



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Teoría de la caridad.

Crítica al concepto de caridad cristiana

T E S I S
Que para obtener el grado de
DOCTOR EN FILOSOFIA
P r e s e n t a
GUILLERMO JORGE SILVA MARTINEZ

Comité Tutor: **Mario Magallón Anaya (tutor)**
Mercedes Garzón Bates (cotutora) y
Zenia Yébenes Escardó (cotutora)



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Fragmento del mural de Diego Rivera, “El hombre controlador del universo o El hombre en el cruce de caminos”, Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México, 1934.

INDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. EL <i>ÁGAPE</i> GRIEGO	11
A) TÉRMINOS GRIEGOS DE AMOR	11
B) AMOR EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	15
C) <i>ÁGAPE</i> EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	17
D) <i>ÁGAPE</i> COMO VIRTUD	32
E) OTROS TIPOS DE AMOR Y DESAMOR	34
F) TEMOR A DIOS	37
CAPÍTULO II. LA <i>CARITAS</i> LATINA	46
A) EL TÉRMINO DE LA <i>CARITAS</i>	46
B) <i>CARITAS</i> EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	49
C) LA <i>CARITAS</i> DE DIOS Y DEL PRÓJIMO	54
D) LA <i>CARITAS</i> DE CRISTO Y SUS MINISTROS	61
E) <i>CARITAS</i> COMO VIRTUD	67
F) MORAL DE LA <i>CARITAS</i>	72
CAPÍTULO III. LA CARIDAD MEDIEVAL	81
A) EL DECIR DE LOS INICIOS	81
B) AGUSTÍN DE HIPONA	84
C) EL PERIODO INTERMEDIO	99
D) TOMÁS DE AQUINO	100
E) EL ULTIMO TRAMO	113
CAPÍTULO IV. LA CARIDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA	120
A) NATURALEZA Y PROBLEMAS DE LA CARIDAD	120
1) Definición y características de la caridad	120
2) La caridad como valor y como virtud	125
3) El amor de caridad	130
4) Los términos y significados de la caridad	139
5) Caridad y justicia	146

B) ÁMBITOS DE LA CARIDAD.....	148
1) El hombre caritativo	148
2) La caridad en la moral	157
3) Problemas sociales de la caridad	171
4) Problemas económicos de la caridad.....	182
5) Políticas de la caridad	187
C) LA CARIDAD EN LA RELIGIÓN	190
1) Defensores de la caridad cristiana	190
2) Críticos de la religión cristiana.....	193
3) Fundamentos del cristianismo	197
4) La caridad en la Iglesia	205
CAPÍTULO V. EL PROBLEMA DE LA CARIDAD	213
A) AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO.....	213
B) CARACTERÍSTICAS Y CONDICIONES DE LA CARIDAD.....	222
C) ÉTICA DE LA CARIDAD	231
D) LA CARIDAD EN LA SOCIEDAD.....	240
E) LA IGLESIA	253
F) PROBLEMAS DE CULTURA	255
CONCLUSIONES.....	262
BIBLIOGRAFÍA	290

INTRODUCCIÓN

Una investigación crítica de la caridad cristiana tiene sin duda muchas formas de poder abordarse. La que yo he elegido es la histórico-conceptual, es decir que trataré de ir determinado el desarrollo histórico y conceptual aplicado a la caridad cristiana, para de esa manera advertir los matices de significado que van entrando y saliendo, desde el inicio del cristianismo hasta nuestros días, en el ámbito específico que acota la reflexión filosófica. Mi propósito fue ir rastreando los antecedentes y desarrollos del concepto de caridad cristiana en el terreno de la filosofía a lo largo de la historia de Occidente. El análisis histórico-conceptual incorporó un registro del término mismo de caridad, así como la consideración de algunos de sus significados más representativos. El objetivo ha sido advertir cómo es que el término de caridad y sus respectivos significados se han ido incorporando, desapareciendo o reintroduciéndose en los discursos filosóficos desde la Edad Media hasta la Época Contemporánea.

Para iniciar, desarrollo de manera general una teoría del *ágape*, en razón de que este concepto griego, cuyo significado es el de amor, es el antecedente terminológico del que deriva la caridad cristiana. Guiado por esta hipótesis es que me adentré a revisar los escritos originales griegos, sobre todo del Nuevo Testamento (donde se encuentra en propiedad la visión cristiana del mundo) para ver si en ellos podía localizar una teoría de la caridad o bien si podía en efecto extraer sus antecedentes en las aportaciones que ofrezca una teoría del *ágape*. Inicialmente muestro la recurrencia del concepto *ágape* tanto dentro como fuera de los escritos bíblicos, para encontrar los diversos significados en que se plasmó. Baste aclarar al respecto que no me limitaré al uso lingüístico del término *ágape*, sino que integraré su complejo universo conceptual, apoyándome en diversas citas bíblicas. Me di entonces a la tarea de recuperar el uso que tuvo el *ágape* entre los judíos helenizados de formación cristiana; para ello debí consultar los diversos significados de *ágape* en los escritos bíblicos, así como la relación que guarda con otros términos relacionados como los de *storge*, *philia*, *eros* y *phobos*. A pesar de la gran complejidad que el término de *ágape* tiene, me propuse determinar los usos que ese concepto tuvo en la Grecia clásica y en el cristianismo primitivo. Un importante resultado de la investigación encontrado es que la noción de *ágape* no aparece en su plenitud sino hasta con los escritos de Pablo y Juan, llegándose a entender sobre todo como amor divino, que rige las diversas relaciones de los hombres con Dios y entre los propios cristianos. Entendida como virtud cristiana, señalaré las características que le

son comúnmente asignadas al *ágape* como son por ejemplo que predomina por encima de la fe y la esperanza, es la única que realmente permanece, es un factor de unidad entre los cristianos, es generosa, no envidiosa, etc. También haré alusión a que el término de *ágape* tuvo otros significados, además del predominante de amor divino, como el de amor al mundo, a la vida, a la verdad, a la persona amada, e incluso se refiere a las comidas organizadas en recuerdo de la última cena de Jesús. También expongo el que considero el correspondiente concepto opuesto al de amor, y es el de “temor a Dios”, lo que me obligó a contrastar estas nociones en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin duda sería posible abundar mucho más sobre las teorías del *ágape* y del *phobos*, pero no fue mi intención cubrir el gran complejo conceptual que involucran estas ideas y que sólo señalo de pasada. Sólo me interesará recuperar la idea del *ágape* en relación expresa a la teoría de la caridad que me propongo elucidar.

Enseguida, pretendo establecer los vínculos entre el *ágape* griego y la *caritas* latina, atendiendo específicamente a la forma en que la *Biblia* latina incorporó el *ágape* griego, al traducirlo, en parte, como *caritas*. Sin embargo, al igual que sucedió con el capítulo sobre el *ágape*, no me limito a realizar un mero estudio lingüístico de los términos, sino que pretendo incorporar todos aquellos pasajes bíblicos en expresa relación al significado de la caridad cristiana, tal y como ha derivado hasta nuestros días. Para ello me concentraré en la revisión de la *Vulgata* latina, misma que fue aceptada como oficial por la Iglesia católica durante toda la Edad Media. Pude contrastar esta traducción con el original griego del Nuevo Testamento y varias de las versiones hispanas a las que tuve acceso, todo ello con el propósito de observar el transitar de los términos en los diferentes idiomas: el *ágape* griego, la *caritas* latina y la caridad castellana. En el estudio se fueron conjugando dos vertientes paralelas. Una fue el análisis lingüístico del término *caritas* y otra la revisión de sus diversos significados. Encontré que *caritas* es la traducción de algunas recurrencias del término griego *ágape*, que además se tradujo al latín como *diligo*, *amo* o *caro*. También determiné que el término de *caritas*, como antes el término de *ágape*, es sobre todo usado en las cartas de Pablo y Juan. Lo que revela una traducción totalmente intencionada para señalar a Pablo como el padre de la *caritas* latina. En cuanto a sus significados, encontré que la *caritas* latina se entiende sobre todo como amor, en sus múltiples aspectos, esto es, como amor de Dios, amor de Cristo, amor al prójimo, amor entre los hermanos de fe, así como también, aunque de manera indirecta, como ayuda a los fieles necesitados. Sin embargo, encontré que detrás de esta versión, comúnmente aceptada por la tradición religiosa cristiana, también en la *Biblia* se

encuentran diversos testimonios de que el Dios cristiano es escasamente caritativo, misericordioso o piadoso; de la misma forma, hay pasajes en que Cristo, sus discípulos y los hermanos cristianos son igualmente poco caritativos. La caridad cristiana (ilustrada en algunas de las parábolas de Cristo como la de las diez vírgenes, el hijo pródigo o los viñadores de la última hora), desemboca en conductas injustas o de escasa prudencia moral. Como suprema virtud, la caridad termina por perpetuar las condiciones de la pobreza humana.

Toda esta recuperación de escritos bíblicos canonizados e interpretaciones críticas fueron la base del estudio filosófico de la caridad en el que me detengo, empezando por la Edad Media hasta llegar a la Edad Contemporánea. Una vez revisado el *ágape* griego y la *caritas* latina, concentro mi atención en la noción de caridad en la filosofía medieval. De todo el periodo de la Edad Media me detengo sobre todo en san Agustín y santo Tomás de Aquino, que fueron quienes más desarrollaron el concepto de la *caritas* latino medieval; sin embargo, no dejo de incluir algunos otros filósofos y autores medievales que de alguna manera tocaron el tema de la caridad, me refiero a Gregorio de Niza, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, los victorinos, Eckhart, Ockham, San Juan de la Cruz, etc. Incluyo en cada caso un muy somero panorama histórico de ubicación que nos de pistas sobre el manejo de la caridad en la cultura medieval y la Iglesia; aunque concentro mi atención en las ideas de los filósofos medievales. Para el estudio de la *caritas* medieval me baso en algunas fuentes originales del periodo. De san Agustín retomo partes de sus *Confesiones*, *La Ciudad de Dios*, *Enquiridión*, *La Trinidad*, *De doctrina cristiana*, y algunos pasajes sueltos de otros escritos. De Tomás de Aquino me baso enteramente en la *Suma de Teología*, sobre todo el “Tratado de la caridad”.

Para continuar, reviso el pensamiento de algunos filósofos que he considerado representativos del periodo que va del Renacimiento a la Edad Contemporánea, y que han hablado tanto a favor como en contra de la caridad cristiana. No se trata de una selección arbitraria de autores. Insisto en que me detengo en el pensamiento de aquellos filósofos que he considerado más han hablado de la caridad cristiana, tanto para su exaltación como para su detracción. Indudablemente que habrá injusticias, sobre todo de aquellos autores que de manera puntual y específica se han referido a la caridad cristiana, y con ellos quedo en deuda. Pero, de no haber hecho este corte selectivo, la investigación sobre la caridad cristiana, desde el punto de vista filosófico, hubiese sido infinita. El criterio de ordenación no es el estrictamente histórico por autores, sino el problemático y de acuerdo al área de la filosofía y de la cultura en que se ubica el

pensamiento sobre la caridad de los autores modernos y contemporáneos. En primera instancia me refiero a cuestiones como la naturaleza, caracterización y problemas representativos de la caridad; después a sus ámbitos de expresión como el antropológico, el moral, el social, el económico y el político; finalmente me detengo en el ámbito propiamente religioso en apartados específicos como Dios, Jesucristo, la eternidad, la Iglesia, los sacerdotes, las órdenes religiosas, las instituciones de beneficencia, etc. A estos ejes temáticos se debieron supeditar los diversos autores de la Edad Moderna y Contemporánea que enseguida menciono. Del pensamiento renacentista me detengo en la notable reflexión que sobre la asistencia a los pobres hizo el filósofo de origen español, vecindado en la ciudad de Brujas, Juan Luis Vives, en su tratado de *El socorro de los pobres*. Del pensamiento moderno considero sobre todo los *Pensamientos* de Blaise Pascal y de Spinoza su *Ética* y el *Tratado teológico-político*. También del pensamiento moderno me detengo en las críticas a la caridad que hizo el filósofo holandés de habla inglesa, Bernard Mandeville, en su obra *La fábula de las abejas*; del periodo de la Ilustración considero las agudas reflexiones que hizo Voltaire en contra de la religión cristiana en su *Diccionario filosófico* y algunos de sus escritos sobre religión. Por su parte, de la Edad Contemporánea reviso autores cristianos o de influencia cristiana como el estudio sobre el amor de Kierkegaard, las dos fuentes de la moral y de la religión que analiza Bergson, la filosofía de la existencia del filósofo mexicano Antonio Caso, la teoría metafísico-moral del amor de caridad de Teilhard de Chardin. También me remito a algunas ideas de Karl Jaspers, Emmanuel Levinas, Eduardo Nicol y Jean-Luc Marion. De otra parte, me remito a algunas críticas a la religión cristiana hechas, por ejemplo, por Carlos Marx, Federico Engels, Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Sigmund Freud, Fernando Savater, Michel Foucault y Guilles Lipovetsky.

Inicialmente planteo el problema de la definición y características de la caridad cristiana, que de una u otra forma recuperan a Pablo y san Agustín. Pero además señalo algunos otros rasgos de la caridad como el de ser un acto propio de dar y de entregarse a los demás; el saber si es conveniente que el asistido conozca o no quién lo ha ayudado; su rasgo de fortaleza y formas de conocimiento; su forma de ser entendida como un valor y una virtud teologal, etc. Enseguida me detengo en la estimación de la caridad entendida como amor, en temas específicos como si el amor de caridad queda violentado al convertirse en una simple respuesta a un mandato divino; el amor al prójimo y al enemigo y el principio del amor universal. Si bien revisaré el principal significado de la caridad cristiana que es el de amor a Dios y al prójimo, en sus diversas modalidades, señalo

que otros muchos significados de caridad han sido manejados por los autores modernos y contemporáneos, valiéndose a su vez de diversos términos alternativos: limosna, misericordia, socorro, compasión, piedad, generosidad, etc. Corresponderá enseguida hablar de los ámbitos en los que se desarrolló la caridad, en la filosofía moderna y contemporánea. De ellos destaco los que se refieren al hombre, la moral, la sociedad, la economía y la política. Por lo que se refiere al hombre, planteo problemas como el de si el sentido caritativo de ayuda al prójimo es o no innato en el hombre; el de los diferentes órdenes de lo humano a que se refieren Pascal, Kierkegaard y Antonio Caso, y en un último apartado me remito brevemente a las reflexiones que la filosofía contemporánea ha hecho sobre el concepto del otro, fundamento de la moral, la sociedad y el propio yo, de cara desde luego al concepto de caridad.

Para continuar con los ámbitos en que se ha desarrollado la caridad, me detengo en el papel que le ha dado el pensamiento moral moderno y contemporáneo a la reflexión sobre la caridad. Me remito a algunos problemas específicos derivados de la filosofía moral moderna y contemporánea como son los de la libertad y el egoísmo. A éste último respecto señalo que buena parte de la moral cristiana ha querido fundarse en oposición al egoísmo humano, pero otros autores como Nietzsche y más claramente Savater, construyen una ética basada en la superación del hombre o en el amor propio. Más aún, algunos teóricos como Mandeville, Nietzsche y Savater advierten que la defensa de la caridad cristiana esconde en el fondo un egoísmo. Aunque hay mucho que decir sobre el impacto social de la caridad, menciono sólo algunas opiniones que aluden a aspectos específicos de los problemas sociales en que se ve involucrada la caridad cristiana. Algunos autores colocan a la caridad en el centro de la solución a los problemas sociales de la humanidad – como Antonio Caso-, mientras que otros no sólo se han opuesto a considerar que el amor de caridad es la solución mejor a los problemas de la sociedad contemporánea sino que su aplicación contribuye a perpetuar las condiciones de miseria de los pueblos – como Marx, por ejemplo.

Debo aclarar que no ha sido mi pretensión exponer todo el pensamiento de los filósofos medievales, modernos y contemporáneos, ni siquiera las particularidades de su teoría ética, sino que me detengo en su análisis de la caridad. Desde luego que no desecho su filosofía fundamental, pero recurro a ella como marco en el que se plasma su reflexión sobre la caridad. De igual manera debo reconocer que, la revisión realizada de autores y temas es fragmentaria y limitada, de manera que algunos otros argumentos y autores que enaltecen o bien critican la caridad cristiana quedaron pendientes; sin embargo, considero que en su conjunto ofrezco las líneas generales sobre el

pensamiento tanto de los filósofos cristianos a favor de la caridad como de aquellos otros contrarios a la religión y la caridad cristiana en diversos grados, del periodo que va de la Edad Media a la Edad Contemporánea. De algunas de las posturas filosóficas que expongo hice observaciones críticas particulares en el contenido del trabajo, pero aclaro que agrego algunas otras, tanto en mi ensayo personal sobre la caridad como en las conclusiones generales.

Una vez que he analizado –las que he considerado– propuestas más representativas de la caridad en sus fuentes originales (griega y latina) y en la historia de la filosofía, procedo a externar mi postura propia sobre la caridad cristiana en el capítulo último que he denominado “El problema de la caridad”. Esta fue la parte más difícil de la tesis porque ya no resumí o critiqué el pensamiento de otros autores sino que intenté plasmar mi pensamiento sobre la caridad. Desde el principio de la investigación procuré reunir todos los comentarios personales sobre el tema y ahora los presento tratando de darles una forma, dirección y sentido. Trato de ofrecer de manera directa mis críticas al concepto de caridad cristiana, aunque de manera indirecta dirijo también mis críticas a la religión y la moral cristiana en general. Aun cuando los comentarios que emito sobre la caridad son sobre todo apreciaciones personales, en varios casos me apoyo en los comentarios críticos que han hecho filósofos de diversas épocas, aunque hago énfasis desde luego en aquellos que específicamente han volcado sus críticas hacia la caridad cristiana.

Adelantándome a los resultados de mi investigación, debo decir desde un principio que mis críticas a la idea de la caridad cristiana son más bien negativas, en tanto se proponen denunciar sus errores terminológicos, contradicciones, mentiras e inmoralidades. Reconozco entonces que mi tesis es más bien negativa por el sentido crítico que la anima. Por todas las razones que expongo, concluyo que la caridad de origen cristiano no puede seguir siendo considerada como la base o soporte para construir una moral social responsable, justa y propiamente humana. Sin embargo, el carácter destructivo explícito de la investigación comprende, creo yo, un carácter constructivo implícito, en cuanto que a partir de ahí se puede diseñar una ética con otros fundamentos y de la que han dado cuenta las diferentes teorías filosóficas desde hace ya varios siglos, incluso desde antes de la aparición del cristianismo. Aunque mi investigación no tuvo la intención de ser expresamente propositiva, en mi ensayo personal y conclusiones generales sugiero algunas ideas que tienen ese carácter, discutible al fin, pero que intenta abonar en pro de una ética sin fundamentaciones o finalidades religiosas.

CAPÍTULO I. EL ÁGAPE GRIEGO.

A) TÉRMINOS GRIEGOS DE AMOR.

Para empezar, veamos cuáles fueron los términos griegos usados para hablar del amor y cómo sucedió que finalmente *ágape* fue elegido por los escritores cristianos para hacer girar en él las relaciones entre Dios y la comunidad de creyentes en una nueva fe. Pues bien, fueron varios los términos del griego clásico que pudieron traducirse como amor, ellos fueron *στοργη* (*storge*), *φιλία* (*philía*), *ερωσ* (*eros*) y *αγαπη* (*ágape*).

El sustantivo griego *στοργη* (*storge*) significa amor, ternura o afecto, y tiene que ver más con el afecto familiar, como el que se da entre padres e hijos.¹ En los testamentos griegos se utilizaba la palabra griega *philostorgian*, que significaba “por el amor que se tiene”. Sin embargo, la palabra *storge* no es usada de manera formal en el Nuevo Testamento. En *Romanos* (12:10) Pablo utiliza un adjetivo afín, que alude al cariño que los fieles romanos habrían de profesarse unos a otros.

Otra de las palabras griegas que se utilizaban para referirse a relaciones fraternas fue la de *φιλία* (*philía*). Su significado refiere en particular al sentimiento de cariño, afecto filial o afectuoso reconocimiento que une a los hombres, y comprendían las relaciones que se daban entre los amigos o los esposos; incluso incorporaba aspectos que tenían que ver con el amor físico. En particular, en el Nuevo Testamento, hacía referencia al amor cristiano o entre cristianos, aunque su recurrencia es menos frecuente en comparación al término de *ágape*. Por ejemplo, comprende el amor de Dios a los hombres en Cristo (*Juan* 16:27) y en *1 Corintios* (16:22) alude a la devoción que los hombres deben a Dios, pero que si alguno de ellos no lo ama (*φιλει*) sea anatema. La *philía* expresa también el amor o afecto fraterno (*φιλαδελφία*) que se deben los cristianos entre sí; nuevamente el ejemplo de Pablo en su carta a los romanos (12:10) ilustra este caso. En la segunda carta de Pedro (1:6-7), también aparece la expresión de afecto fraternal. En otra serie de citas, *philein* determina el cariño o amor de Jesús hacia otras personas, como por ejemplo a Lázaro, como se muestra en el Evangelio de *Juan*. De igual manera con este término se refiere Jesús a Juan, su discípulo amado: “Corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba

¹ Véase, Platón, *Leyes*, 754b.

(εφιλει)...”² Finalmente, aunque si bien se integra en un contexto religioso, expresa más bien el amor entre padres e hijos (Mateo 10:37-39).

Por su parte, el término griego de ερος (*eros*) tuvo también varios significados en la Antigua Grecia. Se utilizó, por ejemplo, en relación a la ambición y al sentimiento patriótico; pero el significado dominante del término *eros* hizo referencia al amor sexual o deseo erótico, mismo que ha predominado hasta nuestros días. El filósofo que de manera más detallada habló del *eros* fue Platón, pero aun en él los significados de este término son diferentes. Desde luego, el *eros* platónico incorpora el amor entre los sexos, sin embargo el *eros* no se restringe a lo puramente sensual sino que incorpora un deseo que surge cuando no se tiene el objeto amado y en consecuencia se aspira a tenerlo. En sentido filosófico, *eros* es la fuerza que impulsa al alma a salir de sus ataduras sensuales para elevarla al mundo de las ideas. Pero hay todavía un rasgo más del *eros* para Platón y es que el amor es el deseo del alma que aspira a la divinidad. Los dioses no aman de suyo nada ni tienen contacto con los hombres, porque lo poseen todo; son los hombres los que desean, por el *eros*, regresar a la patria celeste y recuperar su naturaleza divina.

Ahora bien, αγάπη (*ágape*) es una palabra griega que tuvo, en general, significados tan diversos como los de amor, afecto, caridad o fraternidad; por su parte, su designación verbal significó amar o querer. En cuanto a su frecuencia, el término de *ágape* fue muy poco usado en el periodo de la Grecia clásica, se le entendió como saludar afectuosamente o estar contento con algún objeto, animal o situación. Incluso en sentido religioso, *ágape* fue usado pocas veces, aparece en la carta de Aristias como don de Dios y Filón (20 a.C. a 50 d.C.) hace afín el término de *ágape* con el de miedo en la relación del hombre con Dios. Aunque después se realizarán aclaraciones específicas, de manera general puede decirse que *ágape*, entre los escritores cristianos, es fundamentalmente amor divino y expresa las diversas relaciones de unión o comunión entre Dios, Jesús y los fieles cristianos.

El término *ágape* se asumió diferente de términos similares como los de *storge*, *eros* y *philia*, que también expresaban amor. Enseguida trataremos de revisar algunas de las razones de por qué aquellos no fueron elegidos y en cambio *ágape* fue considerado más adecuado para referirse al amor entre los cristianos.

² Juan 20:2, NC. Quizás por la carga sentimental del término amor es que en la *Biblia de Jerusalén* (BJ) el término de amor se traduce por el de “querer”, haciendo referencia más bien a una relación de amistad o afecto filial.

La diferencia con *philía* es que éste término expresa situaciones de afecto, como las dadas entre los amigos; en cambio *ágape* se refiere al amor que se da entre Dios y los hombres, o bien entre los cristianos. Hay un pasaje interesante en el Nuevo Testamento en que se sugiere una posible distinción entre *ágape* y *philía* y es cuando Jesús cuestiona a Pedro su amor o cariño hacia él:

Después de haber comido, dice Jesús a Simón Pedro: 'Simón de Juan, ¿me amas (ἀγαπάς) más que estos?'. Le dice él: 'Sí, Señor, tú sabes que te quiero (φιλω)'. Le dice Jesús: 'Apacienta mis corderos'. Vuelve a decirle por segunda vez: Simón de Juan, ¿me amas (ἀγαπάς)?'. Le dice él: 'Sí, Señor, tú sabes que te quiero (φιλω)'. Le dice Jesús: 'Apacienta mis ovejas'. Le dice por tercera vez: 'Simón de Juan, me quieres (φιλείς)' y le dijo: 'Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero (φιλω)'. Le dice Jesús: 'Apacienta mis ovejas'.³

Si bien el pasaje, creo yo, es una velada recriminación de Jesús a Pedro, por haberlo negado tres veces cuando Jesús fue entregado a las autoridades romanas, también expresa la distinción terminológica entre *philía* y *ágape*. Jesús preguntaba por *ágape*, esto es, un amor más intenso y profundo hacia su persona como representación de la divinidad. En tanto que Pedro siempre respondió con una *philía*, esto es, con el cariño profundo que se da entre los amigos.

Los escritores del Nuevo Testamento prefirieron usar el término de *ágape* para articular las diversas expresiones de amor, que comprende el mensaje del cristianismo. La razón más probable para evitar el término de *eros* fue la fuerte carga sexual que ya aparecía en la literatura griega. Los conceptos de *eros* y *ágape* se asumieron como diametralmente opuestos. Mientras que *eros* continuó refiriéndose al amor sexual entre los hombres, *ágape* se le excluyó de toda aspiración de posesión para referirse a la donación amorosa de Dios.

Así pues, al preguntar por qué se usó preferentemente *ágape* para significar amor entre los primeros escritos cristianos en vez de otras palabras, puede responderse que se debe a que los otros términos implicaban significados que los hacían inadecuados. *Storge* se vinculaba más al afecto familiar; *philía* era un concepto que se refería a una relación de mayor afecto, pero limitado a los seres queridos más cercanos como los amigos y *eros* terminaba más por asociarse al amor sexual o la pasión, que al amor divino. *Ágape* resultó ser el concepto más adecuado, que siendo poco usado, serviría a los cristianos para expresar las múltiples variantes de amor entre Dios y los hombres. Como ya se indicó, el término de *ágape* no fue muy usado en los escritos griegos

³ Juan 21:15-17, BJ.

profanos; sin embargo, fue de uso frecuente por los escritores cristianos helenizados, al grado de llegar a pertenecer en exclusiva a la literatura cristiana.

Al respecto de estas distinciones terminológicas, algunos autores han hecho algunas interesantes observaciones que conviene mencionar. Por ejemplo, se ha discutido sobre el contraste entre las versiones griega y cristiana del amor. Scheler, en *El sentimiento en la moral*⁴, hace una diferencia radical entre ambos. El amor en los griegos es el transitar de todas las cosas en busca de su perfección. El amor entre los individuos es sólo un caso particular de una relación cósmico-metafísica que supone la imperfección del amante, que busca la perfección de lo amado. En cambio, en la concepción cristiana el amor es la tendencia de lo superior de descender a lo inferior para atraerlo y salvarlo. El amor resulta de la superabundancia, no de la apetencia. Para los griegos el Sumo Bien no ama; para los cristianos, Dios se identifica con el amor.

De otra parte, respecto a la relación entre *eros* y *ágape*, señala Anders Nygren que hay dos posturas que cuentan con defensores. Una primera muestra una mayor relación entre *eros* y *ágape* porque ambos intentan elevarse a la divinidad y señala que *eros* preparó el terreno del *ágape*. Otra perspectiva defiende que no es tan fácil la relación de adecuación entre el *eros* celestial y el *ágape* del cristianismo. La piedad del *ágape* se coloca más bien como la competidora más radical del *eros*. Para el propio Nygren, *ágape* y *eros* no deben ser vistos como verdaderos o falsos sino como motivos básicos de concepciones y valores diferentes del mundo, por lo que en su forma originaria, *eros* y *ágape* no tienen relación alguna. *Eros* es fundamentalmente un amor egocéntrico, una afirmación de sí, que busca la satisfacción de los deseos, incluso si se trata de la aspiración a la divinidad. En cambio, *ágape* es en primera instancia amor de Dios que se entrega de manera desinteresada a todos los hombres, lo mismo al justo que al pecador.

Señala Nygren que el cristianismo tiene varias ideas características, pero que el *ágape* es el motivo central y básico del cristianismo: “La idea de 'ágape' no es una idea como las demás, es el motivo fundamental del cristianismo, y es la determinante de su nueva ética que hace del antiguo mandamiento del amor un 'nuevo mandamiento' de sentido específicamente cristiano.”⁵ Asimismo localiza el origen de la idea cristiana de amor en la comunión con Dios que presentan los Evangelios; alcanza su máxima expresión en la teología de la cruz de Pablo y culmina con la identificación de Dios con el amor, realizada por Juan. El cristianismo ofrece una misma respuesta

⁴ *Apud*, José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 126.

⁵ Anders Nygren, *Eros y ágape*, p. 102.

al problema ético-religioso en el amor, es decir que a la pregunta por la naturaleza de Dios responde que Dios es amor y a la pregunta por el bien, lo identifica con el amor. Desde su punto de vista, el amor cristiano tiene un fundamento positivo que es establecer la relación de Dios con todos los hombres, sean buenos o malos, lo cual incluye el amor al enemigo.

B) AMOR EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

Trataré de determinar ahora la recurrencia del término *ágape* en los escritos bíblicos, que sabemos, se dividen básicamente en Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. El texto del Antiguo Testamento fue escrito originalmente en hebreo y se fijó su composición, primero en una asamblea de rabinos reunida en Jamnia de 90 a 100 d.C. y después hacia el siglo VII d.C., por un grupo de doctores hebreos conocidos como masoretas. Los términos hebreos de amor son *ahabah*, *hesed*, *hen* y *riham*; de ellos el término de *hesed* expresa sobre todo el amor divino. De manera que el término de *ágape* no aparece originalmente en el Antiguo Testamento, por la sencilla razón de que estos libros fueron escritos en hebreo.

Los judíos helenizados fueron los que comenzaron a traducir la *Biblia* judía del hebreo al griego. La versión griega completa se conoció como Septuaginta o de los setentas, porque fue realizada por setenta traductores, misma que fue hecha en Alejandría entre 285 a.C. y los comienzos de la era cristiana. Dicho documento pasó a formar parte de lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento. Por lo que se refiere a la palabra *ágape*, ésta aparece en la Septuaginta acuñada desde el verbo *αγαπαω*, para evitar la asociación al término griego de *ερος*. Entre los judíos helenizados, *ágape* connotaba el amor sensual y el vínculo de sangre, aunque ya en la traducción de los setentas se le agregó como significado la actitud amorosa de Dios hacia los hombres.

Sin embargo, en la Septuaginta, es muy escaso el uso del término *ágape*. Por ejemplo, *ágape* se utilizó como opuesto a *misos* (odio). “Aplicé mi corazón a inquirir todo esto, a saber: que los justos y los sabios están en manos de Dios, y ni siquiera sabe el hombre si es objeto de amor o de odio; todo está ante ellos.”⁶ En *Jeremías* (2:1-2) y en *Cantar de los Cantares* aparece para referirse al amor entre los esposos: “Os juro, hijas de Jerusalén, que, si encontráis a mi marido, le digáis que desfallezco de amor.”⁷ En el libro de *Sabiduría* tiene dos usos, en uno se describe la

⁶ *Eclesiastés* 9:1, NC.

⁷ *Cantar de los Cantares* 5:8, NC. Véase también *Cantar de los Cantares* 2:4.

fidelidad al amor de Dios (3:9); pero también se utiliza en referencia al amor a la sabiduría: “Pues su principio es el deseo sincerísimo de la instrucción, y procurar la disciplina es ya amarla. Este amor es la guarda de sus preceptos; la observancia de las leyes asegura la incorrupción. Y la incorrupción nos acerca a Dios. Por tanto, el deseo de sabiduría conduce al reino.”⁸ A pesar de todas estas alusiones, como se ha dicho, es muy raro y disperso el uso de *ágape* en el Antiguo Testamento como traducción de amor a partir de los originales hebreos.

Ahora bien, aun cuando es escaso el uso de *ágape*, conviene aportar algunos elementos adicionales sobre la concepción del amor que se encuentra en el Antiguo Testamento y que nos servirán posteriormente para contrastarla con el Nuevo Testamento. Sin ser exhaustivo, señalaré sólo algunos pasajes que consideré representativos a la noción de amor, aun sabiendo que son derivados de los términos originales hebreos o bien de los diversos términos griegos referidos al amor.

En el Antiguo Testamento, el amor de Dios es expresión de la propia voluntad de Yahveh que ama al pueblo elegido de Israel. En *Deuteronomio* (7:6-8) es que se demuestra la fidelidad de la alianza de Dios con su pueblo. Yahveh se muestra como un Dios lleno de amor (*Salmos* 103:3-9), clemente y compasivo, que perdona las culpas y no guarda rencor para siempre. El carácter del amor de Dios, entendido también como misericordia, es reconocido en *Oseas* (6:6). La relación de amor entre Yahveh y su pueblo es varias veces comparada al amor de una madre por su hijo o bien al amor que une a los esposos. El Antiguo Testamento habla del amor a Yahveh más bien como una orden de la ley judía. Si bien el mandato del amor está junto a otros preceptos, se muestra como el mandato principal de la Ley. Al respecto, dos pasajes del Antiguo Testamento son importantes porque serán retomados posteriormente por los Evangelios: “Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy.”⁹ El segundo de los pasajes del Antiguo Testamento que retoman los Evangelios es el que muestra el amor al prójimo: “No te vengarás ni guardarás rencor frente a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Yahveh.”¹⁰ El amor aparece como un mandato al pueblo de Israel para que ame a Yahveh con lealtad. Así como los cielos se alzan sobre la tierra, así de grande es el amor de Yahveh a sus adeptos. “Pero el amor de Yahvé es eterno con los que le son adeptos; de hijos a hijos pasa su

⁸ *Sabiduría* 6:17-20, NC.

⁹ *Deuteronomio* 6:5, NC.

¹⁰ *Levítico* 19:18, BJ.

justicia, para quienes saben guardar su alianza y se acuerdan de cumplir sus mandamientos.”¹¹ Yahveh ama a quienes guardan sus mandamientos y destruye a los que rompen con su alianza. Para un judío, una persona justa es la que sigue la ley de Yahveh y el que ama la justicia es ungido por la divinidad (*Salmos* 45:8). El formalismo de la ley judía establece una clara separación entre los justos y los pecadores. Pero si bien Yahveh no gusta de compartir con otros dioses, perdona a los arrepentidos. Adicionalmente, en diversos momentos del Antiguo Testamento, se hace una relación de los amores humanos, así sucede en *Génesis*, *Oseas*, *Cantar de los Cantares* y *Jeremías*, que incluye el amor entre los esposos y amantes que involucra desde luego la atracción sexual de un hombre a una mujer.

C) ÁGAPE EN EL NUEVO TESTAMENTO.

Hasta el momento, la investigación ha arrojado algunos resultados parciales en que el concepto de *ágape* se ha mostrado algo fugitivo. Sabemos que en los originales hebreos del Antiguo Testamento no aparece *ágape*, por la razón de ser éste un término griego. También sabemos que en la traducción griega de la Septuaginta el uso del término *ágape* es muy escaso. Trataremos ahora de investigar el uso del término *ágape* en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento se escribió originalmente en griego. La excepción, al parecer, es el Evangelio de *Mateo* que fue escrito en arameo, pero al perderse el original se conservó la traducción griega. El concepto de *ágape* en el Nuevo Testamento muestra una cierta influencia respecto de la noción hebraica de amor (*hesed*). En relación a los escritores del Nuevo Testamento, dice J. Bruce Long: “ellos pueden haber sentido que *ágape* estaba más cercano al significado de *hesed*, amor convenido, en la *Torah*”¹². A diferencia de su escaso uso en el Antiguo Testamento de la Septuaginta, el uso de *ágape* es central en el Nuevo Testamento; es el más comúnmente usado y el más importante para referirse a amor.

Sin embargo, en lo que se refiere al uso de *ágape* en el Nuevo Testamento, también hay que hacer una muy importante aclaración. El término de *ágape* dentro del Nuevo Testamento es muy escaso en los Evangelios sinópticos (*Mateo*, *Marcos* y *Lucas*, así como en los *Hechos de los apóstoles*).¹³ Pero su uso es muy frecuente en las cartas de Pablo y en los escritos de Juan. Esto

¹¹ *Salmos* 103:17-18, BJ. Véase también *Deuteronomio* 7:9-11.

¹² J. Bruce Long, “Love”, en Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. IX, p. 37.

¹³ Véase, *Mateo* 24:12 y *Lucas* 11:42. Así lo comentan Cross y Livingstone, *The Oxford University of the Christian Church*, p. 23 y Anders Nygren, ob. cit., p. 108.

nos hace suponer que *ágape* no es un término comúnmente usado por Jesús (cuya existencia histórica es apenas sostenible) o por los primeros cristianos, sino más bien un término de autoría específica, esto es, atribuible a Pablo y a Juan. Si además sabemos de acuerdo al canon bíblico que los escritos de Juan fueron posteriores a los de Pablo, podemos suponer que el término de *ágape* es un término de autoría eminentemente paulina. Se le debe a Pablo la utilización del término *ágape* para referirse al amor divino. Posteriormente en el Evangelio y las epístolas de Juan, se mantendrá la enseñanza de la primacía del amor.

En cuanto al uso lingüístico, Juan Mateos en su *Diccionario griego español del Nuevo Testamento*, distingue tres principales aplicaciones del término *ágape*: como verbo, como sustantivo y como adjetivo. Como verbo el término griego *αγαπαω* significa amar, querer, sentir predilección y puede definirse como “estar favorablemente dispuesto hacia una persona a quien se estima y manifestarlo procurando su bien”¹⁴. Como sustantivo, *αγαπη* (*ágape*) se define como “voluntad de cercanía y deseo de bien respecto a alguien a quien se estima, manifestados en la conducta”¹⁵. En cuanto a sus traducciones correspondientes señala los de amor, caridad, dilección y cariño. Por su parte, el adjetivo *αγαπητος* (*agapetos*) involucra el amor de un sujeto a otro y puede traducirse como amado, querido o dilecto. Pero ya en el contexto de la *Biblia*, el uso de todos estos términos, en diferentes pasajes, da lugar a diversos matices de significado.

Son muchas las relaciones que se dan entre los sujetos y los objetos del amor cristiano. Comenzaré con el principio básico del que depende la religión y la ética cristiana, la identificación de Dios con el amor. A pesar de que en el Antiguo Testamento sí se llega a hablar del amor de Dios, es en el Nuevo Testamento que el amor pasó a constituir la naturaleza esencial de la divinidad, idea que fue desarrollada sobre todo por Juan: Dios es amor (*Θεος αγαπη εστιν*).¹⁶ Dios ama porque el amor es su esencia. Por su parte, Pablo designa a Dios como “Dios del amor” (*Θεος της αγαπης*) y de la paz (*2 Corintios 13:11*). A su entender, Dios no es un dictador tiránico, sino un ser profundamente misericordioso. De forma consecuente, *ágape* hace referencia al amor que viene de Dios y se impregna hacia diferentes objetos. Un primer objeto es el mundo (*Juan 3:16*), pero en el cristianismo, el amor de Dios se dirige sobre todo al hombre. En efecto, son diversos los testimonio bíblicos donde se muestra el amor de Dios a los hombres.¹⁷

¹⁴ Juan Mateos, *Diccionario griego español del Nuevo Testamento*, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*, p. 31.

¹⁶ Véase, *1 Juan 4:8*, y *1 Juan 4:16*.

¹⁷ Véase, *1 Juan 3:1* y *1 Juan 4:16*. De Pablo puede verse *Romanos 8:37*; *Efesios 1:4*, *2:4*

Recuerda Abbagnano¹⁸ que en su concepción clásica, el amor, como experiencia humana, tiene la condición de ser una carencia, en tanto que sólo se desea lo que no se tiene; sin embargo, el dios cristiano se sustrae a toda deficiencia, por lo que no puede atribuírsele el tipo de amor de la concepción clásica. De manera semejante, recuerda también Nygren¹⁹ que en el *eros* no hay amor de Dios al hombre, porque Dios no desea ser más de lo que ya es. Tampoco Dios se rebaja en su perfección para descender al hombre. Por el contrario, *ágape* es amor de Dios que descende al hombre.

De forma inversa, Dios se convierte en el objeto del amor de los hombres. Para Pablo, la idea del amor ocupa un lugar central para hablar de la relación de los hombres con Dios, pero aclara que el amor del hombre a Dios no es sino una respuesta del amor de Dios al hombre. De la misma forma, para Juan, Dios amó primero a los hombres y como donación total que es, exige en el creyente una respuesta similar.²⁰ El amor de Dios pide a cambio la atención exclusiva de los hombres; el amor de los hombres a Dios debe ser leal y no compartido (*Lucas* 16:13 y *Mateo* 6:24). Judas hace un llamado para que los hombres sean tenaces y se conserven en el amor de Dios.

La idea cristiana del amor se hace depender de dos mandamientos supremos: “Amarás al Señor, tú Dios, con todo tu corazón” y “amarás al prójimo como a ti mismo”. Como ya lo hicimos ver, dos citas de la antigua Ley son expresamente recuperadas en el Nuevo Testamento, en *Deuteronomio* (6:5) se muestra el mandato del amor a Dios y en *Levítico* (19:18) aparece el amor al prójimo. En el Nuevo Testamento, ambos ordenamientos, el del amor a Dios y el del amor al prójimo, se unen por Jesús.

Pues bien, el amor a Dios se convierte en el primer y más grande de los mandamientos para los hombres. Los Evangelios sinóptico coinciden en este primer mandamiento.²¹ Es Juan el que hace hincapié en su Evangelio sobre este mandamiento²² y completa su visión en sus cartas. En la primera de ellas dice que el amor a Dios llega a su plenitud en quienes guardan su palabra y sus preceptos. Finalmente en su segunda carta dice que el amor consiste en vivir de acuerdo a los mandamientos de Dios.

y 2 *Timoteo* 1:7.

¹⁸ Véase, Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 51.

¹⁹ Anders Nygren, ob. cit., p. 205.

²⁰ 1 *Juan* 4:19.

²¹ Véase, *Mateo* 22:37–38, *Marcos* 12:29-30 y *Lucas* 10:27.

²² Véase, *Juan* 14:21, *Juan* 14:15, 14:23-24 y 15:10.

En cuanto al mandamiento supremo del amor, Nygren hace algunos comentarios interesantes.²³ Dice que el cristianismo no deja de mantener una relación con el pasado, pero al mismo tiempo aporta cosas nuevas. De una parte, Jesús mantiene muchos lazos con el judaísmo, en cuanto que sigue las disposiciones del Antiguo Testamento, sus profetas, su ley y su Dios. Los mandamientos del amor no son algo nuevo ni original del cristianismo, porque ambos mandamientos aparecen en el Antiguo Testamento, que después recuperan los Evangelios. Pero al mismo tiempo se propone una comunión totalmente nueva de los hombres con Dios, basada fundamentalmente en el amor. Dios se relaciona con los hombres por amor, no por una justicia distributiva de premios y castigos propuesta por los fariseos que defendían la obediencia a la Ley. Se trata de dos modelos de comunión en pugna, una es la comunidad de derecho de los judíos y otra la comunidad de amor de los cristianos. En varias ocasiones insiste en que el amor de Dios a los hombres es espontáneo e inmotivado porque se entrega sin esperar recibir ningún beneficio posterior. De otra parte, así como el amor de Dios a los hombres es espontáneo e inmotivado, así también el amor de los hombres a Dios debe ser espontáneo e inmotivado. El amor de los hombres a Dios no debe buscar alguna recompensa o ganar algo distinto al propio amor a Dios.

Continuando con las diversas formas de expresión del *ágape*, podemos decir que el amor también funda las relaciones entre Dios y Jesucristo, su Hijo único. El empeño de los textos del Nuevo Testamento es hacer corresponder a Jesús con la venida del Mesías (Cristo) anunciada en el Antiguo Testamento (*Mateo* 12:18). El amor de Dios se expresa sobre todo en Jesucristo (*Juan* 17:24-26). En diversos pasajes bíblicos se expresa que Jesús es el Hijo amado de Dios; así se muestra, por ejemplo en el momento del bautizo de Jesús.²⁴ El amor es uno de los frutos del Espíritu Santo, que establece el vínculo entre Dios y Jesús, e inspira a los creyentes.²⁵ Ahora que el amor también se da del Hijo al Padre, esto es, de Jesús a Dios (*Juan* 14:31).

De manera continuada, *ágape* también comprende el amor de Jesús a los hombres. Como uno de sus claros promotores de su mensaje, Pablo señala el amor que Jesús tiene hacia los hombres.²⁶ Juan (15:9) tampoco se olvida de expresar esta relación. Jesús ama a los suyos, a los que son sus elegidos y que a su vez se sienten ser amados por él. De forma correspondiente lo esencial de la fe de los cristianos es el amor que le deben a Jesús. Pablo nos ofrece múltiples

²³ Véase, Anders Nygren, ob. cit., pp. 55, 62, 68, 85 y 104.

²⁴ Véase, *Mateo* 3:16-17, *Marcos* 1:11, 9:7 y 17:5; *Lucas* 3:21-22 y *2 Pedro* 1:7; *Colosenses* 1:13; *Juan* 3:35, 10:17 y 15:9.

²⁵ Véase, *Romanos* 5:5 y 15:30; *Colosenses* 1:7-8 y *Gálatas* 5:22-23.

²⁶ Véase, *2 Timoteo* 1:13. Véase también de Pablo, *Romanos* 8:35 y 8:37; *1 Timoteo* 1:14 y *Efesios* 5:1-2.

testimonios del amor de los hombres a Cristo.²⁷ Pero también es necesario señalar aquí del carácter del amor de Jesús, un amor celoso y egoísta, que exige para sí toda la atención y el amor de los hombres como vía de salvación de sus vidas. En el Evangelio de *Lucas* (9:23-24), Jesús dice a los que le quieran seguir, que dejen todas sus cosas y le sigan, porque quien pierda su vida por él en realidad será salvado.

Enfaticaremos ahora la relación dada entre Dios, Cristo y los hombres, a través del *ágape*. Como ya pudo advertirse, *ágape* designa el amor de Dios expresado en el acto de enviar a su único Hijo, Jesucristo, para absolver de sus pecados a los hombres. Dios manifestó su amor de una forma desinteresada enviando a su único Hijo al mundo para morir a favor de los hombres y pudiesen así vivir eternamente.²⁸ Dice Pablo a los hombres que caminen en el amor de Dios de la misma forma como Cristo los amó y se entregó en sacrificio. Jesús ama a los hombres que guardan sus preceptos y permanecen en el amor de Dios.²⁹ El fundamento del *ágape* es el amor de Dios y Cristo a los hombres. *Ágape* es el amor de Dios a los hombres en Cristo.³⁰ El amor que Cristo reveló y demostró a los hombres le dio una nueva dirección al amor de Dios. El amor de Dios a Cristo tendrá que ser contemplado por los hombres para que sean testigos de la grandeza de ese amor. De forma correspondiente, los hombres habrán de amar a Dios y a Cristo. El amor de los hombres se da porque se inspira en el amor de Jesús, que a su vez tiene su fuente en el amor de Dios. Para Pablo, nada podrá separar a los hombres del amor de Dios en Cristo Jesús (*Romanos* 8:39 y *Filipenses* 1:9-10). Los escritos de Juan destacan todavía más el amor de los hombres a Cristo y a Dios.³¹

De igual forma el amor de Jesús se impregna a sus discípulos, en especial a Pablo y a Juan, éste último conocido como el discípulo amado.³² A su vez, hay varias muestras en el Nuevo Testamento del amor de los discípulos y predicadores a Jesús. El amor es la principal muestra de unidad de los discípulos de Cristo. Jesús señala que se sabrá quiénes son sus discípulos porque se aman unos a otros.³³

²⁷ Véase, *Efesios* 4:15-16, 3:17-19 y 6:24; *2 Timoteo* 4:8; *Filipenses* 1:15-16 y 2:12; *1 Pedro* 1:7-8 y *1 Juan* 3:16.

²⁸ Véase, *Romanos* 5:7-8. También en *1 Juan* 16 y *Apocalipsis* 1:6.

²⁹ Véase *Juan* 15:9-10, *1 Juan* 2:5 y *Romanos* 8:39.

³⁰ Véase, *2 Tesalonicenses* 2:16-17 y *2 Corintios* 13:13. De Juan puede verse: *Juan* 17:23-26; *1 Juan* 4:19 y *2 Juan* 3.

³¹ Véase, *Juan* 8:42, 14:21, 14:23-24, 14:28 y 16:27. También en *1 Juan* 5:1-2.

³² Véase, *Gálatas* 2:20; *Juan* 13:23, 14:23, 21:7 y 21:20.

³³ Véase, *Juan* 13:35, y 21:15-17; *2 Juan* 1; *3 Juan* 1, 2 y 5. Esta misma idea se muestra en múltiples pasajes: *2 Corintios* 8:7; *2 Timoteo* 3:10-11; *1 Corintios* 4:17.

De una forma u otra también encontramos testimonios del amor de Dios a los que siguen su palabra, y que son llamados de manera indistinta como fieles, santos o hermanos. El *ágape* de Dios pasa hacia Cristo y de éste a los hermanos de fe (*Efesios* 6:23). Dirigiéndose Pablo a todos los santos de Roma, les dice que son los amados (*αγαπητοις*) de Dios (*Romanos* 1:7). En *Colosenses* (3:12) recomienda a los santos, que son amados (*ηγαπημενοι*) y elegidos de Dios, que se revistan de misericordia, bondad, humildad y mansedumbre.

Continuando con la manera descendente en que se impregna el *ágape*, tenemos que éste se da también de los predicadores (Pablo, Juan, etc.) a los fieles.³⁴ No debe haber en los servidores de Dios motivo de preeminencia o de poder, su móvil debe ser el amor y el servicio a los demás. A su vez, los fieles le deben amor a sus predicadores, quienes los amonestan y presiden por Cristo.³⁵

Como seguramente ha podido advertirse, los adjetivos amado, querido o carísimo en sus diversas variantes son de uso muy común en todo el Nuevo Testamento y refleja el trato afectuoso que entre sí se deben los cristianos. Muchos de estos adjetivos se convirtieron en uso frecuente, por ejemplo al dirigir un discurso o dar un mensaje, al hablar sobre la palabra de Dios o los hechos de Cristo; al saludar personalmente, despedirse o enviar un saludo a alguien.³⁶

Precisamente en cuanto al amor que se deben los cristianos o fieles entre sí, pueden decirse varias cosas. Pablo nos ofrece diversos testimonios en relación a aquellos que se encuentran hermanados en la misma creencia por el amor. El amor habrá de ser generoso e incrementarse entre los hermanos de fe.³⁷ Pedro hace un llamado para que los hermanos se amen entre sí, teman a Dios y honren al rey. En su primera carta, Juan abunda en los rasgos que habrá de tener el amor como vínculo de unión entre los cristianos.³⁸ Lo supuestamente característico de la comunidad cristiana es el amor que los cristianos se tienen entre sí y los mantiene unidos, por Cristo y en Dios. *Ágape* es en suma la unión o comunión de los cristianos entre sí.

Enfatizaré enseguida el carácter del *ágape* cristiano como amor al prójimo. El amor al prójimo es uno de los preceptos religioso-morales básicos del cristianismo, que es retomado a

³⁴ Véase, *1 Corintios* 4:14, 4:21, 16:24 y *2 Corintios* 2:4.

³⁵ Véase, *1 Tesalonicenses* 2:8, 5:13; *1 Timoteo* 1:5 y *Filemón* 7.

³⁶ Muchas son las citas que pueden consultarse a este respecto: *Marcos* 12:6; *Lucas* 20:13; *Hechos* 15:25; *Romanos* 12:19, 16:5, 16:8, 16:9 y 16:12; *1 Corintios* 10:14, 12:19 y 15:28; *Efesios* 6:21; *Filipenses* 4:1; *Colosenses* 1:7, 4:7, 4:9 y 4:14; *2 Timoteo* 1:1-2; *Filemón* 15:16; *Hebreos* 6:9; *Santiago* 1:16, 1:19 y 2:5; *1 Pedro* 4:12; *2 Pedro* 3:1, 3:8, 3:14, 3:15 y 3:17; *1 Juan* 2:7, 3:2, 3:21, 4:1, 4:7 y 4:11; *Judas* 3, 17 y 20.

³⁷ Véase, *Romanos* 14:15; *2 Corintios* 8:24; *1 Tesalonicenses* 3:6; *2 Tesalonicenses* 1:3; *Efesios* 1:15, *Filipenses* 2:1-2; *1 Corintios* 16:4 y *Colosenses* 2:1-2.
y *Judas* 2.

³⁸ *1 Juan* 2:10-11; *1 Juan* 3:10-11, 3:14-15 y 4:20-21.

partir del Antiguo Testamento, como ya hemos citado (*Levítico* 19:18). El amor al prójimo como a uno mismo es considerado como uno de los mandamientos de la Ley. Recordemos que en los Evangelios, el primer mandamiento de la Ley es el amor a Dios; “El segundo, semejante a éste, es: Amarás (*Ἀγαπήσεις*) al prójimo como a ti mismo.”³⁹ Jesús ordena honrar a los padres, pero amar al prójimo. Pablo aclara que todos los mandamientos de la Ley, como el de no matarás, no robarás, no mentirás, se resumen en el supremo mandamiento: “Amarás (*Ἀγαπήσεις*) al prójimo como a ti mismo.” (*Romanos* 13:9-10). El amor de Dios a los hombres, que hace posible el amor de los hombres a Dios, es asimismo el fundamento del amor de los hombres a su prójimo, lo que a su vez implica que las relaciones entre los hombres entre sí tendrá su base en el *ágape* divino. Bien hace el que cumple la Ley y ama al prójimo: “Si en verdad cumplís la ley regia de la escritura: 'Amarás (*Ἀγαπήσεις*) al prójimo como a ti mismo', bien hacéis; pero si obráis con acepción de personas, cometéis pecado, y la Ley os argüirá de transgresores.”⁴⁰ Pero, ¿quién es el prójimo, para Jesús?, Gerard responde: “...todo hombre es 'el prójimo' al que la ley divina ordena amar; no sólo el 'compañero', el amigo, o 'el hijo del mismo pueblo'.”⁴¹ Y Nicola Abbagnano, explica:

En la interpretación que el Evangelio de san Lucas (X, 29-37) da de la máxima bíblica 'Amarás al P. como a ti mismo' (*Levítico* 19:18), P. es el otro en general, independientemente de todo nexo de raza, de amistad y de parentesco, en cuanto tiene misericordia para con nosotros y nosotros la tenemos para con él. Lo que quiere decir que se debe tener la misericordia para cualquier hombre en cuanto tal, de cualquier manera que se encuentre con nosotros y no queda restringida a un círculo predeterminado de personas.⁴²

Desde el punto de vista de Nygren, no debe olvidarse el fundamento religioso del mandamiento del amor al prójimo y es que el amor del cristiano hacia su prójimo existe por el amor de Dios. Siendo el amor de Dios espontáneo e inmotivado, se transmite al amor al prójimo convirtiéndose también en espontáneo e inmotivado. El *ágape* no puede estar motivado por otra finalidad que no sea la del propio amor al prójimo porque ya no se trataría de un amor sincero. De otra parte, Nygren también advierte que es importante no confundir los dos mandamientos del amor que para él son entre sí independientes. El amor al prójimo es un amor inmotivado, porque si

³⁹ *Mateo* 22:39, NC. También aparece en *Marcos* 12:31 y en *Mateo* 19:19.

⁴⁰ *Santiago* 2:8-9, NC.

⁴¹ André Marie Gerard y Andrée Nordon-Gerard, *Diccionario de la Biblia*, p. 81.

⁴² Nicola Abbagnano, ob. cit., p. 957-958.

se ama al prójimo para amar a Dios se convertiría en un amor motivado. Resume Nygren sus afirmaciones de la manera siguiente:

Primero: el amor al prójimo sólo adquiere su sentido cristiano en estrecha conexión con el amor a Dios, y del mismo que éste se funda en la ágape divina. Segundo: pero a pesar de ello se trata de dos mandamientos; todo intento de reducirlo a uno, p.e., haciendo que el amor a Dios se incorpore el amor al prójimo, conduce involuntariamente a una alteración de la naturaleza del amor cristiano, y trunca su espontaneidad y falta de motivación.⁴³

Algunos intérpretes consideran que otro de los destacados significados de *ágape* es el de amor fraterno o filial.⁴⁴ Sin embargo, en la propia *Biblia*, es claro que los términos que se refieren al amor (*αγαπη*) y al amor fraterno (*φιλαδελφια*) son diferentes. Por ejemplo, Pablo expresa sus buenos deseos a los miembros de su comunidad: “Que el amor (*αγαπη*) sea sincero. Aborrezcan el mal y procuren todo lo bueno. Que entre ustedes el amor fraterno (*φιλαδελφια*) sea verdadero cariño, y adelantándose al otro en el respeto mutuo.”⁴⁵ Pedro también hace esta distinción. “Pues para la obediencia a la verdad habéis purificado vuestras almas por un amor fraternal (*φιλαδελφιαν*) no fingido, amaos (*αγαπησατε*) con intensidad y muy cordialmente unos a otros...”⁴⁶ Como puede verse, el amor fraterno corresponde más al término de *φιλαδελφια*, que al de *αγαπη*. Por tanto, en estricto sentido terminológico, *ágape* no tiene que ver con el amor fraterno; quizás por eso algunas otras versiones lo traducen simplemente como fraternidad o afecto fraternal.

El amor de los unos a los otros es un principio característico de la vida cristiana. Para Pablo, el amor de los unos a los otros hace que se viva de acuerdo a la Ley. El amor mutuo habrá de crecer y ser alimentado constantemente. El amor entre unos y otros es contrario al pecado y a las libertades de la carne. Los excesos de la libertad se contienen por el amor que los cristianos se dan entre sí.⁴⁷ Para Juan, el *ágape*, como amor de los unos a los otros, es un precepto básico del cristianismo e insiste más que Pablo en este tipo de amor. Un precepto nuevo es el que ordena

⁴³ Anders Nygren, ob. cit., p. 93.

⁴⁴ Véase: Guadalupe Pimentel, *Diccionario Litúrgico*, pp. 17-18; Ted Hoderich (editor), *Enciclopedia Oxford de filosofía*, p. 36; Angelo Di Berardino, *Encyclopedia of the Early Church*, p. 16; Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, p. 9, etc

⁴⁵ *Romanos* 12:9-10, L. También en *I Tesalonicenses* 4:9.

⁴⁶ *I Pedro* 1:22, NC

⁴⁷ Véase, *Romanos* 13:8-10, *I Tesalonicenses* 3:12, *Hebreos* 10:24, *Efesios* 4:2 y *Gálatas* 5:13.

amarse los unos a los otros: “Un mandamiento nuevo os doy: que os améis (αγαπατε) los unos a los otros; como yo os he amado (ηγαπησα), así también amaos (αγαπατε) mutuamente.”⁴⁸ El amor de unos a otros está basado en el previo amor que Dios tiene a los hombres y así como Dios amó a los hombres, los hombres deben amarse entre sí.

Uno de los rasgos que seguramente más nos va a servir del *ágape* en el cristianismo es que se trata de un amor que se da de corazón y con alegría, no de mala gana u obligado: “Cada uno haya según se ha propuesto en su corazón, no de mala gana ni obligado, que Dios ama (αγαπα) al que da con alegría.”⁴⁹ Pero de nada le sirve a aquel que da todo lo suyo si no tiene amor. “Aunque repartiera todo lo que poseo e incluso sacrificara mi cuerpo, pero para recibir alabanzas y sin tener el amor (αγαπην), de nada me sirve.”⁵⁰ El amor se hace patente en la ayuda a los demás. Aquel que se niega a asistir al hermano necesitado no permanece en él el amor (αγαπη) de Dios (*1 Juan 3:17*). Además, el amor cristiano comprende un cuidado especial a los que son más débiles de una comunidad, esto es, a los pobres: “Escuchad, hermanos míos carísimos (αγαπετοι): ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerles herederos del reino que tiene prometido a los que le aman (αγαπωσιν)?”⁵¹ Desde luego que la ayuda se ofrece también entre los propios cristianos, de esta forma es como Pablo pide a Filemón una ayuda por el amor que se tienen y no como una orden. Sin embargo, justo por tratarse de un mandamiento, creo que el amor deja de ser una inspiración y se convierte en algo obligado.

En la tradición judía, Yahveh aborrece al pecador, por lo que se interpreta como una ofensa al orden y justicia establecidos por Yahveh, que Jesús acepte a los caídos en el pecado y comparta con ellos a comer en la misma mesa (*Marcos 2:16-17*). El perdón de los pecados va en contra de la justicia divina establecida en el Antiguo Testamento.⁵² Pero Jesús, usando el lenguaje nietzscheano, realizó una transmutación de valores judíos cuando dice que ha venido a llamar a los pecadores y no a los justos. Jesús se opone a la exclusión judía de los pecadores para estar en compañía de ellos. Contraviniendo las leyes establecidas, Jesús establece una nueva comunión de amor, esta vez con el pecador, en correspondencia al gran amor que Dios le ofrece a todos los hombres. El amor cristiano pretende redimir en tanto que al perdonar los pecados hacer que el

⁴⁸ *Juan 13:34*, NC. Véase también *2 Juan 5-6*; *1 Juan 3:23*, 4:7-8 y 4:11-12.

⁴⁹ *2 Corintios 9:7*, NC.

⁵⁰ *1 Corintios 13:3*, L.

⁵¹ *Santiago 2:5*, NC.

⁵² *Job 34:11*, *Salmos 62:13*, *Proverbios 24:12*, *Jeremías 17:10* y *32:19*, etc.

pecador vuelva al buen camino. “Ante todo, tened entre vosotros intenso amor (αγαπην) pues el amor (αγαπη) cubre multitud de pecados.”⁵³ En *Lucas* (7), en la escena de la pecadora que seca los pies de Jesús y los unge, concluye Jesús que al que poco se le perdona es porque poco ama y en la escena de los deudores de un prestamista expresa la idea que el mayor perdón involucra un mayor amor. En ambos pasajes, *ágape* también puede expresar la reacción favorable del que ha recibido un beneficio, y equivale a agradecer o estar agradecido.

Pero Jesús va más allá de los mandamientos de amor a Dios y al prójimo y subraya el deber de amar a los enemigos. El amor al enemigo deriva del mandamiento previo del amor al prójimo, incluso el amor al enemigo también se muestra como un mandato, o bien como parte de un mandato que incorpora Jesús:

habéis oído que fue dicho: Amarás (Ἀγαπήσεις) a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. / Pero yo os digo: amad (αγαπάτε) a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. Pues si amáis (αγαπήσητε) a los que aman (αγαπώντας) ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos?⁵⁴

La vía cristiana de vencer a los enemigos es amarlos y hacerlos sus amigos. Es justo el amor al enemigo, y no sólo al amigo, lo que convierte al amor cristiano en algo meritorio que hace a los hombres dignos de Dios. El cristiano debe amar al enemigo tanto como ama a su hermano. En *Lucas*, está la propuesta de amar al enemigo sin esperar recibir nada a cambio; sólo así será mucha la recompensa que se recibirá del Altísimo (*Lucas* 6: 27-28 y 32-36).

J. Bruce Long comenta que para Lucas el amor debe darse con espíritu de perdón y amor. “Lucas da la voz a otra dimensión del amor cristiano urgiendo a la gente a abrazar a sus enemigos, tanto como a sus amigos, en un espíritu de perdón y de amor.”⁵⁵ William Barclay⁵⁶ considera que el punto central de la fe cristiana, dentro del amor al prójimo, es la instrucción del amor al enemigo. De igual forma, Nygren comenta que en los evangelios sinópticos: “...el amor a los enemigos no es una adición arbitraria o una formulación extrema y casual del amor al prójimo,

⁵³ *I Pedro* 4:8, BJ.

⁵⁴ *Mateo* 5:43-46, NC.

⁵⁵ J. Bruce Long, art. cit., p. 37.

⁵⁶ Véase, William Barclay, ob. cit., p. 18.

sino un rasgo esencial e inseparable del amor cristiano.”⁵⁷ El ordenamiento del amor al enemigo es una corroboración más de que el *ágape* es algo espontáneo e inmotivado y que no puede tener sino un origen divino.

Una de las diferencias sobre el amor entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, es el pretendido alcance universal de la religión cristiana. El concepto hebreo de amor es tribal, esto es que es muy propio de ese pueblo; sin embargo, el cristianismo procura ampliar ese concepto con la pretensión de hacerlo universal y aplicarlo a otros pueblos, tiempos y lugares. En el judaísmo el amor se restringe al pueblo elegido de Israel; en tanto que el amor cristiano pretende entregarse a todos los hombres donde quiera que se encuentren, amigos o enemigos. Respecto a esta idea del amor universal de Dios, Nygren hace una importante distinción entre el *ágape* de Juan y de Pablo.⁵⁸ Juan convierte el amor al prójimo en el amor a los hermanos de fe, es decir, se trata de un tipo de amor fraternal que establece una comunidad de amor entre los cristianos. Este amor se hace exclusivo en tanto que sólo se aplica a los que son nombrados cristianos y no a los que están fuera de ese pequeño círculo de creyentes. Jesús dice al Padre: “Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos, y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos.”⁵⁹ El Padre sólo ama a los hombres elegidos que siguen su palabra. Por su parte, Pablo se siente motivado a llevar el mensaje del Evangelio a los perdidos y alejados de Dios, porque él mismo fue un forastero y perseguidor de los cristianos. “Como dice en *Oseas*: 'Al que no es mi pueblo llamaré mi pueblo, y a la que no es mi amada (ἡγαπημένην), mi amada (ἡγαπημένην)'.”⁶⁰ De esta forma, la proyección universal del *ágape* cristiano a todos los pueblos, es una iniciativa paulista.

Finalmente, Nygren ilustra los motivos del *ágape* con las parábolas de Jesús.⁶¹ Desde su perspectiva, la noción de *ágape* es “el motivo central” de todas sus parábolas, mismas que resultan incomprensibles si no se consideran a través de la idea de *ágape*. Revisa sólo dos ejemplos, la parábola del hijo pródigo y la de los viñadores. En la parábola del hijo pródigo, el padre recibe al hijo aun cuando ha derrochado la parte que le tocaba de heredad (*Lucas* 15:11-32). Para Nygren, la parábola del hijo pródigo es un medio para revelar el mensaje de Dios, que en este caso consiste en conceder el perdón de los pecados, aun cuando el proceder no es precisamente razonable ni

⁵⁷ Anders Nygren, ob. cit., p. 147.

⁵⁸ Anders Nygren, ob. cit., p. 146 y ss.

⁵⁹ *Juan* 17:9-10, NC.

⁶⁰ *Romanos* 9:25, NC.

⁶¹ Véase, Anders Nygren, ob. cit., p. 74 y ss.

universalizable. No se puede encontrar una justificación comprensible en las decisiones de Dios ni en las de Jesús, al ofrecer el perdón de los pecados. La única razón, dice Nygren, se encuentra en el gran amor de Dios que es espontáneo e inmotivado. Luego Nygren interpreta la parábola de los viñadores.⁶² Reconoce que esta parábola va en contra de la idea de dignidad y mérito, y de los elementales principios de justicia. El amo da un salario igual a trabajos desiguales. De nueva cuenta, señala que esta parábola sólo se comprende si se tiene en cuenta la idea de *ágape*. Los motivos del derecho, la proporcionalidad y la legalidad se sustituyen por los del amor inmotivado de Dios. La moral cristiana se funda en una nueva comunión divina, basada en un amor no motivado aun cuando se trate de situaciones de injusticia o contrarios a la razón.

Ahora bien, antes de terminar este apartado, si se me permite, quisiera externar algunos puntos de vista personales en torno de algunas ideas ya expuestas. En oposición al punto de vista de Anders Nygren, a mi parecer, el amor de los hombres a Dios no es tan espontáneo e inmotivado porque incorpora el interés del bienestar en esta vida y la aspiración a la vida eterna. Trataré de fundamentar esta opinión contraria a la de Nygren. En diversas partes de la *Biblia* se menciona claramente que el amor de los hombres a Dios tiene sus recompensas. Dios llenará de bienes a los que corresponden a su amor. “Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para bien de los que le aman (αγαπῶσιν) de los que según sus designios son llamados.”⁶³ Nada se ha conocido respecto de lo que Dios tiene preparado para los que le aman: “ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman (αγαπῶσιν)”⁶⁴. Dios otorga la corona de vida (*Santiago* 1:12) y la corona de la justicia (*2 Timoteo* 4:8) a los que le aman. De la misma forma, Dios recompensará con la vida eterna a los que le ofrecen testimonio de su amor. El dios de los cristianos promete que la vida futura será más grande y perdurará para siempre. “Porque tanto amó (ἠγάπησεν) Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El.”⁶⁵ Otro atractivo más es que Dios compensará a los hombres con la remisión de los pecados. En los *Colosenses* Pablo escribe: “El Padre nos liberó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su

⁶² Véase, *Mateo* 20:1-16.

⁶³ *Romanos* 8:28, NC.

⁶⁴ *1 Corintios* 2:9, NC.

⁶⁵ *Juan* 3:16-17, NC.

amor (αγαπης), en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados.”⁶⁶ Por todo ello considero que el amor de los hombres a Dios no puede ser espontáneo e inmotivado. Finalmente, así como los hombres esperan bienes de Dios en esta vida y en la vida eterna, así Dios espera del hombre fidelidad, entrega y adoración, razón por la cual el amor de Dios a los hombres tampoco puede ser ni espontáneo ni inmotivado.

Considero que el cristiano tiene un profundo amor a sí mismo; es un ser más interesado que los demás porque busca los supremos bienes de la divinidad en esta y en la otra vida. El hombre busca agradar a Dios para merecer sus bendiciones, y si esto no es posible hacerlo en esta vida, el amor a sí mismo le hace aspirar a una vida eterna. El *ágape* es claramente interesado, bajo por lo menos dos vías de aplicación, una que es la expectativa del perdón de los pecados y otra la esperanza de la vida eterna. Dos intereses bastante atractivos que justo hicieron engrosar las filas de adeptos al mensaje cristiano.

De igual manera, estimo que el amor al prójimo en el cristianismo no es espontáneo ni inmotivado. Muy al contrario, al hacer un bien al prójimo se piensa en complacer a Dios, ganando su amor y evitando su ira; además de que la obediencia a los dos mandamientos supremos de la ley son requisitos de la vida eterna. Nygren cae en inconsistencia cuando por una parte afirma que la ética cristiana es religiosa, en cuanto que la conducta moral que se dirige al prójimo, tiene como fundamento el amor de Dios y de otra parte, considera que se ama al prójimo por él mismo, sin que exista algún fin o motivo religioso, como el amor a Dios, y exige que se distinga claramente el amor a Dios y el amor al prójimo. Si hiciéramos caso de esta última línea de argumentación, tendríamos que defender la autonomía moral del amor al prójimo de la fundamentación religiosa del amor a Dios; lo cual es imposible porque bien sabemos que la moral cristiana tiene un carácter eminentemente religioso.

Coincido en considerar que el amor al enemigo es un aspecto esencial del mensaje de Cristo, base también de una ética muy *sui generis*; sin embargo, creo que el amor al enemigo es uno de los aspectos más discutibles de la ética cristiana, porque justamente el *ágape* cristiano ama lo que regularmente no se ama, que son los enemigos. Personalmente creo que el cristianismo incurre en una gran dificultad moral cuando propone amar lo que no se había estimado como digno de amarse o que no había tenido en el judaísmo el valor suficiente para ser amado: el enemigo. Al enemigo se le respeta, se le aprecia, pero no es adecuado decir que se le ama.

⁶⁶ *Colosenses* 1:13-14, NC.

Al respecto del amor a los pecadores y los desheredados, quisiera referir la crítica que el filósofo platónico Celso hacía en el siglo II al cristianismo y que refiere el propio Nygren. Dice que el concepto de *ágape* cristiano fue una locura desde el punto de vista del pensamiento griego. En primer término, acusa al cristianismo de impiedad, en cuanto contradice la idea de Dios como ser pleno, inmutable y bello. El propio Platón había afirmado que Dios no necesita amar porque es un ser perfecto. El amor es sólo para aquellos seres que carecen de algo. La idea de Dios de los cristianos es absurda, indigna y condenable porque supondría la imperfección de Dios por el solo hecho de amar. Además, dice Celso, el cristianismo es contrario a un correcto sentido ético porque ofrece indulgencias a los pecadores, las prostitutas y los criminales. El cristianismo es una religión que trata de engrosar sus filas con gente poco honorable. Jesús parece más bien el jefe de una banda de delincuentes que un hombre justo. El haber sido un pecador se convierte en una gran virtud, por el favor que les profesa Jesús; en tanto que en segundo término quedan los hombres de bien que siguen una conducta recta. Como ya hemos visto, los judíos criticaron de manera parecida a Jesús, lo acusaron de ser contrario a las prácticas rituales del judaísmo y contravenir la Ley de Yahveh que ordena aborrecer al enemigo y al impío.

En relación a los ejemplos ilustrativos que refiere Nygren, considero que la parábola del hijo pródigo demuestra que la moral cristiana no sólo es irracional y no universal, como lo insinúa Nygren, sino que es además equivocada e injusta. Utiliza la vía menos adecuada para la corrección de la conducta estimada como mala, que es el perdón de los pecados por la intervención divina. Se trata de una moral irracional porque no tiene en estima a aquellos que han cumplido con los preceptos divinos. El otro hijo que representa al hombre de bien no recibe siquiera un reconocimiento a su esfuerzo y en cambio el hijo que todo lo ha derrochado es recibido con banquetes. Además, la parábola no especifica si en efecto el hijo pródigo corrigió su conducta, sólo que al arrepentirse de lo hecho fue merecedor del perdón. Considero como Jülicher, al que cita Nygren, que el propio relato pudo haberse escrito de otro modo, por ejemplo, que el padre hubiese castigado al hijo poniéndolo a trabajar en su hacienda hasta reponer su falta o bien lo pudo haber rechazado hasta que con su propio esfuerzo se pudiera convertir en hombre de bien. En cualquiera de estos casos, el correctivo moral hubiese sido mejor a la salida inadecuada del perdón de los pecados, por el gran amor que Dios tiene a todos los hombres. Sólo el amor de Dios puede perdonar lo imperdonable. El amor de Dios no habrá de vincularse entonces a la idea de justicia

sino a la de fidelidad a Dios o al perdón de los pecados, que se presentan como las novedades del cristianismo.

En la parábola de los viñadores se rompe nuevamente el principio de justicia de dar a cada quien de acuerdo a su esfuerzo realizado. Al igual que aconteció con la parábola del hijo pródigo, se pueden suponer casos distintos en que el amo pudo haber actuado, como el de dar un salario proporcional al número de horas trabajado. Es contrario al derecho que la persona con más mérito sea tratada igual que la de menos mérito. Aquí no hay proporción entre mérito y recompensa. Los obrero que se quejan tiene razón porque trabajaron todo el día a diferencia de los que trabajaron sólo una parte del día y recibieron el mismo salario, aun cuando ese hubiese sido el convenio que el amo estableció con ellos desde el principio. La vida eterna que se ha ganado el justo con su piedad de todos los días se le ofrece en igual proporción al pecador que se arrepiente en el último momento, después de toda una vida dedicada al engaño, al robo o al asesinato.

En general, Nygren considera que el *ágape*, aun siendo irracional e injusto, se justifica por el gran amor de Dios a los hombres, que le hace perdonar los pecados, amar a los enemigos e injustos; o bien, que otorga la vida eterna a los que se arrepienten en el último momento aun cuando no hayan hecho el bien durante toda su vida. Queda justificado todo pecado, falta o injusticia por el gran amor de Dios, aun cuando resulte ser contrario a la razón o la justicia humana. Considero, por el contrario, que es precisamente en este momento cuando el *ágape* cristiano muestra de manera descarnada su profundo aspecto negativo. El amor de Dios se vuelve contrario a toda razón y a toda justicia. El *ágape* es absurdo porque rebasa los límites de la racionalidad y la justicia. Un amor que se entrega a pesar del pecado, la injusticia y la sinrazón no es un tipo de amor convenientemente aplicado o dirigido. El amor (*ágape*, *αγάπη*) antagoniza con la justicia (*dike*, *δικη*) y la razón (*logos*, *λογος*). El amor de Dios muestra a las claras que no puede señalarse como base fundamentada de un pensamiento racional o de una moral digna que nos hable de mínimos criterios de justicia y equidad. La moral cristiana no sólo es irracional sino injusta. Además, creo que el llamado carácter espontáneo e inmotivado del amor de Dios que defiende Nygren, muestra en este caso su absurdo porque ampara lo mismo al pecador que ha violado la ley como al que es respetuoso de ella. El *ágape* se encuentra motivado por el deseo de corregir al pecador a través del perdón de los pecados; aunque como hemos señalado, ésta no es precisamente la mejor forma de corregir al pecador, ni es el mejor soporte de una posible vida moral que quiera ser llamada justa. El *ágape* griego se ubica en un lugar y tiempo determinados y

por sus rasgos negativos señalados (injusticia, irracionalidad, etc.) no creo pueda adquirir un carácter universal que exige el cristianismo y ser recuperable para ser aplicado en nuestra época.

D) ÁGAPE COMO VIRTUD.

La más acabada expresión del *ágape* en el Nuevo Testamento se encuentra en la primera carta de Pablo a los corintios, en específico en el apartado 13 conocido como el “Himno del amor”, aunque dicha visión habremos de completarla con otros escritos paulinos. En *1 Corintios* 13, *ágape* es considerada como la más grande de las virtudes, por encima de la fe y la esperanza. “Ahora pues, son válidas la fe (πιστις), la esperanza (ἐλπις) y el amor (ἀγαπη); las tres, pero la mayor de estas tres es el amor (ἀγαπη).”⁶⁷ Por esta razón es que *ágape* es vista como la suprema virtud cristiana y siglos más tarde se le considerará como la más grande de las tres virtudes teologales. En *Colosenses* Pablo completa esta idea y menciona que los hombres habrán de estar revestidos por virtudes como la compasión, la bondad, la humildad, la paciencia, el perdón, la generosidad, pero “por encima de esta vestidura pondrán como cinturón el amor (ἀγαπην), para que el conjunto sea perfecto”⁶⁸. Sin el amor, no significan nada los otros dones del espíritu como el de lenguas, profecía, ciencia o fe. Aun cuando se tengan estos dones, sin el amor las personas no son nada. Aunque se entreguen todos los bienes que se tienen, sin el amor nada sirve. Las profecías, las lenguas y los saberes pasarán, pero no así el amor.

Pablo menciona de manera general las características del amor. El amor no debe ser un motivo para gloriarse; no es envidioso, jactancioso, ni se engríe; es benevolente, procura el bien y lo mejor para los hombres; no nace de hombres débiles e inmaduros, sino que exige fortaleza y heroicidad; además de que perfecciona la vida cristiana. “El amor (ἀγαπη) es paciente y muestra comprensión. El amor (ἀγαπη) no tiene celos, no aparenta ni se infla. No actúa con bajeza ni busca su propio interés, no se deja llevar por la ira y olvida lo malo. / No se alegra de lo injusto, sino que se goza en la verdad. Perdura a pesar de todo, lo espera todo y lo soporta todo.”⁶⁹ Destacaremos enseguida algunas de estas características que Pablo le asigna al *ágape* en otros de sus escritos. En la segunda de *Corintios* dice Pablo que el amor es sincero: “Se ve en nosotros pureza de vida, conocimiento, espíritu abierto y bondad, con la actuación del Espíritu Santo y el amor (ἀγαπη) sincero, con las palabras de verdad y con la fuerza de Dios, con las armas de la

⁶⁷ *1 Corintios* 13:13, L.

⁶⁸ *Colosenses* 3:14, L.

⁶⁹ *1 Corintios* 13:4-7, L.

justicia, tanto para atacar como para defendernos.”⁷⁰ El amor lo excusa todo; lo soporta todo (*Efesios* 4:2) y es como una coraza para nuestra defensa: “Nosotros, en cambio, por ser del día, permanezcamos despiertos; revistámonos de la fe y del amor (ἀγάπη) como de una coraza, y sea nuestro casco la esperanza de la salvación.”⁷¹

En el Nuevo Testamento, *ágape* significa amor desinteresado porque se da sin esperar recibir nada a cambio. El amor desinteresado que los cristianos tradicionalmente asignan al *ágape* llega a su total y perfecta realización en la unión amorosa del hombre con Dios. En la unión extática con Dios el hombre se olvida de todas las necesidades, excepto la de amar y ser amado por Dios. “El alma no busca recompensas, este amor es su propio fin y consumación.”⁷² El *ágape* no es egoísta ni pretende ocultar rencor alguno. El *ágape* religioso cristiano pretende ser espontáneo e inmotivado según Nygren, en tanto se trata de una entrega desinteresada de Dios a los demás hombres.

Ahora bien, el amor de Dios se expresa en su actuar, a este respecto Pablo dice a los tesalonicenses: “...recordamos ante Dios, nuestro Padre, su fe que produce frutos, su amor (ἀγάπη) que sabe actuar, su espera de Cristo Jesús, nuestro Señor, que no se desanima.”⁷³ De la misma forma, Dios no se olvida de las obras de amor de los hombres que muestran al servir a los santos. El amor cristiano es a su vez un compromiso de conducta que invita a hacerlo todo con amor. El amor cristiano no es un amor de buenos deseos, sino de realizaciones concretas que se expresan en la acción: “Hijitos, no amemos (ἀγαπῶμεν) de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad.”⁷⁴ Además, el *ágape* es la fuerza de la fe. Señala Pablo en *Gálatas* (5:6) que para Cristo ya no vale tener o no circuncisión sino la fe que actúa mediante el amor. En *1 Timoteo* (1:5) dice que el fin de su predicación es el amor que procede de una mente limpia, una conciencia recta y una fe sincera, e invita a Timoteo a vivir con fe y amor, constancia y bondad, procurando ser religioso y justo. Vivir con fe y amor rechaza el mal.

El *ágape* es finalmente un don espiritual gratuito que Dios otorga a los hombres. El amor de Dios se manifiesta en la gratuidad de los dones otorgados. Incluso, para Pablo, la salvación no se logra a través de la sola realización de las obras sino de los dones divinos recibidos.

⁷⁰ *2 Corintios* 6:6-7, L. También en *Romanos* 12:9, *Efesios* 4:14 y *1 Pedro* 1:22-23.

⁷¹ *1 Tesalonicenses* 5:8, L. Véase también *1 Timoteo* 6:11 y *2 Timoteo* 2:24.

⁷² J. Bruce Long, art. cit., p. 38.

⁷³ *1 Tesalonicenses* 1:3, L.

⁷⁴ *1 Juan* 3:18, NC.

E) OTROS TIPOS DE AMOR Y DESAMOR.

Sin embargo, el *ágape* no se reduce en el Nuevo Testamento al amor que tiene un origen o se impregna de inspiración divina. *Ágape* es fundamentalmente amor divino, pero no exclusivamente amor divino. Hay otros muchos usos del término *ágape*. Enseguida referimos algunos de ellos. Por ejemplo, Pablo habla del amor y fidelidad que le debe el siervo al amo (*1 Timoteo* 6:2). Por su parte Juan habla del amor que se da entre los amigos. “Nadie tiene amor (*αγαπην*) mayor que este de dar uno la vida por sus amigos (*φιλων*).”⁷⁵ En otros momentos se muestra el amor a un pueblo o ciudad; por ejemplo, cuando un centurión romano manda traer a Jesús con unos ancianos judíos para que sane a un siervo suyo y éstos le dicen a Jesús: “Merece que le hagas esto, porque ama (*αγαπα*) a nuestro pueblo y él mismo nos ha edificado la sinagoga.”⁷⁶ También hay referencias del amor que se tiene o no se tiene a la vida. Un escrito de *Salmos* (34:13) del Antiguo Testamento, aparece en una de las cartas de Pedro. “Pues quien quisiere amar (*αγαπαν*) la vida y ver días dichosos, cohíba su lengua del mal, y sus labios de haber engañado.”⁷⁷ En el *Apocalipsis* (12:11) se menciona que los hermanos vencieron porque no amaron tanto la vida que temieran la muerte. De igual manera hay un pasaje en que se comenta que el amor a la verdad que tiene el cristiano, le salva. “La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, signos, prodigios engañosos, y todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor (*αγαπην*) de la verdad que les hubiera salvado.”⁷⁸ Desde luego que en este último caso, la verdad señalada sí puede impregnarse de un sentido religioso. De otra parte, *ágape* también se da en el matrimonio, expresado de manera específica en el amor que se deben entre sí los esposos. En su carta a los efesios, Pablo hace una comparación entre el amor religioso y el amor en el matrimonio. “Vosotros, los maridos, amad (*αγαπατε*) a vuestras mujeres, como Cristo amó (*ηγαπησεν*) a la Iglesia y se entregó por ella...”⁷⁹ El marido debe amar a su mujer como a sí mismo, no mostrándose agrio con ella. Por su parte la mujer se salvará si lleva una vida ordenada, respeta a su marido y persevera en la fe y en el amor.

En su origen, por *ágape* se entendió también una comida, banquete o fiesta de amor que los primeros cristianos realizaban en común. Hay que aclarar que los ágapes o comidas eran distintos

⁷⁵ *Juan* 15:13, NC.

⁷⁶ *Lucas* 7:4-5, NC. Véase, *Apocalipsis* 20:9-10.

⁷⁷ *1 Pedro* 3:10, NC.

⁷⁸ *2 Tesalonicenses* 2:9-10, BJ.

⁷⁹ *Efesios* 5:25, NC. Véase también *Efesios* 5:33, *Colosenses* 3:19 y *1 Timoteo* 2:15.

de la Eucaristía; por lo común las comidas se hacían antes de la Eucaristía. En *1 Corintios*, Pablo habla de la celebración de cenar a la manera como lo hizo Jesús, donde primero fue la comida e inmediatamente después el acto litúrgico. “Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este es el cáliz de la Nueva Alianza en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga.”⁸⁰ Las comidas tenían como propósito expresar la cercanía, estima, compañerismo y el sentido de solidaridad entre los primeros cristianos. Pero además de hacer referencia a la organización de estas comidas, también ya desde entonces se condenaban los abusos en que se incurría en estos ágapes. Sobre el modo de estar celebrando los ágapes por parte de los corintios, dice Pablo: “Y cuando os reunís, no es para comer la cena del Señor, porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio.”⁸¹ Referencias a los ágapes también se encuentran en la segunda carta de Pedro (13) y en *Judas* (11:13). Más tarde, dicha práctica de los ágapes fue olvidada por la Iglesia, seguramente debido a los excesos en que incurrían. Sin embargo, hoy en día se sigue entendiendo por ágape una comida fraternal o entre amigos.

También en el Nuevo Testamento se encuentran referencias a la falta o ausencia de amor, ya sea a Dios o bien de los hombres entre sí. En *Lucas*: “¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta, y de la ruda, y de todas las legumbres, y descuidáis la justicia y el amor (αγαπην) de Dios!”⁸² Los escritos de Juan nos ilustran esta misma idea (*Juan* 5:41-42 y *1 Juan* 3:17) y dice que el amor de Dios no permanece en aquellos que teniendo bienes no ayudan a los hermanos que están necesitados. Otro grupo de citas hablan más de la falta de amor entre las personas o los miembros de una comunidad. Mateo refiere las consecuencias negativas de las enseñanzas de los falsos profetas: “Aparecerán falsos profetas, que engañarán a mucha gente, y tanta será la maldad que el amor (αγαπη) se enfriará en muchos.”⁸³ De igual forma Pablo (*2 Corintios* 11:11) expresa su molestia porque los corintios han hecho caso de los falsos predicadores o émulos de Cristo. Dice que su empeño no cesará a pesar de que mientras él los ama más, ellos le aman menos. Finalmente en *Apocalipsis* recrimina Jesús a la iglesia de Éfeso haber perdido su amor de antes.

⁸⁰ *1 Corintios* 11:25-26, NC.

⁸¹ *1 Corintios* 11:20-21, NC.

⁸² *Lucas* 11:42, NC.

⁸³ *Mateo* 24:11-12, L.

De otra parte, el Nuevo Testamento ofrece también testimonio de que el *ágape* puede desviarse hacia objetos no deseables, desde luego para el punto de vista del cristianismo. Estos objetos hacia los cuales el *ágape* se puede dirigir, los podemos agrupar en el amor al mundo, al prestigio personal, al dinero y a las tinieblas. Juan propone como una orientación de conducta de los hombres que no se ame al mundo porque deriva en el aprecio al amor concupiscente, el pecado y la corrupción, además de que les puede hacer olvidar los mejores y esenciales premios de la eternidad (*1 Juan* 2:15). Habría entonces dos clases de amor, uno es el amor al mundo que sería un bien temporal y condenable y otro el amor a Dios que sería el sumo bien. Dentro de este mismo marco de ideas escribe Pablo a Timoteo que Damas lo ha abandonado por amor de este siglo (*2 Timoteo* 4:9-10). Por otra parte, en cuanto al amor al prestigio personal, comenta Lucas que los escribas y fariseos que desean ser alabados tienen un amor mal dirigido: “¡Ay de vosotros fariseos, que amáis (αγαπατε) los primeros asientos en las sinagogas y los saludos en las plazas!”⁸⁴ Ante la incredulidad de los milagros de Jesús, dice Juan: “Sin embargo, aun muchos de los fieles creyeron en Él, pero por causa de los fariseos no le confesaban, temiendo ser excluidos de la sinagoga, porque amaban (ηγαπησαν) más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.”⁸⁵ El camino del amor al dinero para hacer un mal es censurado por Pedro cuando se refiere a los falsos profetas, y al respecto escribe: “Abandonando el camino recto, se desviaron y siguieron el camino de Balaán, hijo de Bosor, que amó (ηγαπησεν) un salario de iniquidad, pero fue reprendido por su mala acción.”⁸⁶ Y en los sinópticos existe la propuesta de elegir entre Dios y las riquezas. “Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, aborreciendo a uno, amará (αγαπησει) al otro, o bien, adhiriéndose a uno, menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.”⁸⁷ Finalmente, la consecuencia del pecado es el amor a las tinieblas y el miedo a la luz. “Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron (ηγαπησαν) más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas.”⁸⁸ Al pecar, el hombre tiene algo que ocultar y por eso ama las tinieblas.

Así pues, todo este análisis nos hace ver que aun cuando *ágape* es fundamentalmente amor divino, también se siguió entendiendo en su uso digamos laico, que se manejaba entre los griegos

⁸⁴ *Lucas* 11:43, NC.

⁸⁵ *Juan* 12:42-43, NC.

⁸⁶ *2 Pedro* 2:15-16, BJ.

⁸⁷ *Mateo* 6:24, NC. La misma idea aparece en *Lucas* 16:13.

⁸⁸ *Juan* 3:19, NC.

del Asia Menor. El horizonte semántico del *ágape* era múltiple y los griegos helenizados lo que hicieron fue retomarlo para significar sobre todo amor divino, pero sin omitir sus usos anteriores más comunes.

F) TEMOR A DIOS.

Ahora bien, una visión del amor cristiano quedaría incompleta sin considerar su elemento conceptual opuesto, esto es, el odio o la ira de Dios, que motiva en los hombres el llamado “temor a Dios”. Mucho se ha escrito respecto a que el Nuevo Testamento ampara la existencia de un Dios del amor y supera la imagen del Dios vengativo de Antiguo Testamento, pero trataremos de demostrar que esto no es así y que el mismo Dios colérico aparece en ambos escritos bíblicos; además de que el temor a Dios, y no sólo el amor a Dios, es también un importante motivo de las relaciones de los cristianos con Dios. El amor a Dios junto con el temor a Dios, determinan la actitud religiosa del cristiano hacia Dios tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento.

Comencemos por revisar sólo algunos pasajes, de los tantos que hay, sobre la ira de Dios y el correspondiente temor a Dios que se encuentran en el Antiguo Testamento. Yahveh es el dios judío del Antiguo Testamento que tiene todas las afecciones humanas, tanto las buenas como las malas, lo mismo ama que odia, es bondadoso como vengativo; se trata de un dios fiel y misericordioso, pero que también destruye al que le aborrece. “Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo sano. No hay nadie que se libre de mí mano.”⁸⁹ En *Isaías* se menciona que Yahveh lo mismo ha formado la luz que las tinieblas, ha creado la paz que la desdicha.

En el *Génesis*, Yahveh se arrepiente de crear al hombre al observar su conducta, y lo quiere destruir: “Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: 'Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado –desde el hombre hasta los ganados, los reptiles y hasta las aves del cielo- porque me pesa haberlos hecho.’”⁹⁰ En el *Deuteronomio* se exige al pueblo de Israel el temor a Yahveh, su Dios, guardando sus mandamientos, porque sólo los temerosos de Dios serán

⁸⁹ *Deuteronomio* 32:39, NC. Véase también en *Deuteronomio* 7:9-10 e *Isaías* 45:7.

⁹⁰ *Génesis* 6:5-7, BJ.

honrados. “Teme a Yavé, tu Dios, sírvele, adhiérete a Él y jura por su nombre.”⁹¹ Pero el amor de Dios en el Antiguo Testamento tiene sus peculiaridades, y es que se otorga únicamente a los que le temen y para los hombres justos, no para los pecadores. El tipo de alianza establecida con Yahveh es muy peculiar, bendice dando protección a los que le obedecen y maldice a los que no le obedecen con la ira y el castigo.

Son muchas las maldiciones y castigos que Yahveh dispersa entre los impíos y pecadores, parece no haber lugar para ellos en el Antiguo Testamento:

Y Yavé mandará contra ti la maldición, la turbación y la amenaza, en todo cuanto emprendas, hasta que seas destruido y perezcas bien pronto, por la perversidad de tus obras, con que te apartaste de mí. Yavé hará que te pegue la mortandad, hasta consumirte sobre la tierra en que vas a entrar para poseerla. Yavé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de quemadura y de podredumbre, que te perseguirán hasta destruirte. Tu cielo, sobre tu cabeza, será de bronce, y el suelo, bajo tus pies, de hierro. Yavé mandará sobre tu tierra, en vez de lluvia, polvo y arena, que bajarán del cielo sobre ti, hasta que perezcas.⁹²

Yahveh castigará con desventuras, plagas y calamidades a los infieles de las tribus de Israel. El furor de Yahveh se enciende contra aquellos que sirven a otros dioses, contra los pecadores y los impíos. En los *Salmos* se describen claramente los castigos que Yahveh infringe a los impíos. “Lloverá sobre los impíos carbones encendidos, fuego y azufre, y huracanado torbellino será la parte de su cáliz.”⁹³ En *Ezequiel* (5:10-17) Yahveh manda toda una serie de castigos a Jerusalén por haberse rebelado a sus mandamientos y les dice que llenará de oprobio a sus gentes con terrible ira; los padres se comerán a los hijos y los hijos a sus padres; morirán de pestilencia y de hambre, etc. Pero las maldiciones de Yahveh no son sólo para los impíos sino para sus descendientes, hasta la tercera y cuarta generación, así se muestra en *Éxodo* (34:5-7).

Al respecto, Isabel Cabrera se da cuenta que algunos pasajes bíblicos del Antiguo Testamento nos conducen a la concepción de un Dios que rebasa los atributos morales y legales que la tradición comúnmente le suele asignar. Por siglos, la conducta de los hombres se ha hecho depender de los dictados de un dios legislador, que premia el bien y castiga el mal, que exige sacrificios y dicta preceptos para que al ser cumplidos se pueda renovar su alianza con los hombres. Sin embargo, hay momentos en que el poder de Dios y lo imprevisible de su conducta

⁹¹ *Deuteronomio* 10:20, NC. Véase también *Isaías* 11:3

⁹² *Deuteronomio* 28:20-24, NC. También en *Deuteronomio* 29:19-20 e *Isaías* 11:4.

⁹³ *Salmos* 11:6, NC. Véase también *Salmos* 12:4, *Levítico* 20:22-24 y *Deuteronomio* 2:31-34.

derivan en una particular experiencia que se le ha conocido con el nombre de “temor a Dios” y que ella llama “el lado oscuro de Dios”. Yahveh rebasa los límites de la legalidad, castiga incluso al que no lo merece y puede destruir su creación en cualquier momento sin dar explicación alguna.

Hay múltiples pasajes del *Antiguo testamento* que traslucen la concepción de un dios misterioso e impredecible, más cercano a un poder creador arbitrario que a un legislador justo. Un dios que se opone a que sus criaturas adquieran la ciencia del bien y del mal, que exige el sacrificio de un inocente y que se deja tentar por el 'espíritu de la duda' para atormentar a un justo, es una divinidad que no se ciñe a los términos de pacto alguno y que, por lo mismo, suscita un temor específico y una peculiar devoción.⁹⁴

A veces la cólera de Dios tiene una razón de ser, como cuando castiga a alguien por desobedecer su ley, pero a veces parece no tener razón y resulta ser muy arbitraria. Se trata de un dios impredecible, al margen de toda moral y que sólo le interesa confirmar la fe que le deban los hombres.

