



De la caridad teologal a la beneficencia, a la caridad social y caridad política

Ángel GALINDO GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca

Sumario: El autor busca, con esta aportación, las referencias fundamentales (antropológicas y teológicas) de la caridad a partir de las nuevas formas de distribución de los bienes que aparecen en la sociedad actual como los fondos éticos, las propuestas de responsabilidad social corporativa etc. El trabajo analiza el horizonte trinitario y eclesial de la caridad social y caridad política apostando por la solidaridad y la justicia como propuestas prácticas de la caridad y termina con cuatro ventanas abiertas al amor desde el pensamiento de Julián Marías, José Ortega y Gasset, Pedro Laín Entralgo y Xavier Zubiri.

Palabras claves: *Caridad teologal y caridad social, Fundamento trinitario de la caridad social, Solidaridad y justicia.*

Summary: The author searches, with this contribution, the fundamental (anthropological and theological) references of Charity, from the new ways of distribution of goods that appear in current society, such as ethical funds, proposals for social corporative responsibility, etc. The study analyses the Trinitary and ecclesial horizon of social charity and political charity, betting for solidarity and justice as practical proposals of charity. It ends with four opened windows to love, from the thinking of Julián Marías, José Ortega y Gasset, Pedro Laín Entralgo and Xavier Zubiri.

Key words: *Theological Charity and social charity; Trinitary grounds of social charity; Solidarity and justice.*

«La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, «hijos en el Hijo», de la presencia y acción vivificante del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este

supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra «comunidad». Esta comunidad, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser «sacramento», en el sentido ya indicado. Por eso, la solidaridad debe cooperar en la realización de este designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional e internacional. Los «mecanismos perversos» y las «estructuras de pecado» de que hemos hablado sólo podrán ser vencidos mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana, a lo que la iglesia invita y que promueve incansablemente. Sólo así tantas energías positivas podrán ser dedicadas plenamente a favor del desarrollo y de la paz» (SRS 40).

Es sabido cómo las sociedades occidentales han llegado a organizar la dimensión social de la distribución de sus bienes a través de numerosas y variadas políticas sociales¹. Hoy van surgiendo estas políticas sociales acompañadas de ofertas e imágenes nuevas que nacen fundamentalmente de grupos sociales y ONGs. Entre otras figuras aparecen los fondos éticos, las sociedades de participación, diversas formas nuevas de empresas de participación, planes de pensiones, el tercer sector... En el ámbito democrático se van estandarizando poco a poco la seguridad social, las pensiones de invalidez, pensiones al paro, a la jubilación, etc.

No cabe duda que es clara la evolución histórica en la forma de distribuir los bienes que va del ámbito de la beneficencia a la seguridad social o a formas oficiales de caridad. Por ello, en este trabajo tenemos como objetivo ir desdibujando el perfil de esta evolución y descubrir cómo debajo de las diversas formas de distribución de bienes existe o está presente la virtud de la caridad tanto en su dimensión antropológica como en la teológica y social. Esta es también la razón por la que hemos querido comenzar con este texto iluminador de la encíclica social «Solicitud rei socialis» en el que la Trinidad aparece como fuente de comunidad, de caridad y de solidaridad.

1. REFERENCIAS FUNDAMENTALES DE LA CARIDAD²

Según la antropología filosófica y teológica, tanto el amor del prójimo como el amor de amistad es interindividual, es decir, el ser humano, objeto de amor, tiene una dimensión social. El ser humano no es una «isla». El hombre vive en sociedad con otros. Por ello, mediante el amor, el bien personal de cada individuo ha de estar abierto al bien social y al Bien Común como afirmaba Pablo VI a los miembros de la FAO: «la caridad social nos hace amar el bien común»³.

Por otra parte, en relación con la caridad la búsqueda de la Justicia y del Bien Común encuentran su lugar en esta forma interrelacional de vivir el amor. El querer el bien social es querer no tanto el bien de una colectividad anónima cuanto el amar a las personas concretas. Se trata de un amor efectivo y eficaz al «todo» social especificado en el amor a los individuos concretos. La justicia y el bien común dan «concretez» y sentido social a la caridad.

1 GALINDO GARCÍA, A., «Atención a pobres y desasistidos. Hacia una beneficencia socializada en la Segovia del siglo XV», en Id., *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Ed. UPSA (Salamanca 1998) 469-494.

2 Recogemos algunas de las obras sobre esta primera categoría de moral social: ADAM, A., *La primacía del Amor*, (Madrid 1962). CARPENTIER, R., «Le primat de l'amour dans la vie morale», *NRT* 83 (1961) 3-24. CASCO-NE, M., «Il ministero della carità política», en *Sy* 8 (1990) 29-36. SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Centurias sobre la caridad*, (Argentina 1990). NEDONCELLE, M., *Verso una filosofia dell'amore e della persona* (Roma 1959). TOR-NOS, A., «Antropología del amor, desde su radicación social y psicológica», en *Salt* 64 (1976) 83-93.

3 PABLO VI, *Discurso en la FAO*, Roma 1970.

Por esto, conviene situar y fundamentar bien la caridad. En un primer momento vamos a buscar su raíz teológica y teologal y su dimensión social. En un segundo paso veremos sus características principales, derivadas de lo anterior, y sus límites, resultado de la limitación humana. El fondo antropológico de esta virtud teologal nos ayudará a desarrollar el tema.

Nos encontramos, por tanto, ante dos dimensiones originantes de la caridad: la teologal y la antropológica⁴. Dentro de la dimensión teologal de la caridad se encuentra, en primer lugar, la relación con la virtud teologal de la FE. La carta de Santiago tiene a bien unir fe y obras. No se trata de proponer una dicotomía sino de ver las obras desde la fe. La fe se convierte en el sentido de las obras según el autor de esta carta: «hermanos ¿qué provecho saca uno con decir: yo tengo fe, si no tengo obras? ¿podrá acaso salvarle la fe? Suponed que un hermano o hermana están desnudos o carecen de alimento cotidiano ¿qué provecho van a sacar si les decís id en paz, abrigaos y hartaos, si no le dais lo necesario para el cuerpo?» (Sant 2,14-16).

Por eso, la caridad imprime un influjo en el ejercicio de las virtudes sociales a través de la vida social hasta el punto que la cuestión social está configurada por el valor de la alteridad. La dimensión antropológica de la libertad y de la alteridad es una tarea a realizar en el campo de las realidades sociales. Así pues, en la realidad social se dan cita las virtudes morales entre las que están las virtudes sociales. Estas expresan una vida moral dinámica, llamada al crecimiento y a la realización a través de la apertura y del diálogo aún en medio del conflicto y a través de acciones concretas de caridad social.

Estas virtudes cristianas tienen una raíz bíblica y una expresión antropológica que va desde la concepción antropológica del hombre como imagen de Dios hasta la valoración de lo pequeño como situación y como contraste de igualdad. Aquí cobran sentido aquellas palabras de Pablo: «Todo aquello que hay de verdad, noble, justo, puro, amable, honrado, todo lo que es virtud, todo eso sea objeto de vuestros pensamientos y el Dios de la paz estará con vosotros» (Fil. 4,8-9). La antropología teológica siempre ha tenido como constitutivo y como tarea ética de la personalidad cristiana el revestirse de auténticas actitudes de interpersonalidad y de sociabilidad. Como es sabido, la formación de las virtudes sociales ha sido una constante tanto en la patrística como en la época reciente.

1.1. Amor de Dios y origen teologal de la caridad social

Pero esta dimensión teológica de la caridad cobra un sentido profundo de su referencia teologal. A la relación, interna y externa, de Dios como amor corresponde la revelación de la caridad como el camino de vida cristiana: camino de la perfección personal y camino de la transformación del mundo⁵. Por ello, entendiendo la Trinidad como fuente, acogida y reciprocidad, debemos preguntarnos «¿Qué significa para los seres humanos vivir el amor trinitario en la vida social y política?»

