aquí el crecimiento interior que se experimenta se une con fuerza a la dimensión de *promesa* del amor. El tiempo es ahora un aliado de la experiencia amorosa, que se dirige a una maduración interior que siempre crece. Aquí se experimenta una dificultad nueva: la posibilidad de idealizar el amor imaginativamente, como ocurre con el amor cortés<sup>76</sup>. Se sublima un amor fuera de las relaciones reales y concretas pensando que así es más atractivo. Esta idealización negativa necesita la medicina del sacrificio y requiere el esfuerzo de la capacidad de integración en los fines de las virtudes que siempre parten de lo real.

El tercer paso es la *intención* que cuenta con su propia fundamentación afectiva. Este nivel es el que explica de qué modo el amor hace generar acciones en vistas a construir la comunión de personas. La intención con su fuerza de dirigir al fin querido, configura una primera integración hacia los bienes que unen a los amantes y que es la base afectiva que explica el origen de la virtud<sup>77</sup>. Es la auténtica disposición para el don de sí que es el fin de todo el proceso donde el amante experimenta la nueva identidad a la que está llamado.

#### UNA LUZ QUE DA ESPERANZA

La Samaritana ha descubierto un nuevo horizonte, ha bebido de esa agua nueva. Ha experimentado la verdad del don de Dios en un *amor que es eterno*<sup>78</sup>. Es ahora capaz de testificar en su vida. Es el fruto real de la misericordia que ha acompañado todo el relato. Aquella que estaba en un pozo, es la que corre abandonándolo, la que huía de cualquier encuentro, ahora llama a todos para convertir su propia vida en testimonio del amor sponsal de Cristo. Lo que nacía como una sed y una carencia es ahora la afirmación fundamental del Amor de Dios que nos salva porque es «para siempre», un «amor que no pasa nunca» (1 Cor 13,8).

<sup>76</sup> Cfr. DE ROUGEMONT, D., *L'amour et l'Occident*, Paris: Plon, 1939.

<sup>77</sup> Cfr. GRANADA CAÑADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aequaliter ab amore»: una re-lectura de la relación amor y virtud en santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016.

<sup>78</sup> Cfr. GOTIA, O., *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena: Cantagalli, 2011.

## Bibliografía

- ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma: LAS, 1996.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella: Verbo Divino, 1997.
- ARCHER, M. S., «Identità personale e amore sociale», en PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. y MAGDIĆ, M. (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. «Caritas aedificat» (1 Cor 8,1)*, Siena: Cantagalli, 2011, 221-243.
- BADIOU, A., *Éloge de l'amour*, con TRUONG, N., Paris: Flammarion, 2009.
- BAUMAN, Z., *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press, 2003.
- BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est* (25-XII-2005).
- BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009).
- BORDEYNE, P., «Il matrimonio, sacramento della misericordia divina», en PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Siena: Cantagalli, 2014, 123-140.
- BOVATI, P., «Così parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico*, Bologna: EDB, 2008.
- BROWN, R. E., *El Evangelio según Juan*, I, Madrid: Cristiandad, 1979.
- BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des eros*, Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- CID VÁZQUEZ, M. T., *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Valencia: Edicep, 2009.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de pastoral familiar* (21-XI-2003).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Ins. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27-IV-2001).
- DE ROUGEMONT, D., *L'amour et l'Occident*, Paris: Plon, 1939.
- DELHAYE, Ph., «Deux adaptations du "De amicitia" de Cicéron au XII<sup>e</sup> siècle», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 15 (1948) 305-331.
- DERRIDA, J., *Donner le temps*, I: *La fausse monnaie*, Paris: Galilée, 1991.
- DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo*, I: *Yo y tú*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- DIXON, T., *From Passions to Emotions. The creation of a Secular Psychological category*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ELREDO DE RIEVAL, *De spiritali amicitia*, en *Opera omnia*, CCCM 1, 179-634.
- FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei* (29-VI-2013).
- FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia* (19-III-2016).

- GIDDENS, A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, 24ª ed., Barcelona: Kairós, 1998, original de 1995.
- GOŤIA, O., *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena: Cantagalli, 2011.
- GRANADA CAÑADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aliquantulum ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016.
- GRANADOS, J., *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Salamanca: Sígueme, 2012.
- HUGO DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de artha animae*, PL 176.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, London: Penguin, 1984.
- IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Éditions de Minuit, 1984.
- JUAN PABLO II, C. Enc. *Dives in misericordia* (30-XI-1980).
- JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, 1994.
- JUAN PABLO II, C. Enc. *Veritatis splendor* (6-VIII-1993).
- JUVENAL, *Satirarum libri*.
- LAFFITTE, J., *El perdón transfigurado*, Madrid: Eiusa, 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis Una clave para prevenir las adicciones y vivir con plenitud*, Madrid: Rialp, 2006.
- LYOTARD, J. F., *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- MACINTYRE, A., *After virtue. A Study in Moral Theory*, 2ª ed., London: Duckworth, 1985.
- MARCEL, G., «La fidélité créatrice», *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1939-48) 90-115.
- MARCOS, J. J., «El papel de la afectividad en la teología moral. Un análisis histórico-crítico», *Annales Theologici* 23/1 (2009) 131-172.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- MOUNIER, E., *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Paris: Éditions du Seuil, 1961.
- MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris: Aubier Montaigne, 1952.



- NÉDONCELLE, M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris: Aubier, 1942.
- NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, 3ª ed., Notre Dame-London: University of Notre Dame Press, 1986.
- NORIEGA, J., «Acompañar el camino del amor: la propuesta para un itinerario para novios cristianos», *Anthropotes* 32/1 (2016) 81-108.
- NUSSBAUM, M. C., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1990.
- NUSSBAUM, M. C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- OCÁRIZ BRAÑA, F., «La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo», en *Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale, IV: Prospettive Teologiche Moderne*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981, 281-292.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre el amor*, Madrid: Plenitud, 1963.
- PABLO VI, C. Enc. *Humanae vitae* (25-VII-1968).
- PASCAL, B., «Pensées», en ID., *Oeuvres complètes*, Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J., *Amor, justicia y caridad*, Pamplona: Eunsa, 2011.
- PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral Fundamental*, Madrid: BAC, 2018.
- PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. y PÉREZ CANDELARIO, T. V. (a cura di), *Intelligenza d'amore: una nuova epistemologia morale oltre la diletta tra norma e caso*, Siena: Cantagalli, 2018.
- POPE, K. S., «Defining and Studying Romantic Love», en POPE, K. S. and Associates, *On Love and Loving, Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, San Francisco-Washington-London: Jossey-Bass Publishers, 1980, 1-26.
- POPE, S. J., *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1994.
- RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1992.
- RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando Editore, 1994.
- RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, 2ª ed., Buenos Aires: La Aurora, 1984.

- ROUCO VARELA, A. M<sup>a</sup>, «Prólogo», en RUBIO DE URQUÍA, R. y PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, Madrid: BAC, 2014, XXV-XLI.
- SACRISTÁN LÓPEZ, R., «Ipsa unio est amor». *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2014.
- SAN AGUSTÍN, *In Ioannes Evangelium*, CCL 36.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae: Marietti, 1950.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae: Marietti, 1950.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, en *Opera omnia*, Romae: Leonina, IV-XI, ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888-1903.
- SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del Cristianismo. Su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, I, Barcelona: Herder, 1953.
- SINGER, I., *The Nature of Love, I: Plato to Luther*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- VERWEYEN, H., «Inmanencia. Método de la», en LATOURELLE, R. y FISCHELLA, R. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: Paulinas, 1992, 720-725.
- VILADRICH, P. J., *Agonía del matrimonio legal: una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, Pamplona: Eunsa, 1984.
- VON BALTHASAR, H. U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.
- VON HILDEBRAND, D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid: Palabra, 1997.
- ZAMBON, F., «Introduzione generale», en ID. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, 2<sup>a</sup> ed., Milano: Mondadori, 2008, IX-LXXXIX.
- ZUCARO, L., *Cos'è un'emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a san Tommaso*, Siena: Cantagalli, 2019.