Isabel Cabrera no se propone simplemente contrastar dos imágenes de la divinidad; de una parte, la concepción dominante de un dios legislador y justo, y de la otra un dios cruel, injusto y arbitrario. Su propósito en *El lado oscuro de Dios* es situar a la religiosidad en una esfera propia. Refiriéndose a Kant, señala que la religión “es una manera de encauzar las esperanzas que la ética dejó sin cauce; si el comportamiento virtuoso dignifica a la especie, entonces debe existir un dios que se enorgullezca de nuestro esfuerzo, que reaparezca para brindarnos una esperanza de eternidad y ofrecernos un último consuelo. Vista así, la religión ofrece una esperanza que concentra más nuestros deseos que nuestros argumentos.”⁹⁵ Considera que la moral y religión son dos maneras distintas de dar valor y sentido a la existencia. De una parte, reconoce que la moral no requiere de Dios para dar sentido a los actos de los hombres; pero, de otra parte, también defiende la legitimidad, importancia y valor propio de la experiencia religiosa.

Pues bien, ya hemos visto que el “temor a Dios” es un principio básico, sobre todo del Antiguo Testamento. Una perspectiva común y tradicional establece que este Dios colérico es sustituido por el Dios del amor del Nuevo Testamento; esto es que el dios cristiano transforma todo odio y temor por amor. Jesús es visto como el personaje que vino a calmar y apaciguar al Dios severo y colérico, y en cambio viene a anunciar a un dios del amor. A. M. Gerard, en su

⁹⁴ Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, p. 13.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 15.

Diccionario de la Biblia, contrasta las leyes que dirigen al Antiguo Testamento y al Nuevo Testamento.

Se ha dicho que la ley nueva del Evangelio, que es 'la ley del amor', frente a la ley antigua considerada como una 'ley del temor'. La expresión es equívoca: el temor de Dios no indica otra cosa que un infinito respeto en el amor, y si es verdad que la ley nueva abre, a través de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, una vía nueva de confianza filial para las relaciones entre los hombres y Dios, ya el Antiguo Testamento enseña 'la ley del amor'.⁹⁶

Por su parte, Isabel Cabrera comenta que justo el lado oscuro de Dios, palpable en el Nuevo Testamento, se fue superando poco a poco. Para los cristianos, la imagen de Dios como un ser que inspira desesperanza y temor va quedándose en el pasado. En los Evangelios ya no se advierte la existencia de un dios irracional, sino que se trata más bien de un dios moral, que se convierte en juez de nuestra conducta. Poco a poco a la fe judaica se le fueron integrando direcciones morales que asumirá la religión hebrea. “La moralización de la fe hebrea se consolida con el cristianismo, que se presenta como una religión de amor y esperanza, fundada en la confianza y no en el temor.”⁹⁷

Sin embargo son muy claros y nada escasos los pasajes del Nuevo Testamento que también nos hablan del temor a Dios. El término φόβος (*phobos*), en griego significa temor, espanto o miedo y se encuentra presente en el Nuevo Testamento, aunque su uso no es tan frecuente como el de ἀγαπή. Filón ya señalaba que son sentimientos comunes el miedo y el amor, y muestran la relación que se establece entre el hombre y Dios.

Para empezar, diremos que en el Nuevo Testamento se llega a utilizar la expresión de temor a Dios como sinónimo de respeto y admiración a la divinidad. Pablo dice a los corintios (2 *Corintios* 7:1) que se purifiquen de toda mancha de espíritu en el temor de Dios (φόβω Θεου). En los *Hechos de los apóstoles* Pablo dice que enviará un mensaje a los varones israelitas y a los que le están escuchando, que viven con el temor a Dios. En ocasiones el temor aparece como un mandamiento, de la misma forma como lo fue el del amor: “Honrad a todos, amad (ἀγαπατε) a los hermanos, temed (φοβεισθε) a Dios, honrad al rey.”⁹⁸ En todos estos casos, si bien el temor

⁹⁶ André Marie Gerard y Andrée Nordon-Gerard, ob. cit., pp. 80-81.

⁹⁷ Isabel Cabrera, ob. cit., p. 163.

⁹⁸ *1 Pedro* 2:17, NC.

a Dios es visto más bien como un sentimiento de respeto y reverencia a Dios, no deja de tener un peso tal que inspire justo el temor de las gentes ante la presencia divina. Pero el temor no sólo era una actitud de respeto hacia la divinidad, sino que se usaba como una forma de acompañar alguna actividad humana, de aquí la función de la expresión con “temor y temblor”, tan preciada para Kierkegaard: “Así pues, amados (αγαπητοι) míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor (φοβου) y temblor trabajad por vuestra salud.”⁹⁹ Juan, por su parte, establece una radical diferencia entre *phobos* y *ágape*: “En esto ha alcanzado el amor (αγάπη) la plenitud en nosotros: en que tengamos confianza en el día del Juicio, pues según es él, así seremos nosotros en este mundo. No cabe temor (φοβος) en el amor (αγάπη); antes bien, el amor (αγάπη) pleno expulsa el temor (φοβον), porque el temor (φοβος) entraña castigo; quien teme (φοβουμενος) no ha alcanzado la plenitud en el amor (αγάπη).”¹⁰⁰ Sin embargo, hay otros espacios en que incluso el amor a Dios se identifica con el temor a Dios en el sentido de respeto a su persona, como se ha visto.

Hasta aquí, la conducta de Dios o lo que él inspira (temor, respeto, admiración) podrían estar dentro de los márgenes que establece el amor divino. Sin embargo, otros muchos pasajes nos reproducen la imagen de un Dios cruel y vengativo. En su Evangelio, Lucas llega a comentar que quienes no hagan penitencia, perecerán. Las ofensas en contra de Jesús pudieran ser perdonadas, pero no las que se profieren en contra del Espíritu Santo: “Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.”¹⁰¹ Dios es muy celoso de su palabra y castiga a los que escuchan otros evangelios: “Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema.”¹⁰² Por la alianza que ha establecido con su pueblo de Israel es que Yahveh no soporta su infidelidad.

Muchos son aquellos quienes Dios privará de su reino: “No os engañéis; ni los fornicadores, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas; ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces, poseerán el reino de Dios.”¹⁰³ Los ricos en especial no son los preferidos de la divinidad y tendrán que llorar sus desventuras por venir (*Santiago 5: 1-3*). En *1 Corintios (3:16)* comenta Pablo que el Espíritu de Dios también se encarga

⁹⁹ *Filipenses 2:12*, NC.

¹⁰⁰ *1 Juan 4:17-18*, BJ.

¹⁰¹ *Mateo 12:32*. NC. Véase también *Marcos 3:28-30* y *Lucas 12:10*.

¹⁰² *Gálatas 1:9*, NC.

¹⁰³ *1 Corintios 6:9-10*, NC.

de aniquilar aquellos que amenazan con destruir su templo, que en este caso está representado por los propios fieles.

Pero la ira de Dios es implacable contra los incrédulos. Así lo hace ver Juan: “El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios (οργη του Θεου).”¹⁰⁴ Pablo manifiesta la misma idea y dice que Dios es bondadoso con los que se mantienen en la bondad, pero que la severidad de Dios se desgajará contra aquellos que no son hombres de bien. “Pues la ira de Dios (οργη Θεου) se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de los que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia.”¹⁰⁵ Judas (5) recuerda que el Señor hace perecer a los incrédulos.

Por su parte, Jesús también orchestra una serie de castigos a todos los que le niegan a él o no siguen la palabra de Dios, que él les ha enseñado. Sobre las ciudades incrédulas dice Jesús:

¡Ay de ti, Corazeín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que si en Tiro y en Sidón hubieran sido hechos los milagros que en vosotras se han hecho, tiempo ha que en saco y sentados en ceniza hubieran hecho penitencia. Pero Tiro y Sidón serán más toleradas que vosotras en el juicio. Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás abatida. El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió.¹⁰⁶

Pablo señala en la segunda carta a los tesalonicenses que el impío será destruido por Jesús.

Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que lo detiene ahora, desaparezca de en medio. Y entonces se manifestará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con el esplendor de su advenimiento; este impío, cuyo advenimiento será, por la enérgica acción de Satanás, en toda suerte de obras maravillosas y portentosas y prodigios de mentira, y en toda seducción de iniquidad en daño de los que perecen, en pago de no haber abierto su corazón al amor (αγαπην) de la verdad por ser salvos.¹⁰⁷

Jesús anuncia que próximamente vendrán grandes calamidades como nunca las hubo, pero aclara que no será el fin de los tiempos, porque después vendrá el Hijo del hombre a instaurar el

¹⁰⁴ Juan 3:36, NC.

¹⁰⁵ Romanos 1:18, NC. Véase también Romanos 11:22.

¹⁰⁶ Lucas 10:13-16, NC.

¹⁰⁷ 2 Tesalonicenses 2:7-10, BO.

“reino de Dios”. En *Mateo*, Jesús llena de recriminaciones a los escribas y fariseos judíos, considerándolos una “raza de víboras”, y señala que el Hijo del hombre enviará a sus ángeles para que arrojen al fuego a todos los obradores de iniquidad, donde “habrá llanto y crujir de dientes”. Habrá algunos signos que anunciarán los tiempos de angustia. “Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y sobre la tierra perturbación de las naciones, aterradas por los bramidos del mar y la agitación de las olas, exhalando los hombres sus almas por el terror (φοβου) y el ansia de lo que viene sobre la tierra, pues los poderes celestes se conmoverán.”¹⁰⁸ El día del juicio vendrá Jesús a separar a justos e injustos:

Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui peregrino, y no me alojasteis; estuve desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión, y no te socorrimos? El les contestará diciendo: En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer eso con uno de esos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo. E irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna.¹⁰⁹

Apocalipsis es quizás el libro más ejemplar en el que abundan las referencias a los castigos a que se han hecho acreedores tanto los impíos como aquellos que no se han arrepentido de sus pecados. A partir de algunos pasajes de los Evangelios, las cartas de Juan, Pablo y otros, *Apocalipsis* es más detallado en las tribulaciones que vendrán el día del juicio. Ahí conmina Jesús a diferentes Iglesias a abandonar las doctrinas que piden sacrificios y fornicaciones, porque de no ser así peleará contra ellos con la espada en su boca. Nadie podrá seguir en pie ante la cólera del Cordero. Algunos no morirán pero sí serán atormentados: “Les fue dicho que no dañasen la hierba de la tierra, ni ninguna verdura, ni ningún árbol, sino sólo a los hombres que no tienen el sello de Dios sobre sus frentes. Se dio orden de que no los matasen, sino que fuesen atormentados durante cinco meses; y su tormento era como el tormento del escorpión cuando hiere al hombre.”¹¹⁰ En Roma, un ángel del cielo dice a grandes voces: “Temed (Φοβηθητε) a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio, y adorad al que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas.”¹¹¹ Incluso los males se extienden a los hijos: “Y a sus hijos los haré perecer de muerte, y

¹⁰⁸ *Lucas* 21:25-26, NC.

¹⁰⁹ *Mateo* 25:41-46, NC.

¹¹⁰ *Apocalipsis* 9:4-5, NC.

¹¹¹ *Apocalipsis* 14:7, NC.

conocerán todas las iglesias que yo soy el que escudriña las entrañas y los corazones y que os daré a cada uno según vuestras obras.”¹¹² A los falsos judíos, Jesús los obligará a postrarse a sus pies y hacerles reconocer que él ama a Dios. En *Apocalipsis* (16) se relatan toda una serie de actos realizados por los ángeles como formas de castigo a los hombres que han blasfemado en contra de Dios: terremotos, sequías, fuegos, envenenamiento de aguas, granizadas, etc.

Pues bien, como ha podido demostrarse, en el Nuevo Testamento, base de la religión cristiana, se sigue aplicando la ley del temor no sólo en el sentido de reverencia ante el poder de Dios, sino que su ira se descarga a pecadores e infieles, inspirando verdadero terror. El temor no es un simple principio de reverencia, admiración o confianza hacia Dios al honrar sus mandamientos, sino que se trataba de un verdadero miedo y angustia ante su poder o bien ante la expectativa de faltar a sus mandamientos. En ambos textos, esto es, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, hay evidencias claras tanto de la aplicación de una ley del amor, como de una ley del temor. Son diversos los pasajes en los que Jesús amenaza a los que no siguen su palabra ni se arrepienten, de permanecer en las tinieblas o bien de ser merecedores a la condenación eterna. *Apocalipsis* es el libro más representativo de la ley del temor a Dios. Es cierto que la frecuencia del uso de los términos se inclina más hacia el *ágape* que hacia el temor y que su uso es también distinto en cada autor bíblico, pero no por ello la ley del temor es menos presente y efectiva.

De manera que el querer comprender correctamente el *ágape* cristiano nos llevó a considerar su aspecto opuesto, el *phobos*, miedo o temor a Dios, rasgo que ha sido deliberadamente omitido por la religiosidad cristiana con el firme propósito de ofrecer una imagen positiva de la divinidad. Sin embargo, como se ha probado, los textos bíblicos son muy claros y evidentes. Recordemos que para Nygren el motivo fundamental del cristianismo es el *ágape*. Precizando esta idea considero que tanto el *ágape* como el *phobos* son dos muy buenos motivos que explican la conducta de los cristianos ante Dios y las relaciones de los cristianos entre sí. Aunque también considero que no son los únicos motivos que han impregnado la historia del cristianismo, porque a ellos se agregan la fe y la esperanza. Para algunos, como para las vertientes luteranas, la fe incluso es independiente de las obras del amor. Para otros, la esperanza, en sus diferentes expresiones (en la resurrección, el perdón de los pecados, las bienaventuranzas en esta vida, la vida eterna, etc.) es

¹¹² *Apocalipsis* 2:23, NC.

el motor que mueve las aspiraciones de los cristianos. Es decir que, *ágape* es un buen motivo para explicarnos el proceder de los cristianos pero no el único ni “quizás” el más importante.

Antes de terminar este primer capítulo, quisiera hacer un breve resumen de los avances alcanzados. Animados con la hipótesis de que la noción griega de *ágape* es el antecedente terminológico y conceptual de la caridad cristiana, me di a la tarea de recuperar el uso que tuvo el *ágape* entre los judíos helenizados de formación cristiana. Para ello debí consultar los diversos significados de *ágape* en los escritos bíblicos, sobre todo del original griego del Nuevo Testamento, así como la relación que guarda con otros términos relacionados como los de *storge*, *philia*, *eros* y *phobos*. A pesar de la gran complejidad que el término de *ágape* tiene, logré determinar los usos que ese concepto tuvo en la Grecia clásica y en el cristianismo primitivo. Un importante resultado de la investigación fue que la noción de *ágape* no aparece en su plenitud sino hasta con los escritos de Pablo y Juan, llegándose a entender sobre todo como el amor divino que rige las diversas relaciones de los hombres con Dios y entre los propios cristianos. Entendida como virtud cristiana, señalé las características que le son comúnmente asignadas al *ágape* como son por ejemplo que predomina por encima de la fe y la esperanza, es la única que realmente permanece, es un factor de unidad entre los cristianos, es generosa, no envidiosa, etc. También hago alusión a que el término de *ágape* tuvo otros significados, además del predominante de amor divino, como el de amor al mundo, a la vida, a la verdad, a la persona amada, e incluso se refiere a las comidas organizadas en recuerdo de la última cena de Jesús. También expongo el que considero el correspondiente concepto opuesto al de amor, y es el de “temor a Dios”, lo que me obligó a contrastar estas nociones en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin duda sería posible abundar mucho más sobre las teorías del *ágape* y del *phobos*, pero no fue mi intención cubrir el gran complejo conceptual que involucran estas ideas y que sólo señalé de pasada. Sólo me interesa recuperar la idea del *ágape* en relación expresa a la teoría de la caridad que me propongo elucidar.

CAPÍTULO II. LA CARITAS LATINA.

A) EL TÉRMINO DE LA *CARITAS*.

Recordemos que entre los siglos III y I a.C. se hizo una versión griega de la *Biblia* hebrea conocida como Septuaginta, de la que surgieron las primeras versiones al latín. Por su parte, del Nuevo Testamento, poco a poco comenzaron a surgir diferentes traducciones incompletas al latín. Las traducciones latinas más primitivas de la *Biblia* se conocieron como *Vetus latina* (*Vetus Itala* y *Vetus Africa*) y fueron realizadas por diversos autores anónimos de los siglos II a III d.C. El problema era el número de versiones distintas e incompletas que había en latín. Para superar todas estas dificultades el Papa Dámaso, en 382, encargó a Jerónimo (c. 340-420) que revisara las diversas traducciones conocidas para solventar todos aquellos inconvenientes. Sin embargo, la *Vulgata* no fue una versión totalmente hecha por San Jerónimo. Tradujo sí muchos libros, sobre todo a partir del hebreo, arameo y griego, pero de otros sólo corrigió las versiones anteriores y de otros más no hizo traducción. Todo esto nos hace suponer que sus traducciones, así como las versiones anteriores que no tradujo, conservaron algunos errores.¹¹³ De cualquier forma se le reconoce el haber puesto a disposición de los lectores la integridad del texto bíblico en latín.

Ahora bien, por lo que respecta al uso de los términos, encontramos que en el latín clásico hay varios términos para referirse a amor, entre ellos se encuentran los de *amor*, *diligo*, *caritas*, *amicitia*, *benefactum*, etc. Revisaremos enseguida sólo algunos de estos significados en el latín clásico y en la forma como pasaron al latín evangélico. Como sustantivo, *amor*, *amoris* significa amor, afecto, deseo, o cariño; así se habla por ejemplo del amor a los festines, a las riquezas, a la filosofía, al conocimiento, a la patria, etc., incluso se entendía como pasión amorosa o amor sensual. Quizás esta carga semántica del término latino de *amor* hacia la posesión de objetos o personas, y sobre todo su identificación con la sexualidad, impidió que fuese un término adecuado para expresar las afecciones del amor divino entre los cristianos latinos. *Dilectio-dilectionis* es el sustantivo creado por los cristianos a partir del verbo *diligo*, para significar de igual manera amor o afecto. Por su parte, *caritas* o *charitas* es el sustantivo femenino derivado del latín vulgar que tuvo varios significados. Un primer significado de *caritas* es el de afecto, ternura, amor o cariño. En el latín clásico ya se usaba también *caritas* con el significado de carestía, escasez o alto precio

¹¹³ Véase, Daniel Olmedo, *Historia de la Iglesia*, p. 140.

de las cosas. *Caritas* procede del adjetivo latino *carus*, *a*, *um* (amado, querido) que tal vez proceda a su vez del griego *kedos* o del dórico *kados*.¹¹⁴

Diversos intérpretes¹¹⁵ han señalado que el sustantivo griego *ἀγάπη* fue traducido usualmente por el sustantivo latino *caritas*, que pasó a las diversas lenguas vernáculas como caridad. *Ágape* sería el nombre cristiano que significaría amor de caridad y que de manera general se refiere al amor a Dios y al prójimo.¹¹⁶ Sin embargo, a todas estas ideas comúnmente aceptadas cabe hacer diversas aclaraciones producto de una revisión más atenta. Recordemos que en griego tenemos varios conceptos para referirnos al amor y son los de *eros*, *philía*, *storge* y *ágape*. A su vez, todos estos términos pasaron al latín con diversos términos: *amor*, *dilectio*, *caritas*, *carus*, *amicitia*, etc. Las correspondencias no siempre son lineales. *Eros* se traduce como *amor*, pero ya hemos visto que *amor* tiene un significado más amplio. *Dilectio* ya mencionamos que fue un neologismo cristiano introducido con un uso más frecuente que el de *amor* e incluso que el de *caritas*. *Philía* pasa al término de *amicitia*. Por su parte *ágape*, que es el término griego preferido por los cristianos para referirse a las relaciones de afecto entre Dios, Jesús y los hombres, se dispersa en varios términos latinos. En la *Biblia*, los términos griegos relacionados con *ágape* en su forma verbal, adjetival y como sustantivo se diluyen al pasar al latín. Muchos otros términos latinos toman su lugar: *amo*, *amor*, *diligo*, *dilectio*, *caritas*, *carus*, etc. A su vez al hacer la traducción del sustantivo *ágape* al latín, el término se dividió en tres diferentes sustantivos: *dilectio*, *amo* y *caritas*. En el Antiguo Testamento la recurrencia de *caritas* es mínima, en tanto que es mayor la de *amo* y *dilectio*. En el Nuevo Testamento, la recurrencia de *caritas* es mayor que la de *amo* pero menor que la de *dilectio*. Así como antes *ágape* resultó ser el término griego preferido por los cristianos para referirse al amor, ahora el neologismo *dilectio* pasa a tomar ese lugar de privilegio. De todo lo cual podemos concluir que *caritas* heredó apenas una parte del gran universo que abarcó el complejo semántico del *ágape* griego, que ya tuvimos la oportunidad de analizar. El objetivo de las páginas siguientes será determinar en el contexto de los escritos bíblicos cuáles habrán de ser los significados que conserva *caritas* de *ágape*. Aunque parezca de Perogrullo otra observación es la siguiente: como ha podido ya advertirse, el concepto

¹¹⁴ Véase, Agustín Blánquez Fraile, *Diccionario Latino-Español*, p. 322.

¹¹⁵ Véase: Cross y Livingston, *The Oxford University of the Christian Church*, p. 23, 286 y 839; Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 47; Ted Honderich, *Enciclopedia Oxford de filosofía*, p. 36; A. Pigna, “Caridad”, en *Diccionario de espiritualidad*, tomo 1, Ancilli, p. 313; C. Spicq, *Caridad y libertad según el Nuevo Testamento*, p. 9 y Browning, *Diccionario de la Biblia*, p. 87, etc.

¹¹⁶ Véase: Merrill C. Tenney, *Diccionario manual de la Biblia*, p. 70; Paul Foulquié, *Diccionario del lenguaje filosófico*, p. 118 y André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, p. 30.

de *caritas* como término no es una creación griega sino latina. Los escritos originales griegos carecen de referencia a la *caritas*. La *caritas* es latina, no griega. Deriva sí del *ágape* griego pero adquirió una relevancia propia en la *Vulgata* y toda la tradición latino-medieval, al grado de verse casi por completo independizada del *ágape* griego.

Ahora bien, cabe mencionar una importante dirección en las traducciones recientes de la *Biblia* en las diversas lenguas vernáculas, incluyendo al español. Muchas de ellas prefieren omitir las versiones latinas para irse de manera directa al hebreo y al griego, con la pretensión de ser más fieles a los documentos originales. Sin embargo esto ha provocado una tragedia mayúscula para el concepto de caridad porque se ha preferido omitir la traducción de este término para quedarse con el de amor, que corresponde mejor a una traducción del *ágape* griego. Es decir que las nuevas traducciones en los diferentes idiomas prefieren utilizar el término de amor al de caridad. El concepto de caridad pareciera no tener correspondencia en los originales griego. Sobre todo, las versiones protestantes de la *Biblia*, como la de Reina-Valera omiten de plano el concepto de caridad. Por su parte, las versiones católicas de la *Biblia* más aceptadas como las de Nacar-Colunga o la *Biblia de Jerusalén* restringen todavía más el uso del término caridad a algunos pasajes representativos de Pablo y Juan. La Iglesia parece estar atada entre dos versiones canonizadas, la griega y la latina. Si atiende sólo a la tradición griega, el término de caridad desaparece por completo tal como sucede con las versiones protestantes de la *Biblia*. Si por el contrario la Iglesia hace caso de la tradición latina, se obliga a continuar alejada del texto original griego, en aras de mantener la versión canonizada de la *Vulgata*, el uso del latín en la liturgia y la tradición del pensamiento latino medieval. En el caso de otro tipo de términos, tal vez las versiones griega, latina o de las lenguas vernáculas de la *Biblia*, no sea tan importante; pero en el caso del término caridad, sí lo es, al grado que nos coloca ante la disyuntiva de decidir entre su total extinción -si nos apegamos al original griego- o a su máxima exaltación -tal como lo revela la *Vulgata* en *1 Corintios* 13 de Pablo (donde considera a la caridad como la suprema virtud cristiana) y la primera carta de Juan (donde identifica a Dios con la caridad).

En fin, una vez vistos los pormenores de los términos, corresponde ahora observar en detalle las aplicaciones de *caritas* en la *Biblia* latina, así como los diversos significados de la noción de caridad cristiana, como amor a Dios y al prójimo, y como ayuda al necesitado, en sus diferentes matices. Aun cuando pudieron haberse hecho dos investigaciones por separado, una sobre la

recurrencia del término *caritas* y otra sobre el significado, noción o idea de la caridad cristiana, decidí combinar ambas investigaciones de acuerdo a un solo diseño temático.

B) CARITAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

El primer dato que resalta es que el uso del término de *caritas* es muy escaso en el Antiguo Testamento (apenas en diez ocasiones y otras dos que aparecen en títulos agregados en *Vulgata* que no los respalda el original griego) a comparación del uso que se le da en el Nuevo Testamento (95 recurrencias). Sin embargo algo es lo que puede decirse de la actitud caritativa y no caritativa que puede localizarse en el *Antiguo Testamento* y que enseguida exponemos.

Yahveh eligió al pueblo de Israel con predilección a otros pueblos para hacer cumplir sus designios. Peculiar es el amor de caridad de Dios a Israel (*Peculiaris Dei charitas in Israel*), así titula *Vulgata* el apartado uno de *Malaquias*. En *Jeremías* se recurre a una analogía del amor de caridad entre Dios e Israel, como el que se da entre los esposos. Y más adelante dice Yahveh a Israel que lo ama con amor eterno.¹¹⁷ Yahveh fue caritativo al liberar a su pueblo de Israel de la esclavitud a que estaba sometido en Egipto, pero no sólo lo salva sino que guía sus pasos para que no tropiece, lo protege y llena de bienes. Yahveh dice bendecir y multiplicar los frutos de su tierra a todos aquellos que obedecen sus mandamientos, como amarlo sólo a Él, guardar un día para su adoración y todos los comprendidos en la ley de Moisés.

Yahveh es caritativo con su pueblo, con el pueblo de Israel, pero no con otros pueblos, ni con aquellos de su pueblo que no le son fieles o que faltan a sus leyes. A los que no obedecen sus leyes, Yahveh señala una gran cantidad de castigos y maldiciones. Muchos son los atributos negativos de Yahveh que muestra el Antiguo Testamento: egoísta, celoso, vengativo, sin clemencia ni misericordia, etc. Pero si con alguien es Yahveh cruel y nada caritativo es con los idólatras, blasfemos e impíos.¹¹⁸

Ahora corresponde referirse a otros significados de *caritas* que tienen que ver más con las diversas relaciones morales y sociales entre los hombres. También cabe aclarar que ya en el Antiguo Testamento se encontraba la idea de caridad como ayuda al necesitado, que también trataremos de revisar. Una primera forma de entender la caridad, en algunos pasajes del Antiguo Testamento es como amor o buena armonía entre las personas. Por ejemplo en *2 Macabeos* se

¹¹⁷ Véase *Oseas* 11:3-4; *Jeremías* 2:1-2 y *Jeremías* 31:3.

¹¹⁸ Véase, entre otros muchos pasajes: *Éxodo* 34:14; *Éxodo* 5:6; *Levítico* 26; *Deuteronomio* 6:14, 7:5, 27 y 28; *Jeremías* 13:14; *Salmos* 11:6, etc.

habla del acuerdo entre las personas: “Alcimo, cuando vio la amistad y buena armonía (*charitatem*) que había entre ellos...”¹¹⁹ Caridad es también decir las cosas de buena manera, con palabras afectuosas o amorosas. Refiriéndose Judith a los que han hecho mal a su pueblo, dice: “Haz, Señor, que la cabeza de ese soberbio sea cortada con su propio alfanje. Sean sus ojos fijados en mí, el lazo en que quede preso, y hiérole tú, oh Señor, con las afectuosas (*charitatis*) palabras que salgan de mi boca.”¹²⁰ También en el Antiguo Testamento se entiende por caridad el hacer las cosas con cuidado, con amor. “El rey Salomón se ha hecho un palanquín con madera del Líbano: de plata sus columnas, de oro su respaldo, de púrpura su asiento; su interior, tapizado con amor (*charitate*) por las hijas de Jerusalén.”¹²¹

Curiosamente, hay otro significado de *caritas* que se acerca más al de amor sensual. El libro *Cantar de los Cantares* contiene originalmente cantos de amor conyugal, escritos tal vez para una boda israelita. Ahí se utiliza el término de *caritas* para referirse al amor entre los novios, los amantes o los esposos. “A la sombra de aquel a quien deseaba me senté, su fruto es dulce a mi paladar. Me introdujo en la cámara del vino, ordenó en mí la caridad (*charitatem*).”¹²² Le dice que vuelva porque desfallece de amor y que ella es para él como él para ella. En otra ocasión ella busca a él hasta encontrarlo, lo toma y lo introduce en la alcoba de su casa. Del amor entre los amantes dice el *Cantar de los Cantares*: “Muchas aguas no pudieron apagar el amor (*charitatem*), ni los ríos la anegarán. Si un hombre diera por el amor (*dilectione*) todos los bienes de su casa, como nada será despreciado.”¹²³ Al respecto de estos pasajes, cabe hacer una aclaración. La traducción de Nacar-Colunga habla de un diálogo entre los esposos, *Biblia de Jerusalén* habla del amor entre los novios; pero a mi parecer, la redacción del texto alude claramente al amor entre los amantes, que hace relacionar más a la caridad con el amor sensual. Mi consideración es que no fue muy afortunada la elección de *caritas* en este caso; debió usarse mejor el término de *amor*, que como vimos tenía un significado erótico en el latín clásico. Ahora que, tal vez, se introdujo *caritas* a propósito, para suavizar la connotación sexual de los párrafos; pero si éste fuera el caso, la mejor elección hubiese sido la de *diligo*, no la de *caritas*. En fin, que éste fue un desatino de los traductores latinos.

¹¹⁹ 2 Macabeos 14:26. SJ. Véase también Proverbios 15:17.

¹²⁰ Judith 9:12-13, TA.

¹²¹ *Cantar de los cantares* 3:9-10, *Biblia de Jerusalén* (BJ).

¹²² *Cantar de los cantares* 2:3-4, SJ.

¹²³ *Cantar de los Cantares* 8:7, SJ.

Aunque ya no en su uso como término, el Antiguo Testamento se refiere a algunos aspectos de la vida caritativa como derivada del amor al prójimo, integrando en el acto de dar limosna. Yahveh ordena amar al prójimo (*Levítico* 19:18) y no negar ningún beneficio al que lo necesita: “No niegues un beneficio al que lo necesita, siempre que en tu poder esté el hacerlo; no le digas al prójimo: ‘Vete y vuelve, mañana te lo daré’, si es que lo tienes a mano. No trames mal alguno contra tu prójimo mientras él confía en ti. No pleitees con nadie sin razón si no te ha hecho agravio.”¹²⁴ En *Eclesiástico* se invita a no ser impaciente de corazón, ni tardo en hacer limosna; las manos siempre deben estar abiertas para dar.

En cambio, sé generoso con el humilde, y no le hagas esperar por tu limosna. Si quieres cumplir el mandamiento, acoge al indigente, y según su necesidad no le despidas con las manos vacías. Por el hermano y el amigo pierde tu dinero, que no se te enroñe inútilmente bajo una piedra. Utiliza tus bienes según los preceptos del Altísimo, y te dará más provecho que el oro. Guarda las limosnas en tus graneros, y ellas te preservarán de todo mal. Mejor que escudo recio o pesada lanza, ellas combatirán por ti frente al enemigo.¹²⁵

El Antiguo Testamento menciona también los sujetos a los que va dirigido el acto caritativo: mujeres, viudas, huérfanos, hambrientos, extranjeros, levitas, pobres, etc. En *Deuteronomio* se escribe que Yahveh no hace excepción de personas, alimenta y viste al enfermo, a la viuda y al extranjero (*Deuteronomio* 10:16-19). En *Isaías* encontramos otro tipo de testimonios hacia dónde habría de dirigirse la caridad; dice que la ira de Yahveh caerá contra aquellos que emitan leyes injustas contra el pobre, despojen a las viudas y roben a los huérfanos.

Como conducta virtuosa, aquel que es caritativo con el pobre necesitado es bendecido por Yahveh:

Si hubiese en medio de ti un necesitado de entre tus hermanos, en tus ciudades, en la tierra que Yavé, tu Dios, te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás con qué poder satisfacer sus necesidades, según que lo necesite... Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra.¹²⁶

¹²⁴ *Proverbios* 3:27-30, NC.

¹²⁵ *Eclesiástico* 29:8-13, BJ.

¹²⁶ *Deuteronomio* 15:7-11, NC. También en *Salmos* 21:2.

Yahveh ordena dejar para los pobres y los extranjeros los frutos o espigas caídos de las cosechas (*Levítico* 19:9-10) y recomienda prestar al prójimo de acuerdo a los recursos de que se disponga. “Ayuda al prójimo según tus recursos, pero ten cuidado de no arruinarte.”¹²⁷ Si se toma prestado el manto del prójimo tendrá que devolversele antes del anochecer porque con él se habrá de cubrir. No habrá de pedirse usura cuando se preste dinero al hermano, aunque sí al extranjero. También en *Proverbios* se agregan otras aclaraciones, por ejemplo, se recomienda no dar la mano ni fiar a un deudor y señala que muchos se niegan a prestar no por malicia sino por miedo a que les despojen sin razón alguna. De estas ideas revisadas del Antiguo Testamento se desprende que la virtud de la caridad parece ser una vía a través de la cual se tratan de equilibrar las diferencias sociales.

En un apartado de *Proverbios* (21:12-29) titulado *Charitas et iustitia*, se establece justo la relación entre caridad y justicia. Ahí dice que el justo se complace en practicar la justicia y dar con largueza; el que hace justicia y misericordia encontrará justicia. En cada ciudad se establecerán jueces que habrán de juzgar al pueblo con rectitud, sin torcer el derecho ni hacer excepción de personas. Incluso en otros momentos, Yahveh da a Moisés una serie de ordenanzas para su pueblo, entre ellas están que al dar testimonio de justicia no habrá de favorecerse al pobre en sus pleitos (*Éxodo* 23:1-3 y *Levítico* 19:15). Esto es que, si antes se favoreció al pobre, ahora debe tratarse conforme a justicia. De otra parte, algunas veces los hombres no son justamente tratados a pesar de ser caritativos. El caso de Job ilustra claramente esta propuesta. Job es un hombre bueno que es sometido a grandes pesares con el único fin de probar su fe. En algún momento dice que no ha caminado por la vida de manera fraudulenta ni engañado, que no ha negado nada a los pobres ni hecho desfallecer a las viudas ni dejado sin vestido al miserable ni alzado su mano contra el huérfano ni cerrado sus puertas al viandante extranjero. Esto es que Job ha sido un hombre caritativo y no merece los castigos que Dios le manda.

Ya en el Antiguo Testamento se muestra la intención del perdón de los pecados, por el gran amor de Yahveh. “El odio levanta rencillas; la caridad (*charitas*) cubre todas las faltas.”¹²⁸ Pero hay otra serie de casos donde expresamente Yahveh niega el perdón de los pecados, por no seguir su ley, por infidelidad o por ofrecer sacrificios con lo robado a los pobres. La Ley de Yahveh que manda a Moisés, dice: “No se hará morir a los padres por los hijos ni se hará morir a los hijos por

¹²⁷ *Eclesiástico* 29:20, BJ.

¹²⁸ *Proverbios* 10:12, SJ.

los padres, sino que se hará morir a cada uno por su pecado.”¹²⁹ Pero, además de los casos aludidos, hay muchos testimonios en el Antiguo Testamento donde el trato que Yahveh le da al que hace un mal, no es precisamente muy caritativo. Yahveh castiga al malvado y descubre al que se desvía del camino (*Salmos* 34:17). Hacia la mujer, Yahveh no parece tener buena consideración por el pecado cometido en el origen: “A la mujer le dijo: ‘Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará’.”¹³⁰

Pocos pasajes se muestran favorables hacia los enemigos (*Proverbios* 24:17), en cambio los pasajes que hablan sobre los castigos a los enemigos son muy extensos y reiterados. Yahveh no es nada considerado ni caritativo con los enemigos de su pueblo amado. La lista de enemigos es enorme y todavía mayor es el trato cruel hacia ellos. En *Éxodo* Yahveh manda un sinnúmero de plagas a Egipto para que el faraón libere a su amado pueblo de Israel. En la tierra de Canán, Yahveh permite la exterminación total de sus habitantes (*Deuteronomio* 20:16-18). Así pues, Yahveh exige una exclusividad que le hace volcarse en contra de sus enemigos.

Por su parte, la esclavitud lo mismo es prohibida que permitida. Pero el trato hacia los esclavos es poco caritativo, consignado por ejemplo en *Éxodo* (21:20), donde se permite darle de palos para corregirlo. En *Génesis* hay una muestra clara de la falta de caridad y consideración hacia los esclavos. En cuanto al hijo que había concebido Abraham con su sierva egipcia, Agar, dijo Sara: “Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo, con Isaac.”¹³¹

De una parte, el Decálogo ordena expresamente: “No matarás.”¹³² Pero hay otros muchos pasajes donde dar muerte es algo no sólo permitido sino ordenado y realizado por Yahveh. El derecho de dar muerte procede al haberse cometido un gran crimen, por ejemplo, cuando los hombres se entregan a la idolatría. Algunas razones de castigo proceden por ley (*Éxodo* 21:14-17) y otras veces se trata de un simple mandamiento de Yahveh (*Éxodo* 32:27).

En suma, el dios del Antiguo Testamento es un dios caritativo y misericordioso con sus hijos elegidos del pueblo de Israel que siguen su mandato, pero también es un dios cruel y poco caritativo con los enemigos de su pueblo, con los que no siguen sus mandatos y con los que hacen

¹²⁹ 2 Reyes 14:6, NC.

¹³⁰ Génesis 3:16, NC.

¹³¹ *Ibidem*, 21:10, NC.

¹³² *Éxodo* 20:13, *Deuteronomio* 5:17, NC.

caso a otros dioses. De la misma forma, si bien hay muestras de bondad y caridad, hay otros muchos pasajes que muestran una conducta escasamente caritativa de sus gentes.

C) LA CARITAS DE DIOS Y DEL PRÓJIMO.

En cuanto a la recurrencia del término *caritas* en el Nuevo Testamento puede observarse la siguiente tabla. Cabe sólo aclarar que los títulos de las secciones de cada libro o carta fueron introducidos posteriormente en la *Vulgata* latina (como en las ediciones vernáculas) y no aparecen en los originales griegos.

NUEVO TESTAMENTO		
	Con títulos	Sin títulos
Cuatro Evangelios	6	2
Hechos de los apóstoles	0	0
Cartas de Pablo	74	65
Santiago	2	0
Cartas de Pedro	6	4
Cartas de Juan	25	21
Judas	1	1
Apocalipsis	2	2
Total Nuevo Testamento	116	95
Total <i>Biblia</i> (incluye AT)	128	105

A partir de estos simples datos estadísticos podemos extraer las siguientes reflexiones. Como puede verse, la presencia del término *caritas* en los cuatro Evangelios es casi nula, prescindiendo de los títulos, apenas si aparece dos veces en el contenido de los escritos. Si considerásemos sólo los Evangelios y los *Hechos de los apóstoles*, que nos hablan supuestamente de la vida de Jesús, podemos concluir que ninguno de ellos hablan ampliamente del *ágape* ni de la *caritas*, esto es, que no se refieren ni al amor ni a la caridad como términos.

Las cartas de Pablo son las que contienen una abrumadora incidencia con alrededor de un 70% de los registros totales. Después de las cartas de Pablo, las tres cartas de Juan son también abundantes en el uso del término *caritas*, alrededor de un 20%. Lo contrastante es que mientras que en el Evangelio de Juan está ausente *caritas*, en las cartas, sobre todo en la primera, es muy reiterado, lo que nos hace suponer que en realidad estamos hablando de autores diferentes. Siendo todavía más puntuales, la mayor incidencia del término *caritas* se encuentra en las dos cartas a los corintios de Pablo y en la primera carta de Juan. Los textos bíblicos y la tradición religiosa

cristiana señalan que el concepto de caridad es atribuible a Pablo en su primera carta a los corintios. Sin embargo, como hemos revelado, el concepto de *caritas* se distribuye en las diferentes cartas de Pablo. Otra aclaración importante que debemos hacer es que no es menor la aportación de las cartas de Juan a una teoría de la *caritas*. Hechas pues las revisiones de *caritas* en el Nuevo Testamento se advierte claramente que son las cartas de Pablo y de Juan, y otras como las de Pedro, las que recurren de manera frecuente al concepto de *caritas*. No es entonces sólo Pablo el promotor de la *caritas* latina. Un dato incidental es el siguiente. Se suele considerar a Lucas como discípulo de Pablo, pero extraña que el concepto central de Pablo, que es el de *caritas* no aparezca en Lucas, lo cual también nos hace dudar de la supuesta relación entre ambos.

Sin embargo, cabe hacer una muy importante aclaración. En sentido riguroso ni Pablo ni Juan utilizaron el concepto de *caritas*, sino que hablaron de *ágape*. Así que es equivocado, por lo menos lingüísticamente hablando, decir que Pablo es el autor, difusor o padre de la caridad cristiana. Se debe a los traductores latinos anónimos y después a san Jerónimo, la introducción del concepto *caritas* y la asignación de dicho concepto a los escritos de Pablo y Juan.

Así como de Cristo se ha hecho todo un mito al haberse escrito sobre su persona, muchos años después, versiones tan incongruentes y contradictorias; de la misma forma se ha hecho un mito más con el concepto de caridad y su atribución a Pablo. Y el mito lo han construido todos aquellos que intervinieron en los escritos de Pablo, desde los traductores de los textos griegos al latín, como todos aquellos que como san Agustín, santo Tomás de Aquino y buena parte de la tradición de la Iglesia, han escrito sobre la *caritas* latina. Hipótesis ésta última que pretendo comprobar en el capítulo siguiente de la investigación.

Esto es que no parecen ser precisamente razones lingüísticas las que predominaron al traducir *ágape* por *caritas* en las cartas de Pablo y Juan. Las razones de la traducción de *ágape* por *caritas* en las cartas de Pablo y Juan son más bien extralingüísticas y tienen que ver, a mi parecer, con la atribución que los latinos y medievales quisieron hacer de este término a Pablo, más que a Juan, consideración que ha permanecido hasta nuestros días. La traducción de la *Biblia* del griego al latín en el caso *ágape-caritas* es un buen ejemplo de lo que no debe hacerse en una traducción. La traducción del griego al latín de la *Biblia* es una traducción dirigida, amañada, tendenciosa y hecha a modo de querer atribuir el concepto de caridad a Pablo.

Pero comencemos con la exposición de los significados de *caritas* en el Nuevo Testamento. Siguiendo un orden formal jerárquico, el primer significado del *ágape* griego que pasa a la *caritas*

latina es el que se establece cuando Juan define a Dios como caridad: Dios es caridad (*Deus caritas est*).¹³³ El amor de caridad de Dios se prueba al amar a los hombres (*Efesios 2:4* y *1 Juan 3:1*). Pero el amor que Dios tiene a los hombres debe ser correspondido y éstos a su vez deben amar a Dios y guardar sus preceptos. El amar a Dios por parte de los hombres se convierte entonces en un primer mandato.¹³⁴ Antes de continuar con el tratamiento de las siguientes expresiones de la caridad cristiana, me permitiré dejar solamente señalado que el Dios cristiano del Nuevo Testamento, al igual que lo fue el del Antiguo Testamento, es igualmente poco caritativo y odia tanto a sus enemigos como a los que no le muestran fidelidad.¹³⁵

Pero sigamos adelante, al mandato del amor a Dios se agrega un segundo del amor al prójimo. Sólo en *Vulgata Clementina* (*Lucas 10:25*) aparece el título “*De praecepto charitatis*”, esto es “El precepto de la caridad” que no aparece en ninguna otra traducción. Dicho precepto se refiere al doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (*Mateo 22:25-28* y *34-40*. *Marcos 12:28-34*). Por caridad se entiende aquí el amor que el hombre habrá de tener a Dios y al prójimo. La exigencia moral del cristianismo se centra en los dos supremos mandamientos del amor a Dios y al prójimo, que Jesús une en el precepto de la caridad. Para Juan, el que no puede amar al prójimo no puede amar a Dios. De manera específica, los diversos mandamientos de la ley de Dios se concentran en el principio del amor al prójimo. “Porque aquello de ‘No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no codiciarás’, y si algún otro mandamiento hay, en estas palabras se recapitula, es a saber: ‘Amarás (*Diliges*) a tu prójimo como a ti mismo’. La caridad (*dilectio*) no hace mal al prójimo. Plenitud, pues, de la ley es la caridad (*dilectio*).”¹³⁶ Adviértase cómo es que en todos estos casos, cuando se habla formalmente del amor al prójimo se utiliza el término de *dilectio* y no el de *caritas*, algo que san Agustín también recuperará. Adviértase también cómo es que

¹³³ *1 Juan 4:16*. También en *1 Juan 4:8*.

¹³⁴ Véase *1 Juan 2:5* y *5:2-3*. Muy interesantes son las reflexiones sobre el carácter del “amor como mandato”, que no podemos tratar aquí; pero al respecto puede verse: C. Spicq, ob.cit., p. 27; José Gómez Caffarena, “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en Victoria Camps, *Historia de la ética*, p. 292; Rafael Ortega Orcajo, “La caridad al prójimo en el Nuevo Testamento”, p. 49; Benedicto XVI, carta Encíclica, *Dios es amor*, p. 30 y Adeva, “Caridad-amor”, en *Diccionario de Teología*, p. 107.

¹³⁵ Véase entre otros muchos pasajes: *Lucas 3:36*, *10:12-16*, *11:17* y *13.3*; *Romanos 11.20* y *11:22*; *Juan 3.36*; *Marcos 3:28-29*; *Judas 5:6* y *Apocalipsis 2:20-23*.

¹³⁶ *Romanos 13:8-10*, BO. En *Romanos 13* hay un párrafo que Nacar-Colunga titula “La perfección de la caridad” y BJ titula como “La caridad, resumen de la Ley”, y que BO y SJ se refieren a ella como la ley de la caridad; sin embargo, ninguna de estas traducciones tiene un respaldo en la *Vulgata Clementina*. Lo mismo hace Torres Amat en dos pasajes, uno de Juan (*1 Juan 2:8*) y otro de Santiago (*Santiago 2:8-9*). Sin embargo, los agregados sobre la caridad que introduce Torres Amat no tienen respaldo en la *Vulgata* latina, ni en ninguna otra traducción castellana.

erróneamente las traducciones hispanas traducen *dilectio* por caridad, cuando debieran traducir simplemente como amor.

Pero el mandamiento del amor mutuo es más característico de Juan (*Juan* 13:34-35). Una de las secciones de la primera carta de Juan la titula *Biblia de Jerusalén* como “Segunda condición: guardar los mandamientos, sobre todo el de la caridad”, y se refiere justo a que los hombres se amen los unos a los otros. “Carísimos (*charissimi*), amémonos (*diligamus*) unos a otros, porque la caridad (*charitas*) procede de Dios, y todo el que ama (*diligit*) es nacido de Dios y conoce a Dios.”¹³⁷ Si Dios amó a los hombres, se convierte de igual manera en un mandato que se amen los unos a los otros. Si los hombres se aman los unos a los otros, la caridad (*charitas*) de Dios será perfecta en ellos (*1 Juan* 4:12). Algo semejante introduce *Vulgata* en la segunda carta de Juan, donde aparece el título “*Charitatis mandatum*” y que no traducen las versiones hispanas y que justo se refiere al amor de los unos a los otros en Dios (*2 Juan* 5-6). Por su parte, Pedro señala lo siguiente: “El fin de todo está cercano. Sed, pues, discretos y sobrios (con vistas) a la oración. Ante todo mantened tensa la caridad (*charitatem*) unos para con otros, porque la caridad (*charitas*) cubre la muchedumbre de los pecados. Sed hospitalarios unos con otros sin murmuración. El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios.”¹³⁸

Ahora bien, otros pasajes de la *Vulgata* enfatizan el carácter fraternal de la caridad. “El amor (*αγαπη, dilectio*) sea sin fingimiento. Tened horror al mal, y aplicáos permanentemente al bien; amándoos recíprocamente con ternura y caridad fraternal (*φιλαδελφια, charitate fraternitatis*); procurando anticiparos unos a otros en las señales de honor y de deferencia.”¹³⁹ Observemos cómo es que el término griego *φιλαδελφια* lo traduce *Vulgata* como *charitate fraternitatis*, cuya versión castellana es la de “caridad fraternal”, en este caso. Traducciones semejantes aparecen en *1 Tesalonicenses* 4:9. Por su parte, Pedro también habla de la caridad fraterna. En su primera carta, ofrece algunos consejos a los cristianos. “Haciendo puras sus almas en la obediencia de caridad (*αλεθειας, charitatis*), en amor de hermandad (*φιλαδελφιαν, fraternitatis amore*), con sencillo corazón ámense (*αγαπησατε, diligite*) intensamente unos a otros, puesto que han

¹³⁷ *1 Juan* 4:7, SJ.

¹³⁸ *1 Pedro* 4:7-10, NC.

¹³⁹ *Romanos* 12:9-10, TA. La versión de NC dice que “vuestra caridad sea sincera”, pero como puede verse, el original no dice *caritas* sino *dilectio*. En *Romanos* 12:9 de la *Vulgata* aparece el título “*Charitas erga proximum colenda*”, que hace referencia al amor al prójimo o a la unión entre los hombres y que BO traduce como “Caridad con los fieles y con todos”.

renacido, no de simiente compatible, sino de incorruptible, por la palabra del Dios vivo, que permanece eternamente.”¹⁴⁰ Como puede verse, al principio de la oración, la traducción de *Vulgata* es claramente errónea, porque introduce *caritas* donde el griego dice *αλεθειας*, de hecho otras versiones castellanas que siguen al original griego, traducen más correctamente como verdad. En la segunda carta de Pedro se confirma la versión de *φιλαδελφια* como *amore fraternitatis* (2 Pedro 1:5-7).

Habría otros casos de recurrencia del término griego *φιλαδελφια*, pero nos importó en este caso observar su traducción latina. Adviértase que en Pablo se traduce *φιλαδελφια* como *charitate fraternitatis*, en tanto que en Pedro se prefiere el de *amore fraternitatis*. No hay una uniformidad ni criterios precisos al hacer las traducciones. Confirmamos con ello nuestra hipótesis que pretende hacer de Pablo el artífice de la *caritas* latina asignándole deliberadamente a sus escritos las traducciones de *caritas* y omitiendo este término en otros textos o autores. Más dispersas aun son las traducciones hispanas de la *φιλαδελφια* griega. Además de la ya referida “caridad fraterna”, algunas otras traducciones son las siguientes: “caridad fraternal”, “caridad”, “amor fraterno”, “amor fraternal”, “amor mutuo”, “fraternidad”, “amor de hermandad”, “amor sincero a los hombres”, “amor a sus hermanos”, “afecto fraternal”, etc. No quiero decir con ello que la traducción de “caridad fraterna” sea precisamente la mejor, sino que es la que más se apega a la *Vulgata* latina, en tanto que las otras versiones tratan de recuperar el significado de la expresión *φιλαδελφια* del original griego, lo que considero de manera personal que es más acertado. Es más, estimo como equivocada la traducción de la *φιλαδελφια* griega a la *caritas* latina o la caridad castellana, y creo que es más adecuado traducir *φιλαδελφια* como “fraternidad” o “afecto fraternal”. Por demás, como ya lo apunté, éste es apenas un caso del desorden y falta de acuerdo que hay en las traducciones que van del original griego a las lenguas vernáculas de la *Biblia*, pasando desde luego por el latín; así como es un claro ejemplo del empeño de los traductores latinos y vernáculos de la *Biblia* por convertir a Pablo en el insigne promotor de la caridad cristiana.

El término de prójimo en el Nuevo Testamento tiene que ver más con los hermanos, los santos o los hermanos de fe. Al respecto, un comentario que hace Nygren nos será de mucha utilidad. “Ya san Agustín, para quien el amor a Dios resume todo el contenido del cristianismo, observó con cierta sorpresa que, cuando Pablo emplea la palabra ‘*caritas*’ lo hace más a menudo

¹⁴⁰ 1 Pedro 1:22-23, SJ.

en relación con el prójimo que con Dios.”¹⁴¹ Al respecto, es necesario hacer algunas precisiones. Cuando san Agustín habla formalmente de amor al prójimo, usa el término de *dilectio*, siguiendo la traducción de la *Vulgata*. Es Pablo el que usa *caritas* para referirse a las diferentes relaciones de afecto entre los cristianos. Precizando esta afirmación, personalmente creo que la mayor incidencia de *caritas* en el Nuevo Testamento tiene que ver más con la ayuda, el saludo, los buenos deseos o el agradecimiento al prójimo, pero no a cualquier prójimo sino a aquellos que profesan la misma religión, a los santos, fieles o hermanos de fe. Así se muestra claramente en Pablo (*Colosenses* 1, *Efesios* 1:15 y 1:3-4), en Juan (*1 Juan* 3:16-17) y en Pedro (*1 Pedro* 3 y 2 *Pedro* 4:7).

Los casos son múltiples donde se invita a que los fieles se mantengan en el amor de caridad. Pablo dice a los corintios que pronto irá a visitarlos, pero que lo hará con caridad (*charitate*) y no con una vara en la mano (*1 Corintios* 4:21). En *2 Corintios* 2, la *Biblia Americana San Jerónimo* titula “Muestra su caridad para con los fieles”, pero ni la *Vulgata* ni ninguna otra traducción hispana recupera este sentido. En esta misma segunda carta dice Pablo que a pesar de sufrir una gran tribulación, les escribe para que sepan del gran amor (*charitatem*) que les tiene (*2 Corintios* 2:4). En *Colosenses*, Pablo subraya el rasgo de la caridad (*charitate*) como factor de unidad entre los fieles. En *Filipenses* hace Pablo un exhorto a la concordia, humildad y obediencia de los fieles, teniendo la misma caridad (*charitatem*) y el mismo ánimo (*Filipenses* 2:1-4). Pablo dice haberse enterado de la fe, la caridad (*charitatem*) y buena armonía que siempre hay entre los tesalonicenses (*1 Tesalonicenses* 3:6-7) y les desea que enderecen sus corazones en la caridad de Dios (*charitate Dei*) y la paciencia de Cristo. Parece por las ideas revisadas que la caridad pretende funcionar como una forma de cohesión social entre los cristianos. La caridad tiene la importante función social de ofrecer una identidad y se asume como una señal de pertenencia para los miembros de una nueva religión. Caridad es comunidad.

Entre los santos, fieles o hermanos de fe, varias veces *caritas* es usada como una forma de saludo o despedida. Pablo y Pedro, en el Nuevo Testamento animan a los cristianos para que se saluden con un beso de amor (*φιληματι αγαπης, osculo sancto*). Al latín no pasa como beso de caridad, sino como beso santo, y las versiones castellanas prefieren traducirlo como ósculo o beso de amor. También en Pedro se encuentra una alusión al *osculo sancto* que Nacar Colunga traduce

¹⁴¹ Anders Nygren, *Eros y ágape*, p. 118.

como ósculo de caridad: “Saludaos mutuamente en el ósculo de caridad.”¹⁴² Como forma de despedida, dice Pablo que su caridad (*charitas*) será con ellos en Cristo (*1 Corintios* 16:24) y en la segunda de *Corintios* (13:13) se despide diciendo que la caridad (*charitas*) de Dios sea con todos ellos. En sus cartas, Juan utiliza *caritas* como forma de saludo, despedida o forma de ofrecer buenos deseos de amor entre los fieles. En su segunda carta dice: “Con vosotros sea la gracia, la misericordia y la paz de parte de Dios padre y de Jesús, Hijo del Padre, en la verdad y en la caridad (*charitate*).”¹⁴³ Y en *Judas* (1-2) aparece el mismo deseo.

Una forma que tenían los santos o fieles de estrechar sus lazos de comunidad eran los ágapes o comidas de caridad. En la traducción de *Lucas* 14:7 de Bover O’Callaghan aparece el título de “Recomienda humildad y caridad”, que no aparece en otras traducción. En el pasaje, Jesús critica la actitud de los convidados a una cena para escoger los primeros asientos y especifica que las comidas de caridad habrán de hacerse para los hambrientos y necesitados (*Lucas* 14:12-14). La única referencia que pasa a *Vulgata* con la idea de una comida de caridad aparece en la epístola a los romanos de Pablo (*Romanos* 14:15). La referencia de *Romanos* no traduce directamente ágape como comida, sino que se refiere más bien a la actitud que debe darse entre los comensales, como no escandalizar, no maldecir, no embriagarse, etc., que solía darse en esos eventos. Ahora bien, en el Nuevo Testamento había dos referencias expresas a las comidas como ágapes. Sin embargo ninguna de ellas pasa al latín, por lo menos a la versión canonizada de la *Vulgata Clementina*. La mayoría de las traducciones españolas no traducen *ágape* como *caritas*, sino simplemente como comida. Sólo Torres Amat agrega una expresión suya en su traducción, como “comidas de caridad” (*1 Corintios* 11:13) o “convites de caridad” (*Judas* 12:13), pero que no se respalda en los originales. En el periodo latino las comidas de caridad servían para estrechar los lazos de fraternidad y ayuda a los pobres. En las comunidades paganas cristianas el ágape significó una comida para las personas que recibían asistencia. Pero los problemas que ya señalaba Pablo en los ágapes, motivaron que primero se separaran de la fracción del pan, que se movió a la mañana. Después, al observar la impropiedad de tomar alimentos en los recintos sagrados finalmente se suprimieron y sólo quedó la celebración eucarística.

De otra parte, en la propia *Biblia* encontramos testimonios de que la caridad entre los prójimos, santos, fieles, hermanos, etc. no siempre está presente. Si nuestra forma de proceder

¹⁴² *1 Pedro* 5:14, NC. Torres Amat agrega la expresión *de caridad* en sus traducciones de ósculo santo pero en otras no hace este agregado (*1 Corintios* 16:20 y *2 Corintios* 13:12).

¹⁴³ *2 Judas* 3, NC.

entristece al prójimo, considera Pablo, es que no está inspirada en la caridad: “Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad (*charitatem*).”¹⁴⁴ Como ya se advirtió, Pablo critica las comidas que se hacían entre los hermanos de fe porque resultaban en riñas y escándalos por falta de caridad (*charitate*). *Gálatas* también denuncia la falta de caridad entre los fieles. “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad (*charitatem*). Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: ‘Amarás (*Diliges*) a tu prójimo como a ti mismo’. Pero si mutuamente os mordéis y os devoráis, mirad no acabéis por consumiros unos a otros.”¹⁴⁵

D) LA CARITAS DE CRISTO Y SUS MINISTROS.

La caridad de Dios se hizo visible en Jesucristo.¹⁴⁶ El amor de caridad de Dios se muestra al entregar a los hombres a su Hijo unigénito. En varias ocasiones los sinópticos hablan de Jesús como el Hijo amado de Dios. Jesús es el objeto del amor de caridad de Dios y por eso es el amado de Dios.¹⁴⁷ Sin embargo, recordemos que el adjetivo griego *αγαπητος* no pasa al latín como *caritas* sino como *dilectus* o bien como *carus*. Grande es el amor de caridad (*charitatem*) de Dios hacia los hombres en Cristo, por cuya gracia son salvados de la muerte por sus pecados cometidos (*Efesios* 2:4-5). El amor de Dios se manifestó al enviar a su Hijo unigénito para que todo el que crea en él tenga vida eterna. “En esto se manifestó la caridad (*charitas*) de Dios hacia nosotros, en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito, para que vivamos por él. En esto consiste la caridad (*charitas*): no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó (*dilexit*) primero y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados.”¹⁴⁸ La caridad de Dios se concreta en Jesús, quien es la revelación misma de la presencia del Padre.

Ahora bien, siguiendo a Pablo, algunos teólogos interpretan que Dios probó su caridad hacia los hombres no sólo al enviar a su Hijo sino al ofrecerlo en sacrificio. La prueba más decisiva del amor de Cristo fue el haber dado su vida en la cruz por los demás. La caridad de Dios se muestra en que Cristo muere por los hombres. Lo que hace brillar más la caridad de Dios (*charitatem suam*

¹⁴⁴ *Romanos* 14:15, NC.

¹⁴⁵ *Gálatas* 5:13-15, NC. En *Gálatas* (5:13) hay una sección que *Vulgata* titula “*Vita carnalis et vita spiritualis*”, esto es “Vida carnal y vida espiritual”, pero que las traducciones hispanas llaman de manera diferente. NC: “La caridad suple la ley”; BO: “Los dos frenos de la libertad: la caridad y el espíritu”; BJ: “Libertad y caridad”.

¹⁴⁶ Conviene recordar la diferencia entre Jesús y Cristo. Cristo es el unguido, el privilegiado de la divinidad, el Hijo de Dios, el mesías esperado de los judíos. Hubo varios personajes que se disputaron ese honor, pero fue Jesús el que tuvo ese privilegio de acuerdo a los cristianos, aunque los judíos ortodoxos nunca aceptaron que él fuera el Cristo esperado.

¹⁴⁷ Véase, *Mateo* 17:5, *Marcos* 1:11 y 9:7, *Lucas* 3:22, etc.

¹⁴⁸ *1 Juan* 4:9-10, SJ.

Deus) es que aun siendo pecadores, murió Cristo por los hombres (*Romanos* 5:8-9). La caridad que Dios posee se manifestó al enviar a su único Hijo, quien se ha sacrificado por amor a Dios para que todos los hombres sean salvos.

Señala Pablo que la caridad de Cristo apremia a los hombres para ser igualmente caritativos. A través de Jesús, Dios sólo pide a los hombres que le tengan amor de caridad. De igual forma, así como Cristo dio su vida por los hombres, éstos deben dar su vida por sus hermanos. “La caridad (*charitas*) de Cristo nos constriñe, persuadidos como estamos de que si uno murió por todos, luego todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó.”¹⁴⁹ En la primera carta de Juan (5:1) de la *Vulgata* aparece el título de “*Fides in Iesum, radix charitatis*”, y se refiere a que la fe en Jesús es la raíz de la caridad. Torres Amat consigna como “Virtud admirable de la fe y la caridad.”

Pablo hace reiteradas invitaciones para permanecer en la caridad de Dios y de Cristo. “El Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios (*charitate Dei*) y en la paciencia de Cristo.”¹⁵⁰ A los efesios los invita a conocer, profundizar y crecer en la caridad (*charitatem*) de Cristo (*Efesios* 3:17-19 y 4:15-16). Pablo ruega a los filipenses para que su caridad (*charitas*) crezca, llenos de justicia por Cristo y para alabanza de Dios (*Filipenses* 1:9-11). A los tesalonicenses les dice que Jesús los haga abundar en caridad (*charitatem*) de unos con otros para fortalecer sus corazones (*1 Tesalonicenses* 3:11-13). En *Vulgata Clementina* aparece una referencia en *Romanos* que se pregunta por la unidad de la caridad de Cristo y que no aparece en ninguna traducción hispana. “¿Quién nos separará del amor de Cristo (*charitate Christi*)? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?”¹⁵¹ Poco más adelante se insiste en la idea que nadie separará al hombre del amor de Dios (*charitate Dei*) en Cristo Jesús, pero de igual forma no pasa a ninguna versión hispana (*Romanos* 8:37-39).

Jesús reprocha a los fariseos faltar a los principios morales de la Ley, decía que en ellos había una falta de sentido moral por su avaricia, ostentación, vanagloria e hipocresía. Les reprocha no hacer caso de la caridad de Dios. “Más ¡ay de vosotros, Fariseos, que pagáis el diezmo de la hierbabuena, y de la ruda, y de toda suerte de legumbres y no hacéis caso de la justicia y de la caridad (*charitatem*) o amor de Dios! Estas son las cosas que debíais practicar, sin omitir

¹⁴⁹ 2 *Corintios* 5:14-15, NC.

¹⁵⁰ 2 *Tesalonicenses* 3:5, NC.

¹⁵¹ *Romanos* 8:35, NC

aquellas.”¹⁵² En oposición a la antigua ley del talión, Cristo ordena hacer el bien a los que nos odian, bendecir a los que nos maldicen y orar por los que nos maltratan. Por ser universal, el amor de Dios se extiende incluso a los enemigos. En los Evangelios, Jesús invita a amar no sólo al amigo sino al enemigo (*Mateo* 5:43-45 y *Lucas* 6:27-28 y 6:35-36). En los escritos de Pablo aparecen también algunas indicaciones al respecto. Sólo en la *Biblia de Jerusalén* hay un título en *Romanos* (12:14) que no aparece en otras traducciones: “caridad con todos los hombres, aunque sean enemigos”.

En tono de crítica, habré de decir que en varios momentos Jesús demuestra su escaso amor de caridad. Aquí sólo consignaré algunos de ellos. En el Evangelio de *Juan*, Cristo no se muestra muy caritativo con aquellos que no guardan su palabra. “Yo soy la vid. Vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. El que no permanece en mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan.”¹⁵³ El que cree en Jesús no será juzgado y tendrá la vida eterna, pero el que no cree ya está juzgado y caerá sobre él la cólera de Dios (*Juan* 3:26). Muchos enfermos se acercan a Jesús en tono de súplica o piedad para que se apiade de ellos y los cure. Pero Cristo dice trabajar para los hombres de su raza y de su pueblo, no precisamente para todos. Por conmiseración acepta de mala gana ayudar a una mujer gentil de Cananea, quien le rogaba que echara fuera el demonio de su hija. “Él le dijo: deja primero hartarse a los hijos, pero no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los cachorros. Pero ella le contestó diciendo: sí, Señor, pero los cachorrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos.”¹⁵⁴ De la misma manera, la bondad y la misericordia de Cristo no era precisamente muy desinteresada. Cristo cura a los enfermos para que lo sigan en sus tareas de proselitismo, para que tengan fe en su Dios o bien para que sigan estando a su servicio. Una prueba de la interesada caridad de Cristo es cuando cura a la suegra de Pedro para que les sirva la mesa (*Mateo* 8:14). Si bien no era una exigencia seguir el camino de Dios que Cristo difundía, muchos de los que fueron curados, o bien, los que fueron testigos directos o indirectos de ello, siguieron a Jesús. En sus milagros no siempre era una persona comprensiva y caritativa. En su primer milagro Jesús muestra poco interés en ayudar y a regañadientes convierte agua en vino en una boda (*Juan* 2:3-4). Pero sus milagros no siempre se dirigen para hacer una buena obra, también lo son para destruir. Jesús no es nada caritativo con las

¹⁵² *Lucas* 11:42, TA.

¹⁵³ *Juan* 15:5-6, NC.

¹⁵⁴ *Marcos* 7:28-29, NC.

plantas ni con los animales. “Volviendo a la ciudad muy de mañana, sintió hambre, y viendo una higuera cerca del camino, se fue a ella; pero no halló en ella más que hojas y dijo: Que jamás nazca fruto de ti. Y la higuera se secó al instante.”¹⁵⁵ En otra ocasión Jesús curó a un endemoniado a través de arrojar a unos cerdos a un precipicio. Son muchos los defectos de Cristo que pueden detectarse en los propios escritos bíblicos, pero sobre todo Jesús es de un espíritu agresivo y falta de caridad. Con lujo de violencia, expulsa a los mercaderes del templo de Jerusalén. Un rasgo que caracteriza a Cristo y que le debe a su Dios es que se trata de una persona profundamente celosa y egoísta, y amenaza a cualquiera que no siga su camino o a su Dios. Cuando Jesús está enojado no tiene compasión por los que están en su contra. En los Evangelios dice que sólo es digno el que le ama a él y no a su familia. Indica a sus discípulos que aquel que lo siga salvará su vida y tendrá vida eterna, pero quien no esté con él, se entenderá que está en su contra. En *Juan* (15:5), Jesús expresa que él es la vida y que sin él, los demás no pueden hacer nada. Jesucristo es poco caritativo con los impíos. En *Apocalipsis* Jesús conmina a diferentes Iglesias a abandonar las doctrinas que piden sacrificios y fornicar. “Arrepiéntete, pues; si no, vendré por ti pronto y pelearé contra ellos con la espada en mi boca.”¹⁵⁶ Finalmente diré que hay pasajes donde el trato de Cristo al enemigo es para aborrecerlo, no para amarlo. Cristo afirma en el Evangelio de *Lucas*: “Cuanto a esos mis enemigos que no quisieron que yo reinara sobre ellos, traedlos acá y delante de mí, degolladlos, y diciendo esto, siguió adelante, subiendo a Jerusalén”¹⁵⁷ La ira y falta de caridad de Cristo, heredada de la ira de Dios, se descarga sobre sus enemigos.

Ahora bien, los primeros ministros de Cristo fueron sus apóstoles, a quien pide que vendan todas sus propiedades para darlas en limosna y después seguirlo en su camino (*Lucas* 12: 33-34). En los *Hechos* se habla de la especial vida en común entre los apóstoles: “...y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno.”¹⁵⁸ Más adelante, en la versión de la *Biblia Americana San Jerónimo* aparece un pasaje que titula “Singular caridad que practicaban los cristianos unos con otros”. No aparece el título en otras traducciones y su contenido se refiere justo a la manera en que los primeros cristianos se ayudaban entre sí (*Hechos* 4:34-35). Los

¹⁵⁵ *Mateo* 21:19, NC.

¹⁵⁶ *Apocalipsis* 2:16, NC.

¹⁵⁷ *Lucas* 19:27-28, NC.

¹⁵⁸ *Hechos* 2:44-45, NC.

apóstoles están convencidos de la caridad de Dios hacia los hombres, y el compromiso que para estos representa este amor.

Sin embargo, la disposición caritativa de los ministros de Jesús no siempre era manifiesta. Hay un apartado en *Marcos* que dice: “La caridad hacia los discípulos”, pero este título no está en *Vulgata*, y lo reproducen Nacar-Colunga y *Biblia de Jerusalén*. El contenido dice que aquellos que ayuden a los discípulos de Cristo no perderán recompensa, pero a los que no, más valdrá echarles al cuello una muela asnal y arrojarlos al mar. De entre los que ayudaban a los apóstoles, *Lucas* pone el caso de Bernabé, que vendió su campo y entregó el dinero a los apóstoles. Sin embargo, en otra ocasión, un hombre llamado Ananías y su mujer Safira vendieron su posesión (*Hechos* 5:1-11). Una parte se la dieron a los apóstoles y otra parte se la quedaron ellos. Pedro les reprochó no haber entregado todas sus posesiones y ambos cayeron muertos. Gran temor se apoderó de todos. Porfirio comenta al respecto:

Pedro los mató aunque no habían hecho nada malo. ¿Pues qué mal podía hacer en no regalar todo lo que les pertenecía? Pero aun si Pedro considerara la acción de ellos un pecado, debería haberse acordado del mandato de Jesús que le enseñó a perdonar cuatrocientos noventa pecados contra él (setenta veces siete). Les había perdonado uno solo, si es que se podía llamar pecado. Y habría debido acordarse también cuando él mismo juró que no conocía a Jesús y por lo tanto mintió, demostrando con su mentira su absoluto desprecio por el juicio y la resurrección.¹⁵⁹

Después de Cristo y sus discípulos, otro importante grupo de ministros, tuvieron que ver con el ministerio de Pablo. Si alguien contribuyó a exaltar y difundir la figura de Cristo fue el propio Pablo. En repetidas ocasiones, Pablo se vanagloria de ser el portador del mensaje de Cristo en la cruz, que fue escándalo para judíos y locura para los gentiles. Pablo defiende su tarea de difundir el mensaje de Cristo, en relación expresa a la caridad. Hay una idea muy personal de caridad en Pablo como amor a Cristo. En varias traducciones castellanas aparece la idea de la caridad de Pablo en Cristo, que *Vulgata* no traduce como caridad sino como *dilectio*. Dice Pablo a Timoteo que sus discursos están inspirados en la fe y caridad (*dilectionis*) de Cristo (*1 Timoteo* 1:12-14). Una consideración semejante a la anterior está en la segunda carta a Timoteo: “Retén la forma de los santos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad (*dilectione*) de Cristo

¹⁵⁹ Porfirio, *Contra los cristianos*, en *Apocritus*, III, 21 de Macarius Magnes. *Apud*, Fernando Vallejo, *La puta de Babilonia*, p. 155.

Jesús.”¹⁶⁰ Pablo concentra la moral del cristianismo en la caridad porque ésta es el resumen de la ley (*Romanos* 13:10). Aunque recordemos que en esta cita de *Romanos*, no se traduce *ágape* como *caritas* sino como *dilectio*. Ante las dudas de los corintios sobre su apostolado, Pablo insiste en su anterior doctrina de la caridad y en su propia misión de predicador. Respecto a su propio ministerio escribe que no ha dado motivo de escándalo, antes bien, se ha acreditado en paciencia, santidad, ciencia, bondad, caridad (*charitate*), sinceridad, veracidad, etc. (*2 Corintios* 6:3-10).

En diversos momentos Pablo invita a los fieles a evitar las tentaciones de la carne, como él mismo las ha tratado de evitar. Dice aceptar la libertad, pero no aquella que deviene en deseos de la carne. “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad (*charitatem*).”¹⁶¹ La concupiscencia engendra el pecado y éste la muerte. Los que viven según la carne habrán de ser despreciados por Dios. Los apetitos de la carne alejan a los hombres de Dios. “No améis (*diligere*) al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama (*diligit*) al mundo, no está en él la caridad (*charitas*) del Padre.”¹⁶² Lo que hay en el mundo, que son las concupiscencias y el orgullo, no vienen del Padre sino de los hombres. Dios llama a vivir en el espíritu, por ello es que Dios juzgará a los fornicadores y adúlteros.

De una parte, Pablo hace un llamado a sus fieles a servir a los poderes políticos superiores, incluso se pone de parte de los amos y acepta la esclavitud. Pero de otra parte, se opone a ciertas prácticas o costumbres judías, como la circuncisión, tal vez porque sabía que los judíos helenizados eran contrarios a esa práctica. “Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe que actúa por la caridad (*charitatem*).”¹⁶³

Pablo no es precisamente muy caritativo con las mujeres. A ellas les dice que deben ser sumisas y no suplantar la autoridad del hombre; además, deben guardar silencio en las asambleas del Señor. Ordenaba que las mujeres anden con recato, sin rizado en el cabello ni portando joyas. Hay además una referencia a la caridad de la mujer que *Vulgata* no considera, pero sí lo hacen varias traducciones hispanas, y es cuando dice que la mujer “se salvará por la crianza de los hijos si permanece en la fe, en la caridad (*dilectione*) y en la castidad, acompañada de la modestia.”¹⁶⁴

¹⁶⁰ *2 Timoteo* 1:13, NC.

¹⁶¹ *Gálatas* 5:13, NC.

¹⁶² *1 Juan* 2:15, NC.

¹⁶³ *Gálatas* 5:6, NC.

¹⁶⁴ *1 Timoteo* 2:15, NC.

Por su parte, el trato y corrección a los impíos es algo variable. En *2 Timoteo 2*, Pablo dice que con mucha mansedumbre debe corregirse a los herejes; manda a Timoteo para que no se enseñen doctrinas extrañas que engendren disputas. “El fin de este requerimiento es la caridad (*charitas*) (proveniente) de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera...”¹⁶⁵ Pero en *Gálatas* señala que quien predique otro evangelio distinto, sea anatema. Ya en *Romanos* consignaba que la ira de Dios se muestra sobre toda impiedad e injusticia de los hombres (*Romanos 1:18*), y les hace un llamado para que por Cristo y la caridad (*charitatem*) del Espíritu le ayuden a librarse de los incrédulos de Judá (*Romanos 15:30-32*).

De sí mismo dice Pablo a los gálatas que evangeliza no para obtener gloria o recompensa. Pero en otro momento, expresa una idea que revela un gran egoísmo: “Quisiera yo que todos los hombres fueran como yo; pero cada uno tiene de Dios su propio don: éste, uno; aquél, otro.”¹⁶⁶ Pablo dice a los corintios que sean imitadores de él, como él lo ha sido de Cristo.

Muchas más cosas se pueden decir de Pablo pero de lo dicho aquí podemos estimar que Pablo fue el menos caritativo de los ministros de Dios. Más cristiano que Cristo, fue también un misógino, un esclavista, un siervo del poder imperial, un rebelde a las leyes de sus padres, un autoritario, un egoísta, un detractor de los placeres de la sensibilidad, cruel con los impíos e infieles, vanagloriado por el supuesto ministerio que le asignó Cristo, contrario a la ciencia y a la filosofía, etc. Pablo es el baluarte de la caridad para las Iglesias cristianas, pero también el más cruel y anticaritativo de los fieles de Cristo.

E) *CARITAS* COMO VIRTUD.

En su primera carta a los corintios, concretamente en su apartado 13, Pablo nos describe la naturaleza y las características de la caridad cristiana. Para Pablo, la caridad es un don sobrenatural o *charisma* que Dios otorga al hombre. La gracia de Dios se ofrece de manera gratuita a los hombres y no por sus merecimientos (*Filipenses 2:13*). Dones gratuitos de Dios son la caridad y la fe, y no algo que venga de las obras realizadas. En su epístola a los romanos dice que sólo algunos son llamados por los designios divinos; a los que llamó, Dios los justificó y glorificó. Él mismo dice en varios momentos haber sido llamado a ser apóstol de Cristo por voluntad y gracia de Dios. Además del don de caridad, Pablo señala algunos otros como el don de

¹⁶⁵ *1 Timoteo 1:5*, NC.

¹⁶⁶ *1 Corintios 7:7*, NC.

hablar nuevas lenguas, el de la sabiduría, el de la curación, la asistencia fraternal, la generosidad en la donación, el celo en la responsabilidad, la práctica de la misericordia, etc.

La caridad es una de las tres virtudes teologales, junto con la fe y la esperanza. Tradicionalmente se distinguen de las virtudes cardinales, que son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Aunque debe tomarse en cuenta que Pablo no llama a la caridad como virtud sino como don o carisma. La caridad es un don de orden sobrenatural porque se ordena hacia Dios. Las otras virtudes naturales o cardinales miran a la vida presente y no tienen por objeto directo a Dios.

La caridad es considerada por Pablo como la más grande de las virtudes teologales. “Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad (*charitas*); pero la más excelente de ellas es la caridad (*charitas*).”¹⁶⁷ Para Pablo la caridad es mayor que la fe y la esperanza (*charitas fide et spe maior*); así titula *Vulgata* una de las secciones de la primera carta a los corintios (13:8). En la caridad están contenidas todas las virtudes, de acuerdo al título que *Vulgata* introduce en *1 Corintios* 13:4 (*In charitate omnes virtutes continentur*). Diversos intérpretes¹⁶⁸ confirman la idea de que la caridad es la más elevada, la más excelente y la fundamental virtud cristiana, que tiene la capacidad de mover a las demás virtudes hacia su objeto principal que es Dios y la bienaventuranza eterna. La caridad le da significado y valor a las demás virtudes en tanto es fin, principio y forma de todas ellas.

Pablo ofrece en *1 Corintios* algunas propiedades o características de la caridad. “La caridad (*charitas*) es paciente, es amable; la caridad (*charitas*) no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta.”¹⁶⁹ Y después especifica algunas de ellas en otras de sus cartas. La caridad (*in charitate*) no ignora los defectos de aquellos que ama, pero no los divulga, y los soporta con paciencia, longanimidad y gracia; más aun, la caridad persuade sin violencia para que reine la misericordia (*Efesios* 4:1-3). El amor de caridad significa tener miramientos o consideración, por ejemplo hacia los que presiden las asambleas (*1 Tesalonicenses* 5:12-13). Pablo hace una serie de recomendaciones a los que se dedican al ministerio y uno de esos requisitos es el de la caridad

¹⁶⁷ *1 Corintios* 13:13, NC.

¹⁶⁸ Véase: Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia*, nota al pie, p. 1372; Nicola Abbagnano, ob. cit., p. 144; Rafael Ortega Orcajo, art. cit., p. 55; I. Adeva, art. cit., p. 111 y A. Pigna, art. cit., pp. 325-328.

¹⁶⁹ *1 Corintios* 13:4-7, BJ.

(*charitate*) sincera (2 *Corintios* 6:3-8). La caridad debe ser sin hipocresía, esto es que debe ser sincera a toda prueba. “El fin de este requerimiento es la caridad (*charitas*) (proveniente) de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera...”¹⁷⁰ La caridad es también obediente; Pablo escribe a los corintios para que públicamente confirmen su caridad (*charitatem*) y sean obedientes en todo (2 *Corintios* 2:8-9).

Pablo expresa que la caridad es el camino que supera a los demás en razón de su valor; si no se tiene caridad no se tiene nada y todo es vano. “Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad (*charitatem*) soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad (*charitatem*), no soy nada. Y si repartiese toda mi hacienda y entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad (*charitatem*), nada me aprovecha.”¹⁷¹ De igual forma, Pablo compara a la caridad con los demás carismas y dice que éstos nada valen sin la caridad. Además, en la nota anterior puede advertirse que Pablo distingue el hecho de dar bienes o limosna respecto de la caridad, entendido como amor al prójimo. Pablo subraya un rasgo especial de la caridad que le distingue respecto de otras virtudes: la eternidad. Los diferentes dones podrán desaparecer, pero la caridad permanecerá. “La caridad (*charitas*) jamás decae; las profecías desaparecerán; las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá.”¹⁷² La caridad será el único don que permanecerá en el otro mundo por su naturaleza espiritual, que es incorruptible.

En diversas ocasiones, Pablo exhorta a sus fieles y ministros a permanecer y a esforzarse por alcanzar la caridad (*charitatem*) y los demás dones espirituales (1 *Corintios* 14:1). Como hijos amados de Dios y como Cristo nos amó, Pablo invita a andar en caridad (*Efesios* 5:1-2). Juan por su parte recupera esta misma idea: “...y esta es la caridad (*charitas*), que caminemos según sus preceptos. Y el precepto es que anden en caridad, según habéis oído desde el principio.”¹⁷³ Para Juan el que permanece en la caridad (*charitate*) permanece en Dios (1 *Juan* 4:16). A pesar de los malos tratos de otras personas o de que no sea amado en correspondencia, el que tiene caridad persiste en su adhesión.

En la segunda carta a Timoteo aparece una referencia a la caridad como fortaleza o contraria a la timidez, que no deriva de *Vulgata*. “Porque no nos dio el Señor a nosotros un espíritu de

¹⁷⁰ 1 *Timoteo* 1:5, NC.

¹⁷¹ 1 *Corintios* 13:1-3, NC.

¹⁷² 1 *Corintios* 13:8, NC.

¹⁷³ 2 *Juan* 6, NC.

timidez, sino de fortaleza, de caridad (*dilectionis*) y de templanza.”¹⁷⁴ Juan también comparte esta idea. Exhorta al amor de Dios y al prójimo y dice que la perfecta caridad excluye todo temor. “En esto está perfecta la caridad (*charitas*) de Dios con nosotros, que nos da confianza para el día del juicio, pues que como él es, así somos nosotros en este mundo. En la caridad (*charitate*) no hay temor, antes la perfecta caridad (*charitas*) echa fuera al temor *servil*, porque el temor tiene pena; y así el que teme, no es consumado en la caridad (*charitate*).”¹⁷⁵

Dice Pablo a los filipenses que su caridad (*charitas*) crezca en conocimiento y discreción para que sepan discernir lo mejor y se llenen de justicia por Cristo, para alabanza de Dios (*Filipenses* 1:9). Los hombres no habrán de dejarse engañar por otras doctrinas, “...si no que, al contrario, abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad (*charitate*), llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando mesuradamente su crecimiento en orden a su conformación en la caridad (*charitate*).”¹⁷⁶ Crecer en caridad (*charitatem*) de unos a otros significa crecer en santidad ante Dios (*1 Tesalonicenses* 3:12-13). La *Biblia de Jerusalén* titula a *2 Tesalonicenses* 1 como “Da gracias a Dios por la fe de los tesalonicenses, por su caridad y constancia en los trabajos” y Nacar Colunga titula “Progresos de los tesalonicenses en la fe y la caridad”. Ahí Pablo se alegra de que entre ellos crece la fe y progresa la caridad de cada uno (*2 Tesalonicenses* 1:3-4). En *Colosenses* dice Pablo a los hombres que se revistan de misericordia, benignidad, mansedumbre, etc., pero sobre todo de caridad (*charitatem*), que es el vínculo de la perfección (*Colosenses* 3:14). Así pues, la caridad no es una virtud estable, fija, definitiva e inmóvil; de acuerdo a Pablo, la caridad puede crecer y progresar entre los hombres, en el propio amor a Dios y el seguimiento de las enseñanzas de Cristo.

Los testimonios bíblicos del Nuevo Testamento son diversos al señalar el rasgo de la caridad como acción. Sólo Nacar-Colunga titula a *Gálatas* 5 como “Las obras de caridad”. Pablo exhorta a los corintios a ser firmes en la fe y a que sus obras sean hechas en caridad (*charitate*) (*1 Corintios* 16:4). Recuerda a la iglesia de Tesalónica las obras de su fe, el trabajo de su caridad (*charitatis*) y su perseverante esperanza en Cristo (*1 Tesalonicenses* 1:2-4). Poco más adelante refiriéndose a los predicadores dice que tengan con ellos mayor caridad (*charitate*) por su labor (*1 Tesalonicenses* 5:13). En todos estos casos se trata de una invitación a los hombres para

¹⁷⁴ *2 Timoteo* 1:7, BJ.

¹⁷⁵ *1 Juan* 4:17-18, TA.

¹⁷⁶ *Efesios* 4:15-16, NC.

comportarse y vivir en la caridad. Por la gloria del Padre, Jesús dice que dará a cada uno según sus obras (*Apocalipsis* 22:11-12) y que cada uno recibirá su recompensa de acuerdo a su trabajo (*I Corintios* 3:8).

Consideremos ahora la relación de la caridad con las otras virtudes. Pablo ya había afirmado la superioridad de la caridad. Pero en otros espacios propone un estrecho lazo entre caridad y fe, y dice que sin buenas obras no puede haber fe. La fe de los cristianos se da en unidad con la caridad. La caridad es un amor específicamente cristiano, unido de manera indisoluble a la virtud de la fe. “Paz a los hermanos y caridad (*charitas*) con fe de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo.”¹⁷⁷ En *Gálatas* (5:6) Pablo es claro en establecer que la fe actúa por la caridad (*charitatem*). Pablo había señalado la superioridad de la caridad respecto de la fe y la esperanza, pero en otros momentos no sólo no relaciona a la fe con la caridad, como lo hemos visto, sino que de plano prefiere a la fe sin el apoyo de la caridad. Pablo se propone la entrega a los hombres del mensaje de Cristo, por fe, que supone confiar en su persona y su palabra. La fe es un don de Dios, un llamado de Dios y depende de la voluntad divina. Más aún, para Pablo, la fe que justifica no depende de las obras que resultan de la Ley. Pablo privilegia la fe por encima de las obras (*Romanos* 3:38) y dice que los hombres se justifican sólo por la fe. Además, recordemos que la intención de Pablo es extender el mensaje de Cristo a todos los hombres; pero en la segunda carta a los tesalonicenses dice que no de todos es la fe (*2 Tesalonicenses* 3:2). La fe, al igual que la caridad, es un don o carisma otorgado por la divinidad y sólo algunos acceden a ese don. El contraste es notorio, Pablo quiere extender el mensaje de Cristo pero al mismo tiempo reconoce que la fe no es para todos.¹⁷⁸

Santiago se opone a Pablo en la relación obras-fe. En oposición a Pablo, las obras son para Santiago las que dan autenticidad a la fe. En su carta, dice Santiago que la sola fe sin obras es letra muerta (*Santiago* 2:17); es por las obras y no por la sola fe que el hombre se justifica (*Santiago* 2:24) y se opone a los que promueven una fe muerta sin obras. Para Santiago, la sola fe no basta y el cristiano debe poner de acuerdo su conducta con su fe; la fe sólo se expresa en obras.

En general, la vida de los cristianos se define por la intervención de las tres virtudes teologales, que también Pablo en algunos momentos las reúne y las relaciona. La caridad no es lo

¹⁷⁷ *Efesios* 6:23, NC.

¹⁷⁸ Cabe aclarar que la segunda carta a los tesalonicenses, como *Hebreos* y otras tantas epístolas, de acuerdo a las exégesis contemporáneas, no pueden atribuirse a Pablo. El canon bíblico es de suyo un verdadero desastre. Sin embargo, mi propósito es atacar la tradicional visión de la caridad cristiana tal y como ha llegado hasta nuestros días.

único en el comportamiento del cristiano, y Pablo la relaciona con la fe y la esperanza. “Damos siempre gracias a Dios por todos vosotros y recordándoos en nuestras oraciones, haciendo sin cesar ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestra caridad (*charitatis*) y de la perseverante esperanza en nuestro Señor Jesucristo, sabedores de vuestra elección, hermanos amados de Dios.”¹⁷⁹ Pablo hace un llamado a sus fieles para que se vistan de la coraza de la fe, la caridad, y la esperanza en la salvación (*1 Tesalonicenses* 5:8 y *Colosenses* 1:4).

De otra parte, la parábola de las 10 vírgenes de *Mateo* muestra, creo yo, un conflicto entre la caridad y la justicia. En la parábola se revela que la prudencia está por encima de la caridad. Cinco de las vírgenes fueron prudentes al prevenir aceite para iluminar el recinto a la llegada del esposo, pero no fueron caritativas al no querer compartirlo; fueron justas al decirles a las imprudentes que fueran a comprar su aceite. Su conducta estuvo lejos de ser caritativa pero fue justa para con aquellas que no se previnieron a tiempo. Gómez Caffarena señala al respecto una crítica interesante. Señala que a veces el amor se convierte en un obstáculo que imposibilita metas que son modestas pero más reales. “La ‘caridad’ pudo haber tenido no poco parte en que no haya habido más justicia.”¹⁸⁰ Aplicando el parecer de Gómez Caffarena, puede decirse que si las esposas prudentes hubiesen compartido de su aceite se hubieran exaltado como mujeres caritativas, pero también se habrían mostrado imprudentes e injustas, solapando la imprudencia de las otras cinco mujeres y además arriesgándose a que su aceite se terminara y no pudiesen recibir al esposo como hubiera sido deseable. En fin, que su prudencia y justicia hizo desaparecer la caridad. Respecto a otros ejemplos, recordemos que en la parábola del hijo pródigo, el padre se muestra caritativo con el hijo que ha derrochado su heredad, perdonando sus pecados; pero al mismo tiempo es injusta su actitud al no darle castigo alguno por las faltas cometidas.¹⁸¹

F) MORAL DE LA CARITAS.

Recordemos que para Nygren, en *Eros y ágape*, el *ágape* es el motivo central del cristianismo. Otros intérpretes respaldan esta idea en dirección a la caridad o al amor de caridad.¹⁸² Consideran

¹⁷⁹ *1 Tesalonicenses* 1:1-4, NC.

¹⁸⁰ José Gómez Caffarena, art. cit., p. 330.

¹⁸¹ Véase *supra*, el capítulo sobre el *ágape* y los argumentos que ahí revisé de Anders Nygren en *Eros y ágape*.

¹⁸² Véase: José Gómez Caffarena, art. cit., p. 294; Marciano Vidal, “Caridad” y “Caridad política”, en *Diccionario de ética teológica*, p. 72 y p. 76; A. Pigna, art. cit., p. 317 y 321; C. Spicq ob. cit., p. 9 y 39; Claude Wiener, “Caridad”,

que la fuente de la moral cristiana y el centro del cristianismo es la caridad. El creyente habrá de esforzarse por llevar una existencia cristiana en la caridad, que es la orientación espiritual básica y la esencia del cristianismo que mantiene unida la vida moral y la teológica. El amor de caridad es el elemento constitutivo del ser cristiano, que dirige todas sus acciones como creatura de Dios. La caridad dirige todas las acciones y pensamientos del cristiano.

En el Nuevo Testamento, caridad quiere decir la entrega hacia los demás de manera total y generosa. La caridad es el amor inspirado por Dios hacia los hombres, buscando su bienestar. Los Evangelios hablan del sentido del dar, como en *Mateo*: “Pedid, y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre. Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra, o, si le pide un pez le da una serpiente? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!”¹⁸³ De la misma manera en que Cristo y Dios le han dado bienes a los hombres, éstos habrán de dar a quien les pida algo prestado y no darles la espalda (*Mateo* 5:42). En *Lucas* también se encuentra la preocupación por dar. A la pregunta de las muchedumbres sobre qué debían hacer, dice Juan Bautista que aquel que tenga dos túnicas dé una al que no tiene nada y reitera que debe darse al que pide algo sin reclamar y sin esperar recibir nada a cambio (*Lucas* 6:29-31). Al prestar sin esperar recibir nada, será mucha la recompensa del Altísimo, porque Él es bondadoso incluso con los ingratos y malos (*Lucas* 6:35). “Dad y se os dará”, ésta será la medida de los hombres que se entregan en el acto de dar (*Lucas* 6:38). Los pasajes de *Lucas* aprueban el principio del dar, pero siempre en vista de la recompensa de Dios. Por su parte, Pablo considera al dar con sencillez como un don o carisma, entre otros muchos, como el de hacer profecías o enseñar (*Romanos* 12: 6-8). Un apartado de *Filipenses* (2:1-4).

El cristianismo ha llegado a entender por caridad la ayuda al necesitado. Dice Pablo que él mismo con sus manos ha atendido las necesidades de los suyos y de los que le acompañan. “En todo os he dado ejemplo mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: ‘hay más dicha en dar que en recibir’.”¹⁸⁴ En *Efesios* (4:28) Pablo exhorta a trabajar para poder dar al que tiene necesidad.

en Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, pp. 257-258; Nacar-Colunga, Introducción al evangelio de Juan, p. 1270 y Jean Rogues, “Catolicismo”, en Jean Delumeau, *El hecho religioso*, p. 97.

¹⁸³ *Mateo* 7:7-11, NC.

¹⁸⁴ *Hechos de los apóstoles* 20:35, NC.

Juan por su parte coincide con la idea de hacer el bien a los que tienen necesidad, porque en esto consiste permanecer en la caridad (*charitas*) de Dios (*1 Juan 3:16-17*). La caridad es un precepto divino que busca la ayuda para con el prójimo, aunque sea a costa de un sacrificio, como Cristo lo hizo no buscando su propia complacencia (*Romanos 15:2-3*).

En uno u otro momento son señalados los sujetos a los que va dirigida la caridad. Las bienaventuranzas de Jesús responden a la tradición profética que se colocaba a favor de los pobres, los hambrientos y los que sufren. Por su parte, Pablo pide que se acuerden de los presos y de los que sufren malos tratos; propone alentar a los pusilánimes y desvalidos. Sólo en *Biblia de Jerusalén* un párrafo se titula “caridad con los débiles”, pero no tiene respaldo en originales (*Romanos 14*). Ahí, Pablo hace una petición a los fuertes para pedir que ayuden a los débiles sin complacerse en sí mismos. En otro momento, pide a Tito asistir a ancianos, ancianas, jóvenes, etc., en la caridad (*dilectione*) y en la paciencia (*Tito 2:2, NC*). Dice que la Iglesia apoyará a las viudas, siempre que sean avanzadas en edad y de un solo marido, que hayan criado bien a sus hijos, dado hospitalidad a los peregrinos, lavado los pies de los santos y se hayan afanado “...en socorrer a los atribulados y en la práctica de toda obra buena.”¹⁸⁵ De otra parte, no se atenderán a las viudas jóvenes, alejadas de Cristo, que quieran volverse a casar, entregadas a la lujuria y el ocio. Como puede verse, la asistencia se da no a todos sino a aquellos que están dentro de la Iglesia y cercanos a Cristo. Además, la ayuda no era del todo desinteresada, la viuda tenía que cubrir jornadas de asistencia a la Iglesia; esto es que, se convertían en siervas explotables en el nombre de Dios.

Sujetos especiales de la caridad son los pobres. Comenta Tenney¹⁸⁶ que en la *Biblia* el término de caridad nunca significa dar a los pobres. Al respecto podemos decir lo siguiente: la afirmación de Tenney es cierta si se aplica a la *caritas* latina y a las traducciones de dicho término a las lenguas vulgares. No hay referencias directas de la caridad entienda como una ayuda al pobre necesitado. Sin embargo, hay diversas alusiones indirectas a la caridad como ayuda al pobre necesitado, como veremos enseguida. Aun así, la conclusión de Tenney es en general verdadera y sostenible.

Desde el principio de su predicación, Jesús tiene como objetivo llevar su mensaje sobre todo a los pobres. Jesús proclamó el “reino de Dios” a favor de los pobres. El mensaje de Cristo pudo tener éxito porque se dirigió a los pobres, miserables y desprotegidos. Jesús hace la invitación para

¹⁸⁵ *1 Timoteo 5:10, NC*.

¹⁸⁶ Véase, Merril C. Tenney, ob. cit., p. 70.

repartir el dinero a los pobres, para así tener un tesoro en el cielo, lugar donde no se corroe ni es amenazado por los ladrones (*Mateo 19:21*).

En varias ocasiones muestra la *Biblia* su preferencia hacia los pobres respecto de los ricos. Desde la perspectiva cristiana los ricos son malos y egoístas, viven entregados a los placeres, se extravían en la fe y hunden a los hombres en la ruina. Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entregue sus ganancias para entrar al “reino de los cielos”. En *Lucas* hay un pasaje en que Jesús habla de la caridad legítima. “Levantando la vista, vio ricos que echaban sus ofrendas en el gazofilacio, y vio también a una viuda pobre que echaba dos ochavos, y dijo: En verdad digo que esta pobre viuda ha echado más que todos los otros, porque los demás echaron para las ofrendas de Dios, de lo que les sobraba, mientras que ésta echó de su indigencia todo lo que tenía para el sustento.”¹⁸⁷ A este respecto cabe decir que en otros pasajes se indica dar lo que a uno le sobra para ayudar al que menos tiene, sin por ello caer en la penuria. Lo hecho aquí por los ricos es reprochado, cuando en otro momento es alabado. El acto de la viuda parece ser más digno de alabanza, pero hace más pobre al pobre. En suma, no hay una congruencia en los enunciados bíblicos que se refieren al dar y a las formas de comportamiento en las relaciones entre los ricos y los pobres. Respecto a la división que los cristianos hacen entre ricos y pobres, comenta Porfirio:

Si fuera verdad que un rico que se ha abstenido de todo pecado –del asesinato, el robo, el adulterio, el fraude, los juramentos impíos, los desenfrenos corporales y el sacrilegio- no puede entrar al llamado Reino de los Cielos, ¿entonces de qué sirve que sea bueno? Y si los pobres son los que están destinados al cielo, ¿qué les impide cometer todos los delitos pues no es la virtud la que le gana al hombre el cielo sino la pobreza? De lo cual deducimos que el pobre no tiene por qué practicar la virtud pues su sola pobreza lo salvará sin importar los males que haga, en tanto el cielo está cerrado para el rico. Me parece entonces que Cristo no ha podido sostener esto si es que traía la verdad, sino unos desposeídos que querían quitarles a los ricos sus bienes. El otro día, con el cuento de que ‘Vende lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo’, unos cristianos despojaron a unas mujeres de noble cuna de lo que tenían y las convirtieron en mendigas.¹⁸⁸

Coincido con Porfirio en que el cristianismo hace de la holganza, la deshonestidad y la pobreza una virtud, en tanto que las virtudes nobles de la riqueza, el trabajo y la honestidad parecen ser contrarias al aprecio de Dios.

¹⁸⁷ *Lucas 21:1-4*, NC. También en *Marcos 12:43-44*.

¹⁸⁸ Porfirio, *Contra los cristianos*, en *Apocritus III*, 5 de Macarius Magnes. *Apud*, Fernando Vallejo, ob. cit., p. 151.

Ahora bien, la vía del otorgamiento de la caridad es la limosna. En el Sermón de la montaña, Jesús solicita no hacer ostentación en la práctica de la limosna. “Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará.”¹⁸⁹ En *Lucas*, Jesús recrimina a los escribas y fariseos dar el diezmo, descuidando el amor a Dios. “Sobre todo, dad limosna de lo vuestro que os sobra, y con eso alcanzaréis de Dios que todas las cosas están limpias en orden a vosotros.”¹⁹⁰ Más adelante, Jesús aconseja vender los bienes propios y darlos en limosna.

En algunos pasajes como en *2 Corintios* se menciona la intención y los mecanismos específicos del proceder de las colectas de caridad. Señala Pablo que tiene el encargo de llevar una colecta en beneficio de los santos pobres de Jerusalén y agrega que los gentiles agradecen con bienes materiales por los bienes espirituales recibidos. Ordena preparar la colecta para que sea resultado de una obra de liberalidad y no de mezquindad, hecha de mala gana u obligada. Además, el que dé más obtendrá más, es decir, el que sea más caritativo obtendrá más beneficios de Dios (*2 Corintios* 9:6-11). En todos estos casos en que se da algo, la ayuda se otorga no a cualquier necesitado, sino para aliviar las necesidades de los fieles o los santos. La caridad opera sobre todo con los hermanos de fe, esto es, que va dirigida a los propios cristianos que ya han confesado su fe en Dios y Cristo. Al servir a los hermanos pobres y necesitados se demuestra la caridad a Dios. Además, las limosnas, como las colectas de caridad tienen el claro interés de buscar el beneficio de aspirar a permanecer en la gloria de Dios. En suma, mis dudas son respecto a que la caridad cristiana sea un desinteresado ideal moral de asistencia al pobre necesitado porque a pesar de los exhortos de universalidad, la intención del acto caritativo se dirige sobre todo a los prosélitos de una religión, con el incentivo adicional de agradar a Dios o aspirar a la bienaventuranza.

Finalmente, veamos cuál es la perspectiva evangélica del perdón de los pecados como aspiración a la vida eterna, en relación a la caridad. En oposición al Antiguo Testamento, que condena al pecador y al que ha faltado a las leyes de Yahveh, Jesús insiste en el perdón de los pecados. Para Pablo, Cristo es el medio para la expiación de los pecados de los hombres, en cuanto ha venido a anunciar la “remisión de los pecados” a todo el que crea en él (*Hechos* 10:43). Jesús es enviado para salvar a su pueblo de sus pecados. Jesús, el Hijo de Dios, llegó para expiar el pecado cometido por Adán y Eva, que luego pasó a toda la humanidad. “En esto consiste la

¹⁸⁹ *Mateo* 6:2-4, NC.

¹⁹⁰ *Lucas* 11:41, TA.

caridad (*charitas*): no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados.”¹⁹¹ Por el gran amor de caridad que Dios tiene hacia los hombres, les ofrece, a través de su Hijo, el perdón de los pecados. Sin embargo, en los propios Evangelios, los escribas, fariseos y doctores de la Ley acusaban a Jesús de blasfemia porque decían que sólo Dios, y no él, era el único que podía perdonar los pecados.

De manera específica, la caridad tiene el poder expiatorio sobre los pecados: “Ante todo mantened tensa la caridad (*charitatem*) unos para con otros, porque la caridad (*charitas*) cubre la muchedumbre de los pecados.”¹⁹² No importa la cantidad de pecados cometidos, el amor los cubre todos. Sólo basta el amar a otro para saldar los pecados cometidos. ¿Y después? Pues se vuelve a pecar y se vuelve a perdonar. Creo que no es adecuada la vía de la caridad como base de la moral social porque “cubre” o por mejor decir “encubre”, los pecados de los hombres.

El perdón de los pecados se muestra en diversas parábolas como la del hijo pródigo, la oveja descarriada, el dracma perdido, el paralítico, la mujer pecadora, la adúltera, etc. Respecto a la parábola del hijo pródigo, Bruce Long dice:

Por lo tanto, la vida que es informada y guiada por el *ágape* reflejará la actitud del padre del Hijo Pródigo, a pesar de que tuvo un previo rechazo del amor de su hijo y abandonó de manera imprudente la granja, se acerca a su hijo a su regreso a casa con los brazos extendidos en un espíritu de amor y caridad. Él hace esto, no con la esperanza de derivar algún beneficio del hijo (por ejemplo, su labor productiva en los campos o el cuidado durante su vejez), sino como una irreprochable expresión de amor.¹⁹³

El gran amor de caridad, comunicado de Dios, hace a los hombres perdonar los pecados de los otros.

De otra parte, hay diversos testimonios bíblicos donde no son perdonados los pecados. En los Evangelios, dice que si los hombres no perdonan, el Padre que está en los cielos tampoco perdonará sus ofensas (*Marcos 11:26*). Recordemos que también en los Evangelios se perdonan los pecados de los hombres pero que las blasfemias contra el Espíritu Santo no tendrán jamás perdón. Para Pablo, Dios no dará su heredad al pecador, al fornicador, al impuro, al avaro y el que dice malas palabras (*Efesios 5:5*). De igual forma, Pablo hace un llamado a los habitantes de

¹⁹¹ *1 Juan 4:10*, SJ.

¹⁹² *1 Pedro 4:8*, NC. Véase también Santiago 5:19-20. Coincido con la sugerencia que al respecto de la idea del perdón de los pecados me hace Isabel Cabrera, en el sentido de que tal vez el modelo moral del cristianismo no es propio para seres humanos sino para ángeles.

¹⁹³ J. Bruce Long, “Love”, en Mircea Eliade (Editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, p. 37.

corintio para no mezclarse con los fornicadores, avaros, ladrones o idólatras. Los injustos no poseerán el “reino de los cielos”. “No os engaños: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios.”¹⁹⁴ Adviértase cómo es que mientras que el mensaje de Cristo en los Evangelios incluye a pecadores y enemigos, en los pasajes citados Pablo parece más bien excluir a los pecadores del “reino de Dios”. Al parecer Pablo no aprendió la lección de su maestro que se sentaba a la mesa con publicanos y pecadores. Pablo traiciona el mensaje de Cristo y como buen judío fariseo recupera la tradición de la Ley a favor de los temerosos de Dios y en contra de los pecadores. Por su parte, Juan comenta que quien trasgrede la Ley comete pecado (*1 Juan* 3:4). El que permanece en Dios no peca; el que peca es porque no ha visto a Dios ni lo ha conocido.

La caridad con Dios es difícil realizarla plenamente en este mundo. La caridad se persigue más allá de la vida presente. La salvación del mundo es obra de la caridad divina, a través de la intervención de Cristo. Pero la salvación no es para todos. En *Lucas*, ante la pregunta de cuántos serán los que se salven, Jesús responde que serán pocos los que puedan entrar por la puerta del Señor. Pablo es todavía más selectivo al respecto. Insiste en que la salvación es una gracia y no producto de haber realizado actos de caridad. Además, la parábola de los viñadores (*Mateo* 20:1-16) muestra a las claras que no importa si se ha sido justo toda la vida o el último día de una vida, lo importante es arrepentirse en el último momento para de igual manera merecer la vida eterna.

En los Evangelios¹⁹⁵, Jesús anuncia que vendrán tiempos de angustia por los pecados cometidos. El premio de la vida eterna será para los que hayan dado de comer al hambriento, de beber al sediento, etc., en tanto que el suplicio eterno será para los que no asistieron al prójimo (*Mateo* 25: 35-43). Para Pablo: “La venida del inicuo será acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición por no haber recibido el amor (*charitatem*) a la verdad que los salvaría.”¹⁹⁶ Esta última referencia a la *caritas* sólo tiene apoyo en *Vulgata* pero no pasa a las traducciones hispanas revisadas. Recordemos que el criterio para la condena o la vida eterna es el amor de caridad o su omisión. “Es muy de notar la norma suprema de su juicio, que es la caridad

¹⁹⁴ *1 Corintios* 6:9-10, NC.

¹⁹⁵ Véase, *Mateo* 24, *Marcos* 13 y *Lucas* 21.

¹⁹⁶ *2 Tesalonicenses* 2:9-10, NC.

del prójimo por amor de Él. La caridad, regla suprema de la vida cristiana, será también norma del juicio divino al fin de los tiempos.”¹⁹⁷

Algunos comentarios sueltos a la idea de juicio final son los siguientes. Parece contrario a la idea de Dios que exista un castigo eterno y sin embargo, también es posible. Dios termina por ser contrario a su naturaleza amorosa y caritativa. Sin perdón alguno condena a la eternidad a aquellos que adoraron otros dioses o bien que no dieron de comer o beber a sus hermanos necesitados. Además, Dios y su Hijo son muy malos jueces, así lo confirma un dicho de Juan. “El que cree en él no es juzgado; el que no cree ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios.”¹⁹⁸ Es decir, los que han sido buenos no necesitan de juicio porque han sido buenos e irán directamente al cielo. De otra parte, los que no creen en Cristo como Hijo de Dios tampoco tendrán juicio e irán directamente a la condenación eterna. Dios es un mal juez, es más, su carácter de juez desaparece. No son necesarios siquiera tribunales, procesos ni sentencias luego de la revisión de los casos. Para Juan, el criterio de la salvación o condena no es el amor de caridad a Dios o al prójimo sino la creencia o no en Dios y su Hijo.

Muchos son los castigos reservados a los pecadores. Para Pablo, los que se han entregado a la injusticia, la malicia, el engaño, la impiedad o la rebeldía son inexcusables y dignos de muerte (*Romanos* 1:32). A los que obran el bien encontrarán la gloria y la vida eterna, pero a los que obedecen a la injusticia, la ira y la indignación, tendrán tribulación y angustia. Por su parte, en el *Apocalipsis* se relatan toda una serie de castigos a los hombres que no tienen el sello de Dios sobre sus frentes. Castigos como los terremotos, las sequías, los fuegos, el envenenamiento de las aguas, granizadas, etc., van dirigidos sobre todo a aquellos que han blasfemado a Dios, los fornicadores, las prostitutas, los avaros, etc. Para Gómez Caffarena¹⁹⁹, la enseñanza moral del *Apocalipsis* es muy diferente de las enseñanzas de Juan o Pablo. El castigo eterno que tiene tintes de venganza es muy contrario al ideal del amor de Jesús. Sin embargo, como hemos visto, tan crueles son las enseñanzas morales de Pablo y Juan, como las del *Apocalipsis*.

Así pues, en este capítulo me dediqué a examinar la noción de la *caritas* latina. Para ello me concentré en la revisión de la *Vulgata* latina, misma que fue aceptada como oficial por la Iglesia católica durante toda la Edad Media. Contrasté esta traducción con el original griego del Nuevo Testamento y varias de las versiones hispanas a las que tuve acceso. Todo ello con el propósito de

¹⁹⁷ Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia*, Nota al pie, p. 1189.

¹⁹⁸ *Juan* 3:18, NC.

¹⁹⁹ Véase, José Gómez Caffarena, art. cit., pp. 296, 313 y 341.

observar el transitar de los términos en los diferentes idiomas: el *ágape* griego, la *caritas* latina y la caridad castellana. En el estudio se fueron conjugando dos vertientes paralelas. Una fue el análisis lingüístico del término *caritas* y otra la revisión de sus diversos significados. Encontré que *caritas* es la traducción de algunas recurrencias del término griego *ágape*, que además se tradujo al latín como *diligo*, *amo* o *caro*. También determiné que el término de *caritas*, como antes el término de *ágape*, es sobre todo usado en las cartas de Pablo y Juan. Lo que revela una traducción totalmente intencionada para señalar a Pablo como el padre de la *caritas* latina. En cuanto a sus significados, encontramos que la *caritas* latina se entiende sobre todo como amor, en sus múltiples aspectos, esto es, como amor de Dios, amor de Cristo, amor al prójimo, amor entre los hermanos de fe, así como también, aunque de manera indirecta, como ayuda a los fieles necesitados. Sin embargo, encontré que detrás de esta versión, comúnmente aceptada por la tradición religiosa cristiana, también en la Biblia se encuentran diversos testimonios de que el Dios cristiano es escasamente caritativo, misericordioso o piadoso; de la misma forma, hay pasajes en que Cristo, sus discípulos y los hermanos cristianos son igualmente poco caritativos. La caridad cristiana (ilustrada en algunas de las parábolas de Cristo como la de las diez vírgenes, el hijo pródigo o los viñadores de la última hora), desemboca en conductas injustas o de escasa prudencia moral. Como suprema virtud, la caridad termina por perpetuar las condiciones de la pobreza humana.

CAPITULO III. LA CARIDAD MEDIEVAL.

A) EL DECIR DE LOS INICIOS.

Así pues, una vez que hemos advertido la suerte de la caridad en sus raíces cristianas griegas (con el término *ágape*) y latinas (con la *caritas*) corresponde ahora advertir cómo la caridad ha sido interpretada por la filosofía, desde la Edad Media hasta nuestros días. Es un largo trecho histórico pero bien vale la pena darnos cuenta cómo la filosofía enfrentó un concepto de raigambre eminentemente religiosa, a través del cristianismo.

Comencemos por introducirnos en el pensamiento medieval. Las tareas que se encomendaron hacer los primeros cristianos fueron muchas, entre ellas la asistencia a los indigentes. La Iglesia cristiana tuvo algunos modelos previos a sus políticas asistenciales, en el Imperio romano y las sinagogas judías, pero el cristianismo convirtió a la caridad en toda una práctica institucional. En particular la Iglesia de Roma se destacaba por organizar colectas de ayuda, en cumplimiento a su deber de caridad fraterna. Ignacio de Antioquia (c.50-116) señalaba a la Iglesia de Roma como “presidenta de la caridad”, refiriéndose a sus actividades de asistencia.²⁰⁰ Incluso, Juliano el Apóstata (313-363), que reintroduce el paganismo como religión de Roma, recupera la práctica organizada de la caridad y las obras de beneficencia que promovía el cristianismo. En una de sus cartas decía que lo único que le impresionaba del cristianismo era la actividad caritativa de la Iglesia. Reconocía a la caridad como una característica de la comunidad cristiana y que gracias a ello los “galileos” habían llegado a ser tan populares. De manera que la asistencia a los pobres y necesitados fue esencial para la Iglesia desde un principio. A diferencia de lo que asegura Ludwig Hertling²⁰¹ y siguiendo a Juliano el Apóstata, considero que las actividades de asistencia caritativa fue uno de los principales medios de propaganda del cristianismo para sumar adeptos.

Ahora bien, diversos intérpretes han señalado la importancia de la caridad en la Edad Media. Marciano Vidal señala: “En la época patristica, la caridad se constituyó en uno de los lugares

²⁰⁰ Véase: Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 145; Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, pp. 40-41; Jacques Chevalier, *Historia del pensamiento*, vol. II, p. 60; Benedicto XVI, Carta Encíclica *Dios es amor*, p. 35 y Ludwig Hertling, *Historia de la Iglesia*, p. 46.

²⁰¹ Ludwig Hertling, ob. cit., p. 61. También en esta obra puede leerse lo complejo del sistema institucional de la Iglesia cristiana en torno a la actividad caritativa.

principales de la parénesis cristiana.”²⁰² De igual forma, en la *Encyclopedia of Religion* dirigida por Mircea Eliade se escribe: “La caridad fue también una característica cardinal de la sociedad de la Europa occidental medieval, que fue dirigida por la Iglesia.”²⁰³ Y aclara que en el pensamiento medieval se consideró a la caridad como la misma voluntad de Dios, y dice que de entre los motivos de la caridad se pueden señalar el altruismo desinteresado, el deseo de fama, la satisfacción interna o el deseo de imitar a la divinidad. Recordemos que para Nygren, en *Eros y ágape*, el *ágape* es el motivo central que mueve a todo el cristianismo. Albert Blaise²⁰⁴ señala que en la Edad Media también se entendió por caridad el dar una limosna, que era todo aquello que los fieles dan a un monasterio, a una Iglesia, a un obispo o a un abad, como donación gratuita o tributo voluntario, para los servicios religiosos o de asistencia. “Pensar en el mañana, atesorar riquezas en la tierra, no vender todo lo que se tiene y no entregarlo a los pobres, son aspectos de una política esencialmente imprudente.”²⁰⁵

Es necesario señalar que durante toda la Edad Media, la vida propiamente cristiana se funda en las llamadas tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad o amor. Las virtudes teologales son el “nombre dado en la Edad Media a la fe, la esperanza y la caridad, en cuanto virtudes que dependen de dones divinos y se dirigen al logro de una beatitud a la que el hombre no puede llegar con la fuerza de la naturaleza únicamente.”²⁰⁶ Las virtudes teologales se distinguen de las virtudes éticas por tener un carácter sobrenatural que requieren de la cooperación divina. Además, siguiendo la tradición paulina, se siguió considerando a la caridad como la mayor de las virtudes teologales.

De otra parte, no podemos dejar de mencionar la difusión que en este periodo tuvo la vida ascética y el lugar que la caridad tuvo en ella. Los anacoretas cenobitas procuraban apartarse lo más posible del mundo y aislarse de los demás para entregarse al servicio de Dios, buscando el ideal de perfección. De entre algunos de sus representantes, pueden señalarse a Antonio (251-356), Pacomio (292-382), san Basilio (329-379)²⁰⁷ y san Benito (480-543). Siguiendo a Charles

²⁰² Marciano Vidal, *Diccionario de ética teológica*, p. 74.

²⁰³ Demetrios J. Constantelos, “Charity”, en Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, p. 224.

²⁰⁴ Véase, Albert Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs du Moyen Age*, p. 149.

²⁰⁵ MacIntyre, *Historia de la ética*, p. 117.

²⁰⁶ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 1124.

²⁰⁷ Algunas propuestas de san Basilio sobre la caridad pueden verse en Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, ob. cit., p. 141 y del propio san Basilio, Hom. 6 in Lc 12:18: MG 31, 275. *Apud*, santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-II, c. 32, a. 5. BAC, III, p. 295.

Guignebert²⁰⁸ considero que los ascetas (anacoretas o monjes), al mostrar un gran apego a las cosas de Dios, esto mismo trajo como consecuencia un desapego a las cosas del mundo. La vía mística promueve la contemplación de la divinidad, lo cual se logra sin realizar obras de caridad. La vida monacal estaba muy alejada de la caridad como ayuda al otro. La vía mística contemplativa tampoco está precisamente en contra de la caridad sino que más bien la ignora. De otra parte, también hay que reconocer que otros monjes como Basilio, lejos de despreciarlas, practicaban el ejercicio de la caridad en forma de limosnas y la realización de obras piadosas, en forma paralela a su actividad contemplativa.

Por lo que respecta de manera estricta a la reflexión filosófica diremos que, aun cuando en un principio, los filósofos encontraron fuertes resistencias, poco a poco ingresaron a las filas del cristianismo, al grado de que la filosofía se consolidó como un importante apoyo del cristianismo. Para Clemente de Alejandría (160-215) a las cuatro virtudes cardinales se les añade el polo del amor o caridad, misma a la que se encuentran subordinadas las virtudes de la fe y la esperanza. La caridad es la raíz de la templanza y la paciencia. “La templanza o dominio de sí se une a la paciencia para soportar los males de esta vida, siendo el amor o caridad la raíz secreta de ambas.”²⁰⁹ Clemente criticaba los lujos buscados por los hombres, incluidos los propios cristianos. El cristiano será rico al poseer los tesoros del alma; con poca cosa tendrá bastante. El espíritu de la moral cristiana es renunciar al mundo por amor de Dios. Enseña que los pobres son en realidad los más ricos y que los ricos son en realidad los pobres.

Para Gregorio de Nisa (335-394) Dios sabe que algún día los hombres regresarán a él, pero la salvación de los hombres, que les haga recobrar su semejanza con Dios no dependerá sólo de su voluntad sino que necesita de la gracia de Dios. Como el mal vino del descarrío humano, el remedio consistirá en la restauración del hombre con Dios por el amor. “La fe es el primer momento de esta reunión del hombre con Dios, pero la caridad que la acompaña impulsa al fiel a ese esfuerzo de ascesis moral y de contemplación espiritual que es la vida cristiana.”²¹⁰ Gregorio pensaba que los hombres regresarán finalmente a Dios mediante sufrimientos purificadores, desembocando en una mística que persigue la reunión del alma con Dios. Más conforme a la definición de caridad como amor entre las personas, señala san Gregorio: “...la caridad no se da

²⁰⁸ Véase, Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, p. 141.

²⁰⁹ Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 52.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 69.

menos que entre dos...”²¹¹ Por su parte san Jerónimo (345-420) nos aporta una importante definición de virtud: “Para dar en pocas palabras una definición de la virtud, digo que la virtud es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo.”²¹² Como habremos de ver, ésta última definición habrá de ser más ampliamente desarrollada por san Agustín.

B) AGUSTÍN DE HIPONA.

San Agustín (354-430) es reconocido como el más grande de los padres de la Iglesia latina; además, por sus reflexiones sobre la vida caritativa, también se le ha señalado como el “Doctor de la caridad”. Por lo que respecta al uso de los términos debo decir que Agustín usó *amo*, *dilectio* y *caritas* de una manera muy flexible para referirse a lo que podemos entender por amor. A veces los distinguía, pero en otras ocasiones tenían el mismo significado. De manera general, señala Hannah Arendt²¹³, san Agustín usa *amo* para designar deseo o anhelo; *dilectio* para hablar del amor a uno mismo y el amor al prójimo, y reserva *caritas* para referirse sobre todo al amor a Dios como Bien supremo. El amor de Dios a los hombres y el amor de los hombres a Dios, en que se concentra la *caritas*, es siempre un bien, en tanto que *amo* y *dilectio* son un amor que puede dirigirse lo mismo al bien que al mal.

La noción de caridad mejor reconocida en Agustín y que por cierto es la que más ha trascendido en la Iglesia cristiana hasta nuestros días es la de amor a Dios y al prójimo. Al respecto, Agustín señala: “Porque en éste (conocimiento) se ejercita todo el estudioso de las divinas Escrituras, no encontrando en ellas otra cosa más que se ha de amar (*diligendum*) a Dios por Dios y al prójimo por Dios; a éste con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente...”²¹⁴ El amor de caridad es doble, amor a Dios por Dios y amor al prójimo por Dios. “Esta caridad es el amor de Dios y del prójimo (*Caritas quippe ista Dei est et proximi*), y en verdad que *en estos dos preceptos está contenida toda la Ley y los Profetas*; y puede añadirse también el Evangelio y los Apóstoles, pues no de otra parte es esta sentencia. *El fin del precepto es la caridad*, y esta otra: *Dios es caridad*.”²¹⁵ Y aclara también Agustín que como mandato es primero el amor a Dios, pero que en el terreno de los hechos, el amor al prójimo es primero. De

²¹¹ San Gregorio, *In Evang.* 1.1 *hom.* 17: ML 76, 1139. *Apud*, santo Tomás, ob. cit., II-II, c. 44, a. 3, p. 359.

²¹² Véase, san Agustín Epist. 168 a san Jerónimo, c.4: ML 33, 729. *Apud*, santo Tomás, ob. cit., II-II, c. 23, a. 4. BAC, III, p. 217. Sin embargo, la Carta 168 de san Agustín a san Jerónimo no contiene la cita referida por Tomás.

²¹³ Véase, Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, p. 61.

²¹⁴ San Agustín, *De doctrina cristiana*, II, VII, 9. BAC, XV, p. 121.

²¹⁵ *Ídem*, *Enquiridión*, CXXI. BAC, IV, pp. 633.

otra parte, para san Agustín, el que ama las cosas temporales está muy lejos de amar a Dios y al prójimo.

San Agustín aclara que la caridad es un movimiento del alma pero que procede de Dios, por eso dice que es como si fuera Dios mismo: “Llamo caridad (*charitatem*) al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo y del prójimo por Dios.”²¹⁶ Para vivir en la caridad, los hombres deben dirigirse hacia Dios, pero la caridad no es un simple medio para alcanzar a Dios sino que es Dios mismo ya poseído y fluyendo dentro de los hombres. El bien superior es Dios, de manera que todos los demás bienes se habrán de amar en vista del bien supremo; incluso, el amor al prójimo habrá de supeditarse al amor de Dios que es un bien inmutable y eterno.

Mostraré ahora la relación de amor entre Dios y los hombres. De una parte, Agustín señala que la caridad no proviene de nosotros sino que proviene de Dios, al que le pertenece el verdadero amor de caridad. “Pero nosotros somos hombres, creados a imagen de nuestro creador, cuya eternidad es verdadera, cuya caridad es verdadera (*aeterna et vera caritas*), y la misma Trinidad es eterna, verdadera y amada, sin confusión ni separación.”²¹⁷ La caridad de Dios se ha derramado en los corazones de los hombres por el Espíritu Santo que les fue dado. “*Porque la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones, no por nosotros mismos, sino por el Espíritu Santo, que se nos ha donado. Es inevitable que se ame poco a Dios quien estima que se hizo bueno a sí mismo y no lo atribuye a Dios.*”²¹⁸

Pero Agustín se detuvo en más de las ocasiones en el problema del amor de los hombres hacia Dios. De acuerdo a Agustín, Dios convierte al hombre en la mejor de sus creaciones y espera en correspondencia que le regrese ese amor. Dios es la fuerza del amor de caridad (*caritas*) que lleva a los hombres hacia él. El alma humana se adhiere a Dios por caridad, y cuanto más se acerca a Él, más encontrará razones para ser feliz. Pero no hay que salir fuera de sí mismos, porque la verdad y la caridad habitan en el interior del hombre. “¿A qué enviamos lejos para ver a Dios, al que tiene caridad (*charitatem*)? Dirija la mirada a su conciencia, y allí verá a Dios. Si no tiene caridad (*caritas*) Dios mora allí; si mora en él la caridad (*caritas*), también habita Dios en él. Quiere quizá verle sentado en el cielo; tenga caridad (*charitatem*), y en él habitará como en el

²¹⁶ *Ídem, De doctrina cristiana*, III, X, 16. BAC, XV, p. 214

²¹⁷ *Ídem, La Ciudad de Dios*, XI, 28. BAC, XVI, pp. 738-739.

²¹⁸ *Ídem, Carta a Honorato* 140, 37, 85. BAC, XIa, p. 235. Véase también *Sermón* 128, 4.

cielo.”²¹⁹ En la caridad de Dios es que los hombres vivirán piadosa y rectamente: “...para que nosotros, juzgando con sinceridad de nuestra miseria y amando a Dios con la caridad (*Deum caritate*) que Él mismo nos concedió, vivamos piadosa y rectamente.”²²⁰ Por el contrario, la caridad de Dios no se derrama en los corazones de los hombres donde predominan los deseos del cuerpo.

Señala Gilson que Agustín prefirió usar el término de *diligere* para referirse al amor entre las personas.²²¹ Agustín entiende el amor al prójimo como un mandato divino, derivado del propio mandato del amor a Dios. No hay camino más seguro para ascender a Dios que la caridad que los hombres tengan para con los suyos. Pero el hombre no ama al prójimo por él mismo sino a causa de la gracia de Dios. “Con el mismo amor de caridad amamos a Dios y al prójimo, pero a Dios por Dios, a nosotros y al prójimo por Dios.”²²² Agustín aclara que el amor a sí mismo es la forma en que se amará al prójimo. “Por este orden, de la caridad (*dilectionis*) se dijo: Amarás (*Diliges*) al prójimo como a ti mismo.”²²³ En *La Ciudad de Dios*, la necesidad de la caridad y el amor fraterno que une a los hombres pervive contra toda tentación del individuo al aislamiento. La necesidad de la caridad no recae sobre los individuos aislados sino que recae sobre la confraternidad de los hombres. Además, la consideración del prójimo integra también al enemigo. “¿En qué consiste la perfección del amor (*dilectionis*)? En amar a los enemigos (*inimicos diligere*) y amarlos (*diligere*) mirando a que se conviertan en hermanos.”²²⁴

En términos generales, mientras que *diligo* hace referencia al amor, aprecio o estimación entre las personas, *caritas* se refiere más a establecer la especial relación amorosa entre los hombres y Dios. Por demás, siguiendo a la *Vulgata*, los latino-cristianos, y con ellos san Agustín, prefieren el uso de término *diligo* al de *caritas*.

Hannah Arendt defiende una interesante crítica respecto a la ubicación que tiene la idea de amor al prójimo en el pensamiento de san Agustín. Señala Arendt que el amor al prójimo tiene para san Agustín un lugar secundario respecto al amor a Dios. Se trata para Arendt de “...una incongruencia que se advierte en la cuestión de cómo es posible que tenga algún interés por su

²¹⁹ *Ídem*, *Enarraciones sobre los salmos*, 149, 4. BAC, XXII, p. 903-904.

²²⁰ *Ídem*, *Enquiridión*, LXXVI. BAC, IV, p. 573.

²²¹ Véase, *Introducción a l'etude de saint Augustin*, Paris, 1949, p. 177. *Apud*, Hannah Arendt, ob. cit., pp. 35 y 61.

²²² San Agustín, *La Trinidad*, VIII, 8, 12. BAC, V, p. 452.

²²³ *Ídem*, *Enquiridión*, LXXVI. BAC, IV, p. 573.

²²⁴ *Ídem*, “Homilía sobre la primera carta de san Juan a los partos”, I, 9. BAC, XVIII, p. 508.

prójimo un hombre que, estando en presencia de Dios, está ya aislado de todo lo mundano.”²²⁵ Considero igualmente que el supremo principio del amor a Dios hace que el amor al prójimo tenga un lugar secundario o derivado respecto del supremo amor a Dios. En efecto, el amor (*diligo*) al prójimo se supedita al amor de Dios. Se ama al prójimo por Dios o en vista del amor de Dios. Agustín terminó por abrasar de manera privilegiada el amor de Dios por ser más duradero y porque realizaba la felicidad y la paz de espíritu que él siempre había buscado. Refiriéndose a sí mismo, escribe: “Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.”²²⁶ Agustín amó a Dios y todo lo demás llegó a tener un carácter subordinado, lo mismo el mundo, que el prójimo y desde luego los deseos de los sentidos.

También característico del pensamiento agustino es la distinción entre dos formas opuestas de amor, una es el amor a Dios (*caritas*) y otra es el amor al mundo (*cupiditas*).²²⁷ Así como *cupiditas* es un medio entre el hombre y el mundo, *caritas* media entre el hombre y Dios. “Llamo caridad (*charitatem*) al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios. Y llamo codicia (*cupiditatem*) al movimiento del alma que arrastra al hombre al goce de sí mismo y del prójimo y cualquier otra cosa corpórea sin preocuparse de Dios.”²²⁸ *Cupiditas* es un amor que se aferra al mundo, en tanto el amor que busca la eternidad absoluta es la *caritas*. El amor es a la criatura o al Creador, esto es, amor a la naturaleza caduca o a la verdad inmutable: “Esta palabra es engendrada o por el amor de la criatura o del Creador; esto es, o de la naturaleza caduca o de la verdad inmutable. Luego, o por la concupiscencia (*cupiditate*) o por la caridad (*caritate*). Y no es que no haya de amarse la criatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es concupiscencia (*cupiditas*), sino caridad (*caritas*).”²²⁹ El amor desordenado es la *cupiditas*, en tanto que el amor ordenado a Dios es la *caritas*. El hombre debe conducirse con la mayor fuerza de la caridad y el espíritu de Dios, para evitar las apetencias de la carne. Dejado a sus solas fuerzas, el hombre se convierte en juguete de la *cupiditas*; en tanto que la fuerza sanadora de la *caritas* procederá de la inspiración divina. A su vez, la distinción entre *caritas* y *cupiditas* es el criterio de valoración de los actos morales de los

²²⁵ Hannah Arendt, ob. cit., p. 20.

²²⁶ San Agustín, *Confesiones*, Libro 1, cap. 1. BAC, II, p. 73.

²²⁷ En este contexto, *cupiditas* evoca sin duda al término griego de *eros*, entendido éste como deseo sensual.

²²⁸ *Ídem*, *De Doctrina cristiana*, III, 10, 16. BAC, XV, p. 213.

²²⁹ *Ídem*, *La trinidad*, IX, 8, 13. BAC, V, p. 476.

hombres. La oposición entre caridad y concupiscencia representa la oposición moral entre bien y mal. Así como la concupiscencia es la raíz de todos los males, el amor de caridad es la raíz de todos los bienes. “Como la raíz de todos los males es la codicia, así la raíz de todos los bienes es la caridad.”²³⁰ Para Agustín, el amor o gracia divina habrá de triunfar por encima de la concupiscencia. El deseo de las cosas sensibles o *cupiditas* habrá de verse paulatinamente derrotado por la *caritas*, que es el deseo de lo celestial. La fuerza de los placeres del cuerpo y la concupiscencia encontrarán su contrapeso en la *caritas* de origen divino.

La caridad toma distancia respecto de la concupiscencia: “...la caridad nos separa de las concupiscencias carnales”²³¹ Lo que se hace con codicia y ambición no se refiere a la caridad. “Mas aquello que por temor al castigo o por alguna intención carnal se hace de modo que no se refiere a aquella caridad (*caritatem*) que derrama el Espíritu Santo en nuestros corazones, aun no se cumple como conviene, por más que parezca que se hace.”²³² La concupiscencia disminuye al aumentarse la presencia de la caridad.

En la *cupiditas*, que es la concupiscencia o codicia, el hombre ama al mundo como el bien superior. Pero aclara Agustín que el problema no es precisamente amar al mundo, sino que al amar al mundo ya no se ame a Dios. La concupiscencia es un amor impuro que se centra en sí mismo, es rival de Dios, es turbulento, genera dificultades, es ávido de alabanza, es envidioso y desea someter a los demás en busca de su propio interés. Agustín experimentó en sí mismo el conflicto entre el amor de concupiscencia y el amor de caridad de Dios. Flavia Emilia, concubina de Agustín, le reprocha abandonar el auténtico amor humano y los placeres de los sentidos para entregarse al amor divino, del que se sabe poco. De igual manera, señala Hannah Arendt²³³ que el afán del bien supremo hace que el hombre se olvide del mundo para acercarse a una realidad trascendente. Además de coincidir con el parecer de Flavia Emilia y Hannah Arendt, creo que Agustín vivió atormentado toda su vida por tener un cuerpo y unos sentidos con los que apreciar las creaciones de Dios. Agustín negó su ser corporal en la búsqueda obsesiva y engañosa del amor sobrenatural. Cabe observar también que la distinción entre lo mundano y lo divino ya existía en el horizonte cultural agustiniano a través de los escritos bíblicos y la propia tradición cristiana

²³⁰ *Ídem*, *Enarraciones sobre los salmos*, 90, 8. BAC, XXI, p. 360. También en Hannah Arendt, ob. cit., p. 34 y Robert A. Markus, “Agustín”, en Monique Canto-Sperber, *Diccionario de ética y filosofía moral*, p. 369.

²³¹ San Agustín, *Carta a san Jerónimo* 167, 3, 11. BAC, XIa, p. 591.

²³² *Ídem*, *Enquiridión*, CXXI. BAC, IV, p. 633.

²³³ Véase, Hannah Arendt, ob. cit., p. 52.

recién constituida, pero san Agustín radicaliza esta distinción, al grado que se ha convertido en uno de los rasgos característicos no sólo de su pensamiento sino de toda la tradición cristiana.

En *La Ciudad de Dios* (413-426), Agustín contrapone dos modelos de ciudad, una terrestre y una celeste. “La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad (*caritate*) los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza.*”²³⁴ Las dos ciudades se construyen a su vez en dos amores contrarios, el egoísmo y la caridad. La *caritas* es el amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo y la *cupiditas* es el amor propio hasta llegar al desprecio de Dios. La caridad sólo la tienen los habitantes de la Ciudad celestial, donde el Rey es la Verdad, la Ley es la Caridad y la medida es la Eternidad. Pero aclara Agustín que en sus actitudes, los ciudadanos pueden mezclar elementos de una ciudad y otra. Por ejemplo, si un oficial del Estado pagano se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritualmente a la Ciudad de Jerusalén. Toda la historia está penetrada por la caridad divina que actúa para restaurar las creaciones desordenadas del pecado. Sólo hasta después del juicio es que existirán las dos ciudades separadas. Será entonces que vendrá la coronación de la Ciudad de Dios y la condenación de la Ciudad terrena.

Después de haber revisado someramente la distinción agustiniana entre *caritas* y *cupiditas*, ciudad celeste y ciudad terrestre, creo, al igual que algunos otros intérpretes²³⁵, que Agustín no dejó de ser del todo un platónico y maniqueo. A pesar de su repudio al dualismo maniqueo, san Agustín no pudo desprenderse enteramente del maniqueísmo durante toda su vida. El propio Juliano, obispo de Elane, contemporáneo de san Agustín, lo acusó de maniqueo. De otra parte, tanto Platón como el cristianismo no sólo acentuaron en Agustín la idea de la división del mundo en dos grandes partes sino que le aportaron los rasgos antagónicos de esos mundos: el bien y el mal, lo perfecto y lo imperfecto, el aprecio de las ideas y el desprecio de los sentidos, lo divino y lo humano, etc. Con todos estos elementos, consciente o inconscientemente, Agustín tendió a dividir el mundo o la conducta humana en dos partes, así distingue entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, la gracia y la libertad, alma y cuerpo, etc. Y un caso más de esta dirección maniquea del pensamiento de Agustín fue su división entre *cupiditas* y *caritas*, esto es, entre el amor de concupiscencia y el amor de caridad.

²³⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, XXVII. BAC, XVII, p. 137-138.

²³⁵ Véase: Mircea Eliade y Couliano, *Diccionario de religiones*, p. 103; Jacques Chevalier, ob. cit., p. 726 y 737 y Alois Dempff, *Ética de la Edad Media*, p. 76.

Pero concentraré ahora la atención un poco más en la naturaleza y características de la *caritas*. A diferencia de la *cupiditas*, la *caritas* es el rasgo distintivo y constitutivo de la existencia humana, que la acerca a Dios. Inspirado en Pablo de Tarso, señala Agustín que nada vale sin la caridad. “Aunque se llegue al martirio, aunque se llegue a la efusión de sangre, aunque se llegue la carbonización del cuerpo, nada vale por falta de caridad. Añade la caridad, y aprovecha todo; quita la caridad, y todo lo demás no sirve de nada.”²³⁶ La caridad es aquel amor que tiene un origen divino y es por eso que le da un sentido a la vida del hombre. Para no morir en el deseo carnal habrá de beberse del bálsamo de la caridad.

A diferencia de la *cupiditas*, el amor de caridad es santo, se somete a Dios, es tranquilo, pacífico, prefiere la verdad a las alabanzas inmerecidas, es amigable y busca el interés de los demás. El amor a la criatura por el Creador es la *caritas*. “Y no es que no haya de amarse (*amanda*) la criatura: cuando este amor (*amor*) va flechado al Creador, no es concupiscencia (*non iam cupiditas*), sino caridad (*sed caritas erit*).”²³⁷ Sólo la caridad hace que los hombres se nieguen a sí mismos y a los bienes inferiores para ser objeto del amor de Dios. Para Agustín, luego de que la caridad surge en los hombres, se nutre y robustece hasta lograr la perfección. Señala Agustín: “Pero ¿acaso es ya totalmente perfecta nada más (al) nacer? No; nace para alcanzar la perfección. Una vez que ha nacido se nutre; nutrida, se fortalece; fortalecida, alcanza la perfección.”²³⁸ Una vez que ha nacido la caridad debe cuidársela para que crezca (*Sermón 90, 6*). San Agustín exhorta a los fieles a que crezcan en el orden de la caridad de Dios.

La caridad es la raíz de las buenas obras; cuando las obras proceden de la caridad se afianzan en la tierra de los vivientes. Para Agustín la caridad es aquella virtud que nos hace amar los mejores bienes. No se vive bien ni se tiene buena voluntad si no se tiene caridad. “No es gran cosa tener grandes dones, sino el utilizarlos bien; pero no vive bien quien no tiene caridad. En efecto, sólo la buena voluntad se sirve bien de cualquier cosa; pero no puede haber buena voluntad donde falta caridad.”²³⁹

La *caritas* es la apropiación positiva que el hombre tiene de Dios. Cuando el hombre hace suya la caridad se asimila de manera explícita a Dios. En tanto que el alejamiento de Dios es resultado del egoísmo, la caridad constituye un movimiento de retorno a Dios. Mientras que la

²³⁶ San Agustín, *Sermón 138*, 2. BAC, XXIII, p. 251.

²³⁷ *Ídem*, *La Trinidad*, IX, 8, 13. BAC, V, p. 476.

²³⁸ *Ídem*, “Homilía sobre la primera carta de san Juan a los partos”, 5, 4. BAC, XVIII, p. 587.

²³⁹ *Ídem*, *Sermón 162 A*, 3. BAC, XXIII, p. 548.

concupiscencia arrastra a los hombres a los objetos del mundo, la caridad hace que los hombres graviten hacia Dios y encuentren en Él su felicidad. La caridad hace que el hombre viva en la expectativa de la eternidad futura que anhela a Dios. Como *caritas* mira hacia el bien supremo, ve al mundo como un medio para alcanzar el fin superior de la eternidad futura.

Respecto al problema de la relación entre la libertad y gracia, en lo que se refiere a la caridad, Agustín distingue entre *liberum arbitrium* y *libertas*. El libre albedrío (*liberum arbitrium*) consiste en el obrar sin dirección moral. De otra parte, la voluntad auxiliada por Dios para hacer el bien la llama Agustín *libertas*. El poder de la voluntad que se dirige al bien de la caridad es la *libertas*.

Para Agustín, lo importante es que el hombre se libere de las ataduras del mundo a través de la *caritas*, que los protegerá de la *cupiditas*. La libertad de la *caritas* sobre la tierra es una anticipación de la libertad plena futura. El hombre elige al Creador en la *caritas* y mediante esta elección libre que se encuentra ligada a la gracia divina es que la caridad busca regresar a su propia fuente y origen. Al ser más siervos de la caridad es que estaremos más libres del pecado de la concupiscencia. La voluntad es libre en tanto es buena y no se use para pecar. Los hombres podrán evitar ser siervos de la concupiscencia para ser verdaderamente libres, al convertirse en siervos de la caridad. En cuanto los hombres aman a Dios son más libres, por eso dice Agustín: “La Ley de la libertad es, pues, la ley de la caridad (*Lex itaque libertas lex caritas est*), de la que dice: *Si cumplís la ley real según las Escrituras: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’, obráis bien. Pero si os comportáis con acepción de personas, perpetráis el pecado, argüidos por la ley como transgresores.*”²⁴⁰ El proceso de liberación de la voluntad consigue su más alto grado en la caridad.

San Agustín construye toda una teología de la gracia. Mediante la gracia, que es una “inspiración de la caridad” de origen divino, los hombres dirigen su capacidad de amar hacia el propio Dios y el prójimo. Para Francisco Moriones, Agustín no sólo merece el título de “Doctor de la gracia” sino el de “Doctor de la caridad” por la forma en que mostró cómo es que la caridad o amor es el instrumento de la eficacia de la gracia, al grado de llegar a identificar ambos términos, esto es, los de caridad y gracia.²⁴¹ Contra Pelagio, que defendía la libertad en el acto moral sin intervención de la divinidad, Agustín propone que la caridad es obra de la gracia que ayuda a las

²⁴⁰ *Ídem*, carta 167, 6, 19. BAC, III, p. 597.

²⁴¹ Véase, Francisco Moriones, *Teología de san Agustín*, p. 351 y ss.

voluntades de los hombres en la dirección del bien. La caridad proviene de la gracia y no es más que un don de Dios que no puede obtener el hombre con sus solas fuerzas. La caridad que se inspira en la gracia que defiende Agustín ilumina el entendimiento y enciende la voluntad para hacer que los hombres hagan el bien. La gracia como inspiración de la caridad hace que los hombres amen lo que Dios ha mandado y aligera la carga del cumplimiento de los mandamientos de la ley.

La gracia de la caridad conduce a los hombres al orden sobrenatural. Siguiendo a Pablo afirma Agustín que Dios quiere que todos los hombres sean salvos. “Ignorando, pues, quien pertenece al número de los predestinados y quién no, debemos sentirnos movidos con afecto de caridad hacia todos, trabajando porque todos se salven.”²⁴² Sin embargo, no todos los hombres efectivamente se salvan, sino los que son perseverantes y corresponden a la gracia divina. Dios salva al que él quiere salvarle, sin mérito alguno de las buenas o malas obras.

Mucho se ha criticado a san Agustín sus ideas de la predeterminación y la gracia. Tomando como base la dinámica de argumentación de Arendt²⁴³, considero que el amor de caridad no es en realidad libre porque se somete a la intervención de la gracia divina. La intervención divina no obliga sino que hace posible que el hombre haga el bien. Por sí mismo el hombre no puede hacer el bien ni acercarse a la divinidad si no es por la propia acción de Dios.

Detengámonos ahora en la consideración de la caridad como virtud. Para Agustín las virtudes no son más que diversas manifestaciones del amor de Dios, gracias a las cuales se vive rectamente y se ama lo que debe ser amado. “Para formular brevemente y en general la noción que tengo de la virtud por lo que atañe a la vida honesta, la caridad es la virtud con que se ama aquello que se debe amar.”²⁴⁴ Agustín señala que los paganos no tienen verdaderas virtudes porque carecen de dirección religiosa. De manera que para Agustín las virtudes verdaderas son aquellas que proceden de la fe que obra por la caridad, se orientan hacia Dios y merecen la vida eterna.

A las cuatro virtudes morales de la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia, proceden, en orden superior, las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. Por ordenar la vida a Dios, las virtudes teologales son superiores a las virtudes cardinales. Las tres virtudes teologales responden a los requerimientos del cristiano de saber con precisión qué debe creer,

²⁴² San Agustín, *De la corrección y de la gracia*, 15, 46. BAC, VI, p. 201.

²⁴³ Véase, Hannah Arendt, ob. cit., p. 39.

²⁴⁴ San Agustín, carta 167, 4, 15. BAC, XIa, p. 594: “...*virtus est caritas, qua id, quod diligendum est, diligitur.*”

esperar y amar, y lo que se debe creer, esperar y amar es a Dios, fin de la verdadera sabiduría y la perfecta virtud.

Agustín establece una relación de interdependencia entre la fe, la esperanza y la caridad:

Y viniendo ahora al amor (*amore*), sin la cual nada aprovecha la fe, ¿qué he de decir? La esperanza no puede existir sin el amor (*amore*); pues, como dice el apóstol Santiago, también los demonios creen y tiemblan, y, no obstante, ni esperan ni aman (*amant*); sino más bien, lo que nosotros por la fe esperamos y amamos (*amamus*), ellos temen que se realice. Por esto mismo, el Apóstol aprueba y recomienda la fe que obra por la caridad (*dilectionem*), la cual no puede existir sin la esperanza. Por consiguiente, ni el amor (*amor*) existe sin la esperanza, ni la esperanza sin el amor (*amore*), y ninguna de las dos sin la fe.²⁴⁵

Dentro de la concepción agustiniana, las tres virtudes teologales se necesitan entre sí al querer expresarse en la vida de los hombres. La fe, como la esperanza y la caridad, proceden de la gracia divina, donde encuentran su fuente y la fuerza de su articulación.

Específicamente, Agustín señala que la caridad es una virtud. “La caridad es una virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con la cual le amamos.”²⁴⁶ Siguiendo a Pablo afirma que la caridad es la mayor de las virtudes teologales y que todos los preceptos divinos están dirigidos hacia la caridad. “Todos los preceptos divinos se dirigen a la caridad (*caritatem*), de la cual dice el Apóstol: El fin del precepto es la Caridad (*caritas*), que nace de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera. Así pues, el fin de todo precepto es la caridad (*caritas*), esto es, todo precepto se refiere a la caridad (*caritatem*).”²⁴⁷ La caridad es superior porque mientras que la fe se queda a nivel de conocimiento y la esperanza es una expectativa de lo que podría suceder, la caridad muestra una relación afectiva entre el hombre y Dios. Otra razón de la superioridad de la *caritas* es que permanecerá después de esta vida, así lo expresa Pablo en su primera carta a los corintios (13:18) cuando dice que el amor no desaparecerá nunca.

También siguiendo a Pablo, diversas son las características que Agustín señala de la caridad; aquí sólo señalamos algunas de ellas. Agustín asegura que la caridad no es envidiosa ni se hincha, es opuesta al orgullo y la codicia.

²⁴⁵ *Ídem, Enquiridión*, VII. BAC, IV, pp. 472-473. Adviértase cómo es que en esta cita no aparece *caritas*, lo cual revela errores de traducción.

²⁴⁶ *Ídem, De mor. Eccl. cathol.*, L. 1, c. 2. *Apud*, santo Tomás, ob. cit., II-II, c. 23, a. 3. BAC, III, p. 216.

²⁴⁷ *Ídem, Enquiridión*, CXXI. BAC, IV, p. 633.

El fin del precepto es la caridad del corazón puro, de la conciencia buena, de la fe no fingida. En cuanto a la caridad, no tiene envidia, ni se hincha, porque no cree ser algo, sino que teme. Por eso se estrecha a Dios con temor casto, que permanece para siempre. *El principio de todo pecado es la soberbia*, por la que el diablo avanzó irrevocablemente hacia lo exterior, envidiando al hombre, y así le postró aconsejándole algo semejante.²⁴⁸

De esto se desprende que son los humildes los que mejor andan en el camino de la caridad.

Agustín asegura que la caridad es invencible y que ningún vaivén del mundo puede extinguir su fuego. La caridad es un fuerte vínculo, que mantiene la unidad entre los hombres y Dios. Sin embargo, también hace ver que la caridad se desvanece cuando aumentan los escándalos. Al que tiene la virtud de la caridad se le dará más, al que no tiene la virtud de la caridad, se le quitará lo que tiene. Donde existe la caridad no hay lugar para el vicio. “Entonces allí donde la caridad sea plena y perfecta, no habrá lugar para el vicio.”²⁴⁹

De una parte, Agustín parece hacer una separación entre la fe y las obras. A diferencia de Santiago y siguiendo a Pablo, asegura Agustín que el hombre se justifica sólo por su fe y no por las obras porque es por aquella que los hombres habrán de ser hechos salvos.

Y de nuevo, para que no dijeran haber tal don merecido por sus obras, escribió de seguida: *Esto no viene de las obras, para que nadie se gloríe (Ef 2:9)*. No porque negara o suprimiera las buenas obras cuando afirma que Dios ha de remunerar a cada uno según sus obras, sino porque las obras proceden de la fe y no la fe de las obras, y por eso nuestras obras de justicia provienen de aquel mismo de quien proviene la fe. De ésta está escrito: *El justo vive de la fe (Rm 1:17)*.²⁵⁰

Sin embargo, de otra parte, Agustín subraya la presencia del amor y la caridad como soporte de la fe. “Gran cosa es la fe, pero no aprovecha sin la caridad.”²⁵¹ Agustín ya no hace la separación radical entre fe y obras, ahora asienta la fe en la caridad. Recuerda que para Cristo no vale la circuncisión ni el prepucio sino la fe que actúa por la caridad. Las buenas obras proceden de la caridad de Dios que conduce a los hombres a la vida eterna. Donde no hay amor, ni la fe ni

²⁴⁸ *Ídem, Carta a Honorato*, 140, 24, 61. BAC, XIa, pp. 208-209. Véase también *La catequesis de los principiantes* IV, 8. *Trat. Ev. S. Juan*, XXXII, 8. Y *Exposic. a la Ep. De los Partos*, v. 8.

²⁴⁹ San Agustín, *Carta a Jerónimo*, 3, 11. BAC, XIa, p. 592.

²⁵⁰ *Ídem, De la gracia y del libre albedrío*, 7, 17. BAC, VI, p. 251.

²⁵¹ *Ídem, Tratado sobre el Evangelio de san Juan*, 6, 21. BAC, XIII p. 213.

las obras se toman en cuenta, porque todo lo que la fe obra es por caridad (*De la gracia de Cristo* I, XXVI, 27).

Es claro cómo san Agustín (y el cristianismo en general) niegan toda bondad humana fuera del margen de intervención de la divinidad. Bajo este esquema, no podría existir más ética que la ética cristiana. La idea de san Agustín, extraída de los escritos bíblicos, es que la gracia precede a la fe y ésta a las obras. ¿Qué significa esto? Significa en resumidas cuentas que no se puede ser bueno, honesto o caritativo sin la gracia de Dios. Las buenas obras se realizan por intervención de Dios a través de la gracia. De manera que no hay hombre bueno sin Dios. La gracia de Dios es de suyo inmerecida e injusta porque lo mismo se otorga a los buenos cristianos que a los pecadores sistemáticos. No es resultado del premio al esfuerzo realizado sino de la arbitraria estimación de Dios.

Refirámonos ahora a algunos aspectos de la actitud caritativa que Agustín concentra en los conceptos de limosna y misericordia, y no precisamente en el de la caridad. Aclara que la limosna es el término griego que significa misericordia y la define de la siguiente manera: “¿Y qué es la misericordia sino cierta compasión de nuestro corazón por la miseria ajena que nos fuerza a socorrerle si está en nuestra mano?”²⁵² Dar limosna es una obra de misericordia. Dios dice dar a todo el que pide (*Mateo* 5:42); con mayor razón al necesitado y mísero que gime una limosna. “La Cabeza, que está en el cielo, tiene sus miembros en la tierra; socorra el miembro de Cristo al miembro de Cristo; quien tiene, al necesitado. Miembro eres tú de Cristo y qué dar tienes; miembro es él de Cristo, y necesita le des. Los dos vais por igual camino; dale parte de tu carga, dale al indigente algo de lo que te agobia, con lo que te alivias tú y alivias al compañero.”²⁵³ Agustín insiste que se dé a los pobres. Dios quiere ser honrado en la persona del pobre. Al dar al pobre es a Cristo a quien se le da, como dice el Evangelio (*Mateo* 25:37-40). Recordando también este último pasaje del Evangelio, señala Agustín que hay varias clases de limosna, no sólo la monetaria, como dar comida al hambriento, bebida al sediento, vestido al desnudo, posada al peregrino, asistencia al indigente, perdón al pecador, etcétera (*Enquiridión* LXXII). Basado en *Lucas* (11:41), Agustín señala que los hombres pueden llegar a ser puros y ser perdonados en sus pecados si dan limosna. Los ricos pueden aligerar sus pecados dando limosna a los pobres y adquirir lo que no tienen que es la vida eterna; pero si no dan, serán privados de la vida eterna y

²⁵² *Ídem, La Ciudad de Dios*, IX, 5. BAC, XVI, p. 559.

²⁵³ *Ídem, Sermón* 11, 6. *Apud*, Pedro J. Lasanta y Rafael del Olmo, *Diccionario doctrinal de san Agustín*, p. 76.

entregados al fuego y las llamas voraces (*Sermón 350 B*). Refiere las palabras de *Mateo (5:42)* que solicitan dar a quien pide, pero sin que se perjudique a la persona que da la limosna ni a quien la recibe. También aclara que el socorro a los pobres no debe ser para aumentar la gloria propia, sino para aumentar la gloria de Dios (*Sermón 239, 4*).

Para Agustín se debe dar limosna con trabajo justo, no con la usura o con lo que se ha despojado a los pobres. Mal entienden las palabras del Señor aquellos que roban de lo ajeno para dárselo a los pobres. Olvidando la caridad de Dios, los fariseos pretenden purificarse de sus pecados pagando el diezmo y dando limosnas. En relación a las limosnas aclara Agustín que el perdón no se logra dando limosnas y llevando una vida deshonesto (*Enquiridión LXX y LXXVI*). Las limosnas de los frutos terrenos deben hacerse sin omitir el juicio y la caridad de Dios (*caritatem Dei*). De manera que Agustín se cuida de distinguir a la caridad de la limosna, porque se puede dar limosna sin tener el más mínimo amor a Dios. De nada sirve dar limosna con la mano si se carece de amor de caridad. La limosna debe proceder del corazón, no de las manos. Dios acepta la limosna que se da de corazón aun cuando no se tenga nada en la mano.

La caridad (*caritas*) no se dona, pues, del mismo modo que el dinero (*pecunia*). Este disminuye si se dona; aquella aumenta. Pero hay, además, otra diferencia: si damos a alguien dinero, seremos para con él más generosos si renunciamos a que lo devuelva; en cambio, nadie es verdadero donador de la caridad (*caritatis*) si no exige benignamente su cuenta de acreedor. Porque cuando se recibe dinero, éste pasa al que lo recibe y se aleja del que lo da; en cambio, la caridad (*caritas*) crece en aquel que se la exige a su amado, aunque no la reciba, y, además, el deudor empieza a tenerla cuando empieza a pagar.²⁵⁴

Ahora bien, a pesar de que Agustín habla reiteradamente de la caridad como amor a Dios, además de referirse a diferentes vías para el perdón de los pecados, no son pocos los pasajes de su obra en que revela un escaso sentido de la caridad de Dios y donde se muestran opiniones personales poco caritativas. Aquí sólo mencionaremos algunos ejemplos.

Agustín comenzó siendo tolerante pero terminó aceptando el uso de la fuerza para someter a los pecadores. La medicina saludable debía administrarse aunque fuera amarga. Dios ama a los hombres más que a nadie, pero también los corrige de manera severa. Refiriéndose a Dios escribe Agustín: “A los que consuela con socorros agradables, con frecuencia les envía la áspera medicina de la tribulación: ejercita con el hambre a los patriarcas, aunque son buenos y religiosos; inquieta

²⁵⁴ San Agustín, *Carta 192 a Celestino*, 2. BAC, XIb, pp. 51-52.

con terribles castigos al pueblo obstinado; no le quita al Apóstol el aguijón de la carne, aunque se lo pida tres veces, para que la virtud se perfeccione en la debilidad.”²⁵⁵

Para Agustín, los hombres serán castigados por Dios en virtud de sus malas acciones; implacables serán los juicios de Dios contra los pecadores, a los que sucederán abundantes desgracias; de acuerdo a la gravedad del mal, Dios los corrige, les reprocha, los anatema o les asigna el castigo eterno. “Pues Dios no puede apiadarse de ninguno de los que cometen iniquidad pasando por alto o no borrando el pecado.”²⁵⁶ En cualquier caso no puede quedar impune el pecado, no hay piedad para ninguno que obre iniquidad y no podemos hacer nada contra la violencia de la caridad. “Contra la violencia de la caridad el mundo no puede hacer nada.”²⁵⁷

Veamos ahora algunos castigos que de manera específica señala Agustín a algunos pecados. La vanagloria ameritará un castigo. Hablando de los obispos buenos y malos, señala Agustín: “Mas, si no somos así, sino –lo que Dios no quiera- malos; si buscáramos nuestro honor por nosotros mismos, si descuidáramos los preceptos de Dios sin tener en cuenta vuestra salvación, nos esperan tormentos tanto mayores cuanto mayores sean los premios prometidos.”²⁵⁸ Como puede advertirse, el dios de san Agustín no parece ser muy caritativo en su proclama de tormentos eternos para los pecadores. Agustín condena el adulterio tanto en su intención como en su acción. Dice que el adulterio se consuma tan solo por sentir el deseo de cometerlo y si se comete se está en la muerte del alma (*Sermón* 128, 13). Llega a decir que los filósofos apegados al mundo sensible son despreciables. La idea de la transmisión del pecado original le condujo a san Agustín a condenar al infierno a los niños muertos no bautizados.

En contra de los infieles, blasfemos y cismáticos, san Agustín no mostró el menor asomo de caridad, a pesar de que advertía al castigo como una forma de amor divino destinado a corregir a sus hijos. Por ejemplo, ordenaba odiar a los prevaricadores, esto es, a los que aborrecen la ley de Dios o bien la oyen y no la practican. “Odia a los prevaricadores, apártalos de ti.”²⁵⁹ Agustín justificaba la persecución de los herejes que blasfeman contra Dios, a quienes considera como “heraldos de la serpiente”, porque tienen la intención de violar la integridad de la fe de la Iglesia. Los herejes no sólo abusan de los dones recibidos en esta vida pasajera, sino que son los que

²⁵⁵ *Ídem*, carta 93 a Vicente Rogarista, 2, 4. BAC, VIII, p. 607.

²⁵⁶ *Ídem*, *Enarraciones sobre los salmos*, 58, I, 13. BAC, XX, p. 473.

²⁵⁷ *Ídem*, *Comentarios a los salmos*, 48/47, 14. *Apud*, Pedro J. Lasanta y Rafael del Olmo, ob. cit., p. 81.

²⁵⁸ San Agustín, *Sermón* 340, A. 8. BAC, XXVI, pp. 31-32.

²⁵⁹ *Ídem*, *Comentarios a los salmos: norma de vida de un príncipe nuevo*, 100, 5, v.3.4. *Apud*, Pedro J. Lasanta y Rafael del Olmo, ob. cit., p. 636.

menos merecen el premio de la vida eterna. Refiriéndose a los escribas fariseos que no tenían fe en Cristo, señala Agustín: “...son inmundos todos aquellos a quienes no purifica la fe en Cristo.”²⁶⁰ A este respecto Agustín se apoya en Pablo quien afirma: “Todo es limpio para los limpios, mas para los impuros y para los infieles nada hay puro, porque su mente y su conciencia están contaminadas.”²⁶¹ Agustín defiende la persecución de los herejes, con el pretexto de salvar su alma. Los herejes deben abrazar la Iglesia con “vínculo de caridad”, porque sin la caridad no son nada. Es justamente esta doctrina de san Agustín la que justificó las tantas vejaciones y matanzas de los herejes y blasfemos por parte de la Iglesia y la Inquisición durante todo el resto de la Edad Media en Europa y América.

Para Agustín, el hombre se encuentra sujeto a una existencia temporal y cambiante; pero a un tiempo sabe que puede trascenderse a sí mismo para aspirar a la vida eterna. La trascendencia suprema se alcanza en la contemplación de Dios, que es la unión del alma con la verdad mediante la caridad. Al respecto de la idea de trascendencia, Jostein Gaarder, en boca de Floria Emilia, denuncia que a san Agustín lo único que le importaba era la salvación de su alma y afirma que no es segura la eternidad. Tal vez el obispo de Hipona esté equivocado y no exista otra vida después de esta vida, de manera que es mejor vivir el momento que tenemos.²⁶² Por su parte, Hannah Arendt señala que Agustín desdeña la vida presente, el amor a sí mismo y al prójimo ante la expectativa de una suprema vida futura. Mientras se defina al amor como objeto de deseo futuro, el mandato del amor al prójimo carece de sentido.²⁶³ Estoy de acuerdo con ambas críticas y las ampliaría un poco más. En efecto, en diversas partes de la obra agustiniana no parece importar tanto ni la existencia de Dios, ni el bien del prójimo, sino que lo central en Agustín es la salvación de *su* alma, esto es, su propia vida eterna y no la de los demás. Agustín tuvo un terror hacia la muerte, producto de una juventud hecha de pecado y esto mismo le hace tener una obstinada obsesión hacia la vida bienaventurada. En Agustín late un egoísmo supremo, que busca la salvación de su alma, en desprecio del mundo y del prójimo. Egoísta es el que ambiciona para sí los bienes supremos.

La muerte es el castigo de los pecados de los hombres. Pero la muerte suprema del alma es la eternidad del castigo. Al castigo de los pecados procede la segunda muerte, como la llama

²⁶⁰ San Agustín, *Enquiridión*, LXXV, p. 571.

²⁶¹ *Tito*, 1:15, NC.

²⁶² Véase diferentes partes de *Vita brevis* de Jostein Gaarder, que contiene el *Codex Floriae* de Floria Emilia.

²⁶³ Véase, Hannah Arendt, ob. cit., pp. 71-72.

Agustín, que es la muerte eterna. Para él, las almas gozarán o padecerán según sus merecimientos en la vida presente. Los suplicios pueden variar, para unos serán largos y para otros eternos, para unos blandos y para otros duros. Los castigos serán eternos para aquellos que no se arrepientan de sus pecados. Las penas de los condenados pueden ser mitigadas, pero en ellas permanece la ira de Dios: “...de suerte que en su cólera, es a saber, permaneciendo en su ira, sin embargo, no pone límites a sus piedades; no dando fin al eterno suplicio, sino proporcionando o entremezclando entre los tormentos algún descanso.”²⁶⁴ Aclara Agustín que no serán de mucha ayuda para los condenados ni las buenas obras ni las oraciones de sus familiares y amigos. Jostein Gaarder diría a Aurelio Agustín que antes se burlaba de las antiguas mitologías, pero ahora creía firmemente en una nueva. “¡Tú, que antaño te burlabas de las antiguas leyendas mitológicas, sigues creyendo en un Dios de la ira que quiere castigar y torturar eternamente a los seres humanos por sus actos!”²⁶⁵

Dios se reserva la mayor parte de los castigos para el juicio final. “Pocas cosas castiga en este mundo, para que nadie ignore que existe la divina Providencia; y reserva la mayor parte para el último examen, para encarecer el juicio futuro.”²⁶⁶ Cristo regresará para separar a los buenos de los malos, a los primeros les hará que tomen posesión del reino de su Padre, pero a los otros los condenará a la muerte eterna. En vida, Cristo demostró paciencia, pero en el juicio final demostrará su poder, será terrible y no perdonará siempre. San Agustín no era partidario de defender la mitigación de las penas del infierno. “En el supremo castigo justamente sucede que los inicuos e impíos deploran en sus tormentos los daños ocasionados a los bienes de su naturaleza, conscientes de que sus privaciones vienen de Dios con la mayor justicia, por ser despreciado en su amabilísima generosidad.”²⁶⁷ Ningún tormento temporal podrá compararse con los suplicios eternos que sufrirán los malvados. San Agustín se basa en las Sagradas Escrituras para afirmar que así como hay vida eterna, así también habrá fuego eterno.

C) EL PERIODO INTERMEDIO.

Con suma brevedad, continuaremos por revisar el periodo de la Edad Media que va del siglo V al XIII. En este lapso, la Iglesia mantuvo su preocupación por la caridad, estableciendo instituciones para el cuidado de los enfermos, los huérfanos, las viudas, los indigentes y todos aquellos que

²⁶⁴ San Agustín, *Enquiridión*, CXII, p. 623.

²⁶⁵ Jostein Gaarder, *loc. cit.*, p. 64.

²⁶⁶ San Agustín, *Cartas 153 a Macedonio*, 2, 4. BAC, XIa, p. 407.

²⁶⁷ *Ídem*, *La Ciudad de Dios*, XIX. BAC, XVII, p. 591.

necesitaban rehabilitación y asistencia. Pero a la par que se consolidaban las iniciativas a favor de la caridad, también estos siglos fueron quizás los más crueles y anticaritativos de la historia de la Iglesia cristiana. Es en este periodo que se organizan las Cruzadas, surge la Inquisición, se someten por la fuerza diversos movimientos heréticos, el alto clero se entrega a la corrupción y al desenfreno, etc. En el terreno más estrictamente filosófico que tienen que ver con la caridad, surgen dos importantes movimientos, uno es el de la mística y el otro el de la escolástica, donde diversos autores contribuyeron con algunas observaciones propias a la reflexión sobre la caridad.

El misticismo ocupa un lugar importante en la Edad Media, en los siglos XII y XIII. Algunos de sus representantes fueron Bernardo de Claraval (1091-1153), Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148) y los agustinos de san Víctor: Hugo de san Víctor (1096-1141) y Ricardo de san Víctor (m. en 1173). En general, considero que los místicos medievales de los siglos XII y XIII defendieron una vida contemplativa inspirados en la caridad, pero entendieron a la caridad más como una unión amorosa entre los hombres y Dios. Se distinguieron de los anacoretas y cenobitas del siglo IV porque a la par de su propuesta mística, llevaron una vida más activa dentro de la Iglesia, sobre todo trabajando a favor de los monasterios. La caridad que pregonaban estuvo al servicio del misticismo y los compromisos con la Iglesia. Los místicos de este periodo trataron de conciliar dos vías claramente opuestas, una mística contemplativa que de suyo suprime toda acción y otra muy activa destinada a fortalecer las instituciones monásticas y en consecuencia, la Iglesia cristiana.

Sin embargo, en el terreno filosófico, el arte de la lógica y la dialéctica comienza a predominar por encima de la mística. La filosofía de la Edad Media, después del siglo XII, se localizó en las escuelas, concretamente en las Universidades, por eso se le conoce como filosofía escolástica. Los nombres de filósofos y teólogos que destacaron en este periodo fueron: Abelardo, Gilberto de la Porreé, Pedro de Pointiers, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, etc. La traducción de las obras de Aristóteles produjo un renacimiento filosófico y teológico en el siglo XIII. En la escolástica, la caridad fue uno de los importantes temas de reflexión, así se muestra en san Buenaventura, Escoto y sobre todo en Tomás de Aquino.

D) TOMÁS DE AQUINO.

Tomás de Aquino (1226-1274) fue el máximo representante de la escolástica medieval y uno de los principales teóricos de la caridad cristiana. Tomás utiliza varios términos para referirse a las

relaciones de afecto entre los hombres: *amor*, *dilectio*, *caritas* y *amicitia*, pero los distingue de manera puntual. El *amor* es el primero de nuestros afectos y la raíz de nuestras acciones. La *dilectio* alude a la preferencia electiva y racional del hombre. La *amicitia* es la forma más alta de amor que designa un hábito fraterno y comprende la unión afectiva. Finalmente *caritas* se refiere expresamente al amor de amistad del hombre respecto de Dios (*Suma de teología*, I-II, c. 26, a. 3).

Santo Tomás basa su idea de la caridad como amistad del hombre con Dios en *Juan 15:15*, donde dice que no llama a los hombres siervos sino amigos. Pero sobre todo, Tomás de Aquino se basa en el modelo reflexivo que Aristóteles ofrece de amistad, aunque es necesario aclarar que mientras para el filósofo griego, la distancia entre los dioses y los hombres elimina la posibilidad de una verdadera amistad, Tomás toma como base la amistad para establecer la relación central entre los hombres y Dios.

De manera concreta, Tomás define a la caridad como la amistad del hombre con Dios. “Es, pues, evidente, que la caridad es amistad del hombre con Dios.”²⁶⁸ La caridad es la especie más eminente de amistad, el verdadero amor del amigo (*amor amicitiae*), donde se desea un bien mutuo. Amar a Dios con caridad es amarlo como amigo; Dios y el hombre se aman con amor de caridad como amigos.

Señalaré enseguida algunas críticas que se han vertido a la noción de caridad como amistad, con las que coincido de manera general. Señala Spicq²⁶⁹ que la caridad es una forma especial de dilección que es distinta del amor profano, la ternura familiar, la pasión humana y la amistad. Desde mi punto de vista, puede ser que de manera análoga se hable de la amistad del hombre a Dios, pero en sentido estricto el amor de amistad o entre los amigos no sería equiparable al amor entre Dios y los hombres. Por su parte, Fénelon (1651-1715) discute la definición que da santo Tomás de la *caritas* como amistad hacia Dios.²⁷⁰ Para él, la comunicación en la felicidad que se encuentra en el amor de Dios no puede ser motivo de una relación de amistad. La amistad se consagra al amigo y a su bien, no hacia las relaciones entre los hombres y Dios. La opinión de Fénelon confirma las distinciones hechas por Spicq, pero Fénelon es más puntual y se opone expresamente a santo Tomás.

²⁶⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-II, c. 23, a. 1. BAC, III, p. 213. “*Charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum*”. Todas las citas que siguen dentro del texto corresponden a la *Suma de teología*.

²⁶⁹ Véase, C. Spicq, *Caridad y libertad según el Nuevo Testamento*, p. 9-11.

²⁷⁰ Véase en Eberhard Schockenhoff, “Caridad”, en Monique Canto-Sperber, ob. cit., p. 200.

Ahora bien, basado en Aristóteles, señala santo Tomás tres características generales de la caridad: benevolencia, reciprocidad y mutua comunicación. A diferencia del amor de concupiscencia que desea apropiarse de la cosa amada, el amor de benevolencia quiere el bien de quien se ama. Para Aristóteles, la amistad es un amor de benevolencia totalmente desinteresado que se da entre los amigos. En la amistad, los hombres salen de sí para entregarse en bienes al otro, a quien habrá de tratarse como a uno mismo. Además, si bien el amor de caridad implica una benevolencia, añade una unión afectiva con el ser amado (II-II, c. 27, a. 2). Pero además de la benevolencia, se requiere también de la reciprocidad en el amor de amistad para con el amigo. La reciprocidad permite el encuentro de los amigos que se motivan y animan mutuamente. En la amistad, el bien no es sólo para uno mismo o para el otro, sino un bien compartido y recíproco. En la amistad no sólo se quiere el bien del amigo sino que requiere una convivencia mutua y que comparta las mismas alegrías y penas. Finalmente, la amistad no sólo está basada en la benevolencia y la reciprocidad sino en la comunicación. El amor de Dios al hombre supone una comunicación básica de amistad. “La caridad significa no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con Él, la cual añade al amor la correspondencia en el mismo con cierta comunicación mutua...”²⁷¹ Mediante la caridad se establece una comunicación afectiva entre el hombre y Dios. Dios comunica al hombre su bienaventuranza con amor de caridad.

Las propias objeciones que coloca santo Tomás al inicio de sus cuestiones, proporcionan un material excelente de crítica a su noción de caridad. De acuerdo a Aristóteles la amistad consiste en la convivencia con los amigos. “Ahora bien, la caridad se da entre el hombre y Dios y los ángeles, *los cuales no conviven con los hombres*, como leemos en la Escritura (*Dan 2:11*). La caridad, pues, no es amistad.”²⁷² No puede haber amistad donde no hay convivencia, y como no es evidente que el hombre conviva con Dios, de igual a igual, la relación del hombre con Dios no puede ser de amistad. Otro rasgo que señala Aristóteles de la amistad es la reciprocidad, pero entre Dios y los hombres no hay comunicación ni relación de reciprocidad. No hay dos iguales que convivan o compartan experiencias o preocupaciones, de manera evidente. Por lo tanto, entre Dios y los hombres no puede haber una relación de amistad. Recordemos que la influencia central en el pensamiento de santo Tomás es Aristóteles; pero en el caso de la relación entre amistad y caridad se demuestra por los argumentos revisados que el propio Aristóteles se puede tomar como base

²⁷¹ Santo Tomás de Aquino, ob. cit., I-II, c. 65, a. 5. BAC, II, 491.

²⁷² *Ibidem*, II-II, c. 23, a. 1. BAC, III, p. 212.

para hacer una crítica a la noción tomista de caridad. Santo Tomás trató de aprovechar la filosofía aristotélica, pero lamentablemente su concepción religiosa cristiana le llevó a orientar de manera inconveniente las lúcidas observaciones del pensador griego sobre la amistad.²⁷³

Pasaré ahora a analizar la noción de caridad como virtud cristiana, para Tomás de Aquino. Además de las cuatro virtudes morales, adquiridas o principales, Tomás distingue las virtudes superiores, sobrenaturales, infusas o teologales –específicamente cristianas- que son la fe, la esperanza y la caridad. “Luego la fe, la esperanza y la caridad son virtudes que ordenan a Dios; son, por tanto, teologales.”²⁷⁴ Las virtudes teologales son hábitos buenos infusos, esto es, que están infundidos por Dios en los hombres y cuyo objeto inmediato es Dios. La caridad es una virtud teologal porque alcanza el fin último y la regla suprema de moralidad en Dios. También Tomás define expresamente a la caridad como virtud sobrenatural porque su principio es la gracia y su fin el destino sobrenatural del alma.

La caridad es la tercera de las virtudes teologales. Si bien de una parte, Tomás establece una relación estrecha entre las virtudes teologales, de la otra señala claras diferencias. Por la fe el hombre pretende conocer a Dios, por la esperanza aspira a poseer la bienaventuranza, pero por la caridad se une a Dios de manera afectiva. En razón de que la caridad establece una unión afectiva entre el hombre y Dios es que es superior a la fe y a la esperanza.

Santo Tomás de Aquino señala que la caridad es la forma, madre, raíz o fundamento de todas las demás virtudes, sin la cual ninguna virtud es verdaderamente útil y gracias a la cual todas son virtudes. “Pues de este modo la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto que es forma de todas ellas...”²⁷⁵ Basado en la terminología aristotélica, Tomás considera que la caridad es la forma de las virtudes por la capacidad que tiene de unir y ordenar las virtudes al fin último superior que es Dios (II-II, c. 28, a. 8).

En su teología moral, santo Tomás defiende el primado de la caridad. La virtud de la caridad es la principal entre las virtudes. En esta vida la caridad es la más excelente porque mantiene la unidad de los corazones y las voluntades, y en el más allá porque asegura la visión beatífica de Dios (II-II, c. 23, a.1). La caridad es superior a las otras virtudes porque mantiene una unión afectiva con su objeto propio que es Dios, en tanto que la fe y la esperanza mantienen cierta distancia en la posesión de su objeto (I-II, c. 66, a. 6). También la caridad es superior a las otras

²⁷³ Véase, Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro VIII, 1155a y ss.

²⁷⁴ Santo Tomás de Aquino, ob. cit., I-II, c. 62, a. 1, p. 470.

²⁷⁵ *Ibidem*, II-II, c. 62, a. 4. BAC, III, p. 474.

virtudes porque es la única que permanecerá eternamente. Fe y esperanza alcanzan su perfección virtuosa gracias a la caridad; además de que la propia esencia de la caridad no implica imperfección alguna (II-II, c. 23, a. 7).

Para Tomás de Aquino: “...no puede darse verdadera virtud sin caridad”²⁷⁶. Puede haber virtud sin caridad si se ordena a un bien particular, pero si se trata de un bien final y perfecto, no puede haber virtud verdadera sin caridad (II-II, c. 23, a. 8). Sin embargo, ya santo Tomás había establecido algunas objeciones previas que sería interesante recuperar. Por ejemplo, dice que los hombres realizan actos buenos como vestir al desnudo o dar de comer al hambriento sin tener caridad. Los infieles pueden tener castidad si cohiben la concupiscencia y pueden tener verdadera justicia si juzgan rectamente, por lo que puede haber verdadera virtud sin caridad. También hay virtudes de la ciencia y el arte en hombres que no tienen caridad y son pecadores. Por lo que puede haber virtud sin caridad. Personalmente suscribo enteramente las objeciones de Tomás de Aquino. Creo que un hombre puede ser perfectamente virtuoso, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, etc., sin tener caridad, esto es sin llamarse amigo de Dios. La práctica de las virtudes se ha dado y puede darse sin la necesaria presencia de la caridad cristiana. Los hombres de las sociedades precristianas fueron virtuosos y no necesitaron de la caridad, de manera que las sociedades poscristianas podrán ser virtuosas sin necesidad de la caridad.

Las virtudes morales no son virtudes verdaderas si no se inspiran en el fin último de la caridad. Sin embargo, afirma Ferrater Mora, a pesar de que santo Tomás asegura que no puede haber virtud verdadera sin caridad, también ampara la autonomía de las virtudes naturales. “Pero santo Tomás no niega por ello la ‘autonomía’ de las ‘virtudes naturales’. De hecho, estas pueden existir sin la caridad, ya que de suponerse lo contrario tendría que concluirse que ninguno de los hombres que han carecido, o carecen, de revelación cristiana, han podido, o pueden, ser buenas.”²⁷⁷ Por mi parte, creo que el parecer de Ferrater Mora no es tan acertado. Para santo Tomás, las virtudes no son verdaderas sin la caridad, así que no puede hablarse de “autonomía” de las virtudes naturales sin la caridad. En general, creo que las virtudes naturales son verdaderas sin necesidad de la caridad, en ese sentido son autónomas respecto de la influencia divina, que de suyo ni existe ni es necesaria; pero en el contexto de la ética tomista-cristiana, las virtudes naturales no pueden ser independientes de la caridad.

²⁷⁶ *Ibidem*, II-II, c. 23, a. 7. BAC, III, p. 220.

²⁷⁷ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 125.

Considero para finalizar que todas las aclaraciones que hace santo Tomás a la caridad son muy valiosas porque explican lo que Pablo no aclara de manera precisa (*I Corintios* 13:13) y es justo la razón de por qué la caridad es superior a la fe y la esperanza. Los medievales, como Tomás, si bien trataron de plegarse a las Escrituras, también hicieron aportaciones aclaratorias como las anteriores. Sin embargo, de otra parte, recordemos que las interpretaciones que se atienen a los escritos bíblicos, como las de cuño protestante, ven con recelo no sólo estas aclaraciones de Tomás sino de todas aquellas dadas en la Edad Media.

El amor de caridad se puede determinar tanto por el sujeto como por los objetos de la caridad. El sujeto que ama con caridad es el hombre, integrado tanto de voluntad como de inteligencia. Además, la caridad consiste más en amar que en ser amado porque es algo que reside de suyo en el sujeto que ama y no en el que recibe la acción (II-II, c. 27, a. 1). De otra parte, Santo Tomás menciona en uno y otro lugar los objetos de la caridad así como el orden en que deben ser amados. El primer objeto del amor de caridad es desde luego Dios; todos los demás objetos se aman en vista de su participación en la divinidad. El bien divino a su vez es objeto propio de la caridad humana. La plena realización de la caridad consiste en lograr la unión afectiva entre los amigos, esto es, la contemplación del hombre a Dios en la bienaventuranza. “Según hemos expuesto, la caridad es cierta amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna.”²⁷⁸ La amistad de caridad pretende poseer el bien de la vida eterna. En la vida presente la caridad es imperfecta, pero será perfecta en la bienaventuranza.

Para Tomás de Aquino, el precepto máximo de la caridad que se pide a los hombres es el amar a Dios. El fin de la vida espiritual es que el hombre se una a Dios, lo que se logra mediante la caridad (II-II, c. 44, a. 1). San Pablo había escrito que el fin de este mandato es Dios: “...según el testimonio de Jeremías, Dios nos enseña con preceptos lo que El hace en nosotros con su gracia: *Pondré –dice- mi ley en vuestros corazones (Jer 31:33)*. Pues bien, Dios causa en nosotros el orden que debemos poner en la caridad conforme al texto de la Escritura: Ordenó en mí la caridad (*Cant 2,4*). En consecuencia, el orden de la caridad cae bajo precepto.”²⁷⁹ Después aclara santo Tomás que el precepto de caridad es en realidad doble: el amor a Dios y al prójimo: “es conveniente que no haya más que dos preceptos de la caridad: uno que mueve a amar a Dios como

²⁷⁸ Santo Tomás de Aquino, ob. cit., II-II, c. 24, a. 2. BAC, III, p. 224.

²⁷⁹ *Ibidem*, II-II, c. 44, a. 8. BAC, III, p. 363.

fin, otro que nos mueva a amar al prójimo por Dios, como por último fin.”²⁸⁰ Todos los demás preceptos del decálogo se ordenan y van incluidos en el amor a Dios y al prójimo.

Así pues, para Tomás de Aquino el amor de caridad no termina en Dios sino que se extiende al prójimo. El amor al prójimo no es un efecto de la caridad sino que pertenece a la propia esencia de la caridad. “Por eso Dios debe ser amado con caridad de manera peculiar y en sumo grado, dado que es amado como causa de la bienaventuranza; el prójimo, en cambio, como copartícipe nuestro de esa bienaventuranza.”²⁸¹ El prójimo es amado en orden al bien divino. La caridad con la que los hombres aman a Dios y con la que se aman a sí mismos es la misma con la que los hombres aman al prójimo (II-II, c. 25, a. 1). Se ama con el mismo amor de caridad a todo prójimo, en cuanto se refieren a un bien común que es Dios. Además, el motivo del amor al prójimo como amor de caridad, es Dios. Los hombres habrán de amar al prójimo por Dios (II-II, c. 44, a. 7). Bajo esta dinámica de argumentación, para Tomás, al prójimo no se le ama por sí mismo sino como un medio que ampara al bien supremo de Dios o la bienaventuranza. La hipótesis anterior la confirmo cuando encuentro que Tomás sostiene que debe amarse más a Dios que al prójimo. “Pues bien, el amor al prójimo es meritorio solamente porque es amado por Dios. Por tanto, es más meritorio amar a Dios que amar al prójimo.”²⁸² El prójimo no se omite; pero es amado por amor de Dios. El amor de Dios incorpora al del prójimo. El amor al amigo por sí mismo es menos meritorio, le falta el verdadero motivo de amistad de caridad que es Dios.

Desde el punto de vista del bien que se desea, a todos los hombres se les ama por igual, con caridad; pero es imposible hacer el bien a todos. A los más allegados que les desea el bien de manera más intensa que a los que se encuentran menos cerca. “No habrá entonces, como en esta vida, la necesidad de proveer a las necesidades, hecho que obliga a preferir, en cualquier circunstancia, al que esté más unido que al extraño; esto hace que, en esta vida, por inclinación misma de la caridad, el hombre ame más al que está más unido a él, y a él también se le debe dispensar más los efectos de la caridad.”²⁸³

Ante la pregunta de si se ha de amar o no a los pecadores, Tomás señala que la caridad se tiene sobre todo para con el hombre honesto y virtuoso, pero también acepta que pueden amarse a los hombres aunque no sean virtuosos. “De este modo, la caridad, que sobre todo es amistad de lo

²⁸⁰ *Ibidem*, II-II, c. 44, a. 3. BAC, III, p. 359.

²⁸¹ *Ibidem*, II-II, c. 26, a. 2. BAC, III, p. 252.

²⁸² *Ibidem*, II-II, c. 27, a. 8. BAC, III, p. 271.

²⁸³ *Ibidem*, II-II, c. 26, a. 13. BAC, III, p. 263.

honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios.”²⁸⁴ Aclara después santo Tomás que si bien habrá de odiarse a los pecadores por serlo, se les habrá de amar como capaces de bienaventuranza (II-II, c. 25, a. 6). Pero cuando la maldad de los pecadores es incorregible entonces sí se les debe quitar la amistad. “Por eso, esta clase de pecadores, de quienes se supone que son más perniciosos para los demás que susceptibles de enmienda, la ley divina y humana prescribe su muerte.”²⁸⁵ Es cierto que Cristo vivía y comía con los pecadores (*Mateo* 9: 10-11), pero lo que debe evitarse es convivir en consorcio de pecado.

De igual manera, el amor de caridad para Tomás, se extiende no sólo a los amigos sino a los enemigos, como parte del amor universal hacia el prójimo y como sujetos de bienaventuranza. “Todas las cosas se oponen a sus contrarios en cuanto tales, y nuestros enemigos, en cuanto tales, son nuestros contrarios. Eso es lo que debemos odiar en ellos: nos debe desagradar que sean enemigos. Pero no son enemigos nuestros en cuanto hombres, capaces también de bienaventuranza. Desde este punto de vista debemos amarles.”²⁸⁶ Fuera de los casos de necesidad, la caridad perfecta habrá de amar a los enemigos (II-II, c. 25, a. 8). Hacer buenas obras a favor de los enemigos pertenece a la perfección de la caridad; la intención es querer vencer al mal con el bien.

El propio Tomás plantea algunas objeciones en relación al problema del amor a los pecadores y los enemigos, que conviene mencionar porque ponen en entre dicho la doctrina tomista, y en general la doctrina cristiana, del amor de caridad al enemigo. Un requisito que señala Aristóteles de la amistad es la reciprocidad, pero ésta no se da con el enemigo, así que no puede haber amistad de caridad con el enemigo. Otra objeción dice que todas las cosas odian naturalmente a sus contrarios: el lobo a la oveja, el agua al fuego, etc., de manera que la caridad no puede amar a su contrario que es el enemigo. Pablo había dicho que la caridad no obra de manera perversa (*1 Corintios* 13:14) y es perverso amar a los enemigos, así como odiar a los amigos; desde esta perspectiva, sería contrario a la caridad amar a los enemigos porque sería como amar la maldad. Además, la amistad es una relación de honestidad, había dicho Aristóteles, de manera que no es posible establecer una relación de amistad con el pecador deshonesto, como lo pretende la concepción cristiana. La objeción que plantea el propio Tomás, dice: “Asimismo, tampoco (la caridad es) la amistad de lo honesto, ya que con caridad amamos incluso a los pecadores, y la

²⁸⁴ *Ibidem*, II-II, c. 23, a. 1. BAC, III, p. 213.

²⁸⁵ *Ibidem*, II-II, c. 25, a. 8. BAC, III, p. 244.

²⁸⁶ *Ibidem*, II-II, c. 25, a. 8. BAC, III, p. 246.

amistad de lo honesto se tiene solamente de los virtuosos, según el filósofo en VIII *Ethic*. Por lo tanto, la caridad no es amistad.”²⁸⁷ Más aún, el propio santo Tomás (II-II, c. 25, a. 9) señala que no es una exigencia necesaria de la caridad el dar muestras de amor a los enemigos. Es de necesidad mostrar una disposición de ánimo e interés general por el enemigo, como cuando se ora por todos los fieles; pero no es de necesidad para salvarse dar muestras de amor al enemigo de manera particular, salvo en casos de necesidad, como cuando tiene hambre o sed.

Tal vez considerando estas objeciones, más adelante (II-II, c. 27, a. 7) Tomás establece que es más meritorio amar al amigo que al enemigo. “Sin embargo, como el mismo fuego calienta más de cerca que de lejos, así también la caridad ama con más ardor a los allegados que a los extraños. Desde este punto de vista, el amor a los amigos, considerado en sí mismo, es más ferviente y mejor que el amor a los enemigos.”²⁸⁸ En este momento Tomás se muestra contrario al precepto evangélico de amar al enemigo (*Mateo* 5:46) como más meritorio que al amigo. Se advierte entonces cómo Tomás incurre en una inconsistencia argumentativa, de una parte defiende el amor al enemigo pero aclara que es mejor amar al amigo que al enemigo.

Plantearemos enseguida el problema de si la caridad aumenta y se perfecciona o bien si más bien disminuye hasta perderse. Basado en Agustín, santo Tomás propone que la caridad puede aumentar en esta vida cuando los hombres se acercan más a Dios. “En conclusión, la caridad aumenta por intensificarse más en el sujeto, y es lo mismo que decir que aumenta según su esencia. Su aumento no se da por adición de caridad a caridad.”²⁸⁹ La caridad no aumenta al extenderse a nuevos objetos, sino arraigándose más en el sujeto, esto es, haciendo a los hombres más caritativos. En contra de la idea respecto a que la caridad no puede crecer ilimitadamente, piensa santo Tomás, siguiendo a san Agustín, que la caridad en esta vida no tiene límite de crecimiento, dado que es una participación de la infinita caridad de Dios (II-II, c. 24, a. 7). Como gracia de Dios, la caridad no puede disminuir, pero a causa del pecado, no sólo puede disminuir sino hasta perderse. “En consecuencia, la caridad no puede sufrir detrimento si tomamos esta palabra en sentido directo. Puede, no obstante, en sentido indirecto, llamarse disminución en cuanto disposición a la corrupción, disposición que viene de los pecados veniales, o también de la falta de ejercicio de la caridad.”²⁹⁰ También apoyado en san Agustín, santo Tomás distingue

²⁸⁷ *Ibidem*, II-II, c. 23, a. 1. BAC, III, p. 212.

²⁸⁸ *Ibidem*, II-II, c. 27, a. 7. BAC, III, p. 270.

²⁸⁹ *Ibidem*, II-II, c. 24, a. 6. BAC, III, p. 228.

²⁹⁰ *Ibidem*, II-II, c. 24, a. 10. BAC, III, p. 234.

diversos grados de caridad: incipiente, aprovechada y perfecta, hasta lograr unirse a Dios y gozar de Él (II-II, c. 24, a. 9). Pero más adelante, en la cuestión 26 señala santo Tomás que el crecimiento espiritual de la caridad no es precisamente algo continuo. “En el caso de la caridad, ésta no aumenta con cualquier acto, pero cada uno dispone a su aumento, en cuanto que un acto de caridad prepara mejor al hombre para ejecutar de nuevo un segundo acto, y, creciendo la habilidad, prorrumpe en acto de amar más fervoroso y con él consigue el progreso de la caridad; entonces se produce realmente su aumento.”²⁹¹

Ante la pregunta de si la caridad se pierde una vez poseída, santo Tomás es inconsistente en sus respuestas. De una parte, dice que como don del Espíritu Santo, la caridad no se pierde ni puede pecar. De otra parte, santo Tomás considera que la caridad una vez poseída sí se puede perder. Se apoya en *Apocalipsis* (2,4) donde se menciona que la caridad primera se ha perdido. En la vida presente la caridad puede ser perdida por influencia del pecado, porque no tiende de manera actual a Dios. “En consecuencia, será inadmisibile la caridad donde lo que armonice con ella no puede ser sino bueno, o sea en la patria, en donde se une a Dios en su esencia, que es la bondad misma por esencia. Por eso la caridad de la patria no puede perderse. Puede perderse, empero, la caridad de la vida presente, puesto que se encuentra en un estado en el que no se ve la esencia de Dios.”²⁹² De igual manera, los hombres pierden la caridad por el pecado mortal, que es una aversión hacia Dios. “La caridad, pues, se pierde, por un solo acto de pecado mortal.”²⁹³ El pecado mortal impide la acción de Dios y hace desaparecer la caridad (II-II, c. 24, a. 12).

Personalmente creo que hay una inconsistencia en santo Tomás en relación al problema de si la caridad se pierde o no. A menos que se pierda la gracia, entonces se perdería en correspondencia la caridad. De una parte, la caridad, por tener su origen en la gracia de Dios y el Espíritu Santo, no se pierde. Pero en la vida presente y por efecto de la libertad y el pecado, se puede perder. Si la caridad tiene como origen a Dios, estando en gracia de Dios no se pecaría; pero como la caridad no se actualiza se incurre en pecado. Como si la gracia de la caridad perdiese su carácter infuso o sobrenatural. Tomás valida lo mismo la permanencia que la disminución de la caridad. Su idea es que la caridad no disminuye o no puede disminuir en sí misma, pero en los pecados (venial y mortal), asegura que sí puede disminuir e incluso hasta perderse. Algo semejante puede decirse respecto del tema ya tratado de la perfección de la caridad. De una parte

²⁹¹ *Ibidem*, II-II, c. 24, a. 6. BAC, III, p. 229.

²⁹² *Ibidem*, II-II, c. 24, a. 11. BAC, III, p. 235.

²⁹³ *Ibidem*, II-II, c. 24, a. 12. BAC, III, p. 236.

acepta que en esta vida sí se puede lograr una perfecta caridad y que es susceptible de crecimiento y progreso, pero de la otra dice que la caridad perfecta sólo se logra en la vida bienaventurada. Así pues, la caridad lo mismo aumenta que disminuye, crece y progresa paulatinamente, pero si no se actualiza puede llegar a perderse; es perfecta como don de Dios pero no es plena, sólida ni continua. En suma, que la argumentación tomista sobre perfección de la caridad no es del todo consistente.

Me referiré ahora al problema de si la caridad es un don determinado por la gracia divina o si es resultado de la libertad humana. De otra parte, Tomás también insiste en que la caridad es un acto voluntario que se crea en el alma humana y es por tanto algo meritorio. Nuevamente las argumentaciones tomistas no son consistentes, esta vez respecto de la relación gracia-libertad. De una parte, parece más del lado de la gracia de origen paulino-agustiniano; pero de la otra insiste en el carácter creador y voluntario del acto virtuoso de la caridad. Santo Tomás trató de sintetizar principios opuestos en el acto caritativo -en este caso el carácter voluntario y libre con el divino-, síntesis que considero poco exitosa y más que explicar el acto caritativo lo torna más confuso al someterlo a principios claramente opuestos.

La visión tomista sobre la caridad cristiana se completa cuando se refiere a sus efectos interiores en el gozo, la paz y la misericordia, y a sus efectos exteriores donde ubica a la beneficencia, la limosna y la corrección fraterna.

Ahora bien, como lo hemos venido haciendo, nos referiremos enseguida a diversos pasajes del pensamiento de Tomás de Aquino en que muestra su escaso sentido caritativo, aclarando que no aludimos a su conducta personal sino al contenido de su obra escrita. Comencemos hablando del pecado y los castigos que ameritan. Como sucede con san Agustín, la caridad se convierte en Tomás de Aquino en la alcahueta de los pecados. Es consigna contenida en las Escrituras que la caridad cubre la muchedumbre de los pecados. Sin la caridad no puede haber una remisión de los pecados. Además, para Tomás, Dios no quiso el pecado, pero lo permitió en virtud de que dio al hombre un bien mayor, que es su libertad, para con ella cometer pecado, para luego arrepentirse y servir a Dios. La gravedad del pecado depende del fin del acto, serán más graves los que ofenden a Dios, después los que se cometen contra las personas que está más unida a Dios y finalmente si afecta a un mayor número. Cuando el desorden del pecado ocurre sin la aversión de Dios, entonces el pecado es venial y puede perdonarse con la pena correspondiente. Pero cuando el alma ofende a Dios, entonces incurre en pecado mortal.

Por ser contrario a la caridad, el hurto es pecado mortal. Pero también aclara Tomás que en caso de necesidad, el hurto no es un pecado. “Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustituyéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña.”²⁹⁴ Santo Tomás se enfrentó al caso de la orden que dio Dios a los israelitas de despojar de sus bienes a los egipcios. Él mismo justifica este acto diciendo que Dios actuó como dueño y señor de todas las cosas y transfirió la propiedad de los bienes de los egipcios a los israelitas, de modo que éstos no cometieron en realidad un robo. Se ve claro cómo es que santo Tomás exenta de culpabilidad estos casos claros de robo y los hace permisibles en nombre de Dios.

De los pecados opuestos a la paz considera Tomás que la discordia es pecado mortal porque excluye el “reino de Dios” y establece la excomunión como pena del cismático (II-II, c. 39, a. 2). Para Tomás, uno de los pecados centrales opuestos a la paz es la guerra. Sin embargo, para él no siempre era un pecado guerrear, contrariando con ello los preceptos evangélicos (*Mateo* 5:39, 26:52 y *Romanos* 12:19 y *Mateo*). Santo Tomás establece las condiciones de una guerra justa, como la defensa contra el enemigo, vengar las injurias o tener la intención recta de promover el bien y evitar el mal. Dice que en la guerra justa se permite el uso de estratagemas o engaños al enemigo, para no hacer saber los propósitos u objetivos propios. Hay muchas cosas que es necesario ocultar, sobre todo a los infieles.

Adviértase cómo es que en este punto santo Tomás incurre, a mi modo de ver, en una doble contradicción. De una parte, habla encarecidamente de la paz, como efecto interno de la caridad; pero de la otra, establece las condiciones de la guerra justa contra los enemigos de Dios. Idea esta última en la cual encontraron justificación muchas de las guerras de religión a manos de los cristianos, en todo el mundo. De igual forma, había dicho santo Tomás que la mentira es un pecado por el desorden moral que acarrea en sí misma y por el daño que causa al prójimo; pero acepta la mentira como un estratagema válido en los tiempos de guerra, contraviniendo los preceptos evangélicos que la prohíben expresamente (*Éxodo* 20:16 y 23:7; *Deuteronomio* 5:20; *Salmos* 5:7, etc.).

²⁹⁴ *Ibidem*, II-II, c. 66, a. 7. BAC, III, p. 549.

Santo Tomás tiene una consideración poco caritativa hacia cierto tipo de personas. Por ejemplo, propone que debe odiarse al prójimo cuando éste nos aparta de Dios. Partiendo del principio de que el bien individual debe someterse al bien común, señala que así como un miembro del cuerpo habrá de mutilarse cuando pone en peligro la vida de la persona, de la misma manera “puede uno ser lícitamente privado totalmente de la vida por ciertas culpas mayores”, que amenazan la salud de la sociedad (II-II, c. 65, a. 1). Santo Tomás defendía la esclavitud y decía que los siervos estaban obligados a obedecer a sus superiores (II-II, c. 104); aunque aclaraba que los cristianos no estaban obligados a obedecer en todos a sus superiores, si los preceptos mandados iban en contra de Dios y señala que de acuerdo a las Escrituras (*Hechos 5:29*), ellos habrán de obedecer a Dios antes que a sus superiores.

Apoiado en las Escrituras, asegura Tomás que el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible y no merece que se le perdone. Los herejes que rechazan deliberadamente el cristianismo en varias ocasiones, a pesar de constantes advertencias, deben ser enviadas al gobierno para ser ejecutados (II-II, c. 10). La blasfemia se opone a la caridad porque es un insulto a Dios. “Según hemos expuesto, por el pecado mortal se aparta el hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios. De ahí que lo que es contrario a la caridad es en su género pecado mortal. La blasfemia, por su género, se opone a la caridad divina, ya que, como hemos dicho, deroga la bondad divina, objeto de la caridad. En consecuencia, la blasfemia es, por su género, pecado mortal.”²⁹⁵

El juicio final se realizará para que unos sean admitidos y otros excluidos del “reino de Dios”. En el juicio final, los pecados serán expuestos de manera pública para humillación de los pecadores, quienes sufrirán los mayores tormentos. Lo que hay de noble y puro permanecerá para gloria de los santos y todo lo innoble será para los condenados. Todo lo que en el infierno se dispone es para acrecentar las desgracias de los condenados. Si muchos fueron sus pecados, así también muchos y variados serán sus tormentos. Las penas no cesarán mientras permanezca la culpa.

En suma, desde mi punto de vista, Santo Tomás recurre a elementos opuestos difíciles de conjugar en la explicación de la caridad. Creo que trata de reunir inútilmente orígenes antagónicos en el acto caritativo. La caridad es resultado de un esfuerzo natural pero es una virtud sobrenatural; es resultado de la libertad y la voluntad pero también es una virtud infusa;

²⁹⁵ *Ibidem*, II-II, c. 13, a. 2. BAC, III, p. 134.

comprende una relación de amistad pero donde no hay comunicación ni reciprocidad; siempre crece pero se puede perder, etc. A mi parecer, santo Tomás no lleva a buen éxito el intento de conciliar elementos contradictorios en la explicación del acto caritativo. Las síntesis que propone terminan por ser más confusas que aclaratorias.

E) EL ÚLTIMO TRAMO.

Mientras que la ética tomista favorecía el orden de la razón, los franciscanos, como san Buenaventura y Duns Escoto hablan más bien de un orden de la voluntad en la realización del acto bueno. Para san Buenaventura (1221-1274) la caridad es el amor puro y recto que radica en la voluntad y en la conciencia y se ordena hacia el bien. En su obra, *Itinerarium mentis in Deum* (1259), Buenaventura habla justo de la ascensión del espíritu a Dios. En los últimos grados del camino que se refieren al éxtasis místico, el alma se eleva hasta el conocimiento directo de Dios, en que la mirada se fija en el soberano bien. “Entonces el conocimiento se extingue y únicamente permanece la caridad que nos introduce en el reposo inefable del éxtasis, esa docta ignorancia en la que, deleitándose la punta del espíritu en la contemplación de lo Infinito, alcanzamos el fin sin verlo y el alma se une a Dios por la caridad sobrenatural de Cristo.”²⁹⁶ Así pues, el pensamiento de san Buenaventura no carece de rigor filosófico pero desemboca en un claro misticismo.

A diferencia de Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto (1270-1308) señala que el carácter principal de la divinidad es la voluntad infinita y omnipotente. El mundo fue libremente querido y amado por Dios. De la misma forma, Escoto defendía la voluntad como la característica esencial de la espiritualidad humana. En el terreno moral, considera Escoto que la voluntad es desinteresada o un querer de benevolencia, y considera que el motor del actuar moral es el amor, que a su vez se convierte en el alma de todas las virtudes. “Se manifiesta primero en el amor de Dios por él mismo y como bondad suma; después en el de uno mismo; finalmente en el del prójimo. En todo caso, amor benevolente y *ex caritate*. El amor de benevolencia para con el prójimo se dirige a querer su perfección moral.”²⁹⁷ Pero además, para que un acto sea bueno, se requiere que cumpla con diversas *circunstancias* como ser hecho con buena intención y de manera adecuada. “Por ejemplo, para que el dar limosnas sea un acto moral completamente bueno, para que pueda tener pleno valor moral, debe estar hecho con una intención moral.”²⁹⁸ Si se da

²⁹⁶ Jacques Chevalier, ob. cit., p. 378.

²⁹⁷ Saturnino Álvarez T., *loc. cit.*, p. 451.

²⁹⁸ Frederick Copleston, ob. cit., p. 522.

limosna con una intención mala, el acto se convierte en malo. Pero si alguna de las circunstancias no cumple con la bondad se puede considerar indiferente, como dar limosna con una inclinación inmediata y sin intención moral.

Hacia el final de la Edad Media, hubo dos grupos de autores en que se expresó la filosofía. Unos, los místicos, prefieren dirigirse a las cosas de Dios en penitencia y meditación; otros, entre ellos los nominalistas, siguen el camino de la razón, pero sin renunciar a las verdades de la fe.

En el siglo XIV se renovó el movimiento místico que a través de los siglos no trató de demostrar a Dios por el entendimiento sino que quiso unirse a Él por la contemplación amorosa. Su representante más señalado fue el Maestro Eckhart (1260-1327) teólogo alemán dominico acusado de herejía por sus opositores franciscanos. Eckhart espera que nos hagamos y permanezcamos eternamente unidos en el amor con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; es justo aquí donde Eckhart habla del amor, al que entiende en sentido paulino de *caritas*. “Siempre en el contexto de la gracia, el amor al que aquí se hace referencia, a propósito de la cita de san Pablo (*I Corintios* 13) es la *caritas*, entendida como un don del Espíritu Santo, que en el contexto trinitario impulsa el amor como principio unificador entre lo que da a luz (la divinidad) y lo nacido (el Hijo), garantizando la univocidad y la igualdad de las personas en la Trinidad y del hombre con Dios.”²⁹⁹ En su sermón sobre Martha y María, el maestro Eckhart contrasta la vida contemplativa y la vida activa. María representa la vida contemplativa y pasiva; por su parte, Martha representa la vida activa y la actitud de servicio. La vida activa caritativa es considerada aquí como una consecuencia de un anterior ejercicio contemplativo o bien como el contenido de la vida contemplativa.

El Maestro Eckhart ha dicho que no hay hombre en esta vida que pueda evitar el ejercicio de las obras exteriores. Cuando el hombre se ejercita en la vida contemplativa no puede renunciar a verter al exterior la plenitud y debe ejercer en la vida activa. Es cierto que un hombre que no tiene nada de nada puede muy bien ser caritativo si da voluntariamente; pero no se puede llamar así a un hombre rico que no da nada de nada. Por eso nadie puede tener virtudes sin ejercerlas en el tiempo y en el lugar. Y aquellos que se ejercitan en la vida contemplativa y no en las obras exteriores, y que se cierran a ellas, se equivocan y no se comportan correctamente. Por tanto, digo que el hombre que está en la vida contemplativa, puede y debe vaciarse de las obras exteriores mientras está en la contemplación, es más, acto seguido debe ejercitarse en las obras

²⁹⁹ Notas a *El fruto de la nada* de Eckhart, p. 212.

exteriores, pues nadie puede en todo momento y constantemente ejercer en la vida contemplativa; la vida activa llega a ser un contenido de la vida contemplativa.³⁰⁰

El movimiento místico se prolonga hasta el siglo XVI con la mística española. Para santa Teresa (1515-1582) la vida contemplativa no excluye la acción caritativa, sino que la inspira, alimenta y regula. Para san Juan de la Cruz (1542-1591) lo importante es lograr la unión mística con Dios. El contenido de la caridad lo designa san Juan más comúnmente con el término de amor. Lo que enseña la Escritura es que Dios es amor y es precisamente por este amor que se mantiene la unión con el alma. San Juan de la Cruz considera a la caridad es una de las tres virtudes teologales. La caridad teologal habrá de contribuir a purificar la voluntad, en su intención de unirse a Dios. La caridad purifica a la voluntad de todas aquellas cosas que no son Dios. “La caridad, ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa (que no es Dios), y sólo se las pone en él; y así, esta virtud dispone esta potencia y la une con Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen, consiguientemente, de juntarla con Dios.”³⁰¹ El objetivo de purificar a la voluntad de sus afecciones y apetitos es buscar la unidad con Dios. La voluntad consagrada a Dios debe traducirse en buenas obras, a diferencia del decir de Lutero para el cual la salvación se da por la fe sin las obras. Para san Juan las buenas obras: “...son fruto de la fe, de la esperanza y de la caridad, y que, por consiguiente, son necesarias y meritorias.”³⁰² San Juan insiste en aferrarse a la fe desnuda, ante la superstición, el exagerado culto a las imágenes y los lugares de devoción, pero aclara que la fe es el criterio de actuación de la caridad. “No hubiéramos hecho nada en purgar al entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud, que es la caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen valor, y sin ellas no valen nada; pues, como dice Santiago: *Sin obras de caridad la fe es muerta* (Sant 2, 20).”³⁰³ San Juan de la Cruz reitera las características que Pablo señala de la caridad, esto es que es paciente, benigna, no envidiosa, etc. (*1 Corintios* 13:4-7). De igual manera, inspirado en Pablo (*Colosenses* 3:14), señala San Juan que la caridad es el vínculo de perfección, porque une al Padre con el Hijo y el alma con Dios.

³⁰⁰ Eckhart, “proverbios y leyendas del maestro Eckhart”, en *El fruto de la nada*, p. 154.

³⁰¹ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, libro 2º, cap. 21, p. 551.

³⁰² *Ibidem*, p. 176.

³⁰³ San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, libro 3º, cap. 16, p. 363.

Ahora bien, a pesar de los renovados impulsos de la mística, la dirección dominante del pensamiento a partir de mediados del siglo XV y en todo el siglo XVI fue la oposición a la escolástica. La teología del siglo XIV pierde su fuerza creadora. En las universidades se apela cada vez más a la razón, apartándose de la fe. Razón y fe proceden a andar caminos separados. El nominalismo de Ockham (1290-1349) comprende una fuerte crítica a la metafísica y la teología, al proponer que las verdades esenciales de la religión no proceden por evidencia de la razón o de la experiencia sino sólo por fe. La ética de Ockham descansa en la idea de la omnipotencia divina. Para Ockham la determinación del bien y del mal, como de la conducta caritativa, dependen de la voluntad de Dios. Para Ockham los mandatos divinos son arbitrarios y exigen una obediencia no racional. A pesar de las condenas papales, el ockhamismo fue ganando terreno entre los espíritus ávidos de novedad, independencia y libertad de espíritu, y predominó por encima del realismo tomista y escotista.

También hacia finales de la Edad Media muchos son los que critican el autoritarismo de la Iglesia y se burlan de sus excesos. Además del propio Ockham pueden mencionarse autores como Antonio de Florencia, Marsilio de Padua, Juan de Jandum, Fray Dolcino, John Wycliff, Juan Hus o Savonarola. Pero el ataque más fuerte lo protagonizaron Lutero, Calvino, Zwinglio y otros, que conformaron el movimiento protestante.

Señala Charles Guignebert que el cristianismo en la Edad Media fue exclusivista, violento, intolerante, lleno de dogmas, desafíos a la razón y ritos minuciosos, dirigidos por un clero que se erguía como amo y señor, en suntuosas Iglesias y en grandes ceremonias: “...el alto clero es, como el propio Papa y más que él, un derrochador de dinero.”³⁰⁴ El alto clero católico incurre en excesos y corrupción: vende indulgencias, exige diezmos, limosnas y pagos por cartas de perdón. Todo ello muy alejado de la virtud cristiana de la caridad.

Algunos clérigos religiosos denuncian los abusos de Roma y declaran la necesidad de una reforma. El movimiento de Reforma de la Iglesia tuvo entre una de sus vertientes importantes el volver a la pobreza originaria de la Iglesia y pretende recuperar el mensaje original de las Escrituras. El ímpetu del movimiento reformista fragmentó la unidad de la cristiandad occidental.

Martín Lutero (1483-1546) se opuso a Roma y atacó de manera específica el problema de las indulgencias. Lutero revisa los escritos de Pablo y Agustín para formular algunas de sus principales propuestas. Advierte sobre la corrupción total del hombre por el pecado original y la

³⁰⁴ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, p. 146.

predestinación individual independiente de la libertad; habló de la inutilidad mediadora de la Iglesia y la ineficacia de los sacramentos. Para Lutero, las reglas morales verdaderas son los mandatos divinos y estos no tienen otro fundamento más que el de ser preceptos de Dios. Las órdenes de Dios son arbitrarias. Lo importante es la fe y de ella depende la moral. Sin la gracia divina el hombre no es capaz de ningún bien. Hacemos el bien cuando Dios actúa en nosotros. Una tesis central de Lutero es la justificación por la fe. Por la sola fe se da el salto al mundo de la religión, no desde la moral. Lutero niega valor propio a la actividad humana; para él sólo la fe salva, no las obras, esto es, que afirma “...la identificación por la sola fe, sin necesidad de las buenas obras.”³⁰⁵ La salvación no habrá de darse por ninguna virtud sino por la gracia de Dios y por la fe. “No nos salvamos por las obras, porque ninguna de éstas es buena en ningún sentido. Todas resultan de un deseo pecaminoso.”³⁰⁶ Lo importante no es la acción realizada o por realizar, sino la fe que mueve al agente.

Diversos intérpretes han criticado esta postura de Lutero. Señala Chevalier que en la práctica resultó ser un envilecimiento del individuo. Sólo de la fe provendría la salvación, del mérito gratuito de la elección de Dios y no del mérito propio o realización de obra alguna. La fe dispensa de todo, incluso de asesinatos y fornicaciones. Dice Lutero: “Sé pecador y peca fuertemente, pero confía y goza más fuertemente en Cristo vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Mientras vivamos en la tierra, es preciso que el pecado exista. Pero basta que reconozcamos el cordero que quita los pecados del mundo, pues entonces el pecado no podrá separarnos de él, aunque vayamos con mujeres mil veces al día y aunque matemos a mil de nuestros semejantes.”³⁰⁷ Aranguren se pregunta por el lugar que tenía la caridad para Lutero. En la época de Lutero, la caridad era identificada con la actividad corrupta de la Iglesia, por eso no encuentra una mención positiva en su pensamiento. La caridad fue otro de los grandes pecados históricos de Roma: “...frente al talante colectivo de angustia y desesperación, la salvación por la ‘caridad’, malentendida como las ‘buenas obras’ consistentes en la compra de bulas e indulgencias.”³⁰⁸ Para Fernando Vallejo, Lutero obtuvo de san Agustín la idea de que Dios salva o condena sin importar las obras que realice el hombre. El camino de la bienaventuranza es ponerse en las manos de Dios. “Nada de

³⁰⁵ Mircea Eliade y Couliano, ob.cit., p. 111.

³⁰⁶ MacIntyre, ob. cit., p. 123.

³⁰⁷ Lutero. *Apud*, Jacques Chevalier, ob. cit., p. 587.

³⁰⁸ José Luis Aranguren, “La ética protestante”, en Victoria Camps, *Historia de la ética*, p. 497.

obras: fe en nuestro Redentor y basta, quedamos santificados. Así que nada de rectitud ni de bondad ni de caridad, ¡a matar, a robar, a saquear que Dios nos salva!”³⁰⁹

La Iglesia reaccionó de manera firme contra la Reforma protestante. La Contrarreforma fue un movimiento de la Iglesia para fortalecerse en su interior. La acción en contra de la Reforma se ventiló en el Concilio de Trento (1545-1563), al que se convocó para asegurar la integridad de la religión cristiana, reformar las costumbres, mantener la concordia entre los cristianos y luchar contra los infieles. Fueron varios los principios en los que se basó, entre ellos: afirmó la tradición de la Iglesia, la eficacia de los sacramentos, la libertad del hombre para acercarse a Dios y estableció que no podía haber fe sin obras.

A modo de resumen puedo decir que una vez revisado el *ágape* griego y la *caritas* bíblica, en este capítulo concentré mi atención en la noción de caridad en la filosofía medieval. De todo el periodo de la Edad Media me detuve sobre todo en san Agustín y santo Tomás, que fueron los que más desarrollaron el concepto de la *caritas* latino-medieval.; sin embargo, no dejé de incluir algunos otros filósofos y autores medievales que de alguna manera tocaron el tema de la caridad, me refiero a Gregorio de Niza, Bernardo de Claraval, los victorinos, Ockham, Lutero, etc. Incluí en cada caso un somero panorama histórico de ubicación que me dio algunas pistas sobre el manejo de la caridad en la cultura medieval y la Iglesia; aunque desde luego que concentré mi atención en las ideas de los filósofos medievales. De todo el desarrollo de la Edad Media pudimos extraer a grandes rasgos cuatro significados del concepto de caridad, esto es que el concepto de caridad medieval lo logramos agrupar en cuatro líneas de expresión más o menos diferenciadas. Aclaremos previamente que se trata de la noción de caridad manejada por los filósofos medievales y no tanto de la que se dio en el ámbito institucional de la Iglesia. La primera fue la noción de la *caritas* agustiniana que puede entenderse como amor a Dios y al prójimo. En efecto, san Agustín defiende a la caridad como amor a Dios y al prójimo, que por demás es la definición de caridad que más ha trascendido en la historia de la Iglesia de origen cristiano. Sin embargo, cabe hacer una importante aclaración, en los escritos agustinianos la *caritas* es más un amor a Dios que un amor al prójimo, o bien, el amor al prójimo habrá de darse por amor a Dios. Esto quiere decir que no se ama al prójimo por sí mismo sino por Dios. Así que, fundamentalmente, la caridad es para san Agustín, amor a Dios. La segunda noción de *caritas* es la de santo Tomás de Aquino, quien entiende a la caridad como la amistad del hombre con Dios o de Dios con el hombre. Es decir que

³⁰⁹ Fernando Vallejo, *La puta de Babilonia*, p. 264.

santo Tomás considera a la caridad como la amistad del hombre hacia Dios. Para ello se valió de la teoría de la amistad que extrajo de Aristóteles. En tanto que la ayuda al necesitado la entiende más como beneficencia, misericordia o limosna. Un tercer significado de la *caritas* medieval, que se distribuye a lo largo de la Edad Media, es la que representan las diversas corrientes místicas, que incluyen los iniciadores anacoretas y ascetas (san Antonio, san Basilio, etc.), las órdenes monásticas (san Bernardo, los victorinos, etc.) y los posteriores de finales de la Edad Media (Eckhart, San Juan de la Cruz, etc.). En su conjunto, las diversas corrientes místicas entendieron a la caridad como la unión o comunión del alma con Dios. En este contexto de la mística medieval, la ayuda o asistencia al necesitado tuvo dos formas de ubicación. Una primera, quizás la más recurrente, es su ausencia, esto es que era hecha a un lado o ignorada; una segunda es la asistencia a los demás como requisito previo o algo que debía comprenderse o incluirse en el camino del alma hacia Dios. Finalmente una cuarta concepción de la *caritas*, que impregna también todo el pensamiento medieval, es la que, siguiendo la tradición paulina, entiende a la caridad como la virtud suprema del cristianismo. La caridad es una virtud teologal, y como tal es una virtud infusa o inspirada por la divinidad, que impregna o a la que se supeditan el conjunto de las virtudes morales o cardinales y el resto de las virtudes teologales.

CAPITULO IV. LA CARIDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA.

A) NATURALEZA Y PROBLEMAS DE LA CARIDAD.

1) Definición y características de la caridad.

Corresponde ahora detenernos en algunos pormenores de la filosofía moderna y contemporánea sobre la caridad cristiana, sólo que ahora, en vez de usar el criterio estrictamente cronológico por autores, como sucedió con la Edad Media, antepongo el criterio de los problemas o aspectos sobresalientes de la caridad cristiana, a los que se subordinarán los diferentes autores del periodo que nos ocupa. A este último respecto debo decir que he recurrido, de una parte, a los filósofos que he considerado más se acercan a una visión cristiana del mundo y por la otra, a aquellos otros que hacen una crítica expresa a la misma, desde luego en atención al tema de la caridad.

Pues bien, en cuanto al problema inicial de la definición y características de la caridad diremos que un obligado punto de referencia de la teología contemporánea, al que se vuelve continuamente, es el que ofrece el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1822 donde se define a la caridad como "...la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios."³¹⁰ Definición que sigue vigente en nuestros días y que desde mi punto de vista hunde sus raíces histórico-conceptuales en san Agustín. En la Edad Contemporánea, la teología moral cristiana ha colocado a la caridad en el centro de su atención. Para la Doctrina social de la Iglesia (representada por la alta jerarquía eclesiástica de la Iglesia católica contemporánea a través de cartas, encíclicas, decretos, etc.), la caridad es uno de sus conceptos básicos y el precepto más fundamental y sagrado del cristianismo. La caridad es un amor profundo que nace de Dios y un motivo importante para los hombres que buscan regresar a él. "Dentro de las preocupaciones actuales, muy bien se puede reinterpretar el mensaje bíblico y teológico de la caridad diciendo que ésta es la categoría suficientemente válida para expresar el rasgo especificador del *ethos* cristiano."³¹¹ Esta teología se ha dado a la tarea de discutir sus rasgos y formas de aplicación, algunos de los cuales revisaremos más adelante.

Ahora bien, en la filosofía moderna y contemporánea también se han dado algunos intentos por definir a la caridad, ya más alejados de la visión religiosa y centrados más en la ayuda al pobre

³¹⁰ *Apud*, Rafael Ortega Orcajo, "La caridad al prójimo en el Nuevo Testamento", en revista *Teología IUSI*, p. 60. También I. Adeva, "Caridad-amor", en *Diccionario de Teología*, p. 109.

³¹¹ Marciano Vidal, "Caridad", en *Diccionario de ética teológica*, p. 75.

necesitado. Mencionaremos inicialmente dos de ellas a reserva de integrar más adelante otras visiones más específicas.

Uno de los importantes críticos modernos al concepto de caridad cristiana fue Bernard Mandeville (1670-1733), autor entre otras obras de *La fábula de las abejas*. Hablando en concreto de la caridad, Mandeville señala que ésta no es una cualidad de la santidad trascendental sino que tienen sus raíces en la naturaleza y los deseos humanos. La caridad se desarrolla en el terreno social y se ubica en el ámbito de lo que hacemos o pensamos por los demás. Mandeville define a la caridad de la manera siguiente: “La caridad es la virtud que nos impulsa a transferir parte de ese sincero amor que nos profesamos, puro y sin mezcla, a otros seres a los que no nos unen lazos de amistad o parentesco, simples desconocidos hacia quienes no tenemos ninguna obligación y de los que nada esperamos.”³¹² La caridad se convierte en una virtud en nosotros cuando entregamos nuestro tiempo y trabajo desinteresado en beneficio de aquellos que lo necesitan, aunque sepamos que de ellos no podemos esperar una respuesta semejante. El tributo a la caridad consiste en ofrecer lo que tenemos en beneficio de los que lo necesitan, aun cuando nosotros mismos disfrutemos de menos cosas, lo que contribuye a establecer un cierto equilibrio social.

Por su parte, y a pesar de sus críticas vertidas en otros momentos, Fernando Savater (1947) reconoce que la caridad cristiana ha tratado de paliar las arbitrariedades del egoísmo humano y es “lo único que resiste” frente a los intentos de secularización de la razón moderna. “La entronización definitiva de la caridad como disco duro del cristianismo –contra la que desde luego nada tengo- supongo que pretende reconciliar la autonomía de la persona y el reconocimiento de lo humano por lo humano con una especie de designio cósmico cuyo entronque hermenéutico no acaba de resultarme claro.”³¹³ En esta cita Savater parece profesar un respeto por la caridad, quizás como único valor incuestionable de la religión cristiana. Incluso en otro momento señala: “El nazismo y el stalinismo son híbridos despiadados que carecen juntamente de equilibrio legislador de los paganos y de la caridad cristiana.”³¹⁴ Pero el propio Savater hace un cuestionamiento a los fundamentos de la caridad cristiana, que veremos más adelante.

Sin embargo, más que empeñar el esfuerzo en encontrar una definición de caridad para teólogos o filósofos, me importará más ir señalando algunas características que modernos y contemporáneos le han dado a la caridad. Para comenzar, podemos decir que los autores

³¹² Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 165.

³¹³ Fernando Savater, *La vida eterna*, p. 108.

³¹⁴ *Ídem*, *Ética como amor propio*, p. 232.

cristianos, de una u otra forma, recuperan las características que Pablo le dio a la caridad. De todos los autores renacentistas que hablan de la caridad en sentido cristiano destaca sin duda Juan Luis Vives (1492-1540), humanista de origen hispano y judío, vecindado en la ciudad de Brujas de los Países Bajos. Basado en Pablo, señala Vives que la caridad es paciente y no es envidiosa, todo lo soporta y espera. En el Evangelio se escribe, recuerda Vives, que por el exceso de maldad se enfriará la caridad de muchos (*Mateo* 24:12).

En la Edad Moderna surgen importantes iniciativas renovadoras de la religión como la de Blaise Pascal (1623-1662), filósofo y escritor cristiano de clara influencia agustiniana. Pascal es el autor de *Pensamientos*, que son los fragmentos de una pretendida *Apología del cristianismo*, que no alcanzó a terminar, pero que integra algunas reflexiones sobre la caridad. Para Pascal la falta de caridad es lo que hace creer en los falsos testimonios. Confirma como Vives que “lo que ocasiona que no se crea en los verdaderos milagros es la falta de caridad.”³¹⁵ Pero señala que “si el enfriamiento de la caridad deja la Iglesia casi sin verdaderos adoradores, los milagros los excitarán.”³¹⁶ Estas últimas citas de Pascal recuerdan las características que Pablo señala de la caridad, tema que estamos abordando.

Sören Kierkegaard (1813-1855) ofrece una serie de características del amor de caridad en su mayoría extraídas de las fuentes bíblicas y concretamente de Pablo. Basado en *I Corintios* 8:1, señala Kierkegaard que la característica central del amor que impregna todos los otros rasgos, es que edifica, esto es que erige desde los fundamentos. “Por eso dice Pablo que un ser humano sin caridad, aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, no es más que un bronce que suena y un címbalo que retiñe.”³¹⁷ Señala además algunos otros rasgos como los siguientes: “La caridad es paciente”, “la caridad lo soporta todo”, “la caridad lo excusa todo” y lo tolera todo al edificar desde los fundamentos. “La caridad lo cree todo” y al saber que da buenos frutos se vuelve a creer en ella.

Diversos autores modernos y contemporáneos han agregado o subrayado algunos otros rasgos de la caridad, a los señalados por la tradición paulina. Para empezar diremos que la caridad es vista como un hecho o acto. En la estima de Kierkegaard, para elogiar al amor no basta en decirlo sino en hacerlo: “...pero no os olvidéis tampoco de que casi resulta una crueldad ese incesante hablar mundano acerca de la caridad, y de la beneficencia, y de la generosidad, y de las

³¹⁵ Blaise Pascal, *Pensamientos*, 834, ed. Cátedra, p. 309.

³¹⁶ *Ibidem*, 903. Ed. Cátedra, p. 329.

³¹⁷ Sören Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 259.

caridades y las reglas y más reglas.”³¹⁸ Más adelante, el filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946) refiere que quien no se sacrifica no entiende el mundo ni se le puede explicar, por eso no hay moral para egoístas, ni el malo puede argüir en contra de la caridad. “No tendréis nunca intuición del orden que se opone a la vida biológica, no entenderéis la existencia en su profunda riqueza, la mutilaréis sin remedio si no sois caritativos.”³¹⁹ La caridad no sólo se demuestra sino que sobre todo se practica, se hace vida. No basta discurrir sabiamente sobre la caridad, es necesario ejercitarla. “La caridad es un hecho como la lucha. No se demuestra, se practica, *se hace*, como la vida. Es otra vida.”³²⁰ Señalaba Caso que no le interesa la moral teórica sino la moral práctica que haga buenos a los hombres y los realice como personas. Termina Caso su obra de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, con un exhorto a los hombres para cometer actos de caridad. La Doctrina social de la Iglesia confirma que la caridad no es un concepto abstracto: “No es palabra vacía, sino realidad práctica viviente.”³²¹

Otro rasgo que habremos de subrayar es que la caridad es un acto propio de dar y un acto de darse a los demás. Para Antonio Caso, en tanto que la vida biológica exige no dar lo propio, el acto de caridad da porque se encuentra emancipado de las exigencias biológicas. “Así como, en la vida, todo se acapara e invade para poder ser, en la caridad, todo se brinda para poder ser.”³²² El más personal de todos los hombres sería el caritativo, que venciendo al egoísmo, no se cansa de dar. “La caridad no se demuestra ni se colige. Es la experiencia fundamental religiosa y moral. Consiste en salir de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento. Esto es en esencia lo cristiano.”³²³ El ser vivo es un centro de acción centrípeta, que todo lo quiere para sí; en tanto que el ser moral es un centro de acción centrífuga que todo lo brinda hacia los demás.

Para encontrar el sentido del acto caritativo del dar, para Nietzsche (1844-1900), tenemos que averiguar cuál es la fuerza que está dentro de este acto. En *Ecce homo* Nietzsche recupera algunas citas del Zaratustra donde se ilustran algunas facetas del acto de dar. “Quien siempre regala, corre peligro de perder el pudor; a quien siempre distribuye fórmansele, a fuerza de

³¹⁸ *Ibidem*, p. 379.

³¹⁹ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 100.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Pío XII, *Summi Pontificatus*, 1939). *Apud*, José Luis Gutiérrez García, *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia*, p. 183.

³²² Antonio Caso, “Vida y amor”, en apéndice al vol. III de sus *Ob. Comp.*, p. 137.

³²³ *Ídem*, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 97.

distribuir, callos en las manos y en el corazón.”³²⁴ Y Zaratustra refiere de sí mismo que ya no le gusta dar. “Mis ojos no se llenan ya de lágrimas ante la vergüenza de los que piden; mi mano se ha vuelto demasiado dura para el temblor de manos llenas.”³²⁵ Insiste en estar ya cansado de dar. “¡Mi felicidad en regalar ha muerto, a fuerza de regalar, mi virtud se ha cansado de sí misma por su sobreabundancia!”³²⁶

Un rasgo de naturaleza controversial al interior del acto caritativo tiene que ver con la pregunta de si es conveniente o no que el asistido conozca o no, quién lo ha ayudado. De acuerdo a Juan Luis Vives, es conveniente que los indigentes sepan quienes les han socorrido para ser agradecido y evitar así la ingratitud. Sin embargo esta idea es diferente a la de Kierkegaard, para quien, el que recibe el beneficio, no debe enterarse de quién lo benefició, así podrá mantenerse libre e independiente para resolver su estado de indefensión. Creo por mi parte que es necesario ir más allá del círculo de la identificación entre el asistente y el asistido, que nos conduzca al justo trato de las personas en la sociedad, al que nos referiremos en otro momento.

En términos de Spinoza (1632-1677), la alegría puesta en la capacidad de obrar tiene como manifestaciones primeras la fortaleza y la generosidad, siendo esta última un deseo desinteresado que tiende a ayudar a los demás, de acuerdo al dictamen de la razón. Por su parte, Antonio Caso enfatiza que el hombre caritativo es humilde en tanto en él no hay visos de soberbia ni de orgullo. “La humildad es el reverso de la medalla cristiana de la caridad y el heroísmo.”³²⁷ Pero esto no significa que el caritativo sea débil. En oposición a la opinión de Nietzsche respecto a que el cristianismo es una apología de la debilidad, Caso cree que el sacrificio caritativo involucra una gran fuerza para vencer al egoísmo. Fuerte es el caritativo que todo lo da y débil es el egoísta que se deja vencer por las exigencias de la vida.³²⁸ Caso señala que siendo Nietzsche un enfermo y débil, es que su filosofía propone la búsqueda del poder por la fuerza. El caritativo no desea ser fuerte porque ya lo es; sólo quieren poder los que de por sí son más débiles.

Finalmente diremos que Mandeville señala un rasgo interesante sobre cómo es que conocemos o nos damos cuenta de la caridad. Señala que la razón y el altruismo nos dicen que los sentimientos hacia los demás son los mismos, pero la naturaleza nos dice que si algo no lo vemos o percibimos, no lo sentimos. Cuanto más violentamente entra en nuestros sentidos el objeto de la

³²⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. En *Eccce homo*, p. 104.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 99.

³²⁸ Véase, *ibidem*, pp. 97-98.

compasión, más es la pena y ansiedad que produce. Mandeville afirma que la piedad entra a nosotros por los ojos o por los oídos. En tanto más cerca estamos del objeto que despierta nuestra compasión, más sufrimos, y en tanto más alejado está, menos nos perturba. La piedad no se despierta cuando el objeto está lejos de nuestros sentidos. En este mismo territorio del conocimiento afirma Antonio Caso, siguiendo la gnoseología de Bergson que la caridad no puede ser entendida por la razón sino a través de una intuición emotiva que nos hace simpatizar con el sujeto que sufre.

2) La caridad como valor y como virtud.

Comencemos diciendo que los autores modernos y contemporáneos revisados se han dividido respecto al tema de la caridad entendida como un valor. En la filosofía de Antonio Caso podemos encontrar una escala de valores implícita. En el nivel inferior coloca los valores vitales y económicos, en el nivel siguiente los estéticos y en el superior los morales y religiosos. A su vez, en este último ámbito señala que la forma más valiosa de la existencia humana es la caridad. Inspirándose claramente en Pablo, señala Caso: “Sobre todos los valores está la caridad. Ella constituye el ‘sentido’ del mundo. Si no la tenéis –según dijo el apóstol de las gentes, seréis ‘la campana que retiñe en vano’.”³²⁹ El pensamiento de Caso deriva entonces hacia una axiología cristiana cuyo valor supremo es la caridad.

Pero los valores cristianos también han sido severamente cuestionados por otros autores como Federico Nietzsche. Considera como camino errado el que ha seguido la historia del cristianismo y rechaza el contenido de los valores cristianos porque han conducido a una desvalorización de este mundo, de la vida y del hombre. El cristianismo convirtió en mérito la pobreza, la debilidad, el desamparo, la humildad, la castidad, la enfermedad; en cambio, convirtió en algo malo, negativo o vicioso a la salud, la energía del alma, la agresividad, etc. A su vez, Nietzsche critica los fundamentos de los valores del cristianismo y propone una transmutación radical de todos los valores que consistirá en la quiebra del mundo religioso y el cuestionamiento del más allá. Nietzsche se opondrá a lo que se considera valioso para dirigirse a una nueva consideración del valor que descansa en la afirmación de la vida y la voluntad de poder, que es donadora de sentido: “...hay actividades axiológicas que brotan de la vida super-rica, rebosante, de la vida que se prodiga, y otras que nacen de la indigencia y de la miseria de los perjudicados

³²⁹ *Ídem*, “Invocación a Pascal”, apéndice al vol. VI de sus *Ob. Comp.*, p. 417.

por la vida, de los enfermos, de los débiles, los miserables y los agobiados.”³³⁰ La filosofía de Nietzsche representa el restablecimiento de los valores de la vida, que han sido pervertidos por el cristianismo.

Pero si algún rasgo es continuamente señalado de la caridad a través de la historia del cristianismo es que se trata de una virtud. Para la tradición cristiana, la caridad es una virtud teologal, junto con la fe y la esperanza. Veamos en primera instancia un grupo de autores de influencia cristiana y el lugar que le dan a la caridad en relación a las virtudes teologales y el resto de las virtudes morales.

Al carecer de caridad, señalaba Pascal, las virtudes paganas no pueden desprenderse del amor al mundo; esto es que las virtudes de los hombres habrán de dirigirse a la divinidad a través de la caridad y no en apego al mundo. Por su parte, señala Spinoza (1632-1677) siguiendo a Santiago (2:17), que la fe sin obras está muerta. Puesta la obediencia y las obras, se pone la fe.

Sólo añadiré una cosa: que no podemos conocer a nadie más que por sus obras. De ahí que nadie abunde en estos frutos, a saber, en la caridad, la alegría, la paz, la longanimidad, la benignidad, la bondad, la fe, la mansedumbre y la contingencia (contra los cuales, como dice Pablo en la carta a los *Gálatas*, 5, 22, no ha sido dictada la ley), ese tal, ya haya sido instruido por la razón, ya por la Escritura sola, ha sido instruido realmente por Dios y es totalmente feliz.³³¹

La fe no exige tanto la verdad sino la piedad y sólo es piadosa en razón de la obediencia. “Por tanto, quien muestra la mejor fe, no es necesariamente quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad.”³³² La fe no genera conflictos entre los hombres de bien.

En este mismo tema de las virtudes teologales, recuerda Kierkegaard que en *I Corintios* 13:13 Pablo escribe que la caridad permanecerá, a pesar de las contrariedades de la vida, en el amor de Dios y la esperanza de la vida eterna. La caridad es superior a la fe y la esperanza (*I Corintios* 13:13) porque existió antes de todas ellas y permanecerá después de ellas. Mientras que Lutero proponía la fe en el abandono de las buenas obras, Kierkegaard propone la restauración de la fe y el reconocimiento de los frutos del amor. “Estas obras de caridad se posponen indefinidamente cuando la fe en Cristo es tratada como un problema especulativo, que habrá de

³³⁰ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 153.

³³¹ Spinoza, *Tratado teológico político*, p. 167.

³³² *Ibidem*, p. 316.

ser resuelto por los profesores hegelianos de teología (que han tomado el lugar de los apóstoles, los mártires y los doctores antiguos).”³³³

Ya en el siglo XX, Henri Bergson (1859-1941) estima que la caridad subsistirá en aquel que la posee: “Acabamos de llenarla, y, del mismo modo podríamos ahora vaciarla: la caridad subsistirá en aquel que la posee, incluso cuando no hubiera en la tierra ningún otro ser viviente.”³³⁴

Antonio Caso considera de obvia aceptación, las tres virtudes clásicas del cristianismo: “La Fe, la Esperanza, la Caridad; pero, como dice Pablo, la más grande de las tres virtudes es la última.”³³⁵ La caridad es superior a la fe y la esperanza porque es la única que permanecerá eternamente. El propio sacrificio de la hacienda y la vida propia no será provechosa si no se hace con caridad. Caso señala enfático, al igual que Santiago y Spinoza, que la fe es imposible sin la caridad. “Crear es consecuencia directa del obrar bien. Si no sois caritativos no seréis creyentes.”³³⁶ De igual forma, la esperanza no se puede poner antes de la caridad. El hombre caritativo espera que el bien retorne siempre en esta vida y en la otra. “Si la inmortalidad se concibe, sólo puede concebirse para los buenos, para los que, durante su existencia terrena fueron desinteresados y caritativos; porque los que sólo fueron egoísmo, perecerán con el egoísmo, con la vida biológica, que aquí termina indiscutiblemente.”³³⁷ El caritativo es virtuoso porque espera la llegada incierta del bien. Pero mientras no se llegue a la beatitud, el imperativo a seguir será el de la caridad, el amor al prójimo como a uno mismo.³³⁸

Considera Eduardo Nicol (1907-1990) que el cristianismo habla del amor de caridad como una virtud, además de la fe y la esperanza. Ante la extinción de la vida, el cristianismo propone la esperanza superior en la salvación. “Los cristianos confían en ésta, y cifran su esperanza en la fe y en la caridad. Más que virtudes teologales, éstas son los componentes teologales del ser del hombre cristiano. Por esto él se conforma con su temporalidad: con la muerte. Su esperanza es

³³³ James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p. 253.

³³⁴ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, ed. Tecnos, p. 42.

³³⁵ Antonio Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, en *Ob. Comp.*, vol. X, p. 199.

³³⁶ *Ídem*, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 100.

³³⁷ *Ibidem*, 111.

³³⁸ Rosa Krauze revela que Caso se adelantó a algunas tesis existencialistas, como las de Gabriel Marcel. Se da a la tarea de analiza en concreto el concepto de esperanza en relación a la caridad de origen cristiano. Esta preocupación la expuso Caso en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* de 1919, en tanto que Marcel la revisa en su “Bosquejo de una fenomenología y de una metafísica de la esperanza” de 1942 y que se reproduce en *Homo Viator* de 1944. Apoyada en una afirmación de José Gaos, confirma que efectivamente en Caso hay un existencialismo *avant la lettre*.

mucho más alta, y tan grande como lo es su desesperación de la vida.”³³⁹ Una última consideración de la Doctrina social de la Iglesia, en la voz de León XIII, es que la caridad es el “fundamento principal de la vida cristiana, sin el que las demás virtudes o no existen o quedan estériles.”³⁴⁰

En cambio, otro grupo de autores señalan las desventajas de las virtudes cristianas y desde luego de la caridad. Lo que late en el fondo de la discusión de Mandeville es el problema de la virtud. Su intención es desenmascarar las falsificaciones de la virtud de la sociedad moderna. Comúnmente se habla de virtud cuando los hombres benefician a otros o dominan sus pasiones mediante la razón. Para Mandeville, una verdadera acción virtuosa es aquella que pretende alguna victoria personal, sea grande o pequeña. Mandeville se propone lograr la felicidad de individuos y naciones, pero tal felicidad no puede alcanzarse sin la avaricia, el orgullo, la envidia, el egoísmo o la ambición, esto es, las conductas que se han estigmatizado como vicios y que son la materia prima en la que se construye el complicado mecanismo social del Estado. De manera que aquello que ha sido llamado vicio es en realidad el fundamento de la felicidad y la prosperidad nacionales. “Mandeville demuestra que en la sociedad *moderna* los vicios son *indispensables* y *útiles*.”³⁴¹ En su estima, los vicios privados habrán de producir beneficios públicos. De manera inversa, se opone a seguir considerando como virtudes a la docilidad, la templanza, la caridad y la piedad; en lugar de ellas coloca al lujo, la ostentación, la codicia, la desvergüenza, la envidia, el orgullo y el egoísmo como las nuevas virtudes a seguir. Las nuevas virtudes promoverán la riqueza de una nación y el trabajo productivo. Pero Mandeville aclara que su intención no es postular que los hombres sean viciosos, pendencieros o codiciosos; sólo se propuso aclarar que aquellas conductas consideradas tradicionalmente como viciosas son en el fondo la base del bienestar del hombre y la sociedad. Él mismo señaló que la virtud debe ser fomentada, los vicios censurados y las leyes obedecidas, y que siempre ha preferido el camino que conduce a la virtud. En particular, especifica Mandeville, la virtud de la caridad comprende en el fondo algunos vicios poco agradables. Señala que si las virtudes comprenden una dosis de abnegación, como sucede con la caridad, no son virtudes auténticas. La caridad es aquella cortesía que pretende ayudar a los bribones. “Y muchos son los medios peniques que se dan a impúdicos bribones, intencionadamente inoportunos, a quienes, si esto pudiera hacerse con cierta elegancia, se

³³⁹ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, p. 157.

³⁴⁰ León XIII, *Sapientiae christianae*, 1890. *Apud*, José Luis Gutiérrez García, ob. cit., p. 183.

³⁴¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia*, en *Sobre la religión 1*, p. 157.

apalearía de muy buena gana. Sin embargo, en la cortesía del país, esto se llama caridad.”³⁴² La multitud de regalos y donaciones puede pronto resultar perjudicial para una nación. “La caridad, cuando es exagerada, rara vez deja de fomentar la pereza y la holganza y su única utilidad en la república es la de multiplicar los zánganos y destruir la industria.”³⁴³ Por eso es que para Mandeville –con el que coincido en este punto de vista-, la caridad no sólo es algo inútil y poco productivo sino perjudicial para el bienestar de los pueblos.

En términos semejantes se había expresado Vives algún tiempo atrás –cuyos comentarios me parecen acertados. Considera que muchas veces las penurias de los miserables se deben a sus propios desórdenes y maldades. Se refiere de forma despectiva a los pobres que convierten la indigencia en un modo de vida. Entre otros muchos rasgos, dice Vives que los mendigos simulan enfermedades; no tienen pudor y son insolentes; son arrogantes al pedir, rechazan la limosna si es escasa e insultan con palabras injuriosas a los que no les dan; de igual forma, no aceptan la ayuda si alguien trata de arrebatárles su condición de mendigos; algunos en realidad son ricos y fingen su pobreza, otros son avaros y otros más derrochan sus riquezas en lujos; no cumplen con sus deberes de cristianos; en su boca siempre tienen a Dios pero a la menor provocación lanzan improperios contra la divinidad; son holgazanes y de costumbres desordenadas; con el pretexto de su pobreza aprovechan toda ocasión para robar y sólo los detiene el miedo al castigo o el no poder robar. Por todo ello advierte Vives que los vagabundos y mendigos son peligrosos para la tranquilidad y seguridad públicas.

También Voltaire (1694-1778) critica algunas de las actitudes de los mendigos en relación a la limosna, como sucede con su altanería al pedir y refiere un ejemplo:

Un pordiosero que se situaba en los alrededores de Madrid, pedía limosna con altivez. Un transeúnte le preguntó: -‘¿No os da vergüenza ser un vago, pudiendo, como podéis, trabajar? –Señor, le respondió el mendigo, os pido dinero y no consejos’; y dicho esto, le volvió la espalda, conservando toda la dignidad castellana. Era un mendigo más orgulloso, cuya vanidad se ofendió sin motivo. Pedía limosna por amor a sí mismo, y no consentía que le reprimiera otro amor.³⁴⁴

Más contemporáneamente, Nietzsche señala que el elogio de las virtudes cristianas es contrario al engrandecimiento de la persona. Nietzsche denuncia las falsas virtudes cristianas de la

³⁴² Bernard Mandeville, ob. cit., p. 169.

³⁴³ *Ibidem*, p. 174.

³⁴⁴ Voltaire, *Diccionario filosófico*, vol. I, “Amor propio”, p. 126.

humildad, la pobreza, la castidad y la filantropía. “Todo esto, en lo que se refiere a las tres virtudes cristianas, fe, amor y esperanza: yo las denomino las tres *listezas* cristianas.”³⁴⁵ Y en otro momento sentencia: “¡Preferible vivir en medio del hielo que entre virtudes modernas y otros vientos del sur!...”³⁴⁶

Finalmente, considera Fernando Savater que las virtudes son las formas de comportamiento más eficaz por las que el hombre trata de conseguir lo que considera valioso y lograr su perfeccionamiento moral, dentro del ámbito de las relaciones con los otros hombres. Al preguntarse por el tipo de virtudes más deseables, y en velada crítica a ciertas virtudes cristianas, dice que los hombres pueden querer el sacrificio o la humildad pero no la humillación, lo mismo que pueden querer la dureza combativa pero no la brutalidad. “Quien buscando el sacrificio acaba en la abyección, o el humilde que termina humillándose, o el duro y activo que desemboca en la brutalidad, son otros tantos ejemplos de degradaciones de la voluntad de valor por obcecación, o porque a fin de cuentas eran intereses lo que se afirmaba en ella y no valores.”³⁴⁷ Abyección, humillación y brutalidad no son virtudes porque no logran la perfección del individuo. En lugar de estas virtudes cristianas, Savater distingue dos bloques principales de virtudes, que son las virtudes de existencia y virtudes de asistencia. Las virtudes de existencia configuran el temple del sujeto moral y su núcleo de operación es el valor o coraje. El núcleo de las virtudes de asistencia es la generosidad, que se abre a la colaboración y al reconocimiento con los otros. En otro momento, Savater habla más bien de humanismo, que consiste en el reconocimiento de la condición humana en general. “Las virtudes más apreciadas por el humanismo son la *simpatía* o *compasión* por los dolientes...”³⁴⁸; además de las iniciativas de novedad, acción, curiosidad científica, sensibilidad estética, rebelión contra la injusticia, etc. Como puede advertirse, Savater, de una parte, critica algunas de sus expresiones de la ética cristiana como la humildad y, de otra parte, recupera algunos de sus rasgos como el de la compasión.

3) El amor de caridad.

Enseguida me detendré en la estimación de la caridad entendida como amor, rasgo que recupera el sentido original de la caridad cristiana y que deriva del *ágape* griego, como ya lo hicimos ver en

³⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 23 p. 49. Nietzsche hace un análisis más detallado de las tres virtudes cristianas en *La genealogía de la moral*.

³⁴⁶ *Ibid.*, § 1, p. 27.

³⁴⁷ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 75.

³⁴⁸ *Ídem*, *Ética como amor propio*, p. 257.

su momento. Para mostrar su desenvolvimiento en la Edad Moderna y Contemporánea, comenzaremos por revisar aquellos autores que exaltan el valor y la importancia del amor de caridad en las relaciones humanas, desde luego dentro del contexto de la religiosidad cristiana. En nota al pie de página de la edición española de *Las obras del amor* de Kierkegaard, Victoria Alonso aclara que la palabra danesa *Kjerlighed* significa sobre todo “amor”, pero en relación a temas cristianos también puede significar “caridad”. El título de la obra de Kierkegaard es *Kjerlighedens Gjerninger* que significa propiamente las “obras del amor” y es diferente del término danés *Kjerlighedsgjerninger* que significa “obras de caridad”. En todo el texto de Kierkegaard hay ambigüedad en los términos; esto hace que el lector pueda entender el amor cristiano como caridad y la caridad cristiana como amor. En algún momento Kierkegaard hace un tímido intento de distinguir caridad de amor, que veremos poco más adelante, pero la dirección predominante es que en Kierkegaard ambos términos se identifican, aunque usa “amor” de preferencia a “caridad”.

Una vez hecha esta aclaración podemos decir que para Kierkegaard el cristianismo no se detiene en diversas especies de amor como las que surgen del sentimiento o estado de ánimo de los hombres, sino que su doctrina del amor se dirige hacia Dios y el prójimo. Para Kierkegaard, el verdadero y supremo amor es el que conduce a Dios, en desprecio del amor sensible. Pero es en el contexto de la asistencia al miserable que Kierkegaard hace una sutil distinción entre caridad y amor: “Es verdad que sólo a ciertas obras el lenguaje humano llama de una manera especial y mezquina obras de caridad; pero, desde luego, en el cielo sucede que no puede cobijarse ninguna obra que no sea una obra de amor, ¡sincera en abnegación, una necesidad del amor y, precisamente por ello, sin pretensión de ser meritoria!”³⁴⁹ De ello deriva Kierkegaard que una persona puede hacer obras de caridad o asistencia al necesitado pero sin amor. “Hay, desde luego, obras que se llaman especialmente obras de caridad. Pero en verdad, porque uno dé limosna, visite viudas o vista al desnudo, no por ello queda su amor demostrado o se ha hecho perceptible; pues las obras de caridad pueden llevarse a cabo de modo egoísta, y en este caso la obra de caridad no es obra alguna de amor.”³⁵⁰ Un hombre puede dar una limosna por un impulso casual para redimir sus propios pecados, de manera que una obra de caridad no es necesariamente una obra de

³⁴⁹ Sören Kierkegaard, ob. cit., p. 19.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 30.

amor. Así como el árbol se conoce por sus frutos, así lo importante es que las obras de caridad sean hechas con amor.

De acuerdo a Antonio Caso, a diferencia de la concepción del amor como *eros* de la ética platónica y del amor de amistad de la ética aristotélica, la ética cristiana introduce la noción de amor de caridad. “El *eros* platónico es fascinado de la belleza; transido vive de ella. La *philia* aristotélica, la amistad antigua, es grandeza de alma y proporción. La caridad cristiana, escándalo de la sabiduría griega, es abnegación divina.”³⁵¹ En la consideración de Caso, el principio fundamental y virtud clásica del cristianismo es el amor de caridad, mismo que se convierte en la forma suprema de amor y la plenitud de la existencia humana. “El principio del cristianismo es el amor. Una singular especie de amor distinta de todas las demás: la caridad.”³⁵² Señala que el fin de la Providencia es formar hombres de Dios, por el amor que siempre es pleno amor: la caridad cristiana.

Para Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), el amor de caridad es la forma más intensa de la energía espiritual, que rige la evolución y progreso universal. “He aquí que ahora, por naturaleza, se presenta ante nosotros la Super-Caridad; desde el punto de vista de la ‘complejidad’ como totalización máxima de todas las formas posibles de actividad consciente, puesto que, en ella, todo se convierte en amor, y el amor es la forma más intensa que pueda asumir la energía espiritual.”³⁵³ De esto desprende Teilhard dos conclusiones, una es que la Super-Caridad lleva al hombre a un estado de equilibrio final con el universo y otra es que la Super-Caridad no es una imaginación sino algo objetivo y verdadero.

De acuerdo a Emmanuel Levinas (1905-1995), el amor es la emoción que funda las relaciones entre los hombres en sociedad. El yo encuentra en el amor al otro la justificación de su ser. El verdadero tu amado no está separado de los otros. En específico, Levinas habla del amor como caridad en cuanto hay una responsabilidad, esto es, en tanto que un hombre responde por el destino de otro hombre, y por tanto se arranca al yo de su pretensión de retornar a sí mismo. “El yo, precisamente en cuanto responsable frente al otro y al tercero, no puede permanecer indiferente a sus interacciones y, en la caridad debida al uno, no puede desembarazarse de su amor por el otro.”³⁵⁴ La responsabilidad es solidaria en tanto el yo se hace cargo no sólo de su propia

³⁵¹ Antonio Caso, *Evocación de Aristóteles*, en *Ob. Comp.*, vol. VI, p. 347.

³⁵² *Ídem*, *La persona humana y el Estado totalitario*, en *Ob. Comp.*, vol. VIII, p. 152.

³⁵³ Pierre Teilhard de Chardin, *Ciencia y Cristo*, p. 198-199.

³⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 276.

vida sino que cuida de la vida del otro. Una forma de ser responsable respecto del otro es cuidar de la vida de ese otro. La compasión, que es sufrir cuando el otro sufre, es sólo un momento de la responsabilidad respecto al otro. Soy responsable del otro aun cuando me importuna, me persiga o cometa crímenes. Es el fin de toda inclinación egoísta.

Marion se propone investigar cómo puede aparecer la caridad hoy en día, porque el pensamiento contemporáneo, omite y rehúsa hablar de ella. Se propone reconsiderar a la caridad apelando a ciertas evidencias perdidas. Antes el don tenía el nombre de caridad. “Esta operación, antes de tener un valor para la fenomenología, se ejerce en nombre de la pura caridad.”³⁵⁵ El amor impone su otro nombre, que es el de caridad. Marion cita a Pascal al decir que el amor es un orden distinto al de la razón. La verdad se conoce no sólo por la razón sino por el corazón. “Si, pues, conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón es porque sólo el corazón puede acceder a la verdad última, única no figurativa de otra cosa, única simbólica de ella misma, la caridad.”³⁵⁶ Por rigurosas que sean, las razones no alcanzan a igualar a la caridad. Dice Pascal que todos los cuerpos juntos no alcanzan el menor movimiento de caridad. La caridad pertenece a un orden distinto, el sobrenatural. “La voluntad no sobrepasa la razón apremiada por razones, sino en tanto que el orden de la caridad trasciende infinitamente, sobrenaturalmente, el orden de los espíritus.”³⁵⁷ El amor tiene razones propias que escapan a las lógicas del mundo. La caridad es la expresión del amor que no respeta las lógicas de la razón. El poder de Satanás está “analfabeto de caridad” y es “impotente para el amor”. Su poder se dirige a hacer a los hombres en “impotentes para amar” y dejarlos con “el menor movimiento de caridad”. Pero al “signo de caridad” no le falta fuerza ni dignidad para hacer que los hombres puedan abrir sus ojos.

Otros son los autores que han hecho más bien una crítica al amor cristiano. Nietzsche revela un cambio de sentido del amor que inspiró al cristianismo, el *ágape* o *caritas*, respecto del amor propuesto por los clásicos griegos. Pero en realidad hay un odio detrás del amor que proponen los cristianos. “Cristiano es el odio al *espíritu*, al orgullo, al valor, a la libertad, al *libertinage* (libertinaje) del espíritu; cristiano es el odio a los sentidos, a las alegrías de los sentidos, a la alegría en cuanto tal...”³⁵⁸ El cristianismo se distingue por su odio a la vida, a la voluntad de poder y a la afirmación que los hombres hacen de sí mismos.

³⁵⁵ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 164.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 76.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 21, pp. 46-47.

Nietzsche expresa en *El anticristo* que el único y verdadero amor hacia los cristianos es ayudarlos a desaparecer.

¿Qué es bueno? –Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? –Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es la felicidad? –El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo, sino guerra; *no* virtud sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina).

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarles a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? –La compasión activa con todos los malogrados y débiles –el cristianismo...³⁵⁹

Más adelante insiste en que lo malo es aquello que procede de la debilidad, la envidia y la venganza, y propone desechar a los cristianos como escoria de la humanidad: “Y, sin embargo, el cristianismo debe su *victoria a esa* deplorable adulación de la vanidad personal, -con ella es con la que ha persuadido a seguirle cabalmente a todos los malogrados, a todos los hombres de sentimientos rebeldes, a los fracasados, a todos los desechos y escorias de la humanidad.”³⁶⁰

Personalmente creo, como Nietzsche, que el cristianismo debe ser superado, pero no coincido con el tono violento de sus posturas. Se me hace un exceso decir que los cristianos son desechos y escorias de la humanidad, y que debemos ayudarlos a desaparecer. Creo que el cristianismo sí debe ser superado pero en el terreno del convencimiento y la persuasión, poniendo en evidencia sus mentiras, contradicciones e inmoralidades; no valiéndonos de la mentira, violencia y la muerte, métodos usados históricamente por el cristianismo para imponer su verdad.

Los autores modernos y contemporáneos también se han referido al problema de si el amor de caridad queda violentado al convertirse en una simple respuesta a un mandato divino. Al respecto, comenzaremos diciendo que Spinoza distingue entre una ética heterónoma, sometida a la obediencia del dictado divino a través de la caridad, en oposición a una ética autónoma, basada en un mejor conocimiento de la naturaleza humana y dirigida a lograr su felicidad. Spinoza propone hacer por amor lo que antes se hacía por mera obediencia. En los diversos aspectos de la

³⁵⁹ *Ibidem*, § 2, p. 28.

³⁶⁰ *Ibidem*, § 43, p. 75.

moralidad los hombres deben tratar de ser justos y honestos; de trabajar para establecer la concordia y la amistad: "...y por último, lo que equivale a lo mismo, se trata de practicar 'la justicia y la caridad' que son toda la ley, como lo recuerda Spinoza siguiendo a San Pablo (TTP, XIV), esta ley es la que Cristo liberó a sus discípulos mientras la confirmaba y la inscribía para siempre –ya que harían por amor lo que antes hacían por obediencia- 'en el fondo de sus corazones' (TTP, IV)."³⁶¹ La ética de Spinoza, como ética del amor, recupera de la ética judeocristiana el "espíritu de Cristo": "...Spinoza, aquí en oposición a Nietzsche, quiso ser expresamente fiel a lo que él mismo llama 'el espíritu de Cristo', que es la justicia y la caridad."³⁶² Es una propiedad del amor el hecho de que el amante tenga la voluntad de unirse a la cosa amada.

Por su parte, Kierkegaard se da a la tarea de explicar la consigna paulina que dice: "la caridad es la plenitud de la ley" (*Romanos* 13:10). Desde su perspectiva, no puede haber conflicto entre el amor y el cumplimiento de la ley. El amor como plenitud de la ley tiene una exigencia de interioridad individual y de persistencia en el tiempo, esto es de eternidad. En *1 Timoteo* 1:5 señala Pablo que la caridad es la plenitud de la ley en tanto que integra el resto de los mandatos particulares. El amor cristiano enseña a amar a todos los hombres de manera incondicional. El mandamiento del amor se dirige al hombre en general, sin tener en cuenta las diferencias dadas entre un individuo y otro. Kierkegaard recuerda que en el cristianismo el amor es un mandamiento, por el que ningún amante se niega, sino que más bien se realiza, al apropiarse ese mandato como una segunda piel. Señala Adorno³⁶³ que en el mandamiento del amor de Kierkegaard hay una contradicción. El mandato del amor deriva en una anulación del amor para convertirse en un dictamen ciego, y concluye que el amor no puede ser objeto de una obligación.

En sentido contrario a Kierkegaard, Savater establece que el amor no puede convertirse en una exigencia: "...nadie puede *exigirme* amor, no es cuerdo pretender que ame a todos mis semejantes, ni a la mayoría, ni siquiera a un relativamente amplio número de ellos."³⁶⁴ El otro es cualquiera, pero el amor descubre la singularidad y lo incomparable de cada individuo; llega y se va cuando quiere.

El precepto del amor mutuo es recuperado por Spinoza y Kierkegaard pero es Teilhard de Chardin el que le llama caridad. Hay muchos tipos de amor, señala Teilhard, pero el amor de los

³⁶¹ André Comte-Sponville, "Spinoza", en Monique Canto-Sperber, ob. cit., p. 1538.

³⁶² *Ibidem*, p. 1535.

³⁶³ Véase, Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, p. 240 y ss.

³⁶⁴ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 118.

unos a los otros es el único principio para mantener el equilibrio sobre la tierra: “‘Amamos los unos a los otros’. Hace dos mil años que fueron pronunciadas estas palabras, pero hoy vienen de nuevo a sonar con un tono muy diferente a nuestros oídos. Durante siglos caridad y fraternidad no podían ser planteadas más que como un código de perfección moral o, todo lo demás, como un método práctico para disminuir los roces y las penas de la vida terrestre.”³⁶⁵ Finalmente, para la Doctrina social de la Iglesia, la caridad es un mandato de Dios que establece una relación nueva de amor mutuo entre los cristianos.

Para continuar, recordemos que junto con el amor a Dios, el amor al prójimo es uno de los principios básicos de la religiosidad cristiana. En correspondencia a este principio, considera Pascal que el cristiano es una persona que se encuentra dirigida hacia el prójimo, al que se le añade la virtud de la caridad, que deriva de la omnipotencia de Dios.

Para Spinoza, los diversos atributos de Dios se concentran en el amor al prójimo; esto es “...que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo.”³⁶⁶ Apoyado en Pablo cuando dijo que quien ama al prójimo, obedece a Dios y cumple la ley (*Romanos 13:8*), señala que la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo: “El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo.”³⁶⁷ Obedecer a Dios consiste en obedecer la ley del amor al prójimo, además de que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios no sólo es obediente sino feliz. Señala Spinoza que todos los dogmas de fe se determinan por ese precepto y recuerda que para Juan (*1 Juan 4:7-8*), el que no ama al prójimo no conoce a Dios, pues Dios es caridad: “Más aún, como nadie vio a Dios, deduce de ello que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo y que tampoco nadie puede conocer ningún atributo de Dios, aparte de esta caridad, en cuanto participamos de ella.”³⁶⁸

En la existencia como caridad Antonio Caso concibe al amor como en los primeros días del Evangelio, esto es, como amor al prójimo, que no es a lo próximo sino a lo lejano. También en el siglo XX, Teilhard precisa que el cristianismo no se puede contentar con no perjudicar al prójimo

³⁶⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *La energía humana*, p. 166.

³⁶⁶ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 314.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 312.

(caridad pasiva) sino que se debe empeñar por hacer el bien y promover la felicidad (caridad activa).

Para Levinas, el amor al prójimo es el amor sin concupiscencia que propone toda la *Biblia*, y que se demuestra a través de una total gratuidad y entrega responsable hacia el otro. “Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia.”³⁶⁹

Por su parte, Nicol considera que para la vocación humana, ya no cuentan los infortunios personales y siente como propios los infortunios ajenos. El vulgo atribuye a la filosofía el poder comprender y tolerar los defectos y torpezas del prójimo. “Pero esta forma laica de caridad requiere, como la caridad misma, que los defectos sean realmente los del prójimo: los de un ser individual y presente.”³⁷⁰

Otros son los autores que se han enfrentado a la idea de amor al prójimo del cristianismo. Por ejemplo, asegura Nietzsche tener cautela e incluso hostilidad contra cosas como la amplitud de corazón o el amor al prójimo. Señala que su propia experiencia le ha hecho desconfiar de los impulsos llamados desinteresados y del amor al prójimo. El amor al prójimo lo considera Nietzsche como una debilidad o incapacidad de resistir a la compasión, y dice negar la moral del cristianismo, una moral de la decadencia que se basa en el aparente desinterés del amor al prójimo y que en realidad esconde la destrucción del hombre superior.

Freud se opone al mandato del amor al prójimo, considerándolo como inaplicable e inadmisibles. El mandamiento del amor al prójimo como a sí mismo se ha establecido para contribuir a eliminar las tendencias agresivas del hombre. Sin embargo, dice Freud, este mandato es contrario a la primitiva naturaleza humana y desconoce la porción de agresividad que hay en los hombres. Por demás, abandonamos nuestras esperanzas puestas en el prójimo cuando vemos cómo la maldad de éste nos dificulta la vida. Más aun, este ser extraño no sólo es indigno de mi amor y consideración sino que merece mi hostilidad y aun mi odio, si en él encuentro actitudes como las de ofensa, difamación o denigración hacia mi persona. Sólo si me mostrase consideración y respeto, yo estaría dispuesto a retribuírselo, aunque no me obligue precepto alguno. Dice Freud que si el mandamiento dijera “Ama a tu prójimo como él te ama a ti”, nada tendría que objetar.

³⁶⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 129.

³⁷⁰ Eduardo Nicol, ob. cit., p. 22.

Recordemos que el amor de caridad del cristianismo se extiende a los enemigos. En opinión de Pascal, el cristiano “ama a su prójimo, pero su caridad no se encierra en estos límites y alcanza a sus enemigos y después a los de Dios.”³⁷¹ Kierkegaard y Antonio Caso también hablaban del amor al enemigo, sólo explicable por inspiración divina. Contrariamente, Freud dice también oponerse al precepto que dice “Amarás a tus enemigos” al que considera tan absurdo como la fe ciega (*credo quia absurdum*). En una nota a *El malestar en la cultura*, cita Freud un poema de Heine donde dice que debe perdonarse a los enemigos pero no antes de su ejecución.

El principio del amor universal es un tema también discutido entre los filósofos modernos y contemporáneos, filiales y no filiales al cristianismo. Para Vives y Kierkegaard el acto de dar no debe limitarse a los vínculos de parentesco y vecindad, sino que debe dirigirse a todo el que esté realmente necesitado y no precisamente al amigo o al ser amado. La postura de Kierkegaard es opuesta a la de Santo Tomás para quien habrá de favorecerse en primera instancia a los más allegados, como a los familiares o los amigos. Contrario a Freud, señala Levinas que el orden de la caridad consiste en una ayuda al que lo necesita, al primero que toque a nuestra puerta: “No atormenta a la conciencia piadosa más que con una tortura secundaria, y de una forma u otra es fácil curarse de ella mediante la caridad, el amor al prójimo que llama a nuestra puerta, la limosna que se da al pobre, la filantropía o una acción que favorezca el primer hombre a quien encontremos.”³⁷² De acuerdo a la Doctrina social de la Iglesia, la caridad tiene una dirección universal porque pretende abarcar a todo el género humano: “En realidad, la caridad cristiana se extiende a todos, sin distinción de raza, condición social o religión; no espera lucro o agradecimiento alguno.”³⁷³

De otra parte, la crítica de Freud al amor universal no es sólo al precepto evangélico del amor al prójimo sino también a la noción moderna de humanidad. Respecto al amor universal señala Freud que el dolor de un amigo también es mío y lo comparto, pero si la persona es desconocida para mí, no sentiré ningún afecto. Incluso se comete una injusticia porque se favorece igual a un desconocido que a un conocido. Es contrario a la justicia y a la razón el amor que se ofrece de la misma manera a un extraño que a alguien conocido. El amor en el cristianismo comete una injusticia para con el ser amado concreto y cercano. En este sentido el pensamiento de Freud es más cercano al de santo Tomás, guardando desde luego las debidas proporciones.

³⁷¹ Blaise Pascal, ob. cit., 355, ed. Cátedra, p. 148.

³⁷² Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 34.

³⁷³ Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II, 1966. *Apud*, José Luis Gutiérrez García, ob. cit., p. 188.

Además, ante la propuesta del amor universal al prójimo, no sólo se comete una injusticia sino una indignidad. Y es que Freud objeta que no todos los hombres son dignos de ser amados. “Con todo, nos apresuramos a adelantar nuestras dos principales objeciones al respecto: ante todo, un amor que no discrimina, pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego, no todos los seres humanos merecen ser amados.”³⁷⁴ Si amo a algunas personas es porque se lo han ganado de alguna manera, y surge de manera tal que en él puedo amarme a mí mismo. Freud aclara el tipo de merecimiento a que se refiere. Así que razonablemente nadie puede aconsejarnos, en justicia y dignidad, cumplir el precepto del amor universal.

4) Los términos y significados de la caridad.

Hemos revisado ya el principal significado de la caridad cristiana que es el de amor a Dios y al prójimo, en sus diversas modalidades, pero otros muchos significados de caridad han sido manejados por los autores modernos y contemporáneos, valiéndose a su vez de diversos términos alternativos: limosna, misericordia, socorro, compasión, piedad, generosidad, etc. Haremos enseguida una breve revisión de algunos de estos usos, tratando de establecer su vínculo con algunos de los rasgos de la caridad cristiana.

Juan Luis Vives se apoya en diversas citas bíblicas donde se invita a ayudar al prójimo y a dar limosna y socorro a los pobres (*Deuteronomio* 15:14, *Sal* 41: 2-4, *Tobías* 4: 9-10, *Eclesiástico* 3:32, etc.). Pero la limosna no consiste sólo en el hecho de dar un bien sino en toda obra por la que se alivia la indigencia humana. En cuanto al modo de dar, Vives establece diversas direcciones, pero sólo recuperaremos algunas de ellas. En primera instancia dice que el dar, como precepto de caridad, debe hacerse con prontitud, en el momento oportuno, cuando apremie la necesidad y de acuerdo a nuestras posibilidades. Apoyado en Pablo dice que la ayuda caritativa debe ser dada de manera libre y no obligada: “Pues cada cual quiere amar y ser benigno y caritativo a su gusto, no según le plazca a los demás.”³⁷⁵ Con sentido de caridad, la limosna debe ser voluntaria. “Si tuviera algún valor para nosotros la caridad, la caridad sería nuestra ley no impuesta, que el que ama no necesita que se le imponga; ella haría todas las cosas comunes, y cada uno vería las necesidades ajenas como propias.”³⁷⁶ Muchos piensan redimirse dando un

³⁷⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 45.

³⁷⁵ Juan Luis Vives, *La comunicación de bienes*, p. 146.

³⁷⁶ *Ídem*, *El socorro de los pobres*, p. 81.

poco a los pobres con lo mucho que han robado, pero señala Vives que es un gran error el robar a unos para darle limosna a otros. La limosna es agradable a Dios si se hace con los bienes legítimamente adquiridos. Los hombres no deben ser soberbios o vanagloriarse al dar (*Mateo* 6:1-4) y no deben dar de mala gana sino con ánimo alegre (*2 Corintios* 9:7). Los pobres deben considerar que su pobreza les ha sido enviada por Dios, así que deberán conformarse con lo que tienen con recato y modestia y no propiciar rebelión alguna. Vives dice a los pobres que no guarden pero tampoco derrochen el bien recibido, que no envidien los bienes materiales de nadie ni la limosna de otros pobres y que si algo les sobra se lo den a otros que lo necesitan.

Dice que su discurso se dirige a socorrer a los pobres para que no lo sean por mucho tiempo. Si socorriésemos a los pobres de manera oportuna, corregirían sus costumbres. No hay virtud más grata por su liberalidad y magnificencia que ayudar al que lo necesita. Para Vives, ninguna causa debe impedir socorrer y darle limosna al necesitado. Al socorrer al pobre, no se debe considerar lo que quiere cada uno, sino lo que debe recibir aunque no le agrade, como hacen los médicos con los enfermos furiosos o los padres con los hijos depravados. Vives termina con un exhorto a ser imitadores en la caridad y la pobreza de Cristo y sus apóstoles, que nos invitan a la paciencia y la caridad, para que cada uno robustezca la caridad de Dios en su corazón y ayude conforme a sus posibilidades a los demás, practicando obras de verdadera caridad. “Ahora bien, la caridad para con los demás se ejercita en todo lo que puedan, en el espíritu y en el cuerpo, en la fortuna, con el deseo, con las palabras y con las obras; tú mismo o por medio de otros, quienquiera que sean, hasta donde puedas ayudarles.”³⁷⁷

La doctrina de Kierkegaard sobre el amor deriva hacia la ayuda concreta al prójimo a través de la misericordia. El cristianismo habla de una misericordia que tiene el deseo de ser generosa, aunque no se tenga dinero que dar. “¡Sí, la insolencia mundana de la generosidad y la caridad llega tan lejos, que incluso se mofa de una misericordia que no posea nada!”³⁷⁸ Pero la misericordia se muestra aun cuando el pobre o el desvalido entregan lo poco que tienen. Kierkegaard ofrece algunos ejemplos de misericordia. Aun cuando el samaritano no tuvo nada que dar, fue misericordioso al auxiliar al herido que encontró en el camino. En los *Hechos* se refiere que el apóstol Pedro no tenía dinero, pero sanó a un enfermo que le pedía limosna. El cristianismo enseña que la misericordia es una ofrenda de Dios que no entiende de dinero. El rico con su dinero

³⁷⁷ *Ídem, La comunicación de bienes*, p. 140.

³⁷⁸ Sören Kierkegaard, ob. cit., p. 382.

eclipsa al pobre que da un céntimo, pero al dar dinero de manera presuntuosa se perturba la misericordia y por tanto la aspiración de la eternidad. Lo importante es dar con misericordia, no con dinero. Invita Kierkegaard a ser misericordioso:

Pero además deseamos que nuestro discurso contribuya en cuanto es necesario y en la medida de lo posible, a que aquel que puede ser generoso y caritativo, lo haga con la vergüenza que es grata a Dios, con el santo ruborizarse del pudor que conviene a un cristiano, tan dispuesto a dar, y sin embargo tan reacio a declarar que aquello sea una limosna; como si se tratara de aquel que se vuelve para no sentir la vergüenza de que *otros* hubieran de *ver* que aquello constituye un honor para él; o como si se tratara de aquel cuya izquierda no sabe en realidad lo que hace la derecha.³⁷⁹

De acuerdo a la Doctrina social de la Iglesia la caridad impone el deber de la limosna y la asistencia a los necesitados. “El espíritu de caridad en modo alguno prohíbe el ejercicio fecundo y organizado de la acción social caritativa, sino que lo impone obligatoriamente.”³⁸⁰ No se manda socorrer a los demás con lo que uno mismo necesita para conservar el decoro propio, sino que se manda socorrer con lo que sobra (*Lucas 11:41*).

Jean-Luc Marion (1946) investiga los caracteres, rasgos y elementos (donador, donatario, don) de la donación, desde la perspectiva de la fenomenología. Para empezar, señala que podemos poner entre paréntesis al donador sin por ello suspender el don. *Mateo* señala que al dar limosna, la mano izquierda debe ignorar lo que hace la derecha; esto significa que lo importante es la donación y no que sepamos quién fue el donador. El don puede darse aun con un donador anónimo o desconocido; una herencia o una deuda se reconoce aun en ausencia del donador. “Concluiremos pues que el donador puede y debe ponerse entre paréntesis, puesto que todo don se sigue todavía cumpliendo sin él.”³⁸¹

Marion establece que el donatario puede también estar puesto entre paréntesis. Pone el ejemplo de las campañas de recolecta de fondos para causas humanitarias y de solidaridad. “En este caso, hay un donatario que recibe: la organización caritativa o, según el uso laicizado, ‘humanitaria’; ese donatario real cobra sin contrapartida, aunque yo no sabré casi nunca el total de la suma que se ha conseguido finalmente, ni el empleo que se va a hacer de ella, ni su resultado:

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 381.

³⁸⁰ Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, 1966. *Apud*, José Luis Gutiérrez García, ob. cit., p. 186.

³⁸¹ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 181.

todo ello se encuentra, para mí, puesto entre paréntesis.”³⁸² El donatario puede tener un rostro y una condición definida (un enfermo, un hambriento, un leproso, etc.) pero puede no tener rostro o ser de un rostro desagradable (el enemigo, el ingrato, el ausente por venir, etc.) pero aun así la donación se cumple, ya que basta que se dé, para que se muestre.

Un tercer término de la relación es el don o aquello que se da en la donación. A diferencia de Marcel Mauss, Marion establece que el don se opone a las nociones de economía, intercambio y reciprocidad. El dar no tiene la función económica de devolver el don, sino que sigue la corriente del dar iniciada en la donación. “El don tiene lugar, en cambio, cuando una suerte de ley de no-retorno libera al don inicialmente dado de toda repercusión, reenvío, retribución, réplica, etc.”³⁸³ El don se da con la expectativa de que no tenga que ser devuelto por el donatario. El don requiere, para darse, de no tener contrapartida ni respuesta. Más aun, la donación se despliega mediante el don que se da sin considerar la dirección ética. Para Marion, lo importante es que sólo queda el don en tanto que dado; ya sin el donante y el donatario, el don no depende más que de sí mismo para darse. Sin embargo, el don también se puede poner entre paréntesis. El don no puede identificarse con un objeto determinado, sino que puede ser también una persona, una amistad, el amor, etc. El don consiste en su inmanencia y donabilidad, es decir, la determinación del don dado, no en un objeto. La existencia del don descansa más en la decisión de aceptarlo que en la disponibilidad del objeto. “En definitiva, el acto de recibir un don no consiste ni en el traspaso de una propiedad, ni en el objeto recibido por un motivo evidente, sino que reside en la aceptación o, más bien, en la *aceptabilidad* misma de ese don.”³⁸⁴

Para Marion, el don se reduce a la donación y la donación a sí misma. La donación tiene un valor en sí, independientemente de todo intercambio económico. Marion concibe a la donación misma a partir de aquello que es simplemente dado. El análisis de la donación no tiene como causas trascendentes, el donador, el donatario y el don. La donación no se reduce a la presencia de ninguno de estos elementos. Puede hacerse una triple *epojé* de las condiciones trascendentales del intercambio económico para quedarnos con la pura donación.

De otra parte, modernos y contemporáneos, a la par que hicieron el análisis del espíritu caritativo como asistencia al necesitado, también agregaron importantes críticas. Bernard Mandeville habla de algunos conceptos relacionados a la caridad como el de piedad o compasión,

³⁸² *Ibidem*, p. 162.

³⁸³ *Ibidem*, p. 161.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 192.

que consiste en una condolencia por las desgracias de los demás; ésta pasión surge cuando los sufrimientos de otras criaturas nos impresionan tanto que perturban nuestra tranquilidad. Pero también comenta Mandeville que frecuentemente se confunde piedad con caridad. Esta asume el nombre de aquella. Un mendigo nos pide practicar la caridad en nombre de Jesucristo, pero puede valerse de despertar nuestra piedad. Para despertar nuestra piedad nos expondrá las partes más deformes de su cuerpo, nos hará un resumen de sus calamidades verdaderas o ficticias, le da tonos doloridos a sus plegarias y hace ademanes; insiste en la insignificancia del donativo y en las futuras recompensas por la ayuda recibida; esto es que nos ataca por los ojos y por los oídos. “Pues cuando la piedad se apodera de nosotros, si podemos, aunque sea imaginarnos que contribuimos a aliviar a quien compadecemos y que nuestra intervención ayuda a disminuir sus penas, sentimos un gran bienestar y a esto se debe que las personas compasivas den a menudo limosnas, aunque comprenden que realmente no están en condiciones de hacerlo.”³⁸⁵ La compasión se convierte en un instrumento de la caridad. Hay personas que les desagrada el espectáculo de ver a los mendigos con sus úlceras; pero no se dejan ablandar, bien porque son avaros o porque consideran la limosna como un gasto inútil. Apartan sus ojos y oídos del triste espectáculo, aunque no dejan de estar intranquilos por su acto de omisión. También puede suceder que al acostumbrarse a los sucesos de tal espectáculo, ya no les produzca impresión alguna. Sin embargo, los mendigos son industriosos, insisten y siguen los pasos de sus víctimas para que a cambio de unas monedas los hombres compren supuestamente su tranquilidad con Dios. Por todo ello concluye Mandeville que en general las pretensiones caritativas son “estúpidamente falsas”. “Todo el mundo sabe que ninguna virtud se falsea con tanta frecuencia como la caridad.”³⁸⁶

El cristianismo es visto por Nietzsche como una religión de la compasión, que se siente orgullosa de dar a todos los que sufren. Señala en *El anticristo* que “al cristianismo se lo llama religión de la *compasión*. - La compasión es antitética a los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida.”³⁸⁷ La moral aristocrática considera a la compasión una debilidad moral que intensifica la decadencia, multiplica la miseria y merma las energías de la vida. No hay nada sano

³⁸⁵ Bernard Mandeville, ob. cit., p. 169.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 431.

³⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 7, p. 31.

en la compasión cristiana. “Nada es menos sano, en medio de nuestra nada sana modernidad que la compasión cristiana.”³⁸⁸ Son los decadentes los que califican a la compasión como virtud.

A los compasivos les reprocho el que con facilidad pierden el pudor, el respeto, el sentimiento de delicadeza ante las distancias, el que la compasión apesta en seguida a plebe y se asemeja a los malos modales, hasta el punto de confundirse con ellos, –el que, en ocasiones, manos compasivas pueden ejercer una influencia verdaderamente destructora en un gran destino, en un aislamiento entre heridas, en un *privilegio* a la culpa grave.³⁸⁹

En un fragmento póstumo de 1887-1888 Nietzsche, refiriéndose a Schopenhauer, identifica a la compasión con la *caritas*:

A partir de su pesimismo Schopenhauer tenía completo derecho a dejar como única virtud la compasión: con ella es con la que más enérgicamente se fomenta de hecho la negación de la voluntad de la vida. La compasión, la *caritas*, al permitir a los deprimidos y a los débiles seguir viviendo y tener descendencia, obstaculiza las leyes naturales de la evolución: acelera la decadencia, destruye la especie, *-niega* la vida. ¿Por qué las otras especies animales se mantienen sanas? Porque carecen de compasión.³⁹⁰

Nietzsche estima como una virtud noble saber enfrentar la compasión, así lo ilustra en el apartado “La tentación de Zaratustra”. Lo mejor para él era ser dueño de la situación, lograr que la tarea propia esté libre de instintos decadentes que actúan en las llamadas acciones desinteresadas.

Otro concepto que Nietzsche relaciona al de compasión y *caritas* es el de piedad. “La piedad es amor a la vida, pero a la vida débil, enferma, reactiva. Militante, anuncia la victoria final de los pobres, de los que sufren, de los impotentes, de los pequeños.”³⁹¹ Experimentan piedad todos los que toleran la vida reactiva. La piedad es la práctica del nihilismo porque se dirige a la nada. La humildad no es más que soberbia, instinto de crueldad y humillación hacia los otros.

Al tratar de superar las limitaciones del *cogito*, Sartre se da a la tarea de explicar las relaciones con los otros. Sin embargo, concluye en *El Ser y la Nada* que dichas relaciones permanecen siempre en un conflicto constante al querer un sujeto apoderarse de la libertad del otro. En *El existencialismo es un humanismo* y en el propio *El Ser y la Nada*, Sartre trata ahora de

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 32.

³⁸⁹ *Ídem*, *Ecce homo*, pp. 27-28.

³⁹⁰ *Ídem*, notas a *El anticristo*, p. 120.

³⁹¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p 210.

superar las acusaciones de solipsismo y se da a la tarea de demostrar que la elección personal no sólo comprende la universalidad (casi kantiana) sino que comprende la generosidad (casi cristiana) hacia el otro.³⁹² Sin embargo, creo que las argumentaciones de Sartre a favor del universalismo y la generosidad no llegan a ser muy convincentes, más aun, parecen contradictorias, si se ven a la luz de su fundamental defensa de la libertad individual y las pretensiones de objetivación hacia los otros.

De cualquier forma, como ha podido advertirse, la filosofía moderna y contemporánea, aun la de influencia cristiana, ha preferido valerse de otros muchos términos (misericordia, socorro, piedad, compasión, generosidad, etc.) para referirse a lo que los cristianos habían nombrado como caridad. Ha habido, dice Nietzsche, intentos recientes para reemplazar las virtudes cristianas con nociones como las de tolerancia, civilización, altruismo, generosidad, etc.; pero todas ellas son formas de autoengaño porque de una u otra manera retoman los valores del cristianismo.

Por su parte, Max Scheler

...reaccionó con violencia ante los sucedáneos modernos del auténtico amor o caridad cristiana. Son diversos: el *altruismo*, la *benevolencia*, los *servicios sociales* de asistencia y bienestar. Consideraba, a veces injustamente, que tales actitudes no obedecían al reconocimiento generoso del valor de los necesitados, sino a la intolerancia de los hombres para consigo mismos, y a la necesidad de ir a buscar a otros para huir de la propia soledad. Denuncia la impersonalidad y la distancia que se establece entre benéficos y beneficiarios, incluidos todos en una mecánica artificial y burocrática. La sociedad moderna, según Scheler, ha montado estas prestaciones que son indudablemente útiles, pero han olvidado la dinámica amorosa que había de animarles y, en su lugar, muchas veces funcionan por resentimiento.³⁹³

Insiste más Scheler en privilegiar la conmiseración cristiana de las desgracias ajenas en vez de los conceptos modernos que pretenden reemplazarla.

Personalmente creo que estas mismas críticas sobre los sucedáneos modernos de la caridad pueden verse hacia el cristianismo, del que Scheler dice ser su defensor, esto es que la actitud del cristianismo no obedece al reconocimiento generoso de los necesitados sino que pretenden aliviar la soledad propia, estableciéndose además una distancia entre los que otorgan el beneficio y entre quienes lo reciben por haber olvidado la dinámica amorosa que los anima. Además, la revisión de este comentario de Scheler nos da cuenta del celo cristiano por hacer suyos los

³⁹² Véase, Jean Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 463.

³⁹³ Fco. Gomá, "Scheler, la ética de los valores", en Victoria Camps, *Historia de la ética*, p. 312.

programas de asistencia al necesitado y no compartirlo con los esfuerzos paganos expresados en nociones como las de altruismo, beneficencia, humanitarismo, etc. De esto nos surge una clara enseñanza, la asistencia al pobre necesitado no debe ser un derecho de propiedad exclusiva de los cristianos. Tan ha sido así que los filósofos modernos y contemporáneos han preferido valerse de otros términos alternos al de caridad (socorro, beneficencia, compasión, asistencia, altruismo, etc.), tal vez por su carga eminentemente religiosa.

5) Caridad y justicia.

Ahora bien, la filosofía moderna y contemporánea puso especial atención en establecer las relaciones entre la caridad y la justicia. Para Pascal, justicia y caridad van unidas, y no puede haber dos infiernos, uno para los pecados contra la caridad y otro para los de la justicia, y asegura que no puede haber justos sin caridad. “Pecadores purificados sin penitencia, justos santificados sin caridad, todos los cristianos sin la gracia de Jesucristo. Dios sin poder sobre la voluntad de los hombres, una predestinación sin misterio, una redención incierta.”³⁹⁴ De igual forma, para Pascal, verdad y caridad deben mantenerse en constante relación.

Para Spinoza, el que tiene caridad es el que posee el Espíritu y el reino de Dios. “Allí hemos mostrado, en efecto, que cumple la ley de Dios, quien practica la justicia y la caridad por mandato divino; de donde se sigue que el reino de Dios es aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto.”³⁹⁵ El conocimiento revelado de Dios se da por obediencia y por tanto es distinto del conocimiento de la justicia y la caridad divinas. “De este modo, todos podrán obedecer a Dios con toda sinceridad y libertad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos.”³⁹⁶ El amor intelectual a Dios es de unos cuantos, en tanto que el conocimiento de la justicia y caridad divinas es común a todos los fieles. “Y que probemos, después, que aquel conocimiento que Dios pidió a todos en general por medio de los profetas y que todo el mundo tiene que poseer, no es más que el conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, las cuales pueden ser fácilmente demostradas por la misma Escritura.”³⁹⁷ Sin ser sabios, los hombres pueden acercarse a la divinidad, obedeciendo los mandatos de la ley. El mejor conocimiento que el hombre común puede tener es el de la justicia y la caridad divinas.

³⁹⁴ Blaise Pascal, ob. cit., 864, ed. Cátedra, p.321. Véase también, Pensamiento 725, p. 273.

³⁹⁵ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 393.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 70.

³⁹⁷ *Ibidem*, pp.301- 302.

De su parte, y a pesar de sus fuertes críticas a la religiosidad cristiana, Voltaire refería a la virtud como algo indispensable y que el contenido de esa virtud era la justicia y la caridad. Refiriéndose al P. Bergier, señala Voltaire: “No ignora usted que la primera necesidad es amar a Dios y a nuestro prójimo, como lo han reconocido todos los pueblos civilizados. La justicia y la caridad son dos virtudes fundamentales.”³⁹⁸

Bergson establece la relación entre la justicia y la caridad. “La justicia es de este modo incesantemente ampliada por la caridad y ésta adopta cada vez más la forma de la simple justicia; los elementos de la moralidad se hacen homogéneos, comparables y casi conmensurables entre sí; los problemas morales se enuncian con precisión y se resuelven metódicamente.”³⁹⁹ Concluye diciendo que sin la justicia no puede haber caridad.

Cuando Levinas habla de la relación entre caridad y justicia no es muy constante en su postura. Si bien establece algunas diferencias, defiende más bien una vinculación. En cuanto a sus diferencias dice que mientras la justicia supone una relación entre iguales, el amor se da sin esperar respuesta. “La ley es más importante que la caridad.”⁴⁰⁰ Levinas critica a Buber en tanto que para éste sí hay reciprocidad entre el tú y el yo. “Pero uno debe diferenciarla de la *Caritas* y de la Misericordia. La *Caritas* que es recíproca no es *Caritas*.”⁴⁰¹ Señala que hasta ahora no ha habido justicia: “hasta ahora, hablando cristianamente, sólo hubo *Caritas* o Misericordia, una palabra que, por lo demás, amo.”⁴⁰² Pero las más de las veces, Levinas se refiere a una estrecha relación entre caridad y justicia. Señala que la hora de la justicia exige también la caridad. La justicia se pone en marcha en nombre de la responsabilidad frente al otro, de la caridad, de la misericordia y la bondad. La justicia nace de la caridad, ambas son inseparables y simultáneas. El amor se entiende a partir de la justicia: “...la caridad es imposible sin la justicia, y que la justicia se deforma sin la caridad.”⁴⁰³ La justicia viene exigida por la caridad. “Es el momento de la justicia inevitable que viene sin embargo exigida por la propia caridad.”⁴⁰⁴ Para Levinas, no hay diferencia terminológica entre misericordia y caridad, como

³⁹⁸ Voltaire, “Dios y los hombres por el Dr. Obern...” (1770), en *Crítica religiosa*, p. 126.

³⁹⁹ Henri Bergson, ob. cit., ed. Tecnos, p. 103.

⁴⁰⁰ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 36.

⁴⁰¹ *Ídem*, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del otro*, p. 114.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 113.

⁴⁰³ *Ídem*, *Entre nosotros*, p. 147.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 277.

fuentes del derecho del otro que antecede al mío; es en estos casos que se impone la noción ética de justicia.

Apoyado en Leibniz, Marion estableció una relación entre caridad y justicia. Desde su punto de vista, la justicia es la verdad de la caridad o bien es la propia caridad de amar.

Por su parte, Benedicto XVI en su Carta encíclica *Dios es amor* señala que desde el siglo XIX el marxismo ha hecho una importante crítica a la actividad caritativa de la Iglesia.

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.⁴⁰⁵

Pero también critica la postura marxista según la cual la nueva organización social garantizaría la justicia hasta suprimir las obras de caridad. “El amor –*caritas*- siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa.”⁴⁰⁶ El servicio del amor no es superfluo en ninguna nación; siempre habrá sufrimiento y soledad que necesiten de ayuda y siempre habrá necesidades materiales y espirituales que necesiten de los cuidados de los otros. “La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidades de amor.”⁴⁰⁷

B) ÁMBITOS DE LA CARIDAD.

1) El hombre caritativo

Corresponde ahora hablar de los ámbitos en que se ha desenvuelto la caridad, en la filosofía moderna y contemporánea. De ellos destacaremos los que se refieren al hombre, la moral, la sociedad, la economía y la política. Por lo que se refiere al hombre iniciaremos con plantear un tema sujeto a discusión por la filosofía moderna y contemporánea y es el que se refiere a si el sentido caritativo de ayuda al prójimo es o no innato en el hombre.

⁴⁰⁵ Benedicto XVI, ob. cit., p. 38.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 45.

Para Juan Luis Vives, la situación del hombre, que carga con el pecado original, es inclinarse al vicio y la maldad. Sin embargo, señala en otro momento que es natural en los hombres hacer el bien: “...en el corazón humano está arraigado de manera maravillosa ese ardor con que los espíritus generosos quieren favorecer a cuantos más mejor, y consideran que no hay nada más honroso y excelente...”⁴⁰⁸ Esta actitud generosa de aliviar a los oprimidos, socorrer a los necesitados, curar a los enfermos y ayudar a los afligidos se da aun cuando no se tenga ninguna utilidad o se desperdicie la fortuna propia.

De otra parte, y conforme a Bernard Mandeville, el hombre es fundamentalmente irracional, pasional y egoísta, así que no existe en él una inclinación natural hacia la bondad o la moralidad: “...continúa existiendo la misma maldad de siempre, la caridad es tan fría como de costumbre, la verdadera virtud igualmente rara...”⁴⁰⁹ En este sentido, se opuso a las propuestas de Shaftesbury sobre la propensión natural del hombre a actuar en forma altruista. “Para Shaftesbury la coincidencia de beneficios públicos y privados se debía a una benevolencia ilustrada, mientras que para Mandeville era el resultado de un egoísmo estrecho. Mandeville consideraba a los hombres completa e inevitablemente egoístas, Shaftesbury los creía dotados de sentimientos altruistas y gregarios.”⁴¹⁰ Para ejemplificar la propuesta de la pretendida naturaleza piadosa o compasiva del hombre, Mandeville pone el caso de una persona que presencia cómo es que un cerdo ataca ferozmente a un niño pequeño dándole muerte, tratando de evitar el suceso aunque sin lograrlo. Desde su punto de vista, todo hombre se conmueve ante esa escena, lo mismo el humanitario, compasivo y honrado, que el bandido, ladrón o asesino. No importan sus condiciones, desgracias o pasiones, por un tiempo se olvidan de sus particulares intereses para dejar paso a la piedad, por lo que se convierte en una especie de inclinación natural. Sin embargo, para Mandeville, aun esta inclinación tiene un fondo egoísta. “Por esto, a despecho de su excelente consecuencia social, sería un acto de egoísmo, puesto que el salvador obra para tranquilizar su conciencia, del mismo modo que la gente da limosna a los mendigos, no por generosidad, sino ‘por el mismo motivo que pagan al pedicuro, para andar con comodidad’.”⁴¹¹ De manera que en el fondo los impulsos naturales de ayuda tienen un trasfondo egoísta. Los hombres ignoran tanto sus instintos que confunden

⁴⁰⁸ Juan Luis Vives, *El socorro de los pobres*, p. 21.

⁴⁰⁹ Bernard Mandeville, ob. cit., p. 181. Adviértase que este punto de vista es semejante al de Hobbes.

⁴¹⁰ F.B. Kaye, “Introducción” a *La fábula de las abejas* de Mandeville, p. XLVII.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. XL.

fragilidad, pasión y entusiasmo con bondad, virtud y caridad, al grado de colocarlos como principios de la piedad y la religión.

Es apenas concebible que los hombres conozcan tan mal sus sentimientos e ignoren hasta tal extremo sus verdaderos instintos como para confundir la fragilidad, la pasión y el entusiasmo con la bondad, la virtud y la caridad; sin embargo, nada es más cierto que el hecho de que la satisfacción, la alegría y el transporte que sienten con los actos meritorios que he nombrado, los acepten estos miserables jueces como principios de piedad y religión.⁴¹²

En *El malestar en la cultura*, señala Freud que a los hombres les es extraña la idea de mirar de manera desinteresada a los de su propia especie. La bondad natural de los hombres es en realidad una ilusión. Freud propone que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor sino un ser naturalmente instintivo y agresivo. “*Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia?”⁴¹³ Del instinto de agresión deriva el instinto de muerte (*thanatos*), que junto con el amor (*eros*) dominan al mundo humano. Ambos principios condicionan nuestras relaciones con los demás. Por más esfuerzo que hagamos, no podemos colocarnos en la situación de aquellos seres que sufren.

Ahora bien, múltiples son las teorías modernas y contemporáneas que intentan definir al hombre, pero sólo aludiremos a algunas de ellas, como parte de la fundamentación del acto caritativo. De acuerdo a Teilhard de Chardin, el actuar del hombre se une al poder creador de Dios, convirtiéndose en su prolongación viva. En particular, Teilhard destaca el papel de la actividad humana en la existencia religiosa, que consiste en contribuir al plan de Dios y en el triunfo de Cristo en la historia. La tarea del hombre es terminar la creación de Dios en la tierra, en la realización de actos de caridad. “Para quien ha comprendido que la infinita Realidad divina es aprehendida (aprehensible) al término de toda labor de conquista, de toda caridad social, de todo sufrimiento ¡qué solidez, qué consistencia, qué interés adquiere toda vida!”⁴¹⁴ La novedad del concepto de persona en Teilhard es que la considera como una realidad dentro de una evolución universal. La evolución humana, como la expresión más compleja del proceso evolutivo, se da en términos de mayor conciencia, personalización y socialización. El progreso humano consistirá en

⁴¹² Bernard Mandeville, ob. cit., p. 186.

⁴¹³ Sigmund Freud, ob. cit., p. 53.

⁴¹⁴ Carta del 6 de noviembre de 1916, en *Genère de une pensée*, p. 182. Apud, Emile Rideau, *El pensamiento de Teilhard de Chardin*, p. 413.

la integración amorosa de las personas como seres libres, conscientes y espirituales, por afinidad interna pero sin anular sus diferencias. Para Teilhard el verdadero amor no se disuelve en la masa, sino que personaliza. El hombre del mañana podrá vivir individualizado y consciente de sí, pero sobre todo unido a los demás en el amor, de “corazón a corazón”.

Por su parte, la fundamentación que Marx y Nietzsche hacen del hombre se dirige a enfrentar la religiosidad cristiana. Marx señala que el propósito de una crítica a la religión es hacer que el hombre se conciba a sí mismo como el origen de su propio desarrollo y responsable de su destino. “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, y, por lo tanto, en el imperativo categórico de hacer desaparecer todas las condiciones que hacen del hombre un ser disminuido, esclavizado, abandonado y despreciable.”⁴¹⁵ Una vez desaparecido el más allá, la tarea será establecer las condiciones de verdad del más acá, esto es, del mundo real y la vida diaria, laboriosa y activa.

Por su parte, la filosofía de Nietzsche pretende superar la minusvaloración que el cristianismo ha hecho de lo humano, teniendo en mente más bien la postulación de un hombre superior. Nietzsche comienza su libro de *Así habló Zaratustra* con el anuncio de la llegada del superhombre, un tipo de hombre superior, lo más valioso y digno de lograr. Para Nietzsche, el hombre es algo que debe ser superado a sí mismo, y traza algunas líneas de ese hombre perfecto, sano y superior que llama superhombre. Entre otros rasgos señala que será un ser despiadado pero soñador, que conocerá los placeres del cuerpo pero con las refinaciones del alma, y que será un hombre fuerte, noble, grande y supremo. Del propio Zaratustra señala Nietzsche algunos atributos. “Con sus animales, el águila y la serpiente, es decir, el orgullo y la astucia, comienza Zaratustra sus discursos a sus compañeros, comienza su ‘descenso’. Soberbia y astucia son sus atributos, elegidos intencionadamente; se oponen, en una contraposición buscada, a la humildad y a aquella ‘pobreza de espíritu’ ante la cual la sabiduría de este mundo se convierte en locura. Son anticristianos.”⁴¹⁶ Uno de los lastres que habrá de superar el superhombre es el de la compasión cristiana. “Su mayor enemiga, el auténtico lastre del superhombre, es la compasión, porque ella nos liga melancólicamente a las incidencias del pasado y a todos aquellos que van quedando tetanizados en las incidencias atroces del camino; es la compasión la que impide despegar, la que

⁴¹⁵ Gabriel Espie, “Marx”, en Paul Poupard, ob. cit., p. 1126.

⁴¹⁶ Eugen Fink, ob. cit., p. 83.

veda nuestro acceso a lo que nos espera tras la definitiva catarsis que debe purificarnos de nosotros mismos.”⁴¹⁷

Pascal, Kierkegaard y Caso distinguen a su manera tres diferentes órdenes de lo humano. Para Pascal hay tres órdenes específicos en el hombre: el sensible, el del espíritu y el de la caridad. El primer orden se refiere a los deseos de concupiscencia del cuerpo. El orden del espíritu nos permite comprender de manera inteligible las cosas. Pero la grandeza del hombre es poder alcanzar el orden admirable de la caridad, el cual habrá de preceder a las obras externas. “Para determinar lo que será ‘la verdadera moral’ (cuya sutileza la asemeja metodológicamente al arte de persuadir), que se burla de esas morales del espíritu, hará falta un nuevo concepto de orden, que no le debe nada al orden del espíritu: el orden de la caridad (§ 298); hará falta asimismo otro análisis del yo y sobre todo otra problemática teológica.”⁴¹⁸ El orden de caridad es el que muestra la relación del hombre con lo divino. Como para san Agustín, en el orden de caridad el hombre goza de la gracia divina, que sólo se dispensa a unos cuantos. Los tres órdenes no se comunican entre sí. La misma distancia infinita que hay de los cuerpos a los espíritus es la misma que hay de los espíritus a la caridad porque ésta pertenece a un orden superior. Todos los cuerpos del universo no valen lo que el menor acto de caridad. “Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones, no valen lo que el menor movimiento de caridad. Este es el orden infinitamente más elevado.”⁴¹⁹ La víctima más ilustre del cristianismo, como le llamó Nietzsche a Pascal, es un buen representante de la teoría de la caridad cristiana en la Edad Moderna. Su visión cristiana de la caridad está alejada de pretensiones de explicación metafísica, como lo fue para Teilhard; esto parece claro cuando Pascal señala que ningún objeto o realidad valen el menor de los movimientos de caridad.

Kierkegaard distingue entre tres esferas de existencia: estética, donde el hombre no vive más que de sus sensaciones insatisfechas; ética, en que el sujeto lleva una vida conforme a normas, y religiosa, donde el individuo encuentra su plena realización y afirma lo excepcional que tiene. Lo religioso se encuentra presidido por la fe y vive el absurdo de las decisiones imprevisibles de Dios.

Antonio Caso escribió muchos ensayos de filosofía, pero sus ideas fundamentales, y desde luego su idea de la caridad, se encuentran concentradas en *La existencia como economía, como*

⁴¹⁷ Fernando Savater, “Nietzsche”, en Victoria Camps, ob. cit., p. 591.

⁴¹⁸ Vincent Carraud, “Pascal”, en Monique Canto-Sperber, ob. cit., p. 1164.

⁴¹⁹ Blaise Pascal, ob. cit., 308, ed. Cátedra, p. 139.

desinterés y como caridad (1916, 1919, 1943), al que consideró un “ensayo de cosmovisión cristiana” no contrario a las recientes conclusiones de la ciencia y la filosofía. Su objeto de estudio es justamente la existencia humana en sus diversas manifestaciones: fisiológica, estética y moral.

El primero de los reinos de la existencia es el de la economía, esto es, el de la vida biológica que se encuentra regida por el principio supremo del egoísmo. Ahora bien, la existencia es algo más que existencia como economía, es también existencia como desinterés que incorpora la contemplación estética desinteresada y la existencia como caridad, que corresponde al mundo moral y religioso. El arte y el heroísmo de la caridad constituyen dos órdenes nuevos que son desinteresados por esencia y no se explican por las leyes del egoísmo biológico. En los seres vivos, el excedente vital se gasta en provecho de la propia vida, pero en el actuar humano se puede dirigir al arte y la moral. Sin embargo, aclara Caso que la abundancia de energía es el soporte biológico, no es la causa de la existencia desinteresada y caritativa.

El estado económico se ve superado por el estado estético, pero todavía un momento superior a éste es el de la caridad, una tercera forma de existencia más humana y más auténtica. El tema de la caridad, dice Rosa Krauze, es el *leit motiv* de la obra de Antonio Caso.⁴²⁰ La existencia ‘*sub specie charitatis*’ corresponde al punto de vista de la caridad y del altruismo cristiano que se opone al egoísmo biológico. “En oposición al criterio de utilidad, reveló el cristianismo que la existencia cobra un nuevo sentido, si se le considera *sub specie charitatis*.”⁴²¹ Al respecto señala Mario Magallón que Caso distingue dos conceptos opuestos de existencia. “Las convicciones morales de Caso lo llevan a estudiar a la existencia, para descubrir que ésta se mueve en dos polos opuestos: entre el *egoísmo* y la *caridad*, imposibles de simplificar o realizar su síntesis en un proceso evolutivo; por eso, según Caso, uno debe triunfar sobre el otro, para mediar a éstos introduce el desinterés.”⁴²²

Además del orden biológico y estético, se encuentra el orden nuevo superior de la caridad. “Sobre el orden biológico está el orden humano; están el desinterés artístico, la caridad, el heroísmo, irreductibles a la vida; contrarios a ella. Así como el orden físico es incapaz de engendrar de sí el biológico, así este es incapaz, a su vez, de engendrar el moral. El egoísmo no puede hacer nacer de sí el altruismo. El bien es un *principio nuevo*, un *orden nuevo*.”⁴²³

⁴²⁰ Véase de Rosa Krauze, *La filosofía de Antonio Caso*, p. 42.

⁴²¹ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 31.

⁴²² Mario Magallón, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, p. 79.

⁴²³ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 109.

Apoyado en Pascal señala que todos los espíritus juntos no valen lo que el más pequeño acto de caridad, que corresponde al orden del corazón que la razón no entiende. Entre sí, los tres órdenes de la existencia son irreductibles y mutuamente excluyentes.⁴²⁴

Considera Caso que “La forma suprema de existencia es el amor: esto es, la caridad.”⁴²⁵ El cristiano no niega por negar sino que niega para afirmar un orden superior de existencia, la caridad, que representa una victoria sobre la exaltación de la vida. “Solamente el que no tiene propiedad se posee a sí mismo. La existencia como caridad es la plenitud de la existencia. ¡Esto es lo que constituye la sublimidad del sacrificio!”⁴²⁶ Mediante los actos de caridad, los hombres se distinguen de los demás seres al realizar actividades que le son propias. Caso se opone a que el hombre lleve una vida atada a sus apetitos biológicos y en cambio propone a la caridad como la vía en que el hombre llegará a su plena realización. “La caridad realiza la especie, exalta al linaje humano.”⁴²⁷ El verdadero superhombre no es el carnicero nietzscheano, sino el hombre justo, piadoso y caritativo, de acuerdo a Caso.

Así pues, de acuerdo a Caso, la existencia humana es existencia como economía, como desinterés y como caridad. “Nosotros pensamos esta vez, lo que pensamos siempre: la existencia es economía de pensamiento, intuición del arte, pero sobre todo, entraña el misterio de la caridad, el misterio del amor.”⁴²⁸ En la filosofía de Caso es más importante el orden de la caridad que el de la economía o el desinterés.

En un último apartado sobre el hombre nos remitiremos brevemente a las reflexiones que la filosofía contemporánea ha hecho sobre el concepto del otro, fundamento de la moral, la sociedad y el propio yo, de cara desde luego al concepto de caridad. En *El Ser y la Nada*, Sartre se había referido a las características fundamentales del hombre y a la relación que guardan con otros seres que tienen características parecidas a las suyas. En primera instancia, los sujetos tratan de apoderarse entre sí de sus respectivas libertades, considerándose como simples objetos. Sin embargo, para Sartre, incluso el fundamento del ser para sí se encuentra en los otros, esto es que dependo de los otros para ser. Mi relación con el otro constituye una de las estructuras de mi ser, es decir el ser-para-otro. De manera que la libertad ajena no deja de ser fundamento de mi ser y si

⁴²⁴ José Gaos hace una interesante crítica a la idea de irreductibilidad de órdenes de Caso, que puede verse en “El sistema de Caso”, prólogo al vol. III de las *Ob. Comp.* de Caso., p. XVI.

⁴²⁵ Antonio Caso, “Vida y amor”, en apéndice al vol. III de sus *Ob. Comp.* p. 137.

⁴²⁶ *Ídem*, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 88.

⁴²⁷ *Ídem*, “El hombre y el amor”, en apéndice al vol. III de sus *Ob. Comp.*, pp. 129-130.

⁴²⁸ *Ídem*, “Filosofía en parábolas”, en apéndice a *Ob. Comp.*, vol. VI, p. 456.

la destruyo me destruyo a mí mismo. Se hace entonces necesario el reconocimiento mutuo de libertades. Pero el reconocimiento mutuo no significa la ausencia de conflicto. Aclara Sartre que la posibilidad de unificar las conciencias está condenada al fracaso: "...haga lo que haga ante la libertad del Otro, estoy condenado a tratarle como un instrumento y a sentirme tratado como tal por él."⁴²⁹ No es posible una síntesis total unificadora con los otros. Las relaciones se vuelven luchas de nuestras trascendencias. Hay rivalidad y hostilidad en nuestras reciprocidades. "Mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, el prójimo intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme... El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro."⁴³⁰ En las relaciones Yo-tú hay una negación y mutuo conflicto. El odio es el escondido deseo de buscar la muerte del otro con el fin de reconquistar mi libertad. Pero esta solución desemboca en un fracaso porque el odio no puede suprimir a todos los otros y al suprimirlos pierdo mi propio reconocimiento. En *A puerta cerrada*, Sartre hace decir a uno de sus personajes que "el infierno son los otros". Acepta Sartre que se puede contar con los otros hombres siempre que yo los conozca y estén comprometidos conmigo en una tarea común. "Pero no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana, o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme."⁴³¹

En *La fe filosófica ante la revelación*, dice Jaspers que la apertura al otro no está dirigida simplemente a tolerar sus ideas sino a reconocer su propia existencia; además, aclara que la existencia del otro actualiza la existencia propia. La existencia humana es una realidad finita que debe reconocer a los otros. La existencia es esencialmente comunicación con otras existencias para coordinar su acción en el mundo. Antes que dejarse seducir por las imágenes del futuro, los hombres pueden hacerse conscientes de su ser responsable con los demás. "Esta responsabilidad se ejerce en los quehaceres de cada día, sobre nuestros impulsos y sentimientos, sobre nuestro modo de comportarnos, en el trato con los demás, en el acercamiento o alejamiento de ellos, en el preferir o prosperar, en todas las grandes y pequeñas decisiones, esenciales no sólo para nosotros, sino también para el curso de los acontecimientos."⁴³² En la comunicación de existencia a

⁴²⁹ Robert Campbell, *Jean Paul Sartre o una literatura filosófica*, p. 103.

⁴³⁰ Jean Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 455.

⁴³¹ *Ídem*, *El existencialismo es un humanismo*, p. 27.

⁴³² Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, p. 506.

existencia se da una relación activa entre dos absolutos, por esta razón es que se da tanto una resistencia como una apertura al otro.

Por su parte, Levinas propone una filosofía de la alteridad entendida como una filosofía que vuelca su mirada hacia el otro, tanto al otro subjetivo como al Otro infinito y trascendente, que es Dios. Levinas no defiende una moral altruista en sentido tradicional sino un humanismo del otro. Levinas presenta la apertura al otro como una ruptura del egoísmo primordial; al deseo de dirigirse a sí mismos, habrá de contraponerse la prioridad de reconocer las necesidades del otro. Levinas plantea que las relaciones con el otro no habrán de basarse en la tiranía o violencia sino en el amor y el respeto entre iguales. El yo se reconoce como fracción de un todo que mantiene la solidaridad humana. El otro se manifiesta en su rostro, un rostro que me señala, me llama, me reclama. En tanto tiene un rostro, el otro es accesible como prójimo y puedo amarlo. Para Levinas, la huella del otro en su rostro no es más que la huella de Dios. Seguir la huella que se encuentra en el rostro del otro nos lleva hacia Dios. No es que el otro sea Dios, sino que en su rostro se revela la huella de Dios. Justo en el libro de *La huella del otro*, un entrevistador pregunta a Levinas si en los rostros brutales también veo al otro. Y yo mismo preguntaría si en el rostro brutal del otro veo a Dios. El propio Levinas reconoce que aun en un SS hitleriano veo también un rostro que tiene derecho a una defensa y consideración. En mi estima personal en el rostro del otro no veo en ningún momento a Dios; mucho menos si se trata del rostro hostil de un SS hitleriano, por ejemplo.

De acuerdo a Eduardo Nicol, la idea de hombre comprende una comunidad social e histórica. La noción de familiaridad ontológica rebasa la mera idea de agrupación de individuos, para referirse a la solidaridad y reciprocidad entre los miembros de una comunidad. Pero la relación no es un mero ser-con los otros sino el ponerse en situación del otro y poder corresponder a sus requerimientos.

Existir es expresarse, y expresarse es *ser en otros*, entrar en comunicación y diálogo con otro. Pero el simple uso de la palabra no hace del hombre un ser generoso. La palabra también recela. En el uso utilitario, la expresión no es más que el egoísmo natural del ser que tiende a sus necesidades y que existe *para sí*, aunque radicado *en* la comunidad. Por el contrario, expresarse con arte, por lo mismo que es algo innecesario y desinteresado, entraña una forma de ser para ti, una existencia literalmente servicial y generosa, que se entrega por completo en la palabra.⁴³³

⁴³³ Eduardo Nicol, ob. cit., pp. 27-28.

Finalmente, Fernando Savater defiende la autonomía, la integridad y la excelencia propia pero también se da cuenta que éstas no pueden darse sino respecto a otros hombres. Aclara que el reconocimiento entre sujetos debe ser mutuo. Cualquier grupo humano debe asegurar la perduración de los individuos que lo componen, en el reconocimiento recíproco entre los socios. Dentro de la sociedad surgen colaboraciones solidarias entre los individuos, sin abandonar la intención fundamental de la ética que para Savater es la autoconfirmación del sujeto. “El reconocimiento en el otro nace de un egoísmo plenamente lúcido y consecuente.”⁴³⁴ Lo que no se puede es convertir al otro en cosa o instrumento de la propia voluntad, a través de la violencia y los deseos de poder. No se reconoce al otro por sus determinados usos y servicios hacia mi persona sino por su capacidad creadora, libre, racional, comunicativa, etc.

2) La caridad en la moral.

Para continuar con los ámbitos en que se ha desenvuelto la caridad, detengámonos un poco más en el papel que le ha dado el pensamiento moral moderno y contemporáneo, teniendo en cuenta haber tratado ya algunos temas afines como es la consideración de la caridad como valor y como virtud. Consideraré en primera instancia algunas éticas basadas en la religiosidad cristiana. En términos de Pascal, la religión cristiana construye una moral en que los justos se elevan a la participación de la divinidad y así evitan la corrupción. “Uno no se aleja más que alejándose de la caridad.”⁴³⁵

La última gran obra de Bergson fue *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), manifestación de una evolución religiosa de su pensamiento cada vez más cercana al catolicismo. En el libro hace justo una investigación sobre dos diversas fuentes de la moral y de la religión, una que llama cerrada y otra abierta. Para Bergson la moral tiene dos fuentes, la obligación y la aspiración. La primera genera la moral cerrada, la segunda la moral abierta. La moral cerrada tiene la función de mantener la conservación de la sociedad a través de obligaciones definidas que son manifestaciones de la presión social. La moral abierta tienen orígenes distintos; se trata de una moral que responde a la inclinación del individuo de afirmar su propia libertad y crear formas nuevas de convivencia. La moral abierta no se basa en la razón; es una moral de la aspiración, emoción y entusiasmo, que se rige por el amor, no por el temor. La moral abierta es más una moral de sentimientos como el honor, la simpatía o la piedad. La emoción en la moral se despliega

⁴³⁴ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 35.

⁴³⁵ Blaise Pascal, ob. cit., 948, ed. Cátedra, p. 351.

en un vínculo entre los hombres, en que se apoya la solidaridad y acción social. En nuestras vidas es importante hacer elecciones morales renovadas, en el ejercicio pleno de nuestra libertad, como dueños de nuestras decisiones, intenciones y actos. La moral abierta no cede a la presión social y se llena de fuerza para actuar. El amor a la humanidad caracteriza a la moral abierta y establece las condiciones de un auténtico vínculo social. Aclara Bergson que la humanidad la descubrimos en el fondo de nosotros mismos, resultado de un sentimiento que surge de las profundidades del yo e impregna cada uno de sus estados. La moral abierta representa una moral distinta y una vida nueva. En relación a los tipos de deberes de la moral abierta, dice Bergson: “Abnegación, entrega, espíritu de sacrificio, caridad, son palabras que pronunciamos cuando pensamos en ellos.”⁴³⁶ Bergson señala que la caridad es un tipo especial de emoción que tiene que ver con la comprensión de la moral cristiana. “Considerad, por ejemplo, la emoción que el cristianismo ha aportado bajo el nombre de caridad: si la caridad gana las almas, de ello se seguirá una conducta determinada y la extensión de una cierta doctrina.”⁴³⁷

El pensamiento de Antonio Caso se encuentra dominado por una clara preocupación moral. Le es más importante al hombre la moral que le dice cómo es bueno vivir que saber qué es la realidad. Recordemos que Caso había distinguido tres tipos de existencia, de la primera de ellas, la existencia económica, deriva un tipo específico de moral dirigido por un egoísmo profundo que desemboca en un afán de enriquecimiento, imperialismo y guerra, entre los individuos y las naciones. En contra de Nietzsche, que ignora el verdadero amor cristiano y concibe al cristianismo como religión de débiles, Caso opuso la fuerza del hombre piadoso y caritativo basada en la capacidad de dar y no de pedir. El cristiano es el auténtico superhombre porque puede acceder a otros planos superiores de la existencia. Por su parte, considera que Max Stirner (filósofo alemán del siglo XIX) desembocó en un individualismo anarquista que al proponer como ideal nuevo al egoísmo propio, no logró captar que en el individuo también hay signos de altruismo. Caso reconoce el mérito de la filosofía de Nietzsche y Stirner por enfrentar los sistemas intelectualistas, pero les reprocha que su pensamiento derivaba hacia un egoísmo falto de caridad.

Para Caso, el bien moral sólo se da a través de realizar actos de caridad, nivel de existencia que rebasa el ser biológico y físico. Entre el egoísmo y el altruismo se reparten dos tablas morales: una quiere poseer con ánimo imperialista y la otra quiere dar con ánimo de caridad. “Más como

⁴³⁶ Henri Bergson, ob. cit., p. 39.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 56.

toda voluntad, precisamente por serlo, jamás se sacia, la vida es siempre infeliz; la historia universal carece de sentido; el arte y la poesía significan sólo un instante de breve e insignificante reposo; y la caridad y la compasión hacia toda existencia (tan numerosa como ávida), constituyen el fundamento de la moral.”⁴³⁸ Para Caso, la moral se funda en el triunfo de la buena voluntad de la existencia como caridad, por encima de la voluntad egoísta de la existencia como economía. La acción caritativa es para Caso la acción buena. El bien no es un imperativo o ley de la razón como lo quiere Kant, sino resultado de un entusiasmo que inspira a los hombres caritativos a una entrega generosa hacia los demás. La moral para Caso es resultado de una invitación y persuasión a actuar siguiendo el ejemplo de los que mejor han realizado su humanidad en la caridad: los santos, los héroes y los mártires.

Después de la influencia de la fenomenología, Levinas se orientó hacia una ética basada en su idea del otro. “Lo interhumano reside también en el recurso de los unos al auxilio de los otros, antes de que la brillante alteridad de los demás se banalice o minimice en un simple intercambio de buenos modales establecido como ‘comercio interpersonal’ en el seno de las costumbres.”⁴³⁹ El perseverar en el desinterés del bienestar propio no significa renunciar a un bien sino realizar el bien que consiste en la misericordia por el otro. La caridad es para Levinas un acto de bondad en beneficio del otro. “Bondad: virtud pueril; pero, en cuanto tal, caridad, misericordia y responsabilidad respecto de otro, posibilidad del sacrificio en el que irrumpe la humanidad del hombre, quebrantando la economía general de lo real y trascendiendo la perseverancia de los entes que se obstinan en su ser hacia un *estado* en el que los demás están antes de mí mismo.”⁴⁴⁰ Después aclara: “En la relación personal del yo con otro, el ‘acontecimiento’ ético –caridad y misericordia, generosidad y obediencia- conduce más allá o lleva por encima del ser.”⁴⁴¹ Señala Levinas que la caridad o amor no es intercambiable ni recíproco. “Carece originalmente de reciprocidad, pues la reciprocidad amenazaría su carácter gratuito, su gracia o su caridad incondicional.”⁴⁴² En la generosidad no hay una reciprocidad respecto del otro, esto es que no comprende devolver el bien que uno le ha hecho al otro. “Semejante reciprocidad caracteriza el circuito de intercambios económicos, regido por la regla del beneficio mutuo, pero no la unicidad de la relación ética en la que el yo desaparece frente al otro en un movimiento de generosidad

⁴³⁸ Antonio Caso, “Ni muerte ni vida”, en apéndice a *Ob. Comp.*, vol. III, p. 162.

⁴³⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 125.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, pp. 245-246.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 276.

fundamentalmente desinteresada.^{»443} Levinas llama a la generosidad como liturgia, término alejado de cualquier significación religiosa y que consiste en una acción paciente de entrega totalmente gratuita al otro sin exigir de parte de quien la recibe la devolución del bien recibido. Más allá de una humanidad en que opera el *conatus essendi* de Spinoza existe una humanidad desinteresada en que opera el sacrificio del bienestar propio. La preocupación por el otro, dice Levinas, puede llevar incluso a la posibilidad de morir por él, lo que significa el comienzo de una racionalidad nueva. “No se trata de una vida post-mortem, sino de la desmesura del sacrificio, la santidad de la caridad y la misericordia.”^{»444}

Dentro de la propia filosofía moral moderna y contemporánea, otro grupo de filósofos se han opuesto de una u otra forma a la moral cristiana y propuesto una ética propia. Por ejemplo, la ética de Spinoza se opuso a la moral cristiana porque contribuía a aumentar las actitudes y emociones tristes en el hombre. “Spinoza, tan austero en su personalidad y vida, repudia todos los valores de autosacrificio y negación de sí mismo, y las más sombrías y antinaturales actitudes cristianas, tales como la humildad, el arrepentimiento y el remordimiento.”^{»445} El arrepentimiento y la humildad son malos en cuanto son síntomas de impotencia y falta de vitalidad. Spinoza distingue entre una moral de la obediencia y una moral de la libertad donde parece hacer una velada crítica a la moral religiosa basada en la caridad.⁴⁴⁶ La elección no es entre moralismo e immoralismo sino entre una moral de la obediencia y una moral de la libertad. Para Spinoza, lo propio de la moral religiosa es fomentar la obediencia y la salvación producto de la caridad y la sumisión. De acuerdo a la moral de la obediencia, aun los ignorantes pueden encontrar una vía de salvación: “A tenor de la Escritura, hay que admitir que los no sabios, los no filósofos, pueden salvarse sin saberlo y casi a su pesar, mediante las obras de caridad y la obediencia.”^{»447} De otra parte, la moral autónoma es aquella que trata de evitar la servidumbre; una moral que integra la libertad, el valor y la generosidad, y desemboca en un conocimiento adecuado de nuestros afectos para permitirle al hombre ser feliz. Moralidad para Spinoza es hacer el bien con la guía de la razón.

En la primera parte de *La genealogía de la moral*, Nietzsche hace una distinción entre la moral de los señores y la moral de los esclavos. Consideró al cristianismo como una moral de

⁴⁴³ Stéphane Moses, “Levinas”, en *Diccionario de ética y de filosofía moral* de Monique Canto-Sperber, p 915.

⁴⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 240.

⁴⁴⁵ Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 117.

⁴⁴⁶ Véase: Fernando Savater, *La vida eterna*, p. 190; André Comte-Sponville, “Spinoza”, en Monique Canto-Sperber, ob. cit., p. 1537 y Xavier Tilliet, “Spinoza”, en Paul Poupard, ob. cit., p. 1680.

⁴⁴⁷ Xavier Tilliet, “Spinoza”, en Paul Poupard, ob. cit., p. 1680.

esclavos, que invirtió los valores del paganismo hacia la debilidad (moral de esclavos) y la igualdad (moral del rebaño). “Distinta a ésta (la moral de los señores) es la moral de esclavos; ésta se halla impregnada por el instinto de venganza contra la vida superior; quiere igualar todas las cosas; censura la excepción como algo contrario a la moral; glorifica lo que hace soportable la vida a los pobres, a los enfermos y a los débiles de espíritu: la gran hermandad de todos los hombres, el amor al prójimo, la apacibilidad.”⁴⁴⁸ La moral de esclavos, destinada a formar hombres con pobreza de instintos, es la que protagoniza la decadencia actual de Europa. Nietzsche dice estar en contra del cristianismo porque al exaltar las virtudes de los esclavos, quebranta las almas fuertes y nobles. “El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción*, a los instintos de conservación de la vida fuerte, ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad.”⁴⁴⁹ Cristiana es la enemistad hacia los señores de la tierra, por eso es que para Nietzsche el cristianismo ha sido “la máxima desgracia de la humanidad”. El cristianismo representa el espíritu del resentimiento hacia los valores nobles y la moral aristocrática, que dice no al movimiento ascendente de la vida, al poder, la belleza y la afirmación de sí mismo. El cristianismo le da una dirección nueva al resentimiento, inventando la mala conciencia, mediante la cual se asume la culpa como propia. El cristianismo llama buenos a los miserables, los pobres, los dóciles y los esclavos, mientras que en forma de venganza llama malos y condenados a los fuertes y felices. Nietzsche dice negar el tipo de hombre que se ha dado en llamar bueno, benévolo o benéfico. En oposición a la moral de esclavos, Nietzsche señala que la moral del señor es noble, exaltadora de la vida, y surge de un estado elevado del alma. El amo forma una comunidad reducida entre sus iguales, despreciando a los inferiores que viven del provecho común.

Para Fernando Savater⁴⁵⁰, la pregunta fundamental de la ética no es ¿qué debo hacer?, sino ¿qué quiero hacer? El querer esencial del hombre es lo que funda el deber. El *conatus* de Spinoza nos revela que el motivo ético principal del hombre es la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que nos conviene, y lo que yo quiero es llegar a ser plenamente yo, confirmar mi autodeterminación en la racionalidad, la creación y la libertad. La autoafirmación no admite directrices que provengan de lo otro sagrado o las distinciones jerárquicas de la sociedad o la

⁴⁴⁸ Eugen Fink, ob. cit., p. 150.

⁴⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 5, p. 30.

⁴⁵⁰ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 29.

política. Sin embargo, aclara Savater, que la ética también busca la confirmación de cada individuo en la comunidad de lo humano. La moral es un asunto eminentemente privado, pero no puede dejar de ocuparse de la relación que cada individuo establece con todos. La autoafirmación de lo humano tiene como *factum* el conjunto de necesidades de reconocimiento, ayuda y concordia entre los hombres. La autonomía, la integridad y la excelencia propias no valen sino respecto a los otros.

En, *El crepúsculo del deber*, Guilles Lipovetsky (1944) plantea justo que la etapa del predominio del deber ya ha terminado. Desde mediados del siglo XX, los valores morales han tenido una nueva dirección, que ya no se apoya en el culto a Dios ni en el culto al deber. Lipovetsky califica a las nuevas sociedades de posmoralistas por rebasar la dirección hacia el deber de la modernidad. Ahora el deber se reemplaza por los nuevos valores del placer, el deseo, la felicidad, el self-interest, el bienestar material y el dinero. Ya sin la tutela de la Iglesia o las tradiciones seculares, el individualismo gana terreno por todas partes. El valor de los derechos individuales se sobrepone a las obligaciones hacia la colectividad. La búsqueda de los requerimientos materiales predominan por encima de la obligación humanitaria. “Los valores caritativos y humanitarios pueden despertar una fuerte simpatía pero quedan muy atrás en relación con la superficie que ocupan el himno al ego y los estímulos al consumo.”⁴⁵¹

Sin embargo, señala Lipovetsky, la moral individualista también ha generado diversos problemas sociales: desintegración familiar, drogas, violencia juvenil, delincuencia, promiscuidad sexual, etc. Pero esta misma decadencia moral ha producido justo una reacción opuesta: la revitalización de la moral, aunque no se trata de una vuelta a lo religioso o al imperativo del deber. Al tiempo que surge un rechazo a los excesos del individualismo, la ética surge como preocupación. El ideal ético gana fuerza e invade todas las actividades humanas; incluso se proclama como la única utopía posible. Dice Lipovetsky que el siglo XXI será ético o no será.

El resurgir de la ética se expresa de diversas maneras. La nueva ética está preocupada por el respeto a la vida privada en armonía con la sociedad, por la libertad de expresión responsable, por la defensa de los derechos de cada uno en respeto a los derechos de los demás, etc. La renovación de la ética significa encontrar un equilibrio entre los derechos individuales y los requerimientos sociales. Propone una ética que se incline a buscar los equilibrios entre eficacia y equidad, respeto del individuo y del bien colectivo, libertad y solidaridad, etc. La época posmoralista ya no valora

⁴⁵¹ Guilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, p. 52.

la obediencia ciega sino la autonomía creadora y un núcleo estable de valores compartidos: derechos del hombre, honestidad, tolerancia, rechazo de violencia, etc. La ética posmoralista no deja de considerar las prerrogativas del individuo, pero los ubica en los límites y umbrales de las responsabilidades compartidas. Para Lipovetsky, lo importante es hacer retroceder el individualismo irresponsable para hacer progresar un individualismo responsable. La afirmación de los derechos individuales no debe significar el rechazo de la colectividad. Hay una preocupación por el individuo pero no se dejan de atender los requerimientos de la vida social, económica o científica. Se trata de conquistar la propia individualidad pero sin olvidar los deberes hacia los otros. Considero que Savater y Lipovetsky van por la misma línea; ambas defienden las prerrogativas del individuo pero sin chocar con la solidaridad social.

Plantearemos enseguida algunos problemas específicos derivados de la filosofía moral moderna y contemporánea como son los de la libertad y el egoísmo, en atención a la idea de caridad cristiana. Comencemos con el asunto de la libertad y la manera como algunos autores pretendieron construir una ética a partir de este concepto. Pues bien, en oposición a un cristianismo de dogmas y rituales prescritos, Kierkegaard destacó el angustioso acto de elección en el individuo. El propósito de Kierkegaard era llamar la atención sobre la importancia de ser cristiano en la fe, que depende de la gracia de Dios, pero que también compromete la libertad de los hombres. Para Kierkegaard es un error hacer al otro dependiente de nuestra ayuda. El máximo beneficio que podemos proporcionar a otro hombre es ayudarlo a mantenerse libre, independientemente y actuar por cuenta propia: "...lo máximo que un ser humano puede realizar a favor del otro es hacerlo libre, ayudarlo para que se mantenga él solo"⁴⁵² A pesar de la dirección religiosa de su pensamiento, creo que Kierkegaard tiene razón con su idea de que el auténtico amoroso busca hacer al otro independiente; aunque desde mi punto de vista este propósito queda frustrado en cuanto la caridad cristiana depende siempre de la intervención divina, como lo había dicho san Agustín.

Por su parte, señala Caso que somos verdaderamente libres cuando negamos nuestro egoísmo y nos entregamos en bienes a los demás. En relación con la existencia como caridad, la verdadera libertad no está en desatarse del mundo, sino que está en la acción dentro del mundo. La voluntad sólo se determina por sí misma, en el acto de caridad; es decir, cuando se niega a sí propia, cuando todo lo da en bien a los otros, cuando obra sin provecho para su propia

⁴⁵² Sören Kierkegaard, ob. cit., p. 333.

individualidad. La libertad plena se alcanza en la existencia caritativa, no en la existencia como economía o como desinterés.⁴⁵³ La caridad es resultado de un entusiasmo o inspiración internos; no puede ser algo impuesto, ni siquiera a partir del fuero interno como lo quería Kant, porque entonces los hombres se convertirían en esclavos del bien.

Un rasgo que Sartre enfatiza del hombre es su ser libre y consciente (para-sí). El hombre no se puede imponer siempre al mundo, pero queda siempre libre de elegir. Para Sartre estamos solos y sin excusas. “Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre.”⁴⁵⁴ El único fundamento de los valores y los imperativos es mi libertad. Ni Dios ni los otros hombres decidirán sobre mi acción. Sartre pone un ejemplo para explicar su idea de libertad: se trataba de uno de sus alumnos que le preguntaba qué hacer, si ir a la guerra con la resistencia francesa o quedarse en casa para seguir cuidando a su madre. Señala que la doctrina cristiana no podía ayudarlo. “La doctrina cristiana dice: sed caritativo, amad a vuestro prójimo, sacrificaos por los demás, elegid el camino más estrecho, etc., etc.”⁴⁵⁵ Pero en este caso no se especifica a quien amar, si a la patria o a la madre, porque ambos representan al prójimo. El alumno que pregunta a Sartre busca un consejo; si pide consejo a un sacerdote sabe qué le va a aconsejar, pero al venir a verme a mí, dice Sartre, sabía lo que yo le iba a decir: “...usted es libre, elija, es decir, invente.”⁴⁵⁶ En este caso no encontró indicación precisa en ninguna moral, de manera que él tuvo que inventar su ley. “Nunca diremos que este hombre que ha elegido quedarse con su madre tomando como base moral los sentimientos, la acción individual y la caridad concreta, o que ha elegido irse a Inglaterra, prefiriendo el sacrificio, ha hecho una elección gratuita.”⁴⁵⁷

Como ha podido ya advertirse, buena parte de la moral cristiana ha querido fundarse en oposición al egoísmo humano. Algunos autores modernos y contemporáneos así lo han destacado. De todos los obstáculos para la realización del bien, señala Vives sobre todo a la soberbia y al egoísmo. Hacemos grandes esfuerzos para alcanzar una insignificante ganancia pero evitamos extender la mano para ayudar al prójimo. “Por consiguiente, la causa más importante de que no hagamos el bien es la soberbia y el amor a nosotros mismos, que con cuanta más vehemencia arde,

⁴⁵³ Para ver en detalle las argumentaciones casistas sobre la libertad puede consultarse de Guillermo Jorge Silva Martínez, *La idea de libertad en el pensamiento de Antonio Caso (hasta 1927)*, México, tesis de licenciatura (UNAM), 1987 y del mismo autor, *La idea de libertad en el pensamiento de Antonio Caso (1933-1946)*, México, tesis de maestría (UNAM), 2005.

⁴⁵⁴ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, pp. 21-22.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 37.

tanto más extingue la caridad para con los demás.”⁴⁵⁸ Los bienes otorgados por Dios no son dados en exclusiva a ciertos hombres, y por tanto debe compartirlos con aquellos que lo necesitan; es ladrón aquel que guarda o derrocha de los bienes ofrecidos por Dios, y evita dárselos a los demás. Entre nosotros, dice Vives, cada uno hace sus cosas sin preocuparse por el hermano; más aun, con artimañas tratan de despojarlo de lo que tiene. Así como Cristo se preocupó de alimentar y confortar a los pobres, así también cada uno debe socorrer al necesitado.

De acuerdo a la estimación de Pascal: “Sólo hay dos principios que dividen las voluntades de los hombres: la codicia y la caridad. No es que la codicia no pueda convivir con la fe en Dios y que la caridad sea incompatible con los bienes de la tierra, pero la codicia usa de Dios y goza del mundo, y la caridad lo contrario.”⁴⁵⁹

La caridad es un contrasentido de la vida biológica, había dicho Antonio Caso. La caridad cristiana se habrá de encontrar libre de toda transacción con la vida: “...así como la vida animal es una victoria violenta sobre el mundo, la caridad es otra victoria sobre la vida, victoria mística, que triunfa aliviando, dando paz y no guerra, amor y no botín, beatitud y no saciedad.”⁴⁶⁰ En el hombre radica la voluntad de caridad que consiste en la negación del egoísmo propio. El caritativo invierte la ecuación del egoísmo, esto es, el máximo de esfuerzo con el mínimo de provecho. En efecto, Caso contrapone la existencia como economía a la existencia como caridad, que significa en sentido cristiano una renuncia a los fines económicos de la existencia. Caso opuso al egoísmo vital, el altruismo cristiano: “Empeñarse en hacer la apología de la caridad ante la vida, sería inútil, si no hubiera excelentes razones filosóficas para sostener ante el egoísmo vital, el altruismo cristiano.”⁴⁶¹

Por su parte, opina Teilhard que el egoísmo se supera cuando la persona sale de sí misma para ponerse al servicio de los otros, mediante el amor, que es coexistencia, donación, sacrificio y renuncia. Para Teilhard, la caridad rompe el aislamiento entre los individuos y contribuye a la comunión de todos los hombres.

De igual forma, señala Nicol que la caridad es opuesta a los afanes de poder: “...la moral cristiana, basada en el amor trascendente y en la caridad inmanente, son como etapas en la marcha creadora de la historia, todas igualmente nobles, igualmente enderezadas contra esa forma mala de

⁴⁵⁸ Juan Luis Vives, *El socorro de los pobres*, p. 36-37.

⁴⁵⁹ Blaise Pascal, ob. cit., 502, ed. Cátedra, p. 225.

⁴⁶⁰ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.*, vol. III, p. 105.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 29.

ser que es el domino del hombre por el hombre.”⁴⁶² El problema es que hoy en día los hombres ambiciosos pasan por ser los impulsores del progreso y hacen actos de gran generosidad. “Unos, recordando lo que dice el Evangelio de san Lucas: ¿De lo que os resta, dad limosna? (XI, 41), hacen donaciones y legados, reconocidos de antiguo por el derecho canónico, el cual, como una ironía que parece impropia de semejantes textos, les llama *pro remedio animae, pro animae redemptione*. Otros efectúan el rescate de su alma en el dominio del derecho civil: crean fundaciones.”⁴⁶³ Los ambiciosos convierten a la riqueza en un medio de sus particulares intereses y se olvidan de los fines nobles del dar. Contrariando los intereses egoístas de los hombres, señala Nicol que la simpatía es una intuición afectiva, que nos hace ponernos en el lugar del otro y compartir sus placeres y dolores. La capacidad de ponerse en el lugar del otro, que es la simpatía, es la fuente para el conocimiento de nosotros mismos.

Si bien de la crítica al egoísmo surgieron construcciones éticas como las de Vives, Caso y Nicol, otros autores como Nietzsche y más claramente Savater, construyen una ética basada en el amor a sí mismos o amor propio. Nietzsche propone que la fundamentación moral cristiana se basó en valorar negativamente al egoísmo. “El egoísmo fue aquello que precisamente la moral negaba; frente al interés egocéntrico, el interés centrífugo o altruista de la ética.”⁴⁶⁴ La voluntad egoísta trata de abolirse porque se le considera como inmoral. El egoísmo inteligente y racionalizado se había convertido en una inmoralidad antisocial. El principio que dice “debes renunciar a ti mismo y sacrificarte” comprende la renuncia a la utilidad propia e incluso la propia ruina por el sacrificio a los demás. Señala Nietzsche que la primera obligación del individuo consciente y libre es para con su propia fuerza, el amor a sí mismo, y no con los ideales colectivistas. En *Así habló Zaratustra* agrega que primero se habrá de amar uno a sí mismo para así amar a los demás. “‘Amad siempre a vuestros prójimos igual que a vosotros, -pero sed primero de aquellos que *a sí mismos se aman*- que aman con el gran amor, que aman con el gran desprecio’. Así habla Zaratustra el ateo.”⁴⁶⁵ Como nada malo hay en el egoísmo puedo entregarme a él; así es como busco, como todos lo hacen, la persecución de mi provecho inmediato. Nietzsche habla de egoísmo pero no de un egoísmo enfermo, pequeño y bajo, que quiere hurtar. El egoísmo del hombre creador es rico, sano y sagrado; es un egoísmo que no quiere

⁴⁶² Eduardo Nicol, ob. cit., p. 310.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 60-61.

⁴⁶⁴ Fernando Savater, “Nietzsche”, en Victoria Camps, ob. cit., p. 584. Véase también *Ética como amor propio*.

⁴⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 3ª parte, “De la virtud empequeñecedora”, p. 242.

conservarse a sí mismo sino que quiere transformarse en una vida más rica, plena y poderosa; una vida creciente y ascendente hacia un lugar más alto y superior, y una vida que le pueda dar de su riqueza a los demás. Dice Nietzsche que la obra maestra en el arte del egoísmo es llegar a ser lo que se es. Y termina Nietzsche con un exhorto: “Pero si el prójimo (o la sociedad) aconseja el altruismo por las ventajas del altruismo, practica el principio contrario: ‘busca tu conveniencia, cueste lo que cueste’ y predica a la vez a las gentes que hagan y dejen de hacer una misma cosa.”⁴⁶⁶ Es mejor que un individuo trabaje para su conservación y desarrollo que para beneficio de la sociedad.

En su *Ética como amor propio* (1988), Savater trata justo de fundar una ética en el amor propio. Hay moralistas que pretenden denostar al amor propio, considerándolo como vanagloria, afán de sobresalir y egoísmo de rapiña. Sin embargo, dice Savater, la ética corre un gran peligro si abomina del amor propio. La religión cristiana ha exigido la expulsión del amor propio en este mundo. En la religión, el amor propio renuncia a su impulso individual para entregarse al amor a Dios o la vida eterna. El odio hacia el amor propio desemboca en una intolerancia religiosa que castiga a los herejes. “¡Cuánto mejor es el beato egoísmo trascendental de un místico o un santo caritativo que la fe punitiva de quien castiga en los herejes la animosidad que siente contra sí mismo!”⁴⁶⁷ Con el cristianismo comenzó la crisis del amor propio en Occidente. La opción cristiana consiste en la abolición del amor propio y la potenciación del altruismo, que pretende remediar las miserias del prójimo. “Por supuesto, la fundamentación de la ética en el amor propio y la autoafirmación choca con la venerable tradición de la moral renunciativa, de impronta primordial pero no exclusivamente *cristiana*, que ha puesto en la superación o incluso abolición del amor propio (o aún más sensorialmente llamado ‘egoísmo’) y en la correspondiente potenciación del *altruismo* la característica misma de la opción ética.”⁴⁶⁸ Las morales posteriores al cristianismo mantuvieron de igual manera elementos de renunciamiento al amor propio.

En oposición a las éticas que renuncian al amor propio, como la cristiana, Savater propone construir una ética basada justo en el amor propio. Desde su punto de vista, la ética no puede renunciar al amor propio como arte del buen vivir. “La ética es una toma de postura voluntaria, fruto reflexivo y estilizado del amor propio humano: apuesta por la inmortalidad vitalista de los

⁴⁶⁶ *Ídem*, *La gaya ciencia*, § XXI, p. 66.

⁴⁶⁷ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, p. 241.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 35.

hombres, socios milenarios de una empresa comunitaria de autopropagación cuyo fruto más elaborado es el individuo autónomo y responsable, capaz de reconocimiento y participación con sus iguales.”⁴⁶⁹ El amor propio deriva del fundamento de perseverar en el propio ser (Spinoza) y también del anhelo de superación personal (Aristóteles, Nietzsche, etc.). Savater entiende por amor propio la “...perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas.”⁴⁷⁰ El amor propio es este querer de la voluntad de conservarse, preservarse y potenciarse. El anhelo de excelencia y perfección individual es el producto mejor del amor propio. Pero aclara también Savater, como lo haremos más adelante, que el amor propio no es aquel que nos separa sino el que nos habrá de unir a los demás.

Personalmente reconozco la aportación de Fernando Savater por construir una ética del amor propio, que la moral cristiana y los filósofos de influencia cristiana se han empeñado en eliminar, al colocarlo como su principal antagonista teórico. Sin embargo, el problema es que el gran valor que se le atribuye al amor propio hace que el sujeto fácilmente pueda exceder sus límites, al invadir los derechos y el amor propio de los que le rodean. La ética de Savater (como la ética de Aristóteles, Hobbes, Spinoza, Nietzsche o Sartre, que son los autores en los que él se basa) se ve obligada a justificar teóricamente el egoísmo individual en el contexto social. Considero al igual que Savater que una vez superado el cristianismo, la ética habrá de reflexionar sobre las formas de vida que permitan el desarrollo de la persona dentro de las pautas de la solidaridad moral. Reconozco en suma el aporte de Savater al valor del sujeto en la ética, pero considero que su argumentación se ve algo forzada al querer seguir conservando los intereses egoístas de los individuos dentro de la sociedad. Como toda ética individualista, su gran dificultad es explicar la realidad social. Por demás, sus reivindicaciones del amor propio, también entran en conflicto con sus argumentaciones que se encuentran en *Invitación a la ética*, a favor de la dignidad, la generosidad y el humanismo.

Otro aspecto que los teóricos críticos de la moral cristiana han advertido es que la defensa de la caridad esconde en el fondo un egoísmo. Destaca Mandeville que la virtud de la caridad desaparece si se le revisa detenidamente. Lo que los hombres hacen por sus amigos o parientes, lo hacen en realidad por ellos mismos, para no perder su buena fama. Dar dinero al mendigo se convierte en una forma de comodidad, como dar dinero al pedicuro. Mandeville no negó la

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 343.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 34.

existencia de emociones como la compasión, sólo que para él no son en el fondo sino una forma disfrazada de egoísmo. Incluso el hombre educado actúa por deseo de adulación o temor a la culpabilidad. “El ansia que sentimos de la estima de los otros, y el arrobamiento que nos embarga ante la idea de ser queridos y quizás admirados, son equivalencias que pagan con creces el dominio de nuestras más fuertes pasiones y que, por consiguiente, nos mantienen a gran distancia de todas las palabras y acciones que puedan ocasionarnos vergüenza.”⁴⁷¹ Concluye entonces Mandeville que toda conducta moral tiene un fondo egoísta, sea para buscar la tranquilidad de conciencia o para mantener la egoísta pasión del orgullo. Mandeville pone un ejemplo para demostrar que los donativos de caridad son en el fondo producto del deseo de gloria y orgullo de los donantes. Esculapio británico fue un hombre avaro y sin compasión por el pobre, pero que logró una gran fortuna. A su muerte no dejó nada a sus parientes necesitados sino que lo donó a una universidad que no lo necesitaba, pensando en la reverencia y veneración que se le haría a su memoria. “El ‘Esculapio británico’ fue, innegablemente un hombre sensato, y si se hubiera dejado influir por la caridad, el patriotismo o el amor al saber, y hubiera tenido como meta el bien de la humanidad en general, o el de su profesión en particular, obrando de acuerdo con alguno de estos principios, nunca hubiera podido llegar a hacer semejante testamento.”⁴⁷² El extraordinario donativo que dio, procedió de esta misma pasión para lograr que fuera eternamente elogiado. No hay pues donación que no esconda un deseo de gloria:

... suponer o sugerir que esta donación es la consecuencia, en la persona que la realiza, de un espíritu patriótico, de un sentido generoso de humanidad y benevolencia, de un corazón liberal o de cualquier otra virtud o buena cualidad, cuando es evidente que el donante ha obrado por motivos completamente extraños a todo ello, es el mayor absurdo en una criatura inteligente y no puede proceder de otra causa que de un deliberado agravio a su propio entendimiento o de la ignorancia y el destino.⁴⁷³

Nietzsche se opone a la filosofía inglesa y a su amigo Paul Rée por estimar el altruismo por encima del egoísmo. Señala Nietzsche que no es legítimo renunciar a nuestro propio interés por el de los demás. “El examen crítico descubre una contradicción flagrante en la obligación de renunciar por principio a nuestro propio interés para servir al interés de los demás.”⁴⁷⁴ Nietzsche

⁴⁷¹ Bernard Mandeville, ob. cit., p. 40.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 172-173.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 432.

⁴⁷⁴ Fernando Savater, “Nietzsche”, en Victoria Camps, ob. cit., p. 588.

denuncia que el altruismo es una forma disimulada de egoísmo. Por ejemplo, para Nietzsche, el amor a otros puede expresar una forma de defensa hacia la propia persona. “Expresado de manera moral: amar al prójimo, vivir para otros y para otra cosa *pueden* ser la medida de defensa para conservar la más pura mismidad.”⁴⁷⁵ En este caso, el amor al prójimo es un impulso que trabaja al servicio del egoísmo. Esto es que para Nietzsche incluso las acciones altruistas tienen como fundamento el interés propio: los hombres se convierten en altruistas por egoísmo.

En *Humano demasiado humano* pone algunos ejemplos de su propuesta:

La doncella amorosa desea someter a prueba, frente a la infidelidad del ser amado, la fidelidad abnegada de su propio amor. El soldado desea sucumbir en el campo de batalla a favor de su patria victoriosa, puesto que en el triunfo de la patria encuentra el triunfo de su propia suprema aspiración. La madre da al niño lo que se quita a sí misma, el sueño, el mejor alimento, y en algunos casos su salud, su fortuna. ¿Pero son estos actos manifestaciones, estados altruistas del alma? ¿Son milagros estos actos de moralidad, porque, según la expresión de Schopenhauer, son ‘imposibles’, y sin embargo reales? ¿No es cierto que en estos cuatro casos el hombre tiene preferencia *por algo de su ser*, una idea, un deseo, una criatura, antes que *por otro algo de su mismo ser* también, y que, por consiguiente secciona éste y sacrifica una parte de él a favor de otra? ¿Hay algo esencialmente distinto cuando un hombre de mala cabeza dice ‘¿Prefiero verme arruinado que ceder a ese hombre un paso de mi camino?’ La inclinación a alguna cosa (deseo, instinto, anhelo) se encuentra en cada uno de estos cuatro casos, y ceder a ella, con todas sus consecuencias, no es altruismo.⁴⁷⁶

Esta problematización del altruismo hace cuestionar los cimientos morales básicos en que se ha expresado la piedad. El interés hacia el prójimo está sirviendo en realidad al egoísmo propio.

Al igual que Nietzsche, Savater denuncia que detrás del altruismo, se encuentra como soporte fundamental el egoísmo. No hay propiamente una ética altruista que trate de imponer al sujeto el obrar por un motivo distinto al interés propio. En el plano ético, el altruismo y el amor propio no son diferentes. Para Savater: “De lo que aquí hablamos es de que no hay comportamiento moral desinteresado, *desprendido*, sino que por el contrario a más apasionadamente interesado apego al propio yo, cuanto más prendido se está del propio querer (ser), más moral se puede llegar a ser.”⁴⁷⁷

Por mi parte, como ya lo hice ver en el capítulo sobre el *ágape*, la caridad cristiana esconde un egoísmo en tanto que sólo los propios cristianos pueden aspirar a los dones supremos de Dios

⁴⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, p. 51.

⁴⁷⁶ *Ídem*, *Humano demasiado humano*, § 57, p. 66.

⁴⁷⁷ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, p. 66.

en este mundo y en el otro, a través por ejemplo del perdón de los pecados y la vida eterna. El acto caritativo de dar no es desinteresado sino que en el fondo exige el merecimiento de los favores divinos.

3) Problemas sociales de la caridad.

Aunque hay mucho que decir sobre el impacto social de la caridad, mencionaremos sólo algunas opiniones que aluden a aspectos específicos de los problemas sociales en que se ve involucrada la caridad cristiana. Para comenzar diremos que Marx hizo una fuerte crítica al capitalismo por haber generado una gran miseria social a través de la explotación del trabajo obrero. El recurso moral que tiene la clase burguesa en el poder para influir sobre las masas es la religión. La religión tiene un carácter ideológico en tanto contribuye a mantener los privilegios de la sociedad capitalista e impedir la transformación del estado de cosas. En específico, para Marx, la caridad es un instrumento más de opresión que la sociedad burguesa utiliza para mantenerse en el poder. En este sentido señal Benedicto XVI que el marxismo tiene una teoría del empobrecimiento para la cual: “...quien en una situación de poder injusto ayuda al hombre con iniciativas de caridad se pone de hecho al servicio de ese sistema injusto, haciéndolo aparecer soportable, al menos hasta cierto punto.”⁴⁷⁸ Mediante las iniciativas de caridad se detiene así el potencial revolucionario de un mundo mejor. “De aquí el rechazo y el ataque a la caridad como un sistema conservador del *statu quo*.”⁴⁷⁹

Marx hace un llamado a la clase obrera para enfrentarse al orden social establecido por la sociedad burguesa. La meta final es construir una nueva forma de sociedad en que la división de clases sea abolida. Una vez que los trabajadores sean dueños de los medios de producción, “sólo entonces”, dice Engels en el *Anti-Düring*, podrá ser superada la religión, misma que fallecerá de muerte natural. El proceso de superación de la alienación religiosa dependerá de establecer nuevas relaciones con las condiciones de trabajo, la vida práctica, los otros hombres y la naturaleza. “Mi yo mismo, mi autoconciencia correspondiente a su esencia, no la sé entonces, por tanto, en la *religión*, sino confirmada más bien en la *religión destruida, superada*.”⁴⁸⁰ Liberado de las opresiones del capital, el hombre podrá alcanzar la edad de la razón y podrá volver a gravitar sobre sí mismo.

⁴⁷⁸ Benedicto XVI, *Dios es amor*, p. 50.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁸⁰ Karl Marx, “Manuscritos económico-filosóficos (1844)”, en *Sobre la religión I*, p. 145.

Ya en el siglo XX podemos destacar algunas otras propuestas filosóficas sobre la organización social de la caridad. Antonio Caso considera que la caridad no existe como esencia inmutable ni se limita a la subjetividad individual, sino que comprende en sí misma una relación social entre los hombres. “*La caridad es, sobre todo, principio y obra de una institución social, a la que sirve de fundamento: el cristianismo. Otras religiones diversas de la de Jesús, no han puesto en el primer término de su doctrina la relación de caridad.*”⁴⁸¹ Para Teilhard de Chardin el progreso y la evolución de la especie humana se da en términos de socialización. No es aislándose sino asociándose como el individuo puede lograr la plenitud de su persona, manteniendo las diferencias dentro de la sociedad. Es el grupo entero de los hombres los que forman una unidad en la caridad. “El único sujeto rotundamente capaz de transfiguración mística es el grupo entero de los hombres que no forman más que un cuerpo y un alma sola en la caridad.”⁴⁸² Por su intensa vitalidad, la caridad cristiana es el agente más activo de la humanización, esto es, del proceso evolutivo que lleva a buen término el esfuerzo humano. La caridad no debe dirigirse a la atención de casos particulares sino a las necesidades colectivas, pero esto no quiere decir que la atención a la vocación común haga que se olvide el valor de la caridad personal.

Michel Foucault (1926-1984) intentó mostrar cómo opera el poder en las estructuras históricas concretas. En particular, desarrolló e hizo un balance del poder pastoral, que se encuentra presente en diversos periodos de la historia. “De acuerdo con Foucault, antiguas técnicas de poder occidentales, comenzaron a comparar a reyes y líderes con pastores que cuidan a sus rebaños.”⁴⁸³ El poder pastoral tiene varias características pero sólo señalaremos algunas de ellas. El pastoreo es una antigua técnica de poder orientada a gobernar de manera continua y permanente a los individuos por parte del pastor (líder social o político) que está siempre alerta y se desvive por cuidar a todas y cada una de sus ovejas: “el poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño”⁴⁸⁴. El pastor hace las cosas por abnegación, en bien de su rebaño. Si el pastor desaparece, se dispersa el rebaño. El pastor guía y conduce a su rebaño hasta asegurar su salvación.

⁴⁸¹ Antonio Caso, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, en *Ob. Comp.*, vol. VII, p. 107.

⁴⁸² Pierre Teilhard de Chardin, *Medio divino*, pp. 157-159. *Apud*, Pierre Teilhard de Chardin, *Yo me explico*, p. 180.

⁴⁸³ Roger Deacon, “An analytics of power relations”, p. 92.

⁴⁸⁴ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*”, p. 103.

El poder pastoral ha permanecido con modalidades propias en la Época Moderna, ya fuera de la institución eclesiástica. El poder pastoral moderno ya no guía a la gente para su salvación en otro mundo sino para su salvación en este mundo. El poder pastoral en la modernidad ha seguido dos direcciones, una centrada en el rebaño en su conjunto y otra centrada en la atención a cada oveja. El poder pastoral pretende estar al tanto, lo mismo de los individuos como de los grupos, con el fin de conocerlos y dirigirlos. En algún momento, Foucault entiende al esfuerzo individualizador del poder pastoral como una forma de diseminación del poder. “Ello implica que el poder de tipo pastoral, vinculado durante siglos –más de un milenio- con una institución religiosa particular, de pronto se extendió a todo el cuerpo social; encontró apoyo en múltiples instituciones. Y, en lugar de un poder pastoral y de un poder político, más o menos vinculados entre sí, más o menos rivales, se desarrolló una ‘táctica’ individualizadora, característica de una serie de poderes: el de la familia, de la medicina, de la psiquiatría, de la educación y de los empresarios.”⁴⁸⁵ Pero sobre todo, Foucault entiende al pastoreo como una forma de poder que establece una relación muy estrecha con cada individuo. El pastor conoce y cuida de cada una de sus ovejas. Foucault quiso mostrar cómo es que en el occidente moderno, la antigua técnica del control de sí se integró a la práctica de controlar a otros. Las nuevas formas de poder pastoral incluyen la neutralización de la autonomía y sobre todo la autodisciplina. La confesión cristiana cambió hacia una “ciencia confesional” que incorpora mecanismos de registro y control de los individuos. Las ciencias terapéuticas modernas como la psiquiatría y la pedagogía han creado nuevos tipos de confesión y de directores espirituales, cuya función es que los individuos trabajen en su propia penitencia y autoflagelación.

Para Foucault son necesarios nuevos sujetos, como los profesores, los directores de instituciones, los médicos o los psicoanalistas, para conducir las nuevas relaciones de poder. Además, en las sociedades modernas opera un gran número de instituciones como las escuelas, las prisiones, los hospitales, etc., para ejercer un control del pensamiento y la conducta de los individuos. También intervienen empresas privadas, sociedades de beneficencia, filántropos y las propias familias para asumir funciones pastorales. Por ejemplo, la policía se convierte en el instrumento de la actividad racional del Estado para mantener el orden. La policía lo controla todo, lo mismo las relaciones de trabajo y comercio que la ayuda y asistencia mutuas. “Algunas funciones de las organizaciones religiosas y de caridad fueron tomadas por el aparato policial

⁴⁸⁵ *Ídem*, “El sujeto y el poder”, p. 234.

interesado en lo que sucede, desde la moralidad hasta el trato de la seguridad pública (aunque proyectado a actuar con la industria y la autodisciplina de los ciudadanos).”⁴⁸⁶

Como ya lo mencionamos de alguna manera, Savater se da a la tarea de establecer las relaciones entre el amor propio y la vida social. Señala en primera instancia que las teorías que hacen énfasis en la sociedad amparan la renuncia a la voluntad propia en beneficio de la voluntad colectiva o divina, y toda pretensión de autonomía es tachada de egoísta, inmoral o nihilista. Lo importante para Savater es lograr la autoafirmación del individuo dentro del horizonte social. Para Savater no hay oposición real entre individuo y sociedad. El individuo no surge en contra de la sociedad sino que es su producto más sutil y avanzado. El individualismo es el reconocimiento de que los individuos autónomos constituyen la vida social. No debe haber esencia histórica trascendente (nación, pueblo o clase) que se imponga al bienestar de los participantes. “El amor propio humano no puede no ser social, lo mismo que no puede no ser corpóreo o no puede no ser reflexivo. Precisamente la dimensión más ética del amor propio es el *reconocimiento* de lo humano por lo humano, el reconocimiento del hombre *en* el hombre, requisito básico de la *filia* comunitaria.”⁴⁸⁷ Es la sociedad la que ha creado al yo, por lo que éste no es radicalmente antisocial. “El apego del yo a sí mismo, a su propia conservación, beneficio y potenciación no es algo reñido con la sociabilidad sino que, por el contrario, la exige.”⁴⁸⁸ Una forma de contribuir al desarrollo social de un pueblo es fomentar el amor propio. El egoísmo es el fundamento de la sociabilidad. Para Savater, es absurdo contraponer el amor propio y la solidaridad entre los hombres, y aclara que para amar a los otros primero tenemos que amarnos a nosotros mismos. Más aún, la compasión es una derivación del amor propio: “Incluso el sentimiento oceánico de fusión con la naturaleza, de identificación con todo lo existente, de compasión universal por el sufrimiento de cuanto vive, son derivaciones de esta urgencia esencial del amor propio, perceptible no menos en la militancia ecologista que en el sereno y ya definitivamente inatacable ideal del *nirvana*.”⁴⁸⁹

Guilles Lipovetsky alude a algunos problemas sociales que generan las versiones laicas de la caridad en la Edad Contemporánea. Señala que en las sociedades posmodernas hay actitudes distintas respecto a las necesidades del prójimo. De una parte hay una gran indiferencia al dolor

⁴⁸⁶ Roger Deacon, “A analytics of power relations”, p. 107.

⁴⁸⁷ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, p. 330.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 43.

ajeno, pero de la otra surgen iniciativas que ofrecen donativos altruistas de grandes proporciones. Detengámonos un poco más en esta ambivalencia de criterios de las sociedades contemporáneas, que Lipovetsky llama posmorales.

De un lado, ya no es imperativa la necesidad de socorrer y ayudar al prójimo. El altruismo pierde su poder de acción moral y su lugar en la jerarquía de valores. En nuestras sociedades el altruismo es un valor descalificado, gracias a lo cual se ha podido legitimar el derecho a vivir para uno mismo. La época presente ya no tiene fe en el mandamiento de vivir para el prójimo. El individualismo cabal ha roto con las obligaciones de dedicarse a los demás y sacrificar el bienestar propio. En la era posmoralista las donaciones dadas para la solidaridad-caridad son escasas. Pero esto no significa la indiferencia total hacia el otro. Se desea ser generoso con el otro pero no dando demasiado y en forma distante, sin renuncias mayores. Se prefiere una ética mínima e intermitente de la solidaridad, compatible con el ego. El altruismo del poseer prefiere ayudar al semejante distante que al prójimo cercano.

De otra parte, sin embargo, el espíritu de la época promueve una efervescencia caritativa y humanitaria con sus propias peculiaridades. La era posmoralista es testigo del incremento de la actitud caritativa que es orquestada por los medios de comunicación a través de los reality-shows, los teletón, etc. La apelación a los “buenos sentimientos” hacen su entrada en la arena mediática. Los protagonistas ya no son sólo las asociaciones caritativas sino las cadenas de televisión y los artistas. Se multiplican las formas mediáticas de las causas nobles para ganar audiencia. La era posmoralista filtra el referente ético a través de las leyes del espectáculo y la comunicación de masas. Se combina la generosidad con el marketing, la ética con la seducción.

Por ejemplo, ante la hambruna del Tercer Mundo se organizan charity-shows como formas de ayuda extraordinaria. La caridad espectáculo y los donativos de socorro explotan la moral del sentimiento. “Nuestra época redescubre la caridad y los estremecimientos del corazón: los rockeros ofrecen sus decibelios a los ‘parias de la tierra’, las estrellas toman su bastón de peregrino y se comprometen con las buenas causas, la televisión multiplica las emisiones de ayuda.”⁴⁹⁰ La caridad mediática con sus acciones humanitarias se convierten en imperativos de la época. Se graban discos de rock para ayudar al Tercer Mundo, al mismo tiempo que se organizan grandes conciertos y maratones televisivos. Todo el complejo de los medios de comunicación se moviliza: “en adelante la caridad se asocia con los decibeles, el humanitarismo

⁴⁹⁰ Guilles Lipovetsky, ob. cit., p. 128.

con el show-biz; ya no hay causas nobles sin estrellas, ni gran colecta sin sonido.”⁴⁹¹ Se trata de mover al público a través de los conciertos musicales y las estrellas del espectáculo. “A través de la reviviscencia caritativa, la que se afirma es la cultura hedonista de masas, la caridad-business no expresa la rehabilitación de la buena vieja moral sino su disolución posmoralista.”⁴⁹² Los sentimientos de ayuda se combinan con el espectáculo de variedades y los fuegos artificiales. “La telecaridad es inseparable de la excitación que procura la grandeza de los buenos sentimientos y el suspense de los tanteos.”⁴⁹³ Las donaciones fluyen en los teletón con la expectativa de superar los records anteriores: “...la caridad se ha convertido en uno de los más grandes, de los más mediáticos espectáculos contemporáneos apoyándose en la lógica de la hazaña: hazaña de la suma recogida, hazaña de la movilización general.”⁴⁹⁴ Los shows vibran con el espectáculo de la diversidad de personalidades, no tanto por la iniciativa moral filantrópica. La tele caridad legitima una conciencia ética temporal e indolora. Las estrellas reemplazan a los predicadores. Los reality-shows tienen una misma lógica posmoralista, que responde a los intereses de consumo de las grandes empresas, esta vez a través de los medios televisivos.

Las campañas mediáticas tienen un gran poder de movilización altruista, pero son eficaces si no son numerosas ni muy próximas unas a otras. No se trata de prescribir un bien incondicional sino de programar su periodicidad y seleccionar su producto. No les importa crear una conciencia regular o un deber moral interior. Manipulan la ayuda para sus propios fines, en tanto otras asociaciones se quedan sin apoyo para sus actividades. Los medios promueven la caridad a través de mostrar a niños impedidos como parte del show. Se supera una ética del imperativo categórico por una moral de la explotación de los sentimientos. Su función es despertar los sentimientos personales para incrementar los donativos de ayuda. La era del marketing caritativo moviliza a las masas, conmoviéndolas a través del espectáculo que ofrece la desdicha del prójimo.

De forma paralela, también se intensifica el margen de acción del voluntariado. La cultura neoindividualista se conjuga con los actos de ayuda y solidaridad; algunos desean ser parte del voluntariado, pero pocos son los responsables activos. Señala Lipovetsky que todavía en 1970 la caridad era considerada una actividad de clases burguesas, pero para los ochentas se opera un cambio donde se masifica la actividad de los voluntarios. Se supera la idea de que la solidaridad es

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

sólo competencia del Estado. El voluntariado se afirma como una nueva exigencia social de ayuda y solidaridad inmediata, que sin embargo no es incompatible con las aspiraciones individualistas. El interés individual puede canalizarse a través de la solidaridad social, esto es que los intereses individuales no son contrarios a la ayuda mutua, la dedicación, la donación, la gratuidad, el favor del prójimo, etc. La ayuda voluntaria es uno de los rostros del individualismo.

Ahora bien, consideraré ahora la propuesta de autores como Vives y Caso, que colocan a la caridad en el centro de la solución a los problemas sociales de la humanidad. Ante el grave problema de la mendicidad de su tiempo, Vives propone como solución promover la compasión y la caridad cristiana, entendida como ayuda mutua: "...debiéndose el origen de las ciudades a que cada una de ellas sea un lugar en el que con el dar y el recibir beneficios y con la ayuda mutua se afiance la caridad y se fortalezca así la sociedad humana..."⁴⁹⁵ Para solucionar el problema de la indigencia, Vives aconseja el ejercicio de la caridad, cediendo una parte de los bienes propios que se tienen en exceso para aliviar las necesidades de los que carecen de todo. Tratando de hacer un balance crítico, creo que Vives pone demasiadas expectativas en la ayuda a los pobres como factor necesario de la paz pública y el progreso social. Coincido con muchas de las ideas de Vives a favor de la ayuda moral e institucional a los pobres, pero creo que es un exceso de su parte (como también lo será para Antonio Caso) colocar ese factor de ayuda como la panacea de la solución al resto de los problemas de una sociedad, y condición de la felicidad presente y futura. No es la caridad la solución a los graves desequilibrios sociales como lo propone Vives. La indigencia no se alivia con la limosna, ya sea de alma, de cuerpo o de dinero, por organizada o sistemática que sea. La caridad puede paliar momentáneamente las necesidades básicas de los hombres, pero no cambia sustancialmente el estado de cosas a largo plazo.

La interpretación que Caso hace de la existencia humana la proyecta hacia la comprensión de otros ámbitos de cultura. Pero ejemplo, en el terreno social señala Caso que el error de la civilización contemporánea es haber exaltado la vida y la fuerza sobre la caridad. "*La humanidad se ha olvidado del amor*. No piensa ya en la obra de la caridad, si no en las obras del egoísmo. El reparto social es la preocupación universal, porque, precisamente, el amor, que todo lo daría si se lo pidiesen, se ha ofuscado en la conciencia de los contemporáneos."⁴⁹⁶ De igual forma, dice Caso que el problema social de México es una cuestión moral, por eso el mexicano debe practicar

⁴⁹⁵ Juan Luis Vives, *El socorro de los pobres*, p. 4.

⁴⁹⁶ Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, en *Ob. Comp.*, vol. VIII, pp. 153-154.

la caridad en el sacrificio de sus egoísmos. Mario Magallón destaca que “Caso en su desarrollo reflexivo sobre México va a llegar a la conclusión de que la patria necesita ser redimida, para ello propone redimirla por la caridad.”⁴⁹⁷

Referiré enseguida algunas posturas críticas sobre la solución moral de Caso basada en la caridad. Señala Carmen Rovira: “Refugiándose en una filosofía que vendría a conformar la base teórica de su ideología; ideología de la caridad, el amor, el desinterés, nos ofrece, a lo largo de su obra, en cada uno de los ensayos al respecto, soluciones bellamente utópicas pero alejadas de la auténtica y precisa realidad mexicana.”⁴⁹⁸ De manera semejante señala Abelardo Villegas que las filosofías de Caso y Vasconcelos no sólo niegan el pasado y construyen perspectivas hacia el futuro sino que no calcularon lo desmesurado de su proyecto, tan difícil de lograr que pareció no acomodarse fielmente a su realidad.⁴⁹⁹ Ramos proporciona una crítica interesante en esta línea de argumentación: “Es posible también, que a fin de hacerlas más aplastantes haya aumentado su tamaño elaborando una teoría de la existencia ‘como desinterés y como caridad’, en la que estos fenómenos humanos toman proporciones macrocósmicas.”⁵⁰⁰

Por mi parte, matizaría de manera propia la dirección crítica de los intérpretes citados. Tal vez sí haga falta favorecer entre los mexicanos (como entre todos los hombres) el amor, el espíritu de ayuda, la solidaridad y el sacrificio del bien propio por los demás y esto no es algo utópico, sino parte de un legítimo ideal moral. En lo que no coincido con Caso es que esa solución sea la única y definitiva para resolver todos los problemas sociales. El propio Caso criticó en su momento al marxismo de asentar en el factor económico la solución a todos los problemas sociales, y defendía la intervención de una multiplicidad de factores en la explicación social. Ahora Caso se opone a su decir y le da a la caridad un gran peso en la solución de los problemas sociales. A pesar de los argumentos de Caso, el valor de la caridad no ha resultado ser tan efectivo para solucionar los problemas de la sociedad. Los múltiples actos individuales de caridad, como las diversas políticas públicas a favor de los necesitados no parecen ser correspondientes al bienestar social de los individuos. Antonio Caso bien puede ser señalado como el teórico central de la caridad cristiana en la filosofía moderna y contemporánea, lugar al que no llegaron ninguno de los autores revisados, he ahí la gran proeza del filósofo mexicano. En efecto, su pensamiento

⁴⁹⁷ Mario Magallón, ob. cit., p. 91.

⁴⁹⁸ Ma. del Carmen Rovira, “El Ateneo de la Juventud”, en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, p. 886-887.

⁴⁹⁹ Véase, Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, pp. 98-99.

⁵⁰⁰ Samuel Ramos, “Antonio Caso”, en *Ob. Comp.* de Antonio Caso, vol. I, p. 164.

fundamental, contenido en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* es una sólida construcción a favor de colocar a la caridad como la superior forma de existencia humana. Sin embargo, considero muy cuestionable esta idea porque tan legítimas e importantes pueden ser otras dimensiones humanas como las del amor sexual, el juego, la inteligencia, la ciencia o el arte, que el propio Caso subordina a los imperativos de la caridad. De otra parte, el problema no es fortalecer el amor entre los hombres sino que ese amor tenga como adjetivo condicionante la religiosidad cristiana. No me opongo a que se fortalezcan los lazos de amor entre individuos que los haga mantenerse unidos y evitar divisiones, a lo que me opongo es que ese amor tenga como premisa el seguir la doctrina moral enseñada por Cristo. El cristianismo ha sido una dirección religioso-moral que ha demostrado tener poca efectividad en otras épocas, como en la Edad Media. Por todo ello considero que la solución de Caso a los problemas sociales y morales, basados en la caridad, es más bien inadecuada, poco propicia o efectiva.

Del otro lado de la argumentación, algunos autores no sólo se han opuesto a considerar que el amor de caridad es la recomendación mejor a los problemas de la sociedad contemporánea sino que su aplicación contribuye a perpetuar las condiciones de miseria de los pueblos. Adorno hace una crítica interesante cuando recuerda que para Kierkegaard la eternidad tiene como requisito la práctica de la compasión. Ante ello dice Adorno: “No es difícil deducir de allí que la miseria deba subsistir para que no falten ocasiones de aliviarla.”⁵⁰¹ Coincido con la idea de Adorno, creo que la concepción cristiana del amor comprende la necesaria perpetuación de las condiciones de la miseria social. Es como un mal necesario para acceder a la eternidad. Recordemos que Pascal quería tener siempre a su lado a un pobre a quien ayudar. En suma, el pensamiento de Kierkegaard (como el de Vives y Pascal de alguna manera) comprende mantener las diferencias y miserias de los hombres.

Marx señala que los principios sociales del cristianismo tienen muchos años aplicándose: justificaron la esclavitud en la antigüedad, la servidumbre en la Edad Media y defendieron la opresión en la sociedad burguesa. “Los principios sociales del cristianismo predicán la realidad de una clase gobernante y una oprimida, y lo único que tienen para esta última es el piadoso deseo de que la otra se muestre caritativa.”⁵⁰² Señala Marx que en la propia sociedad capitalista surgen intentos altruistas de suprimir la miseria social:

⁵⁰¹ Theodor W. Adorno, ob. cit., p. 246.

⁵⁰² Karl Marx, “El comunismo del periódico Rheinischer Beobachter (1847)”, en *Sobre la religión I*, p. 178.

...Una parte de la burguesía desea mitigar las injusticias sociales para garantizar de este modo la perduración de la sociedad burguesa.

Cuéntase en este bando los economistas, los filántropos, los humanistas, los que aspiran a mejorar la situación de las clases obreras, los organizadores de actos de beneficencia, las sociedades protectoras de animales, los promotores de campañas contra el alcoholismo, los predicadores y reformadores sociales de toda laya.⁵⁰³

Sin embargo, todos estos intentos no logran alterar la situación de miseria: "...y, aunque pueden encontrarse filantrópicos moralistas individuales entre la burguesía, la filantropía no puede alterar la estructura de clase."⁵⁰⁴ En todos los casos se trata de un intento ilusorio por superar las injustas relaciones de clase: "Marx no veía en la fraternidad más que 'una supresión imaginaria de las relaciones de clase' y, en *El Capital*, hablaba con ironía de la 'joroba de la caridad cristiana'."⁵⁰⁵

En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) señala Marx que la miseria religiosa es una expresión de la miseria real. "La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real."⁵⁰⁶ Las soluciones que ofrece la religión perpetúan las condiciones de miseria material. De manera que la miseria social no se puede combatir con obras de caridad, porque son iniciativas sociales frustradas, gotas de agua perdidas en el desierto de la miseria social. Para el marxismo, la situación de miseria e injusticia social que ha generado la sociedad burguesa no se combate con obra de caridad sino con un cambio radical de la sociedad burguesa, transformando la vida económica al establecer nuevas relaciones sociales de producción. "La miseria es consecuencia de los antagonismos de la sociedad burguesa y no se puede combatir con buenas obras; es necesario un análisis del conjunto social y una revolución social."⁵⁰⁷

De mi parte, coincido con Marx en que la caridad es en el mejor de los casos un paliativo a la situación de miseria, el opio de los pueblos, pero no puede resolver los graves problemas de la desigualdad social. Es necesario en efecto un cambio de fondo en las relaciones sociales y de producción, pero creo que el socialismo tampoco ha demostrado ser en la práctica la mejor forma de resolver la miseria social.

⁵⁰³ *Ídem*, "Manifiesto del partido comunista (1848), en *Sobre la religión I*, p. 189.

⁵⁰⁴ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, p. 206.

⁵⁰⁵ René Coste, "Caridad", en Paul Poupard, ob. cit., p. 259.

⁵⁰⁶ Karl Marx, "Contribución a la crítica del derecho de Hegel (1844)", en *Sobre la religión I*, p. 94.

⁵⁰⁷ Hugo Assmann y Reyes Mate, "Introducción" a *Sobre la religión I* de Karl Marx y Friedrich Engels, p. 26.

Para Lipovetsky, la ética altruista no está a la altura de los desafíos del mundo moderno. “Miseria de la ética que, reducida a sí misma, se parece más a una operación cosmética que a un instrumento capaz de corregir los vicios o excesos de nuestro universo intelectualista y tecnocientífico.”⁵⁰⁸ La ayuda humanitaria se valora y aplaude pero es de dudarse su capacidad para superar la marginación social. Aunque loable, la intervención humanitaria deja intactos los problemas del subdesarrollo y la pobreza. Más que políticas altruistas se necesitan de organizaciones inteligentes que aceleren los cambios sociales. La moral de la generosidad propicia la admiración pero no tiene un real impacto social para mejorar de manera efectiva las solicitudes de los necesitados. La intención generosa o altruista puede ser factor de intervención moral, pero no el único ni la panacea para la solución de los problemas sociales. La ética mediática que provoca acciones generosas, no puede ser una base permanente de instituciones justas y eficaces. Está bien promover los buenos sentimientos entre los hombres, pero sólo ellos no permiten avanzar en el camino del bienestar y la justicia. No son los panegíricos en favor de la generosidad los que acabarán con la xenofobia, la miseria social o las agresiones contra el entorno, sino las acciones efectivas de individuos y naciones.

Continúa diciendo Lipovetsky que en el periodo posmoralista, preocupado por la ética, no se trata de restablecer la moral del sacrificio sino de tomar en cuenta el respeto a la existencia personal y a las diferencias. “No esperamos del otro sacrificio y benevolencia sino respeto acrecentado de la existencia; no estamos sólo al acecho de signos de diferencias individuales, no aceptamos ya la marcas ofensivas de la autoridad jerárquica; no queremos tanto la celebridad o la excepcionalidad como ser escuchados.”⁵⁰⁹ En la sociedad del posdeber ya no se exige el heroísmo del desinterés sino la búsqueda de compromisos razonables. “Hay que felicitarse por los impulsos humanitarios y caritativos a condición de que no se deslegitimen el ideal de justicia social y económica.”⁵¹⁰ Aclara que no son los homenajes a la generosidad los que impedirán las amenazas ecológicas, los que generarán empleos, los que crearán una mejor justicia en la empresa. La generosidad por sí sola no puede servir de principio para mejorar la organización de la vida colectiva. Las buenas intenciones no son suficientes, es necesario un conocimiento de las condiciones sociales concretas, una evaluación de fines y medios, y acciones más eficaces contra la pobreza.

⁵⁰⁸ Gilles Lipovetsky, ob. cit., p. 16.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 282.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 212.

A modo de comentario puede señalarse que tanto Vives como Caso sobrevaloran la virtud cristiana de la caridad como vía de solución básica a los problemas sociales en razón de que enfrenta a su vez el principal factor de división y corrupción social que es el egoísmo. Pero coincido más con las críticas de Marx y Lipovetsky respecto a que la caridad es una ineficaz solución a los problemas sociales contemporáneos. Por ejemplo, creo que tiene razón Lipovetsky cuando dice que la generosidad mediática incorpora medidas meramente cosméticas que no permiten solucionar de manera efectiva y permanente los problemas sociales y la condición de los pobres en las naciones en vías de desarrollo. Las graves desigualdades sociales no se superan con el amor a Dios y al prójimo, sino conociendo el origen y dinámica de operación de los problemas sociales que permitan establecer en cada caso adecuadas iniciativas individuales, morales y sociales que permitan su solución.

4) Problemas económicos de la caridad.

Dentro de la revisión que nos hemos propuesta hacer de los diversos ámbitos en que se ha desarrollado la caridad, y una vez revisados ya los que se refieren al hombre, la moral y los problemas sociales, corresponde ahora aludir a algunos asuntos que tienen que ver con la forma en que los recursos económicos afectan a la caridad cristiana, en el ámbito de la filosofía moderna y contemporánea. Por ejemplo, a Juan Luis Vives le preocupaba explicar el origen de los recursos para hacer frente a tanta miseria existente en su tiempo. Decía que corrigiendo la corrupción en que han caído obispos y presbíteros, la Iglesia contribuiría a reanimar los sentimientos de caridad: “...en una palabra ser perfectos en la caridad haciéndose todo para todos y no despreciando al humilde. Antes bien abajándose hasta él para ayudarlo, y no cediendo a los encumbrados, de acuerdo con las palabras de Cristo, para servirles de modelo.”⁵¹¹ Cuando sea necesario se harán colectas en las Iglesias más concurridas, pero si no son suficientes las limosnas debe acudir a los ricos para que ayuden a los pobres. Si aún faltan recursos, el gobierno proporcionará el faltante recortando de los gastos suntuarios. A las instituciones de asistencia debe asignársele recursos para que cubran sus necesidades; ahora que los propios Hospitales podrán generar sus recursos propios. Los recursos sobrantes deben distribuirse a otras instituciones de necesitados o a otras ciudades vecinas, para así difundir la caridad de Cristo a todo el orbe.

⁵¹¹ Juan Luis Vives, *El socorro de los pobres*, p. 98.

Recuerda Voltaire que la religión cristiana fue en un principio una reunión de pobres que vivían de la limosna. Sin embargo, con los años, la Iglesia se hizo de muchas riquezas. La historia del cristianismo nos muestra una lista de personas que se han enriquecido con los bienes de los demás. Al respecto, Voltaire recuerda las siguientes palabras de san Jerónimo en una carta a Eustaquio: “Cuando les veáis abordar con aspecto candoroso y santo a las viudas ricas que encuentran, creeréis que tienden la mano para bendecirlas; pero no es así, la tienden para recibir en ella el pago de su hipocresía.”⁵¹² Para superar la avaricia de la religión cristiana, Voltaire propone dejar de pagar tributos vergonzosos al obispo de Roma, lo que tendría como ventaja conservar el dinero dentro del reino para canalizarlo realmente a obras en beneficio de los necesitados. “Con las sumas que enviamos todos los años a Roma, se podrían establecer en todo el reino casas asilos para niños abandonados, con los que anualmente salvaríamos la vida de muchos millares de criaturas infortunadas.”⁵¹³

Para Marx, las ideas jurídicas, filosóficas y religiosas surgen a partir de las condiciones económicas imperantes de una sociedad dada. “El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico.”⁵¹⁴ De acuerdo a Marx, el sentimiento religioso se origina en una determinada situación social. La crítica del cielo se convierte en una crítica de la tierra; esto es que la crítica de la religión se convierte en una crítica de la vida social, política y económica. Al igual que la moralidad o el arte, la religión es para Marx un hecho social claramente explicable. La religión es una forma de conciencia social que depende del desarrollo de las fuerzas productivas que dominan al hombre. En la sociedad capitalista la religión es producto y reflejo de la opresión económica. La religión se encuentra encargada de legitimar la riqueza de los grupos sociales en el poder.

Algunos autores modernos y contemporáneos estuvieron especialmente preocupados por la miseria de los pueblos y pretendieron darle una solución desde su perspectiva cristiana, tal fue el caso de Juan Luis Vives. El pensamiento social de Vives tiene como telón de fondo la grave situación social de indigencia de su época. Su intención es hacer una crítica a la sociedad de su tiempo donde se hacía una ostentación de la riqueza por parte de hombres que se decían cristianos, pero también quería contribuir a aliviar la situación de los miserables que se había agravado en

⁵¹² San Jerónimo, Carta a Eustaquio, sin referencia. *Apud*, Voltaire, *Diccionario filosófico*, vol. II, “Bienes de la Iglesia”, p. 313.

⁵¹³ Voltaire, “Ideas de La Mathe le Vayer (1762)”, en *Crítica religiosa*, p. 10.

⁵¹⁴ Friedrich Engels, “Carta de Engels a H. Starkenburg, Londres, 25 de enero de 1894”, en *Sobre la religión I*, p. 455.

muchas ciudades. Si bien Vives critica los vicios de los pobres, como ya lo hicimos ver, no cree que éstos sean criminales. Vives no criminalizó ni la mendicidad ni el vagabundeo, sino que consideró a la pobreza como un problema social que ameritaba atención; la solución no está en la represión hacia los pobres sino en su socorro, ayuda material, educación, etc. Su propósito fue reorganizar el sistema social de beneficencia con el fin último de superar la mendicidad.

Vives refiere que los gentiles trataron de solucionar el problema de la mendicidad, teniendo “caridad para con sus ciudadanos”, y esto lo hicieron “sin tener en cuenta a Dios para nada”, guiándose sólo por el deseo de fama o el honor de su ciudad. Dice que no debe ser impracticable al cristianismo lo que los gentiles han hecho para ayudar a los demás, y critica el duro corazón de los cristianos que no han sabido seguir el mandato de caridad de Cristo. “En verdad es desagradable y vergonzoso para nosotros los cristianos, a quienes no se les ha dado mayor precepto que el de la caridad, y no sé si como único precepto, que encontremos en nuestras ciudades a cada paso menesterosos y mendigos; adondequiera que vuelven los ojos te encuentras con la indigencia, hay necesitados, gentes que se ven obligadas a extender la mano para que les des algo.”⁵¹⁵ Al igual que Vives, creo en efecto que es muy vergonzoso para el cristianismo observar que los pueblos gentiles lograron tomar medidas para corregir la mendicidad, sin necesidad de recurrir a Cristo o divinidad alguna.

Pero, ¿cómo hacer para socorrer a la multitud de pobres? Para diseñar estrategias de ayuda, Vives comienza por sugerir que se haga un registro completo de los pobres, para saber dónde se encuentran y cuál es su situación. De cualquier forma se trata de darles un socorro oportuno a través de la creación de hospitales e instituciones de beneficencia o en sus propios hogares. Considero que Vives propone en el fondo una serie de medidas cosméticas para la ciudad, ocultando o recluyendo a los pobres en sus hogares o en los lugares destinados para tal efecto, como los hospitales. Tal vez así la imagen de la ciudad podría mejorar, aunque esto no significaba de suyo que los pobres o la pobreza desaparezcán. Con estas medidas la pobreza queda ocultada, contenida o controlada, pero no solucionada.

Una de las orientaciones de la religión jansenista era la ayuda a los pobres y Pascal procuró cumplir con este principio. Pascal quería que un pobre le agradeciera haberle dado de comer, como lo hizo Cristo. “Los pobres le ocupan cada día más: Jesús se ha identificado con ellos; servirles es servirle. Aun admirando a los fundadores de hospitales, y los que hoy día se llaman

⁵¹⁵ Juan Luis Vives, *El socorro de los pobres*, p. 79.

filántropos, su gusto era –nos dice su hermana Gilberta-, ‘servir a los pobres pobremente’, es decir, tener un pobre suyo, un pobre con él.”⁵¹⁶ El propio Pascal escribe en los *Pensamientos*: “Amo a la pobreza porque Él la ha amado. Amo los bienes porque me suministran el medio de asistir a los miserables.”⁵¹⁷ Estas ideas de Pascal me sugieren que consideraba a la pobreza como necesaria. Los hombres caritativos necesitan de un pobre a quien ayudar. Lo importante no es que el miserable supere su condición de pobreza sino que continúe en ella. De esa manera el caritativo le ayuda al pobre a paliar sus necesidades, no a solucionarlas, y a su vez se ayuda a sí mismo en su búsqueda de la vida eterna. A mi entender, el pensamiento de Pascal sobre la pobreza contribuye a perpetuar las condiciones de miseria humana. Además, creo que la visión de Pascal de la experiencia cristiana de la caridad es más bien subjetiva, como buen agustiniano que es. De espíritu frágil, sufrió intensamente las ideas cristianas sobre la muerte y el castigo divino; de ahí que su preocupación era merecer la vida eterna a través de la asistencia a los miserables. Si bien criticó las políticas asistenciales de la Iglesia católica en la versión de los jesuitas, donde sobresalía el lujo y la vanagloria, también, creo yo, es criticable en Pascal su pretensión de tener siempre a su lado a un pobre a quien asistir como requisito para merecer la vida eterna, lo que implica convertir a la miseria en una condición necesaria y permanente de la vida social. El gran científico que pudo haber seguido siendo Pascal fue una lamentable víctima del cristianismo de los heréticos de Port-Royal, como dice Nietzsche.

Kierkegaard señaló que la pobreza y la miseria pueden remediarse mediante la generosidad. Apoyado en Ricoeur, señala Levinas que uno de los peligros de la democracia es la exclusión perpetua de los pobres, de los que nadie se ocupa. “¡Pero no podemos desear que existan pobres para garantizar su lugar a la caridad!”⁵¹⁸ En oposición a Levinas, Pascal pareciera que sí desea que existan los pobres para darle un lugar a la caridad. Benedicto XVI comparte la idea de que el compromiso de los cristianos habrá de ser por los derechos y necesidades de los pobres, marginados e indefensos. La caridad hará que se denuncien situaciones indignas para el hombre como la falta de comida, la injusticia y la explotación. “Los cristianos han procurado desde el principio compartir sus bienes (Cfr. *Hechos* 4:32) y ayudar a los pobres (Cfr. *Romanos* 15:26).”⁵¹⁹

⁵¹⁶ François Mauriac, prólogo a *Pensamientos* de Pascal, Losada, p. 14.

⁵¹⁷ Blaise Pascal, ob. cit., 931, ed. Cátedra, p. 348.

⁵¹⁸ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 253.

⁵¹⁹ Benedicto XVI, *El sacramento del amor*, p. 107.

En la parte crítica de la condición de la pobreza generada por el cristianismo, sentenciaba Nietzsche: “la indigencia no le permite al hombre pensar...”⁵²⁰

La relación riqueza-pobreza también es mencionada por los filósofos modernos y contemporáneos. Vives invita a los ricos a socorrer a los pobres no sólo por motivos humanitarios sino por su propia utilidad, al no ver amenazadas sus riquezas por los crímenes o las guerras provocadas por los desheredados. Vives dirige su discurso a los ricos y las autoridades públicas para que ayuden al pobre. Por el contrario, el discurso de Kierkegaard se dirige sobre todo al pobre para que sea misericordioso, no al rico que busca presunción con el uso de su dinero. En la estimación de la riqueza como un mal, Bergson se pregunta: “Si la riqueza es un mal, ¿no perjudicamos a los pobres dándoles cuanto poseemos? Si quien ha recibido una bofetada pone la otra mejilla, ¿en qué queda la justicia, sin la cual, sin embargo, no puede haber caridad? Pero la paradoja desaparece, la contradicción se desvanece, si consideramos la intención de estas máximas, que es la de inducir un estado de espíritu.”⁵²¹ Los que son realmente dichosos son los pobres de espíritu.

Ahora bien, diversos autores le dan un lugar peculiar al trabajo en relación expresa a la caridad de origen cristiano. Una importante solución que propone Vives al problema de la mendicidad y el vagabundeo es una actitud favorable al empleo. Entre los pobres no habrá ningún holgazán y todos los que puedan trabajar deberán hacerlo, incluso los ciegos, viejos y enfermos. El trabajo debe darse de acuerdo a las capacidades de cada uno. La industria textil en los Países Bajos requería de mano de obra y la gran masa de pobres podía proporcionarla. La ciudad debe apoyar el trabajo con la construcción de múltiples obras públicas. Sólo los que estén totalmente impedidos para trabajar debe ayudárseles, pero para que no engañen fingiendo enfermedad se ha de pedir el diagnóstico de un médico.

Mandeville criticaba el hecho de dar limosna: “...y si anualmente se reuniera el dinero que la gente da voluntariamente a los mendigos que no se lo merecen, y que toda ama de casa está obligada a pagar en beneficio de los pobres de su parroquia, el que luego suele destinarse a otra cosa o emplearse mal, se lograría un fondo suficiente para emplear a muchos miles.”⁵²² Esta cita de Mandeville sugiere que es mejor emplear los recursos de los pueblos para generar una ocupación digna antes que perpetuar las relaciones de dependencia a través de la limosna.

⁵²⁰ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 48, p. 84.

⁵²¹ Henri Bergson, ob. cit., p. 69-70.

⁵²² Bernard Mandeville, ob. cit., p. 212.

Señala Savater que si antiguamente los pobres eran amparados por la beneficencia, ahora se han establecido organizados sistemas de asistencia social en salud, educación, etc. Pero lastima saber que todavía hay millones que mueren de hambre, mientras unos cuantos mueren de indigestión. La actual situación ha generado una “civilización de paro”. Las personas trabajan mucho con la expectativa de que no les quiten sus puestos de trabajo. “Por otro lado, otros millones de personas no tienen acceso al trabajo, viven en el paro, de la asistencia pública en el mejor de los casos, porque en muchos países son sencillamente indigentes que no tienen cómo conseguir ningún tipo de ingreso.”⁵²³ Unos se estresan por tener trabajo y otros se estresan por no tenerlo o estar pensando qué comer o cómo comprar lo que necesitan. Enfrentado a los problemas sociales que genera el desempleo y la miseria Savater apunta algunas soluciones, como disminuir el horario laboral sin reducir los salarios, alternar días de trabajo con días de descanso, gravar impuestos a las grandes riquezas o establecer un salario mínimo en razón simplemente de pertenecer a un grupo social. Al respecto de este último punto señala: “No sería un subsidio de desempleo ni un remedio a la menesterosidad, sino una base económica previa a las tareas laborales e independiente de la situación financiera de cada cual.”⁵²⁴ De acuerdo a Savater esto propiciaría una distribución del trabajo de formas más equitativas, aliviaría los problemas de la ocupación así como se dignificarían tareas como las que hacen las amas de casa que carecen de salario.

5) Políticas de la caridad.

Un último aspecto a considerar es el lugar que los filósofos modernos y contemporáneos, de formación cristiana, le dan a la caridad, en la vida política. Vives dirige *El socorro de los pobres* a los Burgomaestres y al Senado de Brujas porque son ellos los encargados de velar por el bien de la ciudad. Vives hace un llamado a las autoridades de su ciudad y las fundaciones de caridad para solucionar el problema de la pobreza y la consiguiente mendicidad, que presentaban ya para entonces síntomas de gravedad. El deber de las autoridades es sanar la parte enferma de la ciudad, así que su preocupación no habrá de ser castigar a los pobres sino de asistirlos en sus miserias para que no caigan en vicios y maldades. Pero aclara que los vicios de los miserables no son imputables

⁵²³ Fernando Savater, *Los diez mandamientos en el siglo XXI*, p. 63.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 66.

tanto a ellos como a las autoridades políticas que no hacen caso ni establecen normas rectas para el gobierno de la ciudad.

De acuerdo a Constant Matheeußen⁵²⁵ Vives se inclinó más hacia una intervención de las autoridades públicas para luchar contra la pobreza. Por su parte, García Pilán⁵²⁶ señala que detrás de la concepción de Vives había un proteccionismo paternalista respecto de seres que se consideran moralmente débiles. Por mi parte, considero legítima la intervención de las autoridades públicas en sus diversos niveles (local, nacional, regional, etc.), en el diseño de estrategias para remediar la pobreza. Sin embargo, también considero que las políticas públicas deben evitar el proteccionismo paternalista, una de cuyas intenciones es mantener el orden público y el control social de los gobernados; además de generar una dependencia mutua entre Gobierno y ciudadanos y un inmovilismo social que haría a los individuos dependientes de las políticas de Estado.

En términos de Spinoza, el Estado debe erigirse en un poder supremo que sea la garantía de la unidad, la seguridad y la conservación de la vida de los ciudadanos. El Estado tiene que establecer las normas de la vida en común y subordinar las pretensiones políticas de la Iglesia a sus mandatos. En el Estado, sólo será venerada no la ley divina sino las leyes de los hombres basadas en la justicia y la caridad. “Ahora bien, por los capítulos precedentes ya consta que la práctica de la justicia y la caridad no reciben fuerza jurídica más que del derecho estatal.”⁵²⁷ Y más adelante confirma:

Por consiguiente, la justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón y, por tanto, la caridad hacia el prójimo sólo adquieren fuerza de derecho y de mandato por el derecho estatal, es decir (por lo demostrado en dicho capítulo), por decisión de quienes poseen el derecho del Estado. Y como (según ya he probado) el reino de Dios sólo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado.⁵²⁸

Además, dice Spinoza, el culto religioso externo y toda práctica piadosa debe subordinarse a las prerrogativas de paz y estabilidad del Estado. A nadie le es lícito ayudar a otro si de ello se deriva algún daño para el Estado; en otros casos, si es pernicioso para el Estado que una persona

⁵²⁵ Véase, Constant Matheeußen, “Vives et la problématique sociale de son temps, son attitude envers la mendicité et le vagabondage” p. 113.

⁵²⁶ Véase, Pedro García Pilán, en “El reformismo social de Joan Luis Vives: las mujeres y los pobres”, p. 160.

⁵²⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 394.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 394-395.

robe a otra su túnica debe citársele a juicio y ser condenado. Esto es que, habrá de practicarse la piedad o el castigo para con el prójimo en dirección del bien de todos. Es incumbencia de la potestad política hacer lo necesario para la salvación del pueblo y la seguridad del Estado. Sólo se es piadoso y se obedece a Dios quien a su vez obedece al Estado.

De acuerdo a Levinas, el altruismo puede subsistir en la ciudad pero también puede verse amenazado a través de la imposición de un cierto orden político y la ley que establece obligaciones mutuas entre ciudadanos. La función del Estado no se habrá de reducir a las generalidades de una legislación sino que habrá de garantizar la existencia de la caridad entre los hombres. “Los recursos de la caridad que no tienen por qué desaparecer en la estructura política de las instituciones: la inspiración religiosa o el espíritu profético del hombre.”⁵²⁹

Ahora bien, cada vez más, las organizaciones sociales, las leyes civiles y las políticas estatales han tomado en sus manos la asistencia a los necesitados, de tal forma que han propiciado la reacción de las Iglesias cristianas que las señalan de querer suplantar la función caritativa que le ha correspondido tradicionalmente. De manera que, por ejemplo, la Doctrina social de la Iglesia ha visto con recelo la promoción de la asistencia social por parte de los Estados laicos. La caridad cristiana ya no ha podido suplir o rivalizar con las funciones sociales de asistencia que se han atribuido los Estados modernos.

En la Época Moderna, señala Foucault, la nueva racionalidad política ya no busca sus bases en reglas trascendentes, modelos cósmicos o ideas filosófico-morales, sino en nuevas estrategias de control social unido a la legitimación de una autoridad política, que permita la gobernabilidad. El Estado moderno de alguna forma es una recurrencia a las formas de gobierno del cristianismo institucional. Foucault plantea que el conjunto de prácticas pastorales fueron adecuadas para las instituciones y el Estado modernos, para facilitar el gobierno de los individuos y de la población. Lo que antes fue el gobierno del padre o el gobierno de Dios, ahora lo asume el Estado moderno, pero con sus peculiaridades. “Tiene que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder, que podríamos llamar ‘pastoral’, cuya función es la de cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarles, y mejorar su vida.”⁵³⁰ El Estado ya no conduce al rebaño a su salvación, como en el cristianismo, sino a su bienestar. En el mundo moderno, ya no opera el uso de la violencia y las armas, sino que

⁵²⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, p. 251.

⁵³⁰ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*”, p. 111.

el propósito es establecer las razones de la intervención del Estado para aumentar su fuerza interna y permitir la gobernabilidad de una nación. Las razones de Estado se refieren a los principios y métodos para el gobierno del Estado, a diferencia de otras formas de gobierno como las de Dios, el padre de familia, etc.

Sergio Ortiz Leroux, en su artículo “Del poder pastoral al poder sin pastores” y siguiendo a Arendt, piensa que si bien se ha exaltado el poder pastoral en la antigüedad, en la propia historia hay testimonios que asientan la vida política en la libertad de reunión de los individuos. Propone que es necesario pasar de una visión de pastoreo y servidumbre a una de libertad donde los individuos se reúnen voluntariamente para buscar su bien común. Además de estar de acuerdo con esta crítica, agregaría que el poder pastoral es una expresión de la caridad cristiana entendida como asistencia al necesitado, pero aplicada a nivel socio-político. La idea de pastoreo, como la de caridad cristiana, limitan el actuar moral responsable de los individuos en la sociedad.

C) LA CARIDAD EN LA RELIGIÓN.

1) Defensores de la religión cristiana.

Los filósofos modernos y contemporáneos dividen sus posturas en atención a la religiosidad cristiana y el lugar que en ella le dan a la caridad. Aludiremos en primera instancia al grupo de filósofos que han tenido una formación religiosa cristiana y que de una u otra manera la han plasmado en su pensamiento filosófico.

A las distinciones hechas entre moral cerrada y abierta, agregaremos ahora la distinción que Bergson hace entre religión cerrada y abierta. La función primordial de la religión estática es la conservación social, esto es mantener a los hombres integrados al grupo y evitar que rompan con el lazo social. La religión estática deriva en ritos, ceremonias, sacrificios y plegarias que tienden a estrechar la solidaridad social. Para Bergson el espíritu religioso pasa de lo estático a lo dinámico, de lo exterior a lo interior. En la religión dinámica estamos ante una religión nueva, donde lo importante es la elevación del alma a toda la humanidad a través de Dios. Bergson creyó que la elevación moral del hombre se da en la religión sobrenatural del cristianismo. La religiosidad dinámica superior descansa en la vida mística. Reconoce que en efecto el misticismo es patrimonio de un pequeño número de personas; “pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia.”⁵³¹

⁵³¹ Henri Bergson, ob. cit., p. 393.

El misticismo subraya la idea que Dios ama a todos los hombres y les pide que se amen entre sí. Pero para Bergson, en los místicos no hay sólo visión y éxtasis, sino que son grandes hombres de acción. Los grandes místicos gastaron su energía en fundar conventos y órdenes religiosas. Para Bergson un misticismo completo comprende amor, creación y acción. En oposición al decir de Bergson, también considero que la actitud mística es propiamente pasiva y contemplativa, y de suyo tiene que ver poco con la acción caritativa. Bergson aclara que los místicos son personas activas que trabajan por los demás, fundan Iglesias, etc. Pero esta actitud activa es paralela a la contemplación y no exclusiva del místico. En Bergson, como en toda la mística, se da un conflicto entre la contemplación pasiva con la caridad activa.

En el fondo, lo que contrasta Bergson es la moral y religión antiguas (lo cerrado) respecto de la moral y religión del cristianismo (lo abierto), cuya diferencia es de naturaleza, no de grado. A pesar de aclarar que en la realidad contemporánea las líneas características de la religión y la moral, se combinan, sus diferencias son de origen. Una es inmóvil y la otra móvil, una es estática y la otra dinámica, una es cerrada y la otra abierta, etc. Y es justo el amor de caridad uno de los criterios que distinguen a una religión de otra, a una moral de otra, a una sociedad de otra. Lo que da a entender que las otras religiones históricas e incluso la propia religión primitiva judía no son precisamente amorosas o caritativas.

De otra parte, la filosofía de Antonio Caso culmina en un cristianismo, pero sin compromisos con Iglesia alguna. El cristianismo de Caso es el cristianismo de Juan. “Cristianismo novísimo y eterno, único, triunfante; cristianismo de Juan, con sus dos enseñanzas predilectas: el amor al prójimo y la vida eterna; es decir: las tres virtudes divinas que son una sola virtud; porque como dice san Juan: *El que no ama no conoce a Dios. Dios es caridad.*”⁵³² A diferencias de las religiones orientales que están impregnadas de panteísmo, la esencia del cristianismo es la caridad, que es amor divino en su raíz. “En una sola palabra se dice lo cristiano; pero en una palabra llena de sentido histórico, religioso y moral: ‘caridad’. La ‘*charitas*’, el amor de caridad, constituye el nombre de las relaciones éticas de Dios con los hombres, de los hombres con Dios y consigo mismo.”⁵³³ Todo el edificio de la creencia cristiana se basa en la caridad, cuyo mejor elogio fue hecho por Pablo en su carta a los *Corintios*. No se es primero cristiano y después caritativo, para poder ser un auténtico cristiano es necesario practicar la caridad. Más allá de las disputas entre el

⁵³² Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Ob. Comp.* vol. III, p. 114.

⁵³³ *Ídem*, *Evocación de Aristóteles*, en *Ob. Comp.*, vol. VI, p. 358.

catolicismo y el protestantismo quedará el cristianismo con sus dos enseñanzas básicas, la caridad como amor al prójimo y la esperanza en la inmortalidad.

Más que ningún otro filósofo moderno y contemporáneo, fue Antonio Caso quien trató de convertir a la caridad en un objeto de reflexión filosófica. En su introducción a *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* dijo que procuraría ofrecer excelentes razones científicas y filosóficas a favor de la caridad cristiana. Sin embargo, desde mi punto de vista, este gran intento no logró realizarse del todo. De los filósofos cristianos apenas si cita a san Agustín con su idea de la gracia y las dos ciudades, y a Pascal con sus ideas de la inconmensurabilidad de órdenes y del orden superior del amor. Las “razones” que señala se encuentran más del lado de la religión, concretamente de Pablo y de Juan. Creo que el ánimo de Caso para proponer a la caridad como suprema forma de existencia tiene una clara fuente religiosa, más que filosófica. Más aun, la propia filosofía de la existencia de Caso termina con postular una fe ciega en Dios y la esperanza de la vida eterna, algo que justo invalida su intención de ofrecer excelentes argumentos científicos y filosóficos a favor de la caridad. En suma, después de san Agustín y santo Tomás, el mejor intento en la historia de la filosofía por hacer de la caridad un objeto de reflexión filosófica no resultó ser muy convincente desde mi punto de vista, porque terminó, como lo hizo san Agustín, santo Tomás, Pascal o Kierkegaard, por plegarse a las intenciones y fines de la religiosidad cristiana.

Más adelante, Teilhard considera a la religión cristiana como un hecho histórico y señala a la Iglesia como el principio de la comunión intensa entre las almas y un estímulo a la caridad mutua. De acuerdo a Teilhard, el cristianismo quiere responder a las necesidades vigentes, al proponer “una caridad más creadora”. “Ahora bien: en el momento actual y sobre la superficie entera de la Noosfera, el cristianismo representa la única corriente de pensamiento lo suficientemente audaz y progresiva para abrazar en ella, de una manera práctica y eficaz, a todo el mundo por medio de un gesto entero, indefinidamente perfectible, en que la fe y la esperanza se consuman en una caridad.”⁵³⁴ La cita de Teilhard excluye a cualquier otra corriente de pensamiento que no sea la del cristianismo; a estas otras maneras distintas de pensar no se les quita el derecho de existencia, pero sí el de ser lo suficientemente progresivas como para abrazar a todo el mundo en la caridad. Ahora bien, con el nombre de “cisma en la Caridad” Teilhard se refiere al problema de la crisis del

⁵³⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, p. 356. Apud, Maurice Corvez, *De la ciencia a la fe. Teilhard de Chardin*, p. 144.

sentimiento religioso en el apartamiento que los hombres han tenido del cristianismo. “Este cisma en la Caridad es, según me parece, uno de los hechos que marcan la vida actual de la Iglesia, el que pueda tener las más enormes consecuencias para el estado religioso del mundo de mañana. Entre Cristo en la Iglesia y el ideal humano hay algo que no funciona bien, no pega, se encuentra desplazado...”⁵³⁵ Teilhard reconoce que hasta ahora la caridad ha fracasado sobre la tierra porque no ha hecho ver la convergencia de la persona con la evolución cósmica dada en el amor.

Cuando Levinas habla del otro incorpora a final de cuentas el valor de la religiosidad, y señala que no hay conocimiento de Dios sin un ética que nos una al otro. De otra parte, sin embargo, Levinas insiste en señalar la independencia entre filosofía y religión.

2) Críticos de la religión cristiana.

De otra parte, otro grupo de autores han vertido críticas más fuertes al conjunto de la religiosidad cristiana. La postura religiosa de Spinoza es muy peculiar. De una parte, y formado en el judaísmo, era un hombre muy religioso, incluso Novalis decía de él que era un hombre “ebrio de Dios”. Sin embargo, de otra parte, atacó muchos de los principios de la fe judía y cristiana. Incluso Spinoza propuso separar a la filosofía de la teología, señalando que cada una de ellas tenía objetivos y fundamentos diferentes. El fin de la filosofía es la verdad en tanto que el de la fe es la obediencia y la piedad.

De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto le permiten su razón y sus facultades.⁵³⁶

Respecto de la religión cristiana, Spinoza dice mostrarse sorprendido de aquellos que profesan esta religión en valores como el amor, la paz y la fidelidad, pero que atacan a los miembros de su propia fe con gran crueldad. A Spinoza le preocupa que las controversias religiosas deriven en crueldades y disensiones: “...pienso, por eso, que no consiste hoy la religión

⁵³⁵ *Ídem*, “El Alma del Mundo”, en *Escritos del tiempo de guerra*, p. 268.

⁵³⁶ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 317.

en la caridad, sino en sembrar discordias y odios insensibles entre los hombres, que se ocultan bajo el falso nombre de un celo ardiente por las cosas divinas.”⁵³⁷

Fueron muchos los filósofos ilustrados franceses los que se enfrentaron a la religión, pero de todos ellos destacamos a Voltaire, quien hizo una fuerte crítica al cristianismo, para demostrar la escasa caridad que hay en su doctrina y lo absurdo de sus escritos sagrados y prácticas supersticiosas. Y considera que el cristianismo es decididamente una religión peligrosa: “Tenemos por innegable que la religión cristiana es la única en el mundo que durante un largo periodo de mil cuatrocientos años, ha dado ocasión continua a discordias, persecuciones, guerras civiles y asesinatos, por argumentos teológicos.”⁵³⁸ Los cristianos hablan constantemente de castigos y están convencidos de que sólo con derramamiento de sangre se conservará su religión. Los que se juzgan fieles empuñan las armas contra los réprobos e invitan a odiar a los que tienen una creencia contraria a la suya. Las naciones cristianas se han vuelto teatros de discordias y matanzas. Como la Iglesia latina se da el derecho de tener razón, reprueba las opiniones distintas. Los desacuerdos entre los propios cristianos han generado ríos de sangre y atizado la hoguera de los herejes e impíos. Dice Voltaire a Bergier: “Por caridad, si quiere usted defender la religión cristiana, no hable nunca de los mártires; nosotros hemos hecho cien veces, mil veces más que los paganos.”⁵³⁹ Los suplicios de la horca, de la rueda o del fuego no pueden ser prueba de la bondad de una religión. Voltaire hace un estimado muy laxo del número de muertos (decapitados, ahogados, quemados, ahorcados, etc.) a manos de los cristianos a lo largo de la historia del cristianismo, por el “amor de Dios”. Cita en detalle las muchas matanzas que los cristianos propinaron no sólo a los paganos sino a los propios disidentes de su ortodoxia, por ejemplo a los arrianos, los maniqueos, los valdenses, los albigenses, los husitas, los indios americanos, los japoneses, los protestantes irlandeses, etc. También refiere extensamente la labor de tortura y muerte de infieles, judíos y herejes a manos de la Inquisición, en algunos países europeos y los territorios americanos.

Refiere también Voltaire algunos casos concretos que nos interesan para el tema de la caridad. En una ocasión una mujer dio a luz estando en la hoguera en Londres y el obispo ordenó que también se arrojara al fuego al recién nacido. La tolerancia no ha sido nunca una virtud del clero: “...no hace mucho tiempo vimos que en una ciudad estrechamente unida a Suiza, un pastor bueno y caritativo tuvo que renunciar a su patria por haber sostenido que el Ser Eterno es

⁵³⁷ *Ibidem*, ed. Sígueme, p. 155. *Apud*, Fernando Savater, *La vida eterna*, p. 154.

⁵³⁸ Voltaire, “Dios y los hombres por el Dr. Obern... (1770)”, en *Crítica religiosa*, pp. 124-125.

⁵³⁹ *Ídem*, “Dios y los hombres por el Dr. Obern... (1770)”, en *Crítica religiosa*, p. 139.

misericordioso, y que es el Dios de la bondad más que el Dios de la venganza.”⁵⁴⁰ También Voltaire relata el caso de la señorita de Cagnon, mujer muy caritativa, quien fue ejecutada en Lyon junto con otros tantos infieles por no creer que se pueda convertir el cuerpo de Cristo en pan.

Persuadida esta desventurada mujer de que la religión reformada es la verdadera, la practicaba, de corazón, mostrándose dadivosa con los pobres de Lyon. Estos desdichados rodeaban, llorando, la carreta en que iba al suplicio la caritativa dama, maniatada y con pesados grillos de hierro en los pies. ‘¡Ay de nosotros –decían- ya no recibiremos más limosnas de sus manos!’ ¡Todavía recibiréis alguna! –respondió la señorita de Cagnon, al propio tiempo que les arrojaba sus zapatos de terciopelo, única cosa de algún valor que le habían respetado los verdugos.⁵⁴¹

Personalmente creo que este último ejemplo referido por Voltaire prueba que a los cristianos no les interesa la caridad, ser ellos mismos caritativos o que las personas sean caritativas, sino formar prosélitos que no se desvíen de la doctrina oficial que defienden; cualquier disidencia amerita el castigo y la muerte.

El propósito de Marx fue el de desenmascarar el proceso de la enajenación religiosa, que consiste en que el hombre se somete a fuerzas incontroladas que lo dominan y que él mismo ha inventado. Es el hombre el que lamentablemente se ha sometido a las propias creaciones de su imaginación. “En la religión, el hombre está dominado por dioses que él mismo creó.”⁵⁴² Los poderes divinos se hacen independientes, superiores y adquieren vida propia respecto del productor humano. “En efecto, cuando el hombre más pone a Dios en primer lugar, menos se ocupa de sí mismo.”⁵⁴³ El hombre se convierte en un ser dependiente sin conciencia propia. La atención de Marx es denunciar la ilusión y la fuga artificial que propone la religión, a la que llama el opio de los pueblos: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio de los pueblos.”⁵⁴⁴ Para Marx, la religión es como una droga que calma el sufrimiento de los hombres, un pequeño suspiro a su condición oprimida. El hombre se encuentra sometido a un mundo sin corazón y encuentra en la religión un alivio pasajero. La religión se ha esparcido en las clases trabajadoras porque les ofrece un consuelo temporal a las penas de su vida, una dicha ilusoria. Pero al

⁵⁴⁰ *Ídem*, “Sermón predicado en Basilea. El día 1º del año 1768 por Josías Rossete”, en *Crítica religiosa*, p. 114.

⁵⁴¹ *Ídem*, “Dios y los hombres por el Dr. Obern... (1770), en *Crítica religiosa*, p. 138.

⁵⁴² Karl Marx, “El capital (1867)”, en *Sobre la religión I*, p. 267.

⁵⁴³ Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, p. 42.

⁵⁴⁴ Karl Marx, “Contribución a la crítica del derecho de Hegel (1844)”, en *Sobre la religión I*, p. 94.

desaparecer la religión, terminará la miseria espiritual del mundo; aunque hay una diferencia entre la nueva conmoción de la religión respecto de las anteriores, y es que los hombres en vez de volver a exaltar una nueva religión, se despojará de toda religión. En la sociedad futura sin clases, la religión desaparecerá porque no tendrá razón de ser. La abolición de la religión es necesaria para la dicha real del pueblo. El marxismo es fundamentalmente ateo, sin embargo, aclara Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* que si bien el comunismo comienza con el ateísmo, el ateísmo dista mucho de ser comunismo. Más aún, en el comunismo, ni siquiera el ateísmo tendría una razón de ser. Siendo el hombre consciente de sí mismo, ni la existencia de Dios ni la negación de Dios serían necesarias.

A pesar de que Federico Nietzsche entra a estudiar teología en Bonn, muy pronto no sólo rompe con el cristianismo sino que inicia una campaña en su contra que durará toda su vida. Considera al cristianismo como su enemigo a vencer y al que le disputará todas sus posesiones. Dice que se atreverá a atravesar el manicomio que durante siglos se ha dado en llamar fe cristiana. El cristianismo está en el centro de los males modernos, es una especie de parasitismo que se alimenta de los estados de indigencia del hombre. La fe cristiana se asentó en valores bajos y plebeyos que han enfermado la vida, una gran maldición para Occidente y una mancha deshonrosa de la humanidad. “Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única grande intimísima corrupción, el único gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, pequeño, -yo lo llamo la única inmortal mancha deshonrosa de la humanidad.”⁵⁴⁵ Para Nietzsche el cristianismo es la más nefasta de las seducciones y las mentiras que han producido muchos efectos negativos a lo largo de su historia: “¿Qué es la moral judía, *qué* es la moral cristiana? El azar, privado de una inocencia; la infelicidad, manchada con el concepto ‘pecado’; el bienestar, considerado como peligro, como ‘tentación’; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia...”⁵⁴⁶ El cristianismo es contrario a la salud, la belleza, la valentía, el espíritu superior y la vida misma.

Foucault ubicó los orígenes del pastoreo en las antiguas sociedades de Egipto, Asiria y Judea; en cambio, la idea de un rey o jefe, visto como un pastor al que le sigue su rebaño de ovejas no fue familiar para griegos y romanos. Pero fue el cristianismo quien retomó las técnicas de pastoreo. Señala Foucault: “He intentado mostrar cómo el cristianismo primitivo configuró la idea

⁵⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, § 62, p. 109.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, § 25, p. 52.

de una influencia pastoral, que se ejerce continuamente sobre los individuos a través de la demostración de su verdad particular.”⁵⁴⁷ Y clara Roger Deacon: “En cambio, el poder del pastor sobre el rebaño requiere de su inmediata (y, desde el cristianismo primitivo, permanente) presencia, autoridad, guía, vigilancia, responsabilidad y, si es necesario, sacrificio para asegurar tanto su bienestar general y su salvación individual.”⁵⁴⁸ El lazo de unión de la oveja con el pastor, en el cristianismo, es de sumisión y obediencia completa. El pastor es responsable de todas las acciones de los individuos, castiga el pecado y premia el mérito. El objetivo del cristianismo es asegurar la salvación del individuo en el otro mundo. El pastor no sólo debe estar informado de las necesidades de cada miembro, sino además conocer su alma, sus pecados y su progreso hacia la santidad. En el cristianismo, el pastor (que es el guía espiritual, el sacerdote, etc.) controla la conciencia de cada individuo, por ejemplo, a través de la confesión. En la confesión se trata de encontrar los pensamientos impuros o bien descubrir al demonio dentro de los pensamientos.

3) Fundamentos del cristianismo.

Enseguida procederé a revisar algunos de los fundamentos en los que se basa el cristianismo para la filosofía moderna y contemporánea, como la idea de Dios, de Cristo, la eternidad, el perdón de los pecados, etc. La noción de divinidad cristiana encuentra también tanto prosélitos defensores como impugnadores acérrimos. De los primeros podemos empezar por citar a Pascal. El Dios en que está pensando Pascal es el Dios del cristianismo, un Dios del amor hacia sus hijos que demandan de Él bienes de caridad.⁵⁴⁹

Kierkegaard opone al amor inmediato, el amor cristiano hacia Dios y la eternidad. La sabiduría mundana enseña que el amor es una relación entre los hombres; por su parte, el cristianismo enseña que el amor verdadero es una relación entre el ser humano y Dios. Los poetas piadosos no hablan de la pasión amorosa: “Mas éstos no cantan la pasión amorosa y la amistad; sus cantos son en alabanza de Dios, acerca de la fe y la esperanza y la caridad.”⁵⁵⁰ Con el cristianismo vino la explicación al mundo de lo que es el amor de Dios. El dios de la fe cristiana es un dios del amor. “Dios es amor”, repite Kierkegaard siguiendo a Juan.

⁵⁴⁷ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*”, p. 118.

⁵⁴⁸ Roger Deacon, “An analytics of power relations...” p. 94.

⁵⁴⁹ Véase, *Pensamientos*, 270 y 849.

⁵⁵⁰ Sören Kierkegaard, ob. cit., p. 69.

Para Pierre Teilhard de Chardin, la originalidad del cristianismo es haber revelado la interioridad divina como amor, que en su amplitud ilimitada se revela a los hombres a través de sus signos. “Dios se convierte finalmente en *todo en todos* en el seno de una atmósfera de caridad pura (*‘sola caritas’*); en esta magnífica definición se expresa sin equívocos la propia sustancia del mensaje de Jesús.”⁵⁵¹ A su vez, Dios es esperado por los hombres de bien en el acto teológico de la caridad. Con tanta caridad como sea posible, los hombres habrán de amar a Dios como el centro de unidad de la evolución universal: “Evidencia, después, del poder contagioso de una forma de caridad en la cual se hace posible amar a Dios ‘no sólo con todo el cuerpo y con toda el alma’, sino con todo el Universo en evolución.”⁵⁵² Teilhard propone que la integración en el hombre del amor de Dios se dé en términos de evolución. “En ningún lugar más claramente, me parece, que en el acto de caridad cristiana, tal como puede realizarlo un creyente moderno para quien la creación se ha hecho expresable en términos de Evolución.”⁵⁵³ A mi parecer, Teilhard construye una visión metafísica del amor de caridad. Aplica la experiencia humana de la caridad cristiana, entendida como comunión de personas, al universo todo, a través de la noción de Dios como un ser amoroso y a Cristo como su mediador. La noción de caridad para Teilhard cobra dimensiones macrocósmicas y metafísicas, tanto que el hombre queda rebasado en su individualidad a pesar de los esfuerzos de Teilhard por decir que el amor es interno, que realiza a la persona o que la socialización no excluye las diferencias. La verdad es que al hombre no le queda más que ser un partícipe pasivo de las fuerzas que le rebasan.

Para Marion toda donación parte de un don divino, lo que significa suponer el retorno de la trascendencia. A Dios no se llega por categorías metafísicas o deducciones trascendentes, sino por el don y el amor. Dios es una donación de amor. Coincido con Derrida cuando reprocha a Marion darle un giro teológico a su fenomenología. Aquí Marion, creo yo, es algo inconsistente, de una parte establece que en la reflexión fenomenológica, el don excluye toda objetividad y trascendencia; pero de otra parte, le da cabida a la teología revelada (no a la racional), para aceptar la intervención de esa trascendencia en la explicación del don.

De otra parte, se encuentran los autores que cuestionan en todo o en parte la idea del dios cristiano. En cuanto a la imagen de Dios que ofrecen las Escrituras, Spinoza rechazó fuertemente el antropomorfismo y las representaciones vulgares que lo asemejan al hombre o le consideran la

⁵⁵¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Yo me explico*, p. 120.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 202.

⁵⁵³ *Ídem*, *La energía humana*, p. 168.

causa de los inexplicables fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza recupera algunos atributos de la divinidad de la tradición judeocristiana. Para Spinoza, Dios enseña a los hombres el culto a la justicia y la caridad. “Por lo demás, yo no establezco aquí diferencia alguna en que Dios enseñe e imponga el verdadero culto de la justicia y la caridad mediante la luz natural o mediante la revelación. Pues no importa cómo haya sido revelado tal, con tal que adquiera la categoría de derecho supremo y se convierta en la máxima ley para los hombres.”⁵⁵⁴ La ley divina se encuentra inscrita de manea innata en la mente de todos los hombres, les hace felices y les enseña la verdadera vida. Más aun, en la consideración de Spinoza, la justicia y la caridad son atributos de Dios que los hombres pueden imitar: “...Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida.”⁵⁵⁵ Recuerda Spinoza que en *Jeremías* (9:23), Jehová dice deleitarse en practicar la caridad, el derecho y la justicia en la tierra. En *Éxodo* 34:6-7, Yahvé revela a Moisés los atributos de justicia y caridad divinas. “Finalmente, hay que citar aquí por primera vez aquel pasaje de Juan, al que nos referimos en los capítulos siguientes, en el que, fundado en que nadie ve a Dios, explica a Dios por la sola caridad y concluye de ahí que quien tiene caridad, es quien realmente tiene y conoce a Dios.”⁵⁵⁶ Así pues, de una parte, Spinoza critica las concepciones antropomórficas de la divinidad, pero a un tiempo señala que la justicia y la caridad son los dos principales atributos de Dios, dignos de ser imitados por los hombres. Spinoza critica el antropomorfismo, pero a un tiempo no deja de incurrir en él. Atributos como los de justicia y caridad los difundieron los profetas para acercarse a la capacidad del vulgo; sin embargo, Spinoza no deja de darles un lugar importante en la comprensión de Dios.

Una vez revisados los libros sagrados, vierte Voltaire sus críticas contra la dogmática general de la religión cristiana que revelan también un espíritu anticaritativo. En cuanto a Dios, señala: “Es el colmo del horror y del ridículo presentar a Dios como un déspota insensato y bárbaro, que dicta secretamente una ley incomprensible a unos pocos favoritos, y que hace matar al resto de los hombres por haber desconocido esta ley.”⁵⁵⁷ Entre los hombres, la religión se funda en un sinnúmero de supersticiones y fanatismos. Por ejemplo, se invocan venganzas eternas si se come carne en un

⁵⁵⁴ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 393.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 304.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 305.

⁵⁵⁷ Voltaire, “Pensamientos sobre la religión”, en *Crítica religiosa*, p. 158.

día de prohibición o se cree que las ropas y aspecto son más agradables a Dios. Al respecto, dice Voltaire que será posible curar a los pueblos de la superstición con la fuerza de la ilustración.

Por su parte, Nietzsche estima que el concepto cristiano de Dios como amor es uno de los conceptos más corruptos y bajos en la evolución del tipo de dioses, porque es hostil a la vida y a la naturaleza. Aun cuando un pueblo esté al borde de su desaparición, el dios mojigato, timorato y modesto de los cristianos aconseja la paz, el amor al prójimo y al enemigo. El deplorable dios del monótono teísmo cristiano tiene su sanción en los instintos de la decadencia, la cobardía y los cansancios del alma, convirtiéndose en un dios redentor de los miserables, los pecadores y los enfermos. La vida religiosa y el cristianismo en general, se basan en la idea de Dios, pero la enseñanza fundamental de Zaratustra es que “Dios ha muerto”, lo cual produce un gran vacío, pérdida de valores y nihilismo, pero también sienta las bases de un nuevo sentido de las cosas. Gracias a la muerte de Dios es que el hombre recupera el carácter heroico de su existencia. Todas las relaciones humanas como la amistad y el amor son vueltas a examinar. La grandeza de la existencia humana será producto de la muerte de Dios, la moral esclava y la metafísica.

Citaré enseguida la idea que algunos de nuestros autores tienen sobre Cristo, en relación a la caridad. Toda la tierra tuvo un ardor de caridad con la llegada del mesías, conforme a Pascal, porque protagoniza el orden de la caridad. Por la caridad, Jesucristo fue modelo de todas las condiciones, aun de la aflicción de estar privado del espíritu de Dios. En la estima de Caso, Cristo enseñó otro tipo de amor que el paganismo no conoció: “...la Caridad, esto es, ‘el amor al prójimo como a sí mismo, y el amor a Dios sobre todas las cosas’.”⁵⁵⁸ El hombre caritativo vive la doctrina de Cristo y su experiencia de otra vida superior en la caridad. En *Ciencia y Cristo*, Teilhard distingue tres realidades, una Super-Humanidad, un Super-Cristo y una Super-Caridad. Por Super-Humanidad entiende Teilhard no sólo el resultado de la evolución biológica que llega al Homo Sapiens sino el proceso de socialización que busca la realización de la persona en la unión amorosa con los demás. Teilhard le da a Cristo una función orgánica en el conjunto del cosmos, como fuerza motriz de toda la evolución. “Sabemos desde ahora cómo adherirnos a ella: por la moral de Cristo, por la pureza, por la caridad, por la renuncia.”⁵⁵⁹ Jesús es el Salvador en tanto ayuda a los hombres a aventurarse en el “océano desconocido de la caridad”. Cristo es la encarnación de la caridad en el corazón de lo real. Super-Cristo es el mismo Cristo que se

⁵⁵⁸ Antonio Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, en *Ob. Comp.*, vol. X, p. 199.

⁵⁵⁹ Pierre Teilhard de Chardin, “El Alma del Mundo”, en *Escritos del tiempo de guerra*, p. 277.

manifiesta a los hombres de forma más agrandada y renovada. Dice Teilhard que: “Por la influencia del Super-Cristo, nuestra caridad se universaliza; se dinamiza; se sintetiza.”⁵⁶⁰ En primera instancia, por intervención de Cristo, la caridad se universaliza, apareciendo como objeto de universal comunión. La caridad después se dinamiza en tanto canaliza el esfuerzo humano en la integración de la evolución cósmica. Finalmente, la caridad se sintetiza en cuanto que el amor es la forma superior, universal y sintética de la energía espiritual en la que se concentran las energías del alma. Teilhard termina por integrar las tres Super-Realidades. “Para la Super-Humanidad, un Super-Cristo. / Para el Super-Cristo, una Super-Caridad.”⁵⁶¹ El Super-Cristo integra a la Super-Humanidad para realizar actos de Super-caridad. Es decir que, el gran amor de Dios une a toda la humanidad a través de Cristo.

Dice Marion que más allá de las crisis que nos rodean está una crisis superior que es aquella que tiene que ver con Cristo en la cruz. La caridad de Cristo es la que suscita una crisis en los hombres porque se revela como Hijo de Dios. “Aquello a lo que Cristo da un *sí* tal, aquello ante lo cual cada uno en adelante está obligado a decidirse, se llama caridad.”⁵⁶² Ningún hombre alcanza su crisis si no se pone ante Cristo. Por el hecho de que la caridad de Cristo se muestra en la cruz es que ella se ofrece y solicita ser recibida. “Sólo la caridad es digna de fe (H.V. von Balthasar), pero, al reclamar la fe, ella provoca la crisis, y la crisis crucial. Para responder a nuestra exigencia más íntima –conocer al fin quien soy- la caridad provoca indisolublemente la crisis en que me decido ante ella y la crisis en que la rechazo hasta la muerte; pero yo puedo preferir morir antes que recibir la caridad de vivir.”⁵⁶³ El problema es que la crisis de la caridad es sustituida en nuestros días por otras tantas crisis como las de la moral, la civilización, la familia, etc. “La espada de la violencia que asola el mundo nos espanta menos que la espada que Cristo afirma haber traído a la tierra, pues la primera trae la muerte que deseamos, mientras que tenemos miedo de la segunda, que trae la caridad y el juicio, que odiamos en tanto nos resultan extraños.”⁵⁶⁴ El mundo tiene miedo de la única crisis crucial, la palabra de Cristo. El hombre accederá a su verdadera identidad en la crisis crucial de la caridad de Cristo que tiene su don en la presencia de Dios. Los discípulos de Cristo pasan de simples espectadores del don, en actores activos al advertir la presencia de Dios en todos ellos. El don de la presencia de Dios ahora se

⁵⁶⁰ *Ídem, Ciencia y Cristo*, p. 194.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 197.

⁵⁶² Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 137.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 137-138.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 138.

cumple en el cuerpo y el corazón de los discípulos. Los discípulos no son espectadores pasivos de Jesús sino agentes de la caridad. Los discípulos acceden a la realización misma de la caridad en la personalidad de Cristo.

Diversos autores de influencia cristiana hablan de los beneficios que la caridad proporciona a los hombres. Un primero de ellos, muy apreciado, es el de la eternidad. Vives por ejemplo, señala: “Pero todo es superado por el PROGRESO CONTINUO DEL AMOR MUTUO que se verificará con la comunicación de unos y otros de los bienes, con simplicidad y sencillez, sin sospecha alguna de indignidad; y de aquí nos vendrá AQUEL PREMIO CELESTIAL, que hemos demostrado que está preparado como recompensa para las limosnas que nacen DE LA CARIDAD.”⁵⁶⁵

También ha existido amor en el paganismo, señala Kierkegaard; pero la diferencia con el amor cristiano es la dirección que tiene hacia la eternidad, que ahuyenta la angustia. “Lo que se dice acerca de la fe, de la caridad y de la humildad es completamente correcto y completamente cristiano...”⁵⁶⁶, de manera que se equivocan aquellos discursos cristianos que prometen una paga en este mundo. El amor verdadero convierte la relación de los seres humanos con Dios en una esperanza de la eternidad. La esperanza del cristiano está puesta en el bien para la eternidad. A san Agustín como a Pascal y a Kierkegaard les angustiaba sobremanera perder el privilegio de la eternidad.

No faltan desde luego los autores que cuestionan la vía de la eternidad a través del acto caritativo. Para Bernard Mandeville, dar dinero al pobre no expía los pecados cometidos en este mundo, con vistas a la inmortalidad en el otro mundo. Nietzsche comenta que cuando se coloca el sentido de la vida en el más allá, se pierde el valor de la vida del más acá.

De manera específica, los autores de influencia cristiana, siguiendo las enseñanzas de la *Biblia*, establecen un vínculo entre la caridad y el perdón de los pecados. Para Vives, dar limosna expía los pecados y merece todos los beneficios que otorga la divinidad. Siguiendo a *Lucas (7:47)* dice Kierkegaard que el amor cubre la muchedumbre de los pecados con el perdón. En su opinión, el amoroso tiene esperanza en el perdón de los pecados, y dice que estando en el amor a Dios no habrá ocasión alguna para pecar. Ante estas opiniones, Voltaire criticaba el mandato divino del perdón de los pecados. “El perdón de los pecados estimula a pecar. Es preferible decir: ‘Dios te

⁵⁶⁵ Juan Luis Vives, *El socorro de los pobres*, p. 123. Mayúsculas en el original.

⁵⁶⁶ Sören Kierkegaard, ob. cit., p. 233.

ordena ser justo', que afirmar: 'Dios te perdonará haber sido injusto'."⁵⁶⁷ De su parte, Nietzsche considera que el cristianismo ha creado la calamidad del pecado respecto de los instintos e impulsos naturales de la vida con el fin de hacer sentir al hombre la miseria de su condición. Dios le hace al hombre cargar con la culpa del pecado, pero también se ofrece a sí mismo como garantía para pagar las deudas contraídas, si es obediente a su ley.

De igual manera, para Marx, la religión cristiana mantiene la promesa del perdón de los pecados y engañan al hombre ofreciéndole la esperanza de la vida eterna. Todas estas promesas, dice Marx, son cheques sin fondos girados por Dios Padre. La religión cristiana promete la felicidad eterna en otra vida siempre que exista resignación y obediencia en esta vida. Pero una vez que se haya desmantelado la verdad del más allá, tendrá que establecerse la verdad del más acá. Marx se preguntó por la mejor forma de vida para el hombre pero en este mundo; su propósito fue poner en evidencia el carácter antihumanista del capitalismo y desenmascarar su papel de servir de instrumento para la sumisión, el embrutecimiento y la humillación del trabajador. Ante estas críticas, considero que el cristianismo monopoliza el campo de la conciencia y pretende una verdad total, además de que se trata de una religión que sacrifica al hombre a un futuro cuya existencia es dudosa.

En la Edad Moderna, Spinoza y Voltaire hicieron un diagnóstico propio de las historias bíblicas. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza se propuso analizar la *Biblia*, incluso decía que la palabra de Dios ahí contenida no era engañosa, adulterada o mutilada. Decía que el mensaje bíblico se puede adaptar a la capacidad del vulgo, siempre que se obedezca a Dios con ánimo de justicia y caridad. De las Escrituras dependen una serie de verdades y otras tantas enseñanzas morales: "Y así, defender la injusticia, ayudar al indigente, no matar a nadie, no desear nada ajeno, etc., es algo que ni la malicia de los hombres ha podido corromper ni el paso del tiempo destruir. Pues, si algo fuera destruido, al momento lo hubiera vuelto a dictar su mismo fundamento universal; y, sobre todo, la doctrina de la caridad que ambos testamentos recomiendan por doquier con gran insistencia."⁵⁶⁸ No hay nadie que pueda destruir una doctrina eterna y saludable.

De manera específica, refiere Spinoza que los ciudadanos hebreos se sentían cómodos en su patria por muchas razones. Por ejemplo, tenían la garantía de la posesión de sus tierras y campos; incluso su pobreza era llevadera. "Por lo demás, en ningún otro lado podría ser más llevadera la

⁵⁶⁷ Voltaire, "Pensamientos sobre religión", en *Crítica religiosa*, p. 157.

⁵⁶⁸ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 297.

pobreza, que donde la caridad con el prójimo, es decir, con el ciudadano, debía ser practicada con suma piedad, a fin de tener propicio a Dios, su rey.”⁵⁶⁹ El amor a Dios y al prójimo eran el principio de unidad entre los hebreos y su forma de distinguirse respecto de otras naciones: “En primer lugar, que nadie servía a su igual, sino sólo a Dios, y que la caridad y el amor al conciudadano eran estimados como la suma piedad, la cual era notablemente fomentada por el odio general que tenían a las otras naciones, y que éstas les tenían a ellos.”⁵⁷⁰ El propósito es que los hombres obedezcan los preceptos morales y las leyes de su sociedad, capaces de infundir la fe y la obediencia. “Después de esto, muestro cómo la palabra de Dios no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad.”⁵⁷¹

Sin embargo, de otra parte, Spinoza también hizo una crítica muy fuerte a las Sagradas Escrituras, haciendo ver las incongruencias de sus relatos y falsa cronología. Spinoza denuncia cómo es que la religión ha derivado en una serie de imaginaciones absurdas de los profetas, en simples ceremonias, supersticiones y simulaciones. En su tiempo todas estas críticas fueron motivo de escándalo. En su defensa, señaló Spinoza no decir nada contra la palabra de Dios ni dejar campo libre a la impiedad, que para él lo importante era el dios que estaba grabado en los corazones de los hombres.

Por su parte, Voltaire se complace en señalar las torpezas y ridiculeces de las historias sagradas. “Basta con dejar probado que son monumentos de locura, testimonios de ignorancia y alardes de desvergüenza.”⁵⁷² Señala que mientras las fábulas de los griegos eran más humanas, las historias de los judíos están llenas de crueldades y crímenes, y aun así obligan a la gente a creerlas como ciertas con la amenaza de la cólera de Dios. Siguiendo al licenciado Zapata, profesor de teología de la Universidad de Salamanca, hombre “bondadoso, caritativo y modesto”, quien fue “tostado” en Valladolid el año de 1631, Voltaire hace una serie de preguntas a los sabios para ironizar sobre las propuestas bíblicas.⁵⁷³ Entre otras muchas interrogantes, Voltaire se pregunta cómo justificar a Abraham quien vendió a su propia mujer, Sara; cómo fue que las dos hijas de Lot fornicaron con su padre; cómo explicar la conducta de profetas como Isaías que se

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 373.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁷² Voltaire, “La tumba del fanatismo o examen importante de milord Bolingbroke (1767)”, en *Crítica religiosa*, p. 89.

⁵⁷³ Véase, *idem*, “Las preguntas de Zapata... (1766)”, en *Crítica religiosa*, p. 54 y ss.

paseaba desnudo por Jerusalén o de Ezequiel que comía pan con excremento; cómo explicar que algunos reyes judíos (como Saúl, David o Salomón) accedieron y se mantuvieron en el poder con lujo de violencia; cómo conciliar las enormes riquezas de David y Salomón con la extrema pobreza de sus pueblos. El general Witheus preguntaba en qué burdel se había escrito la *Biblia*, al leer historias como las del profeta Oseas, a quien Dios le dice que busque a una prostituta para hacerla madre de sus hijos y que después conviva con una mujer casada que ya hubiera engañado a su marido. En cuanto al Nuevo Testamento, Voltaire dice que nadie creará como sagrado un libro en el que hay múltiples contradicciones y mentiras. Refiere cómo es que Jesús acostumbraba compartir la comida con prostitutas y recaudadores de impuestos. Señala como absurda la historia de cuando Jesús entra al templo y los mercaderes judíos no hicieron nada contra un solo hombre, perdiendo el dinero que habían ganado. Éstas y otras muchas extravagancias, dice Voltaire, no aparecen ni en las aventuras de Don Quijote.

4) La caridad en la Iglesia.

Ahora bien, tanto los autores de formación religiosa cristiana como los críticos del cristianismo emitieron opiniones fuertes en contra de la Iglesia católica –y otras Iglesias como la protestante– como institución temporales de la religiosidad cristiana. Para empezar, diremos que Pascal no fue nada caritativo con la ortodoxia católica. Para Pascal, la Inquisición y la Compañía de Jesús son los dos azotes de la verdad. En sus *Cartas Provinciales* (1656-1657) toma partido por los jansenistas de Port-Royal y ataca fuertemente la moral de los jesuitas. Entre otras muchas cosas les dice que la pobreza total no requiere de misas ni sermones ni limosnas compensatorias. Kierkegaard refería que el amor de caridad no se cumplía por los ministros de la Iglesia, quienes se dedican a devorar las haciendas de las viudas y los huérfanos (*Mateo 23:14*).

Mandeville también dirigió algunas críticas en contra la Iglesia. Denunciaba la hipocresía y la avidez de poder de los sacerdotes, Papas y creyentes. Aclara que él sigue creyendo en el Evangelio y las verdades fundamentales del cristianismo, pero propone una renovación de su moral y de su vida caritativa.

La creencia no basta, el arrepentimiento tampoco; ‘practicar el cristianismo’ es primeramente practicar la caridad, que engloba el amor al enemigo, el perdón de las injurias, la humildad, el silencio de las criaturas y del ‘querido yo’ y, además, un aspecto fundamental del cristianismo: el rechazo al mundo; no hay atractivo

terrestre en la doctrina de Cristo; será necesario liberar su corazón de la ‘vil tierra’; el mundo es de esencia diabólica; los enemigos del cristianismo son ‘el mundo, la carne y el diablo’.⁵⁷⁴

A este último respecto, considero que Mandeville había argumentado bien su crítica a la caridad cristiana, pero su intención de recuperar el valor y fundamentación de la religión y moral cristianas, específicamente en lo que se refiere a la caridad, hace que traicione, a mi parecer, las primeras argumentaciones en contra de la caridad, que ya revisamos. De cualquier forma, prefiero quedarme con la crítica de Mandeville a la caridad que con sus intentos de recuperar una interiorizada religiosidad cristiana.

Una vez revisada la historia criminal del cristianismo, que deja de lado toda caridad, Voltaire se decide a atacar la jerarquía eclesiástica. Por ejemplo, se pregunta por qué si dijo Jesús que todos sus discípulos eran iguales, el señor Arzobispo tiene una gran fortuna mientras él apenas ganaba una mísera renta. Señala también Voltaire que la teología en religión es como el veneno en los alimentos. Los teólogos han causado querellas ridículas y funestas; son personas que viven en la holganza gracias al trabajo y miseria de los demás; no buscan que se tema a Dios sino que se tema a ellos.

Señala Marx en *La cuestión judía* que las prácticas judías, que más tarde formarían el mundo cristiano, se desarrollaron convenientemente en la sociedad burguesa. La Iglesia católica se presenta como defensora de los pobres y oprimidos, pero en realidad defiende los principios de la sociedad burguesa y por ende las condiciones de desigualdad entre los hombres. La mejor forma de religión para la sociedad burguesa fue el catolicismo, porque amparó los deseos egoístas de la burguesía en el poder. El cristianismo ha jugado el papel de ideología conservadora y ha servido para desarmar a las clases explotadas en su lucha por la justicia.

En la perspectiva de Benedicto XVI la Iglesia debe ser un lugar de ayuda desinteresada para el que la necesita. La caridad no debe convertirse en un medio de proselitismo de la Iglesia, sino que debe darse de manera gratuita. “Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia, nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia.”⁵⁷⁵ Desde mi punto de vista, y en oposición a Benedicto XVI, la caridad se ha convertido en un claro medio de proselitismo de la religión

⁵⁷⁴ Bernard Mandeville, *Origen del honor*, p. 207. *Apud*, Paulette Carrivé, “Mandeville”, en Monique Canto-Sperber, *Diccionario de ética y filosofía moral*, p. 1007.

⁵⁷⁵ Benedicto XVI, *Dios es amor*, p. 51.

cristiana y en particular de la Iglesia católica; no hay tal ayuda desinteresada sino a condición de darla en nombre de Dios y aumentar el poder de la Iglesia.

Ahora bien, cada autor señala el papel que a su parecer juegan en la religiosidad cristiana los ministros de culto y los santos. Refiere Caso que los santos del cristianismo fueron también hombres fuertes, enérgicos, activos y felices. “Sócrates y Marco Aurelio, como San Bernardo y San Luis Rey de Francia, son cifra y compendio de fortaleza, justicia y templanza; pero los santos del cristianismo suman, en su acción providencial, a las virtudes paganas, el valor y la fuerza, el ‘amor de caridad’.”⁵⁷⁶

En el terreno destructivo, apuntaba Spinoza que los profetas y apóstoles son los encargados de enseñar las Escrituras, para que los hombres acepten sin resistencia la palabra de Dios. Pero advierte Spinoza que no podemos tener una verdadera ciencia de la profecía. Los profetas ignoraban muchas cosas del orden de la naturaleza y sus opiniones eran vulgares acerca de Dios. Los profetas destacan no por tener una mente más perfecta sino por tener una mayor imaginación. “Por lo anterior consta, pues, más que de sobra, lo que nos proponíamos demostrar: que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas; que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que sólo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias.”⁵⁷⁷ Fuera de la revelación, dice Spinoza, no estamos obligados a creer en los profetas, y decía ser contrario a todo lo que sonara a rabino, fariseo, pontífice o Iglesia. Al investigar Spinoza las causas de los males del cristianismo encontró que el vulgo eleva a los pastores a una dignidad suprema, pero éstos no tienen precisamente el deseo de enseñar sino de atraer la admiración del pueblo y reprender a los disidentes. En el mundo cristiano predomina la avaricia y la ambición de los sacerdotes, así como los abusos de la Iglesia. “Lejos de practicar la caridad, se dejan arrastrar por la avaricia y la ambición. Como su único objetivo es adquirir prestigio ante el pueblo ignorante, apoyan sus ideas en la Escritura y persiguen como herejes a quienes no las comparten.”⁵⁷⁸

Continuando con la crítica al cristianismo, Nietzsche se mostró especialmente violento contra los sacerdotes, quienes han negado y envenenado la vida. Hasta ahora la humanidad ha estado en las peores manos, las manos de los fracasados y vengativos, de los santos, quienes son los calumniadores del mundo y contrarios al espíritu superior de los hombres. El primer personaje

⁵⁷⁶ Antonio Caso, “Heroísmo y santidad”, en *Filósofos y moralistas franceses, Ob. Comp.*, vol. II, p. 223.

⁵⁷⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 113.

⁵⁷⁸ Atilano Domínguez, “Introducción” al *Tratado teológico-político* de Spinoza, p. 21.

que encuentra Zaratustra al descender al país de los hombres es el santo solitario, cuyo interés es solo amar a Dios y no le interesa la caridad para con los hombres.

Para continuar, citaré las críticas que Voltaire hace a las órdenes monásticas. Decía que son muchas las órdenes religiosas que hay en la Iglesia. La mayoría tiene rentas, otras viven de la colecta, pero todas en desprecio del trabajo corporal. Decía Voltaire que quienes llevan hábito son una carga para los pueblos y ejercen extrema violencia, son inoportunos para pedir limosna y más temibles que ladrones. Las órdenes religiosas que antes despreciaban las vanidades del mundo, ahora son más ricas que los ricos. Se pelean por asistir a los entierros de los poderosos y tratan de arrancar los testamentos en favor de su orden. “Los hermanos mendicantes, bajo el pretexto de la caridad, se entrometían en los asuntos públicos y particulares en todas partes; se enteraban de los secretos de la familia, se encargaban de la ejecución de los testamentos y tomaban el encargo de negociar la paz entre las ciudades y los príncipes.”⁵⁷⁹ El obispo Balley había dicho que una sola orden de mendicantes costaba cada año treinta millones de oro para su mantenimiento, que exigían le dieran los gobiernos, quitándole a los pobres lo que les tocaba. Todo el que ocupaba una casa en el dominio de los monjes durante un año, quedaba siervo para siempre de ellos, al igual que sus bienes.

El hijo pedía limosna a la puerta de la casa que su padre edificó, y los frailes, en vez de concederle esta limosna, se arrogaban el derecho de no tener que pagar a los acreedores del padre, y consideraban nulas las deudas hipotecarias contraídas por la casa que de ellas se apoderaban. La viuda suplicaba inútilmente a los frailes que le entregaran parte de su dote, los créditos, los bienes paternos, todo le correspondía a ellos por derecho divino, y los acreedores, la viuda y los hijos morían de miseria, dedicados a la mendicidad.⁵⁸⁰

Para poner un límite a sus propósitos, recuerda Voltaire que el Concilio de Letrán de 1215 prohibió la introducción de nuevas órdenes monásticas. Él mismo sugirió otro tipo de medidas como disminuir el gran número de conventos inútiles y peligrosos.

Spinoza hace una crítica contra algunas costumbres y ceremonias impuestas por la Iglesia, en particular la Iglesia judía, que considera alejadas de la ley de Dios. Para Spinoza, la ley como tal se reduce a pocas cosas: la purificación del alma, la práctica de la virtud y la obligación de ayudar al necesitado. “Entre los profetas, nadie enseñó esto con más claridad que Isaías, quien, después de

⁵⁷⁹ Voltaire, *Diccionario filosófico*, vol. II, “Colecta”, p. 70.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, vol. I, “Bienes de la Iglesia”, p. 315.

condenar la hipocresía, encomienda la libertad y la caridad consigo mismo y con el prójimo...”⁵⁸¹; además promete la luz, la justicia y la gloria de Dios. “Vemos, pues, que el profeta promete por la libertad y la caridad una mente sana en un cuerpo sano y la gloria de Dios después de la muerte; en cambio, por las ceremonias, no promete más que la seguridad y la prosperidad del estado y la felicidad del cuerpo.”⁵⁸² En los *Salmos* 15 y 24 ya no se mencionan ceremonias sino sólo la importancia de las enseñanzas morales. “Véanse al respecto *Isaías*, 1, 10, etc., donde enseña la verdadera forma de vida, que no consiste en ceremonias, sino en la caridad y en la sinceridad de ánimo, y a la que llama indistintamente ley y palabra de Dios.”⁵⁸³

Las opiniones sobre las Instituciones de caridad en los autores modernos y contemporáneos son también diversas. La solución a la mendicidad que propone Vives es ubicar a los pobres en espacios adecuados. Los enfermos debían ser cuidados en hospitales creados con ese fin, pero al sanar debían reintegrarse a su trabajo o bien podían quedarse para asistir a sus compañeros. Pero Vives tiene una visión más amplia de los hospitales, dice que son además lugares donde se mantiene a los necesitados, se cría y educa a los niños, se encierra a los locos y se cuida a los ciegos. Cuando los hospitales no tuviesen la capacidad suficiente, la ciudad debía encargarse de construir otros nuevos.

De otra parte, Mandeville realizó una importante embestida contra las llamadas “Escuelas de Caridad” de su tiempo. Las Escuelas de Caridad educan a los pobres pensando en superar su condición, pero no les enseñan a realizar tareas que más tarde tendrán que realizar de cualquier manera. A los muchachos se les enseña a quitarse la gorra para saludar, pero ninguna otra civilidad. En las Escuelas de Caridad los niños aprenden a leer y escribir, pero eso los hace sentirse superiores a los que son totalmente ignorantes, y lo peor es que desprecian el trabajo corriente, que de cualquier forma tendrán que desempeñar por su condición de pobres. Lo que se les enseña en esas escuelas se les olvida pronto o les sirve para hacerlos impertinentes. Dice de ellas: “...lo que las hace odiosas es una cierta irrazonable corriente de mezquina veneración hacia el pobre, que es común a la mayoría de las personas, particularmente de esta nación, y que es resultado de una mezcla de lástima, necesidad y superstición.”⁵⁸⁴ Pero aclara Mandeville que sus críticas a las “Escuelas de Caridad” no tuvieron un propósito cruel e inhumano: “No quisiera

⁵⁸¹ Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 154.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁸⁴ Bernard Mandeville, ob. cit., pp. 207-208.

que me creyeran cruel, y estoy seguro, si en realidad me conozco algo, de que aborrezco la inhumanidad; pero ser excesivamente compasivo cuando la razón lo prohíbe y el interés general de la sociedad requiere firmeza de pensamiento y resolución, es debilidad imperdonable.”⁵⁸⁵

Para continuar diremos que en la entrada “Caridad” del *Diccionario filosófico*, Voltaire se refiere más bien a las casas de caridad, tanto en sus ventajas como en sus desventajas. En primera instancia, Voltaire reconoce beneficios de las casas de caridad, como lugares donde los pobres y enfermos encontraban alivio y sustento públicos. Dice que la existencia de estas casas de caridad prueba que los hombres no son tan perversos como se cree y señala: “...pero es verdaderamente humano y digno de aplauso que se hayan establecido en Roma cincuenta casas de caridad de varias clases. Estos establecimientos de beneficencia son tan útiles y respetables como son inútiles y ridículas las riquezas de algunos monasterios y las capillas. Es meritorio dar pan, vestido, medicamentos y auxilios de todas clases a nuestros hermanos.”⁵⁸⁶ Pero también Voltaire deja apuntadas algunas críticas a las casas de caridad: “Tal vez una casa de caridad, fundada para recibir peregrinos que ordinariamente son vagabundos, sirve más para aumentar la holgazanería que para hacer una obra de beneficencia”⁵⁸⁷ Lo paradójico de las casas de caridad es que el propio lujo y la voluptuosidad sirven para aliviar las miserias y los dolores. Los espectáculos de París contribuyen con más de cien mil escudos anuales como tributo al Hospital general. “En estos establecimientos de caridad, los inconvenientes que se ofrecen sobrepujan con frecuencia a las ventajas; y una prueba de que se cometan abusos en esas casas es que los desgraciados que carecen de recursos temen entrar en ellas.”⁵⁸⁸

Para terminar, señalaré a manera de resumen, algunos pormenores revisados de la filosofía moderna y contemporánea sobre la caridad cristiana, tanto a favor como en contra, de acuerdo a los diferentes autores elegidos del periodo que nos ocupa. Inicialmente pude plantear el problema de la definición y características de la caridad cristiana, que de una u otra forma recuperan a Pablo y san Agustín. Pero además señalo algunos otros rasgos de la caridad como el de ser un acto propio de dar y de entregarse a los demás; el saber si es conveniente que el asistido conozca o no quién lo ha ayudado; su rasgo de fortaleza y formas de conocimiento; su forma de ser entendida como un valor y una virtud teologal, etc. Enseguida me detuve en la estimación de la caridad

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁸⁶ Voltaire, *Diccionario filosófico*, vol. II, “Caridad”, p. 21.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 21.

entendida como amor, mostrando su desenvolvimiento en la Edad Moderna y Contemporánea. Al respecto me detuve en temas específicos como el de si el amor de caridad queda violentado al convertirse en una simple respuesta a un mandato divino; el amor al prójimo y al enemigo y el principio del amor universal. Si bien revisé el principal significado de la caridad cristiana que es el de amor a Dios y al prójimo, en sus diversas modalidades, señalé que otros muchos significados de caridad han sido manejados por los autores modernos y contemporáneos, valiéndose a su vez de diversos términos alternativos: limosna, misericordia, socorro, compasión, piedad, generosidad, etc. Hicimos una breve revisión de algunos de estos usos, tratando de establecer su vínculo con algunos de los rasgos de la caridad cristiana.

Correspondió enseguida hablar de los ámbitos en los que se desarrolló la caridad, en la filosofía moderna y contemporánea. De ellos destacué los que se refieren al hombre, la moral, la sociedad, la economía y la política. Por lo que se refiere al hombre, pude plantear problemas como el de si el sentido caritativo de ayuda al prójimo es o no innato en el hombre; el de los diferentes órdenes de lo humano a que se refieren Pascal, Kierkegaard y Antonio Caso, y en un último apartado me remití brevemente a las reflexiones que la filosofía contemporánea ha hecho sobre el concepto del otro, fundamento de la moral, la sociedad y el propio yo, de cara desde luego al concepto de caridad.

Para continuar con los ámbitos en que se ha desarrollado la caridad, me detuve en el papel que le ha dado el pensamiento moral moderno y contemporáneo a la reflexión sobre la caridad. Consideré en primera instancia algunas éticas basadas en la religiosidad cristiana y otras que se han opuesto de una u otra forma a la moral cristiana y propuesto una ética propia. Me remití enseguida a algunos problemas específicos derivados de la filosofía moral moderna y contemporánea como son los de la libertad y el egoísmo. A éste último respecto señalé que buena parte de la moral cristiana ha querido fundarse en oposición al egoísmo humano, pero otros autores como Nietzsche y más claramente Savater, construyen una ética basada en la superación del hombre o en el amor propio. Más aún, algunos teóricos como Mandeville, Nietzsche y Savater advierten que la defensa de la caridad cristiana esconde en el fondo un egoísmo.

Aunque hay mucho que decir sobre el impacto social de la caridad, mencioné sólo algunas opiniones que aluden a aspectos específicos de los problemas sociales en que se ve involucrada la caridad cristiana. Algunos autores colocan a la caridad en el centro de la solución a los problemas sociales de la humanidad –como Antonio Caso-, mientras que otros no sólo se han opuesto a

considerar que el amor de caridad es la solución mejor a los problemas de la sociedad contemporánea sino que su aplicación contribuye a perpetuar las condiciones de miseria de los pueblos –como Marx, por ejemplo. También me detuve en asuntos como el origen de los recursos económicos para realizar actos de caridad en el ámbito de la filosofía moderna y contemporánea. Algunos autores modernos y contemporáneos estuvieron especialmente preocupados por la miseria de los pueblos y pretendieron darle una solución desde su perspectiva cristiana y la atención al trabajo. Un último aspecto que consideré fue el lugar que los filósofos modernos y contemporáneos le dan a la caridad, en la vida política y la intervención del Estado.

Los filósofos modernos y contemporáneos dividen sus posturas en atención al lugar de la caridad en la religiosidad cristiana o las instituciones eclesíásticas. Aludimos en primera instancia al grupo de filósofos que han tenido una formación cristiana y que de una u otra manera la han plasmado en su pensamiento filosófico, pero también me remito a aquellos otros que han vertido críticas más fuertes al conjunto de la religiosidad cristiana. Enseguida procedí a revisar algunos de los fundamentos en los que se basa el cristianismo para la filosofía moderna y contemporánea, como la idea de Dios, de Cristo, la eternidad, el perdón de los pecados, el papel de los sacerdotes y las órdenes monásticas, etc., donde se pudieron encontrar tanto prosélitos defensores como impugnadores acérrimos.

CAPÍTULO V. EL PROBLEMA DE LA CARIDAD.

A) AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO.

Una vez que he analizado –las que he considerado- propuestas más representativas de la caridad en sus fuentes originales (griega y latina) y en la historia de la filosofía, procederé a externar mi punto de vista sobre la caridad cristiana, pretendiendo de este modo sostener una postura propia. Desde el principio de la investigación procuré reunir todos los comentarios personales sobre el tema y ahora los presento tratando de darles una forma, dirección y sentido. Trato de ofrecer de manera directa mis críticas al concepto de caridad cristiana, aunque de manera indirecta dirijo también mis comentarios críticos a la religión y la moral cristiana en general. Me apoyo en filósofos de diversas épocas y formación religiosa, pero recurro más a aquellos que específicamente han mostrado los inconvenientes de la caridad cristiana.

Como un simple motivo para iniciar una reflexión personal sobre la caridad, quisiera apelar a la definición de caridad que se encuentra en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1822, la cual señala que la caridad es “...una virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios.”⁵⁸⁹ No es que considere que es la mejor definición de caridad sino que es la definición, de origen agustiniano, por cierto, que más ha trascendido hasta nuestros días. Me remito a ella más como un pretexto para empezar una crítica reflexiva, a la vez que destructiva, del concepto de caridad. Desde mi punto de vista, la tradición religiosa cristiana entiende por caridad, sobre todo, el amor a Dios y al prójimo, y como un derivado consecuente del amor al prójimo se entiende por caridad la asistencia material y/o espiritual al pobre necesitado, a través, por ejemplo, de dar una limosna. Por principio metodológico simplemente, partiremos del análisis de la caridad de origen judeo-cristiano, remitiéndonos a su significado original de amor a Dios y amor al prójimo, para después detenernos en las diversas facetas de la caridad entendida como asistencia al necesitado. Comencemos entonces aludiendo a algunas ideas en relación a la pretendida naturaleza caritativa del dios de los cristianos.

⁵⁸⁹ *Apud*, Rafael Ortega Orcajo, “La caridad al prójimo en el Nuevo Testamento”, en revista *Teología IUSI*, p. 60. También en I. Adeva, “Caridad-amor”, en *Diccionario de teología*, p. 109.

Durante toda la Edad Media y todo lo que va de la Edad Contemporánea se le ha entendido de manera general a la caridad cristiana como amor a Dios y al prójimo. Sin embargo, Nietzsche ya anunciaba la muerte de Dios, aunque advertía que el dios moral que inspira la conducta de los hombres aun seguía vivo y es a éste al que hay que enfrentar. Mi investigación tiene justo el propósito de encontrar argumentos sólidos y suficientes (aunque no sé si lo logre) que contribuyan a la muerte del Dios moral que aun sigue presente en la conciencia de los hombres.

Recordemos que, en el cristianismo, la caridad, entendida como amor, se convierte en un atributo propio de la divinidad. Una afirmación comúnmente aceptada en el seno del cristianismo es que Dios es amor (*Theos ágape estin*) para los escribas griegos o bien que Dios es caridad (*Deus caritas est*) para los traductores latinos, de acuerdo al Evangelio de Juan. Pero la atribución del amor de caridad a Dios nos revela todas las carencias de un ser que ama. Dios se convierte, por analogía, en algo así como un hombre superior que siente, ama, se compadece de sus hijos, etc. Pero como todo ser humano, tiene todas las desventajas de atribuirle ese tipo de sentimientos. El dios cristiano tiene todas las afecciones y pasiones de un ser humano que ama. Dios desea, aspira, tiene un apetito (como decían los medievales), anhela, padece, sufre, carece de algo (del ser amado) y por eso aspira a amarlo; quiere amar y ser amado. Dios es un ser insuficiente, carente de algo, por eso ama, y sufre por conseguirlo. El amor de caridad es un *pathos*, esto es que tiene todos los defectos del amor emotivo. Estas carencias se encuentran en el acto caritativo, como acto de amor. El amor es en su raíz un padecimiento, un *pathos*, por eso quiere, aspira y anhela. Ayudar se convierte en una especie de ansiedad que sólo se calma al hacer efectiva la ayuda, pero cada vez se exige más el esfuerzo de ayuda, al grado de no encontrar una satisfacción plena. El amor exige una constante activación para mantenerse siempre satisfecho. Sin embargo, el amor que sufre, que es sufrimiento, no es amor, o no es realmente un amor. Cuando Dios ama, ama a alguien más que a otros. El amor del dios cristiano es selectivo. Dios ama sobre todo a sus adeptos, no a los que no lo son. Ama tan intensamente que castiga y fulmina a todos aquellos que se alejan de Él. Así como sucede con los hombres, Dios también ama y cela. El dios cristiano es un dios celoso que desea ser amado en exclusiva. Su benevolencia se extingue cuando su amor es egoísta y exclusivo, acaparador y celoso. En suma, caridad es amor, pero también involucra el odio, los celos y el cariño selectivo de unos en desprecio o el desinterés de los otros. La existencia del desamor, de los celos, las envidias y los desencantos en el seno de la propia divinidad son motivos sólidos para dudar de la existencia del Dios del amor. Podemos preguntarnos: si Dios ama a sus creaturas, si

las ha hecho con amor y las quiere tanto, por qué entonces las creaturas divinas son imperfectas, con grandes defectos, y por qué entre ellas existe el desamor y el odio, ¿es porque no las hizo a su imagen y semejanza? Si Dios es caridad e impregna este atributo a sus creados a su imagen y semejanza, ¿porqué los hombres no son o no suelen ser caritativos siendo que Dios los hizo caritativos, esto es, a su imagen y semejanza? Si los hizo libres para decidir sobre su persona, por qué entonces recriminarles o castigarles cuando se alejan de Dios, cuando dejan de amarlo en la caridad, o bien cuando no son caritativos con las personas, o siendo caritativos, sólo lo son en nombre de Dios. Y si el modelo no es amorosamente caritativo, tampoco lo serán sus hijos creados a su imagen y semejanza. ¿Cómo ser caritativo ante un dios no caritativo? Muchas son las preguntas y pocas las respuestas convincentes que puede ofrecer el cristianismo sobre la supuesta naturaleza amorosa de Dios.

De manera inversa, el amor de los hombres hacia Dios se exige sea un amor exclusivo, que no exija otras intenciones o finalidades. La antigua ética cristiana había encontrado su unidad ordenadora en Dios. A. Pigna –como tantos otros teólogos- señala que el sentido de la vida humana se encuentra en su unión con Dios. “Son caridad únicamente aquellos afectos que en el hombre llegan a la realidad absoluta que lo une a Dios. Todo afecto, todo gesto de entrega bueno y legítimo es útil, incluso necesario, para la caridad, pero sólo entran en lo absoluto en la medida en que queremos al hermano aquel bien total que Dios quiere para Él: es decir, Dios mismo.”⁵⁹⁰ Sin embargo, el amor de los hombres a Dios tiene la finalidad de obtener los favores y preferencias de Dios, su gracia, su amor; y nuevamente se vuelve a entablar una relación con todas las carencias y sinsabores del amor humano: odios, celos, desamor, etc.

Señala I. Adeva que “el pecado contra la caridad es el odio”⁵⁹¹. Después aclara que el odio a Dios o a alguno de sus atributos es el pecado más grave y es el de más difícil perdón. Por su parte, los cristianos, en el mismo grado que aman a Dios y a sus hermanos de fe, en ese mismo grado pueden incurrir en un odio para aquellos que no son como ellos o no creen lo que ellos. Pero si Dios odia a los que no lo adoran y los cristianos odian a los que no son como ellos o no creen lo que ellos, entonces es fácil suponer que tanto Dios como los cristianos incurren en el peor de los pecados, el odio. La naturaleza de Dios como amor se fractura al incorporar en sí mismo al odio.

⁵⁹⁰ A. Pigna, “Caridad”, *Diccionario de espiritualidad*, tomo 1, Ancilli, p. 322.

⁵⁹¹ I. Adeva, art. cit., 114.

El cristianismo parece tener una moral que deja en segundo término el amor al prójimo. A pesar de la airada insistencia cristiana de que no puede haber amor a Dios sin el amor al prójimo, es bastante claro que en el cristianismo, el amor a Dios es superior al amor al prójimo. El amor al prójimo se convierte en algo secundario ante la excelencia del amor divino. Prueba de la superioridad del amor divino sin la necesaria presencia del prójimo es el anacoreta, la vida monástica y el misticismo.

Ahora bien, tema difícil de resolver es si el dar es un sentimiento innato o adquirido en el hombre. Recordemos que para Hobbes y Maquiavelo el hombre es malo de manera innata; en tanto que para Rousseau, el hombre es bueno por naturaleza y es el trato social el que lo corrompe. Juan Luis Vives, en *El socorro de los pobres*, apelaba a un sentido natural en el hombre por hacer el bien, pero contradictoriamente dice que por el pecado original, que es innato, no podemos sino dirigirnos al mal. No estoy seguro de si los sentimientos de amor hacia los hombres que le inclinan a realizar una ayuda desinteresada, incluso hasta pensar en el sacrificio del bienestar propio, sea algo propio de la naturaleza humana, algo innato en el hombre, o si sea una conducta totalmente adquirida, como la quieren los empiristas y pragmatistas. De lo que sí puedo afirmar es que no es resultado necesario de la gracia divina, como lo quiere san Agustín, condenando a la mayoría a una vida de tentaciones y pecado. Considerando que el hombre sea naturalmente bueno o malo, también creo que sí es posible educar a los individuos para hacerlos sensibles en la ayuda hacia los demás, en una sociedad cada vez más indiferente al dolor ajeno. La formación en los nobles sentimientos puede empezar en la familia y prolongarse en la escuela y la vida social. ¿Cómo? También es difícil determinarlo, pero en cada ámbito social, se habrán de encontrar los mecanismos oportunos para su realización.

No es fácil responder tampoco a la pregunta de si la caridad cristiana es un acto voluntario o no. Habremos de suponer como implícito que el acto moral y en consecuencia el acto caritativo, es voluntario y subjetivo. Sin embargo, muchos son los factores que afectan el carácter voluntario del acto caritativo. Algunos de ellos ya se han mencionado, como la necesaria intervención divina que lejos de realizar o actualizar la voluntad humana interviene en ella para dirigirla y controlarla; en una palabra, la voluntad divina socava la voluntad humana. La caridad cristiana responde a un mandato divino que se impone externamente a los hombres. Cuando la caridad cristiana se convierte en necesaria obligación, pierde su carácter voluntario y autónomo.

La caridad cristiana, desde mi punto de vista, no tiene una dimensión propiamente humana sino que también incorpora un componente divino. A la caridad le corresponde una dimensión divina y humana. De manera que la caridad no es una creación o invención exclusivamente humana sino que involucra por necesidad un componente divino. Los hombres no son dueños de sus actos ni constructores de sus destinos, no pueden amar a los demás, a sí mismos ni a Dios si no es por influjo o inspiración de la propia divinidad, así lo ha entendido san Agustín y buena parte de la tradición religiosa protestante.

En el cristianismo, la caridad responde claramente a un mandato divino. Recordemos que por consigna bíblica los hombres deben amar a Dios. Amar a Dios se convierte en un mandato, una obligación, una imposición de la propia divinidad a los hombres. Bajo esta condición, el amor de caridad hacia Dios pierde su carácter natural y espontáneo, para convertirse en una penosa obligación e imposición externa a su voluntad. Señala Levinas⁵⁹² que el altruismo puro puede desvanecerse ante las presiones ciudadanas que obligan a actuar a través del contrato y la ley. Agregaría por mi parte, que el propio cristianismo de la *caritas*, en el ámbito de la ética, es contrario al desinterés altruista porque se constituye como una obligación de amar al prójimo por amor de Dios. De otra parte, algunas personas piden caridad obligadas a ello, no por necesidad ni por voluntad propia. Cuando a alguien se le impone donar algo o bien aportar económicamente para una causa noble, su acto carece de mérito moral. Una caridad obligada o impuesta carece totalmente de sentido moral. Aquí hay conciencia, pero la otra condición del acto moral, que es el carácter voluntario, está ausente. La caridad debiera tener un carácter voluntario y ser realizado de manera espontánea. Su propiedad debiera ser una entrega generosa sin que medie detrás una obligación o imperativo, así lo habría señalado Antonio Caso respecto del bien.

De acuerdo a A. Pigna⁵⁹³ la caridad descansa en la voluntad del sujeto, es un acto que procede de la potencia de la voluntad. Pero señala que también involucra la sensibilidad y la afectividad. La caridad es un acto de la voluntad, con efecto. Para santo Tomás el amor de caridad es una unión de afecto y no sólo de benevolencia. Esto se cumple en la caridad hacia el prójimo, porque involucra la sensibilidad. Pero también recuerda que la caridad no es en sí misma una pasión, una simpatía o una amistad, sino una inspiración y acto divino. En efecto, considero, como Pigna, que el acto caritativo no sólo involucra un acto voluntario sino una afectividad. El

⁵⁹² Véase, *Entre nosotros*, p. 125.

⁵⁹³ Véase, art., cit., p. 322.

problema es que el cristianismo ha hecho suyo el sentimiento de ayuda y asistencia en los hombres, para dirigirlo hacia Dios, poniéndole como nombre, caridad. Desde su surgimiento, el cristianismo ha manipulado los sentimientos de los hombres a favor de su Dios y sistema de creencias.

Ahora bien, en el terreno propiamente social y moral, las consecuencias de la conducta caritativa pueden ser muy graves. Una persona acostumbrada a que todo le den, enerva su voluntad, convirtiéndose en un ser pasivo y dependiente de los demás. La moral cristiana genera un peligroso apaciguamiento de la voluntad. A pesar de sus excesos doctrinales, aquí Nietzsche tiene razón. Lo importante para Nietzsche es rescatar la iniciativa de la voluntad humana ante la aniquilación que por siglos ha hecho de ella el cristianismo. El acto de ofrecer una ayuda a los demás no debería estar impregnado de influjo divino alguno, que exige la religiosidad cristiana, aunque tampoco con los sustitutos laicos de la divinidad como son la sociedad, la empresa o el Estado, esto es, no de obligaciones heterónomas a la conciencia. Comparto la idea de Antonio Caso respecto a que el deber habrá de ser resultado de una inspiración interna y no de una presión externa. Coincido también con Savater para quien la clave fundamental de la ética habrá de descansar en el deseo y la voluntad, habida cuenta que se puede carecer de ánimo o valor para realizar un acto de caridad o ayuda al necesitado. Pero agregaría yo que este querer no habrá de ser un mero deseo de voluntad, porque lo mismo puede dirigirse al bien o al mal. La voluntad habrá de estar dirigida al bien. Lo importante es querer hacer el bien. Lo difícil desde luego es establecer los mecanismos pertinentes para dirigir la voluntad hacia el bien. Algunos de ellos pueden ser la formación moral en la persuasión o educar en el bien a través del ejemplo de una conducta mejor. Ahora que tampoco se trata de hacer de lado a la sociedad, la empresa o el Estado, sino de armonizar la autonomía de la conciencia con la heteronomía social.

Dar es un motivo de satisfacción. Casi de inmediato sentimos el impulso de ayudar al necesitado. Es una emoción la que nos mueve a dar. Pero el acto de ayuda a los demás no sólo habrá de ser voluntario o comprender una emotividad, sino que también involucra la intervención de la inteligencia humana. Individual y socialmente nos ha hecho falta inteligencia para dar. No sabemos dar. Nos desprendemos fácilmente de una moneda o de algo para ayudar, pero no nos detenemos a meditar sobre las consecuencias positivas o negativas del dar. La formación en nobles sentimientos de ayuda también debe evitar el someterse a los impulsos del momento e incurrir en las derivaciones negativas de la asistencia. Además de que este juego de emotividades es

fácilmente explotada por la religión cristiana, que provoca un ambiente propicio para aprovechar esa inclinación de los hombres para dar. En sus diversos ámbitos de aplicación, la caridad cristiana es un buen ejemplo de una forma de ayuda no bien pensada ni planeada, que no alcanza a medir consecuencias. La caridad cristiana desea ayudar pero perpetúa las relaciones de dependencia entre los hombres con la divinidad y la vana esperanza de una vida eterna. Se trata en suma de un esfuerzo de ayuda no medido, razonado, ni pensado. Creo que la búsqueda o el deseo de ayudar a los otros (natural o no en el hombre) debe tener una dirección y medida establecida por la razón. No sé hasta qué punto la razón habrá de intervenir pero creo que sí debe hacerlo en el caso del impulso caritativo. Es bueno dar, pero debemos saber dar, no guiados por el simple impulso del espectáculo que ofrece la tragedia o la pobreza social, sino en atención a las consecuencias positivas o negativas de nuestro acto de ayudar a los demás. La ayuda debe ser consciente y responsable, nacida desde luego del amor hacia los demás pero midiendo las consecuencias positivas y/o negativas del acto. Al dar se debe hacer de manera inteligente y no interesada. Se debe dar en el momento oportuno, en justa proporción, de acuerdo a la necesidad, en forma eficiente, evitando el menor daño y buscando el mayor beneficio, etc. No hay inteligencia en la caridad cuando no se miden las intenciones del acto caritativo. Una expresión del dominio público dice “El que anda de redentor, sale crucificado”. Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro y otros más hablaron de que los impulsos, las voliciones, los deseos, etc., habían de estar dirigidos (Platón), superados (Aristóteles) o mediados (Epicuro) por la razón. Es la razón la que habrá de dirigir la voluntad hacia el bien. Recuérdese la imagen platónica del carro alado y la insistencia de Aristóteles en que la razón debe predominar sobre la pasión. No propongo volver a un racionalismo ortodoxo. Es la voluntad, el querer o la iniciativa personal, como lo quieren Spinoza o Savater, nacida además del sentimiento de ayuda a los otros, las que con las direcciones de la razón, habrán de conducir la voluntad hacia el bien y la ayuda a los demás. Muy lejos estamos ya de la fundamentación moral de la caridad cristiana basada en Dios, que se impone de manera heterónoma a la conciencia y conducta de los hombres.

En el acto caritativo podemos encontrar diferentes tipos de sujetos que intervienen. Uno es el sujeto agente y otro el paciente. El sujeto agente es el que da la caridad y el sujeto paciente el que la recibe. La caridad expresa el dominio de los superiores por encima de los inferiores. La caridad es parte de una dialéctica perversa de poder y dominio del superior hacia el inferior. Hay una posición de superioridad en la caridad, del que domina, en relación al dominado. Incluso, los

propios teólogos del cristianismo reconocen esta desigualdad. Al respecto A. Pigna señala, en oposición a santo Tomás, que mientras la caridad se da entre desiguales, la amistad se da entre iguales.

Esta forma de amor connota directamente más el respeto y la estima que la amistad propiamente dicha, la cual, a su vez, tiene un matiz afectivo y emocional muy acentuado. Mientras que es esencial a la amistad entablar relaciones entre iguales, la caridad vincula seres diferentes en su condición. Los inferiores acogen con gratitud y aprecian la solicitud de los superiores. Los superiores tienen condescendencia hacia los humildes, manifiestan la voluntad de hacerles el bien y de serles útiles. Se ve cómo la reciprocidad se enlaza en función de esta diferencia jerárquica de las personas: el amor gratuito, desinteresado, generoso del que da, corresponde la acogida y el amor de gratitud de quien recibe.⁵⁹⁴

La caridad se vale de despertar la conmiseración. Al darse la conmiseración es que se provoca el acto caritativo. En la caridad se ve al otro como un objeto, no como un sujeto, en igualdad de condiciones. Se le asiste por conmiseración pero lejos está en considerarlo como un sujeto activo y participativo en igualdad de condiciones. Recordemos que para el filósofo mexicano Antonio Caso: “la humildad es el reverso de la medalla cristiana de la caridad y el heroísmo”⁵⁹⁵ No puede conservar orgullo aquel que se ha brindado hacia los demás hasta aniquilarse a sí mismo. Si tiene orgullo es que algo reservaba para sí. De forma contraria, la caridad también ha sido vista como una forma de humillación de la condición humana, así lo advierte en algún sentido Miravaux: “es algo bien cruel quedar abandonado al socorro de ciertas gentes; porque, ¿qué es una caridad que no tiene pudor para con el miserable y que, antes de consolarle, empieza por pisotear su amor propio?”⁵⁹⁶ Siguiendo la línea de reflexión de Miravaux y del propio Nietzsche, considero que la caridad comprende una buena dosis de humillación hacia los otros. La caridad cristiana es una forma de envilecer y humillar al hombre que se encuentra desamparado. Dar o recibir caridad incurre en una humillación. La limosna es humillante a la condición humana. De una parte está el poderoso, el que tiene, el que con su actitud de altivez humilla al débil; de la otra está el que se humilla para pedir, el que suplica una dádiva, el que ruega un pedazo de pan. Es el superior el que al asistir, humilla al inferior. Incluso

⁵⁹⁴ A. Pigna, art. cit., p. 313-314.

⁵⁹⁵ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, p. 99.

⁵⁹⁶ Miravaux, *La vie de Marianne*, 14, Hachette, 1862. *Apud*, Paul Foulquié, *Diccionario del lenguaje filosófico*, p. 119.

llega a ver personas orgullosas que se niegan a recibir una caridad porque lo consideran una humillación. Hay veces que la persona rechaza la ayuda, tal vez porque no necesita de lo que se da o porque considere indigno de su condición el recibirlo. En ocasiones no se acepta la ayuda ofrecida por orgullo, porque se estima que se merece más o que no es correcta o injusta la ayuda. También por orgullo alguien se puede negar a recibir caridad, aun cuando sabe que la necesita. Considera una ofensa la dádiva ofrecida del que tiene al que no tiene. Prefiere no humillarse por haber inspirado compasión. Los trabajadores despedidos de una empresa pueden rechazar una indemnización por considerar que es una limosna y que sus propias peticiones sí son justas. O bien, si se llega a aceptar la caridad, por necesidad, considera la aceptación como humillante, pero se acepta por necesidad o mandato, esto es, que alguien se lo ordene. Además, la limosna parece infinita. En la limosna se da lo que a uno le sobra o por el sacrificio de algo nuestro de que se pudo gozar. Pero es poco lo que se da en la limosna, por lo que el mendigo se ve obligado a transitar de uno a otro lado pidiendo a los más que puede, haciendo a un lado su dignidad. Y pide hasta lograr satisfacer sus necesidades, las necesidades de los suyos e incluso más allá, acumulando riquezas producto de su desvergüenza.

Algunas veces los hombres llegan al sacrificio del bienestar propio por el bien ajeno. En la concepción judeo-cristiana la caridad justifica el sacrificio del bienestar propio hasta llegar incluso a la muerte. Dios acepta los sacrificios si se ofrecen con caridad, así sucedió con Abel e Isaac, y desde luego el propio Cristo. Caridad significa aquí un sacrificio del beneficio propio en bien del prójimo. En algunas expresiones del acto caritativo se trata de una renuncia de sí, de los bienes propios, de la identidad propia, etc., en aras del bien hacia el otro. La entrega al otro hace desaparecer al yo, elimina al yo, lo hace rehén –como dice Levinas. El yo propio se desvanece y se desprecia por el sacrificio hacia el otro. En la caridad, el sujeto compromete su ser, deja de ser él mismo, fulmina su ser en sacrificio de los demás. Sin embargo, visto desde otra óptica, el que da todo o parte de sí en nombre de Dios hasta verse en la penuria, comete un gran pecado. No se trata de un reivindicar el egoísmo que todo lo consume, se trata de revalorar el ser propio y de animarlo de tal manera que pueda seguir adelante en el camino de la vida. De otra forma estaríamos al borde de la extinción del yo propio. El yo debe poder seguir existiendo para poder seguir dando y entregándose a los demás. En el error de la extinción del yo propio incurrió san Agustín y san Juan

de la Cruz.⁵⁹⁷ Coincido con las críticas contemporáneas de la caridad en que tradicionalmente se han identificado al bien con el sacrificio de sí y al mal con el egoísmo. Autores como Spinoza, Nietzsche o Mandeville invierten la relación de valores y reivindican las prerrogativas del yo por encima del otro (Levinas) o de Dios (san Agustín, santo Tomás, etc.). Es posible estimular el deseo humano de ayudar a los demás, favoreciéndolo socialmente, incluso en algunos casos extremos llegando al sacrificio de algunos privilegios personales para ayudar a los demás; pero sin renunciar al *conatus* o amor propio, como lo quiere Spinoza y Savater. Entre los extremos del egoísmo y el altruismo parece mejor buscar un término intermedio. Se trata, de una parte, de no renunciar a los legítimos intereses personales de sobrevivencia pero sin quitarle a los demás ese mismo derecho. Tampoco se trata de un altruismo radical que derive a final de cuentas en la autoextinción del agente caritativo, y en consecuencia de la propia caridad.

B) CARACTERÍSTICAS Y CONDICIONES DE LA CARIDAD.

Enseguida habremos de hacer un balance crítico de algunas características señaladas del acto de caridad cristiana. Una primera de ellas es que el amor de caridad del cristianismo se muestra en el dar. Incluso no importa tanto lo que se da, que puede ser poco o mucho, sino el amor con el que se da. La caridad se convierte entonces en el impulso del acto de dar. Pero el dar tiene sus especificidades. En cualquier caso, para dar se debe tener. Sólo da el que tiene algo para dar. Una de las consignas bíblicas es la de dar al necesitado de lo que nos sobra. En el Antiguo Testamento se invitaba a realizar la práctica de no recoger los sobrantes de la cosecha para alimento de los pobres. La caridad da al otro de lo que sobra; regularmente no damos lo que necesitamos. En ocasiones sacrificamos algo que necesitamos para dárselo a quien lo necesita más, pero por lo general damos lo que nos sobra o lo que no necesitamos de manera urgente. Sin embargo, no es muy común que algo nos sobre, son en realidad pocos a los que les sobra mucho. Pero es justo la imagen de los que más les sobra, la que más se engrandece. Así, las personas a las que les sobran los bienes son las que tienen el privilegio de ser caritativas. Aquellas que no tienen ese sobrante se ven limitadas en sus posibilidades de ser caritativas. La caridad encuentra aquí sus claros límites en la carencia o ausencia de lo que se puede dar.

⁵⁹⁷ “Vivo sin vivir en mí, / y de tal manera espero, / que muero, porque no muero”. *Vivo sin vivir en mí* de san Juan de la Cruz.

Regularmente, se da algo sólo cuando sobra y se quiere dar. Cuando se tiene buena voluntad y sobran cosas para dar entonces se canaliza a obras de caridad. Desde luego que es más meritorio moralmente dar algo con el sacrificio del bien propio que sólo dar de lo que sobra. Esto no quiere decir que no sea meritorio dar lo que sobra para asistir al necesitado; sí lo es, pero más lo es dar de lo propio en sacrificio del bien propio y no sólo dar lo que sobra, y cuando sobra en demasía.

Además, en algunas ocasiones, dar lo que sobra significa deshacernos de lo que ya no nos sirve, lo viejo e inútil. Esto provoca que el tipo de ayuda que se ofrece sea poco efectiva. A veces se regalan cosas con buena intención pero que son innecesarias para los destinatarios, como en el caso extremos de regalar perfumes u objetos suntuarios a los miserables. Se puede cumplir con el mandato divino de dar y además hacerlo con entusiasmo, pero lo dado puede llegar a ser innecesario e inútil para el otro. La peor suerte de la caridad es que no sea efectiva ni propicia. De igual manera, en ocasiones vemos organizar brigadas de ayuda para asistir a los pobres necesitados pero dándoles algo que de momento les cauce un gran gusto e impacto, tal es el caso de regalar refrescos, dulces o juegos de entretenimiento. La aceptación del niño es desde luego inmediata. Pero eso no ayuda de manera efectiva al hambre y sed continuas de las personas necesitadas. Ni siquiera es un paliativo a sus necesidades, es un accesorio muy vistoso con el propósito de ganar su confianza y reciban con alegría la ayuda en nombre de Dios.

La caridad es en esencia ayuda cristiana. El adjetivo propio de la caridad es la de ser cristiana. No es una ayuda judía, griega o romana, es una ayuda cristiana, y en cuanto al origen del término una ayuda latino-cristiana, ni siquiera greco-cristiana porque entonces tendríamos que hablar de amor (*ágape*) y no de caridad. Además, no es una ayuda desinteresada, meramente altruista, inspirada en la conmiseración o misericordia del desvalido para remediar sus males, sino que la caridad es una ayuda al prójimo en nombre del Dios cristiano. Tal vez ayudar a los demás se haga pensando que algún día nosotros necesitaremos de esa ayuda. En este caso nuestro acto está puesto en interés de un futuro bienestar para nuestra persona. Si se realiza deliberadamente para cobrarnos a futuro el favor, el acto no es virtuoso. Si se busca el favor de Dios el acto es claramente interesado. No son los dioses los que vendrán en nuestra ayuda sino nuestro propio esfuerzo individual y colectivo. Pero si el acto se hace con la perspectiva de que tal vez algún día sea recíproca la ayuda, y así se conviene, el acto no deja de tener cierta bondad. El acto tiene bondad cuando se realiza sin ninguna expectativa de devolución del favor.

Una manera común, que no la única, de entender a la caridad es como una ayuda. Cuando alguien dice “Le hice una caridad”, quiere decir que lo ayudó. Sin embargo, en ocasiones, en el lenguaje cotidiano, se distingue entre caridad y ayuda. Los brasileños piden ayuda a la comunidad internacional para salvar la selva amazónica y los cubanos piden ayuda para romper el bloqueo económico a la isla, pero son enfáticos en señalar que no piden caridad sino ayuda y apoyo a un problema urgente que afecta a sus habitantes y en algunos casos, como en la selva amazónica, a todos los habitantes del planeta. Aquí se entiende por caridad, limosna o tal vez piedad, misericordia o compasión. Esto es que se solicita una ayuda solidaria, sincera y afectuosa, y no por simple conmiseración. Países y personas señalan enfáticos no pedir limosna ni caridad sino ser justos en el trato y la conveniencia mutua de la solución del problema. Además, no toda ayuda o asistencia al necesitado es una caridad. En las relaciones sociales son comunes las solicitudes de ayuda mutua. Caridad es asistir al pobre necesitado en nombre de Dios, esperando su favor en esta vida o en la otra. Para un cristiano, caridad es amar al prójimo proporcionándole una ayuda material o espiritual de lo que nos sobra. Tal vez para un cristiano toda ayuda sea una caridad, porque su conducta toda está regida por la palabra y las enseñanzas de Cristo. Pero en sentido laico, e incluso para un cristiano, no toda ayuda es una caridad. Ayudar a otra persona por solicitud expresa, por iniciativa propia, en las relaciones de trabajo, esperando o no una mutua correspondencia, etc., no es necesariamente dar una caridad. Esta distinción hecha entre caridad y ayuda puede también hacerse respecto de otros muchos conceptos relacionados: filantropía, beneficencia, humanismo, etc., pero a final de cuentas nos llevan a enfatizar las características ya señaladas de caridad como ayuda al miserable a través de una limosna, en nombre del dios cristiano.

Advirtamos enseguida algunas implicaciones de las causas y consecuencias de la caridad. En ocasiones se subraya que la caridad sólo ve la necesidad de aliviar al necesitado, pero no la causa que produce la necesidad. Pero creo que justo uno de los problemas con la caridad es que no ve las causas que han motivado su aparición. Lo que se advierte en la caridad cristiana es el impulso de remediar de inmediato la necesidad. Es importante saber ayudar y para hacerlo necesitamos de saber las causas de la necesidad, las causas de la miseria, del hambre, etc. De otra forma, la ayuda puede no ser fructífera y contribuir en el peor de los casos a reproducir el hambre, la pobreza y la miseria.

De otra parte, son diversas las consecuencias de haber realizado el acto caritativo. Hay veces que se ofrece la caridad pero nadie la quiere, tal vez por pena, tal vez por no parecer abusivo o tal vez porque la ayuda no es necesaria. En estos casos ya no depende del sujeto la buena intención de ofrecer la ayuda sino de que las personas la acepten o no. Otras veces se ofrece la ayuda a alguien que no la necesita pero que ve la oportunidad para aprovechar el beneficio que se ofrece. Incluso lo que se ofrece no es precisamente dinero sino algún presente de agrado. Hay personas que no necesitan de la ayuda pero que por ser abusivas, molestar u ofender, toman el ofrecimiento aun sabiendo que hay personas que requieren de esa ayuda.

Hay ocasiones en que realizar un primer acto caritativo tiene claras intenciones de cubrir con un manto de beneficencia intereses económicos posteriores. Un comerciante o empresa puede regalar una primera producción de su artículo como estrategia de difusión para darse a conocer, esperando que con el tiempo y las ventas futuras, pueda recuperar sus ganancias.

Las circunstancias en las que se ve envuelto el acto caritativo pueden ser positivas o negativas. Puede haber circunstancias favorables que ayuden al acto. En otros casos el fracaso del acto puede deberse a que hubo circunstancias externas que impidieron su cumplimiento. En este caso la responsabilidad queda eximida. Hay veces que ayudar trae consecuencias negativas, no deliberadas en la intención inicial del sujeto.

La ayuda oportuna es la mejor, esto es, la que se da en la situación y momento adecuados. Pero, hay veces que es demasiado tarde y ya no hay nada qué hacer; en otras ocasiones tal vez se pueda corregir el rumbo para reorientar la ayuda. El espíritu caritativo es inmediato y específico, es decir, cuando se da una limosna y se ayuda al que lo necesita, se satisfacen las expectativas de ayuda al necesitado, y hasta ahí. Cuando llega otro mendigo a solicitar ayuda se le niega alegando que ya se ayudó.⁵⁹⁸ De manera que la ayuda caritativa también tiene aquí sus límites y especificidades, aun si se trata de las diversas Iglesias cristianas.

Disgusta saber que la ayuda ofrecida no es aprovechada convenientemente por la persona que recibe la ayuda. Lo grave es cuando la ayuda recibida por negligencia o mala administración no es convenientemente aprovechada; se desprecia o mal usa.

Es fácil predicar la caridad, el amor, la fraternidad y la simpatía entre las personas, pero otra cosa es demostrar con actos efectivos que realmente se quiere beneficiar a los otros. La madre Teresa de Calcuta predica la caridad y aparentemente la hizo efectiva con la construcción de sus

⁵⁹⁸ Véase, Guilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, p. 137.

Hospitales. En un templo de Digambar, rezó lo siguiente: “Oh, Dios, dame la facultad de nunca causar sufrimiento a un ser vivo (...), de alimentar un sentimiento de amistad hacia todos los seres vivos del mundo. ¡Pueda siempre brotar en mi corazón la fuente de la simpatía hacia los que agonizan y sufren (...)! ¡Pueda el amor mutuo crecer en el mundo!”⁵⁹⁹ La caridad de la madre Teresa fue muy grande pero su ayuda fue poco efectiva. En sus Hospitales la atención no era adecuada y casi siempre eran lugares para esperar la muerte.

De acuerdo a la dirección paulina, la caridad cristiana pretende ser universal e impersonal. Lo mismo se dirige al bueno que al malo, al amigo que al enemigo, al de una religión que al de otra religión. Sin embargo, de hecho, la ayuda cristiana se encuentra muy focalizada y se dirige sobre todo a los prosélitos de la misma fe. Desafortunadamente la caridad se ha vuelto muy selectiva. Cuando se tiene una cantidad determinada de recursos disponibles, por ejemplo de lo que sobra, se otorgan al que lo necesita, pero como no se le puede dar a todos porque les tocaría una parte ínfima, se les da a algunos. Pero, ¿a quién dar esos recursos? Es aquí cuando la caridad se vuelve selectiva. Y la selección puede tener varios criterios de aplicación. Puede ser que se dé a los necesitados más cercanos, como a los familiares, amigos o vecinos, como lo señala santo Tomás, a pesar de que sean los más lejanos quienes más lo necesitan. Darlo al prójimo lejano incurre en la injusticia de omitir al prójimo cercano. El criterio puede ser dirigir esos recursos a los hermanos de fe, como lo señala Pablo, lo que a su vez genera una grave injusticia porque no se da a aquellos que no simpatizan con la religión cristiana. Puede ser que los recursos se den a otras personas de otras religiones, o que no tengan religión alguna, pero se les da en nombre de Dios y de la religión cristiana, esperando en algún momento su conversión.

Una vez hechos algunos comentarios sobre las características de la caridad, habré de señalar ahora las condiciones que la caridad cristiana establece en el otorgamiento de una ayuda, con lo cual se desvanece su naturaleza aparentemente desinteresada. Recordemos que el “Catecismo de la Iglesia Católica” de 1822 define a la caridad como “...la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor a Dios”. Esto es que se ama a Dios por sí mismo y al prójimo por Dios. Por esta definición de la caridad y la actitud regular de la Iglesia es que el objetivo central del cristianismo no es la ayuda desinteresada al pobre necesitado sino acercar a los hombres a Dios. Merece sobre todo la ayuda el que sigue la palabra de Dios, no el que no la sigue; no el que es pobre o en verdad necesita la

⁵⁹⁹ Madre Teresa. *Apud*, “Prefacio” de Jean Delumeau a *El hecho religioso*, p. 3.

ayuda sino aquel que hace todas las cosas por Dios. Algunos son los que han convertido a la caridad en un modo de vida y se la pasan con la mano extendida esperando una dádiva en nombre de Dios. Además, el cristiano no ama realmente al prójimo por él mismo sino sólo por el elemento divino que hay en él.⁶⁰⁰ Rafael Ortega Orcajo es enfático en señalar que “¡la caridad no debe ser una fábrica de ‘pordioseros’!”⁶⁰¹ Sin embargo, y muy a pesar de los llamados de atención, el cristianismo caritativo se ha convertido en una fábrica de por-dioseros, esto es, de aquellos que aman al prójimo por amor a Dios. La ayuda al que lo necesita se ofrece a condición de o en nombre de Dios.

El gratificante sentimiento de ayuda a los demás no debe estar condicionado a la creencia en una divinidad. Si en verdad la ayuda es desinteresada debe darse sin interés de creer en dios alguno. Lo mejor al otorgar una ayuda es darla sin la condición de la creencia en una divinidad. La caridad no debe estar condicionada a la aceptación de un dios o religión específicas, sólo así habrá de ser auténtica, verdadera y realmente humana. La entrega generosa al necesitado no requiere de la mediación divina. No es necesaria la intermediación de la divinidad para hacer un bien. Podemos hacer un bien a los otros, al prójimo, al necesitado, sin necesidad de apelar a divinidad alguna. Se puede hacer un bien a los demás sin Dios.

Además, la caridad cristiana exige como condición la adoración a su Hijo único, Jesús el Cristo. El cristiano otorga su amor al otro en Cristo y por Cristo. Pero, como ya se dijo respecto de Dios, es posible hacer el bien al otro sin necesidad de apelar a la supuesta divinidad de hombre alguno. No me opongo a que se fortalezcan los lazos de amor entre los hombres, que los haga mantenerse unidos y evitar divisiones; a lo que me opongo es a que ese amor tenga en Cristo la necesaria mediación que ofrece la caridad cristiana, esto es, que tenga como premisa condicionante la doctrina moral enseñada por Cristo.

El perdón de los pecados y de las deudas contraídas, rasgo característico de las enseñanzas de Jesús y que representa una ruptura respecto del pensamiento judío, es otra importante condición del acto caritativo. Considero que el perdón de los pecados y de las deudas no es un adecuado principio que permite el buen funcionamiento moral de una sociedad. Pensemos por ejemplo en el perdón a los delincuentes o el perdón de las deudas económicas. Si convertimos esta máxima en ley universal, a la manera kantiana, nadie prestaría dinero ante el imperativo divino que exige

⁶⁰⁰ Véase, Anders Nygren, *Eros y ágape*, p. 89.

⁶⁰¹ Rafael Ortega Orcajo, art. cit., p. 59.

perdonar las deudas. El crimen y el robo tampoco serían castigados ante la expectativa del perdón divino. Una consecuencia negativa del perdón de los pecados es que perpetúa la delincuencia y no hace a los hombres responsables de sus deudas contraídas. El gran amor de caridad de Dios, lo que hace es que expía, perdona, cubre o encubre los pecados de los hombres. Con el perdón de Dios y eximidos de toda culpa, se hace permisible volver a pecar. Con el mal principio del principio del perdón de los pecados, parece ser mejor pecar para arrepentirse después.

La caridad comprende la expectativa de acceder a un más allá y una vida bienaventurada.⁶⁰² La conducta presente se realiza en vista del premio de la vida eterna o bien por temor al castigo divino. La caridad cristiana no es un gasto sino una inversión para el que la practica porque lo hace en nombre de Dios para transmitir al otro ese mismo amor y creencia en la divinidad. Invierte para ganar el cielo y la vida eterna. Nietzsche ya denunciaba las pretensiones del cristianismo de negar el sentido de la vida en este mundo, proponiendo la existencia de un más allá. Es un verdadero chantaje moral exigir dar una limosna de lo que sobra, diciendo que a cambio se recibirán grandes beneficios eternos. En referencia a Platón, escribe Nygren: “Ahora bien, en ese mismo deseo de inmortalidad vemos el signo de una voluntad egocéntrica.”⁶⁰³ Al igual que Nygren, y otros muchos críticos de la filosofía moderna y contemporánea, que ya citamos, creo que detrás del altruismo cristiano están escondidos fuertes intereses egoístas, como el de perpetuar de manera eterna la vida. La pobreza evangélica es en el fondo egoísta y avara porque busca la supuesta riqueza suprema, la salvación eterna. La dirección a la que se dirige la caridad es hacer el bien al que lo necesita; pero algunas veces se da algo sin que la otra persona realmente lo necesite sino que se da con el único fin de incrementar su cartera de bienes y acceder más fácilmente al “reino de los cielos”. El hombre caritativo hace el bien por dictado de la divinidad y espera en justicia el “reino de los cielos”. En tanto que bajo el dios luterano de la fe y la gracia, no importan tanto los actos de caridad sino la designación divina de los elegidos. Tal vez motivado por el desagradable espectáculo de los bienes de caridad es que Lutero privilegió la gracia divina. El cristianismo convierte el sacrificio personal en una forma oculta de egoísmo que aspira al amor de Dios, al favor de Dios en esta vida o la aspiración de la vida bienaventurada.

Es bueno, conveniente y humano dar al que lo necesita, ser amoroso con aquellos que tienen hambre, frío o sed. El inconveniente estriba en que como ese dictado lo propone la fe cristiana, el

⁶⁰² Al respecto véase de I. Adeva, art. cit., p. 110 y Saturnino Álvarez T. “La Edad Media”, en Victoria Camps, *Historia de la Ética*, p. 468.

⁶⁰³ Anders Nygren, ob. cit., p. 173.

dar ayuda tiene como necesario factor condicionante practicar la fe cristiana. De tal manera que ya no habría otra forma de dar ayuda más que a través de una religión específica. Como dentro del programa moral del cristianismo está el ser caritativos con el necesitado, la conveniencia de este precepto se condiciona a una previa confesión de fe, en este caso de la fe cristiana. El problema no es fortalecer el amor entre los hombres sino que ese amor tenga como relación condicionante la pertenencia a la religiosidad cristiana. La institucionalización de las obras de caridad al inicio del cristianismo tuvo claramente un afán proselitista, tanto en los ágapes o comidas de caridad como en la asistencia organizada de ayuda a los pobres. La ayuda se daba a los paganos como una estrategia de incorporación a la nueva religión. Desde los inicios del cristianismo, la caridad fue una vía de proselitismo religioso. Mucha era la gente necesitada de alimentación y recursos para vivir, y la Iglesia cristiana se valió de esta necesidad para aumentar el caudal de sus prosélitos. Ya una vez incorporados a la religión cristiana la ayuda se otorgaba de preferencia a los propios cristianos.

A la Iglesia le interesa más el hacer proselitismo y ganar cada vez más adeptos, que volcarse a la sociedad en actos de ayuda efectiva al sufriente y necesitado. Lo que le interesa al cristianismo no es la ayuda desinteresada al que más lo necesita, sino engrosar las filas de los prosélitos de una fe. La ayuda al necesitado se da en interés proselitista, esto es, para captar un mayor número de fieles a una fe. A los cristianos no les interesa la caridad, ayudar al prójimo, dar limosna, apoyar al miserable, sino que su interés está en seguir incorporando miembros a su religión. Para el espíritu cristiano no importa ayudar al prójimo, sanar sus heridas, dar una limosna de corazón o asistir al necesitado; importa que a través de ello, de la caridad, cada vez más gente comparta el mensaje de su Dios y reproduzca sus prácticas religiosas, obligando al otro a declararse católico, cristiano, ortodoxo, etc. Se trata de una vía instrumental, metodológica o condicional, para confesar una fe, no para ayudar desinteresadamente al prójimo. No se trata de formar ciudadanos autónomos sino de fabricar clientes permanentes del espíritu religioso cristiano.

Algunos ejemplos confirman esta idea. Recordemos el caso que da Voltaire de la señorita de Cagnon, mujer muy caritativa, que en la ciudad de Lyon en 1546 fue condenada a la hoguera por el solo hecho de no creer que un pedazo de pan pudiese representar a Dios. A los cristianos no les interesa precisamente formar sus feligreses para ser caritativos; lo que les interesa es formar fieles prosélitos a una cierta ortodoxia, a creer ciegamente en las supuestas verdades bíblicas, a seguir

sus ritos y costumbres. Y si no siguen a pie juntillas las normas y creencias de la Iglesia pues son condenadas a la hoguera, como la señorita de Cagnon, reconocida en su comunidad por ser profundamente caritativa y poner limosnas en las manos de los pobres. No importa ser caritativo sino ser fiel creyente de los dogmas religiosos del cristianismo, de una u otra corriente específica.

El cristianismo no suele dar una ayuda de manera desinteresada, lo hace esperando que la otra persona termine por aceptar la ayuda de Dios y la conversión hacia el cristianismo, así lo hacía la Madre Teresa de Calcuta en sus Hospitales, donde, además, los enfermos contagiosos convivían con los enfermos no contagiosos y a los enfermos graves no se les quería suministrar medicamentos porque se veía al sufrimiento como una forma de purificación. Si la caridad cristiana quisiese ser verdaderamente legítima, la ayuda que proporcione debiese ser otorgada desinteresadamente a aquellos no prosélitos de una fe, a todos los que la necesitan y no sólo a los que comparten una misma religión; o bien dada no en nombre de Dios o invitando al otro a incorporarse a su fe.

La actitud opuesta a la caridad es el egoísmo. La existencia como economía, de acuerdo a Antonio Caso, es eminentemente egoísta y se rige por el principio de mayor provecho con el mínimo de esfuerzo. De igual forma I. Adeva⁶⁰⁴ señala al egoísmo como conducta opuesta a la caridad. Sin embargo, el deseo de ayudar a los demás puede distorsionarse de tal manera que puede incurrir en una actitud egoísta interesada. Una forma de caridad mal intencionada es aquella que se da cuando detrás del acto de dar se esconde la búsqueda de fama y prestigio personal, esto es, aquella que esconde de suyo un egoísmo, como el Esculapio británico al que se refiere Mandeville. El ser caritativo ayuda a alimentar el ego personal, ante el prestigio social que acarrea el ser caritativo. En estos casos la actitud caritativa se convierte en el peor de los egoísmos. Alguien puede realizar un acto de caridad para mostrar a la gente que es un ser caritativo, lo que provoca que se llene de altanería y gozo. La intención es clara, tener para sí el prestigio de ser una buena persona invirtiendo una cantidad mínima (y en otros casos máxima) de esfuerzos y recursos.

Otro tema difícil de tratar en relación a la caridad es si ésta debe ser anónima o debe ser dada a nombre de una persona o de otra. Advertíamos ya el inconveniente de que la caridad cristiana se extiende a nombre de Dios o de una doctrina religiosa en específico. Pareciera entonces que la mejor ayuda sería aquella que se otorga de manera totalmente anónima porque sería enteramente desinteresada, no se daría buscando una reciprocidad, escondiendo algún orgullo personal o

⁶⁰⁴ Véase, *Diccionario de Teología*, pp. 114-115.

buscando siquiera el agradecimiento del otro. Sin embargo, la forma anónima de ayudar, si bien luce mucho moralmente, no siempre encuentra formas claras de expresión y reproducción social. Creo legítimo encontrar satisfacción al dar y recibir, ayudar a alguien, agradecer la ayuda recibida, etc. Lo malo en el caso de la caridad cristiana es que la ayuda otorgada se hace en interés de un Dios y el engrandecimiento de una religión, y eso demerita moralmente su actuar. Lo mejor parece ser ayudar a alguien no buscando deliberadamente el halago hacia la propia persona, aunque sí es posible y aceptable encontrar satisfacción al dar, como algo que contribuye a la felicidad de los otros y a la propia.

Hay otras muchas formas de interés que pueden deslegitimar el acto caritativo. Veamos algunos casos. La caridad o la realización de actos caritativos pudiera formar parte de la penitencia al pecado cometido. En tal caso pierde su desinteresada orientación a ayuda a los demás. La ofrenda suntuosa a la divinidad comprende el vano interés de obtener el favor de los dioses. Platón mismo, en *Las Leyes*, decía estar en contra de aquellos que se quieren ganar a la divinidad con donaciones y ofrendas. También se pueden regalar cosas inútiles, ya lo hemos dicho, tan solo para cumplir con un mandato divino o los preceptos establecidos por las Iglesias. En una sociedad laica la ayuda puede ser también condicionada hacia otros fines. Por ejemplo, se ayuda a madres embarazadas con apoyos económicos mensuales a condición de que no se vuelvan a embarazar.

C) ÉTICA DE LA CARIDAD.

Enseguida me referiré a diversos tópicos sobre algunos problemas morales de la caridad. Para empezar diré que son muy diversas las posiciones de teóricos, filósofos y teólogos respecto a la relación entre ética y religión. Aquí solo mencionamos alguna de ellas tratando de perfilar una posición propia. Marciano Vidal mantiene una relación entre religión y moral basada en la caridad.⁶⁰⁵ Para Anders Nygren⁶⁰⁶ la ética cristiana es una ética religiosa. Gómez Caffarena llama la atención para no confundir religión y moralidad, pero aclara que la historia hace que se relacionen. Señala que el cristianismo es sobre todo una religión pero que privilegia la dimensión moral por encima de otras dimensiones.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Marciano Vidal, "Caridad", en *Diccionario de ética teológica*, p. 76.

⁶⁰⁶ Nygren, ob. cit., p. 38.

⁶⁰⁷ Véase, José Gómez Caffarena, "El cristianismo y la filosofía moral cristiana", en Victoria Camps, *Historia de la ética*.

Isabel Cabrera considera que el hilo conductor de su libro, *El lado oscuro de Dios*, es mostrar el conflicto entre moral y religión. Pero aclara que unir a la moral con la religión mediante los conceptos de obligación o retribución es empobrecer tanto a la religión como a la moral.

Como herederos de Kant, creemos que la moral no necesita de ayuda divina para legitimarse, subsiste aunque Dios no exista; sin duda hace posible la convivencia humana y nos hace mejores personas. No hay necesidad de fundamentos ulteriores. Ser justos, honestos, voraces o generosos son cosas que nos importan por ellas mismas; conseguir las es ya una recompensa. Hoy día esta opinión es común entre filósofos, y desde hace siglos muchos textos de ética argumentan sin apelar a ningún Dios. La moral importa a los hombres, pues son ellos los que juzgan y valoran.⁶⁰⁸

Así como la ciencia ya no requiere de ningún Dios, la moral tampoco requiere de divinidad alguna. El dios cristiano pretende ajustarse a los intereses morales de los hombres.

Sin embargo, en mi opinión, el precio de esta moralización es demasiado alto, ya que la religión tiende a volverse interesada y, en muchos casos, se mantiene viva gracias a la promesa de un cielo o la amenaza de un infierno. La salvación personal es una pieza clave que el creyente se resiste a abandonar. A veces, incluso, se llega al extremo de pensar que Dios existe en función de sus deberes para con el hombre. Nuestro esfuerzo por la virtud nos hace merecedores de un dios que certifique la importancia de la moral. Al parecer hay muchos que aún olvidan que la moral es asunto de los hombres más que de los dioses y que no se requiere de ser creyente para ser justo.⁶⁰⁹

Isabel Cabrera termina por legitimar la importancia de la experiencia religiosa, pero subraya la independencia de la moral respecto de la religión.

Por su parte, para Mercedes Garzón, la moral occidental de origen judeo-cristiano se ha apoyado en fundamentos trascendentes, en que los hombres esperan superar todas sus debilidades y contingencias. “Consideramos, pues, que antes de negar la posibilidad de la ética, podemos ensayar un cambio de perspectiva que nos permita pensarla ya no como mera doctrina salvadora y redentora, sino más bien despojarla de su carácter metafísico-religioso, lo cual supone tomar como punto de partida para su desarrollo aquello que justamente ha olvidado o no ha querido ver; nuestra condición mortal.”⁶¹⁰ Cuando la moral encuentra sus fundamentos en lo divino, esto es,

⁶⁰⁸ Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, pp. 14- 15.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 163.

⁶¹⁰ Mercedes Garzón, *Romper con los dioses*, p. 15.

en algo externo a ella misma, se convierte en una moral heterónoma. Señala que desde el principio, moral y religión han estado relacionadas, pero poco a poco se han ido separando. Es necesario distinguir lo que corresponde a la religión de lo que corresponde a la moral; moral y religión no habrán de identificarse. “Toda religión, entonces, implica una moral, prescribe una forma de conducta. Sin embargo, *no toda moral implica una concepción religiosa.*”⁶¹¹ Mientras que la religión consiste en creer en fuerzas sobrenaturales, que se colocan como fundamento de todo lo real, la moral tiene por objeto regular las relaciones de los individuos en la vida social. Al rebasar toda búsqueda naturalista, metafísica o teológica y manteniéndose en el dominio de lo humano, la ética investigará el origen, las causas y la validez de la moral, en tanto las intenciones como el comportamiento concreto de los hombres. Pero la ética no es un puro conocimiento teórico sino que establece las posibilidades de transformación del comportamiento moral de los hombres. Superados los fundamentos metafísico-religiosos de la ética, Mercedes Garzón propone una “ética sin fundamento” porque parte de un individuo autónomo y creador; una ética que es plural, colmada de sentidos y de una perspectiva histórica abierta al futuro.

Ya no es posible seguir durmiendo con la cabeza apoyada en la almohada de las viejas certidumbres, de la ilusión en la ‘salvación’, o del advenimiento de una sociedad perfecta. Se acabaron la tranquilidad y la felicidad. En estos tiempos de ‘cambios’ y de renovadas esperanzas en el futuro es preferible ser un aguafiestas: mala conciencia y remordimiento encarnado que inquiete y objete lo inobjetable. La desconfianza ilimitada nunca duerme y desinfla la complacencia satisfecha.⁶¹²

Considero por mi parte que la relación religión-moral en la religiosidad judeo-cristiana es muy clara. La conducta moral cristiana depende de la existencia y presencia de Dios, cuyo primer mandamiento es amar a Dios por encima de todas las cosas. Religión y moral quedan muy unidas en esta tradición. Además, los principios de la ética cristiana pretenden ser los principios de la ética humana. Sin embargo, creo que sí es posible construir una ética basada en la libertad y la dignidad de los hombres y no en Dios. A la filosofía y la cultura social le ha costado mucho trabajo hacer la separación entre ética y religión. Desde luego, coincido con la opinión de Isabel Cabrera y Mercedes Garzón al separar los ámbitos de la religión y la moral. Así como la ciencia no requiere ya de Dios para hacer sus demostraciones, de la misma manera, la formación moral de

⁶¹¹ *Ídem, La ética*, p. 43. Véase también de Mercedes Garzón y Juan Garzón, *Ética y sociedad*, p. 76.

⁶¹² *Ídem, Romper con los dioses*, p. 85.

los hombres debe estar exenta de apelar a divinidad alguna. La crítica filosófica a la religión habrá de contribuir a revertir la poderosa influencia de una ética tradicionalmente basada en la religión.

Ahora bien, una dirección moral comúnmente aceptada es que el modelo de la persona buena es la religiosa, cristiana y caritativa. Lamentablemente el cristianismo se ha cubierto con un manto de bondad aun cuando debajo de él la maldad se desborde. La persona caritativa que ofrece lo suyo en nombre de Dios es la supuesta persona buena. Entre más bienes, materiales y espirituales, otorguen las personas, creen ser más bondadosas. La consigna cristiana es hacer el bien sin mirar a quien, lo mismo al que ha hecho un bien que al que ha hecho un mal. Pero hacer el bien al malo, al perverso, al asesino, es ya algo patológico y enfermizo, casi masoquista, como lo refiere Sartre o Freud; además de que rompe con los elementales principios de justicia.

El que da, debe tener para dar y seguir siendo caritativo. Pero para seguir dando necesita de tener una riqueza o una fuente de riqueza. Pero esta fuente de riqueza puede no ser tan legítima. De hecho existen personas dueñas de empresas que explotan a sus trabajadores y sin embargo conservan una imagen de hombres buenos porque son caritativo. Hay otros casos en que se quiere hacer un bien pero los medios no son los más adecuados. Mucho se ha discutido y se seguirá discutiendo, porque no es un problema sencillo de resolver, el de si cometer un delito para hacer un bien, hace al acto más bueno o más malo. El caso conocido es el de Robin Hood. Si lo ubicamos en la relación medios/fines puede decirse que el medio no es legítimo pero el fin es bueno. El ladrón que roba a los ricos para darle a los pobres es caritativo, pero comete una imprudencia al despojar a los ricos de sus bienes, que pudieron haberlos obtenido de manera honesta. Tal vez cree que los ricos tienen mucho dinero, y que no importa tanto si se lo regala a los que lo necesitan. Considero por mi parte que es bueno asistir a los demás en sus penurias, pero la conducta se desvirtúa si se es caritativo cometiendo un mal, como denunciaba Tomás de Aquino. Hacer un bien quitándole a los otros sus bienes, desvirtúa la bondad del acto.

En la caridad los hombres se acostumbran a tender la mano y a esperar a que los otros resuelvan los problemas. No sólo se enerva la voluntad, como diría Nietzsche, sino que se vive irresponsablemente, de mala fe, como diría Sartre. En el acto caritativo, los hombres se hacen dependientes de las decisiones de los otros. ¿Quién merece la caridad? Aquel que ha derrochado su vida sin trabajar, en la holgazanería y el dispendio y que pide una caridad para poder sobrevivir. O bien aquel que llevando una vida honesta y prudente, de trabajo y esfuerzo, y habiendo caído en

la mala fortuna, solicita en un momento dado de esa ayuda o asistencia. No es fácil decidir pero parece más prudente, en merecimiento, darle la ayuda a esta última persona que a la primera.

Sin embargo, considero que es mejor aprender a ser más humanos, libres y responsables de nuestros actos, que atribuir nuestros bienes a la caridad de Dios; como también es equivocado atribuir nuestros males a no querer seguir el amor de caridad de Dios. Queriendo conservar su libertad, aquel que se entrega a la pobreza evangélica, en el fondo lo que propicia es una pérdida de su libertad porque termina haciéndose dependiente de la sociedad de la que quiere alejarse. Señala en este sentido Saturnino Álvarez: “Tras la defensa de la pobreza clerical se esconde o puede esconderse, lo contrario de la libertad. El sacerdote que abraza la pobreza voluntaria se ve forzado a depender de la sociedad que provee a su subsistencia; se pone pues en manos de las autoridades que le rigen.”⁶¹³ En apoyo al decir de Saturnino Álvarez recordemos que a principios de la Edad Media, los anacoretas decían alejarse de la sociedad, en libertad cristiana, trabajaban para mantenerse a sí mismos, viviendo alejados de los demás; pero, paradójicamente, en más de una ocasión, tenían que depender de los demás para sobrevivir. En el caso de la caridad, las actitudes y conductas de los hombres hacia ellos son diferentes; pero aquellos que, más por iniciativa propia que por necesidad asumen como exclusiva forma de vida a la caridad y la piedad pública, queriendo ser libres, termina comprometiendo su libertad y haciéndose dependientes cada vez más de los otros. Es una persona que defiende ante todo su libertad pero termina por vivir a expensas de la ayuda de los demás. Savater cuestiona la carencia de libertad como sus excesos, y señala que no debe hacerse nada por nuestro bien sin nuestro consentimiento.

Recordemos que las tres virtudes teologales básicas son la fe, la esperanza y la caridad. Pero de todas ellas la caridad es superior porque es la única que permanecerá eternamente, de acuerdo a san Pablo (*1 Corintios 13*). La *caritas* como virtud es el producto más rico en contenido en la historia de la ética, dice Alois Dempff⁶¹⁴. Sin embargo, como virtud, considero que se ha visto obligada y sometida a un sesgo religioso del que no se ha podido librar. No ha sido muy afortunado convertir a la caridad en una virtud porque ha hecho al hombre dependiente del amor de Dios y la conmiseración de los hombres. Una objeción a la que se enfrenta Tomás de Aquino es altamente reveladora (II-II, c. 23, a. 7). Los hombres pueden ser virtuosos, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, etc., sin tener caridad, esto es sin amor a Dios y al prójimo por

⁶¹³ Saturnino Álvarez T., art. cit., p. 468.

⁶¹⁴ Alois Dempff, *Ética de la Edad Media*, p. 153.

Dios. La práctica de las virtudes se ha dado y puede darse sin la necesaria presencia de la caridad. Los hombres de las sociedades precristianas fueron virtuosos y no necesitaron de la caridad. De la misma forma, creo yo, las sociedades poscristianas podrán ser virtuosas sin necesidad de la caridad. Por ejemplo, para el positivismo, distanciado ya del espectro religioso, la virtud es la manifestación del instinto altruista.

Un acto de caridad no hace al hombre caritativo, recordando a Aristóteles. La caridad sería un hábito que exige la reiterada y constante realización de actos caritativos. La caridad pierde su carácter de nobleza al ser realizada por personas habitualmente anticaritativas. Pero también puede suceder que alguien que normalmente es perezoso pueda en un momento de necesidad ayudar desinteresadamente a los demás. Hay gente que no agrade a los demás pero es perezosa y ha perdido el sentido de la vida; sin embargo, cuando surge la necesidad ayuda a los demás lo hace sin querer nada a cambio. Su entrega caritativa fue total, pero su vida regular está muy alejada de la conducta caritativa. De otra parte, no siempre la necesidad apremia ni siempre sobra para dar. Por lo regular las obras de caridad son ocasionales y momentáneas como ayuda al desamparado. Se entrega en bienes a los demás, pero no de manera continuada. Parece que la caridad se cansa muy rápido. Si toda virtud lo es por ser una práctica continua, habitual, que se hace costumbre; parece que la caridad pierde su carácter de virtud. Ahora que de otra parte, la caridad es ocasional porque la situación que le reclama es también ocasional. Esto es que, si la caridad es ayudar al que lo necesita cuando lo necesita, no siempre ni todos los días ni cotidianamente alguien requiere de ayuda. El que necesita de ayuda la requiere de manera ocasional. Podría rescatarse el carácter de virtud de la caridad si se estima que ofrece ayuda al que la necesita cuando lo necesita; que cuando no se necesita no tendría por qué operar la virtud, aunque no por ello deja de ser un hombre virtuoso. El que ayuda de manera continua sin que lo necesite alguien, incurre en presunción.

Ya hemos hecho ver en nuestro trabajo la discusión que hay entre los propios cristianos, en los terrenos de la teología y la filosofía, respecto de la superioridad de la caridad por encima del resto de las virtudes cristianas. El origen de la opinión es paulina, y así muchos autores siguiendo a Pablo hablan de la superioridad de la caridad. Sin embargo, en el propio Pablo hay testimonios de la superioridad de la fe; sólo la fe salva, decía. Esta vertiente basada en la fe y en la gracia es retomada por san Agustín y todo el protestantismo. La esperanza sin embargo no se queda atrás y mucho del actuar y forma de vida del cristiano responde a la esperanza en la vida eterna, la segunda venida de Cristo, el perdón de los pecados, el juicio final, etc. No es fácil entonces

determinar la superioridad de una virtud cristiana por encima de la otra. Lo único que quise fue simplemente llamar la atención respecto a que en el tema de la superioridad de la virtud de la caridad, el propio cristianismo está dividido.

A lo largo de la historia del cristianismo se ha hecho igualar a la caridad con la justicia. En sus cartas, Pablo establecía una relación estrecha entre caridad y justicia. La misma idea dominó en toda la Edad Media con san Agustín y santo Tomás. Para la Doctrina social de la Iglesia, constituida por el conjunto de encíclicas y documentos papales, no puede haber caridad sin justicia ni justicia sin caridad.⁶¹⁵ Mi postura frente a la relación entre justicia y caridad es que precisamente la justicia es una virtud incómoda para la caridad cristiana. Considero que aun en el cristianismo, la caridad es diferente de la justicia. La moral basada en la caridad motiva la injusticia porque ayuda lo mismo al que ha hecho el bien que al que ha hecho el mal. Establecer las relaciones sociales y morales de los individuos en la caridad hace que se prescindiera en muchos casos de la justicia. Mucho amor y nada de justicia hay en el cristianismo. Al respecto, llega a mencionar Levinas que la *caritas* que es recíproca no es *caritas*.⁶¹⁶ Esto es que la caridad se ofrece sin buscar correspondencia. Esta propuesta refuerza la idea de que la caridad no tiene que ver con la justicia. Más aun, la *caritas* es injusta. Como ya lo señalé, buena parte de la teología medieval y católica, identifican caridad con justicia. Mi idea es que existe una disociación, una diferencia e incluso una ruptura entre caridad y justicia. La caridad, el amor de caridad es tan grande que cubre la muchedumbre de pecados e injusticias. Para sostener la idea de la disociación entre caridad y justicia me apoyo en la propia *Biblia*, concretamente en parábolas como las del hijo pródigo, los viñadores de la última hora y las 10 vírgenes; todas ellas demuestran que se puede ser injusto y aún así el gran amor de caridad cubre los pecados, convirtiendo al acto amoroso en algo injusto.

El hijo pródigo derrocha su heredad y sin embargo es perdonado y recibido con un banquete por su padre, en tanto que el otro hijo que ha sido una persona ejemplar no se le reconoce su esfuerzo. El padre no fue justo al perdonar al hijo pródigo, pero sí muy amoroso y caritativo. El gran amor de caridad premia al pecador, al hijo pródigo, al mentiroso, al que menos ha trabajado, y en cambio desalienta al que hace el bien. Pareciera que el único requisito para olvidarse de todos

⁶¹⁵ Para observar algunas de las diferentes relaciones entre caridad y justicia puede consultarse de Paul Foulquié, ob. cit., pp. 119, 128-129 y 214. Y de Marciano Vidal, “Caridad política”, en ob. cit., p. 77.

⁶¹⁶ Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del otro*, p. 114.

los males cometidos es aceptar la existencia de Dios, confiar en su amor y perdón. Creo que el amor de caridad rompe con las reglas de la justicia. En el caso de la parábola del hijo pródigo, el asunto no parece ser tan sencillo. De una parte, la ética cristiana es injusta en cuanto perdona al que ha hecho el mal y no premia al que hace el bien. Pero de otra parte, también parece ser injusta la medida opuesta a la que tomó el padre, esto es rechazar al hijo hasta que con sus propios medios y sin ayuda pudiese salir adelante. Sin embargo, ésta última medida también tiene algo de desproporcionada e injusta. La primera medida parece ser injusta respecto del hombre bueno, pero la segunda parece ser más bien cruel, aunque justa, respecto del hijo pródigo. La solución al problema moral parece descansar en un momento intermedio entre el amor que todo lo perdona y la frialdad de la justicia.

El mismo salario reciben los viñadores de la última hora que aquellos que han trabajado toda su vida. El gran amor de Dios, la caridad cristiana, es muy injusta, porque premia el mal y encubre los pecados. En los viñadores de la última hora, los trabajadores que laboraron todo el día reclaman al patrón el que se dieran salarios iguales a tiempos de trabajo distintos. El patrón fue amoroso, fue caritativo, pero injusto. Las cinco vírgenes prudentes fueron justas al negarles las velas a las otras cinco. No fueron caritativas pero fueron justas. Las cinco vírgenes que sí se previnieron con candelas para recibir a su amado fueron justas, aunque no caritativas al rechazar dar ayuda a las otras cinco, que no previnieron sus velas. En suma, la caridad cristiana no sólo no tiene que ver con la justicia sino que es terriblemente injusta.

También injusto es el juicio final (*Juan 13:15-17 y Apocalipsis*). De una parte, aparece escrito que quien cree en Cristo no perecerá ni será juzgado, sino que tendrá la vida eterna y será salvo. Pero el que no crea ya está juzgado y no se salvará. En estos términos el juicio final no sólo es parcial sino inexistente. El impío no será juzgado sino que ya de por sí está condenado; por su parte, el pío tampoco será juzgado porque irá de manera directa a la vida eterna. Injusta nuevamente es la caridad de Dios porque favorece a ciegas al que ha creído en Cristo, su Hijo, y en cambio condena de antemano a todos aquellos que no creen en él. La injusticia anima la caridad cristiana.

Otra manera de entender la injusticia de la caridad cristiana es que ésta de suyo es una donación, una entrega generosa al prójimo por el amor de Dios sin esperar correspondencia o respuesta por parte del otro. La justicia por su parte es correspondencia, equilibrio, beneficio mutuo. En el sentido de la entrega generosa del acto de ayudar, que no involucra una justa

correspondencia; es que el acto de ayuda desinteresada no exige la noción de justicia. No es que el acto de ayudar, de suyo, sea injusto, sino que la caridad no exige un acto correspondiente o recíproco del otro. La caridad es un darse a los otros sin buscar reciprocidad. De otra parte, una condición de la justicia es buscar la reciprocidad. En la caridad no hay reciprocidad porque no se espera una respuesta semejante en el otro. De manera que la propia expresión de la caridad está muy alejada de la justicia. Caridad y justicia se excluyen.

El valor de la caridad no ha resultado ser tan efectivo para solucionar los problemas de individuos y naciones. Los múltiples actos de caridad no parecen ser correspondientes al bienestar social de los individuos. Por poner un caso de esta poca efectividad de la caridad, podemos decir que un sujeto puede complacerse espiritualmente en cometer actos de caridad, pero ese acto es poco efectivo cuando no encuentra respuesta en otros individuos. Esto es que, a pesar que el sujeto es caritativo con otras personas, éstas otras no son caritativas con él. El sujeto traslada bienestar a los demás y él no recibe nada. Los otros reciben el beneficio a costa de su sacrificio. La actitud del mártir es la de seguir dando hasta el sacrificio y la muerte, pero no es ésta la reacción común de la gente. Y no es que sea egoísta, sino que no encuentra justicia en el acto de dar y no recibir. La caridad no comprende pagar un favor en justa correspondencia.

Sin embargo, desde otro punto de vista, en la caridad sí se esconde una reciprocidad condicionada, porque se espera que el otro reciba el bien en nombre de Dios y asuma a ese Dios como propio, además de que esconde, el interés del perdón de los pecados y la búsqueda de la vida eterna.

Decía Lipovetsky que no queremos del otro un sacrificio, esto es que yo me sacrifique por el otro o el otro por mí; no queremos ser inmolados al Dios cristiano, sacrificios de los hombres que los convierta en héroes o mártires. Queremos que nuestra individualidad sea respetada, que nuestro derecho a vivir y convivir con los demás sea respetado. Como, de otra parte, estamos dispuestos a respetar la individualidad del otro, a que viva y conviva; a que tenga un trabajo, alimentación, vestido, habitación, etc., en justa correspondencia a su trabajo realizado. Por su parte, Ch. Gide señala que no queremos caridad, piedad, ni misericordia ante el dolor. “No es caridad, dicen (los que sufren necesidad), es justicia lo que queremos (...). La caridad es la podredumbre cristiana que mantiene la injusticia (...). Un día llegará en que sea abolida y sólo la justicia distribuya a cada uno su parte.”⁶¹⁷ Lo importante del caso es que los hombres puedan

⁶¹⁷ Ch. Gide, *Justice et charité*, en *Morale soc.*, 193-194, Alcan, 1899. Véase, Paul Foulquié, *ob. cit.*, p. 119.

desarrollar su personalidad en la convivencia armoniosa con los demás. La ayuda habrá de darse no en nombre de Dios sino en nombre de un elemental principio de justicia que permita al otro salir del problema que le agobia. No es la compasión misericordiosa cristiana sino el ánimo de extender una mano generosa la que habrá de dirigir el acto de ayuda. El apoyo fraterno habrá de contribuir a que los hombres sean superiores y mejores, como lo quería Nietzsche; pero la ayuda no habrá de estar dirigida al solitario superhombre ególatra, sino a todos aquellos que se pueda ayudar, aunque sean pocos, cercanos o lejanos, en la medida de nuestras capacidades y necesidades, y de las capacidades y necesidades de los otros, como lo quiere el marxismo; pero también a pesar de ellas, porque no todos tienen capacidades y necesidades iguales. Es justo el que se encuentra limitado en sus capacidades, el que necesitará de un apoyo mayor y diferenciado. Lo importante es crear un mundo más justo que dé oportunidades a todos o a la mayoría para vivir dignamente, sin el lastre que ha impuesto a los hombres la caridad cristiana.

D) LA CARIDAD EN LA SOCIEDAD.

Son más las desventajas que ha generado la caridad en la sociedad que sus posibles ventajas: mendicidad, pereza, delincuencia, desigualdad, dependencia, etc. La caridad ha generado un tipo especial de personas a las que ha querido asistir. El que recibe los beneficios de la caridad puede bien acostumbrarse a vivir de ese modo. Hay quien no sólo recibe los beneficios de la caridad pública sino que aprende a vivir de ese modo. El cristianismo hace que los hombres conviertan a la caridad en un parasitario modo de vida. Vivir de la caridad se convierte en estos casos en el peor de los vicios. El mendigo es el profesional de la limosna. De eso vive, y lo mismo mendiga dinero que alimento o cobijo. Hay quienes sin necesitar de manera urgente la ayuda, la piden, lo que es injusto para aquellos que sí la requieren.

Vivir a expensas de los demás con el pretexto de la caridad hace a los hombres perezosos. Ya refería Juan Luis Vives que dentro de los que hacen de la caridad y la limosna un modo de vida hay gente insolente y grosera. Buscan su provecho propio sin trabajar, y se amparan diciendo que así los hizo la vida. Pero los miserables no son tontos, planean pedir limosna en Iglesias suntuosas para recaudar el dinero que no encuentran en las Iglesias pobres. Los mendigos que piden limosna quieren ser libres, no recibir órdenes o dictados de otras personas, no aceptan gritos, prefieren no depender de alguien que les quiere ayudar; pero como hemos visto, terminan siendo dependientes de los demás. También la corrupción puede albergarse en un manto de caridad. Hay gente que

simula ser discapacitado o necesitado para inspirar compasión y obtener una limosna. Si la persona es sana ya no recibiría los tantos beneficios que otorga la limosna de los demás, por eso es que rechazan la ayuda que remedie de manera definitiva sus males; encuentran mayores beneficios en no recibir la ayuda.

Hay quien de plano convierte a la caridad en una actividad delictiva. Con el pretexto de un favor o una ayuda desinteresada se dedican a asaltar y a robar a los demás. Hay dos tipos de caridad delictiva. Una es “bien intencionada” y la otra “mal intencionada”. La primera es la de Robin Hood, que busca quitarle al rico para darle al pobre; la segunda es la que sólo busca el provecho propio arrebatando el bien de los demás. Incluso hay quien simula ser caritativo para ocultar una actividad delictiva mal intencionada. No todo acto de caridad es bien intencionado, al menos el que se da en apariencia. Aquí tal vez la propuesta kantiana de la intencionalidad del acto sea mejor criterio de moralidad que la expresión exterior del acto. El problema de toda teoría de la intencionalidad de la moralidad es que no se puede determinar con precisión. En ocasiones el pedir ayuda o limosna es una estrategia usada por los delincuentes para asaltar. Claro que esto excede con mucho a las buenas intenciones de hacer el bien, sea dentro o fuera del cristianismo.

El cristianismo pretende ayudar a paliar los efectos negativos de la desigualdad social, pero creo que lejos de ayudar a superarlos, la caridad contribuye a mantener la desigualdad entre la gente. Paliar momentáneamente no significa suprimir en definitiva. Es algo evidentemente discutible pero creo que la caridad, lejos de ayudar a superar las condiciones de injusticia social, las permite y continúa; de manera que los problemas sociales no encuentran solución a la terrible desigualdad social. Más aun, la caridad supone una relación entre desiguales: del poderoso al desposeído, del superior al inferior, del que tiene algo y lo habrá de dar (bajo alguna o ninguna condición) al que no tiene nada.

Imaginemos un posible modelo de sociedad que es la sociedad de caritativos. En una posible sociedad de caritativos tendríamos dos posibles modelos de conducta correspondientes a dos grupos sociales: los que tienen y dan y los que no tienen y reciben. Pero esta forma de organizar la sociedad genera una codependencia mal sana. Unos vivirán para dar y otros vivirán para recibir. El acto caritativo de dar limosna a los demás ha generado, bajo el signo perverso del cristianismo, relaciones sociales de codependencia. Las relaciones sociales caritativas generan dependencia social. El cristiano necesita dar para salvar su alma, necesita hacerlo para sentirse bien al querer encontrar el favor de Dios. De otra parte, está el cristiano que recibe y necesita del bien para poder

sobrevivir; convirtiendo a ésta en una conducta cómoda que una vez iniciada se repite reiteradamente. En suma, se crean relaciones de dependencia parecidas a las que se da con las drogas. La ayuda no debiera darse al que no la va a aprovechar o aquel que hace de la caridad un modo de vida, esto es, para vivir de ello, sin invertir más esfuerzo que el de solicitar la ayuda. Estoy de acuerdo con Kierkegaard en que lo importante de la actitud amorosa en el acto de caridad es ayudar al otro a ser independiente. Lo mejor al dar una ayuda es no hacer que el otro viva o dependa de la caridad haciéndolo esclavo nuestro o de las propias relaciones de asistencia. No se niega el deseo de ayudar. Lo que digo es que se ayude a que los beneficiados con esa ayuda puedan salir de su situación de miseria y dependencia social. Se trata de ofrecer una ayuda que no genere dependencia, sino una ayuda que contribuya a salir, a rebasar, a superar una situación de desventaja social. Se debe tratar de que el sujeto beneficiado aprenda a ser independiente y no dependiente de la ayuda recibida. Se requiere sí de ayudar pero no para generar una dependencia entre el que tiene y el que no tiene, sino para hacer que el otro salga de su problema y pueda ser independiente. Creo que es bueno ayudar al que quiere hacer algo productivo o provechoso de su vida. Por ejemplo, ayudar con los gastos al que va a estudiar una carrera o va a abrir un negocio que lo va a hacer prosperar.

El término de caridad tiene claras connotaciones paternalistas.⁶¹⁸ La vida caritativa desemboca en un tipo de moral asistencialista, que genera una dependencia social del que da y del que recibe. La beneficencia civil debe sustituir a la beneficencia cristiana de la caridad. Sin embargo, también es de reconocerse que los programas sociales asistencialistas han fracasado. La efectividad social de la filantropía es escasa. Mucho se habla de que no se debe dar pescado al hombre pobre que se encuentra a la orilla de un río, sino enseñarlo a pescar. Los bienes de asistencia habrá de otorgarse en casos de desastre, pobreza extrema, discapacidad o alguna otra desventaja social. No requerimos de paternalismos sino de programas integrales que detecten causas y contribuyan a la mejora de la vida personal y social. Lo importante es que los programas sociales sean efectivos, que no tengan sólo un impacto pecuniario sino en la calidad de vida de las personas, con el fomento a la salud, la educación, etc. Además de que las instancias gubernamentales deben tener controles suficientes para mejorar los programas sociales en cuanto a su aplicabilidad.

⁶¹⁸ Véase, Quintanilla, “El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro”, 2001.

Está bien que existan organizaciones nacionales e internacionales de ayuda los necesitados. Sin embargo, su aparente manto de bondad y santidad los hace operar sin ningún control. Sería deseable que todas estas organizaciones de ayuda sean sometidas a las reglamentaciones nacionales e internacionales. Por ejemplo, esa ayuda, que desde luego tanto bien hace y expresa la bondad de las gentes para ayudar, debe hacerse sin ningún fin proselitista religioso (político, económico, etc.); no darlo en nombre de Dios o algún grupo religioso protagónico. Alguien puede organizar instituciones de beneficencia para su beneficio propio, como evadir impuestos, por ejemplo. Los teletón, señala Lipovetsky, manipulan los sentimientos de la gente exhibiendo personas discapacitadas, queriendo dar a entender que siendo nosotros personas sanas tenemos que ayudar al que lo necesita, y nos hacen sentir mal si no lo hacemos. El supuesto propósito es construir centros de rehabilitación donde se atienda a personas discapacitadas. Los donativos otorgados a las instituciones de beneficencia son deducibles de impuestos. Las empresas en vez de pagar sus impuestos, que contribuyan a un mayor bienestar social, crean instituciones a las cuales “donar” para deducir ese donativo de impuestos. Ese organismo hace un llamado para donar, pero a la gente no se le entrega un recibo deducible de impuestos de lo que donó. Es el organismo creado el que recibe todo el dinero y hace una sola aportación a su nombre para deducir impuestos. Pero no sólo eso, sino que si el donativo es mayor de los impuestos que debe pagar, el gobierno se ve obligado a devolver el dinero excedente, que ésta empresa ya no regresa a los que donan. Lo que sucede es que se evaden impuestos que debían canalizarse a obras y servicios al pueblo. Además, las empresas y artistas que participan obtienen publicidad gratuita.

De otra parte, a través del tiempo, el cristianismo ha intentado resolver los diferentes problemas sociales mediante la caridad. El pensamiento de Antonio Caso es una clara muestra de que propiciar la caridad hacia el prójimo y la adoración a Dios, ayudará a solucionar los problemas morales y sociales de los hombres. Sin embargo, considero que la solución a los problemas morales y sociales, basadas en la caridad cristiana, ha sido inadecuada, poco propicia o efectiva. El cristianismo ha sido una propuesta religioso moral que ha demostrado poca efectividad en otras épocas (como en la Edad Media) y desde luego en nuestros días. Y ha sido poco efectiva porque ha continuado y perpetuado más problemas sociales de los que ha querido evitar.

En ocasión del análisis de la filosofía de Antonio Caso, recupero algunas críticas ya expresadas. Coincido con Caso en que tal vez sí sea necesario fortalecer entre los hombres el amor, el espíritu de ayuda, la solidaridad y el sacrificio del bien propio por los demás, como parte

de un ideal moral a querer ser realizado. Y esto no es precisamente algo utópico o desmesurado, como lo proponen Rovira y Villegas refiriéndose a Caso. Sin embargo, la formación moral cristiana en la caridad y las políticas públicas caritativas no pueden convertirse en la solución única ni definitiva para resolver todos los problemas sociales. El asunto está más bien, creo yo, en considerar –como lo hace Caso- que la caridad sea la solución única a los problemas sociales. A este deseo de bienestar social deben concurrir otros factores sociales como la aplicación de la justicia, la adecuada distribución de la riqueza, el bienestar material, la promoción de otras virtudes cívicas, etc. Como lo mencioné al hablar de Antonio Caso, considero que la caridad por sí misma es una solución inadecuada, poco propicia o efectiva. A pesar de la insistencia de la moral cristiana, la caridad no ha resultado ser efectiva para solucionar los problemas de la sociedad. Todos los actos de caridad juntos no parecen ser correspondientes al bienestar social de los individuos. El problema no es precisamente fortalecer el amor entre los hombres sino que ese amor tenga como adjetivo condicionante la religiosidad cristiana. No me opongo a que se fortalezcan los lazos de unión entre los hombres, que los haga mantenerse unidos y evitar divisiones; a lo que me opongo es a que ese amor tenga en Caso el contenido que ofrece la caridad cristiana, esto es, que tenga como premisa seguir la doctrina moral enseñada por Cristo.

Nuestras sociedades contemporáneas son ya más indiferentes a los llamados de ayuda a los necesitados. Los hombres desconfían de todo y de todos. Son muchas las causas, decía Vives, para no dar limosna al necesitado, y todas ellas se han agudizado en nuestros días. Es necesario activar en los hombres el deseo de hacer el bien y ayudar al necesitado. Sin embargo, la ayuda al necesitado no habrá de reducirse a la condición de ser cristiano, sin apelar a Dios alguno o con la esperanza de una vida eterna. La ayuda no debe brindarse por la vana promesa de una vida eterna o para contento de un dios supremo o peor aún, por temor a su castigo. La ayuda debiera brindarse sin más deseo que el de hacer el bien a los otros. Hace falta que el sentimiento de ayuda a los hombres en la sociedad contemporánea se fortalezca, que un hombre ayude a otro por el efectivo desinterés de ayudar sin buscar un provecho personal o alimentar un egoísmo propio. El deseo de ayuda surge de la interioridad humana, como una explosión de fuerza que se dirige a propiciar el bien del otro en la sociedad. Pero este sentimiento se ha visto canalizado convencionalmente por el cristianismo, lo ha hecho suyo en el afán proselitista de la creencia en un solo Dios y la obediencia a las prácticas de las diversas Iglesias cristianas. Es mejor, creo yo, aprender a vivir sin la caridad de Dios pero sí en la solidaridad con los hombres, formándonos en los buenos

sentimientos de ayuda a los demás. El deseo de prodigarse en beneficio de los necesitados tendría que ser una iniciativa moral, social y/o política sin inspiración o dirección religiosa.

De igual forma, la ayuda habrá de darse sin la perspectiva interesada del sacrificio del bien y la vida propia en nombre de Dios. Es muy noble el acto de sacrificio del bienestar propio ante una circunstancia extrema, o en el olvido del bienestar propio. Si esto se hace por Dios o buscando una fama propia, el acto pierde su carácter de ayuda desinteresada. Además de que el sacrificio de sí involucra el ya no poder seguir ayudando a los demás, y contribuir así a la infelicidad propia. Una persona conscientemente benefactora es aquella que sin olvidarse de sí misma quiere y sabe ayudar a los demás.

Una lectura caritativa de un autor es leerlo tratando de encontrar razones o argumentos a su favor. La aplicación del principio de caridad en la vida social significa pensar que se va a hacer buen uso de las cosas o los actos, por ejemplo, que no todos van a ser mal uso al recibir o dar una ayuda. Sin embargo, tampoco debe dejarse de reconocer que hay personas que de hecho abusan de una situación de miseria y sacan provecho de su condición. La caridad debiera en lo fundamental ayudar al que lo necesita para que salga de una momentánea situación de miseria y no convertirse en un lastimoso fin en sí mismo.

No se trata de ofrecer a los demás caridades (ayudas cristianas en nombre de Dios) sino que se trata de asumir responsabilidades individuales y sociales que de alguna forma propicien la ayuda a los sujetos y las naciones para remediar su condición. La formación en los sentimientos y los imperativos morales son buenos, pero insuficientes. La obligatoriedad moral y la presión social también habrá de contribuir a remediar las exigencias de los necesitados. Creo que es posible pasar de la asistencia ocasional a la obligación ordenada y sistemática. Se trata de propiciar un orden social basado en un sistema organizado de justicia y no por simple conmiseración o asistencia caritativa. Ni la caridad ni la asistencia ocasional han sido suficientes para remediar la miseria y la pobreza de las naciones. Debemos pasar de la buena voluntad a la canalización adecuada de los sentimientos de ayuda, los imperativos morales de los individuos y una adecuada presión y obligación social que canalice y ordene los esfuerzos humanos de ayuda y asistencia al necesitado, entre los individuos y las naciones.

En la Edad Media fue establecida la práctica del diezmo como ayuda para las actividades de la Iglesia. Pero el diezmo no era precisamente voluntario sino un impuesto obligatorio, que se tenía que dar aun cuando no se quisiese dar. Podríamos decir que el diezmo fue una especie de

institucionalización de la caridad. Sin embargo, el mecanismo del diezmo, como el de todo impuesto institucional excede el horizonte del mero acto caritativo moral. Muchas personas y organizaciones de ayuda caritativa hacen constantes llamados a la sociedad para donar en efectivo o en especie, al agotarse los recursos propios. Se convierte en una forma de vida con una bandera aparentemente desinteresada pero que tiene todo el interés de difundir una doctrina religiosa, en concreto, la cristiana. Ya hemos mencionado que se necesita de tener un excedente en bienes o dinero para poder dar, esto es, para poder ser caritativo. Son justamente los ricos quienes tienen la imagen de ser caritativos y entre más ricos son más caritativos parecen. Sin embargo, recordemos que bajo los propios preceptos bíblicos, el rico no puede entrar en el “reino de los cielos”. Si en verdad los ricos dieran un porcentaje de sus ganancias se resolvería el hambre del mundo, por ejemplo. Claro que esto debe hacerse sin apelar a Dios alguno o bajo el amparo de religión alguna.

Parece que regalar dinero sin la inteligencia de cada caso no ha dado resultado. Para dar se necesita antes tener y haber acaparado para dar. Alguien puede tener la buena intención de ayudar a los otros dándoles algo gratuito o a un precio barato. Pero al hacerlo no obtiene las ganancias necesarias y por tanto está constantemente al borde de la ruina. Esta actitud sí es caritativa pero no mide la afectación personal al dar. Si al caso esta persona cae en la ruina por darlo todo, en ese mismo momento deja de dar y su conducta caritativa llega a su límite. Al agotarse los recursos propios, se pide la ayuda y colaboración de los demás. De esa manera puede continuarse con el esfuerzo dador. Pero este esfuerzo podrá continuarse gracias a que los otros les sobra algo o bien hasta que sus recursos les alcancen. A final de cuentas el esfuerzo termina por agotarse en algún momento. Una actuación de eterno dar es imposible sostenerla por mucho tiempo. Se da lo que se puede o lo que se tiene pero darlo todo en sacrificio del bien propio o la vida propia termina por agotar y extinguir al sujeto caritativo, y a la larga el propio acto de caridad. En suma, la caridad no es capitalizable, es decir no se sostiene a sí misma, agotándose en su esfuerzo dador. El que tiene, todo lo da y lo gasta sin procurar renovar su fuente de capital. A tal grado llega su desprendimiento que termina por fracasar en su obra. Ya no tiene recursos para dar más y su acción termina siendo frustrada. Retrotrae su acción hasta poder volver a tener excedentes de riqueza que dar o bien termina por vender su capital al mejor postor para seguir desprendiéndose de lo suyo y termina por no tener ya nada para dar.

Saturnino Álvarez⁶¹⁹ señala que la propuesta teórica de la pobreza apostólica se rodea de una ambigüedad práctica. Su intención era idealmente purificar las almas, pero esto hace que otros, con sentido más realista, se dediquen a administrar los bienes mundanos en su provecho. Mientras que el anacoreta con sentido caritativo prefiere alejarse del mundo, otros se aprovechan para tomar la dirección de los bienes que ellos desprecian. Se ve al pobre evangélico como un tonto que abandona sus bienes y a los otros como unos oportunistas y aprovechados. La pobreza evangélica sumida en un manto de caridad, lo que ha provocado es una acentuación de la división entre ricos y pobres. Además de que, entre las filas de los ricos, están no sólo los paganos sino los propios cristianos. A los humanos vulgares nos queda la esperanza de que los administradores no hagan mal uso de esos recursos. Pero sabemos que los recursos en manos de cristianos se destinan en su mayor parte a difundir su fe, a costa de la pobreza de sus propios prosélitos y la riqueza de sus administradores.

Más recientemente el término de caridad ha restringido su significado al de limosna. El significado de caridad más recurrente en nuestros días es precisamente el de dar una limosna, entendida ésta sobre todo como una ayuda monetaria al pobre necesitado que se encuentra en la vía pública. Pero varias aclaraciones se han hecho a este respecto. Una primera es que la ayuda no es sólo monetaria sino que también puede incluir una ayuda en especie en forma de alimento, bebida, cobijo, etc. Ahora que, también, a esta ayuda material se agrega la ayuda espiritual que tiene que ver con el consuelo emocional, moral y desde luego religioso, a quienes lo solicitan. Sin embargo, una aclaración más tiene que ver con la recuperación de la ya citada definición “oficial”, digámoslo así, de la caridad. Muchos discursos teológicos, sacerdotales y cotidianos alertan e insisten en que por caridad no habrá de entenderse, o no habrá de entenderse sólo como la ayuda material o espiritual al pobre desamparado, sino que por caridad habrá de entenderse sobre todo amor a Dios y al prójimo, pretendiendo recuperar con ello parte del significado del término caridad, que se encuentra en san Agustín, y desde luego en las propias Escrituras, sobre todo en el Nuevo Testamento. La Iglesia contemporánea insiste en que la caridad no es sólo dar una limosna o dar de lo nuestro a los pobres que lo necesitan, sino que caridad es fundamentalmente amor a Dios y al prójimo; esto es que se trata de recuperar el sentido originario de caridad como amor o *ágape*, tal como lo había dicho Pablo.

⁶¹⁹ Véase, Saturnino Álvarez, art. cit., pp. 468 y ss.

Las perspectivas teóricas respecto de la pobreza han sido diferentes. Darlo todo a los pobres era considerado por Aristóteles en sentido negativo. “Para el aristotelismo, desprenderse de todo lo que se posee y darlo a los pobres sería absurdo y propio de un espíritu inferior...”⁶²⁰ Son las épocas de crisis social y económica las que favorecen la existencia de la pobreza y la necesidad de ayuda. Y también es la época del surgimiento de religiones y héroes redentores que prometen vanamente la superación de esa situación. El cristianismo tiene su propia vía de solución para combatir la pobreza, y se llama caridad. “En su aplicación práctica, la caridad denota la distribución de bienes al pobre, su establecimiento y donación a las instituciones de bienestar social como hospitales, hogares para ancianos, orfanatorios y reformatorios.”⁶²¹ En la caridad el cristianismo ha querido concentrar los esfuerzos de ayuda al pobre necesitado para así remediar la situación de la pobreza social; además de contribuir desde luego a ganarse el cielo y los favores de Dios. Incluso el cristianismo ha hecho suyas las políticas asistencialistas de las naciones y recela de las iniciativas laicas y de la sociedad civil que tienen esas mismas intenciones. Recordemos que Max Scheler, llevado por un celo religioso, criticaba los esfuerzos paganos de asistencia al necesitado, y arremetía contra conceptos como los de altruismo, beneficencia o humanitarismo. Lo comentamos en su momento y repetimos que de esto nos surge una clara enseñanza: la asistencia al pobre necesitado no debe ser un derecho de propiedad exclusiva de los cristianos, sino una legítima preocupación moral y social de individuos y naciones.

Ahora bien, para poder ayudar al pobre se requiere de alguien que aporte los recursos. Un pobre no puede ayudar al pobre; es el rico el que tendría las condiciones de ayudar al pobre. En una sociedad cualquiera, por lo regular hay unos cuantos ricos y muchos pobres. Ante la pregunta de la existencia de muchos pobres, el rico responde que para eso está la caridad, esto es, para remediar los males de los muchos. El rico da de lo que le sobra, pero sin perder su riqueza, porque al perderla dejaría de ser rico. El cristianismo primitivo exigía la entrega de dinero del rico con el pretexto del favor de Dios, aumentando con ello el ejército de pobres al servicio de Dios, y la riqueza de las Iglesias y sus ministros.

La caridad es una creación cultural del cristianismo occidental que ha jugado un papel perverso en la sociedad. De acuerdo a Marx, la caridad fue diseñada y sigue operando como un instrumento de opresión social que somete a los individuos a una condición de miseria. La caridad

⁶²⁰ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, pp. 255-256.

⁶²¹ Demetrios J. Constantelos, “Caridad”, en Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, p. 222.

hace de la pobreza y la miseria una virtud. Los voceros de la caridad han convertido a las ovejas del Señor en blancos perfectos de la sumisión, la obediencia y la conmiseración social. Cultural, social, económica y moralmente, la caridad cristiana ha sido un instrumento de retraso social, esto es que no sólo ha estancado sino que ha retrasado el progreso de los pueblos. En vez que el cristianismo fomenta condiciones de progreso moral, de laboriosidad, de ayuda al otro para el trabajo y poder salir adelante con su esfuerzo, se dedicó a mantener las condiciones de desigualdad y miseria social. El colmo de los males morales es convertir a la mendicidad, la pobreza y la miseria en una virtud. Para usar del lenguaje de Nietzsche, el cristianismo propició una transvaloración de todos los valores que justo hizo de la mendicidad una virtud.

Pareciera que para los cristianos la miseria y la pobreza fuesen algo necesario a la condición social. De no existir la pobreza no habría forma de ayudar al necesitado y por tanto, medios de acceder al cielo. Una ciudad sin pobreza sería anticristiana. La pobreza debe existir, es necesaria al cristiano; sino, ¿a quién ayudar? Al cristianismo le es necesaria la existencia de miserables. Recordemos que Pascal necesitaba de tener a un pobre a su lado a quien ayudar y que éste le estuviese eternamente agradecido.

La religión cristiana, promotora de la caridad, ha sido una creadora de mendigos, la principal fábrica de limosneros del mundo. En específico, la Iglesia católica ha creado un ejército de pobres, que en muchos casos ha rebasado su propia capacidad de atención. El cristianismo ha creado, alimentado y mantenido a los pobres y mendigos del mundo. La virtud que rige a esta nueva clase social es la caridad. Al respecto, coincido enteramente con Gilles Lipovetsky cuando afirma que la caridad alimenta la mendicidad y la pereza.⁶²²

La caridad no ha contribuido de manera efectiva a resolver el grave problema de la pobreza social porque ha tratado de remediar las manifestaciones externas de la mendicidad pero no sus causas. La caridad no ha cambiado en realidad la situación de miseria del que recibe la limosna. La situación de pobreza sigue siendo la misma. Lo poco que se recibe con la limosna ni siquiera sirve para satisfacer las necesidades básicas de la gente. Por eso creo que la caridad es una mala vía para solucionar la pobreza. La caridad no ha solucionado el problema de la injusta distribución de la riqueza social. En el mejor de los casos, la caridad ha sido un simple paliativo a la situación de miseria de las gentes. Marx ya había advertido que la caridad, dentro del sistema económico del capitalismo, no ofrecía más que simples paliativos al problema de la miseria social. Mantener

⁶²² Véase, Guilles Lipovetsky, ob. cit., p. 43.

vigente el valor de la caridad hace que se perpetúen las condiciones de desigualdad e injusticia sociales.

Es cierto que en algunas partes de la *Biblia*, Pablo invita a ser laboriosos; pero la caridad es contraria a la laboriosidad. Hace que la gente espere recibir un bien, una moneda o un presente, inspirando misericordia, por amor de Dios y piedad de los hombres, sin necesidad de trabajar o empeñarse en un esfuerzo mayor. El pedir se llega a convertir en un trabajo, pero menos esforzado, un trabajo indigno, pero que la Iglesia ha convertido en virtud, en una forma de perdonar pecados, en una de las vías para la salvación de sus almas, etc. Comenta José Luis Aranguren que el cristianismo medieval apostó por una vida contemplativa fuera del mundo, procurando vivir en la pobreza, la castidad y la limosna, convirtiéndose en los máximos merecimientos morales, dejando de lado o dándole un menor valor a virtudes como las de la laboriosidad, la industria y el esfuerzo.

La valoración cristiano-medieval del trabajo y la laboriosidad no era grande, pues, aparte de que la perfección como estado consistía en la pobreza, y la mendicidad aparecía como recomendable y elegida por franciscanos y dominicos, órdenes mendicantes, el propio santo Tomás no ve como positivo en el trabajo sino el cumplimiento de un mandato, el de ganar el pan, un remedio a la concupiscencia y la posibilidad de ejercer la caridad con la limosna.⁶²³

Sería hasta siglos después, con el protestantismo y la Edad Moderna que nuevamente se privilegiará al trabajo como una posibilidad de vida propiamente humana y no como un mandato o castigo divino.

Las personas ya hechas dependientes de la caridad rechazan el trabajo productivo. Recordemos la actitud de desprecio al trabajo que Voltaire denunciaba refiriéndose a los egresados de las Escuelas de Caridad. Al ofrecérseles ayuda en forma de trabajo la evitan. Parece una tarea más cómoda extender la mano que trabajar por cuenta propia. Los cristianos de tiempo completo prefieren rezar a trabajar para solucionar sus problemas, actividad que consideran más digna – término retomado en su sentido etimológico- a la laboriosidad. Hay quien vive de la caridad, pero no desea trabajar, siendo una persona sana y fuerte pero floja o con algún vicio. En su perspectiva de vida no está el trabajar o hacer algo por su persona. En algún momento puede incluso ayudar desinteresadamente a los demás. Pedir limosna se convierte en una actividad más lucrativa que

⁶²³ José Luis Aranguren, “La ética protestante”, en Victoria Camps, ob. cit., pp. 503-504, vol. I.

trabajar. Es más lo que se gana pidiendo limosna ocasionalmente que tener un trabajo productivo. Además de que tiene sus ventajas, no hay jefes ni supervisión al trabajo, se trabaja cuando se quiere, no se paga impuestos, no tuvieron que estudiar ni practicar años para lograr una destreza, etc.

Hay un refrán que dice: “Cuando veas al hombre pobre a la orilla del mar no le des pescados, enséñale a pescar.” La actitud de la conducta caritativa es dar pescados, no enseñar a pescar. La caridad cristiana hace al individuo eternamente dependiente de la conmiseración social. La actitud más honesta es aquella que ayuda al desvalido a salir de su situación de desventaja social. Ahora que la responsabilidad de la conducta caritativa también descansa en el sujeto que recibe el efecto de la acción, quien debe también exigir dignidad en su necesidad urgente de solicitar ayuda. De esta forma, el sujeto necesitado puede pedir que no sólo se le dé de comer sino que le enseñen a ganarse el pan; que no le den de comer sino que le digan a dónde está la comida y cómo habrá de ganársela. Diferente es la caridad cristiana que perpetúa las relaciones de dependencia entre los sujetos, aceptándolas como favor de Dios. Tal vez sea mejor no dar limosna al que lo pida. Si no damos nada a estas personas las obligaríamos a trabajar. Lo importante es hacer gente productiva, no dependiente de los demás. Si se trata de ayudar no habrá de darse lo que sobra, una miseria al miserable. Habrá de apoyársele para que aprenda a valerse por sí mismo, para que tenga un empleo o medios para valerse por sí mismo, para que pueda sobrevivir. No dar pescado sino enseñar a pescar, como dice el proverbio chino. Se debe enseñar a pescar antes que dar pescados y sólo en casos de miseria extrema o alguna contingencia extraordinaria se habrá de dar pescados.

La solución a la mendicidad no está en la caridad. No es una acción efectiva el repartir lo que sobra de la riqueza de otros. Más ayudaría a combatir la pobreza el poder tener un empleo seguro. Es necesario diseñar nuevas y mejores políticas públicas efectivas para la creación de empleos, para combatir la pobreza. La pobreza no se supera con políticas asistencialistas o de caridad, sino dando empleos. Savater, ya lo hemos visto, propone la activación del empleo como medio para remediar la pobreza. Tal vez sus soluciones sean criticables o cuestionables pero tienen la virtud de ofrecer alternativas viables de solución a los problemas de la pobreza, que la caridad cristiana no ha resuelto. No es a través de programas asistencialistas y de caridad que habrá de superarse la pobreza, sino a través de la generación de empleos. Un posible camino para combatir la pobreza es capacitar y ofrecer a los ciudadanos las condiciones propicias para tener un empleo estable y no las políticas de asistencia caritativa. Los recursos públicos destinados a

combatir la pobreza deben ser destinados, por ejemplo, a la generación de empleos, más que al otorgamiento de dádivas caritativas que no resuelven la pobreza y sí engrosan las filas del cristianismo o del gobierno político en turno. Los actores sociales y económicos de las naciones habrán de canalizar sus esfuerzos en dirección a la generación de empleos que hagan a los individuos tener una forma legítima de vida. Los gobiernos por su parte habrán de generar políticas específicas para que las empresas y los propios particulares tengan la facilidad de tener un empleo. Una vez generado el empleo, los individuos podrán entonces crecer y fortalecerse dentro de ese empleo. La iniciativa de las empresas, de los individuos, de la sociedad y del gobierno estarán dirigidas a hacer del empleo una actividad de vida sustentable.

Las políticas públicas basadas en la caridad, tienen un límite. En cuanto se termina el presupuesto destinado se termina el programa de beneficencia. La caridad no es una solución a los problemas sociales, por el contrario, parece ser más bien un obstáculo para su éxito. Lo que se requiere son políticas públicas adecuadas de generación de empleos, promoción de actividades productivas, organización para el trabajo, etc., y no limosnas que ayuden un tiempo pero que después se acaban. Algunas políticas sociales canalizan recursos para que los indígenas o artesanos sigan dedicándose a la misma actividad sin mejorar condiciones de vida o cambiar expectativas de empleo. La caridad aquí se canaliza a perpetuar condiciones de miseria. Pareciera como si se quisiera que las personas se dediquen perpetuamente a lo mismo, sin posibilidades reales de salir de su situación de miseria. Los programas públicos de asistencia caritativa han demostrado poca efectividad para resolver la pobreza, pero sí han sido efectivas para engrosar las filas de algunas religiones, de algunos partidos políticos o de un gobierno que desea mejorar su imagen. Muchos de los programas de asistencia social se difunden justo momentos antes de los periodos de cambio de gobierno, seguramente con la pretensión de justificar una candidatura, un partido político o un gobierno en el poder. De nada sirve elevar los impuestos a los ciudadanos para combatir la pobreza si estos se canalizan en dar limosnas en nombre de una religión o gobierno en turno. Lo importante entonces sería canalizar los recursos de la sociedad adecuadamente. No generar políticas asistencialistas que repartan dádivas sino el ayudar a generar los medios para que las personas puedan valerse por sí mismas, distribuir la riqueza vía impuestos justos, promover iniciativas de trabajo para los que no lo tienen, crear actividades productivas, etc.

La asistencia a los pobres debe ser una tarea de las sociedades en turno a través del Estado. El Estado habrá de proporcionar la ayuda que no pueden proporcionarse los particulares, como la

educación y la salud, sin incurrir en un paternalismo asistencialista. Requerimos de leyes que regulen tanto la opulencia como la indigencia, tal como lo señaló José María Morelos y Pavón en sus *Sentimientos a la nación*.

E) LA IGLESIA.

Mi estudio intenta desechar la imagen sólida y consistente de la religión cristiana, cuestionando las pretendidas verdades en que se sustenta y el actuar de las instituciones que ha generado. Las diferentes Iglesias cristianas no son más que las instituciones jerárquicas que le han dado fuerza a la religión cristiana. Creo que sí es posible hacer una crítica a la Iglesia cristiana desde la propia religión cristiana, demostrando sus inconsistencias y lo poco persuasivos que son sus discursos. Creo que el cristianismo se ha convertido en una religión peligrosa para la humanidad porque se ha instaurado como un sistema de dominación de las inteligencias y las voluntades de los hombres. Además de que ha convertido en un derecho de exclusividad, la ayuda o asistencia al pobre necesitado, con el nombre de caridad. Las órdenes monásticas como la de los franciscanos fueron profesionales de la caridad. Por demás, hay vertientes dentro de la propia Iglesia cristiana que contradictoriamente desprecia o minusvalora el acto caritativo de asistencia a los demás, porque se ve como un elemento distractor de la intención fundamental de poner en contacto al hombre con Dios. A los místicos sólo les interesa su comunión con Dios, no con los hombres. El misticismo es acaritativo; no es que sea contrario a la caridad sino que carece de un interés por la conducta caritativa.

La religión cristiana lucra con las ideas. Tal vez diga no lucrar económicamente, pero lucra al pretender ingresar prosélitos a las cuentas de Dios o impedir que se salgan de su seno. Los cristianos no han tenido caridad para con la conciencia moral de las gentes. Han expuesto sus doctrinas de manera engañosa, si no es que con el más flagrante uso de la fuerza. Se han burlado de la inteligencia de los hombres, han abusado de su buena voluntad y han llenado las mentes de los hombres de creencias infundadas.

La caridad cristiana se impuso en América y en el mundo no con la fuerza del convencimiento o en respeto a la libertad de creencias sino por imposición, mediante el uso de las armas, la fuerza, la amenaza, la superioridad militar, etc. La imposición de la caridad cristiana dependió de la imposición de la moral y la verdad cristianas. No fue Dios, ni la inspiración de Dios, ni la palabra de Dios, ni la verdad de Dios, las que convencieron a los hombres de la

generosidad de las propuestas cristianas, sino los hombres mismos que organizados socialmente sometieron a los otros, imponiéndoles su religión. La imposición de una religión y cultura fue el origen de la intolerancia de cultos. De la misma forma que se ha acusado al principio de caridad de Donald Davidson de un imperialismo lógico-cultural porque rompe con todo relativismo, el principio de caridad cristiana es expresión de un imperialismo moral porque rompe con toda disidencia religiosa, para concentrar para sí toda ayuda al otro, llamado prójimo. Por demás, como ya lo hemos señalado, los cristianos no han sido muy caritativos con los disidentes e impíos.

Apelar a la caridad se ha convertido en parte de un mero discurso de la Iglesia católica. *Rerum Novarum* de León XIII es un buen ejemplo. Habla de caridad, como también de paz, de amor, de fraternidad, etc., con el fin de criticar al socialismo y proponer una organización del trabajo a favor del capital y la Iglesia. Aquí la caridad no es más que parte de un discurso que oculta intereses más elevados. La caridad tiene un papel secundario, metodológico e instrumental, respecto de intereses superiores. En el caso de este discurso religioso, se trata desde luego de la defensa de la Iglesia y la crítica al socialismo. Lamentablemente ha sido la caridad el pretexto de todos estos discursos. La actual acción caritativa de la Iglesia es poco efectiva. Tal vez en algún momento de la historia de la Iglesia fue efectiva al asistir a los necesitados, pero su actual fuerza es más moral que material. La escasa efectividad social de la Iglesia debe ser sustituida por una más eficaz ayuda social por parte de los hombres y los gobiernos; desde luego, ya sin el pretexto de divinidad alguna. Hoy en día las Iglesias occidentales han dejado de ser el eje central de la economía, la política y la moral de los pueblos. Sin embargo, los individuos se siguen comportando moralmente de acuerdo a los principios de la tradición religiosa cristiana. Los hombres siguen dando en la calle una limosna a los necesitados en nombre de Dios como consecuencia histórica y cultural de aquel predominio de la Iglesia.

Darle un donativo a la Iglesia pareciera ser sinónimo de entregar un donativo a los pobres. Pero ambos términos no son sinónimos. No hay una garantía de que la limosna dada a la Iglesia vaya a parar a manos del que lo necesita. En cambio, es más factible que vaya a parar al aparato burocrático de la Iglesia. Las donaciones de caridad a favor de Dios y los pobres se destinan para mantener la monstruosa voracidad de las Iglesias cristianas. Si la aportación, que se da, poca o mucha, estuviese destinada para la ayuda efectiva a los pobres, no creo que hubiese duda al dar. Pero la duda surge cuando los recursos otorgados se dan para el engrandecimiento de una Iglesia, llámese católica, protestante, ortodoxa, etc. El pretexto es que dados los recursos a la Iglesia, ellos

los canalizarán a los pobres, pero es legítimo pensar que algo de lo dado se quede dentro del proceso de intermediación que dirige la Iglesia.

La riqueza de la Iglesia ofende al pobre necesitado. Si la riqueza de la Iglesia se canalizara adecuadamente, ayudaría a solucionar las verdaderas necesidades de los pobres, diría Voltaire. A la Iglesia no le interesa la caridad ni la asistencia al pobre, le interesa enriquecer sus retablos, fabricar santos para la adoración del pueblo, su proselitismo, su riqueza, su engrandecimiento, etc. Su intención directa no ha sido asistir al pobre ni aliviar sus necesidades, sino engalanar sus Iglesias y engrosar las filas de sus prosélitos de fe. Fernando Vallejo señala la verdadera razón que ha movido a la Iglesia de Roma a lo largo de su historia: “La oculta y verdadera razón era el ansia insaciable de poder que nunca ha dejado vivir a la Puta. Maquina aquí, maquina allá, intriga y manipula, corona y tumba príncipes, reyes, emperadores, prende hogueras, quema herejes, vende indulgencias y reliquias, calumnia y miente. Nunca pierde. Siempre se las arregla para salir ganando esta parásita.”⁶²⁴

F) PROBLEMAS DE CULTURA.

Para empezar, advertiré en este espacio la relación que tiene la caridad de origen cristiano con aquellas concepciones semejantes en algunas otras culturas. Para comenzar debo decir que la organización social para la caridad no ha sido privativa de los cristianos. El cristianismo tomó los modelos de asistencia social ya existentes entre los griegos, los romanos y los propios judíos.⁶²⁵ Tal vez los cristianos le dieron un mayor impulso a las formas de ayuda con un fin proselitista, pero en definitiva no es algo original de ellos. La asistencia al necesitado ha querido ser iniciativa exclusiva de los cristianos, pero la ayuda desinteresada al otro ha estado presente en otras culturas, antes y después del cristianismo. El concepto de *caridad*, entendida como amor a Dios y al prójimo, y como un derivado de ello, la asistencia al pobre necesitado, en nombre de Dios, sí es exclusivamente de naturaleza cristiana, pero la ayuda al otro ha sido patrimonio común de otras culturas, antes y después del cristianismo, valiéndose desde luego de conceptos propios. Aquí sólo mencionaremos algunos casos aislados, a manera de ejemplo, para confirmar nuestra hipótesis.

En el antiguo Egipto, la asistencia era un principio divinamente decretado, una disposición de los individuos para favorecer a los dioses y así alcanzar la inmortalidad, pero también significó

⁶²⁴ Fernando Vallejo, *La puta de Babilonia*, p. 22.

⁶²⁵ Véase, Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 133.

dar pan al hambriento, agua al sediento, ropa al desnudo y un barco al que no lo tiene. En Babilonia, los ideales de protección y justicia social se desarrollaron no sólo como parte de los preceptos divinos sino que formaron parte de las leyes civiles, en este tenor se encuentran las reformas del rey Urukagina (2400 a. de C.) y Hammurabi (1750 a. de C.).

En la antigua sociedad griega, para referirse a la ayuda hacia los demás se usaron los términos griegos de *ágape*, *philantrophía*, *eleos* y *philoxenia*. En su conjunto, los griegos estimaban la actitud de realizar actos benevolentes hacia aquellos que lo necesitaban. Las diversas formas de ayuda se encuentran presente en la poesía, el drama y la filosofía tempranas. La hospitalidad era acentuada en Micenas y la primitiva sociedad griega (1400 – 700 a. de C.). El cuidado de extranjeros y suplicantes era un imperativo ético que estaba bajo la tutela de Zeus, conocido como Xenias o “protector de los extranjeros”. La pobreza fue aceptada como un hecho de la vida, pero la filantropía fue vista como un medio de aliviarla. Más aun, los mendigos profesionales fueron prohibidos tanto en la sociedad homérica como en Atenas o Esparta. Los griegos maldecían a aquellos que no daban agua al sediento, entierro a los muertos u orientación al extranjero perdido. Se creía que la venganza y furia de los dioses caía contra aquellos ricos que rechazaban de su mesa a los pobres o los trataban de manera grosera. Ser compasivo con el necesitado era un imperativo ético común. “En la Grecia clásica, las ciudades estado como Atenas, Tebas o la remota Acragas, la caridad, en el sentido de amor desinteresado, el dar limosna, la compasión y la preocupación por el huérfano, la viuda y los ancianos, fueron practicadas extensa y abundantemente.”⁶²⁶ La *charis* griega denota un regalo o favor inspirado por los *charites*, esto es, los dioses que personificaban tanto cualidades físicas (encanto, belleza) como morales (amabilidad, voluntad, gratitud).

En el Imperio Romano era estimulada la práctica de la caridad, ya sea por honor o exigencia religiosa. Los *alimenta* eran medidas introducidas para asistir a los huérfanos y los niños pobres. Estas prácticas dieron inicio con filántropos privados, pero después, incluso, fue adoptado por algunos gobiernos imperiales.

En el judaísmo es común la entrega de donativos. Recordemos que existían preceptos en las Escrituras que ordenaban otorgar los sobrantes de las cosechas para los pobres necesitados. Existían fondos para contingencias en relación a alimentación, vestido, ayuda para la novia, rescate de cautivos, sepultura gratuita si era necesario, etc. Desde la Edad Media, cada comunidad

⁶²⁶ Demetrios J. Constantelos, art. cit., p. 223.

judía contaba con un guardián de la caridad (*gabá, tzedakáh*) que administra los fondos de beneficencia (*kupáh*). El concepto de *tzedakáh* ha influido en el pensamiento social judío, la dirección de obras benéficas y la creación de leyes sociales en Israel.

En el hinduismo la virtud primaria o disposición interna (*dharma*) se expresa de forma externa a través del *karma*, que consiste en actos buenos como la hospitalidad, los deberes para con la esposa y los hijos. El hinduismo enfatiza la ética personal y establece que cada persona es responsable de su condición económica y social. Desarrollada la iniciativa personal de ayuda se haría innecesaria la asistencia social organizada.

Uno de los conceptos centrales del budismo es el de compasión, que pudiera relacionarse con el concepto cristiano de caridad. El budismo considera que el sufrimiento es una realidad, al que se responde con las actitudes del cariño, la compasión y la aprobación de los buenos actos. Dichos principios se expresan en actos de asistencia social que incluyen las obras públicas, el mantenimiento de hospitales, albergues u hospicios, etc.

Cristianos y sintoístas son muy religiosos, pero sus actitudes ante la divinidad son muy diferentes. Ante el altar, los cristianos van a pedir dádivas a su dios: piden salud, perdón de los pecados, vida eterna, etc. Esto es, van con la mano abierta para que su dios los colme de bienes. Por el contrario los sintoístas van a ofrecer, ofrecen una ofrenda, ser más trabajadores, portarse bien, etc., buscando con eso agradecer a sus dioses. Son dos tipos de religiosidad diferentes que impregnan dos estilos de vida diferentes.

La caridad también es uno de los dogmas (*zakat*) adoptados en el Islam. En la religión musulmana la caridad depende de la creencia en un dios omnipotente. El hombre recibe la misericordia o la cólera de Dios de acuerdo a su comportamiento. Los hombres sirven a Dios a través de dar limosnas y ofrendas, siendo amables y tratando bien a los padres, huérfanos y ancianos. Dios es el autor de los mandamientos morales y el creyente debe practicarlos. La Azora 17 (líneas 23-39, 225) dice que el Señor decreta a los hombres ser amable con los padres, pagar las deudas contraídas y no quitarle su sustento al huérfano. Estos y otros consejos constituyen los signos de la piedad, los medios para expiar las ofensas y perfilar el camino de la salvación.

Sin embargo, todas estas culturas y religiones, como la propia religión cristiana, no se exentan ni se han exentado de costumbres, normas y conductas muy alejadas de la tolerancia, la justicia y la asistencia al necesitado, lo mismo en la antigua Grecia, Roma y Egipto que en los contemporáneos islamismo, judaísmo y catolicismo, que sería prolijo relatar; aunque desde luego

no invalida la existencia de preceptos y conductas positivas de asistencia al necesitado. Lo importante es señalar, a través de esta somera revisión, que en culturas de otros lugares y épocas existieron y existen preceptos y conductas semejantes a lo que los cristianos católicos llaman caridad. Más aún, puede rastrearse una influencia de esas otras culturas, sobre todo de la hebrea, griega y romana, en la final conformación de la caridad cristiana.

Mencionaré para terminar algunos comentarios muy personales en cuanto al uso del término caridad. Debo aclarar previamente que el término de caridad ha sido de uso muy propio de la religiosidad cristiana, concretamente católica. La religión católica hizo suyo el término de caridad y parece no poderse hablar de caridad más que en el sentido del cristianismo católico. Hasta nuestros días, el término de caridad se restringe a un uso más bien religioso, no tanto filosófico. Con el tiempo, el término de amor (*ágape*) fue superando su orientación religiosa cristiana y hoy en día comprende muchos otros significados que poco o nada tienen que ver con la religión. Pero el término de caridad no corrió con la misma suerte y sigue siendo un término de uso o asignación propia de la religiosidad cristiana. Cuando el término de caridad ha querido entrar en otros ámbitos de la cultura e incluso en otras corrientes del cristianismo, se le ha visto con recelo o definitivo rechazo. Las vertientes protestantes de la religión cristiana han expulsado el término de caridad de su vocabulario cotidiano para hablar de amor, traducción del *ágape* griego del Nuevo Testamento. Incluso los propios católicos, cuando quieren convencer de las virtudes de la caridad cristiana utilizan otros nombres para no verse delatados. Algo semejante sucede en la filosofía. Cuando este término ha querido entrar a la reflexión filosófica se le ha visto con mucha reserva por su contaminación religiosa. Incluso en el terreno de la reflexión social o la consigna moral se prefiere utilizar otros términos. En cualquier caso, el término de caridad ha visto restringido su uso en el ámbito de la cristiandad católica. El término de caridad ha sido aceptado en el contexto de la Iglesia Católica, y manejado por sus moralistas y teólogos; pero de poca suerte cuando quiere rebasar esas fronteras.

Muchos son los conceptos alternativos al de la caridad que a lo largo de la historia de la cultura, de la filosofía y aun de la propia religión han tomado su lugar: filantropía, beneficencia, humanismo, simpatía, piedad, misericordia, limosna, compasión, amor al otro, generosidad, altruismo, desinterés, desprendimiento, abnegación, fraternidad, hermandad, benevolencia, bondad, solidaridad, amistad, etc. Dependerá del matiz que le de cada autor, religión o cultura a estos conceptos para advertir si se encuentran más cercanos o más alejados a la caridad cristiana.

De hecho, la mayoría de los filósofos después de la Edad Media, salvo algunas excepciones ya vistas como las de Teilhard de Chardin, Antonio Caso o Levinas, han preferido valerse de otros términos para referirse a lo que los latinos cristianos entendieron por caridad. Kierkegaard habla de amor, Vives de socorro, Savater de amor propio, etc. En algunos de estos significados nos detuvimos, pero otros muchos escaparon a nuestro análisis, como la compasión en Schopenhauer, la beneficencia en Shaftesbury, Hutchinson y Spencer, el altruismo en Comte, etc., porque rebasaban con mucho mi tema de investigación centrado en la suerte de la caridad cristiana. El solo término de amor en sus múltiples aspectos va más allá de las estrecheces de la caridad cristiana. En todo caso, podríamos hacer el ejercicio de advertir como cada uno de esos términos se acercan o se alejan al significado de la caridad cristiana, pero es algo que también rebasó nuestro objetivo de análisis que es el uso del término y significado de la caridad cristiana en sus documentos originales y la reflexión filosófica hasta nuestros días.

Existen, creo yo, dos alternativas en cuanto al manejo futuro del concepto de caridad. Una es revalorarlo para darle un significado diferente, más humano y menos divino, aplicable a las diversas dimensiones de las actividades de los hombres, como sucedió con el término de amor. De hecho el término de caridad cotidianamente ha querido asignársele en nuestros días el significado de asistencia al necesitado. Sin embargo, creo yo, es muy difícil ampliar el significado de la caridad cristiana por su fuerte carga religiosa. Una segunda opción es recluirla al ámbito religioso que le corresponde, justo por la gran carga conceptual e histórica que tiene dentro de la religiosidad católica. Al respecto, creo que es mejor valerse, como lo ha hecho la filosofía, de otro tipo de conceptos o expresiones que cumplan con los fines de explicar relaciones sociales fraternas y solidarias. Los conceptos son muy dispersos y de cada uno de ellos podría hacerse un balance propio. Siendo que el concepto de caridad ha sido muy contaminado por la religiosidad católica, bien ha hecho la investigación social, moral o filosófica en valerse de otros conceptos alternativos. El concepto de caridad ha sido sustituido por otros conceptos diferentes para referirse, en el ámbito humano, a la ayuda hacia los demás. Recluido en la religiosidad cristiana, el término de caridad terminaría por ser superado, al ser superada la propia religiosidad cristiana con la muerte de Dios, que ya Nietzsche anunciaba. Considero entonces que por su carga semántica de amor a Dios y más particularmente como ayuda al pobre necesitado, el término de caridad debe ser sustituido por otros términos. Si insistimos en querer darle otro significado no vamos a tener mucho éxito por la apropiación que los cristianos católicos han hecho de la caridad. Creo que ha

hecho bien la investigación contemporánea en recluir el concepto de caridad al ámbito religioso y preferir hablar de otros términos. El peso religioso del concepto de caridad es demasiado como para querer recuperarlo en la investigación filosófica.

Ya señalamos que el concepto de caridad es muy propio de la religión cristiana a partir de la tradición latina. Recordemos que Max Scheler critica los otros conceptos relacionados que han surgido en la Edad Contemporánea, como los de beneficencia, altruismo, humanidad, etc., porque superan el significado religioso de la *caritas*. La intención de Scheler es justo revalorar el concepto de caridad con todo el peso religioso que tiene, a diferencia de otros conceptos. Sin embargo, el problema que plantea Scheler es sintomático; esto es, la investigación social, filosófica, moral, etc., contemporánea, ha preferido valerse de esos otros conceptos alternativos al de la caridad. El concepto de caridad no ha trascendido a otros ámbitos de la cultura y se ha recluido en el de la religión. Caridad comenzó siendo un concepto de la religiosidad cristiana de origen latino y lo ha continuado siendo hasta nuestros días; ni siquiera el valioso intento de Antonio Caso logró encontrar eco en las discusiones filosóficas contemporáneas.

Ahora bien, los conceptos sucedáneos de la caridad, llamémoslos así, han tenido dos direcciones de expresión. Una es aquella que simplemente ha sustituido el concepto de caridad por otro, conservando una misma o muy parecida carga semántica. Así sucede con los filósofos cristianos que hablan de misericordia, piedad, conmiseración, etc. Por ejemplo, Antonio Caso habla de desinterés, Kiekegaard de amor, Vives de socorro, etc. Otros en cambio se inclinan a rebasar el ámbito religioso y le dan un significado más laico, por decirlo de alguna manera, a los términos. Aquí nos encontramos con otro grupo de filósofos: Sartre habla del otro, Nicol de humanismo, Savater de amor propio, etc. En lo personal, me inclino más a favor del uso que éstos y otros muchos autores han hecho de los términos que se refieren a la ayuda al necesitado (beneficencia, solidaridad, amor, fraternidad, altruismo, etc.) y no de aquellos otros (misericordia, piedad, conmiseración, etc.) que siguen arrastrando el peso de la religiosidad cristiana.

Para terminar, resumo sólo algunos de los puntos centrales de este capítulo, donde presento mis críticas a la noción de caridad cristiana. Comienzo aludiendo a algunas ideas en relación a la pretendida naturaleza amorosa del dios de los cristianos y revelo que tiene todas las desventajas de la pasión humana del amor. Hice ver que el acto de ayudar a los demás no sólo habrá de ser voluntario o comprender una emotividad, sino que involucra la intervención de la inteligencia para medir las consecuencias positivas o negativas del acto. Advertí algunas implicaciones de las

causas y consecuencias de la caridad, así como ciertas condiciones de la caridad cristiana como el perdón de los pecados y la falsa expectativa de la vida eterna, con lo cual se desvanece su naturaleza aparentemente desinteresada.

Enseguida me referí a diversos tópicos sobre algunos problemas morales de la caridad. Me afilio a la distinción que hacen Isabel Cabrera y Mercedes Garzón entre moral y religión. En cuanto a algunos problemas morales específicos considero que es mejor aprender a ser más humanos, libres y responsables de nuestros actos, que atribuir nuestros bienes o males a la caridad de Dios. Los hombres pueden ser virtuosos y ayudar a los demás sin la necesaria intervención de la caridad cristiana. No es caridad lo que se exige en la conducta moral responsable, sino el respeto a nuestra individualidad y la individualidad de los otros en justa correspondencia.

Considero que han sido más las desventajas que ha generado la caridad en la sociedad que sus posibles ventajas: mendicidad, pereza, delincuencia, desigualdad, etc. El cristianismo pretende ayudar a paliar los efectos negativos de la desigualdad social, pero creo que lejos de ayudar a superarlos, la caridad ha contribuido a mantener la desigualdad entre la gente. Es necesario activar en los hombres el deseo de hacer el bien y ayudar al necesitado pero la ayuda habrá de darse sin la condición de ser cristiano, la creencia en Dios o la expectativa de la vida eterna. La asistencia al pobre necesitado no debe ser un derecho de propiedad exclusiva de los cristianos sino una legítima preocupación moral y social de individuos y naciones.

Hice ver que la intención de la Iglesia no ha sido asistir al pobre ni aliviar sus necesidades sino engalanar sus recintos y engrosar las filas de sus prosélitos de fe. También pretendí advertir sobre la relación que tiene la caridad de origen cristiano con aquellas concepciones semejantes en algunas otras culturas, lo que confirma la idea que la ayuda al necesitado no ha sido ni es propiedad exclusiva de los cristianos. Para terminar, mencioné algunos comentarios muy personales en cuanto al uso del término caridad. Creo que ha hecho bien la investigación filosófica contemporánea en recluir el concepto de caridad al ámbito religioso y preferir hablar de otros términos, como los de ayuda, asistencia o solidaridad. El peso religioso del concepto de caridad es demasiado como para querer recuperarlo en la investigación filosófica.

CONCLUSIONES

Enseguida ofrezco algunas conclusiones que he considerado generales, en relación a las partes centrales de mi investigación sobre la caridad cristiana. Comienzo por referirme a la teoría del *ágape* considerada como antecedente a la *caritas* latina, de la que derivará más tarde el término de caridad en las diversas lenguas vernáculas.

Un primer dato a considerar es el que se refiere a la ubicación del término *ágape* en los escritos bíblicos. En efecto, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento hablan del amor, pero si nos atenemos a los escritos originales, *ágape* se restringe al Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento fue escrito originalmente en hebreo y los términos de amor usados ahí fueron los de *ahabah*, *hesed*, *hen* y *riham*. Vimos también que existen varios términos griegos para amor, como los de *eros*, *storge*, *philía* y *ágape*. El término griego de *ágape* se usó poco en el griego clásico y sólo se incorpora en la traducción griega del Antiguo Testamento, aunque su uso también fue escaso. No es sino con la aparición del Nuevo Testamento que el término de *ágape* adquiere mayor relevancia. Su significado central, aunque no el único, fue el de amor divino, en oposición a términos como los de *eros*, que tenía una fuerte carga sexual, o de *philía*, que refería más al amor fraterno entre personas cercanas.

Sin embargo, nuestro estudio nos ofreció todavía un dato más revelador y sorprendente. En el Nuevo Testamento, *ágape* es escasamente usado en los Evangelios llamados sinópticos, esto es, *Mateo*, *Marcos* y *Lucas*. El término de *ágape*, en toda su extensión y profundidad se encuentra en las cartas de Pablo y en los escritos de Juan. Y si de acuerdo al canon bíblico, los escritos de Pablo son previos a los de Juan, tenemos que suponer que la teoría del *ágape* es de cuño eminentemente paulino. Fue Pablo no sólo el creador del mito de Jesús, el difusor del cristianismo como pretendida religión universal y el constructor de las bases de la Iglesia cristiana, sino que fue también Pablo el creador del *ágape* como base fraterna de las relaciones entre los cristianos. Por su parte, Juan le dio solidez argumentativa a la teoría del *ágape*, ofreciendo aspectos que amplían y completan la visión paulina. De manera que la propuesta del amor de Dios, tan característica del cristianismo, tiene nombres y apellidos, se llaman Pablo y Juan. No fue la palabra de Dios, sino la palabra de Pablo y Juan, quienes le dieron al *ágape* la dimensión que actualmente tiene, al grado que al cristianismo se le ha considerado, desde su fundación, como “La Religión del Amor”. Todo esto nos sugiere una idea clara: la religión cristiana fue creada por hombres de carne y hueso y no

por Dios. Los escritos bíblicos no son una obra divina sino una obra escrita por seres humanos que equivocadamente han pretendido estar inspirados o haber recibido un don de la divinidad.

El término de *ágape* fue usado de muchas formas dentro del Nuevo Testamento. En nuestra investigación procuramos dar testimonio de sus múltiples formas de manifestación, por ejemplo, el amor de Dios a los hombres, de los hombres a Dios, de Dios a Cristo, de Cristo a Dios, de Cristo a los hombres, de los hombres a Cristo, de Dios a los hombres a través de Cristo, de los hombres a Dios a través de Cristo, de los discípulos a los fieles, de los fieles a los discípulos, de los fieles entre sí; además del amor al prójimo, al necesitado y al enemigo. *Ágape* también incorporó el llamado amor fraterno o filial que se da entre los hermanos de fe, los discípulos o los amigos, y que termina siendo parte del mandato divino: amaos los unos a los otros. De aquí también surge el amor de benevolencia o misericordia como ayuda piadosa al que lo necesita.

Como puede advertirse, todas estas múltiples relaciones se reflejan mutuamente entre sí como en un espejo. El *ágape* se disemina e impregna entre los diversos términos de la relación, es decir, así como Dios ama a los hombres, así ellos deben amar a Dios; así como Dios ama a Cristo, así Cristo habrá de amar a Dios; así como Cristo ama a los hombres, así los hombres deben amar a Cristo, etc. También puede advertirse que si bien la relación primera es una dirección de donación y entrega, la imagen inversa es un deber o imperativo de conducta.

En cuanto a la dirección que sigue el amor podemos afirmar que se trata de una continua dirección deductiva e inductiva. El *ágape* de la religión cristiana es originalmente deductivo. El amor procede en primera instancia de Dios y se impregna a todas sus criaturas. Pero de manera inversa, el amor adquiere una dirección contraria en tanto que para ser correspondientes, los hombres deben amar a Dios, Cristo debe amar a Dios, los hombres a Cristo, etc. Pero nuevamente debe darse la dirección deductiva del amor, es decir, en cuanto que Dios se siente contento o satisfecho al sentir que su amor es correspondido, llena a los hombres de bienes en este mundo y los premia con la vida eterna.

Sin embargo, nos dimos cuenta que el *ágape* si bien es un amor fundamentalmente divino en el cristianismo, nuestra investigación también arrojó que hay algunos otros pasajes bíblicos que hablan del amor sin esa referencia a la divinidad o a la inspiración divina. Aquí los significados de *ágape* se acercan más a los pocos usos que tenía en el griego clásico, además de incorporar algunos otros significados. Por ejemplo, se habla del amor a la vida, al mundo, al dinero, a las tinieblas, a la verdad, etc. Incluso se habla de *ágape* en relación al amor conyugal entre los

esposos. Es común también el uso del término ágape entre los cristianos helenizados como forma de cortesía para saludar o despedirse de alguien, que incluso incorporaba el llamado “beso de amor”. Adicionalmente por *ágape* se entendió una comida que los cristianos hacían previa a la Eucaristía en recuerdo de la última cena de Jesús; significado que permanece hasta nuestros días. Así pues, son muchos los significados atribuibles al término de *ágape*. La mayoría de estos significados se refieren al amor divino en sus diferentes manifestaciones, pero también nos dimos cuenta que sus aplicaciones abarcan muchos otros ámbitos que poco o nada tienen que ver con el amor divino, aunque de manera indirecta se les pudiera incorporar o explicar en el ámbito del sentido religioso.

Nygren, en su libro *Eros y ágape* (uno de los que tomamos como base para hacer este análisis), ubica al *ágape* como el motivo central del cristianismo. Sin embargo, como hicimos ver, el antagónico concepto del *ágape* es el temor (*phobos*) a Dios, que no sólo se encuentra plasmado en los escritos bíblicos sino que también ha actuado en la formación moral de las gentes en la historia del cristianismo y que en algunos momentos, como en la Edad Media y el periodo de la Inquisición, se convirtieron en motivo central. Pero ¿a qué se debe que se haya sobrevalorado al amor como motivo central del cristianismo y no el temor? Se debe, creo yo, a una lectura sesgada e intencionalmente dirigida que procura ocultar públicamente al Dios del temor y sólo se echa mano de él en casos necesarios, como cuando se amenaza a alguien con el castigo divino. En cambio, es más común la difusión de la imagen de Dios como un dios del amor, un ser supremamente comprensivo, piadoso, misericordioso, caritativo, etc. Considero además que el concepto de *ágape*, como amor entre los hombres, forma parte del discurso del cristianismo que comprende los buenos propósitos de algo deseable a darse, y que tiene una perspectiva más moral que real. Existe la tendencia a ofrecer una imagen positiva y amable del cristianismo, que lo presenta como “La Religión de Amor”. Sin embargo, como lo vimos, la religión judeocristiana tiene también un lado oscuro, como dice Isabel Cabrera, y que se muestra de manera clara en los escritos bíblicos. Así que no es sólo el amor el motivo central del cristianismo, también lo ha sido el temor, y ambos han dirigido la conducta moral de los cristianos en su historia.

Ahora bien, considero que el concepto de amor ha sido secuestrado por la tradición judía y después por la disidencia cristiana. Por muchos siglos no hubo otra forma legítima de amor que aquella que se inspira en la divinidad. Desde luego que algunas otras formas de amor como el amor sexual, fueron condenados por la cristiandad y sólo autorizados con sumo recato dentro del

matrimonio. De las manifestaciones más humanas de amor de la tradición clásica griega, como el *eros* o la *philia*, se pasó a una especie de divinización del amor que impregnó a todas sus formas de expresión. Mucho le costará a la tradición occidental desdivinizar al amor y recuperar sus diversas expresiones comunes en el *eros*, la *philia*, etc.

También hicimos ver que una característica del cristianismo, a pesar de los esfuerzos de Pablo, es su escaso amor e interés por aquellos que no creen en el mensaje de la nueva religión. Bajo el cristianismo, el hombre se rinde ante el poder de Dios. Jesús es muy celoso y maldice a aquellos que hacen caso de falsos profetas que distorsionan su mensaje o bien de aquellos que aman a otros dioses. Pero Jesús es todavía menos amoroso contra los impíos o los que se alejan de sus enseñanzas.

El amor y odio de Dios más bien parecen un amor y odio humanos. Producto de la proyección que el hombre realiza de su propio ser hacia un ser superior, los hombres han inventado a Dios, cual si fuera un ser humano de grandes dimensiones, con atributos tanto positivos como negativos, como lo afirmará después Feuerbach. De ello resulta que el amor de Dios, como el amor humano, es celoso y egoísta. Dios, como Jesús, sólo quieren que se les ame a ellos y a nadie más. El dios cristiano es un dios muy celoso y enfurece terriblemente si los hombres se atreven a amar a otros dioses o ídolos.

La concepción de Dios como ser cuya naturaleza esencial es la de amar, así como la pretensión de Pablo de extender a todos el mensaje cristiano debió influir en la idea de que el amor incluía al enemigo y al pecador. La propia dinámica de la argumentación paulina hizo que no se pudiera evitar que el amor de Dios iluminase lo mismo a justos que a injustos, a los pecadores que a los hombres piadosos. Al respecto, quisiera ampliar el comentario de Celso, discípulo de Platón, que expusimos en el trabajo. En el cristianismo, es tanto el amor de Dios que desborda su propio ser y se derrama hacia sus seres creados. Esta idea se opone a la concepción clásica griega de amor, entendida en lo general como carencia o ausencia del objeto amado; esta ausencia o carencia es justamente el motivo o razón por la cual se ama. Los dioses griegos no aman ni se relacionan con los hombres porque son seres perfectos. Sin embargo, creo que la noción cristiana de amor sigue conservando algo de la concepción clásica griega de amor humano, pero atribuible en este caso a la Persona divina. El dios cristiano sí necesita del amor de los hombres, necesita de su adoración y de su oración; de otra forma, las oraciones y sacrificios no tendrían sentido. Dios ama porque carece de amor, porque necesita que sus criaturas correspondan al amor que él les ha

dato. Y si no cumplen con sus mandamientos son castigados, como lo prueban los múltiples testimonios en toda la *Biblia*. En otros casos, como lo demuestra Isabel Cabrera, Yahveh pone a prueba la fe de sus siervos, obligándoles a cometer una injusticia o enviándoles grandes calamidades, a pesar de ser hombres justos y rectos. A mi parecer, el amor del dios cristiano es una prueba de su imperfección, deficiencia o carencia. El atributo más noble de la divinidad en la tradición judeocristiana, el amor, se convierte en la característica que atenta contra el resto de la naturaleza de Dios, como ser eterno, indeficiente, pleno, etc.

Además, cuando el amor cristiano se extiende a los delincuentes y pecadores, no deja de acarrear algunas consecuencias negativas. Un amor así, hace perder la confianza no sólo en el carácter justo y bueno de la divinidad, sino que cuestiona los criterios en que se asienta la moralidad humana. Las parábolas vistas del hijo pródigo y de los viñadores de la última hora dan clara cuenta de lo injusta e irracional que puede convertirse la moral cristiana. No hay forma de amar a un dios que lo mismo ama al justo que al injusto, al que ha trabajado toda su vida para alcanzar la vida eterna que quien se arrepiente en el último momento; al que trabaja su heredad que quien la derrocha y después pide el perdón del Padre. De nada sirve ser justo, bueno y amoroso toda una vida si el hombre injusto después de una vida dedicada a la inmoralidad se arrepiente y logra acceder al “reino de los cielos”, y todo ello gracias al gran amor que Dios le tiene a todos sus hijos. Jesús rompe con la ley y los profetas judíos al amar a los enemigos y los trasgresores de la ley. El incontrolado y omniabarcante amor de Dios se vuelve contra él mismo y termina por convertirse en una vía poco legítima para garantizar la correcta armonía moral de los hombres.

Reconozco que mi lectura de la *Biblia* no es nada ortodoxa, pero bien se debe a los hallazgos realizados. De una parte, me encontré en efecto con un dios del amor, un dios aparentemente bueno, piadoso y misericordioso que perdona los pecados de los hombres; sin embargo, junto al dios del amor pude encontrar a un dios del temor que ha movido de igual manera la conciencia de los cristianos a través del tiempo. Yo no me encontré sólo a un dios del amor sino a un dios del temor; un dios celoso que exige fidelidad y permanencia en su amor; un dios egoísta que todo lo exige para sí; un dios injusto porque lo mismo ama al que cumple con la ley que al que la viola; un dios irracional porque privilegia al pecador arrepentido; un dios escasamente piadoso, misericordioso y caritativo porque castiga lo mismo al que le desobedece que al que hace caso omiso de la palabra de su Hijo, igualmente celoso y vengativo. Es justo en este momento que

estamos al borde de la negación de Dios, como lo comenta Isabel Cabrera; aunque si bien ella rescata la pureza y legitimidad de la experiencia religiosa, en lo personal me inclino a rebasar el borde y negar la existencia de Dios.

Enseguida consignaré algunas de las conclusiones generales a las que llegué en mi análisis de la *caritas* latina. De manera general tengo que advertir lo siguiente, a pesar de que he tratado de exponer las variantes lingüísticas y el significado de la *caritas* latina, debo reconocer que la mía es una lectura parcial de la *Biblia*, que corresponde a la visión de un “impío” porque enfatiza más el aspecto negativo de Dios, de su Hijo, de sus predicadores y sus feligreses, como seres que si bien muestran tradicionalmente una imagen de bondad y caridad, llegan a tener momentos escasamente amorosos y caritativos. Otras lecturas habrá que ensalce la religión cristiana, pero yo he decidido poner en evidencia sus crueldades e inconsistencias. Otra cosa a tomar en cuenta de antemano es que la *Biblia* fue integrada con muchos trozos de diversos autores y justo por ello es que no hay uniformidad en el manejo del concepto de caridad.

En cuanto a los aspectos lingüísticos hay varias cosas que considerar. Como pudo advertirse, no existe un orden ni uniformidad de criterios en las diversas traducciones respecto de los términos revisados. El *ágape* griego se tradujo a la *Vulgata* latina como *amo*, *diligo*, *caritas* o *caro*, sin un orden preciso. La *Vulgata* introduce *caritas* casi siempre como correspondiente a algunas recurrencias del sustantivo *ágape*, que no para sus variantes adjetivales o verbales. Pero hubo ocasiones en que *Vulgata* traducía *caritas* de otros términos griegos relacionados más bien con la fraternidad, la bondad o la verdad, lo cual desde luego es un claro error de traducción, que las versiones hispanas basadas en el griego corrigieron en su momento. En cuanto a las traducciones hispanas, el desorden y la imprecisión son todavía mayores. Por lo general, cuando la traducción es directa del latín se traduce caridad por *caritas*, pero no siempre sucedía así. A veces se traducía caridad donde el original latino dice *diligo*, así que no había manera de apoyar en originales esa traducción de caridad; en todos estos casos hicimos las precisiones correspondientes. Pero había casos peores, por ejemplo, en ocasiones se introducía el término de caridad sin tener el mínimo apoyo en algún término griego o latino equivalente o similar; la versión de Torres Amat incurre en estos casos. Otra gran dificultad fue que cada traducción hispana (del griego o del latín), así como la propia *Vulgata*, introducen arbitrariamente títulos en los apartados de la *Biblia* que no aparece en originales y que a veces poco tenían que ver con el término o alguna conducta estimada como amorosa o caritativa. En fin que, como dice Fernando

Vallejo, o bien Dios no supo dictar su palabra a sus escribas o permitió muchas inconsistencias al comunicar su palabra. Pero creo que Dios no ha tenido culpa en todo esto, por la sencilla razón de que no existe. La responsabilidad es del escaso cuidado que a través de los siglos tuvieron los escribas y traductores de la *Biblia*. Recuérdese que san Jerónimo hizo varias traducciones muy precipitadas o bien no revisó con cuidado las traducciones latinas disponibles de la *Vetus latina*. Víctimas ejemplares de esta falta de uniformidad de criterios y cuidado en las traducciones de los textos bíblicos fueron el *ágape* griego, la *caritas* latina y la caridad hispana.

Una vez que pude contrastar las versiones originales griega y latina de la *Biblia*, debo decir que el concepto de *caritas*, que derivó después al de caridad en las diversas lenguas, no aparece en momento alguno en el original griego del Nuevo Testamento. El concepto que aparece es *ágape*, que se traduce como amor. De ahí que las recientes traducciones de la *Biblia*, sobre todo las de origen protestante, basadas en el texto griego, prefieran traducir *ágape* como amor; de manera que el concepto de *caritas* desaparece al omitir considerar las versiones latinas y las versiones vernáculas basadas en el latín, al menos en cuanto al término de caridad se refiere.

Ahora bien, la *Vulgata* latina traduce *ágape* como *caritas* pero la ubica sobre todo en Pablo. Esto es que, en resumidas cuentas, se debe a los latinos la introducción del término *caritas* en la tradición religiosa occidental y más concretamente se debe a los traductores latinos que tuvieron que ver con Pablo o la tradición paulina. De otra forma, el término de *ágape* hubiese sido traducido como *caritas* en toda la *Biblia* y no es así.

El concepto de *caritas* retomó sólo algunos significados de la amplia gama semántica de *ágape* que hicimos ver en nuestro primer capítulo. De los principales significados que la *Vulgata* incorpora en la *caritas* latina en relación al *ágape* griego son los de caridad de Dios, caridad de Cristo, caridad al prójimo y caridad entre los hermanos de fe. Pero todos estos significados de caridad habrán de entenderse más bien como amor: amor a Dios, amor a Cristo, etc. Propiamente hablando en todos estos casos se habla de caridad como sinónimo de amor.

En cuanto a la recurrencia del término de *caritas* podemos decir lo siguiente. Muchas de las referencias a la *caritas* latina hablan del amor a Dios o a Cristo, y del amor, estimación o afecto que se deben entre sí los cristianos. Sin embargo, creo necesario matizar más esta última estimación. Como lo hicimos ver, la *caritas* latina tiene que ver más con el amor entre los fieles, los santos o los hermanos de fe, como parte de un agradecimiento, exhortación a permanecer en la virtud o carisma de origen divino, o como parte de un saludo de bienvenida o despedida. La

caritas latina, terminológicamente hablando, tiene poco que ver con el amor al prójimo en general y tiene también poca conexión directa con la reconocida actitud caritativa de ayuda al pobre necesitado. Cuando la *Vulgata* habla del amor al prójimo utiliza el término latino de *dilectio* y no el de *caritas*.

En efecto, un importante resultado de nuestra investigación nos arrojó que la *Vulgata* latina, así como las diversas traducciones castellanas, no definen de manera directa a la caridad cristiana como una ayuda o limosna al pobre o al necesitado. Sin embargo, hay pasajes en la *Biblia* que de manera indirecta hablan de la caridad como asistencia a la viuda, al hambriento, etc., y es justo este significado el que tratamos también de revisar en sus detalles. Generalmente la ayuda entre los cristianos se otorga por la caridad de Dios; esto es que, a pesar de no haber referencia directa a la *caritas* como asistencia al desvalido, encontramos diversos testimonios muy definidos y claramente expuestos que hablan de lo que hoy conocemos como caridad.

Al respecto, es importante distinguir entre dos tradiciones en la Iglesia cristiana. En una de ellas se insiste en que la caridad no es o no habrá de entenderse sólo como una ayuda al pobre o al desvalido, sino que habrá de entenderse también como amor a Dios, a Cristo, al prójimo y a los hermanos de fe. Esto es que la propia Iglesia, basada en la tradición latina, no quiere que se identifique a la caridad sólo como ayuda al necesitado sino como amor a Dios, etc. De otra parte, otra tradición, para evitar justo estos errores de interpretación, elimina atribuir caridad a Dios o a Cristo para hablar propiamente de amor a Dios, a Cristo, etc., y utiliza caridad sólo para referirse a la misericordia para con los oprimidos.

Otra importante conclusión que pude extraer se refiere a la recurrencia de la *caritas* latina. Como ya he señalado el predominio del término de *caritas* tiene que ver más con el amor hacia los hermanos de fe, santos o fieles, al apoyo, solidaridad o saludo que se da entre ellos. Este hallazgo lo podemos conectar con el problema conocido del ecumenismo, universalismo o catolicidad. En su momento, hicimos ver que Cristo prefirió ayudar a sus prójimos de sangre y sólo ocasionalmente y de mala gana ayudaba a los paganos. Juan habla de la caridad de Dios que habrá de derramarse a los suyos. Pablo (más cristiano que Cristo) conmina insistentemente hacia la caridad o amor a Cristo; sin embargo, a pesar de su intención de extender el mensaje de Cristo a los paganos y llevarlo a todos los hombres, el propio Pablo dice que la asistencia al necesitado habrá de hacerse sobre todo a los hermanos de fe. De todo lo cual derivamos que la *caritas* latina, como ayuda a los demás, tiene como sujeto central de recepción a los propios hermanos de fe, no a

todos o a cualquiera que salga del camino. Y cuando éste cualquiera sale del camino, Cristo lo asiste a cambio de tener fe y seguir la palabra de Dios o del propio Cristo. Esto es que la asistencia es intencionada o dirigida para aliviar los sufrimientos o hambre de los hermanos de fe o bien interesada para convertir a los judíos o gentiles al cristianismo y ser parte de los santos o fieles de Dios o de Cristo. Caridad es ayuda a los necesitados, pero sobre todo a los necesitados cristianos. Convertidos a la fe cristiana procede entonces la ayuda; no hay pues tal ayuda desinteresada. Por eso la labor central de los primeros cristianos era la del proselitismo y la conversión, no la asistencia al necesitado; esto es, convertir, no asistir, o bien asistir para convertir. La asistencia se ve como un medio de conversión. Cristo pide a los que solicitan su ayuda que griten que tienen fe porque son una generación incrédula, y una vez declarada su fe, los asiste.

Mi conclusión central al capítulo sobre la *caritas*, la misma que fue al capítulo sobre el *ágape*, es la siguiente. Hay muchos pasajes en la *Biblia*, sobre todo en el Nuevo Testamento que nos hablan de un Dios caritativo, bueno, piadoso, misericordioso; de la misma forma su unigénito Hijo participa de estos rasgos. Las diversas religiones cristianas se han encargado de difundir esta imagen de benevolencia y amor divinos. Sin embargo, como lo he demostrado, en no pocas ocasiones los propios textos bíblicos nos revelan a un Dios no caritativo, a un Cristo no caritativo, unas parábolas con personajes no caritativos, a unos discípulos no caritativos y a unos fieles cristianos no caritativos. No se trata desde luego de la generalidad de hechos o casos, pero hay momentos en que Dios, Cristo o sus siervos explotan en odio y rencor; sobre todo, son poco piadosos con sus enemigos o con aquellos cuya única “falta” es creer en otros dioses, practicar otros ritos o tener otras costumbres. Algunas de las alegorías presentadas como las del hijo pródigo, las diez vírgenes o los viñadores de la última hora, nos revelan que la caridad está ausente o bien que ampara el actuar injusto e imprudente de sus personajes.

No todo es caridad como no todo es no-caridad en los escritos bíblicos. Esto es que los textos sagrados cristianos no son consistentes en revelar una conducta caritativa. De una parte se habla de dar de comer al hambriento, de vestir al desnudo, de asistir a las viudas y los pobres, etc.; pero de la otra se defiende la esclavitud y el sometimiento a la autoridad, el poco aprecio por la mujer y el castigo a los impíos, la crueldad a las plantas y animales, etc. Si de una parte se habla de las bondades de Dios, su Hijo único y la conducta ejemplar de sus prosélitos, también de la otra se habla de sus excesos, venganzas, embriagueces, injusticias y cóleras. Los discursos bíblicos son contradictorios en lo que al tema de la caridad se refiere, como en muchos otros temas. Mucho se

pregona la caridad de Dios, su Hijo y sus fieles, pero también muchas son las expresiones de conducta que nos revelan su escasa caridad, comprensión y misericordia.

Cristo no es precisamente un modelo caritativo de hombre a ser imitado, como lo quería Tomás de Kempis. Muchos son sus defectos como persona relatados en la *Biblia*, pero sobre todo no es caritativo con aquellos indiferentes a su mensaje ni mucho menos con los que se oponen a él. Cristo es, como diría Celso, el jefe de una banda de delincuentes y blasfemos, contrarios a las costumbres y las leyes de sus mayores. Por demás, Jesús no propone nada original respecto a lo que la caridad se refiere. El Antiguo Testamento y la tradición moral de griegos, latinos y otros pueblos invitaban a ser bondadosos con sus semejantes, ayudar a los caminantes, dar de comer al hambriento, de beber al sediento, etc. Más aun, el precepto del amor al enemigo tenía la intención final de desaparecerlo, ya sea convirtiéndolo, esto es, de hacerlo finalmente un cristiano o bien de eliminarlo, por el castigo divino en el presente o en el juicio final. Hay varias muestras en diversos pasajes bíblicos de que Cristo no fue caritativo con sus enemigos.

Ahora bien, el perdón de los pecados, creo yo, es una vía equivocada, destinada a corregir la conducta moral de las gentes. Perdonar los pecados tenía la clara intención de convertir al pecador y hacerlo un prosélito más del cristianismo. Pero perdonar el pecado, el mal, el daño realizado, sin más requisito que el arrepentimiento y la entrega a Dios, no parece comulgar mucho con una idea de justicia y prudencia. No se trata de eliminar al pecador o de que, por ejemplo, retribuya con su vida, la vida que quitó; pero perdonar los pecados no es una buena solución al problema moral del mal. El perdón de los pecados invita a seguir haciendo el mal; al fin qué importa, si los pecados serán perdonados. El gran amor de caridad que perdona todo mal, es el principal reproductor del mal. Respecto de éste último tema del gran amor de caridad, confirmo mis argumentaciones sostenidas en el primer capítulo sobre el *ágape*. El inmenso amor de Dios, el inmenso amor de Cristo, el inmenso amor de los cristianos, etc., es justo un valioso argumento del cristianismo en su favor y lo ha consagrado a través de los tiempos como “La Religión del Amor”. Sin embargo, es este mismo amor de caridad su gran enemigo y principal argumento en su contra; es un amor de caridad tan grande que ampara el mal, que integra el odio, que cubre los pecados, que perdona los dispendios de los hijos pródigos, que premia lo mismo a los que han trabajado todo el día que al viñador de la última hora para merecer la vida eterna, etc. El gran amor de caridad es permisivo del mal, la injusticia y la imprudencia. Por todo ello, no creo que la moral cristiana de la caridad

deba seguir siendo el sostén de una moral social contemporánea que pueda ser estimada como justa, prudente y digna.

Una vez revisado el término de caridad en sus versiones originales griega (*ágape*) y latina (*caritas*), procedí a revisar su presencia en la filosofía occidental, desde la Edad Media hasta nuestros días, en algunos de sus autores representativos. Para comenzar, diré que de todo el desarrollo de la Edad Media pueden extraerse a grandes rasgos cuatro nociones del concepto de caridad. Aclaremos previamente que se trata de la noción de caridad manejada por los filósofos medievales y no tanto la que se dio en el ámbito institucional de la Iglesia. La primera es la noción de la *caritas* agustiniana que puede entenderse como amor a Dios y al prójimo -que por demás es la definición de caridad que más ha trascendido en la historia de la Iglesia de origen cristiano. Sin embargo, cabe hacer una importante aclaración, en los escritos agustinianos la *caritas* es más un amor a Dios que un amor al prójimo, o bien, que el amor al prójimo no se da por sí mismo sino por Dios. Al igual que lo hizo la *Vulgata* latina, cuando san Agustín habla del amor al prójimo utiliza el término de *dilectio*, no el de *caritas*. Así que, fundamentalmente, la caridad es para san Agustín, el amor que se da entre Dios y los hombres.

La segunda noción de *caritas* es la de santo Tomás de Aquino, quien entiende a la caridad como la amistad del hombre hacia Dios. Para ello se valió de la teoría de la amistad que extrajo de Aristóteles. En tanto que la ayuda al necesitado la entiende más como beneficencia, misericordia o limosna.

Un tercer significado de la *caritas* medieval, que se distribuye a lo largo de toda la Edad Media es la que representan las diversas corrientes místicas, que incluyen los iniciadores anacoretas (san Antonio, san Basilio, etc.), las órdenes monásticas (Bernardo, los victorinos, etc.) y las posteriores de finales de la Edad Media (Eckhart, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, etc.). En su conjunto, las diversas corrientes místicas entendieron a la caridad como la unión o comunión del alma con Dios. En este contexto de la mística medieval, la ayuda o asistencia al necesitado tuvo dos formas de ubicación. Una primera, quizás la más recurrente, es su ausencia; esto es que la acción moral caritativa no importaba, era hecha de lado o vista más bien como un estorbo a la finalidad fundamental de la unión del alma con Dios, como en los anacoretas. Una segunda, es que la asistencia a los demás era vista como un requisito previo, o algo que debía comprenderse o incluirse en el camino del alma hacia Dios (Bernardo, los victorinos, etc.)

Finalmente, una cuarta concepción de la *caritas*, que también impregna todo el pensamiento medieval, es la que, siguiendo la tradición paulina, entiende a la caridad como la virtud suprema del cristianismo. La caridad es una virtud teologal, y como tal es una virtud infusa o inspirada por la divinidad, que impregna o a la que se supeditan el conjunto de las virtudes morales o cardinales y el resto de las virtudes teologales.

Cabe decir que en todas estas definiciones, la caridad se entiende como amor o un tipo específico de amor: aquel que pone en relación al hombre con Dios. A estas agrupaciones generales hay que agregar algunos otros comentarios para mejor entender la ubicación de la *caritas* en el conjunto de la filosofía medieval.

MacIntyre, en su *Historia de la ética*, hace una observación interesante. Dice que la moral agustiniana desemboca más en una teología que en una ética filosófica, por el énfasis que hace de la presencia o ausencia de Dios en la realización de los actos humanos llamados buenos o malos. Siguiendo esta observación de MacIntyre, considero que la caridad medieval fue más un asunto de análisis teológico que filosófico en toda la Edad Media. Aun en las reflexiones de los propios filósofos medievales, como san Agustín, la caridad se convierte en un objeto de estudio de la teología moral más que de la filosofía. Sin embargo, hubo también sus fluctuaciones. En ocasiones la filosofía fue utilizada más para explicar la caridad, como sucedió con santo Tomás, que se apoyó claramente en la teoría aristotélica de la amistad. En otras ocasiones, la separación filosofía-religión fue más evidente, al grado de llegar incluso a un divorcio; así se muestra en los inicios y finales del periodo medieval con algunas corrientes místicas.

El concepto de la *caritas* medieval es un ejemplo del tipo de relación entre la moral y la religión. En la Edad Media no podía hablarse de bienes o de conducta justa, recta o virtuosa si no era en obediencia a los preceptos divinos. No era posible hablar de una conducta moralmente recta si no era bajo el influjo de los principios de la religión cristiana. Por ejemplo, para san Agustín, como para Lutero, no es posible la conducta buena en los hombres si no interviene la gracia divina, y sólo la divinidad sabe a quién le otorga ese don. El concepto de caridad fue una expresión clara de esta relación, y es que la caridad, como virtud infusa, impregna, dirige y es superior a las otras virtudes. El amor de caridad le da un sentido moral positivo a toda conducta humana. Sin embargo, de mi parte, creo que no es necesaria la religión en la fundamentación de la conducta moral llamada buena. A mi parecer, la ética medieval, sobre todo de san Agustín y santo Tomás, aplicada al acto caritativo, no nos ayuda mucho para construir con buenos cimientos, una

moral social contemporánea. Su gran desventaja, como la desventaja de la moral cristiana, es supeditar el acto caritativo a la intervención divina, necesaria en san Agustín y copartícipe con la voluntad humana en el caso de santo Tomás. La ayuda al prójimo en el acto caritativo no se da de manera desinteresada, por la supeditación que tiene este acto a la intervención divina.

En la filosofía de la Edad Media, el concepto predominante de la caridad es el de amor a Dios. Desde luego que hay algunas reflexiones aisladas que hablan de la caridad como una especial ayuda o compasión hacia el prójimo, como sucede con san Bernardo y Buenaventura. Pero a pesar de estos visos aislados, el concepto predominante en toda la Edad Media es el de la caridad como la relación de amor, amistad o unión entre el hombre y Dios. Por otro lado, desde principios de la Edad Media, en el ámbito social, el concepto de caridad fue entendido como cualidad generosa de asistencia al necesitado, así se muestra con el comentario de san Ignacio de Antioquia en el siglo II, que considera la Iglesia de Roma como la “presidenta de la caridad”. Sin embargo, el análisis filosófico de la caridad no tuvo la misma suerte y el concepto de caridad no fue entendido como ayuda al pobre necesitado. Es escasa la mención que los filósofos hacen del término *caritas* como ayuda o asistencia a los demás. Pero aun para hablar del amor de Dios se usaban también los términos de *amo* o *diligo* (san Agustín) o bien de *amicitia* (santo Tomás). Para hablar de la ayuda al prójimo, la filosofía medieval prefirió hablar del amor de benevolencia, de beneficencia, de misericordia o de limosna, pero no de caridad, como en el caso de santo Tomás. No hay pues en la Edad Media testimonios filosóficos que argumenten de manera amplia y definida a la *caritas* como ayuda al pobre necesitado. El término de *caritas* en la Edad Media, insistimos, se reservó más bien para referirse al amor de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. Como expresión derivada de esta relación fundamental se encontraba el amor al prójimo o la asistencia al necesitado. Qué significa esto, significa que la filosofía medieval entendió por caridad más el amor a Dios que la asistencia al desvalido, como en nuestros días la entendemos. Lo que podemos afirmar, de acuerdo a los textos revisados, es que en el periodo medieval, la caridad se restringió al amor, amistad o unión del hombre con Dios.

El estudio del término de la *caritas*, sin embargo, no fue un obstáculo para considerar, en la perspectiva de los filósofos medievales, el análisis de lo que hoy podemos considerar sea una conducta caritativa, independientemente de su designación terminológica. Y a ello nos avocamos al exponer el pensamiento de san Agustín y santo Tomás, fundamentalmente, y en menor medida, de algunos otros filósofos medievales que mencionaron el tema. Tanto Agustín como santo Tomás

hacen una cierta conexión entre los significados de caridad y limosna, pero también los llegan a distinguir. Ambos siguen entendiendo a la caridad como un tipo de amor, amor a Dios en el caso de san Agustín y amor de amistad del hombre a Dios en el caso de santo Tomás. Pero comienza a aparecer una estimación de la caridad como amor al necesitado, expresión concreta del amor al prójimo, por lo menos así se advierte en el caso de san Agustín. Tomás de Aquino entiende a la beneficencia y a la limosna como efectos de la caridad. La ayuda al necesitado, en términos de santo Tomás es una combinación de la misericordia, la beneficencia y la limosna. Incluso el propio santo Tomás llegó a hacer una distinción clara entre misericordia y caridad (II-II, c. 30, a. 4). Dice que la misericordia nos une más al prójimo para socorrer sus deficiencias, teniendo conmiseración de sus males; en tanto que la caridad es la virtud que nos une a Dios. Adviértase cómo es que ni Agustín ni Tomás entienden a la caridad como ayuda al prójimo necesitado, sino más bien como amor a Dios o como amistad del hombre hacia Dios, y que usaron los términos de beneficencia o misericordia para hablar de la ayuda al necesitado. En general, si bien hay un posible contacto entre la caridad y el acto misericordioso, éste último es más bien manifestación del amor a Dios que se traslada al amor al prójimo. Sin embargo, ya en este último estadio, el acto misericordioso ya no se llama caridad.

Una importante oposición en la consideración de la caridad en san Agustín y santo Tomás es en relación al problema de si la caridad es un acto espontáneo o no. Santo Tomás había criticado a Pedro Lombardo por sobreestimar la presencia de la divinidad en el alma humana, lo que provoca que se prive al acto moral de su carácter voluntario y meritorio. Bueno, pues, yo considero que esta misma crítica puede extenderse a toda la filosofía de la caridad en la Edad Media. A pesar de sus esfuerzos para enfatizar el aspecto voluntario de la caridad, santo Tomás y en general toda la filosofía de la Edad Media, hacen ver el peso de la divinidad en el acto caritativo. Quizás sea san Agustín el que con mayor claridad muestra la presencia de la gracia en la conducta humana. Lamentablemente, la omnipotencia y omnipresencia divina no hace más que quitarle a la caridad su carácter voluntario y, por tanto, meritorio. En términos generales, san Agustín subraya el carácter de la gracia más que el de la libertad, mientras que santo Tomás prefiere enfatizar el aspecto de la caridad como acto voluntario, más que el de la intervención divina. Esto nos revela que en la propia Edad Media no hubo uniformidad de pareceres respecto a la consideración de la caridad. Pero estas diferencias no son gratuitas, tienen como fondo los propios escritos bíblicos. Recordemos que Pablo enfatizó más el aspecto de la gracia que el de la libertad; en tanto que

Santiago subrayaba más la intervención voluntaria de los hombres en su actuación social y moral. San Agustín retoma la idea paulina de la gracia divina; mientras que Tomás retoma el aspecto voluntario del acto moral, de Santiago.

Creo que a pesar de que la filosofía en la Edad Media, y más concretamente san Agustín y santo Tomás, señalan a la caridad como la virtud suprema del cristianismo, que marca las relaciones entre Dios y los hombres, no es una idea que se demuestre en los discursos argumentativos o que se impregne en los diversos escritos y obras de los filósofos medievales. Hay momentos, en ciertas obras de san Agustín y santo Tomás donde se señala expresamente la importancia de la caridad, pero después de ello no se advierte en toda su obra que esa idea sea la más importante. La preocupación agustiniana va más por el lado de la gracia divina, la búsqueda de la inmortalidad, la apología del cristianismo, las relaciones gracia- libertad, etc.; en tanto que la atención de santo Tomás va más por la línea de la demostración de la existencia de Dios, los problemas del conocimiento, los tipos de ley, etc. Pero en general, no se advierte que el concepto de caridad sea el central o el preferido de los filósofos medievales, ni siquiera en el caso de la vertiente mística. Más aún, en el desarrollo de los escritos de los filósofos medievales se prefiere hablar del amor a Dios utilizando los conceptos de *amo* o *diligo*, y no tanto el de *caritas*. El concepto de *caritas* tal vez haya cobrado poco a poco relevancia en la Iglesia, la liturgia o las acciones morales y sociales cristianas, pero no encontró un lugar firme en la trabazón del pensamiento filosófico. Podría yo aceptar que el amor es el concepto dominante en el pensamiento agustiniano y tomista, si así se demostrara –sobre todo si se afirma en el caso de san Agustín- pero no podría aceptar que este concepto central fuese el de la *caritas*. Por demás, tendría también mis reservas respecto a que el amor a Dios fuese el predominante en el pensamiento filosófico medieval, incluso en el propio pensamiento agustiniano, pero ese es un tema más amplio que no me correspondió tratar.

Finalmente, habré de confirmar una hipótesis que pude expresar en el capítulo sobre la *caritas*. Había yo demostrado que la *caritas* bíblica fue un invento de los traductores latinos, que pretendieron asignar ese término a Pablo, a partir del *ágape*. La *caritas* latina cobró vida propia y se hizo independiente del *ágape* griego. Bueno, pues, el pensamiento medieval (teológico, filosófico, místico, religioso, etc.) no hizo más que exaltar a la caridad al señalarla como la virtud superior que mantenía la unión del hombre con Dios. Para ese entonces la caridad había llegado a la cúspide de su expresión histórica. Sin embargo, ya hacia el final de la Edad Media fue Ockham

el que empezó a señalar caminos separados para la filosofía y la teología, y fue Lutero el que al retomar los originales griegos, hizo cuestionar implícitamente la *caritas* latino-medieval. A partir de entonces, creo yo, los filósofos tomaron rumbos diferentes, unos a favor de las propuestas cristianas y por tanto en defensa de la noción de caridad; pero otros tantos empezaron a realizar una crítica sistemática de la religión cristiana y por tanto, al concepto de caridad. A estos nuevos derroteros de la filosofía es que traté de seguirle los pasos en el siguiente capítulo de la investigación, esto es que traté de registrar las ideas sobre la caridad de los filósofos de la Edad Moderna y Contemporánea tanto de origen o formación cristiana, como aquellos otros claramente opuestos a esta tradición.

En cuanto al uso del término caridad, habré de decir algunas cosas. La investigación filosófica moderna y contemporánea ha sido muy reservada respecto del uso del término caridad. En general, creo que el tema de la caridad mereció una escasa atención por parte de los filósofos modernos y contemporáneos. Después de la Edad Media, han sido relativamente pocos los filósofos que han hablado de la caridad, y cuando se han ocupado de ella la han entendido de maneras diferentes. Excepción hecha de Antonio Caso, y en menor medida de Juan Luis Vives y Teilhard de Chardin, ha sido escaso el uso del *término* caridad en la reflexión filosófica moderna y contemporánea. Mandeville, Voltaire y Nietzsche dedican poco espacio para dilucidar los significados e implicaciones del concepto y actitud caritativas. Cuando Mandeville y Voltaire hablaron de la caridad se refieren más a las llamadas Escuelas de Caridad, para hacer una crítica a sus intenciones y formas de proceder; pero es poco en realidad lo que aportaron para dilucidar la naturaleza y características de la caridad cristiana. Pero la situación de la filosofía anticristiana del siglo XX es todavía más grave. Marx y Nietzsche hacen muchas críticas en contra de la Iglesia pero pocas en contra de la caridad. Las alusiones a la caridad de Sartre y Savater son todavía más escasas, y cuando se menciona es apenas para señalar algunos rasgos incidentales de su proceder. Esto nos lleva a concluir que los filósofos tanto cristianos como anticristianos modernos y contemporáneos le “dieron la vuelta” al problema de la caridad. Para todos ellos no ha sido un tema que les haya preocupado de manera especial, aunque no dejan de mencionarlo. De estas escasas alusiones hicimos referencia sin dejar de considerar el pensamiento ético y religioso de cada autor. Más aun, creo que los intentos de algunos filósofos del periodo, como los de Vives, Teilhard o Caso, por introducir a la caridad en la reflexión filosófica, no fueron muy fructíferos. Incluso el gran esfuerzo que hizo Antonio Caso por darle a la caridad una carta de ciudadanía en la

filosofía, no tuvo mucho éxito, y de ello ofrecí mis razones en su momento. En suma, el descuido del tema de la caridad es propio tanto de la filosofía cristiana como de la anticristiana; parece que ambas vertientes se olvidaron, a veces a propósito y en otras inconscientemente del tema.

Responder a la pregunta de por qué predominó esta actitud de escasa atención filosófica al término de caridad puede dar lugar al planteamiento de varias hipótesis. Una la menciona Marx de pasada cuando dice que la crítica a la religión ya está concluida. Nietzsche y Sartre refuerzan la idea proponiendo que Dios ha muerto o es una hipótesis inútil; así que el tema de la caridad mereció poca atención ante la idea fundamental de la muerte de Dios y el derrumbamiento del cristianismo. Otra de las posibles razones tiene que ver con que el término de caridad tiene más un peso teológico que filosófico. La carga religiosa que tuvo auestas la caridad seguramente impidió una intervención más activa de la reflexión filosófica. La caridad no es un término que tenga una presencia o abolengo en la historia de la filosofía; así que los filósofos cristianos y anticristianos no le hicieron mucho caso.

Si bien es restringido el uso filosófico del término “caridad”, es más amplio el uso de la *idea* o *concepto* de caridad y la reflexión de la llamada actitud caritativa en los diferentes autores del periodo. La conducta caritativa designada por los cristianos, ya trasladada a la vida laica y la reflexión filosófica, pasó a designarse con otros muchos términos, dentro de los que encontramos: piedad, misericordia, limosna, beneficencia, altruismo, amor, generosidad, socorro, etc.; algo que sin duda rebasa ya el mero uso del término mismo de caridad. Los filósofos anticristianos modernos y contemporáneos, incluso los propios filósofos cristianos o de formación cristiana, prefirieron valerse de estos otros términos en lugar del de caridad. Por ejemplo, Vives se refiere al socorro a los pobres; Mandeville habló de piedad y misericordia; Voltaire de limosna y beneficencia; Kierkegaard de amor; Nietzsche de amor, compasión y piedad; Marx de limosna y beneficencia; Sartre de amor; Savater de compasión y amor propio, etc. Tal vez prefirieron valerse de estos otros muchos términos como una forma de desatarse de los dominios terminológicos de la religiosidad cristiana, sustituyendo el término de caridad por algún otro de los ya mencionados.

El uso de uno u otro término, no exentó desde luego a ninguno de estos filósofos para hablar en un sentido u otro de la actitud caritativa, entendida como amor a Dios y asistencia o beneficencia al necesitado. Así pues, a pesar del relativamente escaso uso del término caridad, destaqué en la investigación algunas vertientes de manifestación de la idea de caridad, hecha por

los filósofos y pensadores cristianos y anticristianos de la Edad Moderna y Contemporánea. Una primera vertiente es la que podríamos llamar metafísica, representada por Teilhard, por ejemplo, para quien la caridad cobra dimensiones macrocósmicas al constituirse en el principio de origen divino que explica todo lo real. Algunos otros recuperan su sentido original latino y agustiniano de amor a Dios, así ha sucedido con Pascal, Kierkegaard o el propio Teilhard. Otra vertiente es la social, cuyo representante central es Juan Luis Vives, quien nos mostró una muy completa visión de la situación social de los miserables y las vías del socorro a los pobres. Por su parte, Carlos Marx hace una fuerte crítica a las implicaciones sociales y económicas de la caridad cristiana. Otra vertiente podemos llamarla moral, en la que caben autores como el mismo Vives, Antonio Caso o Kierkegaard, todos ellos preocupados por identificar a la caridad como el supremo bien moral, dentro del contexto desde luego de la ética cristiana. Una vertiente más puede ser la emotiva, psicológica o subjetiva, con autores como Pascal, Kierkegaard o Bergson, que apelan más a la experiencia interna que vive intensamente las bondades o angustias de la experiencia religiosa y la vida caritativa. En el terreno del análisis de las virtudes, Nietzsche veía a la caridad como una forma de servilismo que humillaba la condición humana, expresión de las fuerzas reactivas y contrarias a la vida; de manera que la caridad tendrá forzosamente que desaparecer en el cuadro de virtudes del superhombre. Por su parte Freud es un importante crítico de la religiosidad cristiana desde la perspectiva psicológica y Lipovetsky denuncia las formas secularizadas de la caridad cristiana desde el punto de vista de la sociología. Los filósofos modernos y contemporáneos anticristianos, e incluso los de formación cristiana, hicieron importantes aportaciones críticas a las prácticas caritativas de las Iglesias de su tiempo.

En general, en la Edad Moderna y Contemporánea se mantienen vigentes los conceptos de caridad como amor a Dios y amor al prójimo necesitado, de origen agustiniano. En todos los autores se combinan esos significados centrales aunque con pesos diferentes. En algunos de ellos, como en Kierkegaard, Bergson o Teilhard, se hace más presente la idea de caridad como amor divino. En otros, como en Juan Luis Vives o Antonio Caso, es más clara la idea de caridad como sacrificio del beneficio propio para el socorro o ayuda al que lo necesita. Incluso en la propia teología contemporánea (me refiero a las versiones oficiales católicas que van de la Doctrina social de la Iglesia a Benedicto XVI) el término caridad ha estado más del lado del servicio al pobre necesitado; por tal razón son también reiterados los llamados a no olvidar que originalmente por caridad habrá de entenderse el amor a Dios; pero aun en estos casos se prefiere usar el término

de amor al de caridad. El ejemplo más significativo a este respecto es Kierkegaard, quien prefiere hablar de “obras de amor” que de “obras de caridad”. Lo mismo hacen todas las vertientes religiosas protestantes, como ya lo hicimos ver cuando hablamos de la *caritas* latina. En suma, tanto en la filosofía cristiana como en la filosofía anticristiana moderna y contemporánea, el concepto de caridad de origen latino y agustiniano, simplemente se desvanece para mejor hablar del amor a Dios. La noción de caridad dominante en la cultura y la filosofía moderna y contemporánea se ha usado más para referirse a la idea de beneficencia o asistencia al pobre y miserable. Pero al igual que aconteció con la noción de amor a Dios, el uso del término caridad como amor al prójimo también se desvanece para preferir usar en su lugar otros muchos términos, que se multiplican en el panorama filosófico: generosidad, beneficencia, misericordia, piedad, socorro, ayuda, don, etc. En suma, los filósofos modernos y contemporáneos prefieren hablar de amor que de caridad.

Considero, en oposición a Jean-Luc Marion, que en la caridad cristiana la donación no puede ser dada por sí misma. La caridad se da en nombre de Dios y se recibe buscando el perdón de los pecados, la gracia de Dios y la vida bienaventurada. No es posible hacer una *epojé* de la caridad porque la caridad tiene una finalidad trascendente. La caridad incorpora sí una donación, pero que no puede darse en toda su pureza. En la caridad cristiana pueden operar algunas condiciones del don que habla Marion, como el de poder prescindir del rostro específico del donador, el donatario y el don mismo, y aun así conservar la naturaleza de la donación. Pero incluso para Marion, la causalidad y finalidad trascendentes se cumplen. Además, considero que la caridad, como también el don, se dan dentro de un contexto social, cultural y moral específicos.

Cada autor moderno y contemporáneo procura contribuir a elucidar un aspecto específico de la caridad cristiana, ponen en evidencia matices no vistos por otros autores o derivan consecuencias de la conducta caritativa que ayudan a su mejor comprensión. Sin embargo, también creo importante señalar que hay un discurso muy parecido en todos los filósofos modernos y contemporáneos que hablan a favor de la caridad (Vives, Pascal, Kierkegaard, Bergson, Caso, etc.) que se remite a las fuentes bíblicas y la Edad Media (a san Agustín, más que a santo Tomás). Es un discurso reiterado, y por más que se quiera apoyar en los resultados de las ciencias o de la filosofía, como lo quería Caso, ya no puede aportar cosas mayores. Por ejemplo, se repiten una y otra vez las características de la caridad que se encuentran en Pablo, sobre todo en sus cartas a los *Corintios*, y la consideración de la naturaleza divina como caritativa, de Juan. Se

trata pues de un discurso conceptualmente limitado y que no puede ir más allá de los muros que le imponen los escritos bíblicos. Incluso, todos los tratadistas contemporáneos de la caridad, que llegan hasta Benedicto XVI, no pueden dejar de tomar su fuente de la tradición paulina o de Juan. Nos encontramos en un callejón, “el callejón de la caridad cristiana”, que a pesar de sus constantes arreglos y adornos, no tiene puerta de salida. Algunos filósofos modernos y contemporáneos (Voltaire, Mandeville, Nietzsche, Marx, etc.) trataron de romper con esos muros e hicieron una fuerte crítica a la noción de caridad o de amor del cristianismo.

En cuanto a las convicciones religiosas personales, los autores modernos y contemporáneos, se dividen en posturas diferentes, respecto a la caridad cristiana. Los signos oscilan desde su total aceptación y exaltación (Vives, Pascal, Bergson, Caso, etc.) hasta su total rechazo (Marx, Nietzsche, Lipovetsky, etc.). Lo que podemos advertir es que los autores modernos y contemporáneos que incorporan en su filosofía una reflexión positiva de la caridad tienen una personal inspiración religiosa; en estos casos, su pensamiento filosófico se compromete y se dirige hacia sus personales inclinaciones religiosas; así sucede con Antonio Caso y Emmanuel Levinas.

Un importante grupo de autores es el que aun cuando critican fuertemente la institución de la Iglesia no dejan de ser creyentes en uno u otro grado. El pensamiento de Spinoza es peculiar, porque al mismo tiempo que es un fuerte crítico de las Iglesias establecidas -lo misma la cristiana que la judía- defiende una recuperación de la religiosidad judeocristiana. Esta ambivalencia de criterios le produjo incluso entrar en contradicciones en su pensamiento; por ejemplo, criticaba las versiones antropomórficas de Dios, pero termina señalando a la caridad y la justicia como atributos a ser imitados por los hombres. Mandeville creía en el Evangelio pero exigía una depuración a sus prácticas caritativas. Voltaire criticaba la forma como las Iglesias habían abusado de manera arbitraria de la caridad para despojar a los feligreses de sus bienes, y pensaba más bien en una reformulación de la caridad haciéndola más coincidente con las enseñanzas evangélicas. Si bien era un severo crítico de la Iglesia cristiana, a un tiempo propone llevar una existencia caritativa que siga el ejemplo de Cristo. Jaspers y Levinas son también, de una parte, críticos severos de las Iglesias constituidas de su tiempo, señalan sus errores y los excesos en los que han incurrido; siguiendo la vía ockhamista, defienden la separación entre el saber científico, filosófico o político respecto de la fe religiosa. Sin embargo, todos ellos confiesan una religiosidad muy propia. Más aun, en el desarrollo de sus reflexiones, terminan por incorporar parte del contenido doctrinal de la religión judeocristiana a su pensamiento. Jaspers y Levinas son cristianos pero su

perspectiva de análisis es más filosófica que religiosa. Jaspers habla de la independencia entre la fe religiosa y la fe revelada, pero termina aceptando que ambas pueden en un momento dado unir esfuerzos y apoyarse mutuamente. Por su parte, Levinas señala que su filosofía está exenta de intervenciones religiosas pero sus reflexiones sobre el otro tienen una clara influencia cristiana. Incluso llega a extremos de legitimar el sacrificio personal, hasta la muerte, por el bien del otro. Algunos de ellos como Spinoza y Jaspers señalan que sus críticas a la religión tienen como dirección última recuperar el mensaje contenido en la *Biblia*; sin embargo, ellos mismos fueron críticos severos de las narraciones bíblicas. Spinoza denunciaba que la *Biblia* había sido escrita por diversos autores y que había sufrido múltiples modificaciones y alteraciones; en tanto que Jaspers se oponía a la idea de revelación de Dios en Cristo. En fin, se trata de un grupo de filósofos de la religión que se oponen a las ortodoxias eclesiásticas, con el propósito de defender una religiosidad más pura en cuanto se encuentre apegada al “auténtico” mensaje bíblico.

Finalmente, otro importante grupo, es el decididamente ateo y totalmente contrario a la religiosidad cristiana. Los nombres de Marx, Nietzsche, Sartre y Savater se pueden mencionar como claros ejemplos. Desde luego que los matices y orientación de su ateísmo y su correspondiente crítica a la caridad son peculiares en cada caso.

Respecto a los ámbitos de expresión de la caridad hicimos ver que la ética cristiana estima como malo al egoísmo, en tanto se considera bueno el desprendimiento de sí en beneficio de los otros. Pero en la Edad Moderna y Contemporánea, Mandeville primero, y después Nietzsche y Savater, han caído en la cuenta de invertir la relación de valores. Todos ellos llaman la atención respecto a que no es malo pensar en el interés propio. Un interés que es el soporte moral de la prosperidad de una nación (Mandeville), que permite superar la sumisa condición moral en que el cristianismo ha sumergido a la moral occidental y perfila las cualidades mejores del hombre (Nietzsche) o bien convierte el amor propio en una forma de autoafirmación del sujeto sin que esto pugne con el interés social (Savater), es un interés legítimo que permite el perfeccionamiento y la exaltación de los valores del individuo. En el mismo terreno de la ética, señalé que la filosofía anticristiana moderna y contemporánea coincide, en general, en que la conducta caritativa, señalada por su naturaleza bondadosa, y desde luego considerada como desinteresada, esconde en realidad un egoísmo fundamental. Así se muestra en los casos de Mandeville, Nietzsche y Savater. El que más insiste en el tema es Nietzsche y es que él mismo se planteó como método de trabajo el desenmascaramiento de las virtudes cristianas, revelando que detrás de ellas se esconden fuerzas

reactivas a la vida superior. Savater proponía desconfiar de las pretensiones desinteresadas de la moral cristiana que se colocan en contra del egoísmo y decía que la propia compasión deriva del amor propio.

Continuando con esta línea de reflexión, en la historia de la filosofía de la caridad es perceptible una pugna más general entre aquellos filósofos que defienden al yo por encima del prójimo y aquellos otros que anteponen al otro por encima de los intereses del yo. Cuando un término de la relación sobresale, el otro no se elimina, pero sí pasa a ocupar un segundo plano. Con sus debidas aclaraciones, del lado de los defensores del sujeto tenemos a Mandeville por su recuperación de los legítimos intereses de los individuos; a Spinoza, con su idea del *conatus essendi*; a Nietzsche, con su propuesta del hombre superior; a Freud, con su idea de las prerrogativas del ello; a Sartre con su reflexión sobre la libertad, etc. De otra parte, y sin olvidar las prerrogativas del individuo, otro grupo antepone más bien los derechos de la sociedad o de los otros por encima del bienestar personal. Buena parte de la tradición filosófica cristiana se incluye aquí, aunque también sus pareceres son diferentes. Antonio Caso y Levinas hablan del sacrificio del bienestar propio por el bien de los otros. Incluso un ateo declarado como Marx se pone del lado de la colectividad por encima de los intereses de los individuos, mismos que han propiciado las graves desigualdades sociales. Lo curioso es que algunos de estos autores, de uno y otro bando, reinterpretan la historia de la filosofía social para volcarla en su favor. Levinas menciona que la historia de la filosofía se ha inclinado preferentemente a favor del sujeto y se ha olvidado de los otros. Spinoza, Mandeville, Nietzsche y otros más, proponen darle un viraje a la historia filosófica que se ha olvidado del egoísmo sustancial de los individuos, para someterlos a fuerzas superiores que le rebasan, como Dios o la sociedad.

En su conjunto, considero como positivo el esfuerzo de los filósofos que tratan de rescatar las prerrogativas del sujeto, ante la omnipresencia de la divinidad promovida por la religiosidad cristiana o por los diversos autoritarismos sociales que lo amenazan. Pero también todos ellos se enfrentan con la dificultad de hacer embonar al individuo en la vida social; algunos lo hicieron con relativo éxito a mi modo de ver (como Savater y Lipovetsky) y otros con grandes dificultades (como Mandeville, Nietzsche o Sartre). La dirección contemporánea que defiende la individualidad se topa con la dificultad de su compatibilidad dentro de la vida social. Nietzsche hace tal defensa del individuo en la figura del superhombre, que la convivencia entre los egos casi desaparece. Sartre incluso llegó al extremo de considerar las relaciones con los otros como

eternamente conflictivas, aunque en él mismo se encuentran esfuerzos por hacer coincidentes las ontológicamente inalienables prerrogativas del individuo con las también persistentes necesidades de la convivencia social. Savater por su parte defiende el amor propio, pero insiste en que dicha cualidad del individuo no significa un antagonismo con la sociedad. En lo particular me inclino más por una posible solución al problema que proponen Fernando Savater y Gilles Lipovetsky, quienes defienden los derechos de los individuos a su bienestar, a ser felices y a realizar sus potencialidades y capacidades como seres humanos, pero al mismo tiempo señalan que esto es factible hacerlo sin entrar en conflicto con la sociedad. Es posible hacer valer los derechos de los sujetos en el respeto a las leyes y los intereses de la colectividad. Se trata de un equilibrio difícil de lograr pero que trata de armonizar los derechos y bienestar de los individuos con los derechos sociales y el bienestar de la colectividad. Lo malo sería a mi parecer defender el interés propio sin considerar el interés social o viceversa.

Otro importante punto a discutir en el terreno social y moral es la propuesta de autores como Antonio Caso y Levinas, quienes asientan en la caridad el valor supremo de la moral, eje de la solución de los problemas sociales. Recordemos que al decir de Antonio Caso, el problema social es un problema moral, esto es, que los problemas sociales son producto de una falta de caridad, amor y comprensión entre los hombres. Al respecto, creo que tienen razón Marx y Lipovetsky en cuanto que la generosidad por sí sola no puede resolver los graves problemas de miseria y desigualdad social. A la generosidad, creo yo, habrá que hacer concurrir algunos otros factores sociales como el económico, el político, el jurídico, etc., donde se establezcan, por ejemplo, políticas públicas claras para hacer efectiva la igualdad de derechos y deberes entre los individuos de una sociedad. El propio Caso había criticado al marxismo por basar la solución a todos los problemas sociales en el factor económico y hablaba de una coparticipación de otros factores sociales. Pues bien, esta misma crítica se puede revertir a Caso para insistir en una coparticipación de los diversos factores sociales en la posible solución de los problemas de las sociedades.

También en apoyo a las propuestas de Lipovetsky debo señalar que desde mi perspectiva, las versiones secularizadas de la caridad contemporánea establecen medidas cosméticas e ineficaces contra la miseria social. Son necesarias medidas más efectivas contra la miseria. Tal vez la doctrina marxista sea cuestionable, pero para superar las condiciones de pobreza propone medidas concretas como una redistribución de los medios de producción para que no se concentren en unas cuantas manos, y considera que cada quien labore de acuerdo a sus capacidades y tenga de

acuerdo a sus necesidades. Recordemos que Savater y Lipovetsky abonan a la solución específica de los problemas sociales de la caridad cuando hablan del desempleo. Sus soluciones pueden ser también cuestionables (como la reducción de las jornadas de trabajo, altos impuestos a los empresarios, salario mínimo para el trabajo doméstico o hacer al trabajador más partícipe en la organización de la empresa) pero son propuestas más concretas que no se pierden en los abstractos llamados de amor a Dios y al prójimo de la moral cristiana. No creo yo tener la solución a los graves problemas sociales que derivan en la miseria social, pero considero que la caridad de origen cristiano ha ofrecido, ya lo he dicho, soluciones poco propicias o efectivas. No es Dios ni el otorgamiento de dádivas caritativas, los que habrán de solucionar tan graves problemas de los hombres, sino las acciones efectivas, públicas y privadas, muy concretas y específicas, propuestas por los propios hombres (filósofos, sociólogos, políticos, etc.), a favor de los necesitados; pero no para hacerlos dependientes de Dios o una determinada Iglesia, sino para ayudarlos a hacerlos agentes independientes y directores de su destino, como lo había propuesto Kierkegaard.

Spinoza, como después también Voltaire, subrayan la vertiente política de la caridad y coinciden en señalar que a los eclesiásticos no les interesa ser caritativos, sino tomar en sus manos el poder político. Para estos autores, el Estado habrá de ser el encargado no sólo de delimitar el poder de la Iglesia en los asuntos público, sino el que habrá de establecer políticas públicas de asistencia al necesitado, protección de sus bienes, seguridad personal y la posibilidad de alcanzar un nivel de bienestar mejor. De otra parte, creo yo, también debe evitarse un paternalismo estatal que haga al hombre dependiente, ya no de Dios-Padre sino de Dios-Estado.

De manera general, puedo decir que muchas han sido las definiciones de caridad que hemos encontrado a lo largo de nuestra investigación. Había dicho Aristóteles que el ser se dice de muchas formas; de igual forma, puedo agregar que la caridad se dice de muchas formas, lo mismo como virtud teologal central del cristianismo que como asistencia al pobre necesitado a través de una limosna en nombre de Dios. En el terreno filosófico, lo mismo ha sido entendida como amor a Dios y al prójimo, de raíz agustiniana, que como amistad del hombre a Dios, conforme a santo Tomás. De todas ellas, algunas han sido más recurrentes. La definición tradicional de la caridad, en la filosofía y la teología, es la de amor a Dios y al prójimo; aunque en nuestros días también ha dominado el significado de asistencia al pobre necesitado.

En cuanto al uso del término caridad, debo decir algunas cosas. El término de caridad tuvo un mal origen y de igual manera su destino no parece ser tan promisorio. Comenzó siendo una

mala traducción del *ágape* griego con el afán de superar el sentido sensual del *eros* griego y del *amor* latino. Como destino, su impregnación de significado religioso hace que se rechace y se prefiera usar otros términos, en el ámbito filosófico. Al término de caridad tendrá que aplicársele la consigna de renovarse o morir. Al superarse la mentalidad religioso-cristiana también habrá de desvanecerse aún más el peso que ha tenido la caridad. Bien ha hecho la investigación filosófica en recurrir a otros conceptos para aludir a la actitud de ayuda entre los hombres. Mi estima personal es rebasar el término de caridad por el peso religioso que tiene y valerlos en su lugar de los términos a que han recurrido la filosofía y los diversos ámbitos de cultura.

En su momento, cuestioné la afirmación de Nygren de considerar al amor como el motivo central del cristianismo, a la luz de sus rivales doctrinales al interior de la propia religiosidad cristiana: la fe y la esperanza. Nygren insiste en señalar que el amor es el motivo central que establece la comunión con los cristianos y el fundamento religioso de la moral cristiana. Sin embargo, al interior del propio cristianismo habría algunos otros motivos centrales, que son las otras dos virtudes paulinas que retoma el cristianismo, la fe y la esperanza. Los relatos de Abraham y Job del Antiguo Testamento, así como el significado de actos rituales como los de la eucaristía del Nuevo Testamento son una muestra de que la fe, en algunos pasajes bíblicos, es más importante que el amor e independiente de la moral. Para Martín Lutero, apoyado en el propio Pablo, la fe podría ser colocada como el motivo central del cristianismo, que no necesita de las obras del amor para su operación y que depende de la gracia divina. Otro motivo central que ha movido la conciencia y el actuar de muchos cristianos en la historia es la esperanza, en sus diversas modalidades, esperanza en la resurrección de los muertos, el regreso de Cristo, la expectativa de la vida eterna, la llegada del Reino de Dios, etc. Nygren continúa la dirección paulina y de Juan para afirmar al *ágape* como motivo central del cristianismo; pero advirtamos que en el propio cristianismo hay posturas diferentes que encuentran como motivo central a la fe o a la esperanza, que supeditan al amor como una vía instrumental, o bien la hacen desaparecer casi por completo.

El término de caridad ha tenido un uso casi exclusivo dentro de la religiosidad cristiana, entendida como amor a Dios y al prójimo. Incluso cuando el término de caridad ha querido salir a otros ámbitos de cultura, se le asocia siempre con la religiosidad cristiana. No ha ocurrido así con las otras virtudes teologales de la fe y la esperanza. Fe hay en todas las religiones, así se habla de fe musulmana, fe protestante, fe heterodoxa, fe budista, etc. Incluso es un término que rebasa el

ámbito religioso para hablar de fe en las ciencias, fe en nosotros mismos, en un proyecto político, etc. El mismo caso es el de la esperanza, y así decimos tener la esperanza de que las cosas mejoren, etc. Pero el término de caridad, con todo y que ha querido ampliar matices de significado para referirse a la ayuda desinteresada al necesitado, no deja de tener un sospechoso vínculo con la religiosidad cristiana. Debido a ello es que los diversos discursos sociales, filosóficos, morales, etc., han preferido omitirlo, para hablar mejor de otros términos como los de amor, beneficencia, benevolencia, fraternidad, etc.

Ahora bien, la caridad es una forma de vida y un modelo de conducta que aportó cosas nuevas en su momento, pero que ha incurrido en una moral que degrada la condición humana, que es injusta y enfatiza las desigualdades sociales. Se trata en efecto de una forma de ser y comportarse que debe ser superada, junto con la moral de la que ha surgido, la moral cristiana. Pero habernos volcado en contra de la idea de la caridad cristiana no significa estar en contra de la actitud de ayuda a los demás. No hablemos ya de la caridad, de rancia raigambre latino-cristiana, pero sí de aquellas actitudes que nos hacen extender la mano a quien la necesita. Ayudemos al que se encuentra en desamparo, apoyémoslo en superar sus miserias; compartamos lo que nos sobra, incluso en el sacrificio de algunos de nuestros bienes para ayudar al que realmente lo necesita; seamos humanos de corazón, benefactores, auxiliares, socorristas, etc.; pero hagámoslo sin Dios o la esperanza en la vida eterna. No asistamos al otro por-Dios, un ser inventado por los hombres, que no alcanza a verse por ninguna parte; dejaremos así de ser los por-dioseros de la religiosidad cristiana. Creamos fielmente en poder extender nuestra mano amiga sin la expectativa del favor divino que espera premios en esta vida, privilegios en otra vida, o peor aún, temiendo a su castigo eterno. Que no sea el mandato de la divinidad el que nos obligue a asistir al miserable sino la preocupación que surja de las profundidades de nuestra conciencia, de la iniciativa de nuestra voluntad, de los imperativos sociales y morales que nos han mostrado el camino del bien, de las leyes que rigen las comunidades de los hombres, etc.

La disyuntiva que llega a presentarse al salir a la calle es la de si dar o no una limosna al pordiosero que la pide, o bien, si extendemos la perspectiva, ayudar o no al que nos solicita ese apoyo. Desde luego, suponemos que una persona está en plena libertad de dar o no una ayuda. Si la entrega de la dádiva es obligada por una presión externa, sea mandato divino, de la sociedad o la ley, desde luego que el acto pierde todo sentido moral autónomo. Deja de ser libre y por tanto deja de ser realizado en conciencia y responsabilidad. Estando el individuo en libertad de actuar,

podrá decidir entre hacer o no un acto de caridad. Pero en su conciencia deberá haber buenas razones para dar o no, que involucren a su vez la propia emotividad personal y una voluntad firme que decida si finalmente asiste o no al pobre necesitado. En cualquier caso, lo mejor sería superar la mera etapa del impulso ciego que lo mismo puede rechazar que entregar la dádiva.

Lo que a mi parecer debe ser tomado en cuenta en el acto de asistencia a los demás es que no habrá de darse la ayuda en atención a un simple mandato divino, esperando el favor de la divinidad o temiendo a su castigo, como lo propone la caridad cristiana. Tampoco habrá de darse con la esperanza de la vida eterna o el perdón de los pecados. En suma, no habrá de darse un bien buscando un fin trascendente, basado en divinidad alguna. Pero el acto de beneficiar al otro desvalido también pierde su bondad moral si se busca hacer por egoísmo, para incrementar el orgullo personal o la imagen que como benefactor se tenga ante la sociedad. Es legítimo tener una satisfacción personal por el bien realizado, pero no para buscar la gloria eterna en la memoria de los hombres, como el Esculapio británico, que refiere Mandeville en *La fábula de las abejas*. Si esto sucede es que nuevamente rebasamos el ámbito del acto de dar para buscar un bien ulterior. En todos estos casos advertimos que el acto caritativo se convierte en un mero medio de un fin superior. Por estas razones, entre otras tantas expuestas en uno y otro momento de mi investigación es que considero a la caridad cristiana como inadecuada respuesta moral a las exigencias de aquellos que requieren de nuestra ayuda.

De otra parte, sí considero legítimamente moral el dar una ayuda al hombre necesitado, pobre o desvalido, pretendiendo con ello sanar sus heridas, calmar su sed, satisfacer su hambre, cobijar su frío, etc. Pero nuestra ayuda debiera ser una ayuda inteligente. Solemos dar, pero no siempre sabemos dar. Por ejemplo, la asistencia debe darse en el momento oportuno, esto es, cuando la persona efectivamente la necesita y no cuando no la necesita. También habrá de darse con los bienes adecuados, esto es, dando un bien que sea útil a la persona para resolver su necesidad, como un alimento que lo nutra y no un manjar que lo impresione. Se habrá de dar pero no en sacrificio constante de los bienes o la vida propia porque entonces se corre el peligro de ya no estar en condiciones de poder seguir dando, esto es que se puede dar lo que se tiene sin perjuicio del bienestar propio. Incluso en caso de necesidad pudiera sacrificarse un bien propio para darlo a la persona que más lo necesita; pero no a cambio de propiciar la infelicidad propia –lo cual es absurdo en la estima de Aristóteles– e incluso de sacrificar la vida propia. Otra importante dirección al dar es ayudar al otro a ser independiente, a que pueda salir de su momentánea

situación de miseria que en un momento dado pueda valerse por sí mismo, como lo proponía Kierkegaard. Lamentablemente la caridad cristiana, ya hemos insistido muchas veces, hace a los hombres dependientes de un dios y de vanas promesas como las de una vida eterna. Además, la caridad cristiana no hace sino perpetuar las condiciones de miseria social al no romper con las estructuras económicas de una sociedad injusta, como lo señaló Marx.

En suma, no me opongo a que en la vida social una persona ayude a otra a través de una ayuda material o espiritual, pero, insisto, debemos saber dar. El impulso de dar (natural o convencionalmente cultivado en la sociedad) debe estar pensado y meditado por la previsibilidad inteligente de sus causas, condiciones y consecuencias. Lo importante es que nuestra ayuda caiga como semilla en tierra fértil. Dar sí, pero sin esperar el premio o castigo divino, sin guardar una vanagloria personal o social, sino convirtiendo al acto de dar en algo valioso por sí mismo para ayudar al otro en su estado de desamparo. Dar comprende amar al otro por sí mismo y no por Dios. El acto de caridad, o por mejor decir, de ayuda a los demás, habrá de convertirse en un acto más humano y menos divino, tal vez más alejado de los dioses pero más cercano a las necesidades humanas.

No todo es negativo en el acto de dar. La caridad, entendida como asistencia al necesitado, o como quiera que finalmente se le llame, puede seguir operando si se le quitan sus garras y sus dientes, y sus fundamentos trascendentes. Encuentro como positivo el fundar relaciones sociales fraternas y solidarias, basadas en la ayuda mutua, pero este fin debe ser moralmente desinteresado de propósitos ultraterrenos. El fin terrenal buscado habrá de permitir tanto el desarrollo del bien personal como del social. Aun en el agnóstico o el ateo podemos encontrar iniciativas nobles de ayuda a los demás. El samaritano representa a todos los enemigos, herejes o ateos, quienes se conmueven y tienen misericordia por el necesitado (*Lucas 10:33-37*). El privilegio de dar no ha sido ni debe ser una prerrogativa exclusiva de los cristianos, sino de todo hombre moralmente libre y responsable.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Traducción de Alfredo N. Galletti. 2ª ed., 5ª reimpresión. México, FCE, 1987.
- Adeva, I. “Caridad-Amor”, en César Izquierdo (dir.), Jutta Burggraf y Félix María Arocena. *Diccionario de teología*. Pamplona, EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S.A.), 2006.
- Adorno, Theodor W. *Kierkegaard*. Versión castellana de Roberto J. Vernengo. Caracas, Monte Ávila Editores, 1971.
- Agustín, san. *Obras de san Agustín*. Tomo II. *Confesiones*. Edición crítica de Ángel Custodio Vega. Madrid, BAC, 2005.
- _____. *Obras de san Agustín*. Tomo IV. *Enquiridión. Manual de fe, esperanza y caridad*. Versión, introducción y notas Andrés Centeno. Madrid. BAC, 1948.
- _____. *Obras de san Agustín*. Tomo V. *La Trinidad*. Edición de la FAE. Madrid, BAC, 2006.
- _____. *Obras de san Agustín*. Tomo XV. *De doctrina cristiana*. Edición de Balbino Marín. Madrid, BAC, 1957.
- _____. *Obras de san Agustín*. Tomo XVI y XVII. *La ciudad de Dios*. Edición de la FAE. Madrid, BAC, 1986 y 2004.
- _____. *Ideario*. Selección y estudio de Agustín Martínez. Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, No. 559), 1957.
- Anaya Duarte, Gerardo. *El pensamiento antropológico de Teilhard de Chardin*. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Versión de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1983.
- Arendt, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Ediciones Encuentro (Ensayos 188), 2001.
- Barclay, William. *Palabras griegas del Nuevo Testamento. Su uso y significado*. Versión castellana de Javier-José Marín C. El Paso (Texas), Casa Bautista de Publicaciones, 2002.
- Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson*. Traducción de María Martínez Peñaloza. México, FCE, 1968.

- Benedicto XVI. *Dios es amor*. (Carta Encíclica). México, Paulinas-San Pablo (Actas y documentos pontificios, núm. 168), 2006.
- _____. *El sacramento del amor*. México, Ediciones Paulinas (Actas y documentos pontificios, núm. 169), 2007.
- Bergon, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Estudio preliminar y traducción de Jaime de Salas y José Atencia. Madrid, Tecnos, 1996.
- Beuchot, Mauricio. *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México, UNAM, 1992.
- Beuchot, Muricio y Miguel Ángel Sobrino. *Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta la posmodernidad*. México, Torres Asociados, 1998.
- Biblias:
- Biblia Americana San Jerónimo*. Edición de Felipe Scío de San Miguel. Barcelona, EDICEP, 1994.
- Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Clementinam*. Edición de Alberto Colunga y Laurentino Turrado. 11ª ed. Madrid, BAC, 2002.
- La Biblia*. Edición Pastoral Latinoamérica. Texto íntegro traducido del hebreo y del griego. Madrid, San Pablo-Editorial Verbo Divino, 1995.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.
- Nuevo Testamento trilingüe*. Edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan. Madrid, BAC, 2001.
- Sagrada Biblia*. Traducida de la *Vulgata Latina* al Español por Felix Torres Amat. Madrid, Servagrup Ediciones, 1980.
- Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P. 37 ed. "Prólogo" de Gaetano Cicognani. Madrid, BAC, 1985.
- Santa Biblia*. Versión de Reina-Varela. Brasil, Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford (New York), Oxford University Press, 1996.
- Blaise, Albert. *Dictionnaire Latin-Francaise des auteurs du Moyen Age. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis. Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*. Turnhout (Belgique), Typographi Brepols Editores Pontificii, 1975.
- Blánquez Fraile, Agustín. *Diccionario Latino-Español*. 2 vols. 5ª ed. Barcelona, Editorial Sopena, 1975.
- Browning, W.R.F. *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*. Tr. José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona, Paidós, 1998.
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. United Kingdom, Blackwell Publishing, 2004.

- Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios*. México, Pados-UNAM-Facultad de Filosofía y Letras (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo / 2), 1998.
- Campbell, Robert. *Jean Paul Sartre o una literatura filosófica*. Traducción de F. Ruiz Llanos. México, Juan Pablos Editor, 1976.
- Camps, Victoria (Editora). *Historia de la ética*. 3 vols. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1988-1989-1992. Varios artículos revisados.
- Canto-Sperber, Monique (Directora). *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*. México, FCE, 2001. Varios traductores y entradas revisadas.
- Caso, Antonio. *Obras Completas*. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. XII vols. México, UNAM, 1971-1985.
- Vol. I. *Polémicas*. Prólogos de Juan Hernández Luna. Revisión de Carlos Valdés. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 13), 1971. 687 pp.
- Vol. II. *Problemas filosóficos. Filósofos y doctrinas morales. Filósofos y moralistas franceses*. Prólogo de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 14), 1973.
- Vol. III. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Prólogo de José Gaos, "El sistema de Caso". México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 15), 1972.
- Vol. IV. *Ensayos, Doctrinas, Discursos*. Prólogo de Fernando Salmerón. Revisión de Carlos Valdés. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 16), 1971.
- Vol. VI. *Historia y antología del pensamiento filosófico. Evocación de Aristóteles. Filosofía*. Prólogo de Francisco Larroyo. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 18), 1972.
- Vol. VII. *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl. Positivismo, neopositivismo y fenomenología*. Introducción de Luis Villoro. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 19), 1972.
- Vol. VIII. *La persona humana y el Estado totalitario. El peligro del hombre*. Prólogo de Mario de la Cueva. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 20), 1975.
- Vol. IX. *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana. México, apuntamientos de cultura patria*. Prólogo de Leopoldo Zea. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 21), 1976.
- Vol. X. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores. La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*. Prólogo de Margarita Vera Cuspinera. México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana 22), 1985.
- Chevalier, Jacques. *Historia del pensamiento*. Vol. II. *El pensamiento cristiano. Desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*. Tr. de José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar, 1967.
- Cipriani, Roberto. *Manual de sociología de la religión*. Traducción de Verónica Roldán. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Collins, James. *El pensamiento de Kierkegaard*. Traducción de Elena Landázuri. México, FCE (Colección Breviarios núm. 140), 1976.

- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Vol. II: *De san Agustín a Escoto*. Vol. 3: *De Ockham a Suarez*. Traducción de Juan Carlos García-Borrón. Barcelona, Ariel, 1980/1981.
- Corvez, Maurice. *De la ciencia a la fe. Teilhard de Chardin*. Versión española de José Antonio Aspuru. Bilbao, Mensajero, 1967.
- Cristiani, León. *San Juan de la Cruz. Vida y doctrina*. 2ª ed. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1983.
- Cross, F.L. y E.A. Livingston. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, Oxford University Press, 1974.
- Cuenot, Claude. *Nuevo léxico. Teilhard de Chardin*. Versión española de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1970.
- Deacon, Roger. "An analytics of power relations: Foucault on the history of discipline." En *History of the Human Sciences*. Vol. 15, No. 1. London, Thousand Oaks and New Delhi, SAGE Publications, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Astal. Barcelona, Anagrama, 1971.
- Delumeau, Jean (dir.). *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. Traducción de Eliane Cazenave-Tapie. México, Siglo XXI, 1997. Varios artículos revisados
- Dempf, Alois. *Ética de la Edad Media*. Versión castellana de José Pérez Riesco. Madrid, Gredos, 1958.
- Di Berardino, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. New York, Oxford University Press, 1992.
- Diccionario Espasa Religiones y creencias*. Traducción de José María Martínez Manero. Madrid, Espasa, 1999.
- Diccionario ilustrado Latín. Latino-Español. Español-Latino*. Barcelona, Larousse-Vox, 2007.
- Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerri. Madrid, Siruela, 2003.
- Elders, Leo. *Jean Paul Sartre: El Ser y la Nada*. Traducción de Germán Novas Peleteiro. Madrid, Editorial Magisterio Español (Colección Crítica Filosófica), 1977.
- Eliade, Mircea (editor in chief). *The Encyclopedia of Religion*. 16 vols. New York, Macmillan Publishing Company. London, Collier Macmillan Publishers. 1987. Diversos artículos consultados.

- Eliade, Mircea, e Ioan P. Couliano. *Diccionario de religiones*. Traducción de Isidro Arias Pérez. Barcelona. Piadós, 1999.
- Farré, Luis. *Unamuno, William James y Kierkegaard y otros ensayos*. Aurora, Buenos Aires, 1967.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 4 vols. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, núm. 164), 1980.
- Foucault, Michel. “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la ‘razón política’”. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.
- _____. “El sujeto y el poder”. En Dreyfus L. Paul Ravinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducción de Corina de Iturbe. México, UNAM, 1988.
- Foulquié, Paul (director). *Diccionario del lenguaje filosófico*. Con la colaboración de Raymond Saint-Jean. Madrid, Labor, 1967.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Traducción de Ramón Rey Ardid. Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, núm. 280), 1980.
- _____. “El porvenir de una ilusión”, en *Psicología de las masas*. Traductor: Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Gaarder, Jostein. *Vita brevis*. Contiene el *Codex Floriae. La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín*. Traducción del noruego de Kirsti Baggethun y Asunción Lorenzo. México, Ediciones Siruela, 2006.
- Gamendia de Camusso, Guillermina. *El pensamiento esencial de Sartre*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1978.
- García Morente, Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*. Selección e introducción de Pedro Muro Romero. Madrid, Espasa Calpe, 1972.
- García Pilán, Pedro. “El reformismo social de Joan Lluís Vives: Las mujeres y los pobres”. En Cruselles Gómez, José María y otros. *Un valenciano universal. Joan Lluís Vives*. Valencia, Ajuntament de Valencia, 1993.
- Garzanti (Editore). *Enciclopedia Di Filosofia*. Milano, Garzanti Editore, 2003.
- Garzón Bates, Mercedes. *La ética*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.
- _____. *Nihilismo y fin de siglo*. México, Torres Asociados, 2000.

- _____. *Romper con los dioses*. México, Torres Asociados, 1995.
- Garzón Bates, Mercedes y Juan Garzón Bates. *Ética y sociedad*. México, ANUIES-Edicol, 1976.
- Gerard, André Marie y Andrée Nordon-Gerard. *Diccionario de la Biblia*. Anaya & Mario Muchnik, Aylesbury (Gran Bretaña), 1995.
- Gilson, Etienne. *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Traducción de Fernando Múgica Martiarena. 3ª ed. Pamplona, EUNSA, 2000.
- _____. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador caballero. Madrid, Gredos, 1989.
- Guignebert, Charles. *El cristianismo antiguo*. Tr. Nélica Orfila Reynal. México, FCE (Colección Breviarios, núm. 114), 2005.
- _____. *El cristianismo medieval y moderno*. Traducción de Nélica Orfila Reynal. México, FCE, 1969.
- Gutiérrez García, José Luis. *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia*. 4 vols. Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos-Raycar, 1971.
- Haley, John W. y Santiago Escuin. *Diccionario de dificultades y aparentes contradicciones bíblicas*. Barcelona, CLIE, 1989.
- Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Versión española de Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 323), 1982.
- Hertling, Ludwig. *Historia de la Iglesia*. Traducción de Eduardo Valentí. Barcelona, Herder, 2006.
- Honderich, Ted (editor). *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Tr. de Carmen García Trevijano. Madrid, Tecnos, 2001.
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica ante la revelación*. Versión española de Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid, Gredos, 1968.
- Jeanson, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- Juan de la Cruz, san. *Obras Completas*. 6ª. ed. Revisión textual, introducción y notas al texto de José Vicente Rodríguez. Introducción y notas doctrinales de Federico Ruiz Salvador. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2009.

- Kierkegaard, Sören. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso*. Traducción de Demetrio G. Rivero. Salamanca, Sígueme, 2006 (Colección Hermeneia, núm. 67).
- Krauze de Kolteniuk, Rosa. *La filosofía de Antonio Caso*. 4ª. Ed. México, UNAM, 1990.
- Labastida, Jaime. *Marx hoy*. México, Grijalbo, 1983.
- Lasanta, Pedro J. y Rafael Del Olmo. *Diccionario doctrinal de san Agustín*. Madrid, EDIBESA, 2003.
- Latin iter 2000. Diccionario ilustrado latino español*. Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2001.
- _____. *La huella del otro*. Traducción de Esther Cohen, Silvana Ravinovich y Mauricio Montero. México, Taurus, 2000.
- Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora en los nuevos tiempos democráticos*. Traducción de Juana Bignozzi. Barcelona, Anagrama (Colección Compactos, 364), 2005.
- MacIntyre, Alasdair. *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Barcelona, Paidós, 1982.
- Magallón Anaya, Mario. *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- Mandeville, Bernard. *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Traducción de José Ferrater Mora. Comentario crítico, histórico y explicativo de F.B. Kaye. México, FCE, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Prolegómenos a la caridad*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid, Caparros Editores (Colección Esprit), 1993.
- _____. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción, presentación y notas de Javier Bassas Vila. Madrid, Editorial Síntesis (Colección Perspectivas, No. 24), 2008.
- Martínez Puche, José A. *Diccionario teológico de Santo Tomás*. Madrid, EDIBESA, 2003.
- Marx, Carlos. *El Capital. Crítica de la economía política*. Vol. 1. Traducción de Wenceslao Roses. México, FCE, 1979.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Sobre la religión I*. Edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate. 2ª ed. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979.

- Mateos, Juan (director) y Jesús Peláez (colaborador). *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos. Fascículo 1*. Madrid, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000.
- Mateos M. Agustín. *Gramática latina*. 17 ed. México, Esfinge, 1977.
- Matheussen, Constant. “Vives et la problématique sociale de son temps, son attitude envers la mendicité et le vagabondage”, en F. J. Fernández Nieto, A. Melero y A. Mestre (coordinadores). *Luis Vives y el humanismo europeo*. Valencia, Universitat de València. 1998.
- Mauriac, François. Prólogo a *Pensamientos sobre la religión y sobre otros asuntos* de Blaise Pascal. Traducción de Eugenio D’Ors. Buenos Aires, ed. Losada-La página, 2004.
- Moriones, Francisco. *Teología de san Agustín*. Madrid, BAC, 2004.
- Muñoz Saldaña, Rafael. “Historia de los Evangelios. Palabra de Dios”, en revista *Muy interesante*. México, Editorial Televisa Internacional, diciembre del 2007.
- _____. “La mitad oscura”, en revista *Muy interesante*. México, septiembre del 2008.
- Nicol, Eduardo. *La agonía de Proteo*. México, UNAM, 1981.
- _____. *La idea del hombre*. México, FCE, 1977.
- _____. *La vocación humana*. Presentación de Enrique Hülz. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Lecturas Mexicanas), 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, núm. 507), 1980.
- _____. *Ecce Homo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, núm. 346), 1980.
- _____. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, núm. 377), 1981.
- _____. *Humano demasiado humano*. Traducción de Jaime González. México, Editores Mexicanos Unidos, 1981.
- _____. *La gaya ciencia*. México. Editores Mexicanos Unidos, 1983.
- Nygren, Anders. *Eros y ágape: La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Traducción de José A. Bravo. Barcelona, Sagitario (Colección Marginalia), 1969.

- Oesterreicher, John M. "Introducción" a *Las dos fuentes de la moral y la religión* de Henri Bergson. México, Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", núm. 590), 1997.
- Olmedo, Daniel. *Historia de la Iglesia Católica*. 4ª ed. México, Porrúa, 1985.
- Ortega Orcajo, Rafael, c. m. "La caridad al prójimo en el Nuevo Testamento", en revista *Teología IUSI*. Revista semestral del Instituto Universitario Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima (IUSI) y del Centro de Reflexión Teológico-Pastoral (CRT). Caracas, Publicaciones IUSI. Año XI, núm. 20, enero-junio de 1998.
- Ortega y Gasset, José. *Vives-Goethe*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- Ortiz Leroux, Sergio. "Del poder pastoral al poder sin pastores". Ponencia al XV Congreso Internacional de Filosofía de la AFM. México-CU, 2010.
- Parra Sánchez, Tomás. *Diccionario de la Biblia*. México, Paulinas, 2006.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducción e Introducción de Mario Parajón. Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- Pigna, A. "Caridad", en Ancilli, Ermanno (director). *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona, Herder, 1987.
- Pike, Royston E. *Diccionario de religiones*. 2ª ed. Adaptación de Elsa Cecilia Frost. México, FCE, 2001.
- Pimentel Álvarez, Julio. *Diccionario Latín-Español. Español-Latín*. 4ª ed. México, Porrúa, 1999.
- Pimentel, Guadalupe. *Diccionario Litúrgico*. México, Publicaciones Paulinas, 2005.
- Platón. *Leyes*, en *Obras completas*. Varios traductores. Madrid, Aguilar, 1979.
- Platts, Mark (Compilador). *La ética a través de su historia*. México, UNAM, 1988.
- Poupard, Paul. *Diccionario de religiones*. Versión castellana de Diorki. Herder, Barcelona, 1997. Varios artículos revisados.
- Quintanilla, "El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro", en S. López, G. Portocarrero, R. Silva & V. Vich (eds). *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2001.
- Progress Publishers. *A Dictionary for Believers and Nonbelievers*. Translated from the Russian by Catherine Judelson. Moscow, Progress Publishers, 1989.
- Ramos, Samuel. "Antonio Caso", en *Obras completas* de Antonio Caso, vol. I. Polémicas. México, UNAM, 1971.

- Rideau, Emile. *El pensamiento de Teilhard de Chardin*. Traducción de José Bailo y Josep A. Pombo. Barcelona, Ediciones Península, (Colección Pensamiento cristiano 16), 1968.
- Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras-Editorial Ítaca, 2004.
- Román, María Teresa. *Diccionario de las religiones*. Madrid, Aldebarán Ediciones, 1996.
- Rovira, Ma. del Carmen. “El Ateneo de la Juventud”, en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. México, UNAM, 1997.
- Ruiz Gaytán, Luis Alberto. *Diccionario de religiones, sectas y herejías*. Buenos Aires, Claridad, 2005.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.
- _____. *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducción de Juan Valmar. 6ª ed. Buenos Aires, Losada, 1981.
- Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Barcelona, Grijalbo Modadori, 2002.
- _____. *Los diez mandamientos en el siglo XXI*. México, Random House Mondadori, 2005.
- _____. *Invitación a la ética*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.
- _____. *La vida eterna*. Madrid, Ariel, 2007.
- Sebastián Yarza, Florencio I. *Diccionario griego español*. Barcelona, Ramón Sopena, 1983.
- Segura Munguía, Santiago. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
- Silva Martínez, Guillermo Jorge. *La idea de libertad en el pensamiento de Antonio Caso (hasta 1927)*, México, tesis de licenciatura (UNAM), 1987.
- _____. *La idea de libertad en el pensamiento de Antonio Caso (1933-1946)*, México, tesis de maestría (UNAM), 2005.
- Spicq, C., O.P. *Caridad y libertad según el Nuevo Testamento*. Traducida por Vicente J. Sastre, S.J. Barcelona, Ediciones Eler (Colecciones Eler 14), 1964.
- Spinoza. *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, núm. 1185), 1986.
- _____. *Ética*. Prólogo y traducción de José Gaos. Revisión y glosario de Octavio Castro López. México, UNAM (Colección Nuestros Clásicos, núm. 52), 1977.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Ciencia y Cristo*. Prólogo de N. M. Wildiers. Versión española de Julio Cerón. Madrid, Taurus, 1968.

_____. *Escritos del tiempo de guerra (1916-1919)*. Traducción de P. Francisco Pérez. Madrid, Taurus, 1967.

_____. *La energía humana*. Traducción de Enrique Boada. Revisada por M. Crusafont Pairó. España, Taurus, 1967.

_____. *Yo me explico*. Madrid, Taurus, 1969.

Tenney, Merrill C. *Diccionario Manual de la Biblia*. Tr. de Edwin Sipowicz. México, Trillas, 2005.

Tierno Galván, Enrique. “Estudio preliminar” al *Tratado teológico-político* y *Tratado político* de Baruch Spinoza. Traducción de Enrique Tierno Galván. 4ª ed. Madrid, Editorial Tecnos, 2007.

Tomás de Aquino, santo. *Suma de teología*. Varios traductores. Vol. III. Parte II-II. Madrid, BAC, 2005. “Introducción a las cuestiones 23 a 26 del Tratado de la caridad” de Luis Lugo Alba.

Urosa Savino, Jorge L. *El progreso y el reino de Dios en la obra de Teilhard de Chardin*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1976.

Vallejo, Fernando. *La puta de Babilonia*. México, Planeta, 2007.

Vidal, César. *Enciclopedia de las religiones*. Barcelona, Planeta, 1997.

Vidal, Marciano. *Diccionario de ética teológica*. Estella (España), Verbo Divino, 1991.

Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. 2ª. ed. México, UNAM, 1979.

Vives, Juan Luis. *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Fraile Delgado. Madrid, Tecnos (Colección Clásicos del pensamiento, núm. 125), 1997.

Voltaire. *Crítica religiosa*. Traducción de Pedro Seguí. México, Editorial Grijalbo (Colección 70), 1971.

_____. *Diccionario filosófico*. Prólogo de Luis Aznar. III Tomos. Culiacán (Sinaloa, México), Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.

Zubiri, Xavier. “Prólogo” a *Pensamientos* de Pascal. Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, No. 96), 1981. Traducción de Xavier Zubiri.