4 Una visión más amplia de la dimensión teologal de la caridad, vease R. CEESARIO, *Le virtù* (Milán 1994) 79-111. RAHNER, K., «Amor», en *SM 1*, o.c., 114-133. CARPENTIER, R., «Le primat de l'amour dans la vie morale», *NRT* 83 (1961) 3-24. GALINDO GARCÍA, A., «Trinidad. De la caridad a la justicia» en *Estudios Trinitarios* 36 (Salamanca 2002) 495-518.

5 G. Et S., 38. Cf. VIDAL, M. «La Trinidad: origen y meta de la moral cristiana. En las huellas de San Agustín y de San Buenaventura», en *Studia Moralia* 38 (2000) 72. No olvidamos los numerosos estudios bíblicos y teológicos sobre el tema «Dios como amor».

Una primera intuición nos impulsa a decir con B. Forte que los seres humanos reflejamos al Padre, que en la Trinidad es fuente y origen eterno del Amor, en la medida en que somos también nosotros, personal y socialmente, fuente de amor desinteresado hacia los demás. Reflejamos al Hijo, que en la Trinidad es acogida transparente del Amor con gratitud infinita, en la medida en que sabemos acoger con gratitud el amor de los demás: no es divino solamente el dar; sino también el «dejarse amar», el recibir por amor; reflejamos en nuestra vida el Espíritu Santo, reciprocidad del amor entre el Padre y el Hijo que se desborda en la creación, en la medida en que, tanto entre los seres humanos a nivel interpersonal como entre los sectores sociales, las iglesias, los pueblos, existe reciprocidad en el amor, no de modo exclusivo y egoísta sino «extrovertido», «desbordante», abierto al bien de todos⁶.

Esta triple dimensión relacional y proyectiva entre Dios y el hombre me sugiere proponer un análisis sobre la consideración de Dios como comunión de amor, fuente de amor desinteresado, como encarnación por amor o gratitud infinita, y como proyecto o reciprocidad en el amor. Desde aquí penetramos en las referencias fundamentales de la caridad política, de la beneficencia y de la justicia.

1.2. La comunión intratrinitaria, modelo de caridad social

San Juan, en un alarde definitorio, dice que «Dios es amor» (I Jn 4,8.16). Esta definición es existencial, expresión de vida intratrinitaria y fruto de las relaciones de Dios con el hombre a través de su Hijo y del Espíritu. Juan nos quiere decir que Cristo, su Hijo, es la Palabra que acorta el abismo existente entre Él y los hombres. Cristo es la relación y vínculo de relación entre Dios y los hombres. «La existencia de Jesús entregada a todos era la manifestación visible del amor invisible que es Dios, hasta el punto de que Cristo ha podido decir «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9).

«Si el amor connota toda la actividad de Dios, todas las relaciones con el Hijo y con sus criaturas, es que forma parte de la naturaleza divina»⁷. El Logos, como afirma León Dufour, es comunicador a los hombres del ser, del amor y de la misericordia del Padre: «El Logos que está siempre con Dios, es diálogo con los hombres; es la expresión del Dios vuelta a los hombres...» más aún, el logos habrá de ser el modelo de todo lo que nazca de la Palabra»⁸. El misterio del ser divino, por tanto, no es soledad narcisista sino amor en expansión y en comunión⁹.

La Trinidad como comunión y la comunión intratrinitaria es, por tanto, modelo para la ética social cristiana en relación con sus categorías fundamentales: la beneficencia, la caridad política, la justicia social y el Bien Común. Además, se puede ver que «esta es la orientación trinitaria más utilizada en la reflexión teológica actual»¹⁰. J. Moltmann plantea una doctrina social de la Trinidad¹¹; habla también de una teología de la experiencia social

6 FORTE, B., «Trinidad cristiana y realidad social», en *Estudios Trinitarios* 3 (1987) 400-411; CAMBÓN, E., *La Trinidad. Modelo de la sociedad* (Madrid 2000) 144.

7 SPICQ, G., *Ágape en el Nuevo Testamento*, (Madrid 1977) 1214.

8 LEÓN DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan I, Juan 1-4* (Salamanca 1989) 61.

9 SILANES, N., *La SS Trinidad*, o.c., 20.

10 CAMBÓN, E., «La Trinidad, modelo de la sociedad. Una presentación catequética», en *Didascalia* 53 (1999) 10-18.

11 J. MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca 1985).

de Dios¹²; atribuye de modo especial al Espíritu Santo esa función de comunión: «la esencia del Dios trinitario es esta comunión»¹³. Para L. Boff la vida trinitaria es el mejor programa para la sociedad humana¹⁴.

Las primeras comunidades cristianas expresaban que el amor es participación del amor de Dios con el término ágape-caritas. Se trata de un amor presente en la entraña de la capacidad humana de amar. Todo tipo de amor con el que el hombre es capaz de expresarse es más pleno en la medida en que se deja vivificar por el amor divino¹⁵.

1.3. Dios, encarnado por amor

Decía San Agustín: «ves la Trinidad si ves la caridad»¹⁶, porque encarnarse significa vaciarse y despojarse de sí mismo por amor, darse totalmente para hacerse uno con los otros, para permitirle al otro realizarse y a partir de ahí poner las condiciones para ser plenamente uno mismo. Santos y mártires, grandes cristianos comprometidos en la vida social y en la espiritualidad han sido conscientes de la necesidad de la propia nada para crecer en la unión con Dios. Hoy descubrimos esta misma dinámica para encontrar la presencia de Dios en la sociedad humana. Para relacionarse auténtica y profundamente con los demás también es necesario vaciarse de todo aquello que impide la relación o que la mediatiza.

La búsqueda de la razón antropológica nos obliga a acudir a la misma raíz del ser de la condición humana. Esta necesidad de vaciarse para relacionarse con el otro pertenece a la misma naturaleza¹⁷ humana porque esta es imagen de Dios. La carta pastoral «Novo Millenio Ineunte» nos lo recuerda: «En el misterio de la Encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones, moviéndose hacia Dios mismo, más aún, hacia la meta de la «divinización» a través de la incorporación a Cristo del hombre redimido, admitido a la intimidad de la vida trinitaria» (NMI 23).

La dimensión social y relacional del hombre recibe del misterio encarnado el impulso natural de despojarse y anonadarse de lo propio por amor, darse totalmente para hacerse uno con los demás, para vivir con el otro, para permitir al otro realizarse y ser plenamente uno mismo. Cristo vivió este momento histórico culmen en la Cruz. El amor vivido y encarnado hasta ese límite es una de las claves para que las relaciones sociales del hombre puedan comprenderse y modelarse según una dinámica trinitaria¹⁸.

Pero la Encarnación recibe su valor supremo y divino de la caridad como intención y razón de esa kénosis. Así entendemos que el mensaje de la ética cristiana comienza y acaba con la afirmación de que Dios ha amado al mundo. Una comunidad eclesial verdaderamente fiel a su propio principio de realidad kenótica no podrá parecer necesaria a la sociedad

12 MOLTSMANN, J., *El Espíritu de vida* (Salamanca 1998) 268-288.

13 VIDAL, M., o.c., 76.

14 BOFF, L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid 1987).

15 Cf. CODA, P., *El ágape como gracia y libertad. En la raíz de la teología. La praxis de los cristianos*, Ed. Ciudad Nueva (Madrid 1996).

16 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII, 8,12.

17 CAMBÓN, E., *La trinidad, modelo social*, o.c. 19.

18 CAMBÓN, E., o.c., 22.

terrena. Sólo el anonadamiento como el situarse en el campo de la «inutilidad» es el que mantiene libre de los papeles históricos que no tengan relación con el Amor y el que hace que tanto Cristo como la Iglesia puedan estar al lado de todos aquellos que resultan inútiles en el mundo¹⁹.

4.4. La proyección del amor de Dios

El hombre recibe de Dios, en cuanto imagen suya, el amor como una de sus dimensiones esenciales. Por ello, la relación de amor del hombre hacia el Otro y hacia los otros es algo esencial y no secundario. No es un simple mandamiento que viene de fuera sino que es una ley que nace de su misma esencia amorosa. La relación de amor con los demás en el campo social y fraternal es constitutiva de la persona. Es una proyección de Dios que constituye esencialmente al ser humano. El ser humano es proyecto del amor de Dios y un reflejo del creador, el Padre: así como el Padre es en su amor eterno fuente, principio sin fin, así la criatura humana, hecha a su imagen, está llamada a ser en el tiempo fuente de amor²⁰.

Por ello, la Iglesia es expresión y proyecto privilegiado del amor de Dios. La imagen de la viña del Antiguo Testamento refleja esta proyección presencial de Dios y de su Reino en la Iglesia (LG 6): «La Iglesia misma es, por tanto, la viña evangélica. Es misterio porque el amor y la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son el don absolutamente gratuito que se ofrece a cuantos han nacido del agua y del Espíritu (Cf Jn. 3,5), llamados a revivir la misma comunión de Dios y a manifestarla y comunicarla en la historia (misión)... Sólo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la «identidad» de los fieles laicos, su original dignidad. Y sólo dentro de esta dignidad se pueden definir su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo» (ChL. 8).

Pero, Dios se proyecta también en el hombre como sociedad: «El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el varón y la mujer, creados como unidad de los dos en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina»²¹.

Por eso, como veremos al final de este trabajo siguiendo el pensamiento de algunos filósofos, cercanos al pensamiento humanista, (P. Lain Entralgo, J. Ortega y Gasset, J. Marías), se puede decir que una persona que excluya de su vida el amor a los otros es un contrasentido. El hombre no es una isla (T. Merton), el hombre sin los demás se deshumaniza. «Sin el amor la persona no existe» (E. Mounier). «En esta convicción está el secreto de la madurez humana, del equilibrio mental, de la sanidad psíquica para nosotros y para quienes nos rodean»²².

Por otra parte, el amor de Dios es asimétrico, es decir, el amor de Dios no puede manifestarse igualmente para todos ya que «nada es más injusto que distribuir partes iguales

19 GALINDO GARCÍA, A., *Moral socioeconómica*, Ed. BAC (Madrid 1996) 185.

20 FORTE, B., o.c., 106.

21 JUAN PABLO II, *La dignidad de la mujer*, 7.

22 CAMBÓN, E., «La Trinidad, «modelo» de la sociedad. Una presentación catequística desde la perspectiva de los pobres», en *Corintios XIII* n.º 94 (2000) 147.

entre desiguales»²³. Dios ama a cada uno como necesita ser amado. Por tanto, podemos decir que el hombre como ser social, tanto en su exposición eclesial como miembro de la sociedad, es un proyecto del amor de Dios.

Bajando al terreno de lo concreto podemos ver que hasta llegar a instaurar la praxis de la caridad, reflejo de la dimensión auténtica de la caridad teologal, se ha pasado por formas más y menos perfectas de su ejercicio: desde la beneficencia (hacer el bien o un beneficio) hasta ser imagen del Bien. Unos han expresado de forma sencilla la caridad teologal y otros de manera parcial. Entre las que podemos llamar «Dimensiones parciales de la caridad social» encontramos «la limosna» y el «paternalismo». En cuanto a la primera, es fruto de la caridad pero no es la caridad aunque a veces se confunden. La verdadera caridad obliga a veces gravemente a dar limosna, pero a la vez urge corregir los desniveles excesivos en la distribución de la renta. El que socorre al hambriento tiene caridad si ha comprendido el aspecto social de la misma de tal manera que trabajará con toda su alma por cambiar unas estructuras que impiden la existencia digna del hombre.

En cuanto al paternalismo, éste tiende a corregir los males sociales sin preocuparse por instaurar una verdadera justicia; quiere ayudar al inferior sin desear que salga de la condición de inferioridad. Como afirma el Dr. Herrera Oria, «el paternalismo es inadmisibile porque ofrece a título de caridad lo que se debe en justicia, coloca al patrono en una postura protectora que ofende la dignidad del obrero y es un auténtico sucedáneo de reformas sociales justas»²⁴.

En resumen, se puede decir que la caridad abre el paso del amor de benevolencia y de beneficencia a la justicia social. La alternativa a la benevolencia no es un gesto de impotencia, ni la promoción individualista del bien, sino un constante esfuerzo en favor de la justicia social que permita a los individuos satisfacer las exigencias primarias para tener libertad de aspirar a los bienes superiores. La satisfacción de los bienes primarios no conduce infaliblemente a la promoción humana pero libera para la primera humanización que se produce en la comunicación entre los hombres. No decimos que el cuidar del hombre sea amor, sino que es una dimensión imprescindible del amor.

2. DE LA CARIDAD SOCIAL A LA CARIDAD POLÍTICA. REFERENCIA TRINITARIA Y ECLESIAL

Teniendo en cuenta la evolución de la praxis caritativa puede comprobarse cómo la dimensión social de la caridad aparece en la misma definición de caridad: La caridad es «la virtud sobrenatural que inclina al hombre a amar a Dios y al prójimo». La caridad social es un aspecto del amor al prójimo que dirige la actividad del hombre al Bien Común. No sólo mueve al hombre a respetar el derecho en todo cuanto le exige para contribuir al Bien Común sino que lo hace con un sentido sobrenatural, es decir, por amor a Dios y a los hombres.

Esta dimensión socio-política de la caridad, que no queda anulada por la justicia, nace de su estructura teologal proyectada hacia la humanización del ser humano en un proceso que va desde la vida «agápica» hasta el compromiso: La vida teologal tiene una dimensión política que nace de la fe en un Dios creador y afecto al dinamismo de la vida cristiana. La

23 GORRIERI, E., «Uguaglianza parola in disuso?», en *Settimana* 17 (1999) 16.

24 HERRERA ORIA, *La Palabra de Cristo*, Ed. BAC (Madrid 1954) 411.

caridad política es un compromiso activo en favor de un mundo más justo y se traduce en generosidad y desinterés personal por el compromiso social de manera que el compromiso social hace al hombre más digno.

La caridad dirige las demás virtudes al Bien Común e intenta acomodar las estructuras a las exigencias de la justicia social. Entre sus efectos podemos enumerar: fortalece entre los hombres la solidaridad y la fraternidad; anima a los cristianos a presionar para transformar los ambientes, las estructuras y las condiciones de vida a fin de instaurar todas las cosas en la verdad, en la libertad y en la justicia; intenta redimir el campo de la beneficencia en favor de la Seguridad Social; y lleva socorro material allí donde no llega la justicia.

Comenzamos en primer lugar viendo la importancia y la complejidad del problema. Su importancia se deriva especialmente de su actualidad en la sociedad actual. Esta sociedad descubre su identidad en referencia al modelo de justicia social que promueve. Por otra parte el término «caridad» indica un tipo de privatización de la acción social. Por ello, el problema se propone en la relación entre tarea socio-política y la experiencia de la gratuidad, de la fiesta y del fenómeno lúdico.

La complejidad proviene dentro de la sociedad de la relación entre estructura y libertad, derecho y revolución, entre Estado y sociedad. O bajando al terreno de lo concreto en el análisis de la justicia en el campo de la educación, de la economía, de la escuela y de la política. En estos casos nos encontramos con situaciones tan complejas como la lucha de clases, la propiedad privada, el poder político, la relación entre capitalismo y socialismo.

Pero también esta complejidad se encuentra en la iglesia y es no sólo en la lucha por la justicia donde se juega la credibilidad sino sobre todo en el testimonio histórico del amor de Dios por los hombres. En todo esto es necesario prestar atención a la tentación del integrismo y de la apologética que continuamente aparece especialmente en épocas de transición. Esta relación entre justicia y caridad ha sido estudiado de diversas maneras:

- a) En los manuales de moral ha existido la tendencia a reducir la justicia social a la justicia general o legal, es decir, la justicia social es la misma general en cuanto se extiende al campo de la vida económico social que se ordena a la búsqueda del bien común luchando por la justa distribución de los bienes y la cooperación entre las diversas clases de la sociedad.
- b) En la Doctrina Social de la Iglesia se nota la íntima relación entre caridad y justicia social de manera que no existe justicia social sin caridad. Lo podemos resumir con los axiomas siguientes: en la justicia damos al prójimo lo que es suyo mientras que en la caridad damos al prójimo lo que es nuestro; la caridad está fundada sobre las relaciones interpersonales hasta encontrar la identificación de personas. La justicia sin embargo se funda sobre la inviolabilidad de cada persona y su tendencia a conservar sus propios puestos de reciprocidad la caridad es superior a la justicia como virtud; la justicia obliga al mínimo, pero la caridad obliga a dar todo lo que se pueda.

Concluyendo, la caridad es la plenitud de la ley y la justicia es la base. La caridad sin la justicia es hipocresía y la justicia sin caridad es un cuerpo sin alma. La justicia crea el orden y la caridad crea la vida como podemos ver en las siguientes afirmaciones referidas a Dios y a la Iglesia.

2.1. Dios y la realización de la justicia

Dios es la realización de la justicia en una vida cristiana de tipo eclesial y social que se realiza a través de la solidaridad interna y externa ya que la relación justicia-solidaridad favorece la igualdad entre los hombres. Ahora bien, esta igualdad va más allá del mero intercambio de los bienes materiales de manera que bienes como la fe y la caridad están en la base del desarrollo de los bienes temporales (CIC 1992).

En este sentido, la solidaridad, vivida en la primera comunidad cristiana y en la Iglesia de todos los tiempos a través de tener los bienes en común y de la participación en la Eucaristía, expresado con los términos «amistad» o «caridad social», es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana (CIC 1939; SRS 38-40; CA 10). La solidaridad, en este contexto conceptual, puede considerarse como el hilo conductor de las dos categorías trinitarias fundamentales: la caridad y la justicia²⁵.

Dios es realización de la justicia en la medida en que los creyentes y los humanos ponen todo en común. Los cristianos de la primera Comunidad cristiana, al poner los bienes en común, no se basan en una simple amistad recibida de la cultura griega, aunque ésta pudo inspirarlos, cuanto en el comportamiento de Dios «que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rm. 8,32) y en el comportamiento del Hijo, el Señor, que amó tanto a los hombres que dio su vida por ellos renunciando a la gloria que le pertenecía y en el comportamiento del Espíritu que animó a esta entrega del Padre y del Hijo a los hombres. La puesta en común de los bienes se basa en la conciencia de saberse miembros de una misma Familia, la Familia de los hijos de Dios²⁶, nacida de una apuesta de amor enraizada en el gesto amoroso de la Cruz.

Los conceptos de equidad, compartir, solidaridad, igualdad de oportunidades, son formas diversas de nombrar el amor trinitario, proyectado en la vida de la primera comunidad cristiana. Por eso, el cristianismo se opone a un capitalismo salvaje o a un estatalismo centralista no por una opción política-partidaria, sino ética y religiosa: en la medida en que el liberalismo promueve de hecho la ley de la jungla, favoreciendo al más fuerte y teniendo como objetivo fundamental el lucro, no tiene que ver sólo con cuestiones técnicas y de alta finanza, sino con la fraternidad entre los hombres²⁷. El Dios trinitario no se presenta como contrapunto político a las organizaciones políticas sino como realización de la dimensión política del hombre.

El reino de Dios no presenta un programa económico de restauración de la sociedad. La Iglesia primitiva, heredera de este ideal, reconoce en la realidad económica y política de su tiempo su propia autonomía aceptando las estructuras de la sociedad en que viven. Ellos son invitados a someterse a las instituciones de su tiempo por amor. Sin embargo, la pobreza evangélica como hecho de fraternidad realiza un modelo comunitario de convivencia fraterna. Se trata de un signo profético que va anunciando un mundo nuevo promovido por el desinterés y la gratuidad.

25 GALINDO, A., *Manual de Moral socioeconómica*, o.c., 200.

26 SILANES, N., *La SS. Trinidad, programa social del cristianismo*, Ed. Secretariado Trinitario (Salamanca 1999) 50.

27 Cf., GÁLVEZ, J. Y., *L'Eglise devant le libéralisme économique*, Desclée de Brouwer (París 1994).

Pero la Trinidad nos llama no sólo a revisar la economía mundial sectorial, sino también el modo cómo es vivida en nuestras comunidades cristianas. La comunión de bienes no es algo optativo para santos, sino una exigencia profunda para todo cristiano²⁸.

El tener todo en común nos recuerda la solidaridad. Esta «tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación» (SRS 39-40). De esta manera entramos en el ámbito y en el dinamismo de la caridad, participación en nosotros de la vida comunitaria o amor cuya plenitud es Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu. Se vislumbra ya la conexión entre la trinidad de personas divinas y la solidaridad interhumana como versión histórica del amor gratuito²⁹.

2.2. La Iglesia como eucaristía y vida de amor

Dios es realización de la justicia dentro de la Iglesia en una vida eucarística amorosa. Se puede decir que la Iglesia hace la Eucaristía y esta hace la Iglesia como fundamento de ella misma³⁰. La Eucaristía es la fuente inagotable de la que vive la Iglesia. Pero también la Eucaristía hace a Iglesia desde la comunión de amor de forma que al participar en el misterio pascual los cristianos forman cada vez más su cuerpo eclesial.

Como es sabido, la Iglesia como comunión-koinonia ha sido muy apreciada en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Pero el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra «comunión»? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo» (ChL 19).

Esta imagen de la Iglesia como eucaristía y amor es real ya que nace del Misterio de la Cruz y en la «Pascua se pone de manifiesto que el amor no sólo produce y crea la unidad, sino que ya la presupone; que el amor no es tanto unión de personas extrañas, sino reunión de personas que se han extrañado entre sí por amor al mundo y que desde el destierro de su extrañamiento vuelven al ser uno, nuevo y original, de la patria»³¹.

Con palabras de B. Forte, «en la acción de gracias al Padre, que es la eucaristía como «Sacrificium laudis», reciben así su fundamento al mismo tiempo la vocación contemplativa de la Iglesia y su vocación política, su ser presencia de adoración de la historia a la gloria de Dios y al mismo tiempo su misión de ser signo profético, y por tanto inquieto y crítico, de la esperanza de la gloria en lo vivo de la historia»³².

La Pascua con la fracción se nos presenta de forma unificada e «inseparablemente como acto del Padre, del Hijo y del Espíritu: cumbre de la autocomunicación de Dios y suprema glorificación de su nombre (Jn 12,28). Es también un acto que afecta al Padre, en cuanto que la muerte de Jesús debe comprenderse dentro del proyecto de salvación... un acto del Hijo», en cuanto que libremente se entrega a la muerte y «un acto del Espíritu» en cuanto fusión escatológica del Espíritu con toda la humanidad³³.

28 Cf. CAMBÓN, E., o.c., 155.

29 ESPEJA, J., «Raíces trinitarias de la solidaridad», en *Corintios XIII*, 86.

30 DE MIGUEL GONZÁLEZ, J. M^o, «Para una teología trinitaria de la Eucaristía», en *Salmanticenses* 47 (2000) 233.

31 FORTE, B., *Trinidad...* o.c., 141.

32 FORTE, B., o.c., 201.

33 Cf. CODA, P., o.c., 123.

2.3. Cristianos, pueblo de Dios, y caridad política

La estructura de la fe se desarrolla en el dinamismo de la conversión buscando la comunión recíproca: Conversión al mundo de Dios Padre que da al Hijo por la salvación del mundo, y en el don del Espíritu que llama a los hombres a ser «hijos de Dios»; y Conversión del hombre a Dios Padre en la transformación continua de la propia vida en el sentido de una configuración permanentemente referida a la estructura del don propia de la fe en el Padre de Jesús en el Espíritu. Transformarse es conformarse al don.

Hasta aquí nos hemos parado a reflexionar sobre la «conversión de Dios al hombre». Ahora nos detenemos sobre la transformación que se da en aquellos que creen en el Padre de Jesús, distinguiendo el momento del compromiso personal de lo social en la conciencia de su insuperable relación dialéctica. Desde aquí comenzaremos a analizar la dimensión política de la caridad, sabiendo que la esencia del hombre es independiente del compromiso social.

Cuando el hombre se pone conscientemente delante de Dios tiene ya una imagen de Dios que acepta (creencia) o refuta (incredulidad). El silencio de Dios hace posible emerger de esta imagen: o se le acepta amorosamente o se le rechaza. Esta es condición de la libertad germinal del hombre delante de Dios, es la imagen que está en el germen y origen del compromiso. Cuando Dios calla, el hombre prueba su afiliación libre o su aceptación libre de su filiación divina. Este silencio divino se notará especialmente cuando el creyente se enfrente a las injusticias políticas.

Pero el silencio de Dios está también en el origen de un camino de liberación. La convicción de la existencia de Dios pone en juego la posibilidad de desearle o excluirle. Dios no es ni el Padre bueno deseado (deseo creado por nuestro deseo) por nosotros ni el perseguidor creado por nuestra agresividad. Dios Padre es el totalmente «OTRO», diverso de todas nuestras proyecciones. Reconocer a Dios como Padre significa reconocerlo como aquel que se da y lo hace con una iniciativa absoluta. Dios es perfectamente Padre porque el solo es capaz de donarse total y continuamente: su potencia de Padre consiste en su capacidad de darse.

Con su fe en Cristo, el creyente encuentra una autonomía feliz descentrándose de su deseo para centrarse en el deseo del Padre. Conformándose, identificando la voluntad con la voluntad del Padre, en el Espíritu, a Cristo como autodonación del Padre al mundo, nosotros nos hacemos libres por un camino de solidaridad con los hombres en Dios.

La ética teologal del don no aparece como un sueño utópico de la superación de la reciprocidad. En la comunidad todos se dan a todos. La caridad fraterna vivida en comunidad religiosa debe consistir en la acogida de todos los que se dan no porque han sido elegidos agradecidamente para eso sino porque son don del Padre. Dios es don. Seremos dones.

El punto de partida es la pertenencia a una Iglesia que, como todo grupo social, tiende a absolutizarse a sí misma como sociedad perfecta. Pero en este marco de sociedad, la búsqueda de Dios no puede ser una aventura individualista, conducida por la soledad de los otros. Es más bien una obra de solidaridad con toda una generación, es una prueba de verdad para el creyente llamado a participar en dificultades radicales de cada época y buscar a Dios en esa acontecimientos que le toca vivir. Es obra de solidaridad puesto que Dios es solidario.

Identificándose con Jesús eclesialmente o desde la comunidad, a través de una práctica social que tenga el valor del testimonio comunitario a favor de los más pobres, se llegará al camino del descubrimiento del mismo Jesús. No sólo el acto del testimonio comporta una conciencia experimental y viva de Jesús que se nos revela, sino los destinatarios mismos de este

testimonio son revelación de Jesús a través de su vida, de su esfuerzo, de su sufrimiento. Todo este testimonio se ha de vivir sacramentalmente:

1º) La sacramentalidad de la caridad en Cristo dentro de la Iglesia. La caridad política sólo será cristiana si se vive desde la «Ecclesia» o desde la comunidad. Esta perspectiva puede experimentarse desde una vida sacramental. La experiencia humana del amor, como toda la historia, tiene un significado sacramental en el aspecto cristiano. Esta afirmación puede ser ilustrada bien en el sentido amplio de la sacramentalidad bien en el sentido de la sacramentalidad propiamente dicha.

En cuanto al primer sentido amplio podemos decir que todo lo dicho hasta ahora nos conduce a liberar la caridad de la privatización intimista para situarla a nivel de la energía estructural de la iglesia en su interior (sacramentos) o en relación con la sociedad (servicio). La tarea de liberación y de solidaridad, vividos en el contexto de un testimonio eclesial del Resucitado, adquieren un valor sacramental. Afirmar la sacramentalidad de la caridad significa contemporáneamente declararse la absoluta no-divinidad y su importancia e irrenunciabilidad como mediación eclesial y escatológica.

2º) En cuanto a lo segundo o la relación sacramentos y caridad, debemos decir que el valor sacramental de la caridad no interesa solamente a la Iglesia en general, sino a todos sus gestos institucionales y carismáticos. Si la evangelización y el sacramento son las dos líneas de la Iglesia podemos decir que ambas lo son como forma y como contenido de la caridad.

La evangelización, realizada a través del kerigma y del testimonio, manifiesta el anuncio de la prioridad del don de Dios en Cristo que llama a los hombres a la solidaridad en el Espíritu de Jesús. En realidad los sacramentos presuponen siempre la evangelización y la solidaridad eclesial y social pero son también una consolidación y una promoción. Quien ejerce la caridad en la vida social y en el compromiso necesita acceder a los sacramentos para consolidar y para recibir fuerza y de esa manera promover su propia acción. Se puede ver en detalle como la economía de la reciprocidad y la economía del don constituyen al mismo tiempo la estructura profunda de todo sacramento (lo que significan) y la transformación que vehiculan en los hombres (lo que creen).

Refiriéndonos a la Eucaristía, esta es la síntesis de la caridad vivida en los otros sacramentos. En la Eucaristía la «epiclesis» sobre el don es inseparable de la epiclesis sobre los participantes: y la epiclesis significa que los participantes —como sucede a los dones— deben donar no cosas, palabras e ideologías y tampoco a sí mismos, sino deben hacerse don y energía de don. La Eucaristía se revela como «sacramento del hermano».

3. APOSTAR POR LA CARIDAD: LA SOLIDARIDAD Y LA JUSTICIA EN EL EJERCICIO DE LA CARIDAD

Si Dios es amor y comunión, y el hombre es su imagen, el futuro de este está en apostar como ser social y comunitario por la caridad. Desde la vida de comunión trinitaria y eclesial, estudiado anteriormente, el creyente se abre a la práctica del amor: «a partir de la comunión intra-eclesial, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándonos hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano... El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los pobres» (NMI 49). Si verdaderamente hemos partido de la

contemplación del amor intratrinitario tenemos que saberlo descubrir en el rostro de quienes el mismo Cristo ha querido identificarse.

Es la hora de una nueva imaginación de la caridad, que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno (Cf. NMI 50).

Desde la solidaridad, traducida en el ámbito cristiano por las virtudes de la gratitud total, del perdón y de la reconciliación, «el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo»(SRS 40).

Como hemos visto más arriba, la caridad es una de las tres columnas básicas de la vida y moral social y constituye la clave de solución adecuada del problema social. Pero en su relación con la justicia y con el bien común conviene no identificar los deberes de justicia y bien común con los de la caridad. Esta distinción ha de urgirse tanto en las relaciones laborales como en las estructurales e interpersonales. La caridad refuerza pero no suple la obligatoriedad de los deberes propios de la justicia.

De forma reduccionista a veces se piensa que los deberes de justicia obligan a todos y los de caridad son propios de quienes viven en comunión sincera con Dios y con una «conciencia privatista». Si bien es verdad que la caridad tiene una motivación profunda, dinámica y superior a otra tendencia natural, sin embargo no puede considerarse como un sucedáneo de la justicia. Su campo es más amplio que el de la justicia ya que esta afecta a la unidad de «corazones» y aquella a la unidad de las estructuras (QA 137).

La ética cristiana ganará en eficacia y en claridad si supera el dualismo caridad-justicia. Esta nueva perspectiva nos viene dada por los nuevos análisis antropológicos del amor³⁴. La concepción del amor supera los cauces individualistas y llega a un planteamiento del amor como parte de una teoría crítica de la sociedad³⁵. Por ello, exponemos ahora algunas características de la caridad, fundamento e impulso de la solidaridad y de la justicia³⁶.

1ª. Es preciso situar bien en primer lugar *la caridad en relación con la justicia* superando las dicotomías existentes entre ambas. Hasta hace poco ha existido una falsa valoración del sentido de la ley en el campo de la ética cuando se elevaba a categoría suprema considerando «la ley como absoluto». En ese contexto se dividía la vida en dos campos: el normativo por la ley, la justicia; y el de la generosidad y la voluntariedad, la caridad. El término «caridad» quedaba reducido a una virtud concreta que cubre aquello a donde no llega la ley o la justicia. En este ámbito se considera obligatorio únicamente el campo de la justicia.

Hoy se intenta superar esta división platónica del contenido moral de la praxis. Ahora todo el campo de la vida cristiana está iluminado por la caridad y lo iluminado es justo. De este modo, la justicia resulta el lugar intrahistórico de la encarnación de la Caridad.

34 Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad* (Madrid 1985). MARION, J. L., *Prolegómenos a la caridad* (Madrid 1986).

35 TORNOS, A., *Antropología del amor*, o.c., 83-93.

36 VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, o.c., 107-109.

2ª. El amor es una *virtud unificante*. La caridad irradia la vida social de tal modo que por el amor cobra sentido la vida y puede decirse en verdad que el «yo» existe si el «tú» existe y la «comunidad «existe». En y por el amor la vida existe. La carencia de amor es destrucción. San Juan lo expresa de la manera siguiente:»Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte» (I Jn.3,14).

La caridad social aporta a las virtudes sociales y al conjunto de la vida su significado y valor teológico/teologal: la justicia, la generosidad, la paciencia, la solidaridad se definen específicamente en cuanto al objeto y al fin que llevan en sí mismas, pero el valor creador y transformador lo reciben de la caridad.

3ª. Asimismo, ha de hacerse un esfuerzo por *desprivatizar la caridad* en la moral cristiana, es decir, por hacer de la caridad una virtud social. La privatización de la caridad o el reducirla al campo de lo privado es una falsificación de la caridad que proviene del romanticismo y del subjetivismo de la cultura actual del vacío. La caridad necesita de una corporeidad concreta. La caridad ha de salir del mundo puramente intencional y del ámbito intraindividual.

4ª. La caridad tiene un carácter *utópico y estratégico*. La caridad no elimina la estrategia sino que la presenta como coyuntural para llegar a la plenitud, entendiendo por estrategia como «el arte y la habilidad para dirigir el asunto de la vida del hombre». Pero la estrategia también tiende a convertirse en absoluto, por ello, el impulso de la caridad se colocará en expectativa de lo «nunca es suficiente» a pesar de que en la vida la respuesta haya sido la debida. Estamos en el terreno de la utopía. La estrategia recibe una valoración positiva desde la ética cuando se considera como un paso pedagógico en el que pueda entrar la caridad.

5ª. La caridad tiene un *talante radical* como aliento de una vida virtuosa vivida con exceso. Es decir, el término «caridad» es eminentemente religioso y, en su radicalidad, tiene una dimensión de entrega extrema y generosa. Quien ama y vive en caridad tiende a encontrarse a sí mismo en el amado. Estamos ante la dimensión mística de la caridad social.

La experiencia mística de esta dimensión de la vida de caridad se consigue haciéndose violencia consigo mismo y con los demás. Esta es la razón por la que algunos llaman a esta dimensión «carácter violento de la caridad social». De esta concepción y dinamismo de la caridad nace el sentido y la fuerza teológica latente en las decisiones radicales del hombre cristiano.

Por tanto, es verdad que la caridad es universalidad y armonía, es unión y reconciliación, pero esto no representa la única dimensión de la caridad. Su cuarta dimensión es la manifestación radical que aparece cuando alguien al querer ser fiel a sí mismo se sacrifica por un ideal. En este sentido, el testimonio de Cristo es clarificador: radicalidad de la Palabra y de los gestos y, especialmente, de los modos de comportamiento sociales que provienen de su experiencia de caridad teologal. En el orden de las relaciones interpersonales puede surgir la conflictividad. Pero es desde la caridad desde donde se posibilita la superación de esta conflictividad. En este caso siempre ha de surgir la profundización de las relaciones interhumanas.

Desde estas características ha de entenderse la kénosis en la que la caridad se desarrolla. Algunos, creyendo que las injusticias deben ser redimidas únicamente por la justicia, rechazan la caridad como aquello que humilla la dignidad humana. Sin embargo, la doctrina católica afirma que todo el orden social necesita conformarse con la justicia, pero la caridad debe ser como el alma de este orden. La caridad evapora la acritud que nace de la rigidez de la justicia

La caridad social es la actitud básica del ethos social cristiano y, por ello, significa el contenido global del compromiso cristiano. Entendemos por caridad social o caridad política

como la categoría ético-religiosa que totaliza el ethos social de los cristianos. Pero llevar a la vida la caridad política necesita de algunas mediaciones. Estas son la justicia y el Bien Común.

La caridad pertenece, por tanto, al mundo de la intencionalidad y de la cosmovisión cristiana. Así, la solución de la cuestión social ha de esperarse de la efusión de la caridad como compendio de la ley nueva del evangelio. La caridad ha de ocupar el puesto que le corresponde, el más alto en la escala de los valores religiosos y morales tanto en su estimación teórica como en la actuación práctica de la vida cristiana. La caridad lo explica e inspira todo, todo lo hace posible y lo renueva. Así entendida, la caridad conserva su dimensión religiosa, es decir, la liberación del pecado y la consideración de la soberanía de Dios en el amor. En el terreno del compromiso se puede decir:

- a) La caridad quedará reducida sólo a una «voz» si no hace surgir del contexto de la sociedad una comunidad gobernada por un empuje solo inteligible desde el ejemplo de aquel que por amor a los hombres no dudó en tomar la forma de «siervo». La comunidad de los creyentes en tanto es signo e instrumento de unidad del mundo en cuanto el principio concreto de su existir histórico es la «kénosis» y en cuanto la prontitud en asumir la condición de los oprimidos es manifiesta cualquiera que sea la situación o la fuerza que los oprime. Lo característico de esta solidaridad kenótica es que no lo motiva la ideología ni un proyecto sino la seguridad de la fe que nace de la caridad.
- b) El mensaje de la ética cristiana comienza y acaba con la afirmación de que Dios ha amado al mundo. Una comunidad eclesial verdaderamente fiel a su propio principio de realidad kenótica no podrá parecer en modo alguno necesaria a la sociedad terrena. Sólo esta «inutilidad» será capaz de mantenerla libre de los papeles históricos que no tengan relación con el amor y de mantenerla configurada como una institución afín o que está al lado de todos aquellos que resultan inútiles en el mundo. Esta peculiaridad de «inutilidad» es la que hace que la ética cristiana tenga futuro.
- c) Visto objetivamente, la Iglesia ha buscado títulos que le aseguren la aceptación por los hombres. El título último invocado ha sido el de sentirse con la tutela del orden moral escrito en las leyes de la naturaleza. Sin embargo la caridad no es un sentimiento que corre entre hombre y hombre. Es un principio categórico fundado objetivamente en el pacto mesiánico que vive dentro de la realidad social creando un modo de ser de la convivencia humana. La caridad se sitúa más allá del estado de convivencia como energía que juzga que la realidad presente es inadecuada e insuficiente para la esperanza o que los pactos sociales, incluido el pacto moral de la Iglesia con la sociedad, es insuficiente para el que ama. La caridad tiene como medida propia no ya las posibilidades históricamente dadas, sino las manifestaciones ejemplares del ágape de Dios. La caridad sitúa las aspiraciones propias más allá de lo actualmente posible.

4. CUATRO VENTANAS AL AMOR

Terminamos este trabajo presentando cuatro ventanas al amor. Lo hacemos con la intención de acercarnos a la fundamentación antropológica de la caridad que está en la base de las propuestas sociales que se quieren proponer en el marco de las políticas sociales y del intento de renovación de la vida social actual.

4.1. El amor, pretensión de inmortalidad en Julián Marías

Julián Marías con una esperanzada visión de España observa los rasgos que amenazan a la libertad. En sus obras (*La devolución de España, España en nuestras manos, Cien años de España, Etc.*) cree que los mayores peligros para España vienen de la falta de originalidad y en la posible pérdida de la capacidad creadora. La visión antropológica que nos ayuda a ver su fenomenología del amor partirá de una propuesta sobre «la felicidad humana» hecha desde los parámetros siguientes:

1º. El amor y la felicidad en la mística cristiana:

Estamos ante una fenomenología teológica y, a la vez, mística. Teniendo en cuenta que «la mística tiene una referencia a la unión sobrenatural con Dios en esta vida», la felicidad significaría una anticipación de la beatitud, una especie de pregozo, en este mundo, de lo que será la contemplación de Dios en la otra vida. Pero para algunos místicos esta unión con el amado es inefable e inenarrable: «fue arrebatado al paraíso y oyó dichos indecibles, que el hombre no puede decir» (II Cor 12,4). Julián Marías estudia varios autores místicos que unen el amor con la felicidad. El objeto del amor es la búsqueda de la felicidad y del sujeto amado. Este es Dios en cuanto ser personal, culmen de la felicidad, con quien se tienen relaciones intersubjetivas con responsabilidad plena.

- a) *Jan van Ruysbroech*. En su obra «el ornamento de las bodas espirituales», este autor coloca el centro de la felicidad en la posesión de Dios: «Comprenderemos por el amor y seremos comprendidos por el amor, y Dios nos poseerá y lo poseeremos en la unidad». La unidad con Dios es camino en el amor eterno hacia el interior de su esencia divina. El hombre místico tiende hacia la intimidad del amado. No se trata de una identificación panteísta, con Dios, pero en ese estado místico será difícil ver los límites de lo divino y de lo humano. Los textos de Ruysbroech muestran en el siglo XIV una idea del amor enormemente explícita con referencia a la sensibilidad y a la intimidad.
- b) *Angelus Silesius* muestra su preferencia por el amor y a la vez subraya la necesidad que Dios tiene del hombre. Evidentemente Dios ha creado el mundo y al hombre por un acto libre y no necesario. Pero Dios ama, y la creación brota de un acto de amor efusivo. No sólo el amor del hombre a Dios sino, el más fuerte, de Dios al hombre. El hecho de la existencia de un Dios amor necesita de los efectos de ese amor como expresión de sí mismo. En este sentido, dice Silesius, Dios necesita al hombre ya que el amor necesita una concreción y no es un puro deseo.
- c) *Santa Teresa* en alguna de sus obras (comentario al *Cantar de los Cantares*) tiene algunas alusiones directas al amor. En este libro muestra que para quedarse con el amor vivo hay que eliminar alguna de las potencias interpretativas del amor. De esta manera rechaza las interpretaciones intelectuales del amor para quedarse con las puramente físicas, las dimensiones creativas para quedarse con las manifestativas: «Nos dará su paz con el beso de su boca». Las relaciones de amor sólo se explican con ejemplos como los valores.
- d) *San Juan de la Cruz* pone como sentido originario del amor al amor humano entre el varón y la mujer. Desde esta dimensión se puede entender todo otro amor en muy

diversas direcciones. Esto se aplica al amor humano pero también a otras formas de amor: a la patria, a la ciencia, al arte. No se trata de que el amor a Dios sea una sublimación del amor entre el hombre y la mujer, sino de algo esencialmente diferente y de otro orden.

En la mística cristiana, según J. Marías, aparece una vinculación explícita entre felicidad y amor. La felicidad consiste en amor y es una apelación a la intimidad personal. Sin ella se va de entre las manos su verdadero sentido de promesa.

2º. El amor y la pretensión de inmortalidad

En segundo lugar estamos ante la fenomenología antropológica. La capacidad amorosa presenta grandes diferencias en los individuos y en la historia de cada uno. El hombre es intrínsecamente amoroso, es una realidad amorosa. La realidad amorosa se realiza de muy diversas maneras con enormes diferencias de intensidad y de contenido según sea cada persona. El proceso es el siguiente:

En un primer momento es necesario seguir viviendo para amar. Es importante e iluminador colocar esta capacidad amorosa en relación con la inmortalidad. En la medida en que se ama se necesita seguir viviendo o volver a vivir después de la muerte para seguir amando, como afirma San Agustín: «Mi peso es mi amor, soy llevado por él adondequiera que voy». Nuestra época, dice Marías es muy baja en intensidad amorosa, por eso ha desaparecido el deseo de inmortalidad.

En un segundo momento se puede pensar que dejarse matar amando es una forma de no perecer. La aceptación pasiva e «indiferente» de la aniquilación podría interpretarse como una situación esencial respecto de la condición amorosa. Sin embargo si tenemos en cuenta la expresión de G. Marcel «Toi que j'aime, tu ne mourras pas» (tú a quien amo, no morirás), significa la imposibilidad de imaginar la aniquilación de la persona amada. Se necesita de la persona amada para que la vida tenga sentido.

Pero si damos un paso más, según Julián Marías surge la esperanza de la resurrección y su sentido. En Pablo es esencial incluida la de la «carne» como ha recogido el credo apostólico. En el cristianismo es esencial y se manifiesta en la Encarnación por fusión con la naturaleza humana.

Por último estamos ante la pretensión de inmortalidad y la condición amorosa del hombre. Hay ciertamente una clara vinculación entre intrínseca condición amorosa del hombre y la pretensión de inmortalidad. Se puede ver con aquellos versos de Quevedo:

No me aflige morir; no he rehusado
acabar de vivir, ni he pretendido
alargar esta muerte que ha nacido
a un tiempo con la vida y el cuidado.

Siento haber de dejar deshabitado
cuerpo que amante espíritu ha ceñido;
desierto un corazón siempre encendido
donde todo el Amor reinó hospedado

Por tanto la esperanza de la resurrección, la necesidad de esa forma particular de inmortalidad que llamamos la resurrección de la carne tiene como raíz esa actitud radicalmente amorosa que pertenece al hombre, pero que oculta, desconoce, abandona, olvida con extraña frecuencia.

4.2. Las caras del amor en José Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset traza el retrato del amor como sentimiento profundo del hombre. Se trata de la intrínseca condición amorosa del hombre. Su obra «Estudios sobre el amor» es un conjunto de obras complementarias sobre las diversas facciones en las que la fenomenología del amor se manifiesta en ella y donde el autor distingue «amor» de amores.

«Los amores» son historias más o menos accidentales que viven los varones y mujeres con factores innumerables que complican de tal manera su proceso que a veces en ellos hay de todo menos de amor. En positivo puede entenderse como formas casuísticas de amor.

El concepto de amor que J. Ortega y Gasset nos presenta es amplio: «no sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia», ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. Esta variedad nos ayuda a ser cautos y a no unidimensionar el amor.

Ortega considera errónea la idea de santo Tomás sobre el amor: Para él, amor y odio son dos formas de deseo, del apetito o lo concupiscible. El amor es el deseo de algo bueno en cuanto bueno —concupiscibile circa bonum—; el odio un deseo negativo, una repulsión de lo malo en cuanto tal —concupiscibile circa malum—.

Por eso, hay que buscar lo esencial del amor, dice Ortega: nada hay tan fecundo en el hombre como el amor. Este es el símbolo de la fecundidad. No todo lo que nace del amor es amor sino que presupone el amor. Es necesario, por tanto, separar amor y deseo: desear un buen vino no es amarlo. Razones: porque del amor nacen los deseos; y porque desear algo es tendencia a poseerlo. El deseo muere cuando se logra. El amor es por ello un eterno insatisfecho; el amor es todo actividad. En el amor en lugar de consistir que el objeto venga a mí, soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso la persona sale de sí.

Así, según Ortega, San Agustín intenta liberar la identificación entre amor y deseo o apetito. Espinosa, sin embargo, vuelve a confundir amor y deseo al buscar la base emotiva del amor y del odio: sería amor la alegría unida al conocimiento de su causa; y sería odio, la tristeza unida al conocimiento de su agente. Amar a alguien sería simplemente estar alegre y darse cuenta de ello. Por ello, ante la deficiencia de estas definiciones, nuestro autor presenta la descripción del acto amoroso:

- a) En un comienzo, el amor se parece ciertamente al deseo ya que el objeto del amor, la cosa o la persona, excita el deseo.
- b) En segundo lugar el sujeto, el alma, se siente estimulada por el objeto que llega hasta ella. El amor comienza después de esta excitación. Esta viene —amor centrípeto— del objeto al sujeto; el amor va —amor centrífugo— del amante al amado. El movimiento es doble: primero centrípeto, después centrífugo.
- c) Hay pues un movimiento de nuestro ser al del prójimo. No se trata necesariamente de un movimiento físico, pues los actos exteriores que nacen en este movimiento amoroso son efectos de él. Pero Ortega se fija no tanto en estos efectos amorosos cuanto en el acto amoroso en su intimidad psíquica como proceso en el alma.

- d) El dinamismo del amor consiste en estar amando. No cabe duda que no se va a Dios a amarle con las piernas del cuerpo, y no obstante, amarle es estar yendo hacia él. Ese constante estar emigrando hacia el amado es estar amando. «El amor, dice Ortega, se prolonga en el tiempo: no se ama en serie de instantes súbitos, de puntos que se encienden y apagan como la chispa de la magneto, sino que se está amando con continuidad».

De esta continuidad nace otra nota del sentimiento amoroso: el amor es una «fluencia», un continuo, una irradiación psíquica que va del amante al amado. No es un golpe único, sino una corriente. Resumiendo podemos, por tanto, decir que hay tres rasgos en el amor: es centrífugo, es un ir virtual hacia el objeto y es un continuo fluido.

Existe una gran diferencia entre amor y odio. Ambos poseen la misma dirección ya que son centrífugos y van hacia el objeto. Pero dentro de la misma dirección llevan distinto sentido u opuesta intención. El odio va hacia el objeto pero en contra de él. El amor va hacia el objeto pero a su favor.

Esta oposición se manifiesta: en el amor nos sentimos unidos al objeto. No se trata de una unidad física sino de una convivencia simbólica en la que su causa es la nuestra y existe una adhesión a su persona y a su ser. En cambio en el odio el ir hacia el objeto va creando una distancia simbólica. Amor es concordia: odio, es discordia, disensión metafísica no estar con lo odiado

«Amar, según José Ortega y Gasset, es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado...es un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser».

4.3. Pedro Laín Entralgo o el cuerpo del amor

P. Laín Entralgo en su obra «Teatro del mundo» (p. 166) llega a afirmar que desea mostrar que en el secreto proceso de nuestra intimidad tienen parte ineludible tres básicas actividades de la persona humana: la creencia, la esperanza y el amor y desea exponer con lucidez cómo lo supo ver y decir José Ortega y Gasset. Estamos ante una obra de Pedro Laín convertida en comentario al pensamiento de Ortega desde las claves de las virtudes teológicas.

En la relación existente entre amor y realidad, inspirándose en Ortega, Laín proclama con Unamuno que «del anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad».

Así el amor, en primer lugar, nos revela como imprescindible y distinto a nosotros para nuestra vida aquello que amamos. En segundo lugar nos descubre la estructura y la integridad de lo amado y nos hace verlo en todo su valor. En tercer lugar nos remite al todo de lo real. Y así es real todo aquello con lo que tenemos que contar para hacer nuestra vida. Es real tanto lo amado como lo que nos conduce a lo amado.

En estas páginas de la obra citada se nota con claridad la influencia ortegiana de su concepto de amor. En síntesis enumera varias obras de Ortega en las que podemos encontrar su tratado de amor (pp. 179-181).

Quizás sea en su obra «Sobre la amistad» con un interesante prólogo de su discípulo Diego Gracia donde encontraremos una síntesis de su pensamiento sobre el amor. El amor, distinto

de la camaradería y del enamoramiento es una comunicación interpersonal peculiar que tiene dos finalidades o efectos: el mutuo beneficio y el perfeccionamiento de la misma naturaleza humana.

La primera parte es un análisis de la doctrina existente sobre la amistad en torno a tres clásicos no superados: Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant. En la segunda parte diferencia la amistad de otras actitudes humanas parecidas como la simpatía social, la tertulia, la proxi-midad y el enamoramiento. La amistad es definida como una peculiar «comunicación amorosa entre dos personas, en la cual, para el mutuo bien de estas, y a través de dos modos singulares de ser hombre, se realiza y perfecciona la naturaleza humana».

En toda su obra quizás en las descripciones que hace en la relación enfermo-médico es donde mejor describe la esencia de la amistad. Llegará a decir que la quintaesencia de la amistad está en dejar que el otro sea lo que es y quiere ser, ayudándole delicadamente a que sea lo que debe ser.

4.4. Xabier Zubiri o la autosubjetiva revelación del amor

Aunque no encontramos un tratado directo sobre el amor en la obra zubiriana, sin embargo su reflexión aparece desde el marco de los estudios sobre la «volición». Ahí encontramos varias fracciones del amor:

- El amor es un acto de preferencia o el primer momento formal del acto de volición es el amor.
- Pero además el hombre no sólo ama en cuanto depone su bien entero en la persona u objeto amado sino que además lo depone en forma posesiva. Así la volición además de «amar a» es «determinarse a». El amor se expresa a través de dos movimientos: uno actitudinal (amor a) y otro objetual (determinarse a).
- Por ello en la volición nace la tendencialidad del amor o la capacidad de «querer» del hombre.

El amor será tratado desde varias perspectivas que van configurando su esencia: el acto de amor fuente, el amor efusivo, el amor finito y el amor personal. (Cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992).

Estos cuatro autores a estudiar tienen mucho en común y peculiaridades propias. Un estudio más prolijo debería acercarse a la exposición fenomenológica del amor. Nuestro objetivo ha sido únicamente lograr situar su pensamiento en las tres claves siguientes: su concepto de amor en la relación intersubjetiva: autorevelación, indiferencia, conflicto y justicia; la tipología de amor: materno, social, a Dios; y la dimensión ética del amor: respeto, afirmación del otro, promoción y responsabilidad.