

El amor y su relevancia social

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN El amor ha sido relegado a una posición privada por un racionalismo que es heredero de la secularización de la caridad que realiza Lutero y que, posteriormente, el romanticismo reinterpreta desde un afecto que considera irracional. De aquí la marginación del amor en ámbitos sociales esenciales como son la política y la economía. En la tradición cristiana el amor es principio de comunión nacida de un don anterior y es la que introduce una gratuidad inherente a las relaciones humanas. Es necesario recuperar estas dimensiones en la sociedad.

PALABRAS CLAVE Amor, sociedad, don.

SUMMARY *Luther's secularisation of "charity" gave birth to a form of rationalism that relegated love to a private space. Later romanticism reinterpreted this "charity" from an affective point of view which considered it irrational, thus setting the ground for love being excluded from basic social areas such as politics and economics. In the Christian tradition love is the principle of communion, born of a prior gift founded in the basic gratuitousness inherent to human relations. Society must win back these lost dimensions.*

KEY WORDS *Love, society, gift.*

“Permaneced en mi amor” (Jn 15,9). Parece una amable invitación a participar de algo sublime, pero no podemos ignorar que está expresado a modo de imperativo. A pesar del tono exhortativo, el valor de las palabras excede con mucho el simple consejo. El contexto específico en el que se sitúa, el de la parábola de la vid, es muy explícito hasta el punto de parecer excesivamente severo: “Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; luego los recogen, los echan al fuego y arden” (Jn 15,6). Ante esta exigencia que alcanza un valor absoluto, el Maestro señala las mediaciones que permiten al discípulo identificar si vive esa permanencia del todo necesaria. El signo que el evangelista propone como reconocimiento del cumpli-

miento de tal condición es precisamente la guarda de los mandamientos de Cristo: “Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor” (Jn 15,10). Todas estas indicaciones conforman un marco de comprensión del amor de Cristo muy determinado. Tal amor se presenta con unas características únicas que el fiel debe saber integrar para poder vivir tal como el Maestro le enseña. El amor de Cristo es así el factor decisivo para reconocer la pertenencia del discípulo al grupo de los fieles al Señor¹. Una vez sentado este nuevo horizonte del amor cristiano, es cuando Jesucristo puede proponer, a modo de conclusión, el mandato nuevo: “Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 15,12).

Puestas estas premisas, podemos comprender que la orden de permanecer en el amor de Cristo no se puede aceptar como un simple mandamiento. Dentro de la lógica de la revelación divina que domina todo el texto, se ilumina de forma definitiva que el imperativo que tratamos se expresa con toda la fuerza de un mandamiento porque le precede un don². Por eso mismo, no se puede considerar a modo de un ideal que configura un nuevo modo de vida que el discípulo debe aplicar en su existencia, sino el modo como se le desvela la presencia previa del don de Dios que Cristo ha sembrado previamente en el corazón del que le escucha. De modo semejante al mandato del amor³, la permanencia en Cristo es sobre todo una revelación de la existencia de un nuevo amor que reclama una respuesta insólita por parte del hombre en un orden de preferencia desconcertante. Exige de tal modo poner en primer lugar el amor recibido de Cristo que este parece conformar una especie de “morada” en la cual se puede “permanecer”. No hemos de extrañarnos, es lo propio del lenguaje del amor que siempre define, al menos implícitamente, un ámbito en el que desarrollarse. En el caso de la revelación de Cristo en la última cena, este desvelamiento de su amor configura la comunión eclesial significada además aquí mediante el valor simbólico del cená-

1 Cf. F. HAUCK, “μὲνω”, en: *ThWNT* IV, 578-593.

2 Según la lógica que presenta: JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* 52: “El mandamiento de Dios no está nunca separado de su amor; es siempre un don para el crecimiento y la alegría del hombre. (...) De este modo, el don se hace mandamiento y el mandamiento mismo es un don”; cf. ID., *Veritatis splendor* 11; 110.

3 Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 14: “el ‘mandamiento’ del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser ‘mandado’ porque antes es dado”.

culo en el que fueron pronunciadas las palabras y la dimensión eucarística que impregna todo el discurso joánico de despedida.

Todo ello es de una importancia decisiva para que el cristiano reconozca su propia condición y la Iglesia pueda responder a la naturaleza de su ser y su misión. Por eso mismo, la firme reivindicación realizada por Benedicto XVI de la naturaleza social del amor en su última encíclica *Caritas in veritate*⁴ no es simplemente una reflexión juiciosa ante una dificultad coyuntural para la actual presencia de la Iglesia en el ámbito social, es mucho más: la hemos de considerar una llamada urgente a recuperar una de las dimensiones esenciales de la dinámica interna de la caridad. Este es el objeto que nos proponemos afrontar en este breve artículo. Empezaremos con la revelación del amor de Cristo en su alcance universal, para luego ver el porqué se ha perdido esta dimensión social del amor y terminar con un repaso de la dinámica básica del amor en su esfera social.

I. LA CARIDAD COMO REVELACIÓN DE UN AMOR NUEVO, Y SU CONFIRMACIÓN: CREER EN EL AMOR

El primer paso en nuestro camino es buscar descubrir todas las implicaciones del amor de Cristo como revelación de un amor nuevo. La teología, para ello, se ha centrado en las palabras inmediatamente posteriores que se expresan dentro de una lógica de revelación: “No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15,15)⁵. Es un paso de gran importancia, porque tiene que ver con la revelación esen-

4 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 2: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cf. Mt 22,36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas.”

5 Cf. A.W. KEATY, “Thomas’s authority for identifying charity as friendship: Aristotle or John 15?” en: *The Thomist* 62 (1998) 581-601.

cial del cristianismo: ser hijos de Dios, vivir una participación de la misma Filiación de Cristo.

Aceptar ese amor supone necesariamente “creer en el amor”. Es en este punto donde se observa que “creer” y “permanecer” son dos dimensiones de una misma dinámica sustentada por la caridad de Cristo. Así se expresa en la primera epístola de Juan: “Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,16). No nos extraña entonces que haya sido esta expresión la que inicie la explicación de Benedicto XVI sobre el amor en su encíclica *Deus caritas est*, y que haga uso de ella para definir lo genuinamente cristiano:

Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.⁶

La manifestación del amor de Cristo se realiza por medio de las “obras del amor” que adquieren en la terminología joánica un sentido propio: la “obra” (ἔργον) de la que habla el evangelista cuenta sobre todo con un valor de testimonio y de mediación entre la Creación (obra por excelencia del Padre) y la escatología (obra definitiva de Dios, ligada a la teología del sábado) por medio de la acción del Hijo (la Redención)⁷. Las obras del Hijo manifiestan y realizan la gloria del Padre. Este marco de comprensión nos ilumina el sentido cristiano del “permanecer”: existe una permanencia inicial, la del Hijo en el Padre⁸ y la del Padre en las obras del Hijo que revelan una comunión originaria intratrinitaria que da el sentido más profundo al “permanecer”⁹. La revelación de esta unión en las obras del Hijo es una invitación imperativa para que los discípulos participen de ese misterio de amor al que Dios les llama.

6 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 1.

7 Cf. G. BERTRAM, “ἔργον”, en: *ThWNT* II, 631-653.

8 Cf. Jn 15,10: “yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor.”

9 Cf. 1Jn 2,24: “permaneceréis en el Hijo y en el Padre.”

Anunciar el amor de Cristo supone aceptar participar en la misma misión de Cristo desde la fuerza de su propia elección personal: “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto permanezca” (Jn 15,16). El fruto, que es el fin de la misión recibida, solo se puede obtener desde la permanencia. Es más, el mismo fruto “permanecerá” pues es también participación privilegiada de la comunión primera entre el Padre y el Hijo, ahora con un claro valor de eternidad.

El amor, al ser presentado de este modo, adquiere una indudable dimensión universal (la propia de la Redención que conduce a la perfección toda la Creación), sin perder nunca un grupo de referencia concreto, una comunidad humana. Nos abre entonces a un nuevo modo de conocer diverso de la universalidad formal de la razón. Es más, nos permite comprender de qué forma lo concreto de la persona tiene un valor a la vez único y universal que se revela en el amor. Por consiguiente, este modo específico de conocimiento que procede del amor es esencial para la aceptación de la revelación divina en toda su amplitud¹⁰.

Es tal universalidad en la manifestación única de Cristo la que da el contenido principal a la revelación de la que hablamos, porque manifiesta propiedades exclusivas del amor cristiano. La insistencia en el “permanecer” dentro del entramado de relaciones personales y de comunicación de bienes que lo especifican, definen un “lugar” donde se encuentra y se vive el amor que nos salva.

La comprensión de estas características se apoya en el valor social del amor que era común en la filosofía pagana del inicio del cristianismo. En toda ella, el amor tenía un papel central en la explicación de las relaciones sociales. Ya Aristóteles señalaba la existencia de afectos sociales, en especial la amistad (*φιλία*), que eran imprescindibles para la constitución de la sociedad, incluso por encima de la justicia¹¹. Esta condición se debe a la comunicación interna entre los hombres por la existencia de una realidad de comu-

10 Es la reflexión que realiza: H.U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca, Sígueme, 41995).

11 Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, l. 8, c. 1 (1155a22-24): “Parece que las ciudades permanecen unidas por la amistad y los legisladores se preocupan de ella más que de la justicia”.

nión¹². Esta primera valoración del amor cobra un valor universal con los estoicos para los cuales:

Hay en el hombre una atracción común, “οἰκείωσις”, que nos lleva no solo al amor de sí, que se manifiesta en el instinto de conservar intacta y desarrollar la propia esencia, sino que se extiende a la prole, a los otros parientes, a los conciudadanos, hasta abrazar a toda la humanidad con la cual nos sentimos ‘unidos’, ligados no solo por las condiciones exteriores de la vida, sino también de un sentimiento natural de estrecha afinidad.¹³

Es un principio de gran importancia, hasta el punto de que la insistencia de Cicerón en la “*caritas socialis*”¹⁴ como el fundamento de la sociedad, ha sido sin duda uno de los motivos para la aceptación del término latino *caritas* para la difícil traducción del griego “ἀγάπη”¹⁵.

En la tradición cristiana la caridad nunca se comprendía de un modo individual, ni siquiera de iniciativa privada, sino que elevaba todos los afectos naturales entre los hombres insertándolos en el plan de Dios¹⁶. Es un punto esencial, que Benedicto XVI ya había formulado desde el principio en la enseñanza de *Deus caritas est*. El argumento que emplea es lineal: si el amor humano no tuviera esa dimensión social, el amor cristiano podría recluirse a la simple conciencia y ser del todo extraño a la construcción de este mundo, por lo que el Evangelio no sería sino una cuestión privada.

12 F. VON TESSEN-WESIERSKI, “Die κοινωνία. Ein Beitrag zur Soziologie des Aristoteles”, en: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 9 (1895) 34-49.

13 R. PIZZORNI, *Giustizia e carità* (Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995) 67-68.

14 Cf. p.ej. CICERÓN, *De natura deorum*, I, 94: “Nulla est caritas naturalis inter bonos?” Para un estudio: PIZZORNI, *Giustizia e carità*, cit., 74-110.

15 Cf. H. PÉTRÉ, *CARITAS. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948).

16 Sobre todo por el sentido comunal de la “*communicatio*” que se aplica a la caridad y que se considera un elemento decisivo para comprender la visión comunitaria de la caridad eclesial. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino en especial en su *quaestio disputata De caritate*. Cf. M.-M. LABOURDETTE, *Cours de Théologie Morale. La charité (Illa-Illae, 23-46)*, (Toulouse, ciclostilado, 1959-1960) 26: “Il suit de tout cela que l’amitié, fondée sur une *communicatio* est essentiellement communautaire; elle suppose non seulement une semblance, comme l’amour en général, mais une mise en commun, un oeuvre en commune”.

Esta es la explicación dicotómica que hace el pastor luterano Nygren¹⁷ en los años treinta dentro de la renovación de la teología protestante tras la primera guerra mundial y que va a tener una gran repercusión en el debate teológico. Con ello quiere dar al cristianismo un alcance universal al defender lo desinteresado del “ἀγάπη”, pero lo hace desde fuera de los intereses que unen a los hombres y, sin pretenderlo, le atribuye una universalidad vacía de contenido, sin relevancia social¹⁸. Es la idea que Benedicto XVI critica implícitamente en su exposición sobre el amor cristiano¹⁹. Lo hace para defender el valor de auténtica revelación que tiene para todos los hombres ya que el amor nunca deja a nadie indiferente. Las palabras del Papa son elocuentes:

A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el agape precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que

17 En su conocido libro: A. NYGREN, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Traducción P. JUNDT, 3 vol., (Paris, Aubier Montaigne, 1952). (El original sueco es de los años 1930-1937). Su idea básica se puede resumir en la siguiente afirmación: *ibid.*, I, 23: “Deux idées qui se sont formées dans l'histoire se heurtent ici: l'*éros* tel qu'il apparaît chez Platon, et l'*agapè* chez Paul. (...) On peut montrer concrètement une forme de vie qui porte le caractère de l'*éros* et une autre qui porte le caractère de l'*agapè*. Ces deux formes ne se développent pas comme des lignes parallèles, sans jamais se joindre; il existe au contraire entre elles une perpétuelle rivalité”; con el sentido teológico de: *ibid.*, I, 74: “L'amour de Dieu est absolument *spontané*. Il ne cherche pas dans l'homme un motif. Dans ses rapports avec lui, l'amour divin n'est pas motivé. Dire que Dieu aime l'homme, ce n'est pas énoncer un jugement sur l'*homme*, mais sur *Dieu*.”

18 Cf. *ibid.* I, 59: “L'une des différences les plus frappantes qui existent entre le commandement d'aimer au sens de l'Ancien Testament et au sens chrétien, réside dans la *portée universelle* qu'il prend dans le christianisme.”

19 Cf. G. DEL POZO ABEJÓN, “Dios es amor y el amor, salir de sí a la comunión. La primera enciclica de Benedicto XVI a la luz de su teología anterior”, en: E. TORANO –J. PRADES (eds.), *Dios es amor* (Madrid, Publicaciones “San Dámaso”, 2009) 13-38.

tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *eros* y *agape* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general.²⁰

II. LA SECULARIZACIÓN DE LA CARIDAD: APARICIÓN DEL ALTRUISMO COMO PRINCIPIO

La mención de Nygren nos abre precisamente al punto clave que hizo variar en la Civilización Occidental la comprensión del amor en su intrínseca dimensión social. Se trata de la interpretación luterana de la caridad. Para el reformador la caridad ya no transforma el corazón del hombre, ni es el fundamento de ninguna comunión de personas con un contenido humano compartido²¹. Pero Lutero sabe bien que la revelación de la *caritas* es importante, que debe contener ese algo divino que permite a los hombres creer en la caridad como un don de Dios. Se trataría, por eso, de un amor del todo desinteresado que acaba en el prójimo sin cambiar para nada el corazón del fiel que ama, ni tiene una repercusión en las realidades básicas que estructuran una sociedad.

El contenido del amor de caridad en cuanto humano, en esta interpretación deja de ser directamente Dios lo que era un principio incuestionable en la teología escolástica de las virtudes teologales²², ahora, en cambio, se concentra materialmente solo en el beneficio que se realiza al prójimo, eso sí por una inspiración divina. Su elemento formal pasa a ser el desinterés con el que se realiza al cual se reduce toda la intervención de Dios. No tiene nada

20 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 7.

21 Cf. I. SINGER, *The nature of love, I: Plato to Luther* (Chicago, The University of Chicago Press, 1984) 329.

22 Como lo define: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 62, a. 1: “Y este tipo de principios se llaman virtudes teológicas: ya porque tienen a Dios por objeto, pues por ellas somos ordenados rectamente hacia Dios; ya porque sólo Dios las infunde en nosotros; ya porque sólo por la divina revelación, en la Sagrada Escritura, se nos entregan estas virtudes.”

específico en sí mismo en cuanto vida para el hombre, porque ha dejado de significar y de conformar una verdadera comunión con Dios que es imposible para un hombre pecador y egoísta. El contenido visible de la caridad son entonces realidades de este mundo que están en el dominio humano y la única luz nueva que aparece es la intención desinteresada que acaba en otro en una elección exterior de beneficencia. La caridad, en esta concepción, consiste en hacer el bien más que en querer bien.

Este cambio que comienza inicialmente a modo de propuesta, en cuanto es una auténtica revolución dentro de la visión del amor, se convierte posteriormente en una cuestión de principio, coincidente con una progresiva decadencia de la teología católica de la caridad²³. Este es el punto clave de la marginación de la caridad en las realidades sociales. Separada del amor natural humano, la caridad no tiene que ver con la construcción de la sociedad. Esta queda reducida a la ordenación de realidades mundanas y aquella se comprende, todo lo más, como una corrección espiritualista que puede ser signo de la presencia trascendente de Dios.

La primera consecuencia de esta propuesta es un modo especial de interpretar la experiencia del amor que pasa a ser algo que el sujeto “pone” en su acción, pero que no la potencia desde dentro, porque no nace de lo más íntimo del hombre. Así se evidencia especialmente en las disputas sobre el “amor puro” en el ámbito católico que se extienden a lo largo de los siglos XVII-XVIII²⁴. Al centrarse la cuestión de la moralidad del amor en el desinterés, se pierde la anterior visión que partía de la atracción del bien y su verdad, en relación con el amor creador como amor originario que abraza a todos los hombres, incluso a los enemigos (cf. Mt 5,43-48).

Entonces, el protagonista del amor pasa a ser cada sujeto según su elección privada de hacer algo desinteresadamente por los demás. Se trata de un principio individualista, pues no crea relaciones relevantes a nivel social. Aquí se evidencia el nominalismo que latía detrás del planteamiento luterano y es fácil ver sus consecuencias. Tal altruismo benéfico no construye una vida, es

23 Como lo ha demostrado: L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticensi* (Brixiae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1972).

24 Cf. H. BREMOND, *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII: Antoine Sirmond e J.-P. Camus* (Paris, Blond et Caid, 1932).

solo un aspecto más que está en paralelo de los intereses propios de cada persona²⁵. En el fondo, se comprende bien que en la práctica social son estos intereses los únicos que pueden configurar el mundo que viven los hombres sin que cuente para nada el amor. La separación luterana de una ética mundana, respecto a cualquier planteamiento de caridad, obliga a que se configure la sociedad como la relación problemática entre personas egoístas que deben ponerse de acuerdo entre ellas, por lo que, desde la visión nominalista, todo se reduce a tener en cuenta la necesidad de someterse al imperio de las leyes humanas de los príncipes como único principio de unidad.

Hay que tener en cuenta bien las repercusiones que este planteamiento tiene. Lo esencial del amor pasa a consistir en las relaciones interhumanas en las cuales Dios no es una intención que dé contenido, sino que se abandona éste a los intereses humanos privados. Ante tal separación de esferas, se entiende la emergencia posterior de la propuesta reductiva secularista de Feuerbach en la cual las relaciones interpersonales disuelven la presencia de Dios que se supone sería una proyección de la grandeza de la humanidad²⁶. Es lo que Balthasar denomina la reducción sociológica de querer definir el amor solo por los contenidos de estas relaciones²⁷. La cuestión de fondo es el debate que comporta sobre la antropología de base cristiana, esto es, la definición del hombre como “imagen de Dios”, que es precisamente la visión opuesta al secularismo que presenta a Dios como si fuera una invención a imagen del hombre²⁸.

Se va formando paulatinamente en la conciencia de las personas la idea de que, en lo que respecta a las relaciones exteriores, se ha de vivir en el contexto de una sociedad “neutra”, configurada como si Dios no existiese o, al menos, sin tenerle en cuenta en las realidades que conforman la vida de los hombres. Es un proceso que coincide con la extensión de las guerras de religión y la ruptura de la unidad entre los hombres que en tiempos anteriores estaba asegurada por la fe cristiana.

25 Cf. S.J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love* (Washington, D.C., Georgetown University Press, 1994).

26 Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Salamanca, Sígueme, 1975) 263: “Dios mismo existe solo en lo humano mismo, solo en la fuerza de distinción humana”.

27 En su obra: H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963).

28 Cf. A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *Antropología Teológica. La persona humana*, “AMATECA, 15” (Valencia, Edicep, 2003) 152-161.

III. LA PRIVATIZACIÓN DE LA CARIDAD: LA ELECCIÓN ARBITRARIA DEL AMADO

El mundo exterior pasa a ser una cuestión de acuerdos en la que dejan de reconocerse las implicaciones sociales de la caridad. Es más, se llega poco a poco a la convicción de que, por el contrario, el amor solo es una especie de corrección externa de un mundo que camina por otros senderos. Dado que los hombres no actúan espontáneamente como deben, para poder asegurar una adecuada convivencia, es mejor exigir los mínimos morales de la justicia por medio de la coacción exterior.

El nominalismo explicaba cualquier ley por medio del principio de autoridad, incluso en lo que se refería a la “ley natural”. El mismo bien deja de tener un fundamento ontológico y pasa a ser expresión de la decisión de la voluntad del superior: “*bonum quia iussum*” (es bueno porque está mandado)²⁹. El bien no tiene ahora que ver con la apetibilidad humana³⁰, sino solo con el sometimiento a una voluntad ajena.

Tal modo de disponer la relación entre la ley y el bien es una herida abierta en la concepción del “bien común” que pasa cada vez más a disolverse en un acuerdo de intereses sostenido por un procedimiento institucional aceptado. Es una de las pérdidas más notables en el pensamiento social, sobre todo en su esfera política y económica. Por eso mismo, es un punto en el que insiste la encíclica *Caritas in veritate*³¹. Sobre todo, con tal percepción se separa la misma concepción de bien de su fundamento ontológico que está unido a la comunicación del bien originada en la creación³².

El iusnaturalismo clásico de inspiración neoescolástica, ya desde Suárez³³, funda la ley en un principio de autoridad en el que el amor no entra

29 GILLERMO DE OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, q. 4 e 5, H.

30 Según la afirmación de: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 1, c. 1 (1094a1-3): “El bien es lo que todos apetecen.”

31 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 7: “Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como *pólis*, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales.”

32 Cf. C. CARDONA, *Metafísica del bien común* (Madrid, Rialp, 1966).

33 Cf. F. SUÁREZ, *De Legibus*, l, c. 5, § 4-5, 12, 15, 16, 24. Para el tema: J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1980) 42-48.

en ningún momento. El mundo se concibe solo desde el “principio de razón suficiente”, un sistema solo racional y deductivo por lo que no necesita ninguna referencia afectiva, y se pierde la referencia a la verdad práctica como “la conformidad con el apetito recto”³⁴. En esta nueva perspectiva, el amor es superfluo y en una posición de todo secundaria.

Esto llega hasta el extremo de considerar la sociedad un mero acuerdo de voluntades de personas ya formadas que fundan la convivencia humana en un pacto del libre albedrío sin contenidos previos. El amor no es un principio de vida social, queda relegado al ámbito doméstico y adquiere un valor sentimental centrado en las propias sensaciones y amparado por unas virtudes domésticas³⁵. El abandono de los afectos en el pensamiento filosófico produce su progresiva sentimentalización y un cambio decidido en el modo de interpretación del fenómeno amoroso que ahora pasa a estar dominado por la mera introspección.

Cambia la idea de felicidad que ya no se trata de la constitución de una comunión de personas, sino de “sentirse bien”, un modo claramente individualista de concebirlo, que resulta sospechoso de egoísmo, tal como se ve en la acusación de Kant y, desde luego, se convierte en inadecuado para definir la salvación tal como la presenta el cristianismo³⁶.

Todo ello hace cambiar un punto muy fundamental de la dinámica del amor que ahora pasa a ser muy compleja. Se trata de la elección del amado. Por una parte, el momento electivo de la libertad se ha llegado a interpretar desde la visión nominalista de la libertad de indiferencia como algo absoluto separado de cualquier inclinación; pero, por otra, el amado en cuanto tal parece sustraerse a cualquier modo de preferencia que sea desapasionado. Ante la perplejidad a la que deja al amante esta extraña posición del amado, la solución que se le da es la reducción de las preferencias afectivas al ámbito privado, sin que puedan tener parte alguna en el público que debe regirse solo

34 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

35 Cf. L. MELINA, “Diagnóstico sobre la familia y el respeto a la vida en la sociedad actual”, en: M. LACALLE NORIEGA –A. MARTÍNEZ ESTEBAN (eds.), *La familia: Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea* (Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2009) 24-26. Crítica esta visión burguesa: CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989).

36 De aquí la necesaria aclaración que realiza: BENEDICTO XVI, *Spe salvi* 13-15 en donde responde que la esperanza cristiana no es individualista.

por datos objetivos medibles que son los que han de organizar la sociedad. Una expresión de esto es el intento de redefinir el amor como ajeno a cualquier preferencia para que pudiera tener un sentido universal, esto es, a modo de una mirada igualitaria (“equal regard”) que se funda en lo común y no en lo específico de la persona³⁷. Cualquier relación personal preferencial, religiosa, familiar, de amistad, se tiene como principio de división. Es el olvido radical del *ordo amoris* como principio de estructuración social³⁸.

Se comprende que en todo este proceso se incluya la privatización del fenómeno religioso, al mismo tiempo, que se lo reduce cada vez más a lo meramente sentimental³⁹, como algo separado de la esfera racional del hombre. La religión queda recluida en lo íntimo de la conciencia incommunicable y emotivizada.

De un modo progresivo se llega a considerar los afectos como sospechosos de una indebida preferencia que causa desórdenes en el ámbito público. De hecho, se destierra el amor dentro de la racionalidad interna de las grandes teorías éticas que entonces se propugnan: la ética formal de Kant de racionalidad trascendental y la ética utilitaria de Adam Smith que sigue una racionalidad instrumental⁴⁰. El posterior éxito de estos sistemas en el momento de conformar la ética social, explica desde luego la desaparición de cualquier alusión al amor en los ámbitos sociales más básicos, con una repercusión directa en la política y la economía. Este hecho es especialmente grave porque es en este momento cuando se configura el germen de lo que es la teoría política democrática y los inicios del pensamiento económico capitalista. En ellos no está presente el amor por considerarlo irrelevante a efectos de conformar una teoría científica adecuada. Cualquier referencia al amor o al afecto desaparecen de la epistemología de estas ciencias humanas y correlativamente

37 Cf. el libro clásico de: G. OUTKA, *Agape. An Ethical Analysis* (New Haven and London, Yale University Press, 1972).

38 Cf. J. NORIEGA BASTOS, “Ordo amoris e ordo rationis”, en: L. MELINA –D. GRANADA (eds.), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia* (Roma, Lateran University Press, 2005) 187-205.

39 Ante todo por influjo de la mística francesa: cf. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours*, 13 vol., (Paris, Armand Colin, 21967-1972).

40 Ha estudiado con mucho detenimiento esta marginación del amor en el pensamiento ético de estas dos teorías: M.C. NUSSBAUM, *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (New York-Oxford, Oxford University Press, 1990).

de la psicología, sociología, etc. El carácter formal y procedimental de las teorías éticas anteriores propugnan además una cierta “neutralidad” científica en estas disciplinas sociales con un olvido de la dignidad de la persona⁴¹.

IV. EL AMOR SUBORDINADO A LA IDEA: LA ALIENACIÓN

Es muy malo dejar de lado en el pensamiento las grandes realidades que mueven a los hombres. En la medida en que son los grandes motores de la humanidad, siguen latentes y activas en el interior de las personas, pero con la dificultad de que ahora no encuentran una dirección razonada y se corre el peligro de que toda su potencia contenida emerja sin orden.

Así se ha de comprender en lo que respecta al despertar el afecto en el surgimiento del romanticismo. La desmesura que se da en este hecho no está en la reivindicación de la importancia del afecto que es una posición justa; reside, en cambio, en el modo como se produce que se asienta en propugnar la irracionalidad del sentimiento. Por eso, la invasión fulgurante de los afectos en la cultura del momento va a ser especialmente ambigua porque va a exaltar a la vez dos principios opuestos. Por una parte, el destierro definitivo del amor de la racionalidad propia de las ciencias humanas. Pero, por otra, va a ser el principio de la aparición con una fuerza inusitada de los afectos en el orden social. Se trata sobre todo del surgir de los nacionalismos románticos, con la absolutización del *der Geist des Volkes* (el “Espíritu del Pueblo”) como identidad de la nación a partir de una definición de tal espíritu en términos fundamentalmente afectivos⁴². Junto con este sentimiento fuerte de “pertenencia nacional”, después se han podido determinar otros que han tenido también un impacto histórico muy relevante. En este sentido no po-

41 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 36: “El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente.”

42 Cf. J. ANDRÉS GALLEGO (ed.), “Los orígenes del concepto de nacionalismo”, en: AA.VV., *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo. El estado, la nación, la soberanía y lo hispánico* (Valencia, Tirant lo Blanch, 2007) 115-127.

demos olvidar lo que supone el resentimiento⁴³ para la humillada nación alemana entre guerras que es una de las causas fundamentales del segundo conflicto bélico mundial.

Hemos de comprender la gravedad de la situación creada. De un lado, los afectos al ser absolutizados se identifican cada vez más con la propia experiencia de los mismos, y se pierde su valor dinámico e intencional. De hecho, el amor se comprende a partir de Hume simplemente como simpatía⁴⁴, de tal modo que deja de ser una fuente de unión objetiva entre los hombres. Se trata de la subjetivización del afecto separado de cualquier valor auténticamente cognoscitivo que declare su dinámica comunicativa que pudiera generar una comunión de personas. Cualquier tipo de conocimiento objetivo, en especial el científico, será cada vez más refractario a considerar ningún valor epistemológico a los afectos. Por otro lado, esta marginación hace incomprensibles los afectos que están presentes de forma explosiva en la esfera pública. No se los sabe analizar adecuadamente y, todo lo más, quedan a merced de aquellos que los gestionan utilitariamente hacia el propio beneficio.

Podemos seguir en este momento una curiosa metamorfosis: autores que comienzan siendo grandes románticos se convierten después en convencidos idealistas. Es el caso paradigmático de Hegel que, tras una primera interpretación de la realidad social desde el sentimiento, la define después desde un conocimiento puro idealizado⁴⁵. Para comprender el efecto de tal transformación idealista, hemos de partir de la aclaración de que el amor nunca es una idea, por eso mismo, su dinámica interna está llena de trascendencia. Tiene un valor extático que une con el amado. Esto es debido al valor interpersonal propio del amor que incluye la revelación de la persona en cuanto fin que especifica su objeto⁴⁶. En cambio, la consecuencia inmediata del reduccionismo del amor a la idea es la pérdida del valor irreductible de la persona. La historia ha sido la que nos ha enseñado el daño inevitable que esto

43 Cf. el análisis fenomenológico que realiza: M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en *Gesammelte Werke. Band 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (Bern, Francke Verlag, 1955).

44 Es lo que aclara de forma brillante: M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, VII (Bern und München, Francke Verlag, 1973).

45 Cf. R. NEBULONI, *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica* (Milano, Borla, 1992) 9-31.

46 Cf. J. CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino* (Madrid, Rialp, 1999).

supone, por la aparición del fenómeno de la alienación⁴⁷. No se trata simplemente de una marginación de algunas personas por su condición social o económica, tampoco la extensión de una injusticia que alcanza a un sector de personas. Es más bien un proceso de despersonalización por el que una persona se aparta de aquellos referentes en los que puede encontrar su propia identidad y queda debilitada hasta el extremo puesta inerte en las manos de los que la explotan. El modo como se realiza tiende a centrarse en las dos reducciones principales que se extienden en este periodo: o la identificación del hombre a la función económica que realiza (es lo que ocurre con el proletariado de la primera revolución industrial), o por su subordinación al todo social, ya sea de tipo estatal o de clase (reducción de tipo fundamentalmente político)⁴⁸. Detrás de este peligro real podemos reconocer los dos grandes ámbitos de los que se ha desterrado el amor: el económico y el político.

Aunque se va a reaccionar ante este atentado a la dignidad de la persona y, en este sentido, algunos autores recuperan la relación intrínseca entre la persona y el amor⁴⁹, no se avanza suficientemente en los análisis afectivos que están en su base. La absolutización romántica crece en términos emotivistas cuya consecuencia es una profunda ignorancia sobre los afectos una incapacidad profunda para interpretarlos mínimamente⁵⁰. El emotivismo imperante conduce a la vez a una dificultad para establecer relaciones personales fuertes lo que conlleva la terrible amenaza del fenómeno de la soledad, y a la debilidad interna de una intimidad desestructurada que hace a los hombres muy vulnerables a la manipulación exterior⁵¹.

47 Cf. K. WOJTYLA, "¿Participación o alienación?", en: *Id.*, *El hombre y su destino* (Madrid, Palabra, 1998) 111-131.

48 Cf. E. MOUNIER, *Révolution Personnaliste et Communautaire*, en: *Œuvres*, I (Paris, Éditions du Seuil, 1961) 176: "la société, c'est-à-dire le régime légal, juridique, social et économique n'a pour mission ni de se subordonner les personnes ni d'assumer le développement de leur vocation: mais de leur assurer, d'abord, la zone d'isolement, de protection, de jeu et de loisir qui leur permettra de reconnaître en pleine liberté spirituelle cette vocation."

49 Cf. G. MADINIER, *Conscience et Amour. Essai sur le 'nous'* (Paris, Félix Alcan, 1938); J. LACROIX, *Personne et amour* (Paris, Éditions du Seuil, 1955); M. NÉDONCELLE, *Vers une Philosophie de l'amour et de la personne* (Paris, Aubier, 1957).

50 Es el fenómeno que se denomina "analfabetismo afectivo": cf. Z. BAUMANN, *Liquid Love: on the Frailty of Human Bonds* (Cambridge, Polity Press, 2003).

51 Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores* (Madrid, PPC, 1998).

El personalismo social, que había surgido como defensa de la persona ante los grandes sistemas alienantes del periodo entreguerras⁵², a pesar de la riqueza de su propuesta, no supo en ese momento dar un valor adecuado a la dinámica afectiva, por lo que se ha mostrado débil ante el estallido enorme del emotivismo posterior vinculado a la revolución sexual de 1968⁵³. Con ella se ha llegado a unos extremos que han obligado a iniciar de nuevo la reflexión sobre el valor de los afectos en la vida pública, aunque en general desde una perspectiva individualista de gestión de las emociones para el triunfo profesional⁵⁴. No es más que un modo de reconocer una gran deficiencia en nuestra sociedad que, además, adquiere tintes dramáticos a nivel educativo⁵⁵.

V. LA SOLA JUSTICIA CONTRA EL PRINCIPIO DEL AMOR

Un mundo dejado en manos de hombres formados intelectualmente, dominado por la mentalidad científicista de una razón que parece explicar todos los secretos de la vida de los hombres: la biología, la educación, la psicología, la sociología, etc., parece que debería ser suficiente para organizar de modo perfecto la sociedad. La historia, en cambio, ha desmentido de modo radical esta suposición ingenua. El desmesurado optimismo con el que acaba el siglo XIX ha quedado contradicho de forma radical por los trágicos acontecimientos históricos que han jalonado el siglo XX.

La primacía prestada a los sistemas procedimentales en el orden político, incluía la determinación de la estructura social por la sola justicia. Era una consecuencia debida a una concepción de lo moral que reducía la determinación de la convivencia social a la ley, desde la presunta fortaleza inicial del iusnaturalismo como una propuesta aceptada por todos. Se extiende entonces una cierta convicción de que se puede formular un sistema tan perfecto de leyes que asegure siempre una convivencia buena entre los ciudadanos.

52 Cf. J.M. BURGOS, *El personalismo* (Madrid, Palabra, 2000).

53 Cf. P. RICOEUR, "Meurt le personnalisme, revient la personne", en : *Esprit* 51 (1983) I 113-119.

54 Es el criterio que toma: D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional* (Barcelona, Kairós, 1996).

55 Cf. J.J. PÉREZ-SOBA –O. GOTIA (eds.), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale* (Roma, Lateran University Press, 2007).

“Kant sostiene que las guerras terminarán desapareciendo de la faz de la Tierra, no por ser inmorales, sino por ser excesivamente costosas para todos. Está tan persuadido de ello, que llega a afirmar que ‘hasta un pueblo de demonios’ terminaría adoptando el régimen republicano, favorable a la paz; pues los demonios son malos, pero no estúpidos, y caerán en la cuenta de que la proscripción de la guerra les beneficia a ellos también.”⁵⁶ Bastaría con la formulación de las normas justas para que los hombres se comportaran justamente.

Después, con el surgimiento de los distintos idealismos, muy contrapuestos entre sí, se pierde esa convicción de un fácil acuerdo universal. La fuerza absoluta que se da a la idea sobre la realidad conduce a una concepción de que se ha de imponer la propia idea de orden justo a los demás para alcanzar el sistema perfecto. Esto es causa de numerosas revoluciones violentas que nunca consiguen los ideales preconizados. Por eso mismo, tras las dos guerras mundiales, se va a pasar a una idea menos pretenciosa de justicia que se mueve en un sentido práctico que permita un avance progresivo. Se piensa así en una justicia que se autoconstituye a sí misma mediante un procedimiento acordado, de tal modo, que ni siquiera se hace una referencia sustantiva al bien para poder determinar los contenidos concretos de la justicia⁵⁷.

En todo este proceso pesa mucho la descalificación del amor cristiano como un elemento que contribuye a la perpetuación de las injusticias. Es la posición propugnada por el marxismo⁵⁸. Tras nuestra presentación inicial, queda claro que se trata de una acusación que no afecta a la caridad en sí misma, sino a su interpretación luterana a modo de mera beneficencia y el

56 L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “¿Una ética universal?”, en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL –J. LARRÚ RAMOS –J. BALLESTEROS MOLERO (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural. Madrid, 22-24 de noviembre de 2006* (Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2007) 264-265.

57 Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

58 Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*: “Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad –la limosna- serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad.”

influjo secularizador que se desprende de esta concepción. La yuxtaposición del mundo de la justicia y el de la caridad, este último reservado a una salvación que no tiene nada que ver con el mundo social, hace muy fácil que se descarte como inútil o incluso perjudicial esta esfera espiritual que pone el acento en un más allá de este mundo. Un amor que no es capaz de cambiar el mundo y que, todo lo más, simplemente corrige algunos excesos apelando a una buena intención subjetiva, pierde la fuerza que hace emerger la lucha por la justicia.

Todo ello ha influido incluso dentro de la Iglesia, en especial en lo que concierne la comprensión de la relación entre la caridad y la justicia⁵⁹. El punto fundamental de discusión fueron los problemas que existieron a partir de los años sesenta en la relación entre el amor a Dios y al prójimo⁶⁰. Fue motivo de fuertes diferencias dentro de serias tensiones con repercusiones importantes en muchos aspectos fundamentales de la vida eclesial, con manifestaciones tan relevantes como la “teología de la muerte de Dios”, la “teología política”, o la “teología de la liberación”.

En definitiva, se considera que el amor no cuenta con un contenido suficiente para la construcción de la sociedad. Simplemente, supondría un nuevo horizonte, un nuevo motivo para obrar, pero sería incapaz de ayudar a comprender la conformación de las realidades sociales que debería realizarse simplemente desde una consideración secular.

Se ha llegado a olvidar el amor como principio de pensamiento⁶¹ para la comprensión de la verdad del hombre y motor para la construcción de cualquier comunión de personas en donde se encuentra el inicio de cualquier vida

59 Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 26-29; J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Justicia y amor”, en: L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, C. 12 (Madrid, Ediciones Palabra, 2006) 217-255.

60 Cf. J. DE JONG, *A New Commandment. The Unity of Love of Neighbor and Love of God in Recent Theology* (Hales Corners, Wisconsin, Priest of the Sacred Heart, 1974); E.C. VACEK, *Love, Human and Divine. The Heart of Christian Ethics* (Washington, D.C., Georgetown University Press, 1994).

61 Cf. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Un principio de pensamiento: la dinámica del amor”, en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL –A. GARCÍA DE LA CUERDA –A. CASTAÑO FÉLIX (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam, II: La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez* (Madrid, Publicaciones “San Dámaso”, 2010) 579-603.

social⁶². Queda relegado a la condición de una motivación subjetiva sin más consecuencias que ser una ayuda para la ejecución de un proyecto.

Esta marginación se observa también en la teología, dentro de la tradición neoescolástica teñida del racionalismo de la época en la que nació, basada en un sistema exclusivamente deductivo, en ella el amor deja de ser el principio de pensamiento. La vuelta a la experiencia como un modo de acceso al misterio, dentro de la renovación teológica, es la que ha permitido formular la necesidad del “principio del amor” en cuanto una forma de comprensión más radical de la realidad⁶³.

Hay que decir que su reivindicación todavía se encuentra en el estado de ser una formulación inicial y que no cuenta con un desarrollo suficiente. En este sentido se ha de afirmar que la encíclica *Deus caritas est* es una llamada a repensar la misma teología desde el amor⁶⁴. En este punto insiste sin duda la encíclica *Caritas in veritate* con la intención de potenciar una reflexión profunda sobre la aportación epistemológica del amor en las ciencias sociales. Con ello, es bien consciente que la relegación de la caridad implica irremisiblemente la extensión de una independencia de estas ciencias respecto de la ética. Así nos dice el Papa:

Soy consciente de las desviaciones y la pérdida de sentido que ha sufrido y sufre la caridad, con el consiguiente riesgo de ser mal entendida, o excluida de la ética vivida y, en cualquier caso, de impedir su correcta valoración. En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro, se afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales.⁶⁵

62 Una interesante reflexión al respecto es la de: D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, en *Dietrich von Hildebrand Gesammelte Werke*, IV (Regensburg-Stuttgart, Verlag Josef Habbel W. Kohlhammer, 1975).

63 Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca, Sígueme, 92001) 222-225.

64 Es la idea que expone: G. ANGELINI, “*Deus caritas est*. Una preziosa sollecitazione al pensiero teologico”, en : *Teologia* 31 (2006) 3-10. Luego lo ha intentado formular inicialmente en: G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa* (Milano, Glossa, 2006).

65 BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 2.

Con la intención de ayudar a una reflexión más profunda en este sentido, nos disponemos ahora a hacer un breve repaso de los puntos fundamentales que aporta la presencia de la caridad en la vida social.

VI. LA LÓGICA DEL DON: UNA LUZ PARA LA VIDA

La gran luz que irradia la caridad es la comprensión profunda de la interrelación existente entre el don de Dios y la comunión entre los hombres. Es una verdad que está presente transversalmente a lo largo de todo el documento pontificio y de cuyo valor se nutren las afirmaciones más concretas que se ofrecen en esta enseñanza social.

La mención de la categoría de don parece imprescindible desde el punto de vista de la revelación cristiana; pero no es tan sencilla su inserción dentro de determinadas visiones de la vida social. Cuando se considera la sociedad ante todo un acuerdo entre los hombres según la regla de la justicia, la mención del don se hace del todo superflua cuando no perturbadora de la racionalidad interna del orden social. La justicia tiene que ver con “lo debido” y, por eso mismo, parece no saber de donaciones motivadas por una generosidad privada no exigible, en las que no se podría fundar algo tan serio como son las estructuras sociales. El grave problema que esconde esta concepción “justicialista”, es el haberse centrado a modo de principio en los bienes intercomunicables entre los hombres y olvidar el bien primero de todos: el bien de la vida que se ha de reconocer necesariamente como un don, un principio a la que la *Caritas in veritate* da mucha importancia⁶⁶.

De aquí que el formalismo inherente a una concepción de sociedad solo contractual, conlleve el problema de la determinación de quiénes son los invitados a tal contrato, pues es fácil que se introduzcan criterios más o menos escondidos de exclusión. La importancia que adquieren así los acuerdos afecta al modo de apreciar la vida humana que pasa a depender de valoraciones

66 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 26, 74-75. Así lo comenta: J. BULLÓN HERNÁNDEZ, “De la *Populorum Progressio* a la *Caritas in veritate*”, en: *Corintios XIII* 132 (Octubre-Diciembre 2009) 96: “Puede sorprender, a primera vista, que la *Caritas in veritate* introduzca en el tema del desarrollo el respeto a la vida humana como uno de los factores más fundamentales.”

externas de plausibilidad social como puede ser la adecuación a las exigencias de la comunidad o las propias capacidades vitales, en todo caso, se produce una peligrosa relativización del valor sagrado de la vida humana.

El reconocimiento del don de la vida nos introduce en la lógica interna del don⁶⁷ que de ella se desprende y que se puede resumir en los siguientes puntos.

1.- El don procede siempre de un donante, esto es, de un amor precedente que incluye una intencionalidad anterior (principio de trascendencia)⁶⁸.

2.- El don incluye siempre una comunicación amorosa de modo gratuito, que es el principio necesario para cualquier amor (principio de gratuidad)⁶⁹.

3.- El don tiene, por la fuerza del amor del que nace, una virtud unificativa que se expresa según una ley de reciprocidad (principio de reciprocidad)⁷⁰.

La primera consecuencia que se desprende de la lógica que hemos esbozado es que la misma vida humana solo puede tener un sentido adecuado si se convierte ella misma en un don. Esto es, la necesaria intencionalidad del don, y el origen de todo don en el amor, permiten comprender que el don supremo para cualquier hombre es el “don de sí mismo” y es en este donde se esconde entonces el auténtico sentido de la vida humana, tal como lo expresó Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae*: “se puede comprender y llevar a cabo el sentido más verdadero y profundo de la vida: ser un don que se realiza al darse.”⁷¹ Se trata de una formulación en relación muy

67 O como Juan Pablo II la llamó: “la hermenéutica del don”: cf. JUAN PABLO II, *Hombre y Mujer lo creó*, Cat. 13, 2, (Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000) 117.

68 Como estudio de su dinámica me permito referirme a: cf. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “El amor y la trascendencia del hombre” en: G. GRANDIS –J. MERECKI (eds.), *L’esperienza sorgiva. Persona –Comunione –Società. Studi in onore del Prof. Stanislaw Grygiel* (Siena, Cantagalli, 2007) 37-51.

69 El que señala con tanta fuerza: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: “La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente.”

70 Tal como aparece en: JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* 76. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La ‘ley de la reciprocidad’, un principio de teología moral. Estudio de una categoría teológica en *Evangelium vitae*, n. 76”, en: *Studia Cordubensia* 2 (2009) 5-30.

71 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* 49.

directa a la famosa afirmación de *Gaudium et spes*, n. 24: “El hombre, que es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo, sino en el sincero don de sí”⁷². Es muy fácil apreciar la valencia social de este principio.

Estas características básicas, son aplicables a cualquier sociedad humana porque nace de la comunicación de bienes entre los hombres. Así, en el ámbito del pensamiento social ya se ha reivindicado desde hace años lo central del don para la comprensión completa de un sistema de relaciones humanas⁷³, y aquí se sostiene la importancia de la gratuidad para la sociedad humana.

En particular, no se puede perder el sentido de reciprocidad inherente al don⁷⁴, porque solo así se comprende la importancia del mismo para la formación y la misión de una sociedad humana. Un don genera vínculos concretos, es principio de sociedad. Es más, el don de sí de Dios es ahora esencial para comprender la fraternidad entre los hombres:

Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser solo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o convertirse en una comunidad universal. La unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y

72 Para su importancia en el magisterio de Juan Pablo II: Cf. P. IDE, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, en: *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

73 A partir del estudio clásico de: M. MAUSS, “Essai sur le don”, en: ID., *Sociologie et anthropologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950) 145-279. Un estudio posterior: P. RICOEUR, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don* (Paris, Gallimard, 2002).

74 Porque es una cuestión negada por el pensamiento protestante como ocurre en el caso de: J.D. CAUSSE, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don* (Genève, Labor et fides, 2004).

político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad.⁷⁵

7. DON Y COMUNIÓN: EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD

Según lo expuesto. La sociedad no nace de un acuerdo, aunque se institucionalice posteriormente mediante pactos. Nace de un sentido de pertenencia inicial que es previo a cualquier acuerdo, que orienta la libre iniciativa humana y que mueve hacia una plenitud que tiene que ver con una comunión de personas.

Esta característica amorosa se fundamenta sin duda en la dinámica comunicativa que contiene el don en su racionalidad más profunda⁷⁶. La sociedad está conformada por unos “bienes humanos relevantes”⁷⁷ que cuentan con su propia objetividad y que requieren un reconocimiento público por medio de su institucionalización. Es aquí donde cualquier amor tiene una valencia interpersonal que de por sí permanece abierta a definir los distintos ámbitos de comunión social.

Esto mismo permite reconocer el valor trascendente de la comunión entre las personas que incluye un bien mayor que la suma de los bienes individuales que está en juego. De aquí la emergencia del bien común como una realidad que supera siempre la simple consideración de la apetencia subjetiva del bien y que se sostiene precisamente en la dinámica trascendente del amor que une a los hombres en una comunión más grande que ellos mismos⁷⁸.

Aquellas realidades que tienen que ver con la trascendencia y el sentido de la vida pasan a ser entonces las principales para la recta construcción

75 BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 34. Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana* (Madrid, Taurus, 1962).

76 Según el conocido principio “*bonum communicativum sui*”: cf. J.-P. JOSSUA, “L’axiome ‘bonum diffusivum sui’ chez s. Thomas d’Aquin”, en: *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

77 Ver los “hiper-bienes” de los que habla: cf. TAYLOR, *Sources of the Self*, 62-75.

78 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 76: “*No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo.*”

de una sociedad. Así ocurre con la familia “santuario de la vida”, donde se la ha de recibir como un don dentro de la lógica interna del amor conyugal; también se reconoce en el caso de la educación como la institucionalización de la búsqueda de la verdad que late en todo hombre⁷⁹. Son caminos que apuntan y sostienen la realidad de la “vocación personal” que ha de definir el auténtico desarrollo del hombre y que la encíclica propone como sentido esencial de todo sistema social verdaderamente humano⁸⁰. Aquí el Papa Benedicto emplea una terminología que actualiza en el ámbito social la propuesta de la “vocación al amor” que consagró Juan Pablo II como lo esencial del cristianismo en su primera encíclica⁸¹ y que, por tanto, ha de considerarse el fin principal de toda la vida social que reside en lo más profundo del corazón del hombre⁸².

En el origen de cualquier sociedad se da siempre algo recibido en lo que se puede denominar una tradición vivida⁸³, a la cual una persona se incorpora pues adquiere por ella los significados básicos que le hacen “ser más”, comenzando por el lenguaje. Esta tradición es la que conforma un sentido de pertenencia en el que se percibe la importancia de la comunión de personas como un bien superior (bien común) y la libre implicación personal (vocación) en el desarrollo de dicho bien. Se trata de un vínculo previo a cualquier elección y que pertenece al ámbito de la intimidad del hombre.

Desde esta perspectiva, podemos percibir que existe una cierta continuidad y no una fractura entre las distintas comuniones que conforman la vida de los hombres: la familia, el trabajo y la sociedad. Todas ellas son impres-

79 Cf. J. MERECKI, “La verdad como problema político”, en: C.A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Cátedra Juan Pablo II (Buenos Aires, Argentina, Ediciones Paulinas, 2005) 315-331.

80 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 11: “En realidad, las instituciones por sí solas no bastan, porque el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos.”

81 Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 10.

82 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 1: “Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano.”

83 Recordemos la referencia a la tradición que hace: cf. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, (Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1988) 349-388.

cindibles para configurar el ideal de vida de cada hombre como desarrollo fundamental de su vida. Es por ello por lo que el auténtico desarrollo que es la base del texto del Pontífice⁸⁴, se define no por una serie de bienes a poseer cuanto por la realización de esas comuniones esenciales que tienen que ver con la plenitud de su vida, este es el contenido real y muy humano de la categoría de vocación⁸⁵ de la que ya hemos hablado.

Por otra parte, se entiende que la división radical entre lo público y lo privado origina fácilmente una desconfianza desde el punto de vista estatal hacia las comuniones intermedias como factores de distorsión por pensar que fomenta una confusión entre lo común y lo particular. Por eso mismo, se observa en nuestra sociedad occidental, en especial la española, un claro intento de favorecer la exclusividad de una polaridad Estado-individuo, sin ningún asociacionismo intermedio. Es un modo de debilitar de hecho a las personas ya que las vuelve más vulnerables a la manipulación por parte de grupos organizados. Es una de las preocupaciones primeras que afrontó el movimiento personalista que destaca la dimensión de la comunión como algo intrínseco a la persona como una de las defensas principales de la dignidad personal⁸⁶.

VIII. LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD: HACIA UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN

En fin, la relevancia social del amor hace que el anuncio del mensaje de caridad, que es en sí mismo el que define la misión fundamental de la Iglesia, sea un elemento imprescindible para la misma vida de la sociedad.

84 En continuidad con la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio*: cf. BULLÓN HERNÁNDEZ, "De la *Populorum Progressio* a la *Caritas in veritate*", 87-106.

85 Cf. PABLO VI, *Populorum progressio* 15: "En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación". Citado en: BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 16.

86 Cf. MOUNIER, *Révolution Personaliste et Communautaire*, 182: "La personne ne se réalise que dans la communauté de personnes: cela ne veut pas dire qu'elle ait quelque chance de le faire en se perdant dans l'on. Il n'y a de vraie communauté qu'une communauté de personnes."

La conciencia de ello es lo que ha de configurar entonces la Doctrina Social de la Iglesia en cuanto tal⁸⁷, con toda la novedad que esto comporta.

En cuanto ambas son comuniones con un alcance social, la Iglesia y la sociedad humana se relacionan entre sí como expresiones de los amores que las dinamizan. Su diferencia es entonces el amor distinto del que surgen. La sociedad nace del amor de pertenecer a una comunidad humana definida por sus relaciones básicas, su sistema de preferencias, su cultura que apunta hacia una cierta excelencia, el hecho de participar de ciertas ilusiones y posibilidades; la otra, en cambio, obtiene su esencia de la participación en un amor de elección divino que, sin negar nada humano, dirige al hombre hacia un nuevo horizonte.

La caridad, con toda la fuerza social que contiene, es, por tanto, el gran motor de la tarea de la evangelización. Cuenta con toda la radicalidad que esto supone de dar testimonio efectivo de la enorme capacidad transformadora del amor cristiano. Nos hallamos ante un “amor que ve” y sabe descubrir los caminos efectivos de desarrollo de cada persona y de la sociedad en cuanto tal⁸⁸. No siempre será capaz de encontrarlos inmediatamente, pero su impulso es del todo necesario para dirigir adecuadamente la voluntad de promoción del bien común.

Al hablar así de la caridad, se comprende que ya no se trata simplemente de acciones concretas de beneficencia o de suplencia respecto de algunas carencias sociales. Nos hallamos en cambio ante una luz poderosa que debe iluminar a todo cristiano para que pueda reconocer y llevar a cabo su papel en la auténtica promoción del bien común que consiste en que cada persona pueda descubrir y vivir en plenitud su vocación.

El amor humano y el amor divino fundan así dos ciudades: la Iglesia y la sociedad. No al modo de dos realidades que están en conflicto perpetuo entre ellas como podría pensarse por una mala intelección de la teología de

87 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 5: “La doctrina social de la Iglesia responde a esta dinámica de caridad recibida y ofrecida. Es “*caritas in veritate in re sociali*”, anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad.”

88 Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 31 b: “El programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares.”

la historia agustiniana⁸⁹; sino como dos “moradas” necesarias para el desarrollo del hombre. Es allí donde el hombre puede cultivarse y donde puede dar culto a Dios. Es por ello por lo que se puede percibir una especial necesidad de Dios: “Allí donde no hay un templo, no habrá tampoco moradas, aunque podáis tener refugios o instituciones, precarios albergues donde se paga el alquiler”⁹⁰.

La tarea de la Iglesia está así unida de modo intrínseco con la potenciación del amor humano de comunión que configura las sociedades humanas. Se trata de guardar ese “plus” que da el amor como el único modo de reconocer el bien de la persona que es irreductible a cualquier otra realidad, es más, de enriquecerlo con el don inmenso de la caridad de la cual la Iglesia se alimenta en la Eucaristía⁹¹.

Por tanto, si el papel esencial del amor en la vida pública de los hombres nos obliga a reconocer que “creer en el amor” es el auténtico principio de construcción social, ahora, “anunciar el amor de Cristo” es, sin duda, el alma y la luz de toda la evangelización de la Iglesia.

89 A partir de la conocida distinción: SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 28 (CCL 48,451): “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui”.

90 T.S. ELIOT, *Choruses from “The Rock”*, III, en: *Opere* (Milano, Bompiani, 1971) 413.

91 Cf. BENEDICTO XVI, Ex.Ap. *Sacramentum caritatis